

Kirchengeschichte als „nichttheologische“ Disziplin

Von VICTOR CONZEMIUS

Zunächst ein Wort, wie es zur Formulierung meines Vortrags in Antithese zu demjenigen von Erwin Iserloh gekommen ist. Vordergründig hat etwas Lust am Widerspruch gegenüber einer Umgebung mitgespielt, die das Wort „theologisch“ von Berufes wegen freigebig gebraucht und es allzu routiniert strapaziert. Gegen die Sache ernsthafter Theologie ist nichts einzuwenden; die Abnützung dieses Begriffs durch selbstgefällig unkontrollierten oder polemisch abschirmenden Gebrauch kann ihrem Inhalt nur schaden. Wie oft wird dieser Begriff in die Diskussion geworfen, in rhetorischer Redundanz, um einem anderen Rede und Argument abzuschneiden – hiervon verstehst Du nichts, hier hast Du nicht mitzureden –, bisweilen soll der eigene Standpunkt durch die Berufung auf „theologische“ Rede noch einmal höchst autoritativ aufgewertet werden. So kommt es vor, daß der Meister dem Jünger jene Portion hochfahrender Überheblichkeit vererbt, die eine bestimmte selbsterfüllte Gottesgelehrtheit gerne erzeugt. Diese gehört aber keineswegs zur Natur verantwortlicher Glaubensrede. Man müßte das ironisch-sarkastische Talent etwa eines Karl Kraus haben, um die Sprechblasen solcher Theologen aufzustechen und sie daran zu erinnern, daß zu vollmächtigem Reden über Gott auch Bescheidenheit, Zurückhaltung und Achtung vor dem Geheimnis Gottes gehören. Nicht jeder, der sich in Positur wirft, um anzukündigen, daß er als Theologe spricht, hat deshalb einen Status besonderer Exterritorialität. Daß der Name Gottes nicht vergeblich oder eitel genannt werden soll, wie es in einer alten Formulierung des Dekalogs hieß, müßte gerade denen ins Gedächtnis gerufen werden, die in Gefahr stehen, tamquam possidentes, aus ihrer Berufung einen Beruf zu machen, stärker um die eigene Person kreisend als den Glauben an den dreifaltigen Gott verantwortend.

Eine situationsbedingt auftretende Allergie gegenüber einem aufgeblähten Sprachgebrauch ist jedoch kein ausreichender Grund, um der Kirchengeschichte ihren theologischen Charakter abzusprechen und diese gleichermaßen aus Trotz und Widerspruch zu einer rein „historischen“ Wissenschaft zu deklarieren. Wenn Kirchengeschichtler ihrerseits peremptorisch oder nervös die Kirchengeschichte als eine „theologische“ bezeichnen, so geschieht das meist aus der Angst, ihre Disziplin könne ihr Proprium verlieren. Sie würde zur Allerweltsgeschichte und könnte sich damit innerhalb der Fachschaft Theologie, die ohnehin ein gespaltenes Verhältnis zur konkreten Geschichte der Kirche hat, in Mißkredit bringen. Daß die Begründung ihres theologischen Charakters bisher kurzschlüssig ausfiel, ja mitun-

ter nicht über Absichtserklärungen hinausging, ist ein Mangel, der auch denjenigen nicht verborgen blieb, die am Axiom von der Kirchengeschichte als Theologie und Geschichte festhielten. „Fast in der ganzen einschlägigen Literatur findet sich die Behauptung, daß die Kirchengeschichte eine theologische Wissenschaft sei, meist aber ohne den ernsthaften Versuch eines entsprechenden Nachweises¹.“

Trotz einzelner Versuche, die Diskussion in Gang zu bringen, trifft diese Feststellung von Hans Grotz bis heute zu. Die 70er Jahre hatten verheißungsvoll begonnen, sowohl auf deutscher als auch auf internationaler Ebene. Es gab einen schmalen Band „Kirchengeschichte heute“², in dem Hubert Jedin und Erwin Iserloh dezidiert den theologischen Charakter der Kirchengeschichte betonten, Norbert Brox mit deutlicher Artikulierung der Probleme in der Nachfolge von Albert Ehrhard die Kirchengeschichte der „Historischen Theologie“ zurechnete, während Heinrich Lutz einige behutsam-kritische Anmerkungen zur Anwendung des Begriffs Heilsgeschichte anbrachte. Peter Stockmeier warnte im gleichen Jahr vor einer Anwendung des paulinischen Leib-Christi-Begriffs auf die Geschichte der Kirche, indem dies ein Geschichtsverständnis ermögliche, das trotz eines gewissen weltimmanenten Triumphalismus auf die Überweltlichkeit der Kirche abhebe³. Vor allem aber in den beiden Nummern „Kirchengeschichte im Umbruch“ und „Kirchengeschichte als Selbstverständnis der Kirche“ in der Zeitschrift „Concilium“⁴ schien sich auf internationaler Ebene eine Klärung des Standortes jener Disziplin anzubahnen, die ihre Loyalität gegenüber der Theologie und der Geschichtswissenschaft nachzuweisen hat.

Dann geschah, was man andernorts „*promoveatur ut auferatur*“ nennt. Die Kirchengeschichte wurde zu einer „Grundwissenschaftsdisziplin“ erklärt und aus der Zeitschrift „Concilium“ hinauskomplimentiert⁵. Seither fristet die von der Religionssoziologie verdrängte angebliche Grunddisziplin „Kirchengeschichte“ innerhalb dieser Zeitschrift eine kümmerliche Schattenexistenz.

Eric Cochrane, Präsident der „American Catholic Historical Association“, versuchte 1974 in einer ganz und gar nicht eng konfessionalistischen Retrospektive, Selbstkritik und neue Standortbestimmung miteinander zu verbinden in seinem Vortrag „What is Catholic historiography?“⁶ Im gleichen Jahr publizierte der Vortragende in der Tübinger Theologischen Zeitschrift den Aufsatz „Kirchengeschichte als ‚nichttheologische‘ Disziplin“. Der wohlmeinende Redaktor der Zeitschrift gab diesen Überlegungen den anspruchsvollen Untertitel: „Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung“⁷. Dabei war das in Gänsefüßchen stehende Beiwort nicht gerade Ausdruck argumentativer Stärke und gedanklicher Präzision. Aber auch die Gänsefüßchen konnten nicht verhindern, daß der Artikel Anstoß erregte. Leider nicht genügend, um die Diskussion wieder in Fluß zu bringen. Sie tröpfelte weiter mit Aufsätzen von Norbert Brox⁸, Klaus Schatz⁹, in einer in der Anlage etwas disparaten Sondernummer von

„Communio“¹⁰ und in einer Sonderbeilage der „Neuen Zürcher Zeitung“¹¹. Daß die Görres-Gesellschaft jetzt diese Thematik auf der Ebene eines internationalen Symposions aufgegriffen hat, berechtigt zur Hoffnung, daß das Gespräch darüber sowohl interdisziplinär wie interkulturell weitergeführt wird.

Dieser Beitrag hat keinen wissenschaftstheoretischen Charakter. Mit der neueren wissenschaftstheoretischen Diskussion, die in Deutschland in den letzten Jahren überwuchert, bin ich nicht vertraut; das soll zuständigen Leuten überlassen bleiben. Es sind Überlegungen eines Pragmatikers, dessen Arbeitsschwerpunkt Kirchengeschichte der Neuzeit ist. Es liegt ihnen die Sorge zu Grunde, daß Kirchengeschichte der Neuzeit trotz ihrer Bedeutung für das Zusammenleben der Gesellschaft sich innerhalb der allgemeinen Geschichtswissenschaft so wenig präsent machen kann und innerhalb der Theologie außer Zuträgerdiensten für die verschiedenen Disziplinen kaum in Erscheinung tritt. Der Erfahrungshorizont ist derjenige des deutschen Sprachraumes. Der eigene Erfahrungshorizont wird aber nicht, wie das stillschweigend meist der Fall ist, normativ gesetzt, sondern gerade mit den Forschungsrichtungen anderer Länder in Verbindung gebracht.

Der Vortrag gliedert sich in zwei Teile:

I. Kirchengeschichte heute

1. Verhältnis zur Theologie

2. Verhältnis zur Geschichtswissenschaft.

II. Kirchengeschichte als „nichttheologische“ Disziplin

III. Richtungen der Verständigung

Ad.I. Die Kirchengeschichte im Verhältnis zur Theologie.

