

Grenzüberschreitungen

Kirchengeschichte jenseits konfessioneller Identitäten

Zusammenfassung

Der Aufsatz legt dar, dass die Kirchengeschichte(n), die als Fachdisziplinen an deutschsprachigen theologischen Fakultäten betrieben werden, erstens nicht mehr in konfessionelle Muster passen und zweitens ihre Rolle in der Theologie nicht mehr von systematisch-theologischen Gegenstandsbestimmungen her beziehen. Sie sind überdies methodisch auf das engste mit der allgemeinen Geschichte verbunden. Die hieraus entstehenden Ergebnisse einer ökumenischen Annäherung der Perspektiven zeigt der Aufsatz an sechs Beispielen: dem gleitend gewordenen Übergang von der Antike zum Mittelalter, der konfessionell ungleich heikleren, dennoch mehr und mehr auf dynamische Weiterentwicklung denn radikale Brüche zielenden Verhältnisbestimmung von Mittelalter und Reformation sowie der anschließenden, längst in engem Austausch zwischen Kirchengeschichte und allgemeiner Geschichte untersuchten Zeit der Konfessionen. Sodann wird die konfessionelle Verschränkung in der Zeit der Aufklärung und in zwei Fragen der Zeitgeschichte – der Erforschung katholischer Milieus und der Kirche in der DDR – gezeigt.

Abstract

This essay shows that church history in the German-speaking countries has freed itself from confessional limits and is independent from definitions imposed by systematic theologians. It is more frequently connected with history as it is taught in philosophical faculties. The effect of this development can be shown through six examples, starting with the gradual step-by-step transition from the ancient to the medieval world. The essay progresses to the shift from the late Middle Ages to the Reformation(s) and the age of confessions, which at present tends to be interpreted as a dynamic progression rather than as a violent rupture, as had previously been depicted under confessional auspices. Our paper adds reflections on Enlightenment research and contemporary studies about the Catholic milieu in Germany and its dissolution as the role of Christianity in the former German Democratic Republic.

Schlüsselwörter/Keywords

Kirchengeschichte; Antike; Mittelalter; Reformation; Konfessionalisierung; Aufklärung; Milieuforschung; Kirche in der DDR

Church history; antiquity; Middle Ages; the Reformation; confessionalisation; enlightenment; Catholic milieu; churches in the German Democratic Republic

Wir stellen zwei Thesen pointiert an den Anfang: Die Kirchengeschichte(n), die als Fachdisziplinen an theologischen Fakultäten in Deutschland und an den deutschsprachigen Universitäten Österreichs und der Schweiz betrieben werden, passen – erstens – nicht mehr in konfessionelle Muster, und sie beziehen ihren Status, „theologische Disziplin“ zu sein, nicht mehr von systematisch-theologischen Gegenstandsbestimmungen her. Diese Kirchengeschichte – zweitens – lässt sich von sogenannter „Profangeschichte“ weder durch ihre Material- noch Formalobjekte abgrenzen. Die Interdisziplinarität der Kirchengeschichte drückt sich aus in gemeinsamen Methodenstandards mit Referenzwissenschaften wie der Geschichtswissenschaft, der Kunstgeschichte, der Soziologie, der Medien- und Sprachwissenschaften etc. Dazu haben die diversen *turns* der jüngeren Kulturgeschichte (*cultural, linguistic, spatial, pictorial* ...) ebenso beigetragen wie die Internationalisierung: Kirchengeschichte an theologischen Fakultäten entpuppt sich in Zeiten der *Global History* als ein sehr regionales Phänomen institutioneller Verankerung von Religionsgeschichte, das man schon in den übrigen europäischen oder nordamerikanischen Wissenschaftstraditionen und Einrichtungen nicht in vergleichbarer Form vorfindet. Auch darum ist es längst angemessener geworden, statt von einer auf Heilsinstitutionen fixierten Geschichte der Kirchen nunmehr von einer Geschichte des Christentums zu sprechen, die Wissensformationen, Praktiken, Diskurse, Räume und Netzwerke fokussiert.¹

ANDREAS HOLZEM, geb. 1961, lehrt seit 1999 Mittlere und Neuere Kirchengeschichte in Tübingen. Themenschwerpunkte: dörfliche und städtische Religion der Frühen Neuzeit, Krieg und Hunger, Predigt – Theater – Kurzerzählungen, Religiöses Wissen, Katholizismus im 20. Jahrhundert. Projektleiter im SFB 437 „Kriegserfahrungen – Krieg und Gesellschaft in der Neuzeit“ und im SFB 923 „Bedrohte Ordnungen“ sowie Sprecher/Projektleiter im Graduiertenkolleg „Religiöses Wissen im vormodernen Europa“; Sprecher der DFG-Forschungsgruppe 2973 „Katholischsein. Semantiken, Praktiken und Emotionen in der westdeutschen Gesellschaft 1965–1989/90“

VOLKER LEPPIN, geb. 1966, Dr. theol. Studium der Evangelischen Theologie in Marburg, Jerusalem und Heidelberg. Promotion und Habilitation in Heidelberg 1994 und 1997, Professurvertretung in Frankfurt am Main, Professur in Jena, seit 2010 in Tübingen, Mitglied der Sächsischen und der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Forschungsschwerpunkte: Theologie und Frömmigkeit in Mittelalter und Reformation

1 | Vgl. exemplarisch: Renate Dürr/Annette Gerok-Reiter/Andreas Holzem/Steffen Patzold (Hg.), *Religiöses Wissen im vormodernen Europa: Schöpfung – Mutterschaft – Passion*, Paderborn/Leiden/Boston 2019.

Das ist seit einigen Jahren der Stand der Selbstverständnis-Debatten des Faches. Aber nunmehr ist eine solche Einsicht auch in der materialen thematischen Arbeit angekommen. Die Kirchengeschichte ist daher heute ein konsequent interdisziplinäres Fach, das von Grenzüberschreitungen lebt. Die erste Grenze, die in der alltäglichen Arbeit stets überschritten wird, ist die Konfessionsgrenze. Obwohl nach wie vor eine Tendenz vorherrscht, ab etwa 1500 n. Chr. Themen der jeweils eigenen Konfession zu behandeln, wird der konfessionelle Vergleich und der überkonfessionelle, bestenfalls interreligiöse Blick, der nicht mehr auf die Konstruktion von Identität, sondern auf das Verstehen religiösen Wissens und religiöser Praxis im sozialen Feld aus ist, als gegenwärtigen Orientierungsbedürfnissen entsprechend wahrgenommen. Das setzt forschungspragmatisch die zweite Grenzüberschreitung voraus: wechselseitige intensive Kommunikation mit den Kulturwissenschaften im weitesten Sinne – auch in großen Forschungsverbänden wie Graduiertenkollegs und Sonderforschungsbereichen. Dennoch bleiben Spezifika der beteiligten Disziplinen spürbar, die den Herkunftstraditionen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer an solchen interkonfessionellen, interreligiösen und interdisziplinären Debatten geschuldet sind. Wir engen unser Blickfeld daher ein auf die spezifische Fragestellung, die uns von der Redaktion der Theologischen Quartalschrift zgedacht worden ist: Welche Suchbewegungen prägen das Fach „Mittlere und Neuere Kirchengeschichte“; welche Innovationen sind zu verzeichnen; wo ergeben sich in einer Perspektive des ökumenischen Gesprächs und der ökumenischen Zusammenarbeit Konvergenzen und Divergenzen? Man könnte nämlich schon bei dieser Aufgabenstellung, die unserem Beitrag zgedacht wurde, anfangen, über konfessionelle Unterschiede zu rasonieren. Denn es ist die klassische Einteilung der Lehrstühle an katholischen Fakultäten, die sich hier widerspiegelt. Evangelische Fragestellungen wären wohl eher auf die – hier ja in einem anderen Beitrag behandelte – „Patristik“ einerseits, die „Reformationsgeschichte“ andererseits ausgerichtet, allenfalls noch auf Fragen der Kirchlichen Zeitgeschichte. Die Geschichte des Mittelalters spielt im evangelischen Raum zumal deutscher Sprache traditionell eine geringe Rolle. Damit ist schon markiert, dass auch im Fach Kirchengeschichte konfessionell unterschiedene Zugänge spürbar bleiben – freilich ist damit noch nicht gesagt, dass sich dies in unterschiedlichen Theoriebildungen, einer „katholischen“ einerseits, einer „evangelischen“ oder gar noch „lutherisch“ und „reformiert“ unterschiedenen andererseits niederschläge. Dass dies nicht, jedenfalls nicht offenkundig der Fall ist, ist theologisch bemerkenswert, gehört doch das Verständnis der Kirche bis in die heutigen ökumenischen Dialoge hinein, zu den Bereichen, über die am stärksten zu diskutieren ist². Aus römisch-katholischer Sicht ist zu fragen, ob die Aussage aus der *Confessio Augustana*,

2 | Vgl. hierzu Theodor Schneider/Gunther Wenz (Hg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*. Teil 1, Freiburg/Göttingen 2004; Dorothea Sattler/Gunther Wenz (Hg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*. Teile 2 und 3, Freiburg/Göttingen 2006/2008; Dorothea Sattler, *Kirche(n)*, Paderborn 2013.

zur Einheit der Kirche genüge rechte Sakramentenverwaltung und reine Evangeliumsverkündigung³, den theologischen Implikationen der Institutionalisierung genügend Rechnung trägt; aus evangelischer Sicht ist zurückzufragen, ob die Bestreitung völliger Kirchlichkeit aufgrund von Bestimmungen der Amtstheologie⁴ nicht eine sozial determinierte Institution allzu sehr in eine Funktion zur Vermittlung des Heils hineinrückt. Gleich wie diese Fragen ausdiskutiert werden – klar ist, dass die Kirchengeschichte es als akademische Disziplin mit denjenigen Aspekten der Kirchengeschichte zu tun hat, die in die menschlichen Zusammenhängen verwoben sind. So wie auch eine dogmatisch pointierte Schriftlehre nicht im Widerspruch zu einer historisch-kritischen Exegese stehen muss, gilt auch für diese fachliche Bestimmung, dass die theologisch bestimmte Ekklesiologie die historischen Erkenntnisse nicht zu leiten, sondern sich auf andere Weise in ein Verhältnis zu ihr zu setzen hat⁵. Wäre dies nicht der Fall, müsste das Fach Kirchengeschichte auf eine seiner größten Errungenschaften aus den vergangenen Jahren und Jahrzehnten verzichten: die enge Einbindung in den interdisziplinären Diskurs, die sich in einer ganzen Anzahl von Beteiligungen an Projekten wie auch einer völlig selbstverständlichen Integration in den Diskurs der Geschichtswissenschaften zeigt.

