

Kirchen- und Religionsgeschichte

Von Hubert Wolf und Jörg Seiler

I

Kirchengeschichte heute

»Alle großen religiösen Überzeugungssysteme [...] wirken in unserer industrialisierten Zeit wie gotische Dome zwischen modernen Verwaltungshochhäusern«. ¹ Kirchengeschichte lebt in beiden Häusern: Den gotischen Dom, Sinnbild für Kirche schlechthin, sucht sie zu beschreiben, seine Geheimnisse und seine Geschichte zu erklären und – wo er unklar bleibt – diese Unklarheit zu benennen. Wer mit seinem subjektiven Interesse, touristisch oder gläubig, kirchenfern oder kirchennah, hier eintritt, lernt genau zu sehen, um sich in diesem zu Stein gewordenen Zeugnis vergangener Jahrhunderte und Menschen, ihrer Ideen und Lebenskraft, zurechtzufinden – nicht zuletzt seine eigene, gegenwärtige Umgebung lernt er dadurch besser kennen. Kirchengeschichte lebt aber auch in der soweit als möglich objektivierbaren Welt der Verwaltungshochhäuser unserer Universitäten und Forschungsstätten, in ihren methodischen (historisch-kritischen und theologischen) Gedankengebäuden, von denen aus sie zu Entdeckungsreisen aufbricht: Sie erkundet – wie jede historische Betrachtung² – den Menschen in seinem Handeln und die ihn prägenden

1 Gerd Theißen, »Tradition und Entscheidung. Der Beitrag des biblischen Glaubens zum kulturellen Gedächtnis«, in: *Kultur und Gedächtnis*, hrsg. von Jan Assmann und Tonio Hölscher, Frankfurt a. M. 1988, S. 170–189, hier S. 170.

2 Lothar Gall, »Das Argument der Geschichte. Überlegungen zum gegenwärtigen Standort der Geschichtswissenschaft«, in: *Historische Zeitschrift* 264 (1997) S. 1–20.

Einflüsse, zu denen nicht zuletzt Religion, im abendländischen Kontext genauer: das Christentum, im deutschen Kontext genauer: das konfessionell geprägte Christentum, gehört. Sie erweist sich so nicht selten als Führerin in unbekannt gewordenen Welten. (Wer wüßte heute noch um den christlichen Hintergrund des Grundgesetzes oder den religiösen Kontext unseres Steuersystems? Wer wüßte um den Zusammenhang unserer Sozialabgaben und der kirchlich geprägten Armenfürsorge des Mittelalters?) Sie erweist sich aber auch als »informelle Mitarbeiterin« auf der Suche nach dem heiklen Gleichgewicht zwischen Staat und Kirche (vornehmlich und aktuell im Bildungssektor) und nicht zuletzt als lächelndes Korrektiv gegenüber ideologischen Abirrungen individueller und kollektiver Art. Wo immer der Mensch ein neues Zeitalter sucht (*New Age*) oder das eigene verstehen möchte (etwa durch Kunst), wo immer im Straßenverkehr verunglückte Menschen zu Verkehrs»opfern« gemacht werden oder unzeitgemäße Deutungskategorien, kirchlich-doktrinäre wie profan-säkularisierte, den Menschen in seiner Freiheit einzuengen suchen, vermag Kirchengeschichte, als historische Wissenschaft wie andere Geisteswissenschaften auch, diese Praxis kritisch und deutend zu begleiten. Sie tut dies auf wissenschaftliche Weise, wobei ihr Forschungsobjekt die Gestalt, Geltung und Wirksamkeit von Religion, Glaube und Christentum in Gesellschaft, Kirche und im Leben der Menschen ist, wofür hier der Begriff »Kirche in der Welt« stehen mag. Sie ist eine historische Disziplin mit entsprechender Methodik, und als solche besitzt sie für die Theologie und Kirche eine kritische und eine konstitutive Funktion. Theologische Erkenntnis findet hier ihren Ort,³ denn Theologie reflektiert den Glaubensweg und -inhalt (dies sind historisch zu erfassen

³ Seit Melchior Cano (1509–60) unterscheidet die systematische Theologie zehn theologische Erkenntnisorte, zu denen auch die Geschichte gehört. Hierzu: Elmar Klinger, *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil*, Freiburg i.Br.

sende Größen!) in genau jener Vielfalt, wie er von den Menschen gelebt wird: Sie ist des Glaubens eigenes Denkprojekt. Von daher ist eine Verhältnisbestimmung Kirchengeschichte/Theologie sinnvoll und notwendig. Theologie ist ohne Rückbindung an den Raum der Geschichte nicht denkbar. Für die Geschichtswissenschaften ist sie aufgrund ihres Materialobjektes (»Kirche in der Welt«) bedeutsam. Selbstverständlich beschäftigt sich der Mediävist seit jeher mit diesem Thema, schließlich ist Leben im Mittelalter nur dann angemessen zu erfassen, wenn man um die religiösen und kirchlichen Grundlagen dieses Lebens weiß und eine verstehensbereite Kenntnis kirchlicher Lebensvollzüge (Theologie, Lehre, sakramentales Handeln und Verfaßtheit der Kirche) mitbringt. Ähnliches gilt für die Geschichtsschreibung über Themen der Frühen Neuzeit. Und gerade die Neuere und Neueste Geschichte entdeckt Kirche, Religion und Religiosität als notwendige Forschungsbereiche in überraschendem Maße neu, da diese Dimensionen menschlicher Lebenspraxis das Selbstverständnis einer Gesellschaft insgesamt prägen.⁴ Diese Wiederentdeckung kann als Hinweis darauf gelten, daß das Säkularisierungsparadigma der Neuzeit nicht durchgeschlagen hat. Kirchengeschichte arbeitet an der Aufdeckung solcher Prozesse genau mit.

Im theologischen Fächerkanon situiert, verfügt Kirchengeschichte über das notwendige (theologische) Wissen, um mit diesem ihr Materialobjekt sachgerecht (= historisch-

[u. a.] 1978; Max Seckler, »Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ›loci theologici‹. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit«, in: M. S., *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1978, S. 79–104.

⁴ Grundlegend sind die Arbeiten von Schieder, van Dülmen, Altermatt, Nowak und Nipperdey (s. Literaturhinweise); vgl. Bernhard Schneider, »Vergessene Welt? Religion, Kirche und Frömmigkeit als Thema der deutschen Geschichtswissenschaft. Historiographische und methodologische Sondierungen«, in: *Wozu Historie heute? Beiträge zu einer Standortbestimmung im fachübergreifenden Gespräch*, hrsg. von Amalie Fössel und Christoph Kampmann, Köln [u. a.] 1996, S. 45–79.

kritisch) interpretieren zu können. Wer immer bereit ist, sich dieses Wissen anzueignen und sich mit »Kirche in der Welt« zu beschäftigen, betreibt Kirchengeschichte, unabhängig von der Bezeichnung seiner Forschungsstelle oder seines Auftraggebers (auch außerhalb der Theologie).

Die Vergangenheit, die eigene Zeit und das gesellschaftliche (also politische wie religiöse) Handeln der Kirche deutend zu begleiten, war stets Aufgabe der Kirchengeschichte. Dies wird der nachfolgende Überblick von Kapitel II zeigen. Überblicke sind notwendigerweise idealtypisch; ihnen fehlt die minutiöse Detailanalyse. Was sie erreichen, ist ein Extrakt aus dem von ihnen Überblickten. So öffnet sich aber jene Perspektive, aus der heraus geschichtliches Forschen lebt und für heutige Zeitprobleme mit ihren daraus resultierenden Fragestellungen relevant werden kann. Der geschichtlich-systematische Durchgang von Kapitel II mündet demnach in den Versuch, eine Quintessenz dessen zu bieten, was kirchengeschichtliches Tun im Laufe seiner Geschichte (bis hin zu zeitgenössischen Ansätzen) charakterisiert und auszeichnet. Systematisch wird dies in Kapitel III reflektiert. Das bis dahin Erarbeitete wird dann in die theoretischen Überlegungen wieder-eingebracht (*refligere*).⁵

5 Zur Einführung hervorragend geeignet sind die Beiträge in: Günter Lanczkowski (Hrsg.), *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft* Darmstadt 1974. Vgl. darüber hinaus: C. Jouco Bleeker / Geo Widengren (Hrsg.), *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions*, 2 Bde., Leiden 1969–71; Heinz Robert Schlette, *Einführung in das Studium der Religionen*, Freiburg i. Br. 1971; Fritz Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1988; Jacques Waardenburg, *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin / New York 1986; Hartmut Zinser (Hrsg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988.

II

Geschichte der Kirchengeschichte

1 *Der weite Anweg: »Die Kirche« und die Er-Findung ihrer Geschichte*

Christentum und Kirche sind – strukturell betrachtet – historische Größen, deren Anfang und Werden zu bestimmen einer Sisypusarbeit gleichkommt. Lediglich einige Grundzüge seien erwähnt: Das öffentliche Wirken Jesu und seine Lehre rief eine Glaubensbewegung hervor, die existentiell geprägt war. Ein historisierendes Element ist allenfalls die Interpretation alter, kollektiver wie individueller, Lebensgewohnheiten in neuem Licht. Tod und Auferstehung Jesu markieren Wendepunkte: Nun wird relevant, »was und wie es gewesen ist« – ein erstes historisches Interesse erwacht also, allerdings zunächst ohne historiographischen Niederschlag. Denn wozu sollte man eine Geschichte Jesu schreiben, wo doch dessen Wiederkehr als unmittelbar bevorstehend erwartet wurde? Diese jedoch ließ auf sich warten – mit kaum zu überschätzenden Folgen. Die Parusieverzögerung ist der eigentliche Katalysator für frühchristliche Bekenntnisbildungen. Jetzt galt es, das Wissen um Jesus zu sichern, um es an räumlich wie zeitlich entfernte Generationen vermitteln zu können. Dies geschah vor allem durch die Evangelien und ihre Vorstufen als »gedeutete Geschichte«, die Bilder und Vorstellungen der jüdischen und griechischen Umwelt aufnahmen und interpretierten. Der hierdurch erst »historisch« gewordene Jesus wurde zugleich theologisch entdeckt. »Tradition« entstand.⁶

6 Vgl. Yves Congar, *La Tradition et les Traditions*, 2 Bde., Paris 1960–63 (dt. Ausg. Mainz 1965). Als Quellensammlung vorzüglich: Willy Rordorf / André Schneider, *Die Entwicklung des Traditionsbegriffs in der Alten Kirche*,

Im 2. Jahrhundert entwickelten sich traditionssichernde Elemente, die für die weitere Entwicklung maßgeblich bleiben sollten. Nach dem Tod der Apostel(-schüler) und anderer charismatisch begabter Autoritäten traten »Institutionen« an deren Stelle: der Kanon des Neuen Testaments als feststehendes Corpus authentischer Jesusüberlieferung; die endgültige Ausbildung der kirchlichen Ämter (dreistufiges Amt: Bischof, Priester, Diakon; Monepiskopat); die schriftlichen Nachweise für eine direkte Nachfolge der Bischöfe von den Aposteln, die eine authentische Auslegung dieser Überlieferung sichern sollten (*successio et traditio*) und die ebenfalls als »Tradition« verstandenen theologischen, liturgischen und disziplinären Normierungen der Theologen des 2. und 3. Jahrhunderts.

Nach innen sollten diese Maßnahmen den Zusammenhalt stärken und Kontinuität schaffen. Diesem Ziel sind auch die ab dem 3. Jahrhundert überlieferten Märtyrerberichte verpflichtet (*Martyrium Polycarpi*; *Acta* der Märtyrer von Scili⁷), denen seit dem 4. Jahrhundert Lebensbeschreibungen bedeutender Heiliger folgten (*Vita sancti Antonii*). Vorhandene oder bereits im Schwinden begriffene Glaubenskraft sollte mittels dieser (historischen) Literaturgattung neu geweckt und gestärkt werden. Die aus dem theologischen Streit entstandene Häresiologie (Justin der Märtyrer, gest. um 165; Irenäus von Lyon, um 200; Hippolyt von Rom, gest. 235) schied Rechtgläubige von Häretikern und bestimmte dadurch maßgeblich kirchliche Tradition und Geschichte mit. Nach außen – in Auseinandersetzung mit der heidnischen Umwelt – bedienten sich die sogenannten Apologeten (Tertullian, gest. nach 220; Origenes, gest.

Bern / Frankfurt a. M. 1983. Wichtig zum geschichtstheoretischen Verständnis des hier zugrundeliegenden Traditionsbegriffes Jörn Rüsen, *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik*, Bd. 1: *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, Göttingen 1983, bes. S. 64–75.

7 Zum Nachweis der frühchristlichen Schriften im einzelnen vgl. jeweils Berthold Altaner / Alfred Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, 8. Aufl., Freiburg i. Br. 1978.

253/254; Lactanz, um 300) ausdrücklich der Geschichte als Argument, um die Vernünftigkeit und den Nutzen des christlichen Glaubens zu erweisen. Für sie waren »historische« Gestalten wie Platon oder Abraham gleichsam Proto-Christen, indem sie »christlich« lebten, lehrten und hofften. Ähnlichen Anschauungen verpflichtet beginnt der »Vater der Kirchengeschichtsschreibung«, Eusebius von Cäsarea (gest. 339), seine *Kirchengeschichte* mit einer christlichen *relecture* des Alten Testaments, die er abschließend begründet: »Diese Bemerkungen mußte ich der folgenden geschichtlichen Darstellung vorausschicken, damit niemand meine, unser Heiland und Herr Jesus Christus gehöre nur der neueren Geschichte an, weil er in der Zeit im Fleisch erschienen ist.«⁸

In verschiedener Hinsicht markiert Eusebs Werk einen Wendepunkt: Es übernimmt eine apologetische Interpretation der Weltgeschichte, die dadurch zur Heilsgeschichte wird, gipfelnd in der Anerkennung und Förderung des Christentums durch Kaiser Konstantin, deren Zeuge Euseb selbst war. Darüber hinaus bezeichnet die *Kirchengeschichte* einen Neuanfang (»Wir sind nämlich die ersten, die sich an dieses Thema gewagt haben«, I 3,2): Erstmals sollte die gesamte Geschichte all der bedeutenden Persönlichkeiten und Ereignisse der Kirche dargestellt werden, ohne daß hierfür ein genau bestimmbarer Anlaß ersichtlich wäre. Eusebs Werk bleibt allerdings eine Materialsammlung – darin noch der literarischen Gattung der »Chronik« verwandt (die ältesten christlichen Chroniken sind von Hippolyt von Rom und Julius Africanus, gest. nach 240, überliefert; auch Euseb verfaßte eine Chronik, um 303). Die Darstellung in einem beschreibenden und zugleich deutenden Text mit der Absicht, Vergangenes zu überliefern, war neu und fand verschiedene Fortsetzer (Gelasius von Cäsarea, gest. 395; So-

⁸ Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte*, hrsg. und eingel. von Heinrich Kraft, übers. von Philipp Häuser, durchges. von Hans Armin, Studienausg., Darmstadt 1997, S. 94 (I 4,1).

krates Scholastikos, gest. um 450; Theodoret von Cyrus, gest. um 466; lateinische Bearbeitung durch Rufinus von Aquileia, gest. 410). Endgültig wurde nun die Kirche zu einer historischen Größe, deren Geschichte man erinnern kann und interpretieren muß. Der Tradition als Wächterin des authentischen Glaubens trat ein neues Bewußtsein über die Geschichtlichkeit der Kirche und des Glaubens zur Seite. Indem die Geschichte als Lebensdimension der Kirche erkannt wurde, konnten die Anfragen, die sich aus den neuen Zeitumständen ergaben (Konstantinische Wende) bewältigt werden.⁹ Eine Geschichte der Kirche zu schreiben bedeutet von nun an bis weit in die Neuzeit hinein, Geschichte theologisch zu reflektieren.

2 Die »christianitas« als Entfaltungsort von Geschichtsreflexion

Dem Mittelalter sind genuin kirchengeschichtliche (ebenso wie genuin profanhistorische) Werke fremd.¹⁰ Die uns so geläufige Unterscheidung von weltlichem und geistlichem Erfahrungs- und Lebensraum scheint weniger bestimmend gewesen zu sein als das Wissen um die tiefe Einheit und Bezogenheit beider Bereiche. Hierfür steht die (zeitgenös-

9 Vgl. zu dieser Orientierungsleistung der Historiographie: Rösen (s. Anm. 6) S. 72: »Die Welt kann sich z. B. so geändert haben, daß die Menschen neue Bedürfnisse entwickeln, die neue Ausblicke in die Zukunft zur Folge haben und einen entsprechenden Rückgang in die Vergangenheit nötig machen, damit diese Zukunftsausblicke durch eine historische Kontinuitätsvorstellung abgesichert, also auch durch eine neu zu erschließende historische Erfahrung abgestützt werden. Dies leistet das Geschichtsbewußtsein.«

10 Noch immer grundlegend für das Folgende (dort auch Nachweise zu den einzelnen Autoren): Harald Zimmermann, *Ecclesia als Objekt der Historiographie. Studien zur Kirchengeschichtsschreibung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Wien 1960; Herbert Grundmann, *Geschichtsschreibung im Mittelalter*, 4. Aufl., Göttingen 1987; Franz-Josef Schmale, *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung*, Darmstadt 1985.

sische) Bezeichnung *christianitas*. Das damit bezeichnete Wirklichkeitsverständnis ist uns heute weitgehend verschlossen. Moderne Begriffe wie »Kirche«, »Politik«, »Gesellschaft«, »Geschichte«, »Theologie« dürfen für das Mittelalter nur als Hilfskonstruktionen verwendet werden, die lediglich Annäherungen ermöglichen – was sie inhaltlich meinen, unterscheidet sich zumeist nicht unerheblich von unserem heutigen Verständnis. Daraus ergibt sich, daß jedesmal, wenn von »Kirche in der Welt« gehandelt wird, dies – abhängig von der eigenen Perspektive – auf vielfältige Weise geschehen kann: Geschichtstheologische Werke gehen auf die Suche nach den Spuren Gottes in der Zeit und fragen nach der Bedeutsamkeit historischer Ereignisse. Nicht »wie es gewesen ist« steht im Vordergrund, sondern der Erklärungsversuch, warum etwas so, wie es gewesen ist, denn überhaupt gewesen ist und was sich in diesem Vergangenen »offenbart«. Die Erkenntnisse, die hierbei gewonnen werden, stellen sich primär als theologische Aussagen dar. Volksgeschichten berichten über die räumliche Ausbreitung und Entfaltung des Christentums und beschreiben dessen Inkulturation in nicht-christlichen Regionen, wobei sie wertvolle lokalgeschichtliche Informationen bieten (Gregor von Tours, gest. 594; Isidor von Sevilla, gest. 636; Beda Venerabilis, gest. 735). Ebenfalls regional angelegt sind Darstellungen zur Geschichte einzelner Teilkirchen (Flodoard, gest. um 966; Adam von Bremen, gest. nach 1081). Ihnen tritt, vornehmlich in späterer Zeit, eine universal ausgerichtete Geschichtsschreibung zur Seite (Ordericus Vitalis, gest. 1142; Hugo von Fleury, gest. zwischen 1118 und 1135). Johannes von Salisbury (gest. 1180) und später Ptolemäus von Lucca (gest. 1326) verstehen Kirchengeschichte als Papstgeschichte.

