

U N T E R S U C H U N G E N

Fragen zur „Denkform“ der Kirchengeschichtswissenschaft

von Norbert Brox

Das Thema läßt wohl erkennen, daß es auf Theorieprobleme der Kirchengeschichte hinausläuft. Die Formulierung zeigt an, von welcher besonderen Seite sie angegangen werden sollen. Und sie müssen dringend weiterhin angegangen werden, weil zu befürchten ist, daß eine unbedachte oder resignative Untätigkeit der Kirchengeschichtler als defensive Waffe die Aufnahme bzw. Fortsetzung der zaghast angelaufenen Theoriediskussion verhindert. Die Kirchengeschichtsforschung braucht für ihre Arbeit die ausdrückliche Theorie. Folglich braucht sie ihre Reflexion auf die Theorie. Wir haben eindeutig mit einem „wissenschaftstheoretischen Rückstand“,¹ mit Theoriedefizit, auch in der Kirchengeschichte zu leben, mit ihm uns aber keinesfalls abzufinden, und zwar ist dies nicht im Vergleich zur übrigen Geschichtswissenschaft gemeint, sondern an den Desideraten der kirchengeschichtlichen Forschungsarbeit und Darstellungsproblematik selbst bemessen. Wissenschaftstheoretisch wird mit Fug und Recht erwartet, daß die Kirchengeschichtswissenschaft auch für ihren Teil die zugegebenermaßen anspruchsvolle, mühsame Diskussion führt. Es gibt wirklich einen „Zwang zur Theorie“,² wenn der Wissenschaftscharakter nicht beliebig ist.

1. *Denkform und Denkformen*

Um einige nicht unwesentliche Perspektiven aus dem wissenschaftstheoretischen Problemzusammenhang der Kirchengeschichte zu verdeutlichen, beginne ich mit einer sehr simplen Frage, die oft gestellt wird angesichts der Unentschiedenheit darüber, ob und wie Kirchengeschichte als theologische Wissenschaft von der übrigen Historiographie abzuheben sei, nämlich der Frage: Was tut der Kirchengeschichtler?

Das ist aufzufassen als Frage nach seinem Verfahren, sofern seine Geschichtsschreibung über das Feststellungsverfahren hinausgeht. Ich möchte sie an einer banalen Beobachtung einfädeln: Der Kirchenhistoriker spricht von seinen „Interessengebieten“ und davon, daß ihn etwas Bestimmtes aus der Geschichte derzeit oder generell „besonders interessiert“. Die Konse-

¹ H.-W. Hedinger, Standortgebundenheit 391 (mit J. Rohlfes).

² R. Koselleck, Theoriebedürftigkeit 37.

quenz ist gewöhnlich lediglich, daß er sich dem dann auch zuwendet, aber nicht, daß er sich nach Grund, Herkunft und Auswirkung seines gerade so und nicht anders gelagerten Interesses fragt. Die Tatsache dieser Banalität verdient aber genaue Beachtung: Der Kirchengeschichtler hat Interessen, die seine wissenschaftliche Arbeit als Erkenntnisbemühung leiten. Die Interessen beschreiben nämlich das unbeschriebene Blatt, als das der Historiker vor jeder Reflexion und bei seiner Arbeit sich wähnt; und sie lassen ihn die Geschichte, die er erforscht, in Gegenstandsbereiche seiner Wahl aufteilen sowie je nach seiner interessierten Aufmerksamkeit in beleuchtete, auffällige und in „unwichtige“, vernachlässigte Regionen zerfallen, sowie die von ihm favorisierten Fakten und Ereignisse in einer bestimmten Anordnung erkennen. Und das ist mit dem Stichwort „Denkform“ gemeint, das für die Formulierung des Themas dieser Studie gewählt wurde. Das Interesse des Kirchengeschichtlers hat bestimmte Erwartungen bezüglich der (ihn, den Autor, sowie seine Umgebung, seine christliche Gemeinschaft) interessierenden Ergebnisse, und diese Erwartungen setzen sich konkret um in bestimmte Formen gedachter, vorgestellter, tradierter, organisierter Geschichte der Kirche.

Die Kirchengeschichtsforschung hat ihre jeweils bestimmte Denkform; Kirchengeschichtsforschung kennt einen ganzen Katalog konventioneller Denkformen über Geschichte und Kirchengeschichte. Diese Denkformen sind aber nicht nichts als zufällige Konvention, sondern sind Niederschlag von Interessen. Das wird besonders deutlich, wenn man dabei zunächst nicht die ganz großen, umfassenden Denkrahmen im Kopf hat, die als Geschichtsphilosophien und Geschichtstheologien geläufig sind, sondern sich auf die Vielzahl der kleineren Muster, nach denen Kirchengeschichte vorgestellt und erzählt wird, besinnt.

Ich zähle etliche davon auf, und zwar ist m. E. damit (so trivial sich das anhört) schon ein erster, wichtiger Schritt in Richtung auf reflektiertes historisches Forschen getan, daß man das Vorhandensein gebräuchlicher Denkformen als Organisationsschemata (und natürlich auch als Interpretamente) überhaupt wahrnimmt und bewußt hat; dann, daß man diese üblichen Formen möglichst umfassend und exakt kennt; ferner, daß man auf ihre Herkunft reflektiert, auf ihre Absichten, ihre Leistung und Leistungsfähigkeit zum Erklären von Geschichte, auf ihre Legitimation, ihre Fortsetzbarkeit bzw. Korrekturbedürftigkeit und auf ihre Besonderheiten; schließlich, daß man sich bei der konkreten historischen Arbeit an all das erinnert und sich zur Kontrolle der Arbeit auf die Anwendung solcher Denkformen überprüft. – Es wird hernach völlig klar, daß die folgende Aufzählung durchaus nicht im Sinn hat, die kirchengeschichtlichen Denkformen und ihre Praktizierung zu diskreditieren. Es geht allein darum, sie als Denkformen zunächst statt als krude Wiedergabe „tatsächlicher“ Geschichte zu erkennen.

Das ließe sich auch mit einer Revue historischer Denkformen der Kirchengeschichte gut erreichen. Julius Africanus (3. Jh.), Euseb (4. Jh.), Sokrates

und Augustinus (5. Jh.), Flacius Illyricus und Baronius (16. Jh.), F. Chr. Baur (19. Jh.), Kenneth Scott Latourette (bzw. E. Benz) und J. Daniélou (20. Jh.) sind ein lehrreiches Spektrum. Die früheren und die originell hervorragenden Formen werden aber ohnehin im Zuge der Kirchengeschichte als historische Objekte thematisiert. Darum und weil die Sache so auch aktueller wird, sind in die folgende Aufzählung einige zeitgenössische, also m. E. jetzt antreffbare (alte und neue) Schemata aufgenommen. Es ist dabei unerheblich, wieweit sie singular sind oder auch außerhalb der Kirchengeschichte angewendet werden. Die Auswirkungen solcher Denkformen auf die Ergebnisse der Kirchengeschichtsforschung können dabei an Beispielen stichwortartig apostrophiert werden.

– Da möchte ich beginnen mit einem Konzept, das allerdings doch recht umfassend, global ist und den anderen nennbaren und denkbaren Schemata vorausliegt. Ich meine die aus der Bibel übernommene Darstellung der Geschichte als eines „Verlaufs der Weltzeit zwischen Anfang und Ende“ mit einer „Strecke dazwischen“, wobei in diese Weltgeschichte eine „besondere Geschichte“, an der alles liegt, eingebettet ist, nämlich die „der Erwählung Israels und sodann der Kirche Jesu Christi“.³ Obwohl Anfang und Ende in einer allem historischen Fragen unzugänglichen Art als „Eingriffe“ Gottes (Schöpfung, Eschaton) beschrieben werden und die „besondere Geschichte“ darin nach gleichem theologischem Verständnis nichts anderes als solches göttliches Handeln ist, wird dieses lineare Modell von Geschichte als Form der „Geschichte selbst“ verstanden und dargestellt. Aus dieser theologischen Vorstellung ist in Geschichts- und Kirchengeschichtswissenschaft der Begriff von der einen totalen Geschichte gewonnen, der indes auch nachträglich „nur theologisch zu rechtfertigen“⁴ ist.