So darf man durchaus die Frage stellen, ob konfessionelle Kirchengeschichte überhaupt noch einen spezifischen Ort innerhalb der Geschichtswissenschaft hat, und dies womöglich auch noch im Plural. Um der Frage nachzuspüren, ob und wie eine solche Besonderheit des Fachs zum Ausdruck kommen könnte, gehen die folgenden Zeilen eines katholischen und eines evangelischen Kirchenhistorikers, die in Forschung und Lehre vielfach zusammenwirken, verschiedenen Konstellationen nach, die sich einerseits in den vergangenen Jahren als besonders produktiv erwiesen haben und die andererseits signifikant für die Frage nach der je eigenen Identität sind. Es handelt sich dabei um die Fragen von Epochenkonturierungen, die Herausbildungen konfessionel-

3 | *Confessio Augustana* 7: „Denn dieses ist gnug zu warer einigkeit der Christlichen kirchen, das da eintrechtlich nach reinem verstand das Evangelium gepredigt und die Sacrament dem Göttlichen wort gemes gerecht werden“ (Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition [Hg. Dingle], Göttingen 2014, 102,11–13).

4 | Siehe *Unitatis redintegratio* 22, in: LThK 13, 1967, 118: „communitates ecclesiales a nobis seiunctae, quamvis deficiat eorum plena nobiscum unitas ex baptisate profluens, et quamvis credamus illas, praesertim propter sacramenti Ordinis defectum, genuinam atque integram substantiam Mysterii eucharisti non servasse“.

5 | Dies bedeutet auch, dass wir dem katholischerseits von Hubert Jedin, Kirchengeschichte als Theologie und Geschichte, in: *Communio* 8 (1979) 496–507, 496, evangelischerseits neuerdings von Konrad Stock, Die Theorie der christlichen Gewißheit. Eine enzyklopädische Orientierung, Tübingen 2005, 192f., vorgetragenen Versuch, der Kirchengeschichte den eigenen Gegenstand von der Dogmatik bestimmen zu lassen, nicht folgen; vgl. zu unseren jeweiligen Ansätzen Andreas Holzem, Die Geschichte des „geglaubten Gottes“. Kirchengeschichte zwischen „Memoria“ und „Historie“, in: Andreas Leinhäupl-Wilke/Magnus Striet (Hg.), Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen (Münsteraner Einführungen Theologie 1), Münster 2000, 73–103; Volker Leppin, Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer. Historische Offenlegung der vielfältigen Möglichkeiten christlicher Religion, in: Markus Buntfuß/Martin Fritz (Hg.), Fremde unter einem Dach? Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive (TBT 163), Berlin 2014, 69–93.

ler Eigenheiten in der Frühen Neuzeit und die den Betrachtenden am nächsten stehende Epoche, die Kirchliche Zeitgeschichte. Wir müssen exemplarisch vorgehen und bitten alle diejenigen um Verständnis, deren innovatorische Arbeiten hier nicht explizit gewürdigt werden.

1. Epochenübergänge

1.1 Antike/Frühmittelalter

Als vor wenigen Jahren ein bahnbrechender Sammelband über „Chlodwigs Welt“⁶ publiziert wurde, zeigte sich die Neubewertung von Epochenschwellen jenseits identitätskonkreter konfessioneller Zuschreibungen in einer exemplarischen Weise. Exemplarisch deshalb, weil hier ein Perspektivwechsel nicht nur einzelne Beiträge, sondern das ganze Konzept des Buches bestimmte: Es wurde nicht mehr danach gefragt, ob das „Mittelalter“ als jene Verfinsterung einer vermeintlich lichtvollen Antike zu bewerten sei, die Jahrhunderte später eine Renaissance der Wissenschaften und der Kultur und eine Reformation des christlichen Lebens geradezu herausgefordert habe.

Vorbereitet wurde eine solche Perspektive durch die Arbeiten Arnold Angenendts: Sein großes, mittlerweile als Klassiker zu wertendes Buch über die „Geschichte der Religiosität im Mittelalter“⁷ vertrat bereits ein Konzept, das breite Epochenübergänge an die Stelle radikaler Brüche setzte. Noch deutlicher wurde dieser Ansatz, als Angenendt sich mit dem „Offertorium“⁸, also mit der Geschichte von Eucharistie und Messe befasste: Mit seinen quellenbasierten Überlegungen wurden frömmigkeitsgeschichtliche Vorurteile überwunden, die eine sehr komplexe, mit Renaissance und Reformation verflochtene Deutungsgeschichte hatten. Es war die Spätantike, und nicht ein irgendwie finsternes und dann auch konfessionell fixierbares Mittelalter, das einer Reintegration antik-heidnischer Opferlogiken ins Christentum den Weg bahnte. Allerdings hat Angenendt stets solchen quellenbasierten Beobachtungen einen religionsgeschichtlichen *thrill* mitgegeben, der auf sehr abstrakten Imaginationen beruhte, namentlich der von Karl Jaspers begründeten Theorie einer Achsenzeit, welche archaische Religionslogiken durch rationale, intentionsethische Konzepte überwand. War das Mittelalter nun – religions- und zivilisationsgeschichtlich erklärbar, darum konfessionspolitisch neutralisiert – eine partielle Re-Archaisierung der antiken Religionschwelle, für die das neutestamentliche Christentum der offenkundigste Ausweis war?

6 | Misha Meier/Steffen Patzold (Hg.) Chlodwigs Welt. Organisation von Herrschaft um 500, Stuttgart 2014.

7 | Arnold Angenendt, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997 (2009).

8 | Arnold Angenendt, Offertorium. Das mittelalterliche Messopfer, Münster 2013 (2014).

Diejenigen Gruppen, die bis um 1000 n. Chr. aus weitgehend schriftlosen, also auch philosophielosen Kulturen heraus christianisiert wurden, teilten die Opferlogiken des antiken Kulturraums, nicht aber deren Tendenzen zur Ethisierung und Spiritualisierung. Das Christentum musste sich also jenseits der Grenzen des antiken Kulturraums des römischen Reiches in eine Welt hineinsozialisieren, die weder die jüdische Tradition, auf der das Christentum beruht, noch die philosophische Tradition des Mittelmeerraums ernsthaft kennengelernt oder assimiliert hatte. Das hat, so Angenendt, eine Re-Archaisierung des Christentums verstärkt, vielleicht auch beschleunigt, aber weder hervorgerufen noch in einem totalen Sinne vollzogen. Überlagerungen unterschiedlicher Schichten religiöser Mentalität waren die Folge. Damit war geklärt: Es gibt keinen kompletten Kulturabbruch durch die Völkerwanderung und den Zerfall der römischen Staatlichkeit in gentil gedachte Nachfolgereiche. Im Frühmittelalter, so das Bild, das Angenendt zeichnete, verstärkten sich religionslogische Tendenzen der Spätantike. Die Ethisierung und Interiorisierung der antiken Opfervorstellungen war ein heikles Geschäft; sie setzte voraus, sich einem geistlichen Imaginationsraum der Sakralität anzuvertrauen, der auf alles das verzichtete, was bislang auf hergebrachte Weise rituelle Sicherheit vermittelt hatte. Es war das rasche Wachstum der christlichen Kirche, das die Reintegration älterer religionsgeschichtlicher Schichten hervorrief, aber schleichend, nicht als krasser Rückfall. Das „Mittelalter“, wenn man es im Blick auf die protestantische Selbstbestätigungsrhetorik des Jahres 2017 so pointiert fassen möchte, war weder der Auslöser noch der konfessionalisierbare Träger dieser Entwicklungen.

Nun gehen die Interpretamente, die in „Chlodwigs Welt“ vorgetragen werden, einen nochmals anderen Weg. Auf eine neue Weise gezeigt wird eine Vernetzung von Theologie, religiöser Praxis, Herrschaftstheorie und sozialen Arrangements.⁹ Die Art und Weise, in der spätantike Theologie rezipiert wird, ist in enormer Weise abhängig von den sozialen, politischen und kulturellen Bedingungen jeweiliger historischer Erfahrungsräume. Das Grundverständnis, das allen diesen Rezeptionsprozessen zugrunde liegt, ist ein Schema der Kontinuität. Das ist keineswegs nur ein Legitimationsschema, sondern bestimmt die konkrete Amtspraxis von Herrschern, Bischöfen, Klöstern. Es erklärt gleichzeitig in ganz neuer Weise das Auseinandertreten von Ost und West in den Zuordnungen von Herrschaft, kirchlichen Ämtern und den Bedeutungen von Liturgie. Gleichzeitig können die Autoren des Bandes eine Sozialgeschichte religiösen Wissens schreiben: Nachdenken über Herrschaft und ihre theologische Legitimation, Reflexion über das Verhältnis von *auctoritas* und *potestas*. Zuordnung von religiöser

9 | Die in diesem Zusammenhang zentralen Beiträge: Bernhard Jussen, Chlodwig der Gallier. Zur Strukturgeschichte einer historischen Figur, in: Meier/Patzold (Hg.) Chlodwigs Welt (wie Anm. 6), 27–44. Mischa Meier, Nachdenken über Herrschaft, in: ebd., 143–215. Steffen Patzold, Bischöfe, soziale Herkunft und die Organisation lokaler Herrschaft um 500, in: ebd., 523–543.