1. Yves Congar hat als bleibenden bedeutsamsten Ertrag des 2. Vatikanums bezeichnet, daß die Kirche ihre Geschichtlichkeit entdeckt habe¹². Eine statisch-essentialistische Sicht der kirchlichen Glaubensverkündigung hat einer solchen Platz gemacht, die dem Charakter der geschichtlichen Entwicklung Rechnung trägt. Was Ignaz von Döllinger 1863 noch als Forderung anmeldete, Geschichte sei das eine Auge der Theologie¹³ – das andere sei die spekulativ-systematische Methode –, und was die „Civiltà Cattolica“ ihm verwehrte, weil es um „ewige Wahrheiten“ gehe, ist heute weitgehend zur Selbstverständlichkeit geworden. Dogmatische Sätze können nicht mehr abstrakt begründet und nach Bedarf mit exegetischen oder patristischen Zitaten illustriert werden. Die Entwicklung einer kirchlichen Lehre oder Praxis aus der Schrift und der Vätertheologie muß heute in ihren Etappen dargelegt, Kontinuität und Diskontinuität müssen auseinandergelassen werden. Das gilt nicht nur für Liturgie, systematische Dogmatik, Sakramentenlehre und kanonisches Recht, auch die Moraltheologie spricht heute von der Relevanz der Geschichte für eine ethische Theorie der Praxis¹⁴. „Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte“, hat Walter Kasper diese neue Situation bündig charakterisiert und ihr Entstehen und ihre Auswirkungen in einer Reihe von Aufsätzen analysiert¹⁵. „Die Ge-

schichte der Kirche als *locus theologicus*“, „Die Geschichte der Kirche als unentbehrlicher Schlüssel zur Interpretation der Entscheidungen des Lehramtes“ hießen die Titel der Beiträge von Congar und Aubert im Concilium-Sonderheft „Kirchengeschichte im Umbruch“¹⁶. Nicht von ungefähr stellten die Beiträge von Walter Kasper und Hermann Josef Pottmeyer in dem anlässlich des Deutschlandbesuchs von Johannes Paul II. herausgegebenen Band über Primat und Papsttum¹⁷ einen Höhepunkt dieser Durchdringung von Theologie und Geschichte dar, während die „Kleine deutsche Kirchengeschichte“ eine solche Durchdringung nicht in allen Teilen aufwies.

Dem Durchbruch der Geschichte in die theologische Methode schlägt auf der anderen Seite ein eigenartiges Desinteresse der Theologen an der konkreten Kirchengeschichte negativ zu Buche. In den Entwürfen großer Theologen unserer Tage von Barth, Bultmann bis Balthasar, Rahner und Moltmann spielt Kirchengeschichte, sofern sie nicht Theologiegeschichte ist, kaum eine Rolle. Auf einer weniger prominenten Ebene nimmt die Vergessenheit der eigenen Vergangenheit beängstigendere Formen an. Pointiert ausgedrückt interessiert nur das Neue Testament, höchstens noch die romantisch verklärte Urkirche¹⁸, deren Aussagen und Zeugnisse mitunter unmittelbar mit Kategorien der modernen Soziologie erschlossen werden. So wird der Pluralismus der frühchristlichen Gemeinden zu einem ohne weiteres wiederholbaren Gegenmodell des römisch-kirchlichen Zentralismus unter großzügiger Außerachtlassung des veränderten gesellschaftlichen Kontextes stilisiert oder das Verhältnis zur Geschlechtlichkeit im Alten Testament unter Umgehung des Neuen als ohne weiteres realisierbares Ideal für den Christen des 20. Jahrhunderts postuliert, ähnlich wie andere vor Jahren dem Europäer das Verhältnis der Südsee-Indianer zur Sexualität in leuchtenden Farben ausgemalt haben. Gewiß gibt es noch Kirchenhistoriker, die ihre kleinen Gärten pflegen oder sich gegenseitig auf Tagungen Mut zusprechen. Es gibt auch noch Nostalgiker, die die Erinnerung an diese oder jene Periode pflegen, einem bestimmten Heiligen bei Gelegenheit eines Jubiläums ihre Reverenz erweisen. Auf's Ganze gesehen gilt, zumindest für den deutschen Sprachraum, die Feststellung von Klaus Schatz: „Kirchengeschichte zählt heute nicht zu den Fächern, von denen man neue Impulse für die Theologie erwartet; man hat im Ganzen den Eindruck, daß im Gespräch der theologischen Disziplinen die Kirchenhistorie und die Kirchenhistoriker nicht sehr präsent sind.“¹⁹

Die Kirchenhistoriker geraten höchstens dann ins Zwielficht der Öffentlichkeit, wenn sie sich polemisch-konfessionell räuspern²⁰, dem Stil der Zeit entsprechend antirömische Affekte mit Verve vortragen oder als forsch ökumenisch gesinnte Theologen in der Tarnkappe historischer Kritik ein Dogma aus den Angeln zu heben versuchen²¹. Die amerikanischen Kirchenhistoriker könnten uns sagen, wie rasch und gründlich Kirchengeschichte im Studienbetrieb amerikanischer Priesterseminare ins Abseits gedrängt wurde. Wieweit diese Situation auch auf andere Länder zutrifft, wä-

re nicht uninteressant abzuklären. Auch wenn in Deutschland aufs Ganze gesehen die Positionen institutionell gehalten werden, so trifft die Feststellung zu, daß die Kirchengeschichte heute innerhalb der Theologie ein Tief durchmacht: sofern sie nicht historische Theologie ist, also als Steinbruch für diese systematischen Überlegungen herangezogen werden kann, kommt man ohne sie gut aus.

Über das „Unbehagen an der Geschichte“ oder die „Grundlagenkrise der Geschichtswissenschaft“, von der bereits vor zwanzig und mehr Jahren die Rede war – Zerfall der Werte, die früher ein gesichertes historisches Selbstgefühl vermittelten, Nation und Vaterland –, ist viel geschrieben worden. Wie weit selbstverschuldetes akademisches Spezialistentum zu diesem Desinteresse beigetragen hat, wäre eine eigene Reflexion wert, die, was die Kirchengeschichte anlangt, nirgends stattgefunden hat²². Im Bereich der Profangeschichte wird neuerdings von einem Wiedererwachen des Interesses an Geschichte gesprochen. Hier scheint die Krise überwunden zu sein. In der Kirchengeschichte, bei der neben den allgemeinen Gründen des Mißvergnügens noch spezielle hinzukommen – einige vermeinen, die zweitausendjährige Geschichte des Christentums mit Schuldbekennnissen ungeschehen machen zu können –, wirkt diese Distanzierung immer noch nach. Alle gutgemeinten Appelle zur „Nützlichkeit“ oder „Relevanz“ der Kirchengeschichte haben noch keine Neubelebung des Interesses wecken können. Einem Aufbruch, wie er innerhalb der katholischen Theologie in der Exegese oder in der historischen Fundierung theologisch-systematischer Arbeiten stattgefunden hat, hat die Kirchengeschichte nichts Entsprechendes entgegenzusetzen. Sie hat wohl treue Handlanger- und Pionierdienste geleistet, von der liturgischen bis hin zur ökumenischen Bewegung. Doch ist es ihr nicht gelungen, darüber hinaus im kirchlichen Leben in zentraler Weise präsent zu werden.

Eine solche Gelegenheit hätte sich anlässlich des 2. Vatikanums ergeben im Blick auf eine fehlende Hermeneutik kirchlicher Reform. Ein Gesamtkonzept kirchlicher Reform ohne Bruch der Einheit und ohne Schwächung der Substanz, das aus der Geschichte der Reformbewegungen in der Geschichte der Kirche hätte gewonnen werden können, war nicht vorhanden. Dadurch wurde die nachkonziliare Krise verschärft. Es rächte sich, daß der einzige Ansatz, der hierfür vorlag, die „Vraie et fausse réforme dans l'Eglise“ von Yves Congar, vorzeitig von römischer Seite abgewürgt worden war; das aus echter Sorge um die *Una Sancta* geschriebene Buch mußte 1955 auf die Denunziation kleinerer besorgter Geister aus dem Handel zurückgezogen werden²³.

2. Hier soll von keiner Theorie die Rede sein, sondern von den Menschen, die Kirchengeschichte in einem speziellen sozialen Kontext und in einer besonderen Tradition betreiben. Im deutschen Sprachraum ist die Kirchengeschichte fest an die Theologischen Fakultäten gebunden. Das bietet den Vorteil, daß sie auf all jene institutionalisierten Forschungsmöglichkeiten

und Mittel zurückgreifen kann, die der ins allgemeine akademische Leben integrierte Rahmen ihr bietet. Innerhalb der Theologischen Fakultät bleibt sie vielfach eng an systematische Fragestellungen angeschlossen.