– Man muß bei dieser Vorstellung eigens registrieren, daß von hier natürlich die große Klammer stammt, mit der Kirchengeschichte (als Heils- oder jedenfalls Sondergeschichte) aus der Weltgeschichte ausgeklammert wird und aufgrund deren alles, was nicht Kirchengeschichte ist, trotz seiner riesigen Disparatheit dadurch eine Einheit bildet, daß es eben nicht Kirchengeschichte ist.

– Eine andere, speziellere Denkform ist die vom Vergangenheits-Gegenwarts-Gefälle. In ihr vergewissert sich die Gegenwart dadurch, daß sie sich auf eine je entferntere Vergangenheit bezieht, die der Wahrheit näher war und mit ihrer Autorität unmittelbar zugänglich bleibt.⁵

– Damit verbindet sich die Vorstellung von der geschlossenen Kontinuität der Kirchengeschichte, die in ihren Konsequenzen und Aporien für Kirchen-

³ H. R. Schlette, Bemerkungen zur „Theologie der Religionen“: Kairos 18 (1976), (292–304) 294 mit der Beschreibung der soteriologischen Rahmenvorstellung.

⁴ W. J. Mommsen, Charakter 443 Anm. 8. Diese Rechtfertigung verlangt von der Theologie aber noch den Durchgang durch die Geschichten, außerdem eine solide Reflexion auf den neuen Begriff, der jedenfalls nicht objektivistisch, fundamentalistisch gefaßt werden kann.

⁵ Vgl. W. Magaß, Rede 353: „Universalität der Kirche, Altertum und *consensus* sollen Helfer sein“, sc. bei der diffizilen „Inspektion der Stadt“.

geschichtsschreibung ja mit Händen zu greifen ist. Kontinuitätsuche ist geradezu eine Attitüde der Kirchengeschichtsforschung. Und wie Kontinuität von Haus aus ein Gegenbegriff ist, der in der Geschichtswissenschaft immer dort eingesetzt wird, wo ein Bild von Diskontinuität abgewiesen werden soll,⁶ hat er auch in der Kirchengeschichtsschreibung apologetische Funktion.

– Dieser gedachten Geradlinigkeit der Kirchengeschichte korrespondiert eine Harmonie des gesamten Ablaufs und auch eine prinzipielle „Unfallfreiheit“ und die durchgängige Erfolgsmeldung, die allen Schaden nebensächlich macht.⁷

– In die Nähe dieser Schemata gehört Kirchengeschichte als Arsenal von verfügbar zu haltenden Zeugen, Zeugen von „kanonischer Qualität“ und „politischer Beispielhaftigkeit“; „unter diesem Gesichtspunkt wird sie (die Kirchengeschichte) gelernt“, daß die Gegenwart die Zeugen – wieder zur Vergewisserung – jederzeit um sich versammeln kann. „Da stehen Stephanus, Polykarp, die Zeugen von Lyon neben Pater Delp und Dietrich Bonhoeffer“, „als Stützen der riskanten Rede“.⁸ Die Kirchengeschichtsforschung ist auf Zeugensuche.

– Etwas anderes ist die Stilllegung jeder anderen Bedeutsamkeit in der Geschichte außer der eigenen Kirchen-, d. h. Gruppengeschichte. Der Singular Kirche innerhalb der jeweils konfessionellen Kirchengeschichtsschreibung ist dafür bezeichnend. Jede andere als die eigene Geschichte kann als nebensächlich, bedeutungslos verschwiegen werden.

– Geläufig ist das Schema von der Geschichte der „Sieger“ oder Erfolgreichen, die ausblenden darf, was nicht auf ihrer Straße liegt. Da wird eine Generalisierung von Teilgeschichte oder Teilgeschichten zu „der“ Kirchengeschichte betrieben.

– Dazu gehört die parteiliche Auflösung der kirchlichen Konfliktgeschichte in Auseinandersetzung von Orthodoxie und Häresie, zumeist mit ausdrücklich behaupteter chronologischer Priorität der ersten. Und das in der hintergründigen Deutung einer Geschichtsmetaphysik, nach der die Häresien als Versuchung der Kirche vom Satan verursacht und nur ein Schatten am „lichtvollen Gang der Kirche durch die Zeiten“ sind.⁹

– Hilfreiche Kontrastprogramme ordnen das Nicht-Eigene rigoros auf der Schattenseite ein: die nicht identische Lehre als Ketzerei, die übrige Welt

⁶ *Radkau-Radkau*, Praxis 64 f.; vgl. 61–66. Ferner Beiträge in den beiden Sammelbänden *P. E. Hübinger* (Hg.), Kulturbruch oder Kulturkontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter (WdF 201), Darmstadt 1968; *H. Trümpp* (Hg.), Kontinuität – Diskontinuität in den Geisteswissenschaften, Darmstadt 1973.

⁷ *H. Jedin*, Kirchengeschichte als Heilsgeschichte? *Saeculum* 5 (1954), 127, ruft den Glaubenssatz in Erinnerung, „daß Sünde und menschliches Versagen in ihr (der Kirche) dem göttlichen Heilsplan ein- und untergeordnet bleiben, daß sie ungeachtet ihrer menschlichen Unzulänglichkeit und großer Rückschläge . . . ihr Endziel doch erreicht“.

⁸ *W. Magaß*, Rede 351 f.

⁹ Was *C. Andresen*, Die Kirchen der alten Christenheit, Stuttgart etc. 1971, 256 f. beschreibt, ist keine nur altkirchliche Denkform.

als im Niedergang, in der Korruption begriffen und dem Ende als Zerstörung entgegenwartend.

– Es gibt aber auch eine kirchliche Historiographie als gedämpfte Umverteilung von Licht und Schatten. Da wird eine Mitverdienstlichkeit der Häresien an der Geschichte der Kirche und ihrem Prozeß oder Progreß herausgestellt, zumindest soll ihren Intentionen Gerechtigkeit geschehen.¹⁰ Dieses Schema zieht andere als die konventionell berücksichtigten Fakten ans Licht und proportioniert neu gegenüber dem Sonstigen.

– Etliche der genannten Schemata kann man auch so zusammenfassen: Zentrierung aller Geschichte um das Ego, um die eigene Gruppe mit ihrer ehrwürdigen, unerreichbaren Vergangenheit. Die eigene Geschichte kommt kontinuierlich bzw. in innovatorischen Anstrengungen von *dem* singulären Ereignis der Weltgeschichte her, das längst vergangen ist und an dessen guten Folgen die anderen nur dann teilhaben, wenn sie auf diese Teilgeschichte einschwenken.

– Konsequenter ist dann das Wertschema, wonach in der Kirchengeschichte die fortgeschriebene Parteilichkeit der Ausweis der Kirchlichkeit ist.

– Ganz deutlich ist in vielen dieser Denkformen die Ex-post-Perspektive, selbst eine solche Denkform. Sie verbindet sich in schöner Regelmäßigkeit mit einer Bewertung der Vergangenheit vom Urteil über die Gegenwart und von der Erwartung an die Zukunft her, sei es idealisierend, negativ oder kritisch differenzierend. „Was wir unserer Zukunft als Zweck setzen, bedingt die Bestimmung der Bedeutung des Vergangenen“, schrieb Dilthey.¹¹

– Jeder Historiker ist der hier in Frage stehenden Deute-Problematik dort begegnet, wo er sich mit Periodisierungsfragen plagen mußte. Epochale Einteilung der Kirchengeschichte zwecks Überschaubarkeit und zu eigener Orientierung ist deutlich eine Form, in die das Denken die Geschichte bringt.

– Zur Darstellung von Kirchen- und Theologiegeschichte werden biologisch-organische, mythologische u. a. Metaphern angewendet, die dann ein Bild von Geschichte konstituieren.

– Es gibt Konzeptionen, die eine Fortschritts-, Untergangs- oder auch Wiederholungs-Theorie, wie sie für die Gesamtgeschichte sich als untauglich erwiesen hat,¹² in der Kirchengeschichte für möglich halten und entsprechende Darstellungen oder Pauschalurteile liefern.

– Für die Erklärung der Urchristentums-geschichte ist es üblich, sie als Reaktion auf die Parusieverzögerung zu buchstabieren. M. Werner, gefolgt immerhin auch von H. Blumenberg, hat besonders forciert dieses Schema auf die gesamte Kirchengeschichte bzw. Dogmengeschichte verlängert: Kirchengeschichte als Folgenreihe enttäuschter Naherwartung. Unter dieser Darstellungsform bekommt sie ein wieder anderes Gesicht.