Autorität und politischer Handlungsmacht entfaltete in Zusammenhängen, die vom Entstehungskontext solcher Theorien völlig abstrahierten, überhaupt erst jene Wucht, mit der sie sich in das Rechtsdenken und die daraus folgende Ritualität der Westkirche einschrieben.

Literatur im Umfeld solcher Analysen zeigt überdeutlich, wie sehr im weiteren Sinn Kirchen- und im engeren Sinn Theologiegeschichte, Politik- und Sozialgeschichte, politische Theorie und Philosophie einander beeinflussen; das ist hier nicht umfassend zu bibliografieren. Mischa Meier hat in einem monumentalen Werk zur „Völkerwanderung“ jüngst eine ebenso mediterrane wie okzidentale Summe solcher neuen Einsichten publiziert.¹⁰ Arbeiten von Steffen Patzold, Peter Eich und Bernhard Jussen zeigen darüber hinaus, wie solche Transformationsdynamik bis in die späte Karolingerzeit fortwirkte.¹¹ Das alles sind keine kirchenhistorischen, sondern historische Arbeiten, die aber die Geschichte des Christentums in entscheidend neuem Licht erscheinen lassen. Die engen internationalen Verflechtungen schlagen sich in wichtigen Sammelbänden, aber auch in Lehrbüchern nieder.¹²

1.2 Mittelalter – Reformation

Die Frage nach dem Verhältnis des Mittelalters zur Reformation wird wahrscheinlich gerade deswegen, weil ihre Implikationen für das konfessionelle Selbstverständnis so stark sind, schon viel länger diskutiert als die Epochenschwelle von der Antike zum Mittelalter. Dabei scheint das Reformationsjubiläum von 2017 der alten Frage neues Leben eingehaucht zu haben, wenn auch bemerkenswerterweise die Debatten „mit teils harten Bandagen“¹³ stärker innerhalb des evangelischen Lages geführt wurden als im konfessionellen Miteinander oder Gegenüber. Zu den bedauerlichsten Entwicklungen gehört, dass sich jedenfalls im deutschen Sprachraum seit dem Tod von Heribert Smolinsky die katholische Forschung nur noch in Ausnahmefällen gezielt Luther

10 | Mischa Meier, *Geschichte der Völkerwanderung. Europa, Asien und Afrika vom 3. bis zum 8. Jahrhundert nach Christus*, München 2020.

11 | Steffen Patzold/Florian Bock (Hg.), *Gott handhaben – Le Dieu maniable – Managing God. Religiöses Wissen im Konflikt um Mythisierung und Rationalisierung*, Berlin – Boston 2016. Steffen Patzold, *Ich und Karl der Große. Das Leben des Höflings Einhard*, Stuttgart 2013. Peter Eich, *Gregor der Große. Bischof von Rom zwischen Antike und Mittelalter*, Paderborn 2016. Christopher H. Johnson/Bernhard Jussen/David Warren Sabean/Simon Teuscher (Hg.), *Blood & Kinship. Matter for Metaphor from Ancient Rome to the Present*, New York/Oxford 2015.

12 | Sigrid Danielson/Evan A. Gatti (Hg.), *Envisioning the Bishop. Images and the Episcopacy in the Middle Ages* (Medieval Church Studies, Vol. 29), Turnhout 2014. Walter Pohl (Hg.), *Strategies of Identification. Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe* (Cultural Encounters in Late antiquity and the Middle Ages, Bd. 13), Turnhout 2013. Ders. (Hg.), *Post-Roman Transitions. Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West* (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, Bd. 14), Turnhout 2013. Keith Sisson/Atria A. Larson (Hg.), *A Companion to the Medieval Papacy. Growth of an Ideology and Institution* (Brill's Companions to the Christian Tradition, Vol. 70), Leiden/Boston 2016. Volker Leppin, *Geschichte des mittelalterlichen Christentums*, Tübingen 2012.

13 | Vgl. die Rezension von Andreas Holzem zu Thomas Kaufmann, *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München 2017, in: *Theologische Literaturzeitung* 142 (2017), 1356–1359.

oder der Reformation insgesamt zuwendet.¹⁴ Innerhalb der evangelischen kirchenhistorischen Forschung hingegen sind die Auseinandersetzungen einerseits offenkundig verhärtet, andererseits aber auch gegenüber alten Frontstellungen deutlich differenziert.

Das simple Gegenüber von Kontinuität und Neuheit dürfte ohnehin kaum geeignet sein, die historischen Verhältnisse zutreffend zu beschreiben – nie wurde behauptet, dass die Reformation nichts Neues gegenüber dem Mittelalter gebracht habe, und umgekehrt sind die alten Mythen einer Voraussetzungslosigkeit der Reformation zumal Luthers spätestens durch die grundlegenden Forschungen Heiko Augustinus Obermans¹⁵ und Bernd Moellers¹⁶ zu den Akten gelegt. Die Modelle, um die heute gerungen wird, sind diffiziler: Thomas Kaufmann vertritt einen wohl für die überwiegende Anzahl evangelischer Reformationshistorikerinnen und -historiker repräsentativen Ansatz, nach welchem das Mittelalter tatsächlich „Voraussetzungen“ für die Reformation bereitstellte¹⁷, diese demgegenüber aber gleichwohl eine „grundstürzende revolutionäre Veränderung des bestehenden Kirchenwesens“ darstelle¹⁸, deren genaue Beschreibung sich insbesondere aus einer Analyse der publizistischen Aktivitäten ergibt, die Kaufmann minutiös untersucht¹⁹. Im Rahmen einer Auseinandersetzung, die mittlerweile als „Reformationsdeutungsstreit“ sogar die Weihen eines Wikipedia-Artikels erhalten hat²⁰, stellt dem Volker Leppin, anknüpfend vor allem an die Weichenstellungen von Oberman und Berndt Hamm²¹, ein Modell entgegen, das die Veränderungsdynamiken der Reformation als „Transformationen“ zu beschreiben sucht²², das heißt, als Veränderungen an einem bleibenden Kern. Methodisch ist dieser Ansatz eher an der Frömmigkeitsgeschichte orientiert und erklärt etwa Luthers Protest gegen den Ablass aus der Aufnahme spätmittelalterlicher mystischer Theologie.²³

14 | Als bemerkenswerte Ausnahme sei genannt: Daniela Blum, *Der katholische Luther. Begegnungen, Prägungen, Rezeptionen*, Paderborn 2016. In der englischsprachigen Forschung sieht es etwas anders aus, vor allem die ebenfalls bemerkenswerte Darstellung von Carlos Eire, *Reformations. The Early modern world, 1450–1650*, New Haven 2016.

15 | Heiko A. Oberman, *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965. Ders., *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen 1989.

16 | Bernd Moeller, *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, Göttingen 1991. Zur Debattenlage der 1990er Jahre vgl. Berndt Hamm/Bernd Moeller/Dorothea Wendebourg, *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995.

17 | Thomas Kaufmann, *Geschichte der Reformation in Deutschland*, Berlin 2016, 33.

18 | Thomas Kaufmann, *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München 2017, 17.

19 | Thomas Kaufmann, *Die Mitte der Reformation. Eine Studie zu Buchdruck und Publizistik im deutschen Sprachgebiet, zu ihren Akteuren und deren Strategien, Inszenierungs- und Ausdrucksformen*, Tübingen 2019.

20 | Reformationsdeutungs-Streit (Wikipedia), <<https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Reformationsdeutungs-Streit&oldid=195936622>> (aufgerufen am 1.1.2020).

21 | Berndt Hamm, *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Tübingen 2010. Ders., *Ablass und Reformation. Erstaunliche Kohärenzen*, Tübingen 2016.

22 | Volker Leppin, *Transformationen. Studien zu den Wandlungsprozessen in Theologie und Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und Reformation*, Tübingen 2018.

23 | Volker Leppin, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München 2017.

Das macht die Differenz zum skizzierten Kaufmann'schen Ansatz aus, und zugleich doch auch die Nähe. Ob nun Publizistik oder Frömmigkeit in den Mittelpunkt gestellt wird: Weder Institutionengeschichte noch klassische Sozialgeschichte steht hier im Fokus des Interesses. Gemeinsam ist beiden Ansätzen auch eine Methode, die Kaufmann begrifflich als „kontextuelle Reformation“ fasst²⁴ und die bedeutet, dass die Reformation in einem hochkomplexen kulturellen Gesamtgefüge verstanden wird. Der hartnäckig umkämpfte Unterschied zwischen beiden Ansätzen liegt offenkundig in zweierlei: Zum einen sind Weise und Grad der Neuerung strittig. Transformation des Gegebenen oder grundstürzende Neuerung stellen zwei Beschreibungsweisen unterschiedlicher Radikalität dar. Vor allem aber ist das Verhältnis beider Modelle zum konfessionellen Selbstverständnis offenkundig unterschiedlich: Die Vorstellung von der Reformation als einer „grundstürzende[n] revolutionäre[n] Veränderung“ unterstreicht offenkundig eher Differenzmerkmale reformatorischer und ihr folgender evangelischer Identität. Demgegenüber ist die Annahme einer Transformation aus mittelalterlichen Wurzeln offenkundig eher dazu angetan, die konfessionellen Entwicklungen der Neuzeit als gleichermaßen legitime Fortentwicklungen des Mittelalters zu verstehen.²⁵ Sie fügt sich damit in einen international zu beobachtenden Trend ein, die Entwicklung der reformatorischen Kirchen nicht als exzeptionell different gegenüber der Entstehung des modernen römischen Katholizismus zu deuten, sondern die entsprechenden Prozesse in ein konfessionsübergreifendes Gesamtmodell einzuzeichnen.²⁶

2. Entwicklung der neuzeitlichen Konfessionen

2.1 Konfessionelle Kulturen

Solche Überlegungen beeinflussen nunmehr auch die Weiterentwicklung des zunächst sehr erfolgreich die Forschung leitenden, schließlich zunehmend in Frage gestellten Paradigmas „Konfessionalisierung“. Dessen Anfänge durch Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling waren in den 1980er-Jahren noch ganz von modernisierungstheoretischer Emphase bestimmt: Schon in der Frühen Neuzeit lasse sich zeigen, wie Bildung, Professionalisierung, staatliche Machtmonopolisierung und Disziplinie-

24 | Thomas Kaufmann, *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung*, Tübingen 2018.