Es besteht nun kein Anlaß, der Kirchengeschichte ihren Platz innerhalb der Theologischen Fakultät streitig zu machen. Theologie und Kirche sind für ihr Selbstverständnis dauernd auf eine geschichtliche Reflexion angewiesen. Doch sollte nicht übersehen werden, daß dieser Zustand nicht nur Vorteile bietet. Außerhalb der Theologischen Fakultäten ist das Interesse an Kirchengeschichte gering, sieht man einmal von den Mediävisten oder Reformationshistorikern ab. Kirchengeschichte wird gerne den dafür Ordinierten überlassen²⁴. Diese respektvolle Distanz geht so weit, daß die gemäßigt sozialgeschichtliche Forschung, die die Kirchengeschichte nicht austrocknen und ihre Stelle okkupieren möchte²⁵, sich bisher gescheut hat, diese Aufgabe in Angriff zu nehmen. Clemens Bauer stellte 1964 fest, daß die Sozialgeschichte des deutschen Katholizismus seit dem 19. Jahrhundert „noch kaum erforscht, ja noch nicht einmal als fundamentale Forschungsaufgabe gesehen“ worden sei. Werner Conze, einer der Begründer der Sozialgeschichte in Deutschland, beklagt, daß die sozialgeschichtlichen Aspekte von Religion und Kirche in der Geschichte der Neuzeit für Deutschland bisher kaum beachtet und bearbeitet wurden²⁶. Sieht man einmal vom Kulturkampf des 19. und vom Kirchenkampf des 20. Jahrhunderts ab – Varianten der klassischen Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat –, so scheint es, daß kirchengeschichtliche und religiöse Themen innerhalb der sonst recht produktiven deutschen Geschichtsschreibung kaum thematisiert werden. Das hat zur Folge, daß Kirchengeschichte der Neuzeit in der allgemeinen Diskussion um Geschichte in Deutschland wenig präsent ist und auf kirchlich-konfessionelle Institutionen der Forschung abgedrängt wird.

Das deutsche Modell der Integration der kirchengeschichtlichen Forschung innerhalb der theologischen Fakultäten gilt nur als Ausnahme außerhalb des deutschen Sprach- und Kulturraumes. In Ermangelung einer genauen Übersicht über die Situation in den verschiedenen Ländern²⁷ kann hier nur in unscharfen Umrissen die allgemeine Situation angedeutet werden. In Italien und Frankreich wurden im Zuge der Trennung von Kirche und Staat die Theologischen Fakultäten aufgehoben. Heute wird Kirchengeschichte hier nur an den päpstlichen Hochschulen, an privaten Fakultäten und Hochschulen im Kontext anderer theologischer Disziplinen erforscht und gelehrt. In Italien bestehen in einer Reihe von Staatsuniversitäten innerhalb der Philosophischen Fakultäten neben Lehrstühlen für allgemeine Geschichte solche für Christentumsgeschichte, innerhalb juristischer Fakultäten solche für kanonisches Recht und seine Geschichte. Innerhalb dieses weiten Rahmens wird in Italien Kirchengeschichte von Nichttheologen gelehrt und erforscht auf einem erstaunlich hohen Niveau, wie die Arbeiten von Arturo Carlo Jemolo, Mario Bendiscioli, Raoul Manselli, Fran-

co Bolgiani, Giuseppe Alberigo bis hin zu Gabriele De Rosa, einer äußerst regsamen Forscherequipe, beweisen²⁸.

In Frankreich ist die Lage nicht wesentlich verschieden. Kirchengeschichte wird hier außer in Straßburg nur an den noch bestehenden kirchlichen Hochschulen (Institut Catholique, Lille, Angers, Toulouse) und Seminarien gelehrt; eine Gruppe im Centre National de la Recherche Scientifique und die 5. Sektion der Ecole des Hautes Etudes in Paris befassen sich mit der Erforschung kirchengeschichtlicher Themen. Daneben wird das Studium besonders der Kirchengeschichte Frankreichs auf universitärer Ebene von akademischen Lehrern betrieben, die entweder allgemeine Geschichte unterrichten oder im Hauptarbeitsgebiet Wirtschaftshistoriker, Politikwissenschaftler und Juristen sind. Die meisten französischen Werke zur allgemeinen und zur speziellen Kirchengeschichte von Daniel Rops über Dansette, Latreille-Rémond hin zu Delumeau und Lebrun²⁹ wurden von Nichttheologen herausgegeben. Es ist zu vermuten, daß das nicht aus destruktiven Gründen geschieht, sondern weil bei diesen Autoren ein lebendiges Interesse an religiösen und kirchengeschichtlichen Themen vorhanden ist. So haben wir hier das Kuriosum, daß das laizistische Frankreich dem akademischen Lehrer mitunter einen weiteren Spielraum der Forschung einräumt als Deutschland, wo die Beschäftigung mit Fragen der Kirchengeschichte außerhalb theologischer Fakultäten nicht das Interesse findet, das ihr von der Bedeutung der Sache her zukommt³⁰.

Die Integration kirchengeschichtlicher Forschung in Frankreich in das allgemeine historische Schaffen ist vielleicht deshalb so gut gelungen, weil hier sehr früh der Anschluß an eine Forschungsrichtung hergestellt wurde, die seit der Gründung der „Annales“ (1929) durch Marc Bloch und Lucien Febvre einen dominierenden Platz in der französischen Geschichtswissenschaft eingenommen hat. Der Einstieg erfolgte 1931 durch eine pastoral motivierte Fragestellung von Gabriel Le Bras, die den unterschiedlichen Rhythmus der Entchristlichung in den verschiedenen Gegenden Frankreichs abklären wollte. Diese pastorale Fragestellung – sicherlich kein völlig untheologischer Ausgangspunkt – wurde in den Arbeiten von Fernand Boudard im Blick auf Fragen der Neuorientierung der Seelsorge weitergeführt. Andere Schüler von Le Bras, dessen Werke „Introduction à l'Histoire de la pratique religieuse en France“ und „Etudes de sociologie religieuse“ (1955/56) die Grundlagen für die neue Forschungsrichtung bildeten, ließen sich von den allgemeinen Tendenzen im Sinne einer Globalgeschichte leiten³¹. In den letzten zehn Jahren ist ein starker Anstieg von Arbeiten auf jedem Niveau (Lizentiats- und Diplomarbeiten, thèses de 3^e cycle und doctorats d'Etat) zu verzeichnen – zwischen 13 % und 16 % –, die kirchengeschichtlichen Themen gewidmet sind³².

In England ist die Trennung nicht so scharf vollzogen wie in Deutschland (gegenüber der Profangeschichte) oder in Frankreich (gegenüber der Theologie). Es gibt hier Lehrstühle für Kirchengeschichte an den alten Uni-

versitäten und an den neueren, an denen „departments of religious studies“ eingerichtet wurden. Im allgemeinen ist hier eine größere Durchlässigkeit für kirchengeschichtliche Themen zu beobachten, auch in Darstellungen der Neuzeit. Die Tatsache, daß in Cambridge nacheinander drei Theologen, David Knowles, Herbert Butterfield³³ und Owen Chadwick, zu Regius Professoren der Geschichte (nicht der Kirchengeschichte!) berufen wurden, illustriert eine stärkere Integration der Kirchengeschichte in die allgemeine Geschichtsforschung. Allerdings scheinen die Engländer, die auf dem Gebiete der Kirchengeschichte arbeiten, mit einem Minimum an theoretischer Reflexion auszukommen, im Gegensatz zu der seit Collingwood auch hier in Fluß gekommenen allgemeinen Theoriediskussion³⁴.

Die amerikanische Kirchengeschichtsschreibung ist von der Tradition der amerikanischen Gesellschaft her stärker konfessionell segmentiert geblieben; doch hat sich seit den 60er Jahren eine interkonfessionelle Zusammenarbeit auf diesem Gebiete ergeben, wie das an den Aufsätzen z. B. in der „Catholic Historical Review“, aber auch an der weiten Öffnung der „Catholic Historical Association“ für nichtkatholische Mitglieder zu erkennen ist. Innerhalb der amerikanischen Kirchengeschichtsschreibung hatten Nichttheologen seit den Anfängen einen besonderen Anteil. Gewiß fielen hier theologiegeschichtliche Fragen weniger ins Gewicht. Doch sind die Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft und Studien zum Verhalten einer bestimmten religiösen Gruppe keine Nebensächlichkeiten, die einer religiösen Volks- und Folklorekunde überlassen werden können. Auch hier gilt: Was wäre die amerikanische Kirchengeschichte ohne den Beitrag von Nicht-Theologen³⁵?

Gewiß mag diese Mitarbeit von Nichttheologen ihrerseits nicht frei von Einseitigkeiten sein. Es mag vorkommen, daß die ungenügende Vertrautheit mit theologischen Sachverhalten den Forscher zu falschen Schlüssen führt. Es kann auch passieren, daß die theologischen Bezüge vernachlässigt oder nicht genügend berücksichtigt werden. So begrüßenswert und kirchengeschichtlich fruchtbar eine Kirchengeschichte unter dem Aspekt der „histoire vécue“³⁶ ist, so steht sie in Gefahr, die Theologie auszuklammern und die Beziehung zur Reflexion über die Sache des Glaubens zu verlieren. Diese Gefahren sind nicht zu leugnen. Aber es geht nicht an, wie Hubert Jedin das getan hat, diesen neuen Forschungsimpulsen die Bedeutung abzusprechen für die Erweiterung historischer Kenntnis³⁷. Es kann dem Theologen nicht schaden zu erfahren, wie eine Ekklesiologie, eine Christologie, eine Lehre über die letzten Dinge, das Dogmenverständnis, die Schöpfungslehre, beim „Volk Gottes“ ankommen und hier das Glaubensleben bestimmen.