¹⁰ Beispiele sind R. M. Jones, *The Church's Debt to Heretics*, London o. J. (1925?); W. Nigg, *Das Buch der Ketzer*, Frankfurt/M. etc. 1962.

¹¹ W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Einleitung v. M. Riedel, Frankfurt 1970, 288 f.

¹² K. R. Popper, *Selbstbefreiung*.

– Nicht ausführlich beschrieben, aber genannt werden muß das am Theodizee-Interesse orientierte Modell: Eine Wirtschaftskrise, eine Glaubensspaltung, Verfolgung oder Kriegsausbruch sind Strafe Gottes. Kein Leiden, das nicht sinnvoll wäre.

– Kirchengeschichte kann bekanntlich betrieben werden als Annex an sog. „Wesensaussagen“ der systematischen Theologie und bekommt dann folgerichtig Illustrationscharakter.

– Kirchengeschichte als Geschichte von Veränderungen ist ein wohl neuerdings stärker interessierendes Schema. Es tendiert auf Wahrnehmung der geschehenen Veränderungen im Zusammenhang der geschehenden Veränderungen, statt an der permanenten Kontinuität interessiert zu sein. Eine wieder andere Selektion und Perspektive.¹³ Sie ist durchaus nicht immer so gemeint, daß sie auch mit künftiger Veränderung rechnen lassen will, sondern kann auf die Rechtfertigung der Gegenwart konzentriert sein.

– Mit Rechtfertigung hat es auch die Entschuldigungsgestik zu tun, unter der Gegenwärtiges oder Vergangenes dargestellt wird: „Das muß man aus der Geschichte verstehen“, so wird man hier belehrt, und beschwichtigend heißt es: „Das kann man nur historisch erklären.“¹⁴ Solche Appelle an flexible Vernunft, die sich historisch belehren läßt, erzählt die Geschichte entsprechend.

– Denn natürlich ist eine Form der Präsentation von Kirchengeschichte auch die Belehrung („aus Geschichte lernen“). Sie hat viele Zielsetzungen, und ich möchte hier nur auf die eine noch abheben, die gegen etablierte kirchengeschichtliche Klischees orthodoxer Kirchlichkeit zeigen und also darüber kritisch belehren will, daß Kirchengeschichte und Dogmengeschichte „in Wirklichkeit“ anders verlaufen sind als die offizielle Doktrin es erzählt, so daß sie also zu neuen (bzw. „alten“) Schlüssen zwingen würde.

– Schließlich will ich noch ein vor wenigen Jahren auf katholischer Seite angemeldetes Interesse registrieren: Kirchengeschichte als Hilfe zur adäquaten Entschlüsselung bzw. Bestimmung von kirchlichen Lehramtsentscheidungen (Congar, Aubert).¹⁵ Dieser Vorschlag ist durchaus historisch gedacht. Durch Informationen sollen die Lehramtsentscheidungen als das illustriert werden, was sie sind: als historische Ereignisse. Von da aus sollen sie dann in einer adäquaten hermeneutischen Reflexion, die also die Situation, die besondere Sprache, Tendenz etc. solcher Entscheidungssätze einkalkuliert, erklärt werden. Solche Erinnerung an Kirchengeschichte gegen fundamentalistisches Formelverständnis ist evident wichtig und steigert deutlich den Wert der Beschäftigung mit Kirchengeschichte.

Ob es dazu ein evangelisches Gegenstück gibt, versuche ich nicht zu ent-

¹³ Sie hat außer mit der Erfahrung der jüngsten Kirchengeschichte bzw. der kirchlichen „Zeitgeschichte“ sicher grundsätzlicher mit der „Erfahrung des Wandels“ und dem „modernen Geschwindigkeits-Erlebnis“ zu tun, das Radkau-Radkau, Praxis 202–211 in Zusammenhang mit dem Interesse an Geschichte setzen.

¹⁴ Vgl. H. Lübbe, Was heißt: „Das kann man nur historisch erklären?“ in: Theoriprobleme der Geschichtswissenschaft (WdF 378), Darmstadt 1977, 148–163.

¹⁵ Y. Congar, „locus theologicus“; R. Aubert, Schlüssel.

scheiden, könnte mir aber denken, daß gegenüber einem reichlich simpel begriffenen Verständnis der Kirchengeschichte als Geschichte der Bibelauslegung, das man antreffen kann, von der Kirchengeschichte selbst her vergleichbare Lernvorgänge zu initiieren wären.

2. Denkform und Theorie

Die Aufzählung mag genügen.¹⁶ Ich möchte noch einmal bemerken: Sie soll nicht zur Denunzierung dienen. Es waren etliche Denkformen dabei, die ich in meinen eigenen Arbeiten entdeckte, gegen die ich teils skeptisch opponiere, von denen ich teils meine Interessen gern leiten lasse. Aber wichtig ist es m. E. eben, wie gesagt, die allgegenwärtige Wirksamkeit der Denkformen in kirchengeschichtlicher Forschung, Darstellung und Lehre wahrzunehmen und das Bild von Geschichte und Kirchengeschichte innerhalb der möglichen Denkrahmen nicht in prähermeneutischer Manier für die „Geschichte selbst“ und als solche zu halten, d. h. ohne Bewußtsein von der Bedeutung der jeweils besonderen Form des Denkens über Geschichte zu arbeiten. Man täuscht sich da leicht, weil die zeitlich-räumliche Distanz zum Gegenstand der Historie und das Methoden-Instrumentar zu leicht suggerieren, man nehme aus hinreichendem Abstand und mit unbestechlichen Mitteln „objektiv“ wahr. Dabei befindet der Kirchengeschichtler sich wie jeder Historiker gegenüber der vergangenen Geschichte nicht in einer prinzipiell anderen Situation als gegenüber der Geschichte seiner eigenen Zeit bzw. als der Zeitgenosse der von ihm erforschten historischen Epoche. „Seine Perzeption vergangener Wirklichkeit“ ist „wie jene des Zeitgenossen prinzipiell durch seinen Fragehorizont konditioniert“.¹⁷ Sein Fragehorizont aber hat sich die aufschließenden, organisierenden Denkformen im Denken über Geschichte geschaffen.

Und das ist nun das eigentlich Wichtige an der Abwehr solcher Selbsttäuschung des Historikers: daß er sich Klarheit zu schaffen sucht über die Funktion der in seiner konkreten Arbeit zum Ansatz gebrachten Denkformen. Diese Klarheit muß sich ausformulieren in einer Theorie. Aufgabe solcher Theorie ist es, „die zumeist undurchschauten und . . . auch schwer durchschaubaren, gar nicht trivialen Grundlagen jeder historischen Arbeit und Erkenntnis sichtbar zu machen“.¹⁸ Das gilt für alle Geschichtswissenschaft, wird in der allgemeinen Theorie-Diskussion ja auch permanent besprochen, muß aber auch von den Kirchengeschichtlern für ihren Bereich intensiv geklärt werden. Gerade hier haben nämlich fundamentalistische Theorien über Geschichtswissenschaft ihre Chance, wonach geschichtliche Erkenntnis „eine Art von unmittelbarer Inspektion der Tatsachen mit Hilfe

¹⁶ Eine neue Dokumentation kirchengeschichtlicher Denkformen ist der Aufsatz von K. Hammer, Kontinuität und Diskontinuität in der Kirchengeschichte: ThZ 34 (1978), 14–28, und zwar sowohl durch seine Materialien als auch durch sein eigenes Konzept.

¹⁷ W. J. Mommsen, Charakter 446 Anm. 11.

¹⁸ H.-W. Hedinger, Standortgebundenheit 392.

„forschenden Verstehens“ oder gar „einfühlenden Nacherlebens“ ist.¹⁹ Selbstredend ist auch Kirchengeschichtsforschung eine Erkenntnisbemühung, die in einem „metawissenschaftlichen Kontext“²⁰ unternommen wird, d. h. sich von Interessen leiten läßt, die nicht nur im engeren, formalen Sinn wissenschaftliche sind. Und sie sind zumeist exakt konturiert, d. h. sie lassen sich in ihrer Form zu fragen und zu denken beschreiben und in ihrer Funktion beobachten und kontrollieren. Das Interessanteste an den Denkformen ist aber zunächst, daß sie als „Erzählfolien“, als „Aussageschemata“ „qualifizierende Momente des Erzählvorganges“ sind.²¹ Solche Rahmen und Modelle, ohne die es Denken und Forschen über Geschichte nie gibt, haben heuristisch-hermeneutische Funktion, auf die der Historiker – wäre es für ihn möglich – überhaupt nicht verzichten dürfte.