25 | Vgl. die entsprechende theologische Weiterentwicklung dieses historischen Ansatzes durch den ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen: Volker Leppin/Dorothea Sattler (Hg.), *Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven*, Freiburg/Göttingen 2014.

26 | Vgl. Scott H. Hendrix, *Recultivating the Vineyard. The Reformation Agendas of Christianization*, Louisville – London 2004. Diarmaid MacCulloch, *Reformation: Europe's House divided 1490–1700*, London 2003 (dt.: *Die Reformation 1490–1700*, München 2008).

rung öffentlicher Verhaltensstandards die Moderne vorbereitet habe. Beiden Konfessionen – gegen das alte konfessionelle Abwertungsschema von Reformation (moderne-fähig) und Gegenreformation (die Moderne verweigernd) – leisteten dazu erhebliche Beiträge. Zwei Probleme wurde der Ansatz der „Konfessionalisierung“ in dieser ursprünglichen Fassung nicht los: Erstens konnte er das 19. Jahrhundert nicht erklären. Hätte „Konfessionalisierung“ flächendeckend Erfolg gehabt – und ließe sie sich überhaupt als Projekt und Programm beschreiben? –, kämen die Kulturkämpfe des 19. Jahrhunderts aus dem Nichts. Zweitens konnte, eng damit zusammenhängend, die These einer formal relativ gleichläufigen Modernisierung von Religion die doch tiefgreifenden Kulturunterschiede zwischen Katholiken, Lutheranern und Reformierten relativ schlecht erklären. Drittens erwies sich das Konzept „Konfessionalisierung“, schon von seiner Fragestellung her, aber erst recht in seiner Anwendbarkeit auf die Organisation von Forschungsergebnissen als etwas ausgesprochen Deutsches: Die europäischen Nations- und Konfessionsbildungen prägten ganz andere Muster aus, ganz zu schweigen von religiösen Entwicklungen in jener Welle der kolonialen Globalisierung, die zunächst katholische Mächte, dann zunehmend die verschiedenen Protestantismen lostraten.²⁷ Das Paradigma wird heute als etwas sehr Deutsches empfunden. Diese Anpassungsprobleme haben dazu geführt, dass manche auch deutsche Forscherinnen und Forscher zu der Begrifflichkeit von „Reformation und Gegenreformation“ zurückgekehrt sind. Das hat den Nachteil, dass durch die Hintertür alle jenen identitätskonkreten Asymmetrien wieder eingeführt wurden, deren Vorurteilscharakter man eigentlich überwunden glaubte. In der Art, wie auf das Reformationsjubiläum von 2017 hin große Worte wie Wahrheit, Freiheit und Gerechtigkeit beansprucht wurden, tritt auch dies zutage: Es ist offenbar ein sehr deutsches und sehr protestantisches Bedürfnis, die positiven Folgen der Reformation besonders lang auszuziehen und sie mit dem Entstehen der modernen Gesellschaft zu verknüpfen.

Das Paradigma „Konfessionalisierung“ musste also von seinen modernisierungstheoretischen Überlagerungen befreit und konsequent von dem darin dynamisch wirksamen religiösen Wissen her befragt werden.²⁸ Gleichzeitig förderten die Forschungen von Renate Dürr, Markus Friedrich und John O'Malley eine Neubewertung des Jesui-

27 | Vgl. die von Ulinka Rublack initiierte Forschungskonferenz und Forschungsrichtung „Globalising the Protestant Reformations“, St. John's College, Cambridge, May 2018. Publikation im Druck: Ulinka Rublack (Hg.), *Global Protestantism in the Early Modern Period*, Cambridge University Press 2020. Darin z. B.: Renate Dürr, *Inventing a Lutheran Ritual: Baptisms of Muslims and Africans in Early Modern Germany*. *Dies.*, *The World in the German Hinterlands: Early Modern German History Entangled*, in: *The Sixteenth Century Journal. The Journal of Early Modern Studies* 50 (2019), 148–155. Zuvor schon: Ole Peter Grell, *Brethren in Christ. A Calvinist network in Reformation Europe*, Cambridge/New York 2011.

28 | Vgl. Andreas Holzem, *Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung*, 2 Bde., Paderborn/München/Wien/Zürich 2015.

tenordens.²⁹ Bernhard Schneider startete ein zweibändiges Publikationsprojekt, das in einem großen Längsschnitt die christliche Armenfürsorge verfolgt.³⁰ Das Verhältnis von Religion und Krieg ließ sich dadurch vielschichtiger und auf verschiedenen Ebenen studieren; der Krieg war nicht mehr lediglich das Produkt eines agonalen Mächteeuropas, das konfessionalisierte Religion als Legitimationsinstrument einsetzte.³¹ Milan Wehnert ersetzte die Perspektive einer einlinigen Domestizierung des Klerus nach jesuitischem Zuschnitt durch ein faszinierend vielschichtiges Bild frühneuzeitlicher Kontroversen um ein geistlich effektives und ästhetisch überzeugendes Priestertum.³² Statt konfessioneller Systeme rückten Dissidentengruppen, Migrationsbewegungen und konfessionelle Mehrdeutigkeit ins Zentrum des Interesses.³³ Die massiven Kämpfe, die in der evangelischen Forschung um den Ursprung des Pietismus und das Verhältnis von Orthodoxie und Pietismus ausgetragen wurden, erlebte in den Pietismus-Studien von Ulrike Gleixner insofern eine heilsame Neutralisierung, als sie sich für das Verständnis frommer Lebensweisen des 17. und frühen 18. Jahrhunderts als weitgehend bedeutungslos erwiesen.³⁴ Ulinka Rublack hat in einer großartigen Studie über

-
- 29 | Vgl. Markus Friedrich, *Die Jesuiten. Aufstieg, Niedergang, Neubeginn*, München 2018. Alexandra Bamji/Geert H. Janssen/Mary Laven (Hg.), *The Ashgate Research Companion to Counter-Reformation*, Farnham/Burlington 2013. Renate Dürr, *Der „Neue Welt-Bott“ als Markt der Informationen? Wissenstransfer als Moment jesuitischer Identitätsbildung*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 34 (2007), 441–466. John W. O'Malley, *Die ersten Jesuiten*, Würzburg 1995.
- 30 | Bernhard Schneider, *Christliche Armenfürsorge*, Bd. 1: *Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*, Freiburg/Basel/Wien 2017. Der zweite Band über die Frühneuzeit bis in die Moderne ist in unmittelbarer Vorbereitung.
- 31 | Vgl. Philip Benedict, *Religion and Politics in Europe, 1500–1700*, in: Kaspar von Greyertz/Kim Siebenhüner (Hg.), *Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800)*, Göttingen 2006, 155–173. Andreas Holzem, *Barockscholastik in der Predigt. Kriegsethik, Sündenschuld und der Kampf gegen Trübsal und Verzweiflung*, in: Ders. (Hg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn 2009, 553–595. Holger Berg, *Military Occupation under the Eyes of the Lord. Studies in Erfurt during the Thirty Years War*, Göttingen 2010. Bernd Roeck, *Der Dreißigjährige Krieg und die Menschen im Reich. Überlegungen zu Formen psychischer Krisenbewältigung in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, in: Peter C. Hartmann/Florian Schuller (Hg.), *Der Dreißigjährige Krieg. Facetten einer folgenreichen Epoche*, Regensburg 2010, 146–157. Alexander Koller, *Imperator und Pontifex. Forschungen zum Verhältnis von Kaiserhof und römischer Kurie im Zeitalter der Konfessionalisierung (1555–1648)*, Münster 2012.
- 32 | Vgl. Milan Wehnert, *Ein neues Geschlecht von Priestern. Tridentinische Klerikalkultur im Französischen Katholizismus 1620–1640*, Regensburg 2016.
- 33 | Vgl. z. B. Bettina Braun, *Englische katholische Inseln auf dem Kontinent: Das religiöse Leben englischer Exilnennen im 17. und 18. Jahrhundert*, in: Arndt Brendecke (Hg.), *Praktiken in der Frühen Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 2015, 256–266. Constantin Rieske, *All the small things: Glauben, Dinge und Glaubenswechsel im Umfeld der Englischen Kollegs im 17. Jahrhundert*, in: ebd., 293–304. Andreas Pietsch/Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis der Frühen Neuzeit*, Gütersloh 2013. Alexandra Walsham, *Catholic Reformation in Protestant Britain*, Cambridge 2014. Peter Burschel/Christoph Marx (Hg.), *Gewalterfahrung und Prophetie*, Wien/Köln/Weimar 2013. Jane K. Wickersham, *Rituals of Prosecution. The Roman Inquisition and the Prosecution of Philo-Protestants in Sixteenth-Century Italy*, Toronto 2012. Richard Bonney/D. J. B. Trim (Hg.), *Persecution and pluralism. Calvinists and religious minorities in early modern Europe, 1550–1700*. Oxford/Bern 2006.
- 34 | Vgl. Ulrike Gleixner, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit. Württemberg 17.–19. Jahrhundert*, Göttingen 2005.

den Hexenprozess gegen die Mutter Johannes Keplers bewiesen, dass Hexereianklagen keineswegs einfachhin einem Wahn folgten, sondern dass großes medizinisch-naturwissenschaftliches Interesse, Lust am Experimentieren, Fragen nach dem Zusammenhang von Seelenbewegung und Astronomie, Unterentwicklungen des Rechtswesens und Klientelismus, familiäre Solidarität und deren Grenzen auf sehr komplexe Weise in das Prozessgeschehen einwirkten.³⁵ Trans- und Interkonfessionalität wurde ein großes Thema, weil die frühe Konfessionalisierungsforschung sich auf große, herrschaftssystematisch bereits relativ geschlossene Territorien berief, die Kleinkammerigkeit der Übergangszonen aber an den Rand ihrer Interessen wies. Eine „History of Global Christianity“ löst die Fixierungen auf deutsche oder europäische Erscheinungsbilder des konfessionellen Zeitalters auf.³⁶ Das alles sind nur Beispiele.