Auch ein loyaler Forscher, der nicht auf dem Boden des Christentums steht, ist als partnerschaftlicher Mitarbeiter auf diesem Gebiete zu begrüßen. Der Christ hat kein Monopol auf die Erforschung seiner Geschichte, und der Taufschein oder orthodox theologische Einstellung sind längst

kein Befähigungsausweis für zuverlässige historische Methode. Eric Cochran weist auf den Marxisten Delio Cantimori hin, der so gut wie ein Christ davon überzeugt war, daß die religiöse Überzeugung ausschlaggebend war für vieles, was im Italien des 16. Jahrhunderts geschah³⁸. Roger Aubert, dem man sicher keine Unkenntnis theologischer Probleme vorwerfen kann, erwähnt in anerkennender Gesinnung die Studien des Agnostikers und Loisy-Nachfolgers Jean Baruzi zu Johannes vom Kreuz und des belgischen Marxisten Léon Moulin³⁹. Es ist kein Sündenfall oder unlautere Konkurrenz, wenn nichtchristliche Historiker sich mit kirchengeschichtlicher Materie befassen; die Sündenfälle der theologisch korrekt und orthodox denkenden oder die ihre theologische Richtung im Zickzackkurs wechselnden Kirchenhistoriker geben Anlaß, vor der eigenen Tür zu kehren⁴⁰. Daß ein Nichtchrist sich der Kirchengeschichte zuwendet, ist wohl nicht die Regel, sondern eher die Ausnahme; es ist zumeist dann der Fall, wenn jemand eine positive Beziehung zur Kirche und zum Glauben hat oder der Einfluß der Religion auf gesellschaftliches Verhalten ihn zum Forschen motiviert.

Es mag eingewandt werden, daß die hier anvisierte Problematik stärker diejenige Quellenlage im Blick hat, die der der Neuzeit zugewandte Forscher vorfindet. Das soll nicht bestritten werden, da das Quellenmaterial zur Glaubenspraxis und zum Glaubensvollzug in dieser Periode reichlicher als in früheren Zeiten fließt. Gerade im Hinblick auf diesen Materialbefund sollte der Kirchenhistoriker sich freuen, wenn Nichttheologen ihm bei der Aufarbeitung seiner Problemfelder behilflich sind. Auf dem Gebiete kirchlicher Zeitgeschichte besteht nach wie vor ein Forschungsnotstand, zu dessen Abbau doch eher fachlich ausgebildete Historiker als berufsmäßige Entlarver ermuntert werden sollten. Die kirchliche Zeitgeschichte befindet sich gegenüber den privilegierten und etablierten Forschungsperioden der Alten Kirchengeschichte, der Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit in einem Rückstand, der sich für das so wichtige Selbstverständnis der Kirche in dieser Zeit negativ auswirkt. Als Giacomo Martina 1973 in der Zeitschrift „Seminarium“ hinsichtlich der Ausbildung von Theologen Gründe für den Unterricht in kirchlicher Zeitgeschichte anführte⁴¹, stellte er fest, daß der in der allgemeinen Geschichtswissenschaft gängige Begriff „Zeitgeschichte“ in den Handbüchern und Vorlesungen nicht nur kaum auftaucht, sondern daß auch die Sache selber nicht zur Sprache kommt. Wer diese Situation mit dem Aufwand vergleicht, mit dem gerade hier in Rom Orden und Kongregationen ihre partikuläre Geschichte oder privilegierte Institute ihre zum Teil eng zugespitzten Forschungen betreiben, der konstatiert ein fatales Mißverhältnis, dessen Behebung sicher nicht Religionshistorikern überlassen werden kann.

II. Kirchengeschichte als nichttheologische Disziplin.

Über meine Problemskizzierung des Jahres 1975 bin ich nicht hinausgekommen. Nicht etwa weil nichts Besseres dazu zu sagen wäre – im Gegenteil –, sondern weil ich angesichts der Schwierigkeit der Materie keinen besseren Lösungsvorschlag vorzulegen vermag. Ausgangspunkt war die Feststellung: „Nicht die rechte Theologie, sondern die rechte historische Methode entscheiden deshalb über den Wert eines Geschichtswerkes und damit auch der Kirchengeschichte.“ Im Anschluß daran wurde dafür plädiert, dem Profanhistoriker den Weg zur Erforschung kirchengeschichtlicher Themen freizugeben und diese nicht durch Exklusiven oder Verweisung in theologische Dependancen zu versperren. „Kirchengeschichte ist ja nicht nur Theologiegeschichte, obwohl sie das auch ist, sondern umfaßt viele Bereiche christlichen Lebens, auf die hin eine Verständigung ohne schweres theologisches Gepäck mit einem Minimum an Sympathie oder Einfühlung für den christlichen Glauben gefunden werden kann. Dazu gehören Textausgaben, weite Gebiete der Pfarrei- und Diözesangeschichte, Religionssoziologie, Rechtsgeschichte, Geschichte kirchlicher Institutionen, Kirche und Politik, Kirche und Gesellschaft, Kirche und Kunst und vieles andere mehr. Man darf vom Profanhistoriker soviel Redlichkeit erwarten, daß er seine Glaubwürdigkeit nicht mit überzogenen Deutungen strapaziert, sondern offen zugibt, wenn sein Deutungsinstrumentar nicht mehr hinreicht, genauso wie dem historisch forschenden Theologen zuzutrauen ist, daß er in seiner Darlegung eines kirchengeschichtlichen Sachverhaltes keine sachfremden Kausalzusammenhänge konstruiert und in strittigen Grenzfällen zweier Hypothesen sich nicht für jene entscheidet, die seinem gläubigen Vorentscheid am meisten entgegenkommt⁴².“ Es wurde dann darauf hingewiesen, daß keiner voraussetzungslosen Wissenschaft das Wort geredet wird, daß keine Auflösung der Kirchengeschichte in Religionsgeschichte zu befürchten ist und zuletzt auch die Frage nach den Normen und Maßstäben des Urteils gestellt. Sie wurde dahin beantwortet, daß nach kirchlichem Selbstverständnis das Evangelium oberstes Kriterium bleibt, als Rückbindung an den Ursprung.

Das Nicht-Aufgehen der Geschichte der Kirche in der Religionsgeschichte wurde folgendermaßen begründet: „Weil und solange das Christentum lebendig ist, vermögen religionsgeschichtliche Auskünfte über seine Geschichte kaum zu befriedigen; je lebendiger es ist, um so mehr fordert diese seine Geschichte eine totalere Auskunft in der Linie seines Selbstverständnisses. Wolle man jedoch dieses Selbstverständnis von vorneherein zum einzig gültigen Maßstab erklären, wäre dies ein theologischer Keulenschlag, der der Suche nach der geschichtlichen Wahrheit und damit auch dem Glaubensverständnis selber keinen guten Dienst leisten würde. Doch kann man ... dem gläubigen Kirchenhistoriker nicht verwehren, seinen Glauben als Interpretament einzubringen, um einen Sinnzusammenhang zu erkennen.“⁴³

Gegen letzteren Satz nahm besonders Hubert Jedin Stellung. Er verwahrte sich dagegen, daß der Glaube an die Kirche und an ihr Bekenntnis nur eine „Arbeitshypothese“ sei, bloß historisch-hermeneutischen Charakter besitze⁴⁴.

Qui nimis brevis est obscurus fit. Jedin und Brox kamen zu völlig entgegengesetzten Auffassungen. Während Jedin meine Stellung im Sinne einer „liberalen Theologie“ deutete und diesen Standpunkt in die Nähe eines Bestreiters christlicher Grunddogmen rückte, attestierte Brox den Ausführungen theologisches Problembewußtsein ohne Abstrich, meinte allerdings terminologische Ungenauigkeit zu erkennen. Er argumentierte, daß die „nicht-theologische“ Disziplin Kirchengeschichte bei mir durch und durch theologisch sei, „weil die entscheidenden Schritte ihrer Interpretationstätigkeit und ihrer Konstituierung vom Zusammenhang und Sinn theologische sind. Ihre für den in unseren Breiten üblichen Sprachgebrauch von „Theologie-theologisch“ irreführende Selbstbezeichnung bedeutet lediglich „nicht-systematisch-theologische Disziplin“. Sie plädiere gegen die Okkupation der Kirchengeschichte durch dogmatische Desiderate im engen Sinn, aber für ihre dezidiert theologische Orientierung⁴⁵.