Diese Bedingungen der Geschichtswissenschaft, die in einer allgemeinen Praxis-Analyse und Theorie-Diskussion deutlich gemacht worden sind, sind die Bedingungen auch der Kirchengeschichtsforschung. Ich sehe keine Möglichkeit, vor allem aber keinen Grund, die Kirchengeschichte hier ausnehmen zu wollen und sie diesen Bedingungen entzogen zu sehen, auch nicht was die Situationsbezogenheit dieser vorgegebenen und eben auch metawissenschaftlichen Interessen der Kirchengeschichte betrifft. Bestimmte Denkformen der kirchlichen Geschichtsschreibung lassen sich, was die Sache ja schlagartig illustriert, aus bestimmten Interessenkonstellationen, aus den Gewißeheiten oder Aporien der einzelnen Epochen ableiten, in denen sie jeweils entwickelt und favorisiert wurden. Ob Geschichte und Kirchengeschichte in der Gegenwart dessen, der sie gerade darstellt und erzählt, etwa an ihr Ende gelangt ist oder ihre Kulmination zu weiterer glücklicher Konstanz erreicht hat oder ob sie die Zeichen stetiger Dekadenz offenbart, ob der Historiker die Kirchengeschichte einer Epoche als eine Phase von Reformfeindlichkeit oder Treue der Kirche zu sich selbst darstellt, ob als ihre unzulässige Liberalisierung oder als ihre missionarische, intelligente Öffnung zur Welt, ob auf vergangene oder derzeitige Erscheinungen von vornherein das Schema vom immer gewesenem Streit zwischen Häresie und Rechtgläubigkeit Anwendung findet oder derselbe Vorgang eine Auseinandersetzung unter Christen um das Verständnis des Evangeliums genannt wird – all solche Optionen und Entscheidungen sind mehr als eine Frage der Fakten, auf die der Historiker sich bezieht. Geschichtsforschung ist als bloße Inspektion von Tatsachen falsch eingeschätzt. Ob Kirchengeschichte als Märtyrergeschichte, ob als Mönchsgeschichte, als Papstgeschichte, als Frömmigkeits-, Volks- oder Missionsgeschichte usw. erzählt wird, hängt nicht vom Zufall ab, sondern hängt ab von der „lebensgeschichtlichen Situation“ des Historikers (wie man in der einschlägigen Diskussion gern sagt).

Daß man keineswegs übertreibt, wenn man so spricht, dafür ist mir eines

¹⁹ W. J. Mommsen, Charakter 447.

²⁰ W. J. Mommsen, Charakter 444.

²¹ H. M. Baumgartner, Voraussetzungen 428 f.; bereits früher und ausführlich: ders., Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft, Frankfurt 1972; ders. Struktur.

der deutlichsten Beispiele aus meinem eigenen Forschungsbereich immer wieder das Kaleidoskop von Darstellungen des spätantiken Gnostizismus allein von der kirchengeschichtlichen Seite her.²² Dieses Beispiel ist aber überhaupt nicht singular, sondern repräsentativ.

Solches Registrieren von Denkform und Interesse führt unmittelbar in Theorieprobleme grundlegender Art. Es kollidiert mit einer wie selbstverständlichen Vorstellung von der Dominanz des Objekts in der Forschung, wirft also die Frage nach der Relation zwischen Interesse und Objekt auf. Diese Frage ist nicht neu entdeckt, sie wird auch derzeit lebhaft diskutiert als das Problem von Objektivität und Parteilichkeit (oder Subjektivität oder Perspektivität) in der Geschichtswissenschaft.

Und im Bereich der Kirchengeschichte erinnert man sich, daß wiederholt eine unterscheidende Qualifizierung der Erkenntnisbemühung der Kirchengeschichte so versucht worden ist, daß man ihre Teilqualitäten auf die drei Größen Objekt – Methode – Subjekt verteilt hat: Das Objekt „Geschichte der Kirche (bzw. des Evangeliums)“ qualifiziert die Bemühung darum als Theologie, die Methode qualifiziert sie als Wissenschaft, und das Subjekt bringt durch Glaube und Denkanstrengung in der Praxis der Kirchengeschichte das erste mit dem zweiten zusammen.

Ich meine in der Tat, daß die Wahrnehmung und Reflexion der Denkform in der Kirchengeschichte in ihren Konsequenzen bis zum Bereich dieser Überlegungen über den möglichen theologischen Charakter der Kirchengeschichtswissenschaft reicht, also nicht nur das auf die Kirchengeschichte verlängert, was für alle Geschichtsforschung feststeht. Allerdings, das gestehe ich gleich, traue ich mir hier den plausiblen Vers darauf nicht zu. Aber anhand meiner „Fragen zur ‚Denkform‘ der Kirchengeschichtswissenschaft“ zeigt sich, so meine ich, die Richtung notwendiger Überlegungen, und von hier aus bahnt sich die adäquate Reflexion auf die Bedingungen von Kirchengeschichte als Wissenschaft und als Theologie an, falls sie beides ist.

So ist es zunächst einmal ganz ausgeschlossen, das Subjekt der Forschung und das Objekt Geschichte in der praktizierten Weise auseinanderhalten zu wollen. Die erkenntnisleitende, interessierte Denkform des Kirchengeschichtlers ist es, die das Objekt schon immer so und nicht anders in den Blick bringt. Das geht tatsächlich so weit, daß erst der Denkraum bestimmt, was zum Objekt der Kirchengeschichte wird. Man kann diesen Umstand luzider, ausführlicher verdeutlichen als ich es jetzt getan habe. Ich möchte zur Konsequenz übergehen, die man ziehen muß, die aber m.E. in der Theoretisierung der Kirchengeschichtsforschung bisher nicht wirklich eine Rolle spielt, obwohl sie eine entscheidende Rolle spielen müßte, gerade wenn es um die Frage geht, ob Kirchengeschichte Theologie sei. Wenn nämlich der Denkraum bestimmt, was zum Objekt der Kirchengeschichte wird,

²² Vgl. die Kritik und die klugen Bemerkungen des Koptologen *R. Haardt*, *Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Salzburg 1967, 16 f. 28 f.; *ders.*, *Gnosis und Neues Testament*, in: *Bibel und zeitgemäßer Glaube* Bd. II, hg. v. *J. Sint*, Klosterneuburg-Wien-München 1967, 131–158.

dann kann das Objekt der Kirchengeschichte nicht mehr theoretisiert werden und von dieser Theorie her die kirchengeschichtliche Forschung nicht mehr (als Theologie o. a.) qualifiziert werden, ohne daß vorauslaufend und gleichzeitig die Denkform thematisiert und theoretisiert wird. In dem Bereich, wo dies keine Rolle spielt, ist Kirchengeschichte reines Feststellungsverfahren oder Chronik auf trivialer Ebene und sicher nicht Geschichtsschreibung oder auch Theologie.

3. Objektivität und Perspektivität

Das alte Problem der Hermeneutik zwischen Objekt und Subjektivität löst sich nun zwar nicht in nichts oder in Plausibilität auf, ist aber über bestimmte Aporien hinausgelangt. Natürlich geht es in der Diskussion weiter und sind die Positionen unerfreulich kontrovers.²³ Aber hinter die Verschränkung von Subjekt und Objekt im Erkenntnisprozeß (um mich so verkürzt auszudrücken) kann man bei allen Ansätzen nicht mehr zurück. Der „Konstitutionszusammenhang zwischen lebensweltlicher Geschichte (s. des Historikers) und Geschichte als Erkenntnisgegenstand“²⁴ darf für eine Theorie der Kirchengeschichte nicht unbemerkt bleiben. Es muß so etwas wie ein „Reflexionsgebot“ respektiert, d. h. eine regelmäßige, methodische Reflexion auf den konstitutiven Beitrag des Subjekts in der Forschung geleistet werden. Die aversive Scheu des Historikers gegen die Subjektivität in seinem Geschäft kommt aus einer richtigen Befürchtung von Willkür und irrationaler Betätigung. Aber gerade darum geht es bei der exakten Reflexion auf die konstitutive Funktion des Subjekts im Erkenntnisprozeß, diese Irrationalität der vor- und außerwissenschaftlich entstandenen Interessen, Urteile, Wertungen, die aber innerwissenschaftlich wirksam sind, dadurch zu brechen, daß sie registriert, durchleuchtet, kontrolliert, aber eben nicht abgeschafft werden. In einer genauen Beachtung der „konkreten geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungszusammenhänge jeweils erarbeiteter historischer Erkenntnis“ ist das wissenschaftlich möglich.²⁵ Im Konstitutionsvorgang des historischen Wissens sind die Denkformen regulative Ideen, die das Erkenntnis-Interesse leiten (bzw. spiegeln) und den Erkenntnisfortschritt ermöglichen. „Das, was eine Geschichte zur Geschichte macht, ist nie allein aus den Quellen ableitbar: es bedarf einer Theorie möglicher Geschichten, um Quellen überhaupt erst zum Sprechen zu bringen. Parteilichkeit und Objektivität verschränken sich dann auf neue Weise im Spannungsfeld von Theoriebildung und Quellenexegese.“²⁶