Welche Faktoren waren es, die das Verhältnis von religiösem Wissen, sozialer Ordnung und politischer Herrschaft jeweils bedingten? Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien die folgenden sieben hervorgehoben: Erstens wirkten entscheidend die Verhältnisse von Mehrheiten und Minderheiten. In opferreichen Kriegen setzte sich im Reich bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts die Einsicht durch, dass weder die lutherische „Ketzerie“ noch der „Papismus“ ein beherrschbares, also durch Repression und Militär niederzuringendes Phänomen waren. Der Gedanke, der Staat sei nicht grundsätzlich verpflichtet, seine Untertanen auf einem fest definierten Weg zum ewigen Seelenheil zu führen, setzte sich dort am ehesten durch, wo spezifische Mehrheits- und Minderheitslagen ihn plausibel erscheinen ließen. Zweitens haben die politischen Eliten die Bekenntniskämpfe unterschiedlich gut für ihr eigenes Erstarken nutzen können. In Rechnung zu stellen ist das oftmals ungenaue Verhältnis ihrer je eigenen konfessionellen Überzeugungen zu ihrer politischen Pragmatik. Drittens erwies sich als bedeutender Einflussfaktor das Verhältnis des Herrscherhauses zu einem starken oder schwachen Adel. Grundsätzlich wurde es möglich, über Glaubensdissidenz Unabhängigkeit und regionale Eigenständigkeit zu verteidigen. Auf der anderen Seite haben aber Reformation und Konfessionalisierung starke religiöse Verhaltenserwartungen in das Bild des guten Herrschers eingetragen, denen sich auch der Adel nicht entziehen konnte. Viertens zeigt die Unterscheidung zwischen Konfessionalisierung als Prozess oder Projekt, in eine Beobachterperspektive übersetzt, die enorme Diskrepanz zwischen religiösen Idealisten und religiösen Pragmatikern. Erstere lebten asketisch, äußerten in einer tendenziell gewalttätigen Sprache eine pessimistische Weltsicht, betonten die Bedrohungen göttlichen Zorns und banden die Gnade der Erlösung an sehr strikte Bedingungen; ihr Tonfall klang düster prophetisch. Sie konkurrierten mit

35 | Ulinka Rublack, *Der Astronom und die Hexe. Johannes Kepler und seine Zeit*, Stuttgart 2018 (engl. Original: *The Astronomer and the Witch. Johannes Kepler's Fight for his Mother*, Oxford 2015).

36 | Jens Holger Schjørring/Norman Hjelm (Hg.), *The Global History of Christianity, Vol. 1: European and Global Christianity, 1500–1789*, Leiden/Boston 2017.

Eliten, die das als Überhitzung brandmarkten. Deren aufgeschlossene Intellektualität förderte die Wissenschaften; deren Lebenslust wie Luxus spiegelte ein ausgeprägtes hochkulturelles Ausdrucksbedürfnis. Diese Eliten bekannten sich konfessionell, weil und soweit das förderlich war. Extremismus aber lehnten sie als unproduktiv ab. Fünftens hatte die katholische Hierarchie sich im 16. Jahrhundert aus grundsätzlichen kanonistischen Erwägungen heraus gegen eine Vereinnahmung der Kirche durch die Staatsgewalt gewehrt. Lutheraner hingegen hatten schon in der Frühphase der Reformation faktisch hingegenommen – Widerstandsdebatten und einzelne tapfere Konflikte hin oder her –, dass sie von fürstlicher Protektion auf Gedeih und Verderb abhängig waren. Reformierte betonten die Kirchen- und Gemeindeautonomie; faktisch konnte das von quasi theokratischen bis zu quasi staatskirchlichen Strukturen führen. Sechstens hatte schon mit der Reformation und ihrer massenhaften Verbreitung durch den Buchdruck die Bedeutung der öffentlichen Meinung für das religiöse Leben sprunghaft zugenommen. Wahres Christentum war beileibe nicht beliebig; denn sonst ließe sich die Heftigkeit, mit der darum gerungen wurde, schwerlich erklären. Aber es war verhandelbar wie nie zuvor und darum in der Pluralität von Einzelgestalten auch viel weniger endgültig. Siebentens: Genau an dieser Stelle hing für den Zusammenhang von konfessioneller Orientierung, herrschaftlicher Politik und sozialer Ordnung viel davon ab, wie sich die sozialen und konfessionellen *pressure groups* im öffentlichen Diskurs und im politischen Handeln verhielten. Konfessionalisierung geschah nicht *top down*; religiöse Bewegungen von unten konnten mit enormer Energie und mit einer kompromisslosen religiösen Vitalität die Verflechtung von Bekenntnissen und Normen mit der Verdichtung der staatlichen Macht in Frage stellen.³⁷

Aus alledem erklärt sich weit besser als noch vor wenigen Jahren, warum das Paradigma „Konfessionalisierung“ geeignet ist, um Fragestellungen zu strukturieren, aber weit weniger, um die komplexe Geschichte der europäischen Konfessionen und ihr multireligiöses Zusammentreffen mit den Kulturen Lateinamerikas, Asiens oder Afrikas zu erklären. Hier liegt ein ungeheures Forschungspotenzial.

2.2 Aufklärung

Ähnlich wie im Falle der Reformation handelt es sich auch bei der Epoche der Aufklärung um eine Phase der Kirchengeschichte, die lange Zeit die evangelische Erinnerungskultur und mit ihr auch Geschichtsschreibung ganz selbstverständlich für sich reklamiert hat. Das im 19. Jahrhundert geschaffene Konstrukt eines rückständigen,

37 | Ausführlich und mit Literatur: Andreas Holzem, Christentum in Europa: Das 17. Jahrhundert, in: Jens Holger Schjöring/Norman Hjelm (Hg.), Geschichte des globalen Christentums. 1. Teil: Frühe Neuzeit (Religionen der Menschheit, Bd. 32), Stuttgart 2017, 369–489.

eigentlich der westlichen Kultur nicht aufgeschlossenen Katholizismus³⁸ hat im Blick auf die Aufklärungsepoche seinen Anhalt darin, dass sich zwischen evangelischer und katholischer Aufklärung von Beginn an ganz offenkundig „die Phasen verschieben“³⁹. In Deutschland war die Aufklärung in ihren Anfängen ein protestantisches Unternehmen, was sich auch darin auswirkte, dass sich der antikirchliche Gestus, der sich in Frankreich durch die Abgrenzung von der im *Ancien Régime* unhinterfragt dominierenden römisch-katholischen Kirche ergab, hier weit weniger kräftig entfalten konnte. Mit der Aufklärung formte sich so in Deutschland nicht allein ein neuer philosophischer Geist, wie man ihn gerne an Immanuel Kant festmacht, sondern das 18. Jahrhundert ist auch das Jahrhundert, das die spezifische Gestalt akademischer evangelischer Theologie der Moderne formte – mit der beeindruckenden Pointe, dass sich evangelische Theologie sehr rasch jene historische Bibelkritik zu eigen machte, die anfänglich Richard Simon gegen das protestantische Schriftprinzip entwickelt und ins Feld geführt hatte⁴⁰.

Angesichts dieser eminenten Bedeutung der Aufklärung für modernes evangelisches Selbstverständnis erstaunt es, dass Kurt Nowak auch den Stand der evangelischen Forschung noch 1999 in einem viel zitierten Diktum so zusammenfassen konnte: „Die Epoche der Aufklärung ist zwar keine *terra incognita* mehr, allerdings auch kein dicht besiedeltes Gelände.“⁴¹ Einen der wichtigsten Gründe hierfür benennt Nowak „als pietismuzentrierte *relecture* der neueren protestantischen Kirchengeschichte“⁴². Tatsächlich hat, charakterisiert durch Forscherpersönlichkeiten wie Martin Brecht⁴³ und Johannes Wallmann⁴⁴, sich die Erforschung der Frühen Neuzeit lange Zeit auf die innerprotestantische Frömmigkeitsbewegung des Pietismus konzentriert und dabei zu einer Weitung des Materials und Schärfung des begrifflichen Instrumentariums geführt. Die Theologie der Barockzeit, kurz oft als „Orthodoxie“ bezeichnet, blieb dabei ebenso auf der Strecke wie eben die Aufklärung.

Es ist wesentlich das Verdienst von Albrecht Beutel, diese Situation durch mehrere Tagungen des von ihm initiierten Arbeitskreises „Religion und Aufklärung“ mit ent-

38 | Manuel Borutta, Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen 2010.

39 | Andreas Holzem, Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung. Bd. 2, Paderborn 2015, 775.