All diese Werke greifen auf vorhandene Deutungsmuster über den planmäßigen Verlauf der Geschichte zurück. Entweder folgte man der Vorstellung von den vier Weltrei-

chen:¹¹ Dann lebten die Zeitgenossen im letzten, dem römisch-deutschen Imperium, das das Erbe des antiken römischen Kaisertums angetreten hatte. Ein wie auch immer geartetes Ende der Geschichte steht diesem Konzept zufolge unmittelbar bevor. Oder man sah den Verlauf der Geschichte parallel zum sechstägigen Schöpfungshandeln Gottes und unterteilte sie in ebenso viele (tausendjährige) Weltentage. Vom eigenen Standpunkt am Ende dieser Weltzeiten aus konnte eine Gesamtdeutung der Welt und ihrer Geschichte, einschließlich der Jetzt-Zeit, vorgenommen werden. Hierbei blieb über das Mittelalter hinaus das Konzept des Augustinus (gest. 430) prägend: Geschichte als Kampfplatz zwischen Glaube und Unglaube. Seine Unterscheidung von »Gottesstaat« und »Weltstaat« – reale, aber doch eigentlich geistige Größen, die quer zu jeder Institution liegen – wurde durch Otto von Freising (gest. 1158) historisiert: Das staufische Imperium seiner Zeit ist für ihn konkret gewordener, sichtbarer Gottesstaat. Wieder anders stellt sich das symbolisch-prophetische Verständnis der (Kirchen-)Geschichte bei Rupert von Deutz (gest. 1129)¹² und, mit ähnlichen Kategorien arbeitend, bei Joachim von Fiore (gest. 1202) dar. Sie unterscheiden ein Zeitalter des Vaters, des Sohnes und des Geistes und sehen in der Geschichte die Trinität am Werk, die sich in ihr schöpferisch neu ausdrückt.

Bei all ihrer scheinbaren Abstraktheit sind die angesprochenen Werke typisch für ihre Zeit; sie sind stets im Hinblick auf deren Orientierungsprobleme geschrieben.¹³ Rupert von Deutz lebt in den Auseinandersetzungen des Inve-

11 Die Weltreichelehre knüpft an Nebukadnezars Traum in Dan 2 an: Das dort geschaut Standbild wurde gedeutet als ein Symbol für die Abfolge der vier Weltreiche der Assyrer-Babylonier, Meder-Perser, Makedonier und Römer.

12 Maria Lodovica Arduini, *Rupert von Deutz (1076–1129) und der »status christianitatis« seiner Zeit. Symbolisch-prophetische Deutung der Geschichte*, Köln/Wien 1987.

13 Dies ist nach Rösen (s. Anm. 6, S. 118) Kennzeichen jeder Geschichtsschreibung.

stürstretes, auf die er reagieren muß und deren Opfer er selbst wurde. Im Werk Joachims von Fiore kulminieren zeitgenössische Kirchenkritik, Armutsbewegung und endzeitliche Gestimmtheit. Otto von Freising konnte das abendländische Kaisertum in seinem Neffen Friedrich Barbarossa wiederhergestellt sehen. Die Plünderung Roms 410 bewog Augustinus zur Abfassung seines (jenseits des *Imperium Romanum* sich realisierenden) »Gottesstaates«. Ptolemäus von Lucca war Parteigänger des avignonesischen Papsttums, Johannes von Salisbury stand dem Reformpapsttum des 12. Jahrhunderts nahe. Als Kanoniker ihrer Domkirchen waren Adam von Bremen und Flodoard von Reims eng in das lokalkirchliche Geschehen eingebunden. Ähnliches gilt für Beda, Isidor und Gregor von Tours. Sie versuchten jeweils, unter Zuhilfenahme übergreifender Kontinuitätsvorstellungen (Wirken des Heiligen Geistes in der Geschichte; Papsttum und kirchliche Struktur als Garant der Rechtgläubigkeit; Kontinuität und Selbstfindung einer Volksgruppe; eigene ortskirchliche Beheimatung), der eigenen Zeit Deutung und Orientierung zu geben. Diese Grundstruktur historischen Bewußtseins und historiographischer Darstellung läßt sich besonders anschaulich an der konfessionell ausgerichteten Kirchengeschichtsschreibung des 16. Jahrhunderts und den hiervon abhängigen Werken späterer Zeiten aufweisen.

3 Konfessionell geprägte Kirchengeschichte

Die Resonanz, die Luthers Gedanken fanden, führte – je länger je mehr – zur Scheidung von katholischen und reformatorischen Theologien, die – als unvereinbar empfunden – nach überzeugenden Legitimationsgründen für die eigene Position fragten. Dem Argument der Geschichte kam hierbei erstmals eine hermeneutisch entscheidende Funktion zu, die sie letztlich erst im Zuge des Historismus

des 19. Jahrhunderts verlieren sollte. Berief sich die altgläubige (römisch-katholische) Seite auf ihre Tradition, nach deren Verständnis im Gang der Kirche durch die Zeit göttliches Wirken konkret wurde und von daher grundsätzlich an den entstandenen Institutionen (Ämter, Lehre und Glaubenspraxis) als geoffenbarten Größen festzuhalten war, so relativierte das lutherische Prinzip des *sola scriptura* diese Geschichtsauffassung durch einen entschiedenen Rückgriff auf die Bibel und die als normativ verstandene Zeit des Urchristentums wie – mit Einschränkungen – der apostolischen Väter.¹⁴ Hieraus entwickelten protestantische Theologen die Vorstellung einer Entwicklungslinie: *formatio*/Norm (Jesus, Bibel, Urchristentum) → *deformatio*/Abfall (mittelalterliche Papstkirche) → *reformatio*/Wiederherstellung: Ein positiv verstandenes Ursprungsereignis verliert – so die Vorstellung – im Laufe der Geschichte seine Kraft und wird verunstaltet (wichtigstes Beispiel dieser vermeintlichen Abwärtsbewegung ist die Entwicklung der Vorrangstellung des römischen Bischofs); es bedarf der Erneuerung (Reformation), die dann als Rückgriff zu den Quellen interpretiert und polemisch genutzt werden kann.¹⁵ Exemplarisch beschrieb der lutherische Theologe Matthias Flacius Illyricus (1520–75) dieses Darstellungsprinzip:

[...] Dann wünschte ich, daß eine Kirchengeschichte geschrieben würde, in welcher in gewisser Ordnung und nach der Zeitfolge dargelegt würde, wie die wahre Kirche und ihre Religion von jener ursprünglichen

14 Zur protestantischen Rezeption der Kirchenväter vgl. die Beiträge in dem Sammelband: Leif Grane [u. a.] (Hrsg.), *Auctoritas Patrum. Contributions on the Reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Century*, Mainz 1993.

15 Instrukтив sind die Ausführungen von Christoph Marksches, »Die eine Reformation und die vielen Reformen oder: Braucht die evangelische Kirchengeschichtsschreibung Dekadenzmodelle?«, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 106 (1995) S. 18–45.

Reinheit und Einfalt in der Apostelzeit allmählich auf schlimme Abwege gerieth, und dies zum Theil aus Nachlässigkeit und Unwissenheit der Lehrer, zum Theil auch durch die Bosheit der Gottlosen; sodann müßte aber auch dargelegt werden, wie die Kirche zuweilen durch einige wahrhaft fromme Männer wieder hergestellt worden ist, und wie so das Licht der Wahrheit bald heller strahlte, bald unter der wachsenden Finsterniß gottlosen Wesens mehr oder weniger wieder verdunkelt wurde: – bis endlich zu diesen unseren Zeiten, da die Wahrheit fast völlig vernichtet schien, durch Gottes unermessliche Wohlthat die wahre Religion in ihrer Reinheit wieder hergestellt worden ist.¹⁶

Zu diesem Verfallsschema (»ursprüngliche Reinheit« – »schlimme Abwege« – Wiederherstellung – Verdunklung – erneute Wiederherstellung) tritt in den *Magdeburger Zenturien* (1559–74), dem von Flacius begründeten, richtungsweisenden Hauptwerk protestantischer Kirchengeschichtsschreibung, ein zweites Charakteristikum hinzu: die Betrachtung der Kirchengeschichte unter systematisch-theologischer Fragestellung.¹⁷ Eine »klare Wiedergabe und Interpretation der Glaubensartikel nach bestimmten methodischen Gesichtspunkten«¹⁸ mußte denn auch der Mit-

16 Flacius an den Frankfurter Prediger Hartmann Beyer, 7. März 1553, zit. nach: Wilhelm Preger, *Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit*, Bd. 2, Erlangen 1861, S. 416 f.

17 Dies ergibt sich bereits aus der Anlage des Werkes: Jedes Kapitel, einen Zeitraum von 100 Jahren, eine »Zenturie«, umfassend, wird durch gleichbleibende Themengebiete gegliedert, nämlich: Umfang und äußere Lage (Verfolgung oder Ruhezeit) der Kirche, Lehre und ihre Entwicklung, Häresien, Zeremonien und Brauchtum, Verfassung und Verwaltung, Schismen, Konzilien, bedeutende Persönlichkeiten, Judentum, nichtchristliche Religionen und politische Geschichte.

18 So die Intention des Unternehmens, wie sie in der Vorrede zu den *Magdeburger Zenturien* beschrieben wird, zit. nach: Peter Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, Bd. 1, Freiburg i. Br. / München 1967, S. 284 f.

telpunkt protestantischer Rekonstruktion der kirchlichen Geschichte sein, schließlich galt es ja vornehmlich zu beweisen, daß die protestantische(n) Theologie(n) die Lehre Jesu und seiner Apostel bewahrt(en) und fortsetzt(en). Das Neue wurde so zum wiederhergestellten Alten, was die altgläubige Seite herausfordern und in Frage stellen mußte. Diese arbeitete daran, die *Magdeburger Zenturien* zu widerlegen (so etwa Wilhelm Eisengrein, 1535–78, Marguerin de la Bigne, 1546–97; der italienische Humanist Onofrio Panvini, 1530–68, plante eine Widerlegung, die dann aber doch nicht ausgeführt werden konnte). Letztlich war es das Werk des Caesar Baronius (1538–1607), mit dem man katholischerseits antwortete. Sein ebenso gründliches historiographisches Großunternehmen, die *Annales ecclesiastici* (1588–1607) unterscheidet sich von den *Magdeburger Zenturien* durch eine streng annalistische Form. Wie das protestantische Gegenstück war es bis ins frühe 18. Jahrhundert hinein normgebend, verschiedene Fortführungen und Neuauflagen beweisen dies. Baronius deutet den Geschichtsverlauf oder die Beweggründe der handelnden Personen nicht; er beschreibt auch nicht die dogmatischen Entwicklungen der Kirche. Breiten Raum nimmt dafür die Darstellung der zentralen Bedeutung des Petrusamtes in der Kirche ein. Die hiermit verbundene apologetische Stoßrichtung kommt in der Vorrede an Sixtus V. klar zum Ausdruck: die Annalen seien »zur Verteidigung des Alters der geheiligten Traditionen und der Gewalt der heiligen römischen Kirche vor allem gegen die Neuerer unserer Zeit«¹⁹ geschrieben. Beide Werke riefen in der Folgezeit die Kritiker der jeweiligen Gegenseite auf den Plan. Dadurch förderte die protestantische Kritik an einer Kontinuitätsvorstellung, deren Kennzeichen ein statisch verstandenes Traditionsverständnis war, die Entwick-

19 Zit. nach Hubert Jedin, »Einleitung in die Kirchengeschichte«, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 1, Freiburg i. Br. [u. a.] 1963, S. 1–55, hier S. 34.

lung genuin kirchengeschichtlicher Forschung. Denn nun wurde »Kontinuität zum Problem, zu einer durch »historischen Beweis« erst einzulösenden Rekonstruktionsaufgabe«. ²⁰ Zur Lösung dieser Aufgabe bedienten sich die christlichen Konfessionen durchaus verschiedener Medien. Katholischerseits ging man durch großangelegte Editionsunternehmen zu den Quellen zurück, aus denen man die Richtigkeit des altgläubigen Kirchenverständnisses ersehen zu können meinte. So wurden die Texte der Kirchenväter, Konzilsakten, Quellen zur Ordensgeschichte, aber auch zu umstrittenen theologischen Lehrfragen, zur Geschichte des Papsttums und auch Sammlungen von Heiligenviten neu zugänglich (zu nennen sind beispielsweise die Projekte von Alfonso Ciaconius, 1527–81; Jean Bolland, 1596–1665; Ludovico Antonio Muratori, 1672–1750; Giovanni Domenico Mansi, 1692–1769; die Väterausgaben der Benediktinerkongregation von St. Maurus in St. Germain-des-Prés).

Im protestantischen Bereich wirkte die Hochschätzung der Geschichte, damit verbunden die Bedeutung des historischen Argumentes, innovativ im akademischen Raum. Es waren protestantische Universitäten, an denen – zunächst in der Artistenfakultät – selbständige Vorlesungen über Historie angeboten wurden. Sie dienten dazu, die heranzubildenden Theologen moralisch zu erziehen und ein (theologie-)geschichtliches Rüstzeug für die konfessionelle Auseinandersetzung bereitzustellen. Dieser kontrovers-theologische Auftrag verlagerte sich nach dem Westfälischen Frieden (1648) in die theologischen Fakultäten hinein, die nun eigenständige Lehrstühle für Kirchengeschichte erhielten (auf Helmstedt, 1650, folgten rasch Gießen, Marburg, Jena, Leipzig u. a.). Kirchengeschichte wurde so all-

²⁰ Eckehart Stöve, »Zeitliche Differenzierung und Geschichtsbewußtsein in der neuzeitlichen Historiographie«, in: *Geschichtsbewußtsein und Rationalität. Zum Problem der Geschichtlichkeit in der Theoriebildung*, hrsg. von Enno Rudolph und Eckehart Stöve, Stuttgart 1982, S. 11–50, hier S. 19.

mählich zur theologischen Hilfswissenschaft. Damit war die seit Melanchthon sich andeutende, bei Reinerus Reineccius (1541–95) begrifflich gefaßte, bei Bartholomäus Keckermann (1571–1609) systematisch reflektierte Trennung von Kirchen- und Profangeschichte auch institutionell vollzogen.²¹ Im universitären Umkreis entstanden jene kirchengeschichtlichen Handbücher und Nachschlagewerke, welche die protestantische Kirchengeschichtsschreibung des 17. und 18. Jahrhunderts prägten (Johannes Sleidanus, 1505–56; Johannes Pappus, 1549–1610; Johann Heinrich Hottinger, 1620–67; *Compendium Gothanum*, 1680).

Eine vergleichbare Entwicklung des kirchengeschichtlichen Unterrichts an katholischen Universitäten hat es bis ins 18. Jahrhundert hinein nicht gegeben. Zwar forderte bereits Petrus Canisius (1521–97) gerade im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit den Protestanten eine stärkere Einbeziehung der Geschichte in das universitäre Grundstudium der Artistenfakultät. Konfessionelle Polemik verblieb aber als Aufgabe in der theologischen Fakultät, die im systematischen Bereich ihre Schwerpunkte gesetzt hatte. Dies entsprach ihrer jesuitischen Prägung. »Das historische Wis-

21 Hierzu Adalbert Klemp, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert*, Göttingen [u. a.] 1960; Emil Clemens Scherer, *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen*, Freiburg i. Br. 1927; Scherers gründliche Untersuchung ist an einigen Stellen zu korrigieren durch: Josef Engel, »Die deutschen Universitäten und die Geschichtswissenschaft«, in: *Historische Zeitschrift* 189 (1959) S. 223–378, bes. S. 232–266; Emil Menke-Glückert, *Die Geschichtsschreibung der Reformation und Gegenreformation. Bodin und die Begründung der Geschichtsmethodologie durch Bartholomäus Keckermann*, Osterwieck 1912; Klaus Wetzels, *Theologische Kirchengeschichtsschreibung im deutschen Protestantismus 1660–1760*, Gießen/Basel 1983. Wetzels Werk bietet einen gründlichen Überblick über den von ihm untersuchten Zeitraum; seinen Ausführungen über die dogmatisch geprägte, spezifische Methodologie für Kirchengeschichte (v. a. S. 505 ff.) vermag ich mich jedoch nicht anzuschließen.

sen behandle man mäßig²², so der Grundtenor der 1599 erschienenen *Ratio studiorum*, der für den katholischen Bereich grundlegenden Studienordnung des Jesuitenordens. Es dauerte bis zum Jahre 1716, bis erstmals (Universal-)Geschichte als autonomes Fach an einer katholischen Universität, in Freiburg, gelehrt wurde; der Universität Würzburg kommt aufgrund ihrer 1720 der theologischen Fakultät zugeordneten Geschichtsprüfung das Verdienst zu, Wegbereiterin für kirchenhistorische Forschung an einer katholischen deutschen Universität zu sein. Doch erst die Aufhebung des Jesuitenordens (1773) schuf die Voraussetzungen für eigene kirchengeschichtliche Lehrstühle an den deutschen katholisch-theologischen Fakultäten. In Österreich konnten bereits seit den 50er Jahren des 18. Jahrhunderts entsprechende Reformen trotz des Widerstandes der Jesuiten durchgeführt werden (Studienreform Maria Theresias, 1752; Instruktion Rautenstrauchs für die Professoren, 1775). Das ausgehende 18. Jahrhundert kennt denn auch als Frucht dieser Entwicklung eine stattliche Anzahl kirchenhistorischer Kompendien und Nachschlagewerke, die zu meist dem universitären Unterricht entstammten.

Die Schwierigkeiten um die Einrichtung eines eigenen Faches »Kirchengeschichte« an den Universitäten veranschaulichen den mühsamen Prozeß der inhaltlichen Klärung darüber, was Kirchengeschichte eigentlich sei und womit sie sich zu beschäftigen habe. Immer mehr verengte sich ihr Blickwinkel auf den Bereich der Geschichte der Kirche, immer weniger wollte und konnte sie – infolge der Erweiterung des Wissenshorizontes in zeitlicher und geographischer Hinsicht – Universalgeschichte betreiben,²³ das

22 Zit. nach Scherer (s. Anm. 21) S. 89. Vorangehend behandelt Scherer (S. 85–88) die Diskussion über den Studienentwurf von 1586. Aus dieser wird ersichtlich, daß es auch katholische Kreise gab, die die Notwendigkeit einer gründlichen historischen Ausbildung betonten.