Gegenüber Jedin wäre zu sagen, daß auch ich nicht wüßte, was ein Kirchenhistoriker an einer Theologischen Fakultät zu suchen hat, für den der Glaube eine bloße Arbeitshypothese ist. Aber es gibt nicht nur Kirchenhistoriker an Theologischen Fakultäten, es gibt, wie bereits dargelegt wurde, in zunehmendem Maß Nichttheologen, Gläubige und Ungläubige, die sich in ihrer Forschung kirchengeschichtlichen Fragen zugewandt haben. Theologische Fakultäten, wie sie in Deutschland existieren, sind weder *Iuris divini* noch der Normalfall von kirchengeschichtlicher Forschung und Lehre. Und es gibt schließlich auch für den Kirchenhistoriker an Theologischen Fakultäten die Aufgabe, sein Schaffen gegenüber der Profanhistorie zu verantworten.

Wer an die Führung der Kirche durch den Hl. Geist und an sein Wirken in der Geschichte, besonders in der Kirchengeschichte, glaubt, wird für diesen Glauben, der eine ungeschuldete Gnade ist, dankbar sein. Doch wird er sich nicht vermessen, den Nachweis dafür aus der Kirchengeschichte zu erbringen. Das ist für den Historiker eine Anmaßung und für den Christen eine Häresie. Dieser Glaube kann nicht demjenigen vorgeschrieben werden, der ihn nicht hat, aber demjenigen, der sich aus irgendeinem Grunde dem Phänomen des Christentums in seiner geschichtlichen Erscheinung zuwendet. Gegenüber demjenigen, der seinen Glauben nicht teilt, kann der gläubige Kirchenhistoriker seinen Glauben höchstens als durchaus plausibles Interpretament einbringen. Er darf ihn nicht zum exklusiv gültigen Maßstab setzen, ohne den jemand in Sachen Kirchengeschichte nichts mitzureden hat. Das ist nicht nur eine Sache der Reihenfolge, sondern eine Sache der Redlichkeit und Offenheit. Gerade der gläubige Historiker sollte sich ihr nicht versagen⁴⁶.

Gegenüber Brox wäre zu sagen, daß es deshalb nicht um einen bloß verbalen Protest gegen eine Theologisierung der Kirchengeschichte oder eine falsche Etikettierung geht, sondern darum, wie der Glaube des Kirchenhistorikers vor dem Forum der kritischen Vernunft bestehen kann. Daher interessiert mich die Integration der Kirchengeschichte in die Geschichtswissenschaft stärker als ihre Integration in den Kreis der theologischen Disziplinen, die Interpretationen des Weges *ad extra*, jener Gruppe von Menschen, die sich als „Volk Gottes“ versteht, als die Interpretation dieses Weges *ad intra*. Man soll das eine ruhig tun und das andere nicht lassen oder denjenigen, die es tun möchten, nicht wehren. Eine Legitimierung derjenigen, die nun einmal keine Theologen sind und die nicht mehr wegzudenkende Beiträge für die Kirchengeschichte leisten, ist fällig. Diese Forscher sind nicht auf Geleise der Religionsgeschichte oder in eine andere Unverbindlichkeit abzuschieben, und zwar gerade und auch im Interesse einer theologisch orientierten Kirchengeschichte.

1. Das Problem Geschichte und Theologie stellt sich nicht allein für den Kirchenhistoriker, sondern auch für den Exegeten der Religionsgeschichte und auf einer anderen Ebene für den Theologen, der Philosophie treibt. Die Reflexion über Kirchengeschichte müßte an diese Problematik anknüpfen und auch etwa die Diskussion einer christlichen Philosophie zum Vergleich und zur Erhellung der eigenen Probleme heranziehen. Das ist bisher allzu summarisch geschehen.

2. Genauso wenig wurde über die Methode der Kirchengeschichte in ihrem Verhältnis zur allgemeinen Geschichte reflektiert. Es wurde wohl postuliert, daß Kirchengeschichte Theologie und Geschichte sei und die historische Methode übernehme; wie das jedoch zu geschehen habe, darüber hat man sich kaum Gedanken gemacht. Mit anderen Worten, die Kirchengeschichte muß den Anschluß an die allgemeine Theoriediskussion über Geschichte suchen. Norbert Brox will dabei von Denkformen ausgehen, vom Interesse, das jeden Historiker bei der Wahl seiner Forschungsgebiete leitet, ihn bestimmte Fakten und Ereignisse favorisieren läßt, aber auch seine Wertung bestimmt⁴⁷. Der in der DDR lehrende Kirchenhistoriker Wolfgang Ullmann vertritt die Auffassung, daß nur die Darstellung der Missionsgeschichte allen Tendenzen einer Auflösung der Kirchengeschichte in Christentumsgeschichte [oder Religionsgeschichte] wirksam entgegenzutreten und die Eigentümlichkeit des Wesens der Kirche auch soziologisch zu erfassen vermöchte. „Als Missionsgeschichte steht die Kirchengeschichte in einem allgemein einsichtigen Zusammenhang mit der Religions- und Geistesgeschichte. Ihr Inhalt ist die Art und Weise, wie die Wahrheit der Gotteserkenntnis des Glaubens in allen Zeiten und Räumen der Geschichte bezeugt wird⁴⁸.“ Hans Reinhard Seeliger, dem wir eine sorgfältige Bestandsaufnahme und zugleich eingehende Analyse der Wissenschaftstheorie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung verdanken, plädiert für eine verstärkte Berücksichtigung der Pragmatik, „Stiefkind der bisherigen

Grundlagenüberlegungen“. *Kirchengeschichte heißt also Kirchengeschichte, nicht weil Kirche als ihr (Material-)Objekt definiert würde – stets greift sie über den Rahmen innerkirchlichen Geschehens hinaus –, sondern weil sie im Kommunikationszusammenhang Kirche betrieben wird. Kirchengeschichte wird also nicht topisch, sondern pragmatisch definiert.* In ihrem Kommunikationszusammenhang erzählt sie Geschichten aus der Vergangenheit des Christentums: solche Geschichten, die durch Quellen oder Monumentenbelege ausgewiesen sind und für den gemeinen Menschenverstand vernünftig erklärbar, die dazu beitragen, die Kirche besser zu verstehen, fremd Gewordenes zu erklären und Vertrautes in Frage zu stellen.“⁴⁹

3. Eine theologisch orientierte Kirchengeschichte, in der die Kirche als die vom Heiligen Geist geleitete Gemeinschaft vorausgesetzt wird, hat unter den notwendigen methodischen Kautelen ihren legitimen Ort an einer theologischen Unterrichtsstätte. Künftige Seelsorger, Priester, Theologen und gläubige Laien haben Christus zu verkünden, nicht irgendwelche Theologien oder Religionssoziologien. Dazu hilft ihnen das Verständnis jener Gemeinschaft auf ihrem Weg durch die Zeit, die sich auf ihr besonderes Verhältnis zu Christus beruft. Der Kirchenhistoriker an theologischen Fakultäten oder anderen kirchlichen Ausbildungsstellen wird dieses Gedächtnis der Kirche immer wieder mit den Kraftfeldern des Glaubens in Verbindung bringen. Er hat die Aufgabe und Chance, Glaubenserfahrung und Glaubensdefizite der Vergangenheit in ihrer Bedeutung für die christliche Existenz ins Leben zu rufen. An solchen Anknüpfungspunkten der Aktualisierung besteht kein Mangel: die Etappen der urchristlichen Gemeindebildung, die Anfänge der Theologie, das Wachsen des römischen Primats, die großen Spaltungen, die mystische Versenkung, die Säkularisierung, die Geschichte kirchlicher Strukturen und Institutionen⁵⁰. „Man muß Gott noch immer eine Geschichte zutrauen können mit dem Menschen“, sagt Oskar Köhler. „Diese Geschichte entzieht sich per definitionem der historischen Methode. Aber je schärfer die Messer sind, desto offener kann das Blickfeld werden, in dem die schrecklichen Defizite der Kirchengeschichte, aber auch unerhört geglücktes Christ-Sein ausgemacht werden kann.“⁵¹

Hanno Helbling, selber Nicht-Theologe, doch als Historiker Fragen der Theologie und Kirchengeschichte zugewandt, hat die gleiche Erkenntnis im Paradox formuliert: „Wenn Kirchengeschichte – als Gestaltwerdung der christlichen Botschaft *in der Welt* – theologischen Sinn hat, dann hat auch die Kirchengeschichtsschreibung ihre Theologie, aber gerade dann darf sie keine *sein*.“⁵²

4. Das römische Symposion hat besonders die unterschiedlichen Kontexte und Traditionen deutlich gemacht, innerhalb derer Kirchengeschichte betrieben wird. Diese eigenen Voraussetzungen werden kaum reflektiert, weder von denen, die Kirchengeschichte an die Theologie zurückbinden, noch von denen, die sie von der Theologie emanzipieren möchten. Es fiel in der Diskussion das Wort von der „*histoire ecclésiastique tribale*“ (Emile

Poulat). Dieser Vortrag beansprucht nicht mehr, als auf diese ungenügend reflektierte Selbstverständlichkeit aufmerksam gemacht zu haben⁵³.