40 | Vgl. hierzu Albrecht Beutel, Aufklärung in Deutschland, Göttingen 2006, 349f.

41 | Kurt Nowak, Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945, Leipzig 1999, 11.

42 | Ebd., 60.

43 | Martin Brecht (Hg.), Geschichte des Pietismus. 4 Bde., Göttingen 1993–2004.

44 | Johannes Wallmann, Der Pietismus, Göttingen 2005.

sprechenden Bänden⁴⁵, Editionen⁴⁶ und schließlich einer Gesamtdarstellung der Aufklärung⁴⁷ korrigiert zu haben. Wer sich heute mit der Epoche der Aufklärung befasst, kann auf eine deutlich verbreiterte Materialgrundlage zurückgreifen – wobei freilich zu den ironischen Folgen der insgesamt rasanten Entwicklung der *digital humanities* gehört, dass die Editionsbemühungen für Werke des 18. Jahrhunderts im Begriff sind, durch die überwältigende Präsenz von Originalausgaben in digitaler Fassung obsolet zu werden.

Dessen ungeachtet kann man es als eine der großen Errungenschaften der neueren Kirchengeschichtsschreibung ansehen, dass das Gelände der Aufklärung nun doch um einiges dichter besiedelt ist als von Nowak beschrieben, und zwar vor allem in jenen Bereichen, die sich durch die interdisziplinäre Aufklärungsforschung anbieten. Das dort präsente Interesse an der Aufklärung als Bildungsbewegung schlägt sich in der kirchenhistorischen Forschung nicht allein in direkten Studien zur Volksaufklärung nieder,⁴⁸ sondern auch in dem offenkundig starken Interesse der von Albrecht Beutel vorangetriebenen Aufklärungsforschung am Bereich der Predigt, für die in besonderem Maße Johann Joachim Spalding steht, der Achse und Mittelpunkt von Beutels Forschungen bildet.⁴⁹ In diesem Predigtgeschehen vollzieht sich dann etwas, was schon der erste Band jenes Arbeitskreises „Religion und Aufklärung“ programmatisch als „Umformung des Christlichen“ beschrieben hat.⁵⁰ Diesen Begriff etabliert Beutel auch in seiner Gesamtdarstellung.⁵¹ Dass so ein Bezug auf Emanuel Hirsch und damit einen der großen Gelehrten, aber in seiner deutschchristlichen Orientierung auch der großen Irrenden des 20. Jahrhunderts geschaffen wird, ist unglücklich und bedarf entweder der Korrektur oder der klaren Markierung des intendierten Unterschiedes. Gleichwohl zeigt sich methodisch, dass hier ähnliche Bahnen beschritten werden, wie sie oben schon mit der Deutung der Reformation als Transformation nachgezeichnet

45 | Vgl. Albrecht Beutel/ Volker Leppin (Hg.), *Religion und Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen „Umformung des Christlichen“*, Leipzig 2004. Albrecht Beutel/Volker Leppin/Udo Sträter (Hg.), *Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit*, Leipzig 2006. Albrecht Beutel/Volker Leppin/Udo Sträter/Markus Wriedt (Hg.), *Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig 2010. Albrecht Beutel/Thomas K. Kuhn/Markus Wriedt (Hg.), *Glaube und Vernunft. Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte des späten 18. Jahrhunderts*, Leipzig 2014. Albrecht Beutel/Martha Nooke (Hg.), *Religion und Aufklärung. Akten des Ersten Internationalen Kongresses zur Erforschung der Aufklärungstheologie*, Tübingen 2016.

46 | Zu nennen ist insbesondere die Gesamtausgabe der Werke Johann Joachim Spaldings sowie die geplante Bibliothek der Neologie, <<https://bdn-edition.de/>> (aufgerufen am 1.1.2020).

47 | Vgl. Beutel, *Aufklärung* (wie Anm. 40).

48 | Exemplarisch: Thomas K. Kuhn, *Religion und neuzeitliche Gesellschaft. Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung*, Tübingen 2003.

49 | Kritisch zur (Über-)Betonung von Spaldings Rolle vgl. Christoph Bultmann, *Was ist ein theologischer Klassiker? Anmerkungen zu Johann Joachim Spaldings „Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung“*, in: Beutel/Leppin/Sträter (Hg.), *Christentum* (wie Anm. 45), 129–149.

50 | Vgl. den Untertitel von Beutel/Leppin (Hg.), *Religion* (wie Anm. 45).

51 | Beutel, *Aufklärung* (wie Anm. 40), 159.

wurden, sodass die unterschiedlichen Ansätze, nicht zuletzt auch wegen des Bezuges von Predigt- auf Frömmigkeitsgeschichte, offenkundig gut ineinandergreifen und insgesamt der Eindruck einer Tendenz zur Weichzeichnung historischer Entwicklungen entsteht.

Dass mit der Zentralstellung der Predigt wiederum, in anderer Weise als bei der Betonung kritischer Exegese, ein genuin protestantisches Interesse in den Mittelpunkt der Interpretation rückt, schließt nicht aus, dass die neue Aufklärungsforschung auch konfessionsübergreifend erfolgt – von Beginn an gehörte der Blick auf die katholische Aufklärung zum neuen Forschungsprogramm.⁵² Allerdings scheint es, dass für diese im Gesamtbild der Aufklärung noch der rechte Ort zu finden ist: Dieser liegt irgendwo zwischen der Annahme einer aus der Nachzeitigkeit gegenüber dem Protestantismus folgenden Nachrangigkeit und dem neuerdings von Ulrich Lehner erhobenen Anspruch, dass im Grunde die gesamte Entwicklung des frühneuzeitlichen Katholizismus schon seit dem Tridentinum als Aufklärung zu verstehen sei.⁵³ Vermutlich bedarf es hier weiterführender Schritte in beiden konfessionellen Bereichen, denn das Anliegen, Aufklärung breiter zu kontextualisieren, könnte im evangelischen Raum auch den Blick auf den Pietismus als eine Bewegung mit – etwa im textkritischen Bemühen Johann Albrecht Bengels greifbaren – aufklärerischen Zügen weiten und so längerfristig eine Geschichte des frühneuzeitlichen Christentums als Transformationsgeschichte mit verschiedenen Etappen nahelegen. -

3. Kirchliche Zeitgeschichte

3.1 Katholizismusforschung nach dem „Katholischen Milieu“

Die evangelische wie katholische Zeitgeschichtsforschung hat sich seit den 1960er-Jahren aus den Deutungskämpfen um die Rolle der Kirchen in der nationalsozialistischen Diktatur, im Zweiten Weltkrieg und angesichts der Hölle des Holocaust entwickelt. Sie hat, um die Genese von Theologien und Kirchenpolitiken zu klären, weit ins 19. Jahrhundert zurückgegriffen, und um Wirkungsgeschichte zu analysieren, weit in die Nachkriegszeit hinausgegriffen. Apologetische Haltungen, geprägt von Befindlichkeiten und Verdrängungen der frühen Bundesrepublik, gezeichnet von den Systemkonflikten des Ost-West-Gegensatzes, wichen seither zunehmend einer offenen Akzeptanz von Mehrdeutigkeit und Schuldverstrickung. Die kirchliche Zeitgeschichte war

52 | Vgl. etwa Bernhard Schneider, Katholische Aufklärung als Kommunikationsgeschehen. Überlegungen zur Entwicklung und Bedeutung der aufklärerischen Presse im frühen 19. Jahrhundert, in: Beutel/Leppin (Hg.), Religion (wie Anm. 45), 215–227.

53 | Ulrich L. Lehner, Die katholische Aufklärung. Weltgeschichte einer Reformbewegung, Paderborn 2017; vgl. kritisch würdigend hierzu Andreas Holzem, in: Theologische Revue 115 (2019) 481–484.

insofern Teil und Spiegel der gesamtgesellschaftlichen Aufarbeitung ihrer NS-Vergangenheit.

Für die Katholizismusforschung rücken jüngst neue Fragestellungen ein. In der Zeitgeschichtsforschung, die sich auf das knappe Jahrhundert zwischen etwa 1870 und 1960 bezog, ist, mit allen Differenzierungen, der Begriff des katholischen Milieus ein valider Erklärungs- und Systematisierungsansatz gewesen.⁵⁴ Für die Zeit ab der Mitte der 1960er-Jahre blieben dann – verweilte man in den Schemata dieses Forschungsprogramms – nur Begriffe des Zerfalls übrig: mentale Säkularisierung, strukturelle Erosion.⁵⁵ Eine jüngst bei der DFG beantragte Forschungsgruppe analysiert daher „Katholischsein“ unter den stark veränderten gesellschaftlichen Bedingungen der 1960er- bis 1980er-Jahre.