23 Zu den Inhalten des Faches Kirchengeschichte vgl. Scherer (s. Anm. 21) S. 103–131, 253–273, 452–464. Zum Verhältnis von Universal- und Kirchengeschichtsschreibung vgl. neben Klempt (s. Anm. 21) auch: ders., »Die

heißt jene Art von Geschichte, die das Vergangene unter einheitlich religiös-kirchlichem Blickwinkel betrachtet. »Geschichte der Kirche« beinhaltete zunächst auch die Geschichte des Alten Testaments (*ecclesia ab Abel*) bzw. der Welt seit ihrer Erschaffung. Erst um 1700 setzte sich die Beschränkung auf die christliche Kirche durch, was selbstredend mit der zunehmenden Trennung von Kirchen- und »profaner« Geschichte einherging.

Diese inhaltlichen Klärungen führten auch innerkonfessionell zu unterschiedlichen Kirchengeschichten, je nachdem, welcher theologischen Richtung man sich zugehörig fühlte.

Für die katholische Kirchengeschichtsschreibung bedeutsam wurden die theologischen Auseinandersetzungen des 18. Jahrhunderts, vor allem in Frankreich (Stichworte: »Gallikanismus« und »Jansenismus«). Hier entstanden die ersten wissenschaftlichen Kirchengeschichten der Neuzeit, die nicht mehr die Bedeutung des Papsttums und des kirchlichen Amtes, sondern die Eigenständigkeit der jeweiligen Ortskirchen betonten – freilich waren auch sie nicht ohne Polemik (Alexander Natalis, 1639–1724), galt es doch die aktuell geforderte kirchliche Unabhängigkeit von Rom auf die Praxis der Alten Kirche zurückzuführen. Die *Histoire ecclésiastique* von Claude Fleury (1640–1723) wurde römischerseits durch den Dominikaner Giuseppe Agostino Orsi (1692–1761) in seiner *Istoria ecclesiastica* bekämpft; Natalis fand sich auf dem Index der verbotenen Bücher wieder.

Im evangelischen Raum wirkte der Pietismus innovativ auf die kirchenhistorische Forschung. Bedeutsam wurde seine Betonung der Einzelperson in ihrer Suche nach dem rechten Weg zu Gott. Dieser führe weniger durch den

protestantische Universalgeschichtsschreibung vom 16. bis 18. Jahrhundert«, in: *Mensch und Weltgeschichte. Zur Geschichte der Universalgeschichtsschreibung*, hrsg. von Alexander Randa, Salzburg/München 1960, S. 205–224.

Dschungel der Institutionen und Glaubenssätze; vielmehr sei es ein durch lauterer und einfaches Bemühen geprägtes Innenleben, das zum Heil führe.²⁴ Mit den »normalen« Menschen müsse Kirchengeschichte sich demnach beschäftigen (Johann Heinrich Reitz, 1655–1720; Christian Eberhard Weismann, 1677–1747; Gerhard Tersteegen, 1697–1769). Dieser Ansatz ermöglichte eine gewisse Hochschätzung des Mittelalters, sofern seine innere, mystische Seite interessierte (Philipp Jakob Spener, 1635–1705) – eine für die protestantische Orthodoxie unmögliche Blickrichtung. Auch die Normativität der Alten Kirche wurde von hierher relativiert (August Hermann Francke, 1663–1727). Die Heilige Schrift gewann jedoch einen neuen Stellenwert und konnte sogar als Schablone für die Anlage eines kirchengeschichtlichen Entwurfs benutzt werden (Heinrich Horche, 1652–1729, überträgt die Sendschreiben der Johannesapokalypse auf sieben Phasen der Kirchengeschichte und bietet damit wieder ein theologisch orientiertes Konzept).

Am Übergang zwischen pietistischer und wissenschaftlicher Kirchengeschichtsschreibung aus historisch-kritischem Interesse steht die *Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie von Anfang des Neuen Testaments biß auff das Jahr Christi 1688* von Gottfried Arnold (1666–1714).²⁵

Dieser Mann ist nicht ein bloß reflektierender Historiker, sondern zugleich fromm und fühlend. Seine Gesinnungen stimmten sehr zu den meinigen, und was mich an seinem Werk besonders ergetzte, war, daß ich

24 Zur pietistischen Kirchengeschichtsschreibung vgl. Wetzel (s. Anm. 21) S. 137–289.

25 Leicht zugänglich sind Auszüge aus den klassischen Werken deutschsprachiger Kirchenhistoriker in der Quellensammlung von Bernd Moeller, *Kirchengeschichte. Deutsche Texte 1699–1927*, Frankfurt a. M. 1994. Über Arnold: S. 9–96, 736–767.

von manchen Ketzern, die man mir bisher als toll oder gottlos vorgestellt hatte, einen vorteilhaftern Begriff erhielt.²⁶

Was Goethe, der – eigener Angabe zufolge – dem Werk Arnolds großen Einfluß auf sein Interesse an übersinnlichen Dingen beimaß, hier ein Jahrhundert nach Erscheinen der *Unparteiischen Kirchenhistorie* hervorzuheben sucht, nämlich die fromme und fühlende Art, war für die Zeitgenossen des Kirchenhistorikers so neu nicht – ihnen wäre eher die reflektierende Art erwähnenswert gewesen. Beide Merkmale zusammen beschreiben einen historiographischen Wendepunkt: Noch ganz im Sinne des Pietismus baut Arnold seine Geschichte auf dem Leben von frommen Menschen auf. Aus jenen, die von der offiziellen Kirche ausgeschlossen wurden, konnten so Bannerträger eines richtig verstandenen Glaubens werden (etwa Pelagius). Und selbst an Luther interessierte hauptsächlich sein glaubensstarker Charakter, wohingegen seine Theologie zweitrangig blieb. Aus gutem Grund: schließlich wollte sich Arnold nicht in den Streit der Parteien (und Theologien) einmischen, da die Wahrheit Christi in der Seele des einzelnen zu finden sei.

Vielweniger darf jemand einwenden, er wisse bey solcher uneinigkeit und verderbnüs derer partheyen unter den Christen nicht, bey welcher er die wahrheit suchen solle. Er darf sie nur bey dem suchen, auf welchen uns der schöpffer gewiesen hat [...], so wird er sie nicht allein finden, sondern auch empfinden und in den kräften und geistlichen sinnen seiner seelen schmecken, hören, sehen und geniessen.²⁷

26 Johann Wolfgang von Goethe, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, in: J. W. G., *Werke. Hamburger Ausgabe*, hrsg. von Erich Trunz, Bd. 9, 9. Aufl., München 1981, Buch 2, Kap. 8, S. 350.

27 Zit. nach: Moeller (s. Anm. 25) S. 94.

Und auch dies ist gut protestantisch: Arnold interpretiert die Geschichte der Kirche aus einem anhaltenden Abwärtstrend heraus, der bei ihm jedoch alle Formen institutionellen Christentums (nicht mehr nur das Papsttum) umfaßt. Diese sind Stolpersteine auf dem Lebensweg des Gott suchenden Menschen. »Unparteiisch« ist eine solche Kirchengeschichte, da sie überkonfessionelle, ökumenische Weite anstrebt.

Und selbst wenn Arnold dieser Vorgabe nicht gerecht werden konnte (v. a. in seinen Ausführungen über die Zeit des Investiturstreites), schärft er dennoch den Blick für die – modern formuliert – erkenntnisleitenden Interessen seines Werkes, da er der Einseitigkeit des Parteienkrieges entgegen wollte. Damit steht er an der Schwelle zur wissenschaftlich betriebenen Kirchengeschichtsschreibung.

4 *Wissenschaftliche Kirchengeschichte aus historisch-kritischem Interesse*

Überblick

Weswegen überall und bey allen factis derselben erste veranlassung, ursachen, absichten, fort- und ausgänge, connexiones mit denen vor- und nachgehenden actionen, menschliche und Göttliche urtheile, straffen und belohnungen und dergleichen deutlich und treulich erzehlet, auch darauff zu weiterm nachdencken gelegenheit und materien an die Hand gegeben werden.²⁸

Auch methodisch wurde Arnold, wie dieses Zitat aufweist, zum Grenzgänger: Vom Aufbau seines Werkes her noch dem alten 100jährigen Gliederungsmodell der *Magdebur-*

²⁸ Gottfried Arnold, *Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie*, »Vorrede 10«; zit. nach: Moeller (s. Anm. 25) S. 12.

ger Zenturien verhaftet, war er bestrebt, möglichst authentische Quellen anzuführen, die er gründlicher Kritik unterzog – die Einfügung von Quellenmaterial in den beschreibenden Text selbst ist seit Johannes Sleidan (um 1506 – 56) üblich geworden. Johann Lorenz von Mosheim (1693–1755) fügte dieser Quellenkritik noch Vollständigkeit und Unparteilichkeit (nun tatsächlich im Sinne von Objektivität: der Historiker muß frei forschen und darf nicht den Meinungen der eigenen Zeit unterliegen) als unentbehrliche Merkmale von Historiographie zu, die auch sprachlich wohlgestaltet sein müsse. Kirche ist für ihn eine soziologische Größe, heilsgeschichtliche Deutungen oder solche, die von einem Verfallsmuster ausgehen, fehlen. Dies alles zusammengenommen, entstanden die wesentlichen Merkmale wissenschaftlich betriebener Kirchengeschichte aus historisch-kritischem Interesse in ihrer Frühphase. Sie verbindet Quellenkritik mit einer Reflexion der ihrer Arbeit zugrundeliegenden Methoden und Theorien. Mosheim steht mit seinen Ausführungen auf der Höhe seiner Zeit, in der zunehmend historisch-kritische Methoden entwickelt, erprobt und gefordert wurden. Der Humanismus des 16. Jahrhunderts hatte diese Entwicklung vorbereitet, indem er historisch gesicherte Urtexte herzustellen versuchte und dafür ein entsprechendes Instrumentarium entwickelte (kritische Ausgabe des Neuen Testaments durch Erasmus von Rotterdam, 1465/66–1535). Solche Urfassungen waren notwendig, da das Alter eines Textes als wesentliches Kriterium galt, eine Aussage als wahr und damit normativ zu erweisen (Isaak Casaubonus, 1559–1614). Forschungen zur Alten Kirchengeschichte (Georg Calixt, 1586–1656; William Beveridge, 1637–1708) sind Früchte dieses Antiquitätsdenkens; es wirkte sich auch auf die Dogmatik der lutherischen Orthodoxie (Johann Gerhard, 1582–1637) aus.

Ein fundiertes methodisches Instrumentarium stellten die Arbeiten der bereits erwähnten, 1618 gegründeten Kon-

gregation der Mauriner zur Verfügung.²⁹ Sie entwickelten philologische Regeln zur Bestimmung der Echtheit einer Quelle, gaben Anregungen zur organisatorischen und technischen Anlage von Quellensammlungen und stellten Kriterien zur Sachkritik auf. Jean Mabillon (1632–1707) verfeinerte diese Verfahrenstechniken und gilt als Begründer der eigentlichen Urkundenlehre.

Auch die Darstellungsweise kirchengeschichtlicher Werke änderte sich im Zeitalter der Aufklärung. Sie gliederten den Stoff nicht mehr nach dem Einteilungsprinzip der *Magdeburger Zenturien*, sondern nach Perioden, und verfolgten so einen systematischen Ansatz (Johann Matthias Schroeckh, 1733–1808, dessen Lehrbuch über die katholische Bearbeitung durch Matthias Dannenmayer, 1744–1805, auch im katholischen Raum maßgebend blieb). Zunehmend erkannte man die Standortgebundenheit sowohl der eigenen historischen Forschung (mit der ihr entsprechenden Darstellungsweise), als auch der zu behandelnden Quellen und Zeiten. Was überliefert ist, überliefert eine konkrete Person mit ihrer Sichtweise darüber, was sie für überlieferungswürdig hält. In seiner ganzen Schärfe hat Johann Salomo Semler (1725–91), die Wissenschaftslehre des Johann Martin Chladenius (1710–59) rezipierend, diesen konstruktivischen Charakter der Geschichtsschreibung erkannt: »Der Einfluß des Willens, Vorsatzes, Endzwecks, ob er gleich eben jetzt *erst* da ist, und nicht in alter Zeit da war: gibt der Erzählung eine *wirkliche* Richtung, die in der Begebenheit selbst ehemals nicht da war.«³⁰ Für Semler ist es darüber hinaus unerlässlich, das jeweilige Umfeld eines historischen Ereignisses genau zu beachten. Da dies nie vollständig zu erfassen ist, wehrt er sich gegen die Idealisierung einzelner Geschichtsepochen. Weder Urchristentum,

29 Vgl. Manfred Weitlauff, »Die Mauriner und ihr historisch-kritisches Werk«, in: *Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte*, hrsg. von Georg Schwaiger, Göttingen 1980, S. 153–209.

30 Zit. nach: Moeller (s. Anm. 25) S. 168. Hervorhebung im Orig.

Alte Kirche, noch Reformation besitzen irgendwelche ableitbar-normative Qualität. Im Gegenteil: Da nach Semler aller Anfang eben Anfang und noch nicht Vollkommenheit ist, liegt seinem Denken als leitende Kategorie die Fortschrittsidee zugrunde, an der auch die Historiographie partizipiere.³¹

Der geistesgeschichtliche Hintergrund, vor dem jede Wissenschaft steht (so eine Lehre der Aufklärungshistoriographie), prägt auch die Kirchengeschichtsschreibung der Romantik. Die entsprechenden Werke des frühen 19. Jahrhunderts interessierte die eigene Vergangenheit auch deshalb, weil sie in ihnen zugrundeliegende Ideen von »Geschichte« und »Kirche« wiederzufinden hofften. Methodisch bedeutete dies einen bewußt in Kauf genommenen Rückschritt. Wieder ging es eher um das »Verstehen« der Geschichte als um deren exakte kritische Beschreibung und Erschließung. In allen Konfessionen schlug diese antiaufklärerische Tendenz der Romantik voll durch. Die protestantische »Erweckungsbewegung« entdeckte in der Geschichte die (Möglichkeit der) Verwirklichung des Reiches Gottes; ein neues Endzeitbewußtsein kam auf – mit entsprechend konzeptionellen und inhaltlichen Auswirkungen auf die Kirchengeschichtsschreibung (Johann Heinrich Jung-Stilling, 1740–1817; August Neander, 1789–1850). Dem entsprach katholischerseits das Konzept eines Friedrich Leopold Grafen zu Stolberg (1750–1819). Auch hier diente Heilsgeschichte als deutende Kategorie für die gesamte Menschheitsgeschichte, in welcher nicht der Mensch das Subjekt von Geschichte ist, sondern Gott. Exemplarisch hierfür sei aus Stolbergs Schilderung des Machtkampfes zwischen Konstantin und Maxentius im Jahre 312 zitiert:

31 Vgl. hierzu Dirk Fleischer, »Der Strukturwandel der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung im 18. Jahrhundert«, in: *Aufklärung und Historik. Aufsätze zur Entwicklung der Geschichtswissenschaft, Kirchengeschichte und Geschichtstheorie in der deutschen Aufklärung*, hrsg. von Horst Walter Blanke und D. F. Waltrop 1991, S. 141–159, hier S. 158 f.

»Groß schien die Gefahr, und der Kampfpfeil hoch, aber beyde waren klein, waren Staub auf der Waage des Ewigen, welcher nicht nur Reiche gegen Reiche abwägt, sondern auch die Verhältnisse der Zeit in die leicht aufschnellende Schale legt, und in die sinkende Schale die Sache der Ewigkeit.«³² Eigentlich ist nur die Sache der Ewigkeit von Gewicht in einer Lebenswirklichkeit, die wesentlich vom Wirken Gottes bestimmt ist.

Auch der bedeutendste katholische Kirchenhistoriker der ersten Jahrhunderthälfte, der in Tübingen lehrende Johann Adam Möhler (1796–1838), vertrat eine heilsgeschichtliche Auffassung der Kirchengeschichte. Seine von Schleiermacher inspirierte Vorstellung der Kirche als eines lebendigen Organismus – der eine Geist bewirkt subjektive Religiosität und objektive Kirchlichkeit, bildet die Gemeinschaft, garantiert den einen Glauben und schafft im Einheitsprinzip des Katholizismus ein organisches Ganzes – sollte die deutschsprachige Theologie des 19. Jahrhunderts maßgeblich prägen.

Vergleichbar wichtige Impulse gingen im protestantischen Raum von Ferdinand Christian Baur (1792–1860), dem Tübinger Gegenspieler Möhlers, aus. Streng historisch-kritisch arbeitend, entwickelte er die von Hegel beeinflusste Vorstellung von Geschichte als einer in Gegensätzen verlaufenden Bewegung, die sich aber immer wieder miteinander vermitteln. Erst dieser dialektische Prozeß offenbart die inneren Zusammenhänge der Geschichte. Baur wurde mit seiner Einsicht, »daß die Geschichte des Christentums trotz allen Wandels in einem spezifischen Sinn eine Einheit bildet und daß dies zum Wesen der Sache selbst gehört«³³ zum Wegbereiter moderner evangelischer Kirchengeschichtsschreibung.

32 Friedrich Leopold Graf zu Stolberg, *Geschichte der Religion Jesu Christi*, Bd. 9, S. 673, zit. nach: Andreas Holzem, *Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts*, Altenberge 1995, S. 34.