¹ *H. Grotz*, Der wissenschaftstheoretische Standort der Kirchengeschichte heute, in: ZKTh 92 (1970) 146–166.

² *H. Jedin*, Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte, in: *R. Kottje* (Hg.), Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie? (Trier 1970); weitere Aufsätze und Publikationen von Jedin zu diesem Themenkreis bietet seine auf den neuesten Stand gebrachte Bibliographie von *R. Samulski* und *G. Butterini* in: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico* in Trento, Bd. 6 (Bologna 1980) 287–367. – Eine Würdigung seiner Stellungnahme zu epistemologischen Problemen der Kirchengeschichte bietet *M. Guasco*, Hubert Jedin, *Contributo per un dibattito sulla storia della Chiesa*, in: *Renovatio* 16 (1981) 437–446. – Vgl. dazu auch die Darlegung von Jedin's Position in der Arbeit von *H. R. Seeliger* (Anm. 49).

³ *P. Stockmeier*, Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche, in: ZKG 81 (1980) 145–162, bes. 160.

⁴ *Concilium* 6 (1970) Heft 7 und 7 (1971) Heft 7.

⁵ „Die Exegese und die Kirchengeschichtswissenschaft müssen ihren Einfluss als grundlegende Redaktionskomitees ausweiten. Sie haben keine Einzelhefte mehr, sondern arbeiten unmittelbar an allen Heften mit.“ Das neue Gesicht des Conciliums, in: *Concilium* 8 (1972) 706. – Mit diesem Hinauswurf war die gerade in Gang gekommene internationale Diskussion um Kirchengeschichte ausgelöscht, die ruhig in Verbindung mit Religionssoziologie hätte weitergeführt werden können. Da keine Theologie ohne historische Reflexion auskommt, war mit dieser Erklärung zur Grunddisziplin eigentlich nur Selbstverständliches und längst zu Praktizierendes ausgesprochen.

⁶ *E. Cochrane*, What ist Catholic historiography?, in: *CHR* 61 (1975) 169–190.

⁷ In: *ThQ* 155 (1975) 187–197; der Aufsatz hatte zunächst den Untertitel „Provokative Thesen zur Kirchengeschichte“. Das war vielleicht zu offenhellig; so machte der diensttuende Redakteur zunächst daraus „Thesen zur Behebung des Theoriedefizits in der Kirchengeschichte“. Daraus wurden dann „Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung“. Ich bedaure, daß ich meine Zustimmung zu dieser Änderung gab, die den Ausführungen ein Etikett verliehen, das weder von der Sprache noch von der Problemanalyse her für sie zutrif. Abschneidend finden Überlegungen der Praxis im deutschen Sprachraum nur dann Beachtung, wenn sie wissenschaftstheoretisch aufgezäumt werden.

⁸ *N. Brox*, Fragen zur „Denkform“ der Kirchengeschichtswissenschaft, in: ZKG 90 (1979) 1–21.

⁹ *K. Schatz*, Ist Kirchengeschichte Theologie? in: *Theologie und Philosophie* 55 (1980) 481–513. – Schatz hat sich die Mühe gegeben, meinen Standpunkt zu verstehen und mein Anliegen sachgemäß darzustellen. Ich möchte ihm dafür danken.

¹⁰ *Communio* 8 (1979), Heft 6 enthält Aufsätze von *G. Schneider*, Apostelgeschichte und Kirchengeschichte (481–487); *H. U. von Balthasar*, Die Heiligen in der Kirchengeschichte (488–495); *H. Jedin*, Kirchengeschichte als Theologie und Geschichte. Eine Vorlesung (496–507); *E. Daßmann*, Thesen zur Notwendigkeit und zum Nutzen des Kirchengeschichtsstudiums. – Die französische Ausgabe enthält einige zusätzliche Aufsätze, die aber alle Kirchengeschichte als theologisches Selbstverständnis der Kirche im Blick haben.

¹¹ *O. Köhler*, Der Skandal der Kirchengeschichte. Von der doppelten Bedeutung der historischen Methode in der Kirchenhistorie; *G. Kretschmar*, Kirchengeschichte als theologisches Fach; *H. D. Altendorf*, Kirchengeschichte, eine historische Disziplin; *V. Conzemi*, Kirchengeschichte als „nichttheologische Disziplin“; *W. Schieder*, Kirchengeschichte aus der Sicht des Sozialhistorikers; *J. M. Mayeur*, Religionssoziologie und Kirchengeschichte. Das Beispiel Frankreichs. *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 148 v. 28./29. Juni 1980, 65–68.

¹² *Z. B.* in: *Concilium* 6 (1970) 496 ff.

¹³ *I. v. Döllinger*, Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie. Eine Rede, gehalten am 28. September 1868 vor der Gelehrtenversammlung zu München, in: Klei-

nere Schriften (Stuttgart 1890) 161–196, bes. 166; der Kommentar der *Civiltà Cattolica* dazu in: Döllinger, Briefwechsel hg. v. V. *Conzemius*, Bd. 1 (München 1963) 376, Anm. 1.

¹⁴ D. *Mieth*, Die Relevanz der Geschichte für eine ethische Theorie der Praxis, in: ThQ 155 (1975) 216–231.

¹⁵ W. *Kasper*, Glaube und Geschichte (Mainz 1970); *ders.*, Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte. Ebd. 198–215.

¹⁶ Vgl. Anm. 4.

¹⁷ Freiburg i. Br. 1980.

¹⁸ Vgl. P. *Stockmeier*, Die alte Kirche – Leitbild der Erneuerung, in: ThQ 146 (1966) 385–408.

¹⁹ *Schatz* (Anm. 9), 481.

²⁰ Zum Echo in der deutschen Öffentlichkeit auf die Charakterisierung Luthers in der Kleinen deutschen Kirchengeschichte (1980) durch R. *Bäumler* vgl. O. H. *Pesch* in: Weder Ketzler noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog (Regensburg 1982) 139 ff.

²¹ Kein kirchenhistorisches Werk hat im Deutschland der Nachkriegszeit soviel Resonanz gefunden wie die Münchner Phil. I Dissertation von A. B. *Hasler*, Pius IX. (1846–1878), die päpstliche Unfehlbarkeit und das I. Vatikanische Konzil. (= Päpste und Papsttum 12) (Stuttgart 1977); popularisierte Version: Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogmas (Stuttgart-München 1979² 1980). Eine Zusammenstellung des bis dahin erschienenen Verzeichnisses der Rezensionen – mehr als 80 – enthalten die Lizenzausgabe des Verlags Ex Libris, Zürich 1981, und des Taschenbuchverlags Ullstein, Berlin 1981; eine vorläufige Auswertung bietet G. *Denzler*, Ergebnisse der Diskussion um August Bernhard Haslers Veröffentlichungen zum Ersten Vatikanischen Konzil, in: Concilium 17 (1981) 680–684. – Entstehung, Tendenz und Rezeption des Werkes beleuchten exemplarisch die Konfusion, die hinsichtlich dieser wesentlich theologiegeschichtlich orientierten Arbeit in Deutschland zutage trat. Zunächst ist es seltsam, daß diese Arbeit, in deren Zentrum ein theologisches Problem steht und die sehr deutlich ein theologisches Anliegen vertritt, an einer Phil. Fak. eingereicht werden konnte. Wer die Rezensionen durchsieht, merkt bald, daß die Zustimmung meist von Theologen kam – je weiter sie vom Thema weg waren, desto unkritischer. Bedenken äußerten insbesondere Kirchenhistoriker, darunter vor allem auch Nichttheologen. Sicher hat die Brisanz des Themas – ein ungeliebtes Dogma – das Interesse und die Zustimmung vieler Theologen hervorgerufen, zumal die Arbeit mit Sekundärmerkmalen deutscher Wissenschaftlichkeit nicht geizte: Benutzung von über 40 Archiven (aber für die Zentralfragen unergiebig Ausbeute), imposantes Literaturverzeichnis (viele zitiert, aber das meiste davon nicht gelesen und verarbeitet), ausführlicher Anmerkungsapparat (mit Häufung überflüssiger Parallelstellen). Die eigentliche Ursache des Echos im deutschen Sprachraum auf dieses Buch führe ich zurück auf die Nichtrezeption der Forschungen von R. *Aubert* in Deutschland, dessen „Pie IX“ mit seiner fundierten, aber gemessenen Kritik an diesem Papst (1952, ital. Aufl. 1964) auch von deutschen Kirchenhistorikern kaum gelesen wurde und erst recht keinen Eingang in weitere Kreise fand. Unter diesen Umständen konnten die forcierten Thesen Haslers eine Aufnahme finden, die ihnen von der Sache her nicht zukam. – Ich habe dieses Beispiel deutlicher ausgeführt, weil es einerseits die mangelhafte Kommunikation katholischer Sprach- und Kulturräume demonstriert, andererseits typisch ist für die Konfusion auf dem Gebiete wissenschaftlicher Methode in Bereichen zwischen Theologie und Geschichte.