²³ Siehe beispielsweise die Sammelbände *J. Rüsen* (Hg.), *Historische Objektivität. Aufsätze zur Geschichtstheorie*, Göttingen 1975; *R. Koselleck, W. J. Mommsen, J. Rüsen* (Hgg.), *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft* (= *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik* Bd. 1), München 1977; ferner z. B. *D. Junker - P. Reisinger*, Was kann Objektivität in der Geschichtswissenschaft heißen, und wie ist sie möglich? *Hist. Zeitschr. Beih.* 3 NF, 1974, 1-46.

²⁴ *J. Rüsen*, Werturteilsstreit 92.

²⁵ Darüber, im Anschluß an *A. Schaff, J. Rüsen*, Werturteilsstreit 92 f.

²⁶ *R. Koselleck*, Standortbindung 46 mit historischer Problemskizze.

Inzwischen sehen bei diesen Überlegungen die Quellen (also das Objekt) nun allerdings arg übervorteilt aus und scheinen allmählich zum Vehikel für Theorie und Denkform zu werden. Aber das liegt nur an der korrektiven Drift solcher Überlegungen, die sich von einem objektivistischen Gegenstandsverständnis in der Geschichtswissenschaft absetzen. Die Quellen und außerdem die lebensweltliche Situation des urteilenden Historikers konstituieren den Erkenntnisprozeß. Und vor allem: „Die Quellen haben ein Vetorecht.“²⁷ Und es ist nach allem nicht etwa „everyman his own historian“.²⁸ Die Denkform des Historikers bzw. sein Geschichtskonzept sind nämlich durchaus nicht beliebig und nicht freihändig hantierbar, sondern durch den Bewußtseinshorizont seiner sozio-kulturellen Herkunft sowie durch den Objektbereich bzw. die in der Forschung beobachtete historische Realität entscheidend und massiv eingegrenzt.²⁹ Angesichts notorischer Interpretations- und Bewertungsprobleme mit bestimmten kirchengeschichtlichen Phänomenen ist man zwar versucht, etwas resignativ einen Aphorismus aus den Oktavheften von Franz Kafka passend zu finden: „Wirklich urteilen kann nur die Partei (Partei i. S. des Insiders, des Informierten und Beteiligten: N.B.), als Partei aber kann sie nicht urteilen. Demnach gibt es in der Welt keine Urteilsmöglichkeit, sondern nur deren Schimmer.“³⁰ Aber so dürftig sieht es für die Geschichtswissenschaft nach den vorher angesprochenen Analysen gar nicht aus. Das Prinzip der Objektivität von historischer Forschung und Aussage (dies bleibt in der wissenschaftstheoretischen Diskussion ständig betont), wird durch die Prämisse der Perspektivität nicht obsolet. Die Bedingungen menschlicher Erkenntnisbemühung auch in der Historie sind dann schlecht begriffen und bewertet, wenn die Perspektivität und die Standortbezogenheit der Forschung als unvermeidliches Handicap, als Befangenheit, die das gegenüber den Fakten eingesetzte Urteilsvermögen lediglich beeinträchtigen kann, statt es sensibel zu machen, bedauernd notiert werden.³¹ Anders gesagt: Die Wirksamkeit von Denkformen in der Kirchengeschichtsforschung kompromittiert diese Forschung nicht. Die Bemühung um Objektivität konkurriert nicht mit der Gewißheit von Perspektivität. Verzicht auf die Denkform ist nicht nur unmöglich, sondern kein Ideal.

Ich meine, man darf es als Ergebnis der Theorie-Diskussion der allgemeinen Historik festhalten, daß in dieser Richtung keine Bedenken entstehen, wenn auch in der Beschreibung von Standortbezogenheit und Objektivität weiterhin divergierende Bilder entworfen werden.

²⁷ R. Koselleck, ebd. 45.

²⁸ So der Titel eines amerikanischen Aufsatzes: C. Becker, Everyman his own historian: American Historical Review 37 (1932), 221–236.

²⁹ W. J. Mommsen, Charakter 457 f.

³⁰ F. Kafka, Gesammelte Werke, hg. v. M. Brod, Bd. 6, Frankfurt 1976, 64.

³¹ Vgl. auch W. J. Mommsen, Charakter 445.

4. Kirchengeschichte und ihre Theorie

Nehmen wir – was ich für vertretbar halte – bis hierher diese Positionen aus der Diskussion als tragfähig an (und sie haben immerhin einen beträchtlichen Konsens gefunden), dann interessiert von der Kirchengeschichte her, wie es im Rahmen dieser Bedingungen, unter denen Geschichtswissenschaft praktiziert wird, mit ihr selbst steht. Es meldet sich die Frage an (für deren Beantwortung es nicht gut ist, wenn sie zu früh gestellt wird), ob es eine Besonderheit der Kirchengeschichtsforschung gegenüber aller anderen Geschichtswissenschaft gibt. Das Erstnotwendige scheint mir zu sein, daß Kirchengeschichtswissenschaft sich intensiv und solide auf die allgemeine Theorie-Diskussion einläßt und sie für ihren Teil kennt, nachvollzieht und kritisiert, um ihre Plazierung als Geschichtsforschung wissenschaftstheoretisch vergleichbar bzw. deckungsgleich (hier werden die Positionen auseinandergehen) gegenüber der allgemeinen Geschichtswissenschaft auszuweisen. Erst danach und im Zug dessen kann nach Besonderheiten der historischen Teildisziplin Kirchengeschichte gefragt werden. Dabei wäre die Nachfrage am Platz, von woher die Frage nach einer Besonderheit überhaupt kommt. Entsteht sie aus der kirchengeschichtlichen Arbeit, deren Gegenstandsbereich sie dann provozieren würde, oder wird sie aus systematisch-theologischer oder sonstiger nicht-historischer Option gestellt? Wie schwer zu klären die einschlägigen Zusammenhänge sind, zeigt sich bekanntlich, wenn man zur Kontrolle die simplen Gegenfragen zuläßt: Was unterscheidet einen Historiker der allgemeinen Geschichte vom Kirchengeschichtler, wenn beide denselben kirchenhistorischen Gegenstandsbereich bearbeiten?

Hilft, um auf das Besprochene zurückzugreifen, die Reflexion auf den Denkraum und die Standortbezogenheit weiter? Ich möchte mit meinen Erwartungen hier sehr zurückhaltend sein, um sicher zu gehen. Vorerst lerne ich aus der Diskussion einmal dies:

Etwas Unterscheidendes für Kirchengeschichte kann – wenn überhaupt – nur in einer *umfassenden* Theorie von Geschichte liegen und überdies nur in einer *materialen*, nicht in einer formalen Geschichtstheorie. Denn: im Detail und hinsichtlich der Organisation und Strukturierung historischer Informationen kommt der Kirchengeschichtler ja aus dem Bereich der Möglichkeiten aller Geschichtswissenschaft nicht heraus, so daß er etwas qualitativ anderes historisch sehen könnte als sein Kollege von der allgemeinen Geschichte. Diese Qualität, die dann Theologie heißt, kann also nur von einem übergeordneten, universalen Vers geleistet werden, der auf die Geschichte der Kirche, der Kirchen, des Christentums, wie alle sie sehen und erforschen können, appliziert wird und sie „anders“ sehen lehrt. Dieser Vers, diese Theorie von Geschichte muß außerdem Inhaltlichkeit implizieren, d. h. sagen, was sich in Kirchengeschichte ereignet. Er stammt aber von außen und kann nicht induktiv o. ä. aus der kirchlichen Historie gewonnen werden.