33 So Moeller (s. Anm. 25) S. 828.

Diese aus Tübingen kommenden theologischen Anregungen förderten – teils in Auseinandersetzung mit ihnen – auch die dortige kirchengeschichtliche Forschung: Carl Joseph Hefele (1809–93) legte eine große *Conciliengeschichte* vor; sein Nachfolger, Franz Xaver Funk (1840–1907), erarbeitete eine mustergültige historisch-kritische Geschichte der Alten Kirche, womit er sich allerdings Anfeindungen neuscholastischer Theologen zuzog, die den eindeutigen Vorrang der Dogmatik vor der Geschichte betonten und das zeitgenössische Kirchenverständnis ohne historisch-kritischen Blick auf alle früheren Zeiten zurückprojizierten. Diese Vorgehensweise sollte sich auf dem 1. Vatikanischen Konzil (1869/70) durchsetzen, indem es die geschichtlichen Einwände gegen die päpstliche Unfehlbarkeit schlichtweg nicht zuließ: Der Papst als »lebendiges Orakel« für den Willen Gottes sei zu befragen und nicht die Historiker,³⁴ und notfalls müsse »das Dogma die Geschichte überwinden«³⁵. Der bis dahin führende deutsche Kirchenhistoriker, Joseph Ignaz Döllinger (1799–1890), konnte dem Unfehlbarkeitsdogma nicht zustimmen – und wurde exkommuniziert. Sein Ausschluß von den Sakramenten symbolisiert für die katholische Kirchengeschichtsschreibung zugleich den Verlust ihrer innovativen Bedeutung für die Theologie. Dieses Feld mußte der systematischen Theologie überlassen werden; sie selbst hingegen wich auf kirchenpolitisch ungefährliche Gebiete aus und leistete so in verschiedenen historischen Nachbardisziplinen Beachtliches (etwa Franz Xaver Kraus, 1840–1901, auf dem Gebiet der christlichen Archäologie; Franz Joseph Dölger, 1879–1940, im religions- und frömmigkeitsgeschichtlichen Bereich; Georg

34 So Erzbischof Edward Manning in seinen privaten Aufzeichnungen während des Konzils; vgl. August Bernhard Hasler, *Pius IX. (1846–1878), päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*, Bd. 1.1, Stuttgart 1977, bes. S. 342–348, hier S. 346.

35 Dieses Wort will Döllinger aus dem Munde Mannings vernommen haben; vgl. ebd., S. 346.

Schreiber, 1882–1963, im verstärkten Eingehen auf die religiöse Volkskunde) und entfaltete ihre Kräfte im Einsatz für großangelegte Quelleneditionen unter weitgehendem Verzicht auf historische Wertungen (Sebastian Merkle, 1862–1945, und seine Herausgabe von Quellen zum Konzil von Trient). Dieser Vorgang kann als (Selbst-)Marginalisierung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung interpretiert werden. Sie verlor fast völlig ihre Relevanz im Kontext theologischer Erkenntnislehre.³⁶

Ganz anders im protestantischen Raum: Hier besaß Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert die Funktion einer Leitdisziplin in Theologie und allgemeiner Geisteswissenschaft. Paradigmatisch hierfür steht neben Ernst Troeltsch (1865–1923) das Werk Adolf von Harnacks (1851–1930), in dem sich die Historisierung des theologischen Denkens vollendet.³⁷ Seine prägende Kraft auf die evangelische Theologie bis weit über die Jahrhundertwende hinaus darf nicht unterschätzt werden. Streng historisch-kritisch arbeitend, verstand es Harnack, aus seinen Forschungen die »Gegenwartsbedeutung des Christentums«³⁸ zu erweisen. Seinen

36 Vgl. Hubert Wolf, »Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-)Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960«, in: *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland: 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*, hrsg. von H. W., Paderborn 1999, S. 71–93; Christoph Weber, *Kirchengeschichte, Zensur und Selbstzensur. Ungeschriebene, ungedruckte und verschollene Werke vorwiegend liberal-katholischer Kirchenhistoriker aus der Epoche 1860–1914*, Köln 1984. Die Arbeit an Quelleneditionen muß auch als Erbe aus den im 19. Jahrhundert begonnenen Großprojekten gesehen werden (*Monumenta Germaniae Historica*; Väterausgabe der *Patrologia Latina* und der *Patrologia Graeca* durch J. P. Migne; *Nuntiaturberichte aus Deutschland*). Um die Jahrhundertwende gehörte es eben noch selbstverständlich zum Beruf des (Kirchen-)Historikers dazu, sich an solchen zu beteiligen.

37 Meinhold (s. Anm. 18, Bd. 2, S. 302) charakterisiert dies pointiert: »Es liegt auf der Hand, daß eine derartige Orientierung in der Theologie die Historisierung des theologischen Denkens zur Folge hat, weil dogmatische Probleme in historische bzw. religionsgeschichtliche [bei Troeltsch] verwandelt werden«.

38 So Moeller (s. Anm. 25) S. 872.

Untersuchungen über die Entstehung und Entwicklung des Dogmas (verstanden als Glaube der Kirche) konnte katholischerseits – aus dem bereits skizzierten Grund, daß die Materie kirchenpolitisch zu gefährlich war, – kein ebenbürtiges Werk gegenübergestellt werden.

Karl Barths (1886–1968) Klassifizierung der Kirchengeschichte als einer Hilfswissenschaft für die exegetische, dogmatische und praktische Theologie bildet das radikale Gegenstück zur Auffassung Harnacks. Barth argumentiert von seiner »dialektischen Theologie« her: Die Kirchengeschichte stelle überhaupt keine eigenständig relevante Frage bezüglich der christlichen Rede von Gott (= Theologie), eine eigenständige Funktion besitze sie nur insofern, als auch sie sich kompetent äußern müsse über die Verkündigung des Gotteswortes im Laufe der Geschichte. Dieser Ansatz vertiefte sich zur Frage, ob Kirchengeschichte nicht grundsätzlich als Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift zu verstehen sei (Walther von Loewenich, 1903–92; Gerhard Ebeling, 1912–2001) – ein gut lutherischer Ansatzpunkt, der katholischerseits kaum nachvollziehbar erschien.

Der theologische Wechsel, der sich mit Barth vollzog (Ende der »liberalen« und Etablierung der »dialektischen Theologie«), hatte auch Auswirkungen auf die Religionsgeschichte, die gerade bis in die 1920er Jahre hinein mit der protestantischen Theologie eng verbunden war. Hier hatte sich nämlich bereits seit der Aufklärung ein eigener Forschungszweig entwickelt, der sich mit religiösen Phänomenen und Formen vornehmlich nichtchristlicher Herkunft auseinandersetzte.³⁹ In seiner *Geschichte der Religionen* beispielsweise untersuchte Christoph Meiners (1747–1810)

39 Ich verwende den Begriff »Religionsgeschichte« im Sinne der Definition von V. van Bulck, »Religionsgeschichte«, in: *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 1956, Sp. 722–733, hier Sp. 723: Religionsgeschichte »hat zum Gegenstand das Studium der Erscheinungsformen der relig. Vorstellung u. des relig. Gefühls, die Beschreibung u. Auslegung relig.

Rituale verschiedener Kulte und schuf so das erste religionsgeschichtliche Lehrbuch – jenes umfangreiche Quellenmaterial verarbeitend, das ihm die historische Forschung seiner Zeit mit ihrem kulturgeschichtlichen Interesse in ausreichendem Maß zur Verfügung stellte. Die religionsgeschichtlichen Werke dieser Epoche stehen neben den kirchengeschichtlichen Forschungen als eigenständige Unternehmen da, doch sind sie ebenso wie jene geprägt von den zeitgenössischen geistesgeschichtlichen Grundstömungen von Idealismus und Romantik (Einfluß Herders und Schellings).

Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verfestigte sich die Religionswissenschaft zu einer eigenständigen Disziplin mit institutionellem Rahmen (Lehrstühle in den Niederlanden, Frankreich und Schweden, Berlin erst 1910; wissenschaftliche Kongresse ab 1897; eigene Fachzeitschriften), wobei sie v. a. zur protestantischen Theologie eine enge Beziehung pflegte.⁴⁰ Die »Religionsgeschichtliche Schule« an der theologischen Fakultät in Göttingen wandte die komparatistische Methode, also den Vergleich verschiedener Religionen oder religiöser Erscheinungen, auf die biblischen Schriften an und betonte deren Abhängigkeit von jenem religiösen Umfeld, in dem sie entstanden.⁴¹ Die Aus-

Übungen bei den verschied. Völkern der Erde u. durch alle Stadien ihrer Gesch. hindurch«. Wichtig an dieser Erklärung ist das Moment der Geschichtlichkeit. Es geht um Religion(en) unter dem Aspekt ihrer Entwicklung, also nicht um systematische Religionswissenschaft und deren Nachbardisziplinen. Über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Christentum informiert Sigurd Hjelde, *Die Religionswissenschaft und das Christentum. Eine historische Untersuchung über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie*, Leiden [u. a.] 1994. Zur Religionsgeschichte im Zeitalter der Aufklärung vgl. Gunther Stephenson, »Religionsgeschichte und religiöses Weltbild in der späten Aufklärung«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 42 (1990) S. 289–298.

40 Hjelde (s. Anm. 39, S. 68 f.) betont den religionswissenschaftlichen Ansatz der methodischen und wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts.

41 Vgl. Ulrich Köpf, »Kirchengeschichte oder Religionsgeschichte des Christentums? Gedanken über Gegenstand und Aufgabe der Kirchengeschichte

einandersetzungen mit dieser Forschungsrichtung intensivierte um die Jahrhundertwende auch die Reflexion der Kirchenhistoriker über ihr Fach, ohne zu einem allgemein klaren und gültigen Ergebnis zu gelangen.

Die Diskussion um den Stellenwert und die Bedeutung der Kirchengeschichte im Ensemble der theologischen Disziplinen wurde nach 1945 erneut virulent (Joseph Lortz, 1887–1975; Hubert Jedin, 1900–80; Oskar Köhler, 1909–96; Erwin Iserloh, 1915–96), wobei es diesmal galt, ihre theologische Eigenart zu erweisen.⁴² Sie hat sich mittlerweile relativiert, weil klar wurde, daß eine vermeintlich »theologische Kirchengeschichtsschreibung« methodisch letztlich doch die gleichen Erkenntnisgrundlagen wie die allgemeine Geschichtsschreibung besitzt. Es geht heute näherhin um eine Frage an das Ensemble der theologischen Disziplinen und an die kirchlichen Autoritäten, nämlich darüber, welchen Stellenwert sie dem Argument der Geschichte in ihren Forschungen und Äußerungen einzuräumen bereit sind. Hierauf wird in Kapitel III nochmals einzugehen sein. Zunächst seien einige aktuelle Tendenzen kirchengeschichtlicher Forschung aufgezeigt.

Aktuelle Forschungsansätze

»Kirche« ist ein vielschichtiges Phänomen: Institutionen, Menschen, Lehre, Theologie gestalten sie und werden von ihr gestaltet. Sie ist eine soziale Größe und vertritt einen letztlich nicht verifizierbaren Anspruch, daß sich an der Zugehörigkeit zu ihr Heil oder Unheil des Menschen ent-

um 1900«, in: *Der deutsche Protestantismus um 1900*, hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf und Hans Martin Müller, Gütersloh 1996, S. 42–66.

⁴² Zur Kirchengeschichtsschreibung nach 1945 vgl. Steffen Storck, *Kirchengeschichtsschreibung als Theologie. Theorien der Kirchengeschichtsschreibung in der deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theologie seit 1945*, [masch.] Diss., Hamburg 1993.

scheidet. Mit beidem ist sie eingebunden in das Zeitverständnis, in gesellschaftliche Strukturen, politische Situationen, geistesgeschichtliche Strömungen, deren Teil sie jeweils ist. Es gibt keine Kirche ohne dazugehörigen Wirklichkeitsbereich und Weltbezug. Die begriffliche Trennung »Kirche«/»Welt« ist lediglich ein Versuch, den Blick auf eine komplexe Gesamtwirklichkeit zu schärfen. Kirchengeschichte ist wie kaum eine andere historische Disziplin von dieser Vielschichtigkeit geprägt. Dadurch sind jene vielfältigen Fragerichtungen möglich geworden, unter denen sie heute betrieben wird. Sie ist nicht nur Institutionengeschichte (Papsttum, Konzilien, Ordens-, Kloster- oder Pfarreigeschichte), sie betreibt nicht nur Theologie- oder Dogmengeschichte; die sie prägenden Persönlichkeiten sind nicht ihr einziger Forschungsgegenstand (Frömmigkeitsforschung und biographische Untersuchungen), sowenig wie sie sich mit einer rein sozialwissenschaftlichen Methode zufrieden geben kann, wenn sie ihr Materialobjekt umfassend beschreiben möchte. Um dem gerecht zu werden, wurde hier eine bewußt weitgefaßte Definition gewählt, der gemäß Kirchengeschichte die Gestalt, Geltung und Wirksamkeit von Religion, Glaube und Christentum in Gesellschaft, Kirche und im Leben der Menschen untersucht. Eine solche Definition entspricht am ehesten dem Spektrum heutiger Forschungsansätze, da sie die prägenden Impulse der vergangenen Jahrzehnte aus anderen Wissenschaftszweigen berücksichtigt.

Hier sind zunächst die Sozialwissenschaften zu nennen, deren unterschiedliche Teilbereiche für die Geschichtsschreibung bedeutsam sind. Seit den 1970er Jahren wurden ihre Ergebnisse und Methoden allmählich in der kirchengeschichtlichen Forschung rezipiert.⁴³ Die Anwendung quantifizierender Verfahren und vergleichender Methoden er-

43 Vgl. Richard van Dülmen, »Religionsgeschichte in der Historischen Sozialforschung«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 6 (1980) S. 36–59. Van Dülmens Verständnis von historischer Wissenschaft als historischer Sozialforschung

weiterte den Horizont, unter dem Kirche und ihr Gesellschaftsbezug betrachtet werden können:⁴⁴ Wer sind denn überhaupt die Menschen, die der Kirche einer bestimmten Zeit ihr Gesicht geben? Wie ist ihre Herkunft zu beschreiben? Wodurch wurden sie beeinflusst? Welchem Milieu entstammen und welche Mentalität prägt sie?

Eine möglichst umfassende Betrachtung der Geschichte der Kirche, die nicht nach dem Wahrheitsgehalt ihrer Lehre fragt, »sondern nach deren [der Kirche] realer Funktion im sozialen und politischen Wirkungszusammenhang konkreter historischer Situationen«⁴⁵ – und dies ist Aufgabe von Kirchengeschichtsschreibung –, bedarf auch der Ergebnisse einer solchen, am Alltagsleben ansetzenden Historiographie. Mit Hilfe des Begriffs »Milieu« und der Erforschung von Mentalitäten wurde ein theoretisches Instrumentarium entwickelt, mit welchem religiöse und kirchliche Phänome-

mit »einer interdisziplinären Fragestellung nach der historischen Konstitution der Wirklichkeit [...], die sich am sozialen Handeln von Menschen, Gruppen und Gesellschaften orientiert« (S. 36) entspricht dem hier vorgelegten Konzept von Kirchengeschichte, nun aber bezogen auf das Objekt »Kirche« und »Religion« im weitesten Sinne. Ähnlich auch der evangelische Kirchenhistoriker Martin Greschat, »Die Bedeutung der Sozialgeschichte für die Kirchengeschichte. Theoretische und praktische Erwägungen«, in: *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*, hrsg. von Anselm Doering-Manteuffel und Kurt Nowak, Stuttgart [u. a.] 1996, S. 101–124, bes. S. 104–107. Über die Entwicklung der historischen Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Kirchengeschichte vgl. den informativen Aufsatz von Werner K. Blessing, »Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen«, in: ebd., S. 14–59, hier S. 29–32.

44 Auf die Tatsache, daß es sich bei der Integration sozialwissenschaftlicher Methoden in die kirchengeschichtliche Forschung um ein speziell deutsches Forschungsdesiderat handelt – das wiederum abhängig ist von der wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung –, sei an dieser Stelle kurz hingewiesen. Vgl. hierzu die Beiträge von Jean Marie Mayeur (»Die französische Geschichtsschreibung im Blick auf die zeitgeschichtliche histoire religieuse«) und David J. Diephouse (»Kirchliche Zeitgeschichte und Sozialgeschichte. [Rand-]Bemerkungen aus US-amerikanischer Perspektive«), in: Doering-Manteuffel/Nowak (Hrsg.), s. Anm. 43) S. 203–209, 230–247.

45 Wolfgang Schieder, »Religionsgeschichte als Sozialgeschichte. Einleitende Bemerkungen zur Forschungsproblematik«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 3 (1977) S. 291–298, hier S. 296.

ne in ihrer gesellschaftlichen und politischen Bedeutung (und umgekehrt) verständlich gemacht werden konnten.⁴⁶

Dieser sozialgeschichtlich orientierten Perspektive fühlt sich, wenn auch in ihren verschiedenen Richtungen durchaus unterschiedlich akzentuiert, die kirchliche Zeitgeschichtsforschung verpflichtet, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt hat. Ursprünglich sollte sie die Stellung der Kirchen im Dritten Reich und zum Nationalsozialismus erforschen. Doch erweiterte sich seit 1962 (Gründung der »Kommission für Zeitgeschichte« auf katholischer Seite) bzw. 1970 (Umwandlung der »Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit« in die »Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Zeitgeschichte«) das Aufgabengebiet. Es galt nun, viel weiträumiger das politische und gesellschaftliche Handeln der Kirchen, ihrer Institutionen und einzelner ihrer Vertreter im 19. und vor allem 20. Jahrhundert zu erforschen.⁴⁷ Diesem Ziel sind auch die von Anton Rauscher herausgegebenen *Beiträge zur Katholizismusforschung* (seit 1973) verpflichtet. Mit der Zeitschrift *Kirchliche Zeitgeschichte. Internationale Halbjahresschrift für Theologie und Geschichtswissenschaft* (geschäftsführender Herausgeber: Gerhard Besier; seit 1988) und der Reihe *Konfession und Gesellschaft* (geschäftsführender Herausgeber: Jochen-Christoph Kaiser; seit 1988) erhielt die deutsche Geschichtsforschung zwei weitere

46 Vgl. Annette Riecks, *Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte. Ein Forschungsbericht*, Altenberge 1989; Michael Klöcker, »Das katholische Milieu. Grundüberlegungen in besonderer Hinsicht auf das Deutsche Kaiserreich 1871«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 44 (1992) S. 241–262; Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (Münster), »Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe«, in: *Westfälische Forschungen* 43 (1993) S. 588–654.

47 Beide Forschungsinstitute geben bedeutende Reihen heraus: »Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes« mit Ergänzungsreihe und »Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte« (mit den beiden Reihen »Quellen« und »Forschungen«). Der Anteil an Kirchenhistorikern überwiegt in der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft im Vergleich zur Kommission für Zeitgeschichte.