Es geht, mit einem veränderten methodischen Ansatz, um den Wandel und die Neuformierung katholischer Glaubensverständnisse und -praxen im Kontext der deutschen Gesellschaftsgeschichte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Konfessionelle Bindungen lassen sich ab der Mitte der 1960er-Jahre offenkundig nicht mehr im herkömmlichen Sinn als loyale Kirchlichkeit, verbandliche Zugehörigkeit und stabile politische Orientierung bei der CDU/CSU beschreiben. Katholizismus, formiert durch die Strukturen und Überzeugungen des „Milieus“, wird abgelöst durch ein plural aufgefächertes „Katholischsein“. Was dieser Ablösungs- und Transformationsprozess bedeutet, ist keineswegs auf einen einfachen Nenner zu bringen. Dem Narrativ des identifizierbar vom *mainstream* der Gesellschaft unterschiedenen „guten Katholiken“ stehen nunmehr vielfältig andere Vorstellungen gegenüber, die vor allem die Autonomie der Person und ihr Verhältnis zu „Kirche und Welt“ neu codiert zu haben scheinen. Auch dies ist kein schlichter Gegensatz; statt eines Antagonismus zwischen Konservativen und Progressiven hat sich in der deutschen Gesellschaft eine enorme Pluralität des „Katholischseins“ entwickelt.⁵⁶ Diese Pluralisierung ist Teil – Ergebnis

54 | Vgl. Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte Münster (AKKZG), Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 43 (1993), 588–654. AKKZG, Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: Historisches Jahrbuch 120 (2000), 358–395. Für die zahlreichen Publikationen im Rahmen der Kommission für Zeitgeschichte vgl. <<https://www.kfzg.de/>> (aufgerufen am 4.5.2020). Große Forschungs- und Editionsprojekte des Kollegen Hubert Wolf beziehen sich auf die Nuntiaturberichte Eugenio Pacellis: vgl. Eugenio Pacelli. Kritische Online-Edition der Nuntiaturberichte 1917–1929 (Hg. Wolf), <<http://www.pacelli-edition.de/index.html>> (aufgerufen am 4.5.2020), auf die Tagebücher Kardinal Michael von Faulhabers: Kritische Online-Edition der Tagebücher Michael Kardinal von Faulhabers (1911–1952), <<https://www.faulhaber-edition.de/index.html>> (aufgerufen am 4.5.2020) und die der Kollegin Nicole Priesching jüngst auf den Paderborner Erzbischof Lorenz Jaeger; vgl. Nicole Priesching/Gisela Fleckenstein (Hg.), Lorenz Jaeger als Theologe, Paderborn 2019.

55 | Vgl. das Sonderheft: Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen. Gesellschaft und Religion in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: Archiv für Sozialgeschichte 51 (2011), 3–552.

56 | Vgl. Wilhelm Damberg (Hg.), Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989, Essen 2011. Wilhelm Damberg/Staf Hellemans (Hg.), Die neue Mitte der Kirche. Der Aufstieg der intermediären Instanzen in den europäischen Großkirchen seit 1945, Stuttgart 2010.

und Motor – eines gesellschaftlich-kulturellen und soziopolitischen Wandlungsprozesses der bundesrepublikanischen Zeitgeschichte vor der „Wende“.

Bereits den Zeitgenossen drängte sich der Eindruck auf, dass sich die Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland in den 1960er- und 1970er-Jahren grundlegend veränderte. Diesen Eindruck spiegelt die Forschung wider: Was nach der Moderne komme, darüber streiten die Disziplinen ebenso sehr wie über den Modernebegriff selbst. Hochmoderne, Nachmoderne, Postmoderne – bei aller Unsicherheit, die mit dieser Begriffsvielfalt verbunden ist, bleibt der gemeinsame Befund einer weit über normalen Wandel hinausgehenden Entwicklungsdynamik. Dass die religiöse Orientierung unmittelbar dazu gehört, liegt auf der Hand. Die hoch pluralisierten Lebensformen des „Katholischsein“ überstiegen die Grenzen des Milieus und leisteten einen spezifischen Beitrag zur Diskussion und Gestaltung der Nachmoderne seit den 1960er- und 1970er-Jahren. Prononciert geht es bei der Erforschung dieser Prozesse nicht um eine Verlängerung der Binnengeschichte eines sozialen Milieus, sondern um die Einschreibung ihrer Veränderungsdynamik in die Zeitgeschichte. Die gesellschaftliche Großgruppe derer, die sich als katholisch verstanden, bildete nahezu die Hälfte der Bevölkerung der Bundesrepublik. Diese Männer und Frauen waren Teil eines von komplexen Wechselwirkungen bestimmten Wandels, den sie in spezifischer Weise erfuhren, deuteten und in Handeln übersetzten: Für sie war es das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)⁵⁷, durch welches der Gestaltwandel von Religion in der sogenannten „Moderne“ allgemein beschrieben, gedeutet und in neuer Weise handlungsleitend normiert wurde. Dieser religiöse Gestaltwandel stand mit den gesamtgesellschaftlichen Veränderungen in einem nach wie vor engen, nun aber völlig neu konzipierten inneren Zusammenhang. Sozialer und weltanschaulicher Wandel wurde zu einem „Zeichen der Zeit“ mit hoher theologischer Aufladung. Gesellschaftliche Dynamik war daher nicht mehr defensiv-apologetisch, sondern konstruktiv-kritisch zu bearbeiten.

Darum standen für das Katholischsein nun weniger die hierarchischen Autoritäten ein – Papst und Bischöfe –, sondern die viel gelesenen Theologen. Nicht mehr die Philosophie, sondern die Soziologie wurde zur Referenzwissenschaft theologischen Denkens. Zeitungen wie „Publik“ und „Publik-Forum“ standen für die massenmediale Vermittlung dieser Dynamisierung.⁵⁸ Pluraler Katholizismus fächerte sich auch innerhalb der

57 | Vgl. Giuseppe Alberigo (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, deutsche Ausgabe hg. von Klaus Wittstadt u. Günther Wassilowsky, 5 Bde., Mainz/Ostfildern/Leuven 1997–2008. Jochen Hilberath/Peter Hünermann (Hg.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 Bde., Freiburg i.Br. 2004–2006. Schmiedl, Joachim, *Dieses Ende ist eher ein Anfang. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die deutschen Bischöfe (1959–1971)*, Paderborn 2014. Franz Xaver Bischof (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2012.

58 | Vgl. Florian Bock, *Der Fall „Publik“*. Katholische Presse in der Bundesrepublik Deutschland um 1968, Paderborn 2015. Antonius Liedhegener, *Macht, Moral und Mehrheiten. Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960*, Baden-Baden 2006.

Geistlichkeit auf; wo die einen auf sehr viel stärkere Veränderung drängten, zogen die anderen sich in einen bewahrenden Konservatismus zurück. Nicht nur die Rollenbilder der Priester änderten sich, sondern auch die der neuen pastoralen Berufe, in denen nicht mehr Ordensfrauen, sondern akademisch gebildete Pastoralreferenten und -referentinnen einen neuen Platz eroberten. Genderkonzepte und Familienmodelle wandelten sich ebenso wie das nach der „Pillen-Enzyklika“ *Humanae vitae* kaum mehr kontrollierbare Sexualverhalten.⁵⁹ Christliches Handeln wurde, verbunden mit einem Linksruck der Jugendverbände, politisch in scharfem Gegenüber zum politischen Katholizismus der Adenauer-Ära, in kritischer Frontstellung gegen die selbstverständlichen Arrangements zwischen Bischofskonferenz und CDU/CSU. Wer binnenkirchliche Milieus verließ, verstand die Friedens-, die Anti-Atomkraft-, die Umwelt oder die sogenannte Dritte-Welt-Bewegung als relevantere Orte des Christseins, eine intensive Rezeption der Befreiungstheologie eingeschlossen.⁶⁰ Die Gründung der „Grünen“ 1979/80 war auch eine Folge katholischer Pluralisierung politisch-gesellschaftlichen Engagements.

Dieser Wandel als solcher fordert einen Wandel des Forschungsparadigmas. Die bisherige Katholizismusforschung⁶¹ hat Großes geleistet, um für die Phase zwischen 1800 und 1960 „Katholizismus“ und „katholisches Milieu“ zu verstehen. Nun geht es mit erweiterten Hermeneutiken und Methoden darum, das zu verstehen, was wir nach danach als Katholischsein bezeichnen. Der Kern dieser Neuorientierung liegt in der konsequenten Verabschiedung der Bearbeitung von Binnen-Perspektiven konfessionellen Sonderbewusstseins.

Katholischsein bedeutete demnach sowohl, Spiritualität zu erneuern, gruppendynamische Sensibilität zu entwickeln und sozialkaritativen Einsatz zu zeigen, als auch die Resilienz und Integrationsfähigkeit der Gesamtgesellschaft durch eine vielgestaltige

59 | Exemplarisch: *Regina Illeman*, *Katholische Frauenbewegung in Deutschland 1945–1962*. Politik, Geschlecht und Religiosität im Katholischen Deutschen Frauenbund, Paderborn 2016. Claudia Lepp/Harry Oelke/Detlef Pollack (Hg.), *Religion und Lebensführung im Umbruch der langen 1960er Jahre*, Göttingen 2016.

60 | Wilhelm Damberg/Traugott Jähnichen (Hg.), *Neue soziale Bewegungen als Herausforderung sozialkirchlichen Handelns*, Stuttgart 2015. Klaus Fitschen/Katharina Kunter/Claudia Lepp/Antje Roggenkamp-Kaufmann (Hg.), *Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre*, Göttingen 2011. Siegfried Hermle/Claudia Lepp/Harry Oelke (Hg.), *Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren*, Göttingen 2007. Daniel Gerster, *Friedensdiologe im Kalten Krieg. Eine Geschichte der Katholiken in der Bundesrepublik 1957–1983*, Frankfurt a. M. 2012. *Johannes Stollhof*, *Zwischen Biafra und Bonn. Hungerkatastrophen und Konsumkritik im deutschen Katholizismus 1958–1979*, Paderborn 2019.

61 | Vgl. Christoph Kösters/Claudio Kullmann/Antonius Liedhegener/Wolfgang Tischner, *Was kommt nach dem katholischen Milieu? Forschungsbericht zur Geschichte des Katholizismus in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 49 (2009), 485–526. Wilhelm Damberg/Karl-Joseph Hummel (Hg.), *Katholizismus in Deutschland. Zeitgeschichte und Gegenwart*, Paderborn 2015. *Thomas Großbölting*, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013. *Mark Ruff*, *The Battles for the Catholic Past in Germany, 1945–1980*, Cambridge University Press 2017.

politische Präsenz zu stärken, die nicht mehr als konfessioneller Gruppenegoismus verdächtigt werden konnte. Weil und indem katholische Männer und Frauen im Binnenraum der Kirchlichkeit religiöse Ressourcen streitend vervielfältigten, trugen sie zu jenen essenziellen Gemeinnsinn-Orientierungen bei, die der Staat braucht, ohne sie selbst funktional generieren zu können (E.-W. Böckenförde). Aus dieser Gemengelage heraus wurde ein ungeheures Dynamisierungspotenzial freigesetzt, das es in den nächsten Jahren als innovatives Forschungsfeld zu erschließen gilt.