Das scheint mir wichtig, daß das bewußt ist und von der Kirchengeschichtswissenschaft unumwunden gesagt wird: Sie hat einen Standort, ein

Vorurteil über diese Geschichte. Ihre Unterschiedenheit von übriger Geschichtswissenschaft ist ja sicher nicht auf der Ebene der historisch-wissenschaftlichen Tätigkeit als solcher aufzufinden, denn wie sollte Kirchengeschichte dann gleichzeitig ihren Anspruch auf Wissenschaftscharakter als Geschichtswissenschaft aufrechterhalten? So aber, wenn sie als Historie ununterschieden mit Praxis, Methode und Hermeneutik der allgemeinen Geschichtswissenschaft arbeitet, darüber hinaus aber von *ihrem* Urteil über Geschichte lebt und spricht, dann, so scheint mir, kann sie mit Recht versichern, Geschichtswissenschaft wirklich zu sein, und außerdem von einer Besonderheit ihrer Perspektivität, ihres Standortes reden, ohne durch die Perspektivität schon als Geschichtswissenschaft kompromittiert zu sein.

Allerdings darf daraus keine falsche Münze gemacht werden. Die Versuchung liegt nahe. Wenn Kirchengeschichte sich auf den Ansatz einer universalen, materialen Theorie von Kirchengeschichte (und Geschichte) einläßt (und sie tut es in vielen ihrer Konzepte), dann muß sie wissen, daß sie damit schon nicht mehr unbedingt und selbsttätig auf dem Boden einer möglichen Theorie von Geschichtswissenschaft im allgemeinen steht. Denn sie geht über deren Möglichkeiten hinaus: Geschichte in einem objektiven Sinn, d. h. im Sinn „eines einzigen, objektiven, für uns einsehbaren Prozesses“, und objektive Gesetzmäßigkeiten oder Zielsetzungen der Geschichte sind für Geschichtswissenschaft prinzipiell nicht erkennbar. Das hat zur Folge: „Eine Objektivierung historischer Perspektiven durch deren Rückbindung an eine wie immer geartete materiale Geschichtstheorie umfassenden Charakters ist heute innerhalb des Geltungsbereichs wissenschaftlicher Historiographie nicht mehr in einer allgemeinverbindlichen Weise möglich.“³² Wenn also Kirchengeschichte Geschichtswissenschaft sein und bleiben will, andererseits eine Besonderheit aber nur artikulieren kann als „materiale Geschichtstheorie umfassenden Charakters“, dann muß sie wissen, daß sie diese Geschichtstheorie nicht *als* Kirchengeschichtswissenschaft hat entwickeln können, sondern sich hat vorgeben lassen. Und außerdem muß sie allerdings auch diese ihre Theorie noch einmal kommunikativ vermitteln, wissenschaftstheoretisch integrieren können und es vermeiden, ihre Perspektiven, unter denen sie arbeitet (wie andere Geschichtswissenschaft unter den ihren) kurzschlüssig aus der umfassenden Theorie zu deduzieren und diese zum Spiegel der historischen Wirklichkeit zu verobjektivieren. Kirchengeschichte muß wissen und sagen, mit welcher Art Theorie sie hier was tut. Detaillierte Applikation auf die Fakten ist mit einer Theorie des beschriebenen umfassenden und materialen Charakters nicht zulässig. Solche Applikation wäre kein geschichtswissenschaftliches Unternehmen. Darum ist es ganz ausgeschlossen, daß Kirchengeschichte noch einmal oder wieder (oder immer noch?) in eine unzulässig objektivierende Redeweise verfällt, um über sie die theologische Geschichtsdeutung allgemeinverbindlich zu machen. Sie hat sonst aufgehört, Kirchengeschichtswissenschaft zu sein. Das Verfahren

³² W. J. Mommsen, Charakter 449.

von Darstellung und Wertung muß wissenschaftlich nachprüfbar sein, d. h. ausgewiesen werden. Anders ist es im Anspruch mythisch oder ideologisch.

5. *Theologie und Wissenschaftstheorie*

Das Konzept von der Kirchengeschichte als Geschichtswissenschaft besonderen qualitativen, nämlich theologischen Charakters ist folglich diffizil. Wodurch ist hier Geschichtswissenschaft Theologie, und wie wird theologische Standortbeziehung hier in der Geschichtswissenschaft so wirksam, daß sie deren Qualität als Geschichtswissenschaft nicht suspendiert? Hat die umfassende Theorie theologischen Charakters überhaupt einen direkten Einfluß auf das kirchengeschichtliche Erkenntnisbemühen und -vermögen? Kann sie ihn legitimerweise haben? Ist sie nicht eher ein Meta-Denkrahmen, der – so ist meine Vermutung – in dem direkten Sinn keine Anwendung erfährt in der Kirchengeschichtswissenschaft? Diese Fragen sind m. E. von der als Theologie sich verstehenden Kirchengeschichte noch nicht befriedigend beantwortet und stehen weiterhin an. Dazu im folgenden – unter Bezugnahme auf neuere Wortmeldungen zum Thema – einige Überlegungen.

Es geht also um die Möglichkeit wissenschaftstheoretischer Integration des theologischen Denkrahmens. Meine Überlegungen steuern nicht auf eine Lösung zu, die ich wüßte. Die Diskussion hat wohl noch nicht wirklich stattgefunden. Aber sie muß stattfinden, und ich sehe in meinen Versuchen den Aufweis einiger Daten und Notwendigkeiten, durch die diese Diskussion ihre Richtung bekommt. Im Augenblick entsteht aus den relativ wenigen Beiträgen zur Lösung des Theorie-Problems der Kirchengeschichte der Eindruck von Aporie. Sie haben, sofern sie auf ihre eigentümliche direkte Weise für einen theologischen Charakter dieser Wissenschaft aufgrund des Standorts des Forschers plädieren, genaugenommen tatsächlich dies zum Ergebnis: „Geschichte des Marxismus nur von Marxisten, Geschichte Englands nur von Engländern.“³³

Der kritische Artikel von Edith Saurer fixiert eine Grenze für die wissenschaftstheoretische Diskutierbarkeit der Kirchengeschichte: „In letzter Konsequenz erübrigt sich die Tätigkeit des Historikers, wenn er zu seinen Folgerungen den Heiligen Geist heranzieht.“³⁴ Das will formalisiert so lauten: Theorien müssen praktikabel sein. Die Theorien der Kirchengeschichtler, die seit dem letzten Krieg katholisch wie evangelisch auf die Theorie der „Heilsgeschichte“ konvergieren, sind es nicht: „Die Theorie der Heilsgeschichte ist in die Geschichtswissenschaft nicht zu integrieren“, weil sie keinen rationalen Zugang eröffnen kann zu dem Schritt, den sie da „in die Jenseitigkeit des Rationalen“ macht. Dieser Schritt ist nicht als solcher obsolet, sondern obsolet wegen dieses Defizits an rationaler Zugänglichkeit, auf welche „die Wissenschaft aber heute nicht verzichten kann“. E. Saurer hält die bezogenen Positionen theologischer Kirchengeschichts-Interpretation

³³ E. Saurer, Kirchengeschichte 164; vgl. V. Conzemius, Kirchengeschichte 191 f.

³⁴ E. Saurer, ebd. 165.

für nicht möglich: „Das Dilemma der Kirchengeschichte zwischen Theologie und Geschichte ist . . . unhaltbar.“ In der Kirchengeschichte muß es um Historie gehen, und wenn die Kirche historisch thematisiert wird, ist dann der Begriff Kirchengeschichte überhaupt noch zulässig, da in seinem Wortteil „Kirche“ ja theologische Implikate stecken?