Publikationsorgane, die »das Beziehungsgefüge zwischen Christentum und Gesellschaft« (so im »Programm« der Herausgeber von *Konfession und Gesellschaft*) zum Gegenstand ihrer Darlegungen haben. Der kirchenhistorischen Forschung in Deutschland stellen all diese genannten Publikationsorgane wichtige Forschungsergebnisse zur Verfügung – unabhängig von den methodischen und inhaltlichen Differenzen untereinander.⁴⁸

Selbstverständlich bedarf die Analyse der Geschichte der Kirche, da sie selber ein komplexes Phänomen darstellt, vielfältiger methodischer und theoretischer Ansätze, von denen freilich keiner absolut gesetzt werden darf. Wichtige Impulse kommen auch aus der Volkskunde, besonders im Bereich der Frömmigkeitsforschung, an der sich mittlerweile auch Kirchenhistoriker selbst verstärkt beteiligen.⁴⁹ Dieser Forschungszweig diskutiert nicht nur das Verhältnis von Elite- und Volksfrömmigkeit – zum Teil äußerst kontrovers –, er untersucht nicht nur die tatsächliche Inkulturation des Christentums in bestimmten Gesellschaften, sondern fragt auch nach den politischen und gesellschaftlichen Implikationen bestimmter geistlicher Übungen (z. B. der Wallfahrt), deren vordergründig rein geistliches Gepräge auch auf andere Funktionen hin zu untersuchen ist.⁵⁰ Die in bestimmten Devotionsformen zum Ausdruck kom-

48 Zur Auseinandersetzung zwischen Besier und Doering-Manteuffel vgl. deren Beiträge in: Doering-Manteuffel/Nowak (Hrsg., s. Anm. 43) S. 79–100 (mit Literatur). Zu den verschiedenen Ansätzen und der Entwicklung kirchlicher Zeitgeschichte vgl. Jochen-Christoph Kaiser, »Kirchliche Zeitgeschichte. Ein Thema ökumenischer Kirchengeschichtsschreibung«, in: *Ökumenische Kirchengeschichte. Probleme – Visionen – Methoden*, hrsg. von Bernd Jaspert, Paderborn / Frankfurt a. M. 1998, S. 197–209. Der »Historik Kirchlicher Zeitgeschichte« widmen sich darüber hinaus die Beiträge in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 5 (1992) H. 1.

49 Hinzuweisen ist hier auf das monumentale Werk von Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997.

50 Vgl. hierzu die Beiträge in: Bernd Jaspert (Hrsg.), *Frömmigkeit. Gelebte Religion als Forschungsaufgabe. Interdisziplinäre Studientage*, Paderborn 1995.

mende mentale Struktur der Gläubigen kann nämlich auch Manifestation politischer Überzeugungen sein. Und diese besitzen und erstreben mittels kollektiver oder individueller Kultformen wiederum Einfluß auf die Gläubigen.⁵¹ Solche Ergebnisse führen zwangsläufig und notwendig zu einer Vertiefung dessen, was Institutionen- und Theologiegeschichte erarbeiten.

Eine Synthese dieser verschiedenen Zweige versucht das aus Frankreich kommende und von deutschen (Kirchen-)Historikern übersetzte und bearbeitete mehrbändige Handbuch *Geschichte des Christentums*.⁵² An all diesen Versuchen interessiert vor allem deren überkonfessionelle Weite, der sich eine ökumenische Kirchengeschichtsschreibung verpflichtet weiß.⁵³ Vorreiter hierfür war der Marburger Kirchenhistoriker und Religionswissenschaftler Ernst Benz (1907–78). Er forderte eine Kirchengeschichte, welche die inneren Verflechtungen und Beeinflussungen der verschiedenen christlichen Konfessionen in den Vordergrund stelle und überkonfessionelle Wirkungen christlicher Frömmigkeitsbewegungen und Ideen thematisiere. Eine Trennung von Kirchen- und Weltgeschichte lehnte er entschieden ab.⁵⁴ Die *Ökumenische Kirchengeschichte*, herausgegeben von Raymond Kottje und Bernd Moeller (Mainz/München 1970–74; 5. Aufl. 1989–94), vereinigte, ein weiterer Eckpunkt dieser

51 Als gelungenes Beispiel sei genannt: Bernhard Schneider, »Wallfahrt, Ultramontanismus und Politik. Studien zu Vorgeschichte und Verlauf der Trierer Hl.-Rock-Wallfahrt von 1844«, in: *Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi*, hrsg. von Erich Aretz [u. a.], Trier 1997, S. 237–280. Grundlegend wurde Wolfgang Schieder, »Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844«, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 14 (1974) S. 419–454.

52 Die deutsche Ausgabe wird herausgegeben von Norbert Brox, Odilo Engels, Georg Kretschmar, Kurt Meier und Heribert Smolinsky. Bislang erschienen 13 Bde. (Freiburg i. Br. [u. a.] 1991–2003).

53 Hierzu neuerdings der Sammelband von Jaspert (s. Anm. 48), der auf S. 11–59 einen fundierten Forschungsüberblick (»Ökumenische Kirchengeschichtsschreibung«) bietet.

54 Ernst Benz, *Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht*, Leiden/Köln 1961.

Forschungsrichtung, katholische und protestantische Historiker in einem dreibändigen Werk, dem allerdings keine gemeinsame Leitidee von Ökumene zugrundeliegt.⁵⁵ Eine gründlich überarbeitete Neuauflage ist derzeit in Vorbereitung.

Mit der ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung betreten wir das Feld jener Forschungsansätze, die Impulse der zeitgenössischen theologischen Diskussion aufgreifen. Zunehmend erkennt die kirchenhistorische Forschung, wie notwendig die Erweiterung des eigenen Horizontes auf andere Kontinente und deren kirchlicher Entwicklung hin ist, was zu vielfältigen Wechselwirkungen mit der missionswissenschaftlichen Forschung führte. Diese Erweiterung bereichert nicht nur quantitativ das vorhandene (europäische) Wissen, sondern kann auch Anlaß zu einem Perspektivenwechsel sein, der eine auf Europa zentrierte Sichtweise der kirchlichen Geschichte relativiert.⁵⁶ An diesem haben die jeweiligen örtlichen (nationalen und kontinentalen) Zusammenschlüsse von Kirchenhistorikern wesentlichen Anteil (stellvertretend seien die »Church History Association of India« und die »Comisión de Estudios de Historia General de la Iglesia en América Latina« genannt).

Auch feministische Kirchengeschichtsschreibung kann unter einem solchen befreiungstheologischen Blickwinkel gesehen werden, ist aber ebenso Adaption feministischer Forschung, wie sie in der allgemeinen Geschichtsschreibung betrieben wird.⁵⁷ Sie arbeitet auf mehreren Ebenen.

55 Anregungen zu Konzeptionen in diese Richtung finden sich bei Jaspert (s. Anm. 48, bes. S. 47–59) und Storck (s. Anm. 42, S. 491–513).

56 Den Versuch einer missionswissenschaftlich orientierten Kirchengeschichte unternahm Heinzgünther Frohnes [u. a.] (Hrsg.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, 2 Bde., München 1974–78. Die wesentliche Literatur zur außereuropäischen Kirchengeschichtsschreibung ist zusammengefaßt bei Jaspert (s. Anm. 48) S. 32, dort Anm. 68. Vgl. zu einem befreiungstheologischen Ansatz: Eduardo Hoornaert, *Die Anfänge der Kirche in der Erinnerung des christlichen Volkes*, Düsseldorf 1987 (portug. Orig.-Ausg. 1985).

57 Zur theoretischen Grundlegung im deutschsprachigen Raum (mit weiterführender Literatur) vgl. Ruth Albrecht, »Wir gedenken der Frauen, der be-

Einerseits versucht sie, das Schweigen über die Existenz von Frauen in der Geschichte der Kirche zu durchbrechen und macht deren Gestalt und Wirksamkeit mit Hilfe biographischer Forschungen sichtbar, wobei sich der Schwerpunkt mittlerweile von »bekannten« Frauen (v.a. im Mittelalter) hin zu »namenlosen« verlagert hat. Sie fragt, den biographischen und den sozialgeschichtlichen Ansatz vertiefend, nach den Lebenswelten und -möglichkeiten von Frauen. Darüber hinaus aber thematisiert sie auch das Verschweigen von Frauen sowohl in der Geschichte als auch in der Forschungstradition und beleuchtet die hierin zum Ausdruck kommenden theologischen Voraussetzungen, Implikationen und Folgen. Elisabeth Gössmann eröffnete gerade für diese zuletzt genannte Forschungsrichtung mit den Quelleneditionen im *Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung* grundlegende Perspektiven für die künftige Forschung.⁵⁸

Was ist Kirchengeschichtsschreibung?

Der historische Anweg diente dem Aufweis der inhaltlichen Vielfalt, die bei der Beschäftigung mit Kirchengeschichte zu bedenken ist. Kirchengeschichte ist Mitglied der auf ihrem jeweiligen zeitgenössischen Stand arbeiten-

kannten wie der namenlosen. Feministische Kirchengeschichtsschreibung«, in: *Handbuch Feministische Theologie*, hrsg. von Christine Schaumberger und Monika Maaßen, Münster 1986, S. 312–322; dies., »Kleider machen Leute. Entdeckungen feministischer Kirchengeschichtsschreibung am Beispiel der Katharina von Siena (1347–1380) und der Euphrosyne (5. Jh. n. Chr.)«, in: *Theologie feministisch. Disziplinen, Schwerpunkte, Richtungen*, hrsg. von Marie-Theres Wacker, Düsseldorf 1988, S. 80–114; Ute Gause, »Geschlecht als historische Kategorie. Was leistet eine feministische Perspektive für die Kirchengeschichte? Ein Diskussionsbeitrag«, in: Doering-Manteuffel/Nowak (Hrsg., s. Anm. 43) S. 164–179.

58 Bislang erschienen 8 Bde., München 1984–98.

den »Wissenschaften«⁵⁹. Was wissenschaftlich ist, entscheidet inhaltlich das Selbstvergewisserungsbedürfnis einer Zeit und die vorhandene Quellenbasis, formal ist es abhängig von deren verfügbaren methodischen und theoretischen Erkenntnismöglichkeiten. An beidem ist die Kirchengeschichtsschreibung zu messen, von beidem ist sie abhängig. Von daher werden beispielsweise Eusebs Leistung der »Entdeckung der Kirchengeschichte« oder die Bedeutung (gegen-)reformatorischer Geschichtswerke verständlich.

Die im Zuge der Aufklärung entstandene und im Historismus des 19. Jahrhunderts sich durchsetzende historisch-kritische Methode und Quellenkritik ist heute grundlegend für sämtliche modernen kirchengeschichtlichen Forschungsansätze. Unterschiedlich sind die Perspektiven und theoretischen Voraussetzungen, von denen aus »Kirche in der Welt« betrachtet wird – und die damit gegebenen Deutungen und Fragestellungen: Sie können den institutionellen Charakter der Kirche betrachten, aber auch die Mentalität der Gläubigen – was verschiedene methodische Anwege zur Folge hat.⁶⁰ Sie können politische Implikationen kirchlichen Handelns oder theologischer Forschung ebenso untersuchen wie rein innerkirchliche Vorgänge. Frömmigkeit und Wahlverhalten von Gläubigen sind nicht weniger Forschungsgegenstand wie die wirtschaftliche Basis kirchlicher Einrichtungen oder die soziale Herkunft von Amtsträgern. Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Daß im 19. Jahrhundert selbst eine interessengeleitete Betrachtungsweise ohne historisch-kritische Arbeitsweise nicht auskommen konnte – wenn auch nicht in dem hohen Grade,

59 Zur Entwicklung der Geschichte als wissenschaftliche Disziplin vgl. Horst Dreitzel, »Die Entwicklung der Historie zur Wissenschaft«, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 8 (1981) S. 257–284.

60 Interessant – aber im Rahmen dieser Darstellung nicht durchführbar – wäre ein ideengeschichtlicher Vergleich heutiger Forschungsansätze mit ihren Vorläufern zu früheren Zeiten (z. B. Frömmigkeitsforschung mit Konzepten des Pietismus; »Religionsgeschichte« im Werk von Eusebius oder in den *Magdeburger Zenturien* u. a.).

wie sie möglich gewesen wäre –, veranschaulicht die Kirchengeschichtsschreibung der Romantik. Als neueres Beispiel könnte die *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung* von Joseph Lortz angeführt werden, die von der Methode her historisch-kritisch arbeitet und dennoch ein theologisches Werk sein möchte.⁶¹

»Kirche«, dies sollte klar geworden sein, ist ein vielschichtiges Phänomen, das verschieden gedeutet und beschrieben wird. Der Allgemeinhistoriker, die Theologin, der Missionswissenschaftler, der Soziologe oder die an historischer Frauenforschung Interessierte beschäftigt sich mit je spezifischem Interesse und theoretischem Ansatz mit ihr. Wer innerhalb einer theologischen Fakultät das Fach Kirchengeschichte vertritt – und in Deutschland ist dies der weitaus größte Teil der Forscher, die sich mit »Kirche in der Welt« beschäftigen – kann an dieser Vielfalt nicht vorbeigehen. Seinen eigenen Standpunkt und eigene Forschungsschwerpunkte braucht er deshalb nicht zu verleugnen. Gerade der geschichtliche Überblick hat gezeigt, daß »Kirchengeschichte« nie eindeutig definiert war. Das Mittelalter kennt sie im Mantel einer Geschichtstheologie; doch kennt es auch chronistische Werke mit eher dokumentarischem denn spekulativem Charakter. Im Zeitalter der Reformationen begann die Trennung von profaner und kirchlicher Geschichte – mit ungeheuren Abgrenzungsschwierigkeiten, die gerade in neuesten Ansätzen mit sozialwissenschaftlicher Methodik wieder sichtbar werden. Man kann Kirchengeschichte theologisch betreiben, indem man dem Untersuchungsgegenstand ein entsprechend theoretisches Raster unterlegt: sei es die Vorstellung von Mission, von der Auslegung der christlichen Botschaft, von der Entfaltung des Reiches Gottes oder der Option für die Armen. Kriterium für solche Ansätze ist der kritische Umgang mit den Quellen, die bekanntermaßen vielfältige Deutungen zulassen.

61 1.–20. unveränd. Aufl., Münster 1929/30–60; völlig neu bearb. 21. Aufl., Münster 1964.

Nicht die Quellenbasis oder das Materialobjekt, sondern die Methodik und theoretischen Voraussetzungen prägen also die Zugangsweisen zur Beschäftigung mit Kirche, Religion und ihrer Geschichte. Keine einzelne Methodik, kein einzelnes theoretisches Gerüst genügt, »Kirche in der Welt« umfassend zu beschreiben. Ob eine kirchengeschichtliche Darstellung hinlänglich ist, entscheiden der wissenschaftliche Kontext und die Aufgabenstellung, die einer Arbeit zugrundeliegen, nicht aber die Nähe oder Ferne eines Forschers von der Kirche oder sein Status als (Nicht-)Theologe. Der Kirchenhistoriker bewegt sich in einem Feld voller Schnittmengen und ist dadurch zu gründlicher methodischer Ausbildung angehalten; ähnliches gilt für die theologische Vorbildung des allgemeinen Historikers, sofern er sich mit Kirche beschäftigt. Die Bescheidenheit, was den Ertrag seiner Forschungen betrifft, dürfte vor diesem Hintergrund selbstverständlich sein, denn nicht alles, was eine Publikation lohnt, wirft ein völlig neues Licht auf die bisherige Forschung, auch wenn dies zuweilen so dargestellt wird.

Es sind vornehmlich drei Felder, die der Kirchenhistoriker betritt: Kirchengeschichte ist eine historische Disziplin. Dies betrifft die methodische Arbeit und ihre Funktion, Gegenwart zu erhellen. Kirchengeschichte wird des weiteren in Deutschland institutionell vornehmlich in theologischen Fakultäten betrieben – von daher steht zu vermuten, daß Geschichte und Geschichtlichkeit der Kirche für die Theologie wesentlich sind. Dies gilt nicht notwendigerweise umgekehrt: Der Allgemeinhistoriker bedarf bei bestimmten Forschungsgegenständen zwar theologischen Wissens; dieses ist jedoch nicht konstitutiv für sein Handeln als Geschichtsschreiber. Es besitzt lediglich informativen Charakter. Hätte man dies beachtet, so wäre die Diskussion um den »theologischen Charakter« der Kirchengeschichte entkrampft worden. Kirchengeschichte kann schließlich als Kulturwissenschaft verstanden und entfaltet werden – gera-

de aufgrund ihres weiten Fragespektrums. In diesem Kontext kommt sie der Religionsgeschichte sehr nahe – eine Beobachtung, die angesichts der geschichtlichen Entwicklung dieses Faches (erweiterter Fragehorizont innerhalb der Theologie) keineswegs verwunderlich ist.

III

Der Standort der Kirchengeschichte

1 *Kirchengeschichte als historische Wissenschaft*

Kirchengeschichte ist eine historische Disziplin. Sie wendet »uneingeschränkt die historisch-kritische Methode an [...]. Daher kann Gegenstand der KG nur sein, was mit der historischen Methode erkennbar ist; die historische Methode bewegt sich auf dem Boden der empirischen Tatsachen«. ⁶² Diese paradigmatische Aussage gilt es zu vertiefen. ⁶³ Die historisch-kritische Methode schärft den Blick für die Interpretation der zur Verfügung stehenden Quellen. Sie betreibt Quellenkritik, indem sie – sofern es sich um schriftliche Überlieferung handelt – deren formale Seite analysiert. Eine Gattung oder den Echtheitsgrad einer Quelle zu bestimmen, ist unverzichtbare Voraussetzung einer begründeten Interpretation und Deutung und besitzt bereits Auswirkungen auf diese. So sind Fälschungen beispielsweise

62 Klaus Ganzer, »[Art.] Kirchengeschichte (KG), Kirchengeschichtsschreibung«, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, 3., überarb. Aufl., Freiburg i. Br. [u. a.] 1997, Sp. 1–3, hier 1.

63 Ich folge hier weitgehend der Vorgehensweise von Johannes Fried, »Vom Zerfall der Geschichte zur Wiedervereinigung. Der Wandel der Interpretationsmuster«, in: *Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung am Ende des 20. Jahrhunderts*, hrsg. von Otto Gerhard Oexle, Göttingen 1996, S. 45–72.

trotz ihrer teilweise objektiv falschen Tatsachenbeschreibung von historischer Bedeutung, da hinter ihnen stehende Interessen sichtbar werden können. Autobiographische Äußerungen – um ein Gattungsbeispiel anzuführen – besitzen einen anderen Aussagewert als Eintragungen im Grundbuch. Eine solchermaßen formale Analyse muß von jedem Historiker, also auch von Kirchenhistorikern, geleistet werden. Sie führt schließlich weiter. Denn es gilt, darüber hinaus die Funktion zu bedenken, die eine Quelle in ihrem zeitgenössischen Kontext hatte. Was wissen wir über ihren Verfasser und/oder Auftraggeber? Welche Interessen stehen im Hintergrund? Welchem Zweck dient sie? Hierbei muß unterschieden werden zwischen dem, was aus der Quelle selbst zu ermitteln ist und der Interpretation des heutigen Bearbeiters. Einen Kontext zu rekonstruieren impliziert nämlich bereits stets eine bestimmte Deutung.