²² Aus der umfangreichen Klageliteratur sei nur das erste Kapitel des im Blick auf kirchengeschichtliche Probleme geschriebenen Buches von G. *Rubbach*, Kirchengeschichte (Gütersloh 1974) erwähnt; vgl. auch K. *Reppen*, Die Krise der Geschichte und die Kirchengeschichte, in: Seminarium 25 (1973) 59–74. – Im Bereich der Profanhistorie vgl. den Vortrag von J. *Fest*, Noch einmal Abschied von der Geschichte. Polemische Überlegungen zur Entfremdung von Geschichtswissenschaft und Öffentlichkeit, in: Aufgehobene Vergangenheit. Portraits und Betrachtungen (Stuttgart 1981) 239–261. – Eine Veröffentlichung wie „2000 ans de christianisme“ (10 Bde., Paris 1976 ff.) – die Frucht der Zusammenarbeit von Historikern, Theologen, Soziologen und Journalisten –, eine gelungene Aktualisierung der Kirchengeschichte, ist wohl in Deutschland nicht möglich.

²³ Paris 1950; eine Zusammenfassung bietet der Artikel dess.: *Comment l'Eglise Sainte doit se renouveler sans cesse*, in: *Sainte Eglise. Études et approches ecclésiologiques* (= *Unam Sanctam* 41) (Paris 1963) 131–154; vgl. auch *J. J. von Allmen*, *Une Réforme dans l'Eglise* (Gembloux 1970).

²⁴ Vgl. dazu die Feststellung von *M. Brecht* in seiner Einleitung zu einem Literaturbericht über Gesamtdarstellungen der Kirchengeschichte für die Neuzeit vorwiegend des deutschen Sprachraums. „Zu denken gibt, daß bis zur Reformation die profane Geschichtswissenschaft vielfach ein wertvoller, fordernder und zum Teil auch überlegener Partner der Kirchengeschichte ist, während die Kirchen in der Neuzeit von der profanen Forschung kaum mehr beachtet werden.“, in: *Verkündigung und Forschung*. Beihefte zu „*Evangelische Theologie*“ 25 (1980) 1; Emil Poulat traf 1971 die gleiche Feststellung für den französischen Raum und gab der Vermutung Ausdruck, daß die einseitige Fixierung auf die Ekklesiologie und ihren Wandel sowie die internen Konflikte des Katholizismus eine der Ursachen hierfür sein könnten.

²⁵ Vgl. dazu den Beitrag von *Schieder* (Anm. 11) *ders.*, *Religionsgeschichte als Sozialgeschichte*. Einleitende Bemerkungen zur Forschungsproblematik, in: *Geschichte und Gesellschaft* 3 (1977) 291–298; prononcierter in der Absetzung gegenüber der herkömmlichen Kirchengeschichtsschreibung, die diese Thematik nun allerdings auch nicht allein der Sozialgeschichte überlassen dürfte, ist *R. van Dülmen*, *Religionsgeschichte in der Historischen Sozialforschung*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 6 (1980) 36–59.

²⁶ *C. Bauer*, *Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile* (Frankfurt 1964) 32; *W. Conze*, in: *Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte*. Bd. 2 (Stuttgart 1976) 478.

²⁷ Es war mir leider nicht möglich, hierüber die notwendigen Unterlagen zu beschaffen. Anfragen wurden nicht beantwortet, Zusagen nicht gehalten, so daß ich nicht in der Lage bin, hierüber einigermaßen präzise Angaben zu machen. Eine Übersicht über die Situation der Kirchengeschichte in Forschung und Lehre in den verschiedenen Ländern bleibt ein Desiderat, dessen Erfüllung sich z. B. die „*Commission Internationale d'Histoire de l'Eglise comparée*“ annehmen könnte.

²⁸ Die Reflexion über methodische Probleme bleibt hier allerdings im Hintergrund, soweit sie sich nicht auf Jedin bezieht oder sich in Gegensatz zu ihm stellt; (vgl. dazu auch den einführenden Essay von *Alberigo* zur italienischen Übersetzung von Jedin's Einführung zum *Handbuch der Kirchengeschichte* [Brescia 1973] 7–30). Da italienische Literatur zu diesem Problembereich kaum zitiert wird, sei hier auf einige Arbeiten hingewiesen: *C. Colombo*, *L'elemento storiografico nell'insegnamento teologico*, in: *La Scuola Cattolica* 80 (1952) 3–25; *P. Chiocchetta*, *Teologia e storiografia della Chiesa* (Rom 1969); *A. Milano*, *La Questione epistemologica della Teologia tra il medioevo e l'età moderna*, in: *Aspre* (Neapel 1976) 319–362; *M. Guasco*: *Teologia e storia della Chiesa*, in: *Dizionario Teologico Interdisciplinare* (Turin 1977) Bd. 1, S. 237–260; *ders.*, *Storia della Chiesa, sociologia, Teologia*, in: *Studi di storia sociale e religiosa*. Scritti in onore di Gabriele De Rosa (Neapel 1980) 33–54.

²⁹ *H. Daniel-Rops*, *Histoire de l'Eglise*, 14 Bde. (Paris 1954 ff.); *A. Dansette*, *Histoire religieuse de la France contemporaine* (Paris 2 1965); *J. Delumeau* (Hg.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, 2 Bde. (Toulouse 1979); *F. Lebrun*, *Histoire des catholiques en France du XVe siècle à nos jours* (Toulouse 1980); auch an der „*Histoire du catholicisme français*“, 3 Bde. (Paris 1957 ff.), und an der *Geschichte der französischen Diözesen* (hgg. von *J.-R. Palanque* und *B. Plongeron* (Paris 1968 ff.) sind Nichttheologen maßgeblich beteiligt.

³⁰ Die Auslagerung der Volksfrömmigkeit im deutschen Sprach- und Forschungsbereich in den Bereich „*Religiöse Volkskunde*“ ist eine Verlegenheitslösung, die nicht zufriedenstellt. Die „*religion populaire*“ gehört zur Kirchengeschichte und müßte partnerschaftlich mit Volkskundlern erforscht werden. Vg. *F. Hensel*, *Frömmigkeit in Beharrung und Wandel*. Überlegungen zum Verständnis religiös-volkskundlicher Forschung als theologischer Disziplin, in: *Heilige, Geschichte, Legende, Kult* hg. v. *K. Welter* (Karlsruhe 1979) 3–23.

³¹ Vgl. *J. M. Mayeur*, *Religionssoziologie und Kirchengeschichte*. Das Beispiel Frankreichs, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 28./29. Juni 1980, 68; *ders.*, *L'Histoire religieuse de la France, 19^e – 20^e siècle: problèmes et méthodes* (Paris 1975).

³² Vgl. *B. Plongeron*, Religion et sociétés en Occident. XVI^e et XX^e siècles (Paris 1982) 44 ff. – Es ist anzumerken, daß der in Frankreich geläufigere Terminus „histoire religieuse“ inhaltlich dem deutschen „kirchengeschichtlich“ am nächsten kommt. Dem deutschen „religionsgeschichtlich“ entspricht „histoire des religions“.

³³ *H. Butterfield* (1900–1980) war allerdings kein ordinierter Theologe, sondern methodistischer Laienprediger, der neben seinen großen Arbeiten zur politischen Geschichte Englands im ausgehenden 18. Jahrhundert sich vielleicht noch stärker zu geschichtstheologischen Problemen hingezogen fühlte; vgl. *H. Butterfield*, Writings on Christianity and History (New York 1979); *V. Conzemius*, Sir Herbert Butterfield. Ein Dissenter in der englischen Geschichtsschreibung, in: Neue Zürcher Zeitung vom 7. Oktober 1975.

³⁴ Eine der seltenen Äußerungen hierzu bietet *Cl. W. Dugmore*: Ecclesiastical History no soft option (London 1959); weitere Ansätze innerhalb der angelsächsischen Literatur bieten: *H. W. Bowden*, Science and the idea of church history, in: Church History 36 (1967) 308–326; *I. D. L. Clark*, Church History or History of the Church?, in: Indian Church History (Mysore) 8 (1974) 91–110; *D. C. Davis*, The task of church history: answering the threat of historicism, in: Westminster Theological Journal 41 (1979) 221–227; *R. M. Pope*, What is Church History: Some reflections on a theme, in: Lexington Theological Quarterly 11 (1976) 133–144.