An dieser Stelle erklärt sich E. Saurer mit bestimmten katholischen Kirchengeschichtlern einig, die das unhaltbare Modell kritisiert haben. Sie bezieht sich auf Peter Stockmeier, der sich vom heilsgeschichtlichen Konzept distanziert hat, es allerdings m.E. wieder einführt, wenn er am Schluß der Meinung ist, daß der „gläubige Historiker“ in seinen Forschungsergebnissen neben dem „Anspruch der Geschichte“ auch „die Wirksamkeit dessen, dem die Kirche ihre Existenz verdankt“, (als Historiker) anerkennt.³⁵ Sie begrüßt das Programm einer Säkularisierung der Kirchengeschichte bei Giuseppe Alberigo,³⁶ den sie im übrigen aber kritisieren muß,³⁷ weil er ihr inkonsequent ist. Denn nach der Säkularisierung ist der Gegenstand neu zu bestimmen: Der Historiker sieht nicht *eine* Kirche, sondern *Kirchen*, zieht aber statt dieses Plurals (schon aus ökumenischen Gründen) die Umschreibung „Geschichte des Christentums“ vor,³⁸ ja er geht noch weiter und spricht mit E. Troeltsch (und E. Benz) von Religionsgeschichte, und zwar zur notwendigen Horizonsweiterung.

Ich referiere das, um zu zeigen, wie überzeugend meistens die Kritik an den gegebenen Konzepten ausfällt, wie schwierig und enttäuschend aber regelmäßig der Aufbau einer tragfähigen Problemlösung aussieht. Was soll und will nämlich Kirchengeschichte bei E. Saurer jetzt? Da liest man völlig unvermittelt die Zielangabe, daß es um das „Aufsuchen religiöser Verhaltensweisen“ auf soziologischer Basis geht, wozu aber der Begriff Kirche schon zu viel „Theologierächtigkeit“ hat,³⁹ was ihn unbrauchbar macht, weil nach kirchlichen Kriterien geurteilt wird. Mir scheint, es läuft hier alles auf die Forcierung einer notwendigen Teilbemühung der Kirchengeschichte hinaus, denn es heißt, daß „eine Geschichte von Kirchen, das heißt von religiösen Gemeinschaften“, vom „Moment des Religiösen“ ausgeht und „dessen Verflochtenheit in den Bereichen der Gesellschaft, Wirtschaft, Politik

³⁵ P. Stockmeier, Kirchengeschichte 162; eine Diskussion der Seiten 160–162 hätte man bei E. Saurer allerdings erwartet.

³⁶ G. Alberigo, Grenzen 494. Das dezidierte Konzept vom nichttheologischen Charakter der Kirchengeschichte bei V. Conzemius, Kirchengeschichte (s. u.), lag ihr noch nicht vor.

³⁷ E. Saurer, ebd. 166 f. Alberigo's Aussage hatte übrigens früher gelautet (was die andere Seite derselben Medaille bei ihm sein dürfte): „Alle mit wissenschaftlichem Ernst durchgeführte historische Forschung ist ein geistiges/geistliches Abenteuer (spiritual adventure); und die Erforschung der Kirchengeschichte ist auch eine religiöse Erfahrung“: *ders.*, I vescovi italiani al Concilio di Trento, Florence 1959, 1; hier (weil mir nicht zugänglich) übersetzt aus dem englischen Zitat bei E. Cochrane, What is Catholic Historiography? CHR 61 (1975), 185.

³⁸ Ebenso V. Conzemius, Kirchengeschichte 197. Ähnlich W. Pannenberg, Die Kirchengeschichte 395 f. Anm. 728.

³⁹ E. Saurer, ebd. 168.

und Kultur“ aufzeigt; Ziel ist dabei nicht, Kirchengeschichte zu treiben, sondern „Religion . . . als primärer Zugang zur Untersuchung religiöser Gruppen“ soll innerhalb der Geschichtswissenschaft nicht übersehen werden.⁴⁰

Frage: Ist das das einzige legitime Vorhaben bei der Erforschung der Geschichte der Kirchen, das sich denken läßt? Noch wichtiger aber: Fehlt dem Rekurs auf den „Standort“ des Glaubens, mit dem Kirchengeschichte als Theologie qualifiziert wird, *in jedem Fall* die rationale Zugänglichkeit? Für das gängige Konzept von „Heilsgeschichte“, wonach die Kirchengeschichte mit den Mitteln des Historikers oder jedenfalls im Rahmen seines Projekts, Geschichte zu erklären, erkennbar und darstellbar ist als eine Kette von „(Heils-)Handlungen Gottes an den Menschen“, kann man nur zustimmen. E. Saurer hat aber mit diesem tatsächlich kritisierbaren Beispiel die grundsätzliche Frage weder besprochen noch beantwortet. Wenn die theologische Standortbezogenheit nicht fundamentalistisch appliziert, sondern hermeneutisch bedacht und vermittelt wird, in derselben Weise nämlich, wie sonst eine Perspektivität in der Geschichtswissenschaft reflektiert und als am Erkenntnisbemühen beteiligt zugelassen wird, fehlt ihr dann prinzipiell (sc. als außerwissenschaftliche Standortbezogenheit) und in jedem Fall die Zulässigkeit, die für andere Standortbezogenheiten im geschichtsforschenden Prozeß reklamiert werden darf und sogar muß (s. o.), so daß Kirchengeschichte aus der Geschichtswissenschaft dadurch herausfällt? Für mich ist diese Frage wirklich nicht ausgemacht. Ihre Verneinung, aber auch ihre Bejahung, muß wissenschaftstheoretisch begründet werden.

Hilft der Vorschlag weiter, der Kirchengeschichte ihre Identität zu definieren, indem man sie als nichttheologische Disziplin bestimmt? In seinem entschiedenen Plädoyer setzt V. Conzemius folgenden Satz in Kursivdruck: „Nicht die rechte Theologie, sondern die rechte historische Methode entscheidet . . . über den Wert eines Geschichtswerkes (nicht mehr kursiv:) und damit auch der Kirchengeschichte.“⁴¹ Adäquate Voraussetzung ist „Offenheit gegenüber dem religiösen Phänomen, das als Grundkategorie menschlicher Existenz anzuerkennen ist“. Der Historiker muß den „besonderen Charakter dieses Forschungsgebietes“ beachten und „mit dem Selbstverständnis jener Gruppe oder Gemeinschaft vertraut“ sein, „weil sich ihm das Verständnis seines Gegenstandes vielfach erst auf diesem Weg erschließt“. „Die Schwierigkeit der Einfühlung (sic) in den Forschungsgegenstand ist so groß“, daß von zwei Historikern der Gruppen- oder Religionszugehörige, also der Insider, „einen kaum wettzumachenden Vorsprung“ hat. Daß Kirchengeschichte sich bei dem Postulat religionsgeschichtlicher Methoden nicht in Religionsgeschichte auflöst, wird mit dem Hinweis versichert, daß religionsgeschichtliche Auskünfte nicht befriedigen, „weil und solange das Christentum lebendig ist“. Die Geschichte des Christentums fordert „eine totalere Auskunft in der Linie seines Selbstverständnisses“, das man aber doch nicht

⁴⁰ E. Saurer, ebd. 168 f.

⁴¹ V. Conzemius, Kirchengeschichte 192.

„von vornherein zum einzig gültigen Maßstab erklären“ darf. Also eine Frage der Reihenfolge? Jedenfalls kann man es auch in diesem „nicht-theologischen“ Konzept „dem gläubigen Kirchenhistoriker nicht verwehren, seinen Glauben als Interpretament einzubringen, um einen Sinnzusammenhang zu erkennen“. Es wird dann weiter das Neue Testament „als letzter und oberster Maßstab für kirchengeschichtliche Urteilsbildung“ beschrieben und als Ziel aller dieser Überlegungen formuliert, „die Notwendigkeit einer ‚nichttheologischen‘ Kirchengeschichte zu begründen“.⁴²

Es stellt sich heraus: Diese „nichttheologische“ Disziplin Kirchengeschichte ist bei V. Conzemius durch und durch theologisch, weil die entscheidenden Schritte ihrer Interpretationstätigkeit und ihrer Konstituierung von 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 plädiert gegen die Okkupation der Kirchengeschichte durch dogmatische Desiderate im engen Sinn, aber für ihre dezidiert theologische Orientierung.

Eine Integration der Kirchengeschichtswissenschaft in den Kreis der theologischen Disziplinen wird allerdings nicht vorgenommen. In diesem Kreis soll man sie „als Interpret *ad extra* des geschichtlichen Weges jener Gruppe zu Wort kommen lassen, die sich als ‚Volk Gottes‘ versteht“.⁴³ Leistet Kirchengeschichte also keine Interpretation *ad intra* der Theologie?

Mir scheint, hier wird für die Theoriediskussion der Kirchengeschichte das eine neuerdings verdeutlicht, daß eine Reflexion auf die Funktion der Standortbezogenheit für die Kirchengeschichte noch nicht stattgefunden hat. Es herrscht ganz einfach Unklarheit, Unentschiedenheit, Uneinheitlichkeit. Aber ich meine, man sieht die nächstfälligen Schritte, die versucht werden müssen. Sie liegen m. E. in der Klärung derjenigen Fragen, die ich hier vorlegen wollte.

Der entscheidende Punkt in der gegenwärtig fälligen wissenschaftstheoretischen Diskussion ist für die Kirchengeschichte nun m. E. nicht, ob und wie sie ihre konventionelle Funktion weiterbetreiben will, sondern ob und wie sie, so oder anders, Wissenschaft sein kann, die sich von der übrigen Geschichtswissenschaft durch etwas anderes unterscheidet als dadurch, daß sie an einer bestimmten Stelle aufhört, Geschichtswissenschaft zu sein. Dazu sind zwei Arbeitsgänge zu bewältigen, die zu Entscheidungen in der Theorie-Frage führen können:

1. Die Kirchengeschichte muß als Wissenschaft sowohl ihre Methode (was weniger heikel ist) als auch ihren Gegenstand, ihr Objekt (was für sie noch Neuland ist) theoretisieren. Bei der Theoretisierung des Objekts ist davon auszugehen, daß der Denkraum des Kirchengeschichtlers, die jeweils dominante Denkform, das Objekt in der konkret betriebenen Forschung, Darstellung und Lehre von Kirchengeschichte bestimmt.

⁴² V. Conzemius, Kirchengeschichte 192–197.

⁴³ V. Conzemius, Kirchengeschichte 197.

2. Diese Bestimmung des Objekts durch den Denkrahen des Forschers (seinen „lebensweltlichen“ Standort) ist eine Bestimmung auch auf der qualitativen Ebene. Hier liegt für die Kirchengeschichte die Notwendigkeit und etwaige Möglichkeit, die Frage ihrer Unterschiedenheit von übriger Geschichtswissenschaft zu entscheiden. Genau an dieser Stelle muß die Entscheidung diskutiert und gefällt werden. Dasselbe Objekt (Kirchengeschichte) kann Objekt mehrerer Wissenschaften sein. Die Denkrahen der Wissenschaften und Forscher tragen einschneidende Differenzen ein. Die Denkformen in den konkreten wissenschaftlichen Arbeiten können m. E. beim Kirchengeschichtler keine anderen sein als beim anderen Historiker. Wie ist aber der etwaige umfassendere „Meta-Rahmen“ der Kirchengeschichtswissenschaft zu bestimmen, der diese Wissenschaft gegen andere abgrenzt und obendrein wissenschaftstheoretisch ausweisbar und ein theologischer ist?

Zu beiden Punkten traue ich mir abschließend nicht Antworten, aber die Benennung einiger Bedingungen für haltbare Antworten zu. Was hier qualifizierender Denkrahen (als Meta-Rahmen) heißt, ist wissenschaftstheoretisch, wenn ich recht sehe, nur diskutierbar, wenn ein solcher Rahmen von den Fakten her kontrollierbar bleibt (wenn man will: also dem Popper'schen Wissenschaftsmodell genügt), wenn er also vor dem Veto-Recht der Fakten bestehen kann. Die Menge der großen Denkrahen, auch derjenigen, die heute aktuell sind, ist unter Umständen (es kommt eben auf die Überprüfung theoretischer und praktischer Art an) in diesem Sinn doch noch nicht ausgewiesen, weil mit der Geschichte noch nicht ernsthaft konfrontiert, dann also Hypothese bzw. Interpretation von Geschichte.

Man denke an den Rahmen „Heilsgeschichte“ von A. Darlap⁴⁴ u. a. Ferner an W. Pannenberg's Entwurf, der zum Ausgang nimmt, „daß es eine Profangeschichte des christlichen Kulturkreises nicht gibt“,⁴⁵ Kirchengeschichte keine Spezialgeschichte ist, sondern infolge ihrer „Spannweite und Dynamik“ und wegen der „Universalität der Heilsfrage“, die in Gestalt der Habermas'schen „Antizipation des gelungenen Lebens“ überall, in Gesamt- und Kirchengeschichte, bestimmend ist, immer nach dem Ganzen der Geschichte fragen muß,⁴⁶ so daß Kirchengeschichte hier zum Instrumentar der Frage nach der Universalgeschichte wird, indem sie die Geschichte des Christentums „im Hinblick auf die Strittigkeit der in der christlichen Überlieferung behaupteten Gotteswirklichkeit“ untersucht und darstellt;⁴⁷ ohne diese Zusammenhänge detailliert zu referieren und zu analysieren und ohne die vorgetragenen Kritiken an Pannenberg einzubeziehen, möchte ich schlicht auf einige Aufschlüsse aus der Diktion hinweisen: Pannenberg nennt, was er meint, unversehens eine „Theologie der Kirchengeschichte“, der er zutraut, deskriptiv wohlgemerkt (und undogmatisch) die Selbstbekundungen des Gottes der christlichen Überlieferung in geschichtlichen Erfahrungs-

⁴⁴ A. Darlap, in: SM II, 1968, 647–656 u. ö.

⁴⁵ W. Pannenberg, Die Kirchengeschichte 396.

⁴⁶ Ebd. 397.

⁴⁷ Ebd. 401.

situationen zu zeigen und obendrein zu fragen, „inwiefern sich“ dabei „der Gott der christlichen Überlieferung den Beteiligten als die alles bestimmende Wirklichkeit bekundet hat, erkennbar an den faktischen Veränderungen der Lebensformen und des Bewußtseins der Christenheit“⁴⁸ (letztlich übrigens dann nach Pannenberg's Geschichts-Interpretation als geschichtlich identifizierbare Prolepse der Auferstehung);⁴⁹ da ist m. E. mehr behauptet und ausdrücklicher geredet als in den sogenannten „heilsgeschichtlichen“ Konzeptionen, und man fragt sich, wie der Historiker mit seinen Mitteln das dazu verlangte Feststellungsverfahren übersteht und seinen Gegenstand in dessen „theologischem Wesen“ zu thematisieren⁵⁰ in der Lage sein kann. Tatsächlich und m. E. konsequent heißt diese so verstandene Kirchengeschichte am Schluß eine „bereits systematische Darstellung des Christentums“. Ich bezweifle, daß der von Pannenberg wiederholt apostrophierte „Anspruch auf Allgemeingültigkeit“ und „allgemeine Verbindlichkeit“ der Theorie solcher Kirchengeschichte auf diesem Weg wissenschaftstheoretisch, wie es gemeint ist, erreichbar wird.

Anders scheint mir die Chance für den Ansatz von J. B. Metz⁵¹ zu sein, obwohl dieser nicht direkt auf Kirchengeschichte hin ausgearbeitet ist. Aber sein Denkraum für Geschichte „beherbergt“ Kirchengeschichte in einem, und er ist möglicherweise tatsächlich in der Lage, auf eine wissenschaftlich theoretisierbare Formel, d. h. zugleich in eine kommunikable Theorie gebracht zu werden: Geschichte als erinnerte Leidensgeschichte, darin „gefährlich“ herausfordernde, ideologie-kritische Erinnerung um des Streits um die Zukunft willen; ein Antiwissen *ex memoria passionis* als negatives Bewußtsein von künftiger Freiheit; und innerhalb dieser *memoria* als christliches Entscheidendes die christliche Erinnerung an *passio et resurrectio Jesu Christi*, also Erinnerung eines bestimmten Leidens, der bezüglich der Zukunft entscheidend mehr zugetraut wird.

Wie gesagt, die mögliche Vermittlung in eine Wissenschaftstheorie der Kirchengeschichte scheint sich mir hier eher abzuzeichnen, weil die Konzeption auf direkt kommunikativen Aussagen beruht (vor allem: *passio* statt, wie bei Pannenberg, *resurrectio*), und weil sie das Veto-Recht der Fakten (sc. der Leidensfakten) eher übersteht als andere (die christliche Hoffnung in und trotz der Geschichte wird hier dezidiert kontrafaktisch, was ja heißt: unter Bedacht der Fakten, verstanden). Ein anderes Bedenken taucht aber auf: Hat geschichtliches Erkenntnisbemühen nun ausschließlich *memoriam passionis* zu fördern und also einen inhaltlichen Themen-Kanon