Möglicherweise erlauben die Quellen mittels quantifizierender Methoden einen statistischen Zugriff auf jenen Alltag, der sich in ihnen annäherungsweise wiederfinden läßt. Das vorhandene Quellenmaterial ist dann miteinander in Beziehung zu setzen und unter einheitlichem Gesichtspunkt zu betrachten. Schließlich erscheinen Texte immer im sozial vermittelten Verstehens- und Wissenskontext ihrer Verfasser und Zeit. Dieser ist uns heute nicht verfügbar. Deswegen muß besondere Sorgfalt auf die Kenntnis des geistes- und ideengeschichtlichen Hintergrundes gelegt werden, der eine Aussage bedingt. Ich hebe dies für den Bereich der Kirchen- und Religionsgeschichte eigens hervor. Denn die Beschäftigung mit »Kirche« (mehr noch als mit Religion) ist in der Regel stark von den (erkenntnisleitenden) Interessen des Forschers geprägt. »Kirche« ist schließlich nicht nur institutionelle Größe – empirisch zu beschreiben –, sondern auch Medium persönlicher Auseinandersetzung, (Nicht-)Identifikation und Bekenntnisses, also ein Bereich, der sich weitgehend kritischer Überprüfbarkeit und allgemein akzeptierter Normierung entzieht.

Daher ist die Beschäftigung mit ihr ideologieanfällig. Von der allgemeinen Geschichtsschreibung mag die Kirchengeschichtsschreibung die – wenn auch selbst dort nicht immer für innovativ erachtete – Pluralität der Theorien erlernen, die ihrerseits aus einer vorangegangenen Quelleninterpretation gewonnen wurden. Allerdings sollte hier wie dort strikt kenntlich gemacht werden, wo die Quellendarstellung in Interpretation und Theoriebildung übergeht. Dies würde den wissenschaftlichen Diskurs erleichtern und vor Einseitigkeiten schützen.⁶⁴

Die von der Geschichtswissenschaft erarbeiteten Antworten auf die drängenden, aktuellen Orientierungsfragen einer Zeit sind nie endgültig, sondern können nur Aspekte eines möglichen Antwortraumes beleuchten. Gerade die Debatten um die Darstellung, Analyse und Interpretation der nationalsozialistischen Vergangenheit Deutschlands, die durch Daniel Goldhagen unter dem Aspekt eines kollektiven deutschen Antisemitismus erneut angefacht wurden, sollten dies gezeigt haben. Auch die Kirchengeschichts-

64 »Theorie« wird hier verstanden als Hinsichtlichkeit, unter der Quellen betrachtet werden (sie antwortet also auf die Frage: *Unter welcher Hinsicht kann das zugrundeliegende Quellenmaterial verstanden werden?*). Sie ist selbst wiederum aus der Quellenanalyse und -interpretation, nicht aber aus irgendeinem Vorverständnis gewonnen, ohne zwingend aus ihnen ableitbar sein zu müssen. Unter Kenntnisnahme anderer Quellen entwickelt sie sich weiter; ein *Movens*, das verständlich macht, warum Geschichtsschreibung nie an ein Ende kommen oder exakt wiedergeben kann, wie es denn genau gewesen ist. Ich schließe mich Jürgen Kocka (»Einleitende Fragestellung«, in: *Theorien in der Praxis des Historikers. Forschungsbeispiele und ihre Diskussionen*, hrsg. von J. K., Göttingen 1977, S. 9–12) an, der auf S. 10 definiert: »Mit Theorien sollte zunächst einmal nicht mehr gemeint sein als dies: explizite und konsistente Begriffs- und Categoriesysteme, die der Identifikation, Erschließung und Erklärung von bestimmten zu untersuchenden historischen Gegenständen dienen sollen und sich nicht hinreichend aus den Quellen ergeben, nicht aus diesen abgeleitet werden können«. »Methode« meint alle Anwege oder Maßnahmen, die vollzogen wurden, um eine Quelle zu betrachten, zu beschreiben und zu interpretieren. Im Hintergrund dieser Ausführungen steht das wissenschaftstheoretische Analysemodell von Thomas S. Kuhn; vgl. Horst Walter Blanke, *Historiographiegeschichte als Historik*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1991, bes. S. 29–47.

schreibung kennt solche umstrittenen Forschungsgegenstände. Ein Beispiel: Das Konzil von Konstanz (1414–18) führte zur Absetzung und (erzwungenen) Pontifikatsaufgabe dreier Päpste, setzte einen neuen ein und regelte im Dekret *Haec sancta* das Verhältnis von Papst und Konzil. Soweit die historischen Fakten. Ob die Erklärung der Oberhoheit des Konzils über den Papst, wie sie in *Haec sancta* festgeschrieben ist, nun aber grundsätzliche – und damit bleibende – Bedeutung hat oder nur für den aktuellen (und einen zukünftigen, vergleichbaren) Fall Gültigkeit beanspruchen kann, entzieht sich der normativen Beantwortung durch den (Kirchen-)Historiker.⁶⁵ Mit diesem historischen Faktum muß vielmehr der systematische Theologe oder das kirchliche Lehramt – es steht nur in Kirche und Theologie als normatives Problem zur Debatte – umgehen. Beide Interpretationen jener Überordnungserklärung der Konzilsväter in Konstanz lassen sich unter Anwendung bestimmter Theorien begründen. Diese Theorien wurden ihrerseits am historischen Material entwickelt und sind von daher selbst wieder Wandlungen unterworfen. Die eine betrachtet die kollegiale Verfaßtheit der Kirche, die im Konziliarismus des 15. Jahrhunderts ihren Höhepunkt hatte; die andere stellt die monarchische Struktur der Papstkirche in den Vordergrund. Beiden Theorien liegen Entwicklungslinien zugrunde, die der Kirchenhistoriker aufdeckt; hinter beiden steht jedoch letztlich ein nicht empirisch verifizierbares Verständnis von Person, Sendung und Wirkung Jesu. Die Frage nach der heute noch bleibenden (kirchlichen) Gültigkeit der Konstanzer Beschlüsse ist eine theologische und sollte

65 Wichtig ist die Betonung der Normativität. Selbstverständlich wird der Historiker auch appellative Schlußfolgerungen aus seinen Forschungen ziehen und diese vertreten. Doch stehen sie unter dem Vorbehalt subjektiver Interessen und Interpretation und sollten nicht unter dem Deckmantel der Wissenschaftlichkeit verborgen werden. Vgl. Max Weber, »Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, in: M. W., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von Johannes Winckelmann, 6. Aufl., Tübingen 1985, S. 146–214.

vom Theologen beantwortet werden, der – dies ist eine theologische Aussage, die noch erläutert werden soll – gemäß theologischer Erkenntnislehre allerdings nicht frei mit den Ergebnissen der (Kirchen-)Geschichtsforschung umgehen kann.

2 Kirchengeschichte im Rahmen des Fächerkanons der Theologie

Kirchengeschichte ist im deutschen Sprachraum institutionell vornehmlich innerhalb der theologischen Fakultäten angesiedelt.⁶⁶ Gelehrt wird sie dort in der Regel von Theologen, die sich während ihrer universitären Ausbildung bereits auf Kirchengeschichte spezialisiert haben, zum Teil mit eigener geschichtswissenschaftlicher Zusatzausbildung. Wie in jeder Wissenschaft, so prägt auch hier die Herkunft, Ausbildung und das wissenschaftliche Umfeld die eigene Forschungsarbeit. Insofern ist auch (Kirchen-)Geschichtsforschung nicht voraussetzungslos. Das ändert nichts am erstrebten höchstmöglichen Grad ihrer Objektivität. Dieser läßt sich bestimmen durch die Überprüfbarkeit und Kritik der Quellen(-auswahl), methodischen Schritte und

66 Zum Stand heutiger Kirchengeschichtsforschung ist neben der in Anm. 43 vorgestellten Literatur des weiteren heranzuziehen: Kurt Nowak, »Wie theologisch ist die Kirchengeschichte? Über die Verbindung und die Differenz von Kirchengeschichtsschreibung und Theologie«, in: *Theologische Literaturzeitung* 122 (1997) Sp. 3–12; Heinz Hürten, »Bemerkungen zur Situation des Faches Kirchengeschichte in Deutschland«, in: *Anuario de Historia de la Iglesia* 4 (1995) S. 353–363, und Andreas Holzem, »Geßlerhüte der Theorie? Zu Stand und Relevanz des Theoretischen in der Katholizismusforschung«, in: *Theologische Quartalsschrift* 173 (1993) S. 271–287. Dem hier gewählten pragmatischen Zugangsweg zur Kirchengeschichte im theologischen Fächerkanon ist ebenfalls verpflichtet: Albrecht Beutel, »Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte«, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94 (1997) S. 84–110. Er schreibt auf S. 92 f.: »Im Umgang mit den theologischen Disziplinen ist es ratsam, die eingespielte Arbeitsteilung, anstatt sie durch systematische Deduktion erst legitimieren zu wollen, als einen faktischen Bestand, der sich bewährt hat, anzuerkennen«.

zugrundeliegenden Theorien. Es ist gerade die Theologie selbst gewesen, die diesen Vorgang vorangetrieben hat. Denn sie mußte früh schon ihren Status als Wissenschaft rechtfertigen und konnte so bis heute einen beachtlichen Reflexionsgrad über die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen ihres Tuns erreichen. Kirchengeschichte ist innerhalb der allgemeinen Geschichtsschreibung wie innerhalb des theologischen Fächerkanons von den Theoriediskussionen der jeweiligen Disziplin abhängig, allerdings teilweise zeitverzögert. Hierbei rezipierte sie diesbezügliche Erkenntnisse der allgemeinen Geschichtswissenschaft bislang eher indirekt, was auch mit der fehlenden institutionellen Verortung der Kirchengeschichte im Fächerkanon der allgemeinen Geschichtswissenschaft zusammenhängen mag. Eine grundsätzliche und weithin akzeptierte Theorie der Kirchengeschichte fehlt bislang⁶⁷ und ist als solche auch nicht zu erwarten, da Kirchengeschichte Teil zu vieler Bezugssysteme ist, die alle zu beachten sind. Die folgenden Ausführungen können diese Lücke nicht füllen, sondern wollen lediglich den Problemzusammenhang hinsichtlich des wissenschaftlichen Ortes der Kirchengeschichtsschreibung heute vertiefen.

Wie ist die Wechselwirkung zwischen theologisch-wissenschaftlichem Umfeld und dem Fach Kirchengeschichte näher zu beschreiben? Ich setze bei einer begrifflichen Beobachtung an. Von »Papst«, »Kirche«, »Reformation« oder »Sakrament« spricht der systematische Theologe in einem anderen Sinn als der Exeget, und dieser wiederum anders als der Kirchenrechtler, Liturgiker oder Pastoraltheologe. Eine der Aufgaben des Kirchenhistorikers innerhalb einer

67 Hinzuweisen ist lediglich auf die wichtige Arbeit von Hans Reinhard Seeliger, *Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, Düsseldorf 1981, und Christian Uhlig, *Funktion und Situation der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin*, Frankfurt a. M. [u. a.] 1985.

theologischen Fakultät ist es, diese Sprachverwirrung zu ordnen.⁶⁸ Es ist beispielsweise anachronistisch, einem römischen Bischof des 3. Jahrhunderts den exklusiv verstandenen Titel »Papst« zuzulegen. Geschieht dies dennoch, so muß kritisch nach den Interessen (oder Theorien) gefragt werden, die zu dieser Bezeichnung verleiten (so etwa die Entwicklung der Idee der Vorrangstellung des römischen Bischofs). Diese kritische Funktion hat Kirchengeschichte zu leisten.

Steigen wir eine Ebene tiefer: Hinter den erwähnten Begriffen stehen Sachverhalte und Wirklichkeitsbereiche, die ihrerseits zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlich geprägten gesellschaftlichen Gruppen einer Zeit Verschiedenes bedeuteten (und gegebenenfalls bereits begrifflichen Niederschlag fanden). Solche Kontexte arbeitet Kirchengeschichte mit ihren vielfältigen Ansätzen, wie sie in Kapitel II.4 (»Aktuelle Forschungsansätze«) aufgezeigt wurden, heraus. Ist »Kirche« die Gesamtheit der Getauften oder konstituiert sie sich durch ein gemeinsames Glaubensbekenntnis? Ist sie hierarchische Institution oder geistgewirkte Gruppe charismatisch Begabter (= Autorisierter)? Ist sie Gemeinschaft der Kirchgänger, oder umfaßt sie alle Menschen »guten Willens«? Kirchengeschichte erforscht das mittels solcher Fragen zu konstruierende Selbstverständnis einer Kirche in ihrer Zeit und ordnet es in einen sinnvollen zeitgenössischen Kontext ein, die Wechselwirkungen und Abhängigkeiten beider aufeinander

68 »Religion«, »Kirche« u. a. sind Begriffe, die nicht nur innerhalb der Theologie verschieden gefüllt sind, sondern auch in anderen Disziplinen (Religionsgeschichte, Soziologie, allgemeine Geschichtswissenschaft) – das wurde bereits ausgeführt. Dies ist ein Hinweis darauf, daß die Theologie und das kirchliche Amt hier ihre Definitionsmacht eingebüßt haben. Da die Beschäftigung mit der Vergangenheit an möglichst vielfältigen Erkenntnissen interessiert ist, kann sich Kirchengeschichte nicht auf den innerhalb verschiedener theologischer Entwürfe gültigen Begriff von »Kirche« beschränken, sondern muß die An-Sichten anderer Disziplinen berücksichtigen, um ein zunehmend klareres Bild von ihrem Untersuchungsgegenstand zu erhalten.

beschreibend. In diesem Sinne ist sie, um ein Bild Döllingers aufzugreifen, das historische Auge der Theologie, ohne welches diese – nur mit dem dogmatischen blickend – unter Einseitigkeiten und Wahrnehmungsstörungen leiden müßte.

Diese doppelte Perspektive ergibt sich aus dem Wesen christlicher Theologie – wir sind damit auf einer rein theologischen Ebene angelangt. Sie soll begründen, warum Theologie nicht auf (Kirchen-)Geschichte verzichten kann. Das Christentum ist nämlich eine Offenbarungsreligion, deren Offenbarungsinhalt Ereignischarakter besitzt: die Geschichte Gottes mit seinem Volk – mit Israel, seinem auserwählten Volk und mit den Schwestern und Brüdern Jesu, die sich auf dessen Leben, Lehre und Sendung berufen. Macht schon das Faktum einer in der Vergangenheit gegebenen Offenbarung (das Gegenstück wäre etwa ein ständiges Orakel oder bestimmte Reinkarnationen des Göttlichen) eine geschichtliche Betrachtung notwendig, so noch mehr die Überzeugung, daß sie einem Entfaltungsprozeß in Raum und Zeit anheimgegeben ist. Dieser ist als Selbstvollzug der Kirche in einer jeweiligen Zeit, der Glaubensinhalt (Orthodoxie) und Lebenspraxis aus dem Glauben (Orthopraxie) umfaßt, empirisch faßbar durch das überlieferte Quellenmaterial. Zweierlei sollte beachtet werden: Zum einen handelt es sich bei den hier angedeuteten Themen hauptsächlich um solche einer Geschichtstheologie, also dem theologischen Versuch, mit Zeit, Welt und Geschichte umzugehen. Dieser muß sich allerdings auf Erkenntnisse historischer Wissenschaften stützen, da er nie ohne einen konkreten geschichtlichen Rahmen auskommen kann. Hier ist neben systematischen Erwägungen auch die Kirchengeschichtsforschung gefragt. Zum anderen entwickelte die Theologie – je nach Konfession unterschiedlich gewichtet – ein Verständnis von Tradition, das in verschiedener Hinsicht auf (kirchen-)historische Forschung angewiesen ist. Zwei Aspekte seien herausgegriffen:

1. Hinsichtlich dessen, was inhaltlich überliefert wird. Hier ist zunächst die Exegese (philologische, historische und komparatistische Methoden) gefragt. Der Historiker tritt dort hinzu, wo es sich um die geschichtliche Entfaltung und Ausprägung einer Lehre, oder allgemeiner: christlichen Lebens, handelt. Hier muß er den Zeitkontext (politisches, religiöses, gesellschaftliches Umfeld) und Verstehensmodalitäten (was verstand man unter einem bestimmten Begriff; was bedeutet eine bestimmte Lebensäußerung?) erarbeiten. Kritische Funktion besitzt er für jenen Fall, daß er verlorene Traditionen aufdeckt, die entweder an ihr Ende kamen oder bewußt unterdrückt wurden. Seine Kritik äußert der Kirchenhistoriker dann beispielsweise gegenüber einer Lehraussage, die unter Berufung auf ihre lange Gültigkeit aus dieser allein ihre Verbindlichkeit erklären möchte (z. B. könnte solch ein zeitliches Argument bezogen auf die lehramtliche Entscheidung in der katholischen Kirche zur Frauenordination nicht sachgerecht, also nicht normgebend sein, da sich aus der frühen und mittelalterlichen Kirchengeschichte Beispiele anführen ließen, die quasi-priesterliche Funktionen von Frauen bestätigten; zu diesem zeitlichen Argument müssen also weitere, systematische hinzukommen).

2. Hinsichtlich des Tradierungsvorgangs, der beschreibt, wer überliefert und wie etwas überliefert wird. Kirchengeschichtliche Forschung beschäftigt sich hier mit einer Wissenskultur, die nicht nur an der Festsetzung von Konzilien, Lehrmeinungen von Universitäten und Theologen, an Gedrucktem und Veröffentlichtem interessiert ist, sondern auch an jenem, was auf der Ebene der Rezipienten ankam – und wie es ankam (markantes Beispiel ist das Ablasswesen, bei dem, beginnend mit dem Kreuzzugsablaß im 12. Jahrhundert, Theorie und Praxis teilweise weit auseinander liegen können). Gerade auf dieser untersten Ebene begegnet sie sich mit der volkskundlichen und religionswissenschaftlichen Forschung (beispielsweise bei der Frage,

ob bestimmte liturgische Bräuche oder dogmatische Vorstellungen Rituale oder Inhalte einer vorchristlichen Zeit tradieren).

Kirchengeschichte besitzt für Theologie und Kirche, dies gilt aus dem bislang Ausgeführten festzuhalten, konstitutive und kritische Funktion. Ihre konstitutive Funktion erfüllt sie, indem sie die Vergangenheit der Kirche und deren Eingebundensein in das politische, gesellschaftliche und geistesgeschichtliche Umfeld einer Zeit ans Licht bringt und so am lebendigen Prozeß der Überlieferung selbst beteiligt ist.⁶⁹ Sie arbeitet dadurch konstruktiv an der Selbstvergewisserung der Kirche mit, gleichgültig, ob sie sich mit deren »hellen« oder »dunklen« Seiten befaßt.