3.2 Kirchengeschichte der DDR

In der Erforschung der Kirchengeschichte der DDR, die sich schon aus quantitativen Gründen vornehmlich auf die evangelische Kirchengeschichte richtete,⁶² kulminierten gleich mehrere Probleme. Die Frage, die sich auch in anderen Epochen stellt – wie sich Identitätsbestimmung und Kirchengeschichtsschreibung zueinander verhalten –, bekam hier eine eigene Note durch die Zusatzfrage, welche unterschiedlichen Interessen bei west- oder ostdeutsch sozialisierten Forscherinnen und Forschern leitend sein mögen, wenn sie sich mit der DDR befassen. Dies verband sich mit der sehr schwierigen Frage nach den Quellen. Grundsätzlich war es für die zeitgeschichtliche Forschung nicht neu, auf *oral history* angewiesen zu sein – Lutz Niethammer hatte dieses Konzept längst für die westdeutsche Nachkriegszeit entwickelt.⁶³ Die Problematik verschärfte sich nun aber noch dadurch, dass für die Kirchengeschichte der DDR durchaus eine große Menge an schriftlichen Quellen zur Verfügung steht, diese aber durch geheimdienstliches Interesse geformt sind. Während etwa im synodalen Normalgeschehen vielfach bewusst nur ein minimaler Teil des Besprochenen zu Papier gebracht wurde, bordeten die Archive der Staatssicherheit geradezu über von der Fülle an Berichten über kirchliche Belange, sowohl von größeren Treffen als auch von Gesprächen zwischen Führungsoffizieren und den von ihnen angeleiteten „Inoffiziellen Mitarbeitern“ (IM).

62 | Vgl. aber *Josef Pilvousek*, Die katholische Kirche in der DDR. Beiträge zur Kirchengeschichte Mitteldeutschlands, Münster 2014. *Reinhard Grütz*, Katholizismus in der DDR-Gesellschaft 1960–1990. Kirchliche Leitbilder, theologische Deutungen und lebensweltliche Praxis im Wandel, Paderborn 2004. *Christoph Kösters*, Sozialistische Gesellschaft und konfessionelle Minderheit in der DDR, in: Karl-Joseph Hummel (Hg.), Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz, Paderborn 2004, 131–149.

63 | Lutz Niethammer (Hg.), Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der „Oral history“, Frankfurt a. M. 1985.

Die unterschiedlichen Stränge verschlangen sich ineinander, als 1991 der vornehmlich von Gerhard Besier erstellte Quellenband „Pfarrer, Christen und Katholiken“ erschien.⁶⁴ Die Ungenauigkeit, mit welcher hier viele der angeführten Dokumente aus den Stasi-Unterlagen zitiert wurden, lässt sich auf die Hektik zurückführen, mit welcher noch rasch vor der Inkraftsetzung des Stasi-Unterlagen-Gesetzes am 1. Januar 1992 Archive genutzt werden sollten.⁶⁵ Schwerer wiegt, dass mit dem Band ein Gesamtkonzept präsentiert wurde, das, gemeinsam mit den umfangreichen Bänden, die Besier in den folgenden Jahren vorlegte⁶⁶, die Geschichte der Kirche der DDR weitgehend als Produkt der Steuerung durch die Staatssicherheit erscheinen ließ. Prominente Einzelfälle von als „Inoffizielle Mitarbeiter“ identifizierten Personen wie dem thüringischen Oberkirchenrat Gerhard Lotz⁶⁷ oder dem nach der Wende als Politiker tätigen vorherigen Kirchenbeamten Manfred Stolpe⁶⁸ feuerten diese Debatte noch an und gaben ihr politische und, insbesondere im letzteren Falle, auch rechtliche Brisanz. So wurde die DDR-Forschung rasch zu einem exemplarischen Fall des Kampfes um die Deutungshoheit über ein Stück Kirchengeschichte, einschließlich der Frage, ob die EKD, die durch die Loccumer Erklärung von 1990 den Weg zur Wiedervereinigung mit dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (BEK) beschriftet, durch die Erfahrungen aus vierzig Jahren DDR eine substanzielle Wandlung erfahren sollte oder nicht.

Diese Deutungsebene verbindet sich mit der hochkomplexen Frage nach der Analyse von Quellen der Art, wie sie Besier und andere genutzt haben: eben der Stasi-Archivalien.⁶⁹ Es ist offenkundig, dass jemand, der einen Bericht leistete, „die eigene Arbeit in einem guten Lichte erscheinen [...] lassen“ wollte⁷⁰; das heißt konkret: Es gibt eine Tendenz in den Berichten, den Einfluss der Staatssicherheit, wie er durch die Berichtenden vermittelt wurde, auf kirchliche Prozesse hervorzuheben um ihn so als Erfolg erscheinen zu lassen. Insofern ist immer mit Verzerrungen zu rechnen – umgekehrt ist

64 | Gerhard Besier/Stephan Wolf (Hg.), „Pfarrer, Christen und Katholiken“. Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen, Neukirchen-Vluyn 1991. Der für die Kenntnis der DDR-Führung von den Kirchen entlarvende Titel entstammt einem Referat von Erich Mielke von 1984; vgl. ebd., V.

65 | Vgl. hierzu Harald Schultze, Die Geschichte der evangelischen Kirchen in der DDR – Beobachtungen zur neuesten Entwicklung der Forschung, in: Claudia Lepp/Kurt Nowak (Hg.), Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945–1989/90), Göttingen 2001, 277–294, 284.

66 | Gerhard Besier, Der SED-Staat und die Kirche. Der Weg in die Anpassung, München 1993. Ders., Der SED-Staat und die Kirche 1969–1990. Die Vision vom „dritten Weg“, Berlin 1995. Ders., Der SED-Staat und die Kirche. 1983–1991. Höhenflug und Absturz, Berlin 1995.

67 | Clemens Vollnhals, Oberkirchenrat Gerhard Lotz und das Ministerium für Staatssicherheit. Zur IM-Akte „Karlf“, in: Deutschland-Archiv 27 (1994), 332–336.

68 | Abschlussbericht des Stolpe-Untersuchungsausschusses des Landtages Brandenburg, hg. v. der Heinrich-Böll-Stiftung, lesbar gemacht von Ehrhart Neubert, Köln 1994.

69 | Vgl. den Überblick bei Roger Engelmann, Zum Quellenwert der Unterlagen des Ministeriums für Staatssicherheit, in: Klaus-Dietmar Henke/Roger Engelmann (Hg.), Aktenlage. Die Bedeutung der Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes für die Zeitgeschichtsforschung, Berlin 1995, 23–39.

70 | Engelmann, Quellenwert (wie Anm. 69), 37.

zu bedenken, dass in vielen Konstellationen mehrere Berichtende, ohne von einander zu wissen, über dasselbe Ereignis berichtet haben. Das heißt: Je größer der Kreis ist, über den berichtet wurde, desto zuverlässiger sind die Berichte, weil Berichtende zugleich selbst kontrolliert waren.⁷¹ Dies sind nur kleine Hinweise aus der großen Anzahl notwendiger methodischer Überlegungen im Umgang mit den Akten der Staatssicherheit. Aufgrund ihrer Problematik hat Rudolf Mau eine Kirchengeschichte der DDR vorgelegt, die ganz betont überwiegend auf anders generierte interne und externe Quellen basiert.⁷² Die Befassung mit der Kirchengeschichte der DDR wird sich zwischen diesem gediegenen Werk und den sehr pointiert zugespitzten Arbeiten von Besier ein Urteil zu verschaffen haben. In jedem Falle handelt es sich hier um einen Bereich der Kirchengeschichtsforschung, der nicht nur material, sondern auch methodisch außerordentlich produktiv geworden ist, weil hier nicht nur neue Quellenmengen, sondern eine ganz neue Art von Quellen in großer Anzahl aufgetreten ist.

4. Grenzüberschreitungen: Kirchengeschichte als kritische (Selbst-)Auseinandersetzung

Überblickt man die dargelegten Problemfelder der Kirchengeschichtsschreibung im Bereich mittlerer und neuerer Kirchengeschichte, so fällt auf, dass zwar einerseits diejenigen Bereiche besonders spannend und inspirierend bleiben, die mit Fragen konfessioneller Selbstvergewisserung zu tun haben, dass zugleich aber immer weniger diese selbst leitend für die Konstruktion von Geschichtsbildern ist. Die Erforschung der Mittleren und Neueren Kirchengeschichte ist nicht zuletzt durch die für beide Theologien maßgebliche Einbindung in den interdisziplinären Dialog mit Historikerinnen und Historikern konfessionell pluraler und damit gegenüber konfessionellen Vorannahmen kritischer geworden. Dass gleichwohl Fragen der christlichen und auch der konfessionellen Identität immer wieder eine Rolle spielen, ist aber Ausdruck dessen, dass solche Zurückhaltung keineswegs Gleichgültigkeit bedeutet: Die Auseinandersetzung mit der je eigenen Identität bleibt bei einer theologisch verankerten Kirchengeschichtsschreibung außerordentlich wichtig. Sie bestimmt aber offenkundig mehr das Fragen und Suchen als diese oder jene Antwort.

71 | Zu einer differenzierten Einschätzung des Quellenwertes vgl. *Schultze, Geschichte* (wie Anm. 65), 289.

72 | *Rudolf Mau, Der Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990)*, Leipzig 2005.