³⁵ Vgl. *J. Dolan*, Changing trends in Anglo-American Church History. A survey, in: Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965, hg. v. *E. Iserloh* und *K. Reppen*. Bd. 2 (Münster 1965) 558–594.

³⁶ Vgl. die Antrittsvorlesung am Collège de France vom 13. Feb. 1975: *J. Delumeau*, Le prescrit et le vécu, in: Le Christianisme va-t-il mourir? (Paris 1977) 177–211; vgl. dazu auch die in Anm. 29 erwähnte zweibändige „Histoire vécue du peuple chrétien“. Eine Vorstellung des Werkes bietet *V. Conzemius*, Kirchengeschichte als Sozialgeschichte, in: Caritas, 81. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes (Freiburg 1980) 343–350; vgl. auch *Fr. Chiovaro*, Gelebte Geschichte des christlichen Volkes. Voraussetzungen eines neuen methodischen Zugangs zur christlichen Geschichte, in: Theologische Zeitschrift 38 (1982) 455–472. – Zum Problemkomplex „Kirchengeschichte in ökumenischer Perspektive“ sei verwiesen auf das Sonderheft der „Theologischen Zeitschrift“ der Theologischen Fakultät der Universität Basel 38 (1982) Heft 5.

³⁷ *H. Jedin*, Kirchengeschichte und Theologie. Eine Vorlesung, in: Internationale katholische Zeitschrift 8 (1979) 496–507; die Ausführungen von Jedin verraten Unkenntnis der Forschungslage und Vorurteil.

³⁸ Vgl. *Cochrane* (Anm. 6) 183, „After all the Marxist historian Delio Cantimori was as fully aware as any Christian of the primary of religious conviction as the cause of much of what took place in sixteenth-century Italy.“

³⁹ *R. Aubert*, Historiens croyants et historiens incroyants devant l'histoire religieuse, in: L'histoire et l'historien. Recherches et débats (Paris 1964) 28–43, bes. 35. – Ich verdanke den Ausführungen von Aubert manche Anregungen.

⁴⁰ Die theologischen Pirouetten des Maaß-Schülers *F. Rieser* (*H. Rieser*, Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben. Der Kampf der Kirche um ihre Freiheit [Wien 1963]) haben den Schweizer Forscher *Peter Hersche* in seiner seriösen Untersuchung zum österreichischen Spätjansenismus (Wien 1977, S. 7) bewogen, sich ausdrücklich und grundsätzlich von einer theologisch-kirchengeschichtlichen Wertung des Jansenismus zu distanzieren, ein Unterfangen, das allerdings nicht ganz glückt, weil dem Jansenismus dann sachfremde Kategorien übergestülpt werden. Vgl. dazu meine Besprechung in: RQ 77 (1982) 268–272.

⁴¹ *G. Martina*, L'insegnamento della storia contemporanea della Chiesa, in: Seminario 25 (1973) 144–181.

⁴² Vgl. *Conzemius* (Anm. 7) 194.

⁴³ Ebd., 190.

⁴⁴ Vgl. *Jedin* (Anm. 10) 498.

⁴⁵ Vgl. *Brox* (Anm. 8) 16.

⁴⁶ *Roger Mehl* hat in einer frühen Stellungnahme das Verhältnis von Soziologie und Theologie treffend umschrieben und schließt eine Kollision oder Substitution aus, wenn jede

dieser Disziplinen innerhalb ihres Ambitus bleibt: „Ce que nous reprochons le plus à la sociologie religieuse d'un Durkheim par exemple, c'est d'avoir cherché, c'est-à-dire inventé une explication du phénomène religieux avant d'avoir décrit l'objet religieux lui-même. Le sociologue ne pourra donc pas tenir pour nulle et non avenue l'œuvre de la théologie. Bien au contraire, il l'interrogera tout d'abord, pour qu'à côté de spéculations et de constructions personnelles que le sociologue sera en droit d'éliminer, la théologie plus sérieusement encore que la simple piété, s'efforce de voir avec lucidité l'objet religieux. Il se peut aussi que le théologien soit un hétérodoxe. Mais le sociologue n'a pas le droit de partir du postulat, qu'il connaît mieux la signification d'une religion que le théologien ou que le fidèle. Une sociologie de l'Eglise Chrétienne n'est possible qu'en collaboration étroite avec la théologie.“ Zur Möglichkeit einer soziologischen Beschreibung der Kirche sagt Mehl dann: „Il est parfaitement possible d'entreprendre une sociologie de l'Eglise chrétienne, à partir du moment où on ne se borne pas à intégrer celle-ci dans la catégorie plus large des communautés religieuses et où on fait effort pour «voir» l'objet qui la constitue ou la recrée. Nous disons bien voir; ce que signifie qu'il ne s'agit pas pour le sociologue de substituer à cet objet l'interprétation et l'explication que lui-même en donne, mais seulement de décrire cet objet tel qu'il apparaît à la communauté de l'Eglise.“ *R. Mehl*, Dans quelle mesure la sociologie peut-elle saisir la réalité de l'Eglise?, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* (1951) 429–438, bes. 436.

⁴⁷ Vgl. *Brox* (Anm. 8).

⁴⁸ *W. Ullmann*, Kirchengeschichte oder Christentumsgeschichte? Ein Diskussionsbeitrag, in: *Theologische Versuche*, Bd. 12 (Berlin 1981) 115–133. – Der Aufsatz enthält einen bemerkenswerten Überblick über den Diskussionsstand vor allem in der protestantischen Tradition und setzt sich verständnisvoll kritisch mit der Position Jedins auseinander. Doch der Lösungsversuch „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“ vertagt die eigentlichen Probleme nur.

⁴⁹ *H. R. Seeliger*, Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung (Düsseldorf 1981) 233 ff.; zu diesem Lösungsvorschlag vgl. *E. Iserlob*, Kirchengeschichte – eine theologische Wissenschaft (= Akademie der Wissenschaften und Literatur Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 3) (Mainz 1982) 27, Anm. 50, der davor warnt, den Aspekt der universalen Kommunikabilität der kirchengeschichtlichen Forschungsergebnisse nicht völlig in den Hintergrund treten zu lassen. Eine pragmatische Sicht der Kirchengeschichte müsse sich die Frage nach den Kriterien der Auswahl der erzählten Geschichten stellen lassen. – In diesem Sinne kann man Seeliger entgegenhalten, daß Kirchengeschichte eben nicht nur im Kommunikationsraum Kirche betrieben wird.

⁵⁰ Ein gutes Beispiel einer solchen Selbstdarstellung der Geschichte der Kirche (im Sinne Seeligers z. B.), in der vor allem Texte der verschiedenen Epochen zur Sprache kommen, bieten *J. Loew* u. *M. Meslin*, *Histoire de l'Eglise par elle-même* (Paris 1978); allerdings kommt hier der Aspekt der Kommunikation mit der allgemeinen Geschichte zu kurz.

⁵¹ *O Köhler*, Der Skandal der Kirchengeschichte. Von der doppelten Bedeutung der Historischen Methode in der Kirchengeschichte, in: *NZZ* vom 28./29. Juni 1980, S. 65, Sp. 4. – Es sei hier verwiesen auf Köhlers Versuch der Kirchengeschichte als christlicher Glaubensgeschichte: *Christsein im Wandel der Weltzeit*, Herderbücherei Nr. 987 (Freiburg 1982).

⁵² *H. Helbling*, Zwischen Theologie und profaner Wissenschaft, in: *NZZ* v. 28./29. Juni 1980, S. 65.

⁵³ In seiner stimulierenden Zusammenfassung der Arbeiten, die auf dem Convegno der italienischen Kirchenhistoriker in La Mendola 1971 vorgetragen wurden, sprach bereits Emil Poulat den Wunsch aus: „Peut-être un jour, faudra-t-il organiser une rencontre internationale où nous mettrons en commun nos expériences nationales en matière de méthode et d'organisation de la recherche en histoire religieuse, une rencontre sans autre objet que cette confrontation technique.“ *Histoire de l'Eglise et Histoire religieuse*, in: *RSTI* 25 (1971) 422–440, bes. 427. – Es sei darauf hingewiesen, daß sich bereits die Konfrontation der europäischen Export-Theologie-Kirchengeschichtsschreibung mit außereuropäischen interkulturellen Aufsätzen abzeichnet. Vgl. dazu *D. Winnewisser*, *Der Umbruch in der Kirchengeschichte*. Ungedr. Akzessarbeit der Ev. Theolog. Fak. Bern 1982.