Ihre kritische Funktion erfüllt sie, indem sie theologische Aussagen, die vorschnell als Selbstverständlichkeiten ausgegeben werden, in einen weiten (Überlieferungs-)Kontext stellt und das So-Gewordensein aller Theologie betont (hierdurch arbeitet sie selbst an der Tradierungsaufgabe der Kirche mit). Kirche ist nie nur Kirche der heutigen Zeit, sondern stets auch Kirche vergangener Jahrhunderte, auch Kirche vergangener oder verschwiegener Traditionen. Diesen schafft (kirchen-)geschichtliche Forschung heute Raum. Hierbei kommt sie zuweilen zu Erkenntnissen, die innerhalb der (systematischen) Theologie oder des kirchlichen Lehramtes nicht ausreichend – so zuweilen die Wahrnehmung des Kirchenhistorikers – rezipiert werden. Solche Grenzerfahrungen regen zum wissenschaftlichen Diskurs an.

69 Unter diesem Aspekt könnte man von Kirchengeschichte als »historischer Theologie« sprechen. Ich verzichte hier auf diese Terminologie, weil sie zu sehr den Blick auf die Theologie lenkt und impliziert, daß Kirchengeschichte Theologie unter historischem Gesichtspunkt sei. Eine solche wäre höchstens die Theologie- oder gegebenenfalls auch die Dogmengeschichte. Hier gilt es, Kirchengeschichte im Rahmen historischer Sektoren zu verorten. Historisch ist darüber hinaus jede Theologie, da sie sich notwendigerweise (!), also um der Sache willen, von der sie handelt, auf Vergangenes beziehen muß, um für heute Aussagen von Bedeutung machen zu können.

Dieser Diskurs ist auch der Grund, weshalb die Kirchengeschichte – nicht nur wegen ihrer Methodik – in der allgemeinen Geschichtsschreibung einen Platz wie jeder andere der hier vertretenen Sektoren und entsprechende Beachtung zu finden verdient. Es versteht sich aus dem bislang Ausgeführten von selbst, daß die beschriebenen Funktionen der Kirchengeschichtsschreibung für die Theologie nicht auf die allgemeine Geschichtsschreibung zu übertragen sind. Hier besitzt sie so viel und so wenig kritische und konstitutive Funktion wie jede andere Geschichtswissenschaft auch. Der bereichernde Diskurs steht im Vordergrund. Zudem müßte sich die Frage stellen, wer hier vergleichbares Gegenüber wie die (systematische) Theologie innerhalb der theologischen Fakultät sein sollte.

3 *Das Verhältnis von Kirchen- und Religionsgeschichte*

Kirchengeschichte läßt sich nicht mehr auf den Bereich kirchlicher Institutionen- oder Theologiegeschichte reduzieren. Sie betrachtet auch die vielfältigen Möglichkeiten, wie Menschen ihren Glauben finden und leben – teilweise losgelöst von normierten Glaubensbekenntnissen –, Rituale vollziehen, für religiöse Überzeugungen eintreten und von diesen wiederum geprägt sind. Die Wechselbeziehung zwischen Gesellschaft, Politik und (amtlicher) Kirche ist ebenso Untersuchungsgegenstand wie rein innerkirchliche Vorgänge es sind. Ihre Perspektive ist umfassend: das Christentum in seiner universalen Weite, seiner regionalen Bedingtheit und konfessionellen Ausprägung. Von daher ergeben sich weite inhaltliche Berührungsfelder mit der Religionswissenschaft und -geschichte. Dies gilt in besonderem Maß für religionswissenschaftliche Arbeiten über das Christentum.⁷⁰ Sie beschäftigen sich nicht nur mit dem Wesen des Christen-

⁷⁰ Zu nennen sind: Peter Antes, *Christentum – eine Einführung*, Stuttgart 1985; Fritz Stolz, *Christentum*, Göttingen 1985. Einen gelungenen phäno-

tums, sofern es empirisch (mittels schriftlicher Dokumente) faßbar ist, sondern untersuchen jene »wesentliche« Lebenspraxis von Christen, die aus religiöser Überzeugung heraus motiviert ist. Die Religionsgeschichte nimmt gegenüber dem Christentum gleichsam eine Außenperspektive ein, Theologie betrachtet es von innen.⁷¹ Beider Erkenntnisinteressen sind allerdings verschieden. Religionswissenschaft untersucht empirisch Funktionen, Gesetzmäßigkeiten und Äußerungen von Religion und Religiosität, um menschlicher Wirklichkeit näher zu kommen. Christliche Theologie fragt darüber hinaus normativ nach der Wahrheit und Gültigkeit von Religion und verankert sie in einer transzendenten Wirklichkeit, die nochmals hinter der menschlichen steht. Religionswissenschaft ist

[...] ein Zur-Sprache-Bringen religiöser Wirklichkeit, Theologie aber ein Eintreten ins Gespräch mit religiöser Wirklichkeit, ein Abwägen und Erwägen, ein Fragen und Sich-Fragen-Lassen, ja sogar ein Sich-in-Frage-Stellen-Lassen. *Die Frage nach dem Wahren setzt die Frage nach dem Wirklichen voraus.* Gespräch mit religiöser Wirklichkeit ist nur möglich, wo religiöse Wirklichkeit zur Sprache kommt. Kritische Theologie ohne Religionswissenschaft ist ein Gespräch ohne Gegenüber, ein ebenso mühsames wie fruchtloses Spiel. Aber auch umgekehrt: Jedes Erkennen führt bewußt oder unbewußt immer in ein Erwägen.⁷²

menologischen Ansatz bietet Peter McKenzie, *The Christians. Their Practices and Beliefs. An Adaptation of Friedrich Heiler's Phenomenology of Religion*, London 1988.

71 So etwa Stolz (s. Anm. 5) S. 35 ff.

72 Georg Schmid, »Erkennen und Erwägen. Überlegungen zum Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 30 (1978) S. 289–305, hier S. 304 f. (Hervorhebung im Orig.). Zum Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft, das seit der Jahrhundertwende kontrovers diskutiert wurde, vgl. Carsten Colpe, *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unter-*

Diese notwendige und bleibende Unterscheidung beider Wissenschaftszweige – bei gegenseitiger Bezogenheit aufeinander – relativiert sich in dem Augenblick, wenn wir den engeren Bereich der Kirchengeschichte innerhalb des theologischen Fächerkanons anschauen. Kirchengeschichte arbeitet ebenfalls empirisch. Das ihren Forschungen zugrundeliegende Quellenmaterial ist objektiv faßbar und nicht beliebig zu verwerten. Die von ihr formulierten Forschungsergebnisse unterliegen zwar wie jede historische Forschung erkenntnisleitenden Interessen, doch streben sie größtmögliche Objektivität an, was durch die Methodenwahl gewährleistet werden soll. Was sie erarbeitet, erfährt erst im Kommunikationsraum Theologie bzw. Kirche eine Aktualisierung auf seine theologische Relevanz hin. Insofern geht sie selber nicht über den Bereich menschlicher Wirklichkeit (einschließlich menschlicher Deutungen von Wirklichkeit, die sie ebenfalls untersuchen kann) hinaus; darin begegnet sie sich mit der Religionsgeschichte. Sie begründet nicht die Verbindlichkeit dogmatischer Lehren, selbst wenn sie diese Verbindlichkeit als historischen Forschungsgegenstand erhebt. Von daher ist eine Abgrenzung von der Religionswissenschaft, die das Christentum in seinem historischen Prozeß untersucht, nicht eindeutig vorzunehmen. Daß beide Disziplinen institutionell in jeweils verschiedenen Kommunikationszusammenhängen betrieben werden, ist aus sich heraus sinnvoll: Innerhalb der Religionswissenschaft vertieft der Vergleich verschiedener Religionen die Kenntnis der aktuell untersuchten; innerhalb der Theologie besitzt die Kirchengeschichte konstitutive und kritische Funktion – dies wurde ausgeführt.⁷³ Da das Christentum in seiner konfessio-

scheidung, München 1980; unter stärker historischem Aspekt ihrer institutionellen Verortung: Carl-Martin Edsman, »Theologie oder Religionswissenschaft«, in: *Theologische Rundschau* 35 (1970) S. 1–32.

73 Letzteres übersah Ansgar Moenikes in seinen scharfsinnigen Ausführungen: »Zum Verhältnis zwischen Religionswissenschaft und Theologie«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 49 (1997) S. 193–207. Er trennt strikt Religionswissenschaft (empirische Wissenschaft; Gegenstand: Reli-

nellen Ausprägung in Deutschland noch immer einem lebendigen Entwicklungsprozeß anheimgegeben und unterworfen ist, bedarf es der theoretischen Begleitung durch verschiedene Theologien.⁷⁴ Religionswissenschaft (und Religionsgeschichte als eine Teildisziplin) übernimmt hierbei eine andere Funktion als Theologie (und Kirchengeschichte, soweit sie innerhalb der Theologie betrieben wird). Jene beschreibt das Phänomen Religion und ihre institutionelle Ausgestaltung durch die Kirchen, einschließlich der religiösen Lebenspraxis der Gläubigen, diese reflektiert denselben Gegenstand auch (nicht einzig!) unter dem Aspekt einer Entfaltung christlichen Offenbarungsgeschehens, das die Theologie zu rekonstruieren versucht und durch wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn selbst ein Stück weit voranbringen möchte. Sofern Kirchengeschichte Teil der Theologie ist, arbeitet sie direkt an diesem Tradierungsvorgang der Kirchen mit und erfüllt dadurch einen theologischen Auftrag, den zu leisten von Religionswissenschaft(-geschichte) nicht erwartet wird. Obgleich gerade die Religionswissenschaft sich ihrerseits als empirisch arbeitende Disziplin stets bemühen wird, nicht als Theologie einer bestimmten Religion zu gelten, ergeben sich hier erhebliche Abgrenzungsschwierigkeiten, die seit langem in der Forschung erörtert werden: der jeweils zugrundeliegende Religionsbegriff (oder Kirchenbegriff o. ä.) ist nämlich nicht vorgegeben – und dadurch nicht einfach empirisch zu finden –, sondern muß erst geprägt werden, was letztlich ein normativer Akt ist.

gion und religiöses Empfinden) von Theologie (nicht-empirische Wissenschaft; Gegenstand: Gott/Götter und religiöser Empfindungs*inhalt*). Diese Trennung führt nach Moenikes zwangsläufig dazu, daß die empirischen Wissenschaften innerhalb der Theologie (Kirchengeschichte und Bibelwissenschaften) zu religionswissenschaftlichen Disziplinen werden, die innerhalb der Theologie (Dogmatik und Moraltheologie) nichts zu suchen haben.

74 Hierauf verwies v. a. Victor Conzemius, »Kirchengeschichte als ›nichttheologische‹ Disziplin«, in: *Römische Quartalschrift* 80 (1985) S. 31–48, hier S. 40 f.

Beide Wissenschaften besitzen also weite Berührungsfelder. Die Innovationen der allgemeinen Geschichtsschreibung und Religionswissenschaft sind für Kirche und Theologie von höchster Bedeutung, da sie – auch das wurde ausgeführt – ihrem Selbstverständnis dienen, das wesentlich von Geschichte geprägt ist. Die Erforschung religiöser Milieus oder die Katholizismusforschung, die Berücksichtigung von Kirche und Religion in Darstellungen zur deutschen Gesellschaftsgeschichte oder die Erarbeitung kirchlicher und religiöser Prägungen des Bürgertums können als Religionsgeschichte des Christentums angesehen werden. Da religiöse Überzeugungssysteme in unserer (post-)modernen Gesellschaft befremdlich geworden sind (»gotische Dome zwischen modernen Verwaltungshochhäusern«) und die Kirchen (teilweise säkularisierter) Religiosität ohne kirchliche Bindung gegenübersteht, ist eine Religionsgeschichte des Christentums allein schon deshalb vonnöten, um das Phänomen Kirche, das ja noch immer gegenwärtig ist und unsere Gesellschaft prägt, verstehen zu können. Dieser Aufgabe muß die Geschichtswissenschaft – als eine Instanz zur Selbstvergewisserung einer Gesellschaft – ebenso wie andere Bildungseinrichtungen (Schule, Universität, Volkshochschulen usw.) gerecht werden. Denn die prägende kulturstiftende Macht des Christentums kann schwerlich überschätzt werden. Hierüber Kenntnis zu erlangen, setzt historische Forschung voraus, bei der Kirchen- und Religionsgeschichte vornehmlich gefragt sind. Unter diesem kulturstiftenden Aspekt kann Kirchengeschichte auch als Kulturwissenschaft verstanden werden.

4 Kirchengeschichte als Kulturwissenschaft – ein Diskussionsbeitrag

Kultur gibt es nie in »Reinkultur«. Begrifflich ist sie nicht faßbar, Definitionen bleiben unvollständig. Von daher legt sich ein weitgefaßter Kulturbegriff nahe, in dem sich soziale Phänomene, geistige Sinnggebung mit ihren gesellschaftlichen Objektivationen, Sachen und Institutionen wiederfinden können.⁷⁵ Kultur wird stets in symbolischen Formen vermittelt: etwa in Sprache, Kunstwerken, Institutionen – oder auch in Religionen. »Die symbolischen Formen der menschlichen Kulturtätigkeit bilden nicht objektive Strukturen der Wirklichkeit ab, sondern konstituieren die Strukturen des ›Wirklichen‹, indem sie seiner Bewältigung dienen«.⁷⁶ Kirchengeschichtsforschung ist als Geschichtswissenschaft eine narrative Wissenschaft. Sie erzählt Geschichten, indem sie eine »sinnvolle« Konstruktion der Vergangenheit liefert. Sie bildet also nicht objektive Strukturen ab (genau so ist es gewesen und nicht anders), sondern konstruiert aus überlieferten Quellen eine Vergangenheit, die (weiter) erforscht werden kann. Dieser Vermittlungsvorgang von einem vergangenen Ereignis auf seine heutige Darstellung hin geschieht mittels Sprache und deren Formgesetzen. Er ist Kulturschöpfung und selbst wieder von »kulturellen« Kontexten abhängig (die »Entdeckung« der Kirchengeschichte durch Eusebius kann als eine für die Kirchengeschichtsschreibung wesentliche Kul-

75 Ein solch umfassendes Verständnis von Kultur wurde entwickelt von Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1968 (frz. Orig. 1923/24). Vgl. zur Begriffsgeschichte: Jörg Fisch, »Zivilisation, Kultur«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 7, Stuttgart 1992, S. 869–874; Otto Gerhard Oexle, »Geschichte als historische Kulturwissenschaft«, in: *Kulturgeschichte heute*, hrsg. von Wolfgang Hardtwig und Hans-Ulrich Wehler, Göttingen 1996, S. 14–40.

76 Daniel Fulda, *Wissenschaft aus Kunst. Die Entstehung der modernen deutschen Geschichtsschreibung 1760–1860*, Berlin / New York 1996, S. 463.

turschöpfung angesehen werden). Aufgrund dieser Arbeitsweise kann Kirchengeschichte als Kulturwissenschaft verstanden werden; sie steht hierdurch mit anderen Wissenschaften, die Vergangenheit rekonstruieren (Geschichtswissenschaften, Religionswissenschaft, historische Sozialforschung u. a.), auf einer Ebene. Enge Beziehungen ließen sich zu anderen rekonstruierenden Wissenschaften (im herkömmlichen Sinne: Geisteswissenschaften) herstellen.

Das Verständnis von Kirchengeschichte als Kulturwissenschaft ergibt sich aber auch aus ihrem Forschungsgegenstand heraus: Kirche, Religion und Religiosität in ihrem jeweiligen Wechselspiel mit Gesellschaft und Politik. Kultur ist Formgebung und Gestaltfindung des Wirklichen, das sich in ihr ausdrückt. Religion und Religiosität kann als eine mögliche Kulturform, mittels der das ›Wirkliche‹ bewältigt wird, verstanden werden. Soweit die Außenperspektive. Nach dem jeweiligen Selbstverständnis einer Religion würde sie selber hinter diesen kulturellen Formen für sich einen Wirklichkeitsbereich beanspruchen, der normative Gültigkeit besitzt. Die eine Ebene – Religion als Kulturform – wird von Religionswissenschaft und Geschichtswissenschaften (einschließlich Kirchengeschichte) untersucht. Mit der anderen Ebene – Religion als normativer Wirklichkeitsbereich hinter der kulturellen Ebene ihrer konkreten Ausgestaltung – beschäftigen sich die Theologien einer Religion oder Konfession. Kirchengeschichte wäre demnach sowohl als historische Wissenschaft, als auch aufgrund ihrer Verankerung im theologischen Fächerkanon kulturwissenschaftlich zu verstehen.

Der hier gewählten Definition, nach der sich Kirchengeschichte mit der Gestalt, Geltung und Wirksamkeit von Religion, Glaube und Christentum in Gesellschaft, Kirche und im Leben der Menschen beschäftigt, liegt ein weites Kulturverständnis zugrunde. Sie geht davon aus, daß sich auf diese Weise am besten beschreiben läßt, was Kirchengeschichtsforschung tut. Religion, christlicher Glaube und

ihre institutionellen Formen haben die abendländische Kultur entscheidend geprägt. Die Kirchengeschichte bringt dieses Erbe der europäischen Kulturgeschichte in den wissenschaftlichen Diskurs zur Klärung anstehender Fragen und zur Reflexion über unser heutiges Selbstverständnis mit ein. Dies – und nicht verwaltungstechnische oder finanzpolitische Erwägungen – wäre die Begründung für die Existenz des Faches Kirchengeschichte in einer kulturwissenschaftlichen Fakultät. Daß sie noch immer innerhalb des allgemeinhistorischen Fächerkanons institutionell kaum verankert ist, muß bedauert werden. Das vorliegende Konzept, Kirchen- und Religionsgeschichte als einen selbstverständlichen Bestandteil (Sektor) der Geschichtswissenschaften zu entwerfen, mag diese ungewohnte Anfrage unterstützen. Die (theologische) Notwendigkeit, daß Kirchengeschichte innerhalb einer theologischen Fakultät gelehrt werden muß, wurde wiederholt begründet. Aus dem Gesagten ergibt sich der hohe Grad an Interdisziplinarität, der Kirchengeschichte gerecht werden sollte. Dies ist aber keine institutionelle Frage, sondern liegt in der Verantwortung des einzelnen Wissenschaftlers. Als »Spezialist für Generalistentum«⁷⁷ muß er den Mut aufbringen, verschiedenste Blickwinkel einzunehmen, um den »gotischen Dom« angemessen ansehen zu können. Erst dann kann er fundiert seine Ansichten über jenes alte Gemäuer äußern, das noch immer die Gestalt unserer Städte, Dörfer und Felder prägt. Er entreißt es dem Fluch, unverstanden zu sein, indem er erklärend und ordnend eine Verbindung herstellt zwischen vermeintlich fremden Welten: Dom – Verwaltungshochhaus; oder (wissenschaftstheoretisch) Kirchengeschichte – allgemeine Ge-

77 So Wolfgang Reinhard in seinem bemerkenswerten Beitrag: »Möglichkeiten und Grenzen der Verbindung von Kirchengeschichte mit Sozial- und Wirtschaftsgeschichte«, in: *Spezialforschung und »Gesamtgeschichte«*. Beispiele und Methodenfragen zur Geschichte der frühen Neuzeit, hrsg. von Grete Klingenstein und Heinrich Lutz, München 1982, S. 243–278, hier S. 278.

schichte/Religionsgeschichte. Das Bemühen um besseres Verständnis ist Ziel und Aufgabe seiner Forschungen. Diese haben sich dem gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Gespräch zu stellen. Ein Diskussionsbeitrag hierzu wurde vorgelegt.

Literaturhinweise

Heranzuziehen sind die ausführlichen bibliographischen Angaben bei: Eckehart Stöve, »Kirchengeschichtsschreibung«, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 18, Berlin / New York 1989, S. 535–560. Das vorliegende Verzeichnis stellt lediglich ein Auswahlverzeichnis dar, v. a. mit jener Literatur, die seit 1989 erschienen ist.

Altermatt, Urs: *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert.* Zürich 1989.

Anderson, Bonnie S. / Zinser, Judith P.: *Eine eigene Geschichte. Frauen in Europa.* Zürich 1992. Bd. 1: *Verschüttete Spuren. Frühgeschichte bis 1800.* [Engl. Orig. 1988.]

Angenendt, Arnold: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter.* Darmstadt 1997.

Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (Münster): *Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe.* In: *Westfälische Forschungen* 43 (1993) S. 588–654.

Berner, Ulrich: *Gegenstand und Aufgabe der Religionswissenschaft.* In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 35 (1983) S. 97–116.

Besier, Gerhard / Ulrich, Hans G.: *Von der Aufgabe kirchlicher Zeitgeschichte – ein diskursiver Versuch.* In: *Evangelische Theologie* 51 (1991) S. 169–182.

Beutel, Albrecht: *Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin.* In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94 (1997) S. 84–110.

Blanke, Horst Walter: *Historiographiegeschichte als Historik.* Stuttgart–Bad Cannstatt 1991.

Blessing, Werner K.: *Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen.* In: *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden.* Hrsg. von Anselm Doering-Manteuffel und Kurt Nowak. Stuttgart [u.a.] 1996. S. 14–59.

Brückner, Wolfgang: *Frömmigkeitsforschung im Schnittpunkt der Disziplinen. Über methodische Vorteile und Vor-Urteile in den*

- Kulturwissenschaften. In: Frömmigkeitsforschung. Hrsg. von W.B. Würzburg 1986. S. 5–37.
- Bulck, V. van: [Art.] Religionsgeschichte. In: Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Freiburg i.Br. 1956. Sp. 722–733.
- Colpe, Carsten: Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung. München 1980.
- Diephouse, David J.: Kirchliche Zeitgeschichte und Sozialgeschichte. (Rand-)Bemerkungen aus US-amerikanischer Perspektive. In: Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden. Hrsg. von Anselm Doering-Manteuffel und Kurt Nowak. Stuttgart [u.a.] 1996. S. 230–247.
- Dülmen, Richard van: Religionsgeschichte in der Historischen Sozialforschung. In: Geschichte und Gesellschaft 6 (1980) S. 36–59.
- Ebeling, Gerhard: Heiliger Geist und Zeitgeist. Identität und Wandel in der Kirchengeschichte. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 87 (1990) S. 185–205.
- Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift. Tübingen 1947. [Habitationsvortrag Tübingen 1946.]
- Engel, Josef: Die deutschen Universitäten und die Geschichtswissenschaft. In: Historische Zeitschrift 189 (1959) S. 223–378.
- Fleischer, Dirk: Der Strukturwandel der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung im 18. Jahrhundert. In: Aufklärung und Historik. Aufsätze zur Entwicklung der Geschichtswissenschaft, Kirchengeschichte und Geschichtstheorie in der deutschen Aufklärung. Hrsg. von Horst Walter Blanke und D. F. Waltrop 1991. S. 141–159.
- François, Étienne: Kirchengeschichte als Thema der Kultur- und Sozialgeschichte. Ein Blick aus Frankreich. In: Kirchliche Zeitgeschichte 5 (1992) S. 18–27.
- Fried, Johannes: Vom Zerfall der Geschichte zur Wiedervereinigung. Der Wandel der Interpretationsmuster. In: Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung am Ende des 20. Jahrhunderts. Hrsg. von Otto Gerhard Oexle. Göttingen 1996. S. 45–72.
- Fulda, Daniel: Wissenschaft aus Kunst. Die Entstehung der modernen deutschen Geschichtsschreibung 1760–1860. Berlin/New York 1996.
- Gall, Lothar: Das Argument der Geschichte. Überlegungen zum gegenwärtigen Standort der Geschichtswissenschaft. In: Historische Zeitschrift 264 (1997) S. 1–20.
- Ganzer, Klaus: [Art.] Kirchengeschichte (KG), Kirchengeschichts-

- schreibung. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 6. 3., überarb. Aufl. Freiburg i. Br. [u. a.] 1997. Sp. 1–3.
- Vom Umgang mit der Geschichte in Theologie und Kirche. Anmerkungen und Beispiele. In: *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre*. Festschrift für Bischof Walter Kasper. Hrsg. von Eberhard Schockenhoff und Peter Walter. Mainz 1993. S. 28–49.
- Gause, Ute: Geschlecht als historische Kategorie. Was leistet eine feministische Perspektive für die Kirchengeschichte? Ein Diskussionsbeitrag. In: *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*. Hrsg. von Anselm Doering-Manteuffel und Kurt Nowak. Stuttgart [u. a.] 1996. S. 164–179.
- Greschat, Martin: Die Bedeutung der Sozialgeschichte für die Kirchengeschichte. Theoretische und praktische Erwägungen. In: *Ebd.* S. 101–124.
- Gritz, Martin: Kirchengeschichte als Geschichte des Christentums. Anmerkungen zur Konzeption eines christlichen Geschichtsbildes bei Johann Adam Möhler. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 101 (1990) S. 249–266.
- Grosse, Sven: Zum Verhältnis von Mentalitäts- und Theologiegeschichtsschreibung. Methodologische Überlegungen am Beispiel der Frömmigkeitstheologie. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 105 (1994) S. 178–190.
- Grundfragen der kirchengeschichtlichen Methode – heute. Internationales Symposium des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft in Verbindung mit der Commission Internationale d'Histoire Ecclesiastique (C.I.H.E.C.) und dem Pontificio Comitato di Scienze Storiche, 24. bis 27. Juni 1981 in Rom. In: *Römische Quartalsschrift* 80 (1985) S. 1–258.
- Grundmann, Herbert: *Geschichtsschreibung im Mittelalter*. 4. Aufl. Göttingen 1987.
- Hehl, Ulrich von: Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung. In: *Christentum und politische Verantwortung. Kirchen im Nachkriegsdeutschland*. Hrsg. von Jochen-Christoph Kaiser und Anselm Doering-Manteuffel. Stuttgart [u. a.] 1990. S. 146–175.
- Heller, Andreas [u. a.] (Hrsg.): *Religion und Alltag. Interdisziplinäre Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Katholizismus in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen*. Wien 1990.
- Hjelde, Sigurd: *Die Religionswissenschaft und das Christentum*.

Eine historische Untersuchung über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie. Leiden [u.a.] 1994.

Hold, Hermann: Strukturen der Kirchengeschichtsdidaktik und ihre Implikationen für das Selbstverständnis der Kirchengeschichte. In: 11.–13. Symposium der Internationalen Kommission für Vergleichende Kirchengeschichte, Subkommission Österreich. Wien 1994. S. 144–170.

Holzem, Andreas: Geßlerhüte der Theorie? Zu Stand und Relevanz des Theoretischen in der Katholizismusforschung. In: Theologische Quartalschrift 173 (1993) S. 271–287.

– Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts. Altenberge 1995.

Hoornaert, Eduardo: Die Anfänge der Kirche in der Erinnerung des christlichen Volkes. Düsseldorf 1987.

Hürten, Heinz: Bemerkungen zur Situation des Faches Kirchengeschichte in Deutschland. In: Anuario de Historia de la Iglesia 4 (1995) S. 353–363.

Jaspert, Bernd: Ökumenische Kirchengeschichtsschreibung. In: Ökumenische Kirchengeschichte. Probleme – Visionen – Methoden. Hrsg. von B. J. Paderborn/Frankfurt a. M. 1998. S. 11–59.

– (Hrsg.): Frömmigkeit. Gelebte Religion als Forschungsaufgabe. Interdisziplinäre Studientage. Paderborn 1995.

Kaiser, Jochen-Christoph: Kirchliche Zeitgeschichte. Ein Thema ökumenischer Kirchengeschichtsschreibung. In: Ökumenische Kirchengeschichte. Probleme – Visionen – Methoden. Hrsg. von Bernd Jaspert. Paderborn/Frankfurt a. M. 1998. S. 197–209.

Katechetische Blätter 115 (1990) H. 4: Kirchengeschichte.

Kippenberg, Hans Gerhard: Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne. München 1997.

Klemp, Adalbert: Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert. Göttingen [u.a.] 1960.

Klöcker, Michael: Das katholische Milieu. Grundüberlegungen – in besonderer Hinsicht auf das Deutsche Kaiserreich 1871. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 44 (1992) S. 241–262.

Köpf, Ulrich: Dogmengeschichte oder Theologiegeschichte? In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 85 (1988) S. 455–473.

– Kirchengeschichte oder Religionsgeschichte des Christentums? Gedanken über Gegenstand und Aufgabe der Kirchengeschichte um 1900. In: Der deutsche Protestantismus um 1900. Hrsg. von

- Friedrich Wilhelm Graf und Hans Martin Müller. Gütersloh 1996. S. 42–66.
- Lanczkowski, Günter: Einführung in die Religionsgeschichte. Darmstadt 1983.
- (Hrsg.): Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft. Darmstadt 1974.
- Markschies, Christoph: Die *eine* Reformation und die *vielen* Reformen oder: Braucht evangelische Kirchengeschichtsschreibung Dekadenmodelle? In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 106 (1995) S. 18–45.
- Mayeur, Jean Marie: Die französische Geschichtsschreibung im Blick auf die zeitgeschichtliche *histoire religieuse*. In: Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden. Hrsg. von Anselm Doering-Manteuffel und Kurt Nowak. Stuttgart [u. a.] 1996. S. 203–209.
- Mehlhausen, Joachim: Zur Methode kirchlicher Zeitgeschichte. Ein diskursiver Versuch. In: Evangelische Theologie 48 (1988) S. 508–514.
- Meier, Kurt: Neuere Konzeptionen der Kirchenkampfhistoriographie. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 100 (1989) S. 63–86.
- Meinhold, Peter: Geschichte der kirchlichen Historiographie. 2 Bde. Freiburg i. Br./München 1967.
- Menke-Glückert, Emil: Die Geschichtsschreibung der Reformation und Gegenreformation. Bodin und die Begründung der Geschichtsmethodologie durch Bartholomäus Keckermann. Osterwieck 1912.
- Moeller, Bernd: Kirchengeschichte. Deutsche Texte 1699–1927. Frankfurt a. M. 1994.
- Moenikes, Ansgar: Zum Verhältnis zwischen Religionswissenschaft und Theologie. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 49 (1997) S. 193–207.
- Molitor, Hansgeorg / Smolinsky, Heribert (Hrsg.): Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Münster 1994.
- Murrmann-Kahl, Michael: Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie 1880–1920. Gütersloh 1992.
- Nigg, Walter: Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung. München 1934.
- Nipperdey, Thomas: Deutsche Geschichte 1866–1918. 2 Bde. München 1990–92.
- Religion im Umbruch: Deutschland 1870–1918. München 1988.

- Nowak, Kurt: Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. München 1995.
- Wie theologisch ist die Kirchengeschichte? Über die Verbindung und die Differenz von Kirchengeschichtsschreibung und Theologie. In: Theologische Literaturzeitung 122 (1997) S. 4–12.
- Oexle, Otto Gerhard: Geschichte als historische Kulturwissenschaft. In: Kulturgeschichte heute. Hrsg. von Wolfgang Hardtwig und Hans-Ulrich Wehler. Göttingen 1996. S. 14–40.
- Preger, Wilhelm: Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit. 2 Tle. Erlangen 1859–61.
- Randa, Alexander (Hrsg.): Mensch und Weltgeschichte. Zur Geschichte der Universalgeschichtsschreibung. Salzburg/München 1969.
- Reinhard, Rudolf: Kirchengeschichte – Teil der Theologie. Reflexionen eines Kirchenhistorikers. In: Lebendige Überlieferung. Prozesse der Annäherung und Auslegung. Festschrift für Hermann-Josef Vogt. Hrsg. von Nabil el-Khoury [u.a.]. Beirut/Ostfildern 1992. S. 260–270.
- Reinhard, Wolfgang: Möglichkeiten und Grenzen der Verbindung von Kirchengeschichte mit Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. In: Spezialforschung und »Gesamtgeschichte«. Beispiele und Methodenfragen zur Geschichte der frühen Neuzeit. Hrsg. von Grete Klingenstein und Heinrich Lutz. München 1982. S. 243–278.
- Religionspädagogische Beiträge (1982) H. 10: Didaktik der Kirchengeschichte.
- Riecks, Annette: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte. Ein Forschungsbericht. Altenberge 1989.
- Rudolph, Kurt: Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft. Leiden [u.a.] 1992.
- Rüsen, Jörn: Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik. Bd. 1: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft. Göttingen 1983.
- Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik. Bd. 2: Die Prinzipien der historischen Forschung. Ebd. 1986.
- Lebendige Geschichte. Grundzüge einer Historik. Bd. 3: Formen und Funktionen des historischen Wissens. Ebd. 1989.
- Ruppert, Godehard: Geschichte ist Gegenwart. Ein Beitrag zu einer fachdidaktischen Theorie der Kirchengeschichte. Hildesheim 1984.
- Scherer, Emil Clemens: Geschichte und Kirchengeschichte an den

- deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen. Freiburg i. Br. 1927.
- Schieder, Wolfgang: Religion in der Sozialgeschichte. In: Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang. Hrsg. von W. Sch. und Volker Selin. Göttingen 1987. S. 9–31.
- Religionsgeschichte als Sozialgeschichte. Einleitende Bemerkungen zur Forschungsproblematik. In: Geschichte und Gesellschaft 3 (1977) S. 291–298.
 - Sozialgeschichte der Religion im 19. Jahrhundert. Bemerkungen zur Forschungslage. In: Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Hrsg. von W. Sch. Stuttgart 1993. S. 11–28.
 - Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte. Göttingen 1986.
- Schmid, Georg: Erkennen und Erwägen. Überlegungen zum Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 30 (1978) S. 289–305.
- Schneider, Bernhard: Vergessene Welt? Religion, Kirche und Frömmigkeit als Thema der deutschen Geschichtswissenschaft. Historiographische und methodologische Sondierungen. In: Wozu Historie heute? Beiträge zu einer Standortbestimmung im fachübergreifenden Gespräch. Hrsg. von Amalie Fössel und Christoph Kampmann. Köln [u. a.] 1996. S. 45–79.
- Wallfahrt, Ultramontanismus und Politik. Studien zu Vorgeschichte und Verlauf der Trierer Hl.-Rock-Wallfahrt von 1844. In: Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi. Hrsg. von Erich Aretz [u. a.]. Trier 1997. S. 237–280.
- Seeliger, Hans Reinhard: Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung. Düsseldorf 1981.
- Kirchengeschichte und historische Theologie – neueste Problemanzeigen. In: Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa 8 (1997) S. 126–128.
- Selge, Kurt-Victor: Die Kirchengeschichte in Sammelwerken und Gesamtdarstellungen. In: Theologische Rundschau 53 (1988) S. 201–222.
- Stöve, Eckehart: Kirchengeschichtsschreibung. In: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 18. Berlin / New York 1989. S. 535–560.

- Stolz, Fritz: Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen 1988.
- Storck, Steffen: Kirchengeschichtsschreibung als Theologie. Theorien der Kirchengeschichtsschreibung in der deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theologie seit 1945. [Masch.] Diss. Hamburg 1993.
- Thadden, Rudolf von: Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte. In: R. v. Th.: Weltliche Kirchengeschichte. Ausgewählte Aufsätze. Göttingen 1989. S. 11–28.
- Theißen, Gerd: Tradition und Entscheidung. Der Beitrag des biblischen Glaubens zum kulturellen Gedächtnis. In: Kultur und Gedächtnis. Hrsg. von Jan Assmann und Tonio Hölscher. Frankfurt a. M. 1988. S. 170–189.
- Uhlig, Christian: Funktion und Situation der Kirchengeschichte als theologische Disziplin. Frankfurt a. M. [u. a.] 1985.
- Welker, Michael: »Einheit der Religionsgeschichte« und »Universales Selbstbewußtsein«. Zur gegenwärtigen Suche nach Leitbegriffen im Dialog zwischen Theologie und Religionswissenschaft. In: Evangelische Theologie 48 (1988) S. 3–18.
- Wolf, Hubert: »Ein dogmatisches Kriterium in der Kirchengeschichte?«. Franz Xaver Funk (1840–1907) und Sebastian Merkle (1862–1945) in den Kontroversen um die Identität des Faches. In: Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. Festschrift für Gabriel Adrianyi. Hrsg. von Reimund Haas [u. a.]. Köln [u. a.] 1999. S. 713–732.
- Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-)Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960. In: Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug. Hrsg. von H. W. Paderborn 1999. S. 71–93.

Das Manuskript wurde im Mai 1998 abgeschlossen.

Literaturergänzungen:

- Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (Münster): Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland. In: Historisches Jahrbuch 120 (2000) S. 358–395.
- Heim, Manfred: Einführung in die Kirchengeschichte. München 2000.
- Holzem, Andreas: Die Geschichte des »gegläubten Gottes«. Kir-

chengeschichte zwischen »Memoria« und »Historie«. In: Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen. Hrsg. von Andreas Leinhäupl-Wilke und Magnus Striet. Münster [u. a.] 2000. S. 73–103.

Lexikon der Kirchengeschichte. 2 Bde. Freiburg i. Br. 2001.

Wolf, Hubert: Zwischen Theologie und Geschichte. Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte. In: Theologische Revue 98 (2002) S. 379–386.

- Milieustabilisierende Apologie oder Schnittstelle zur Moderne? Sebastian Merkle und seine Konzeption von Kirchengeschichte im Spannungsfeld von Gegengesellschaft und Integration. In: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 21 (2002) S. 123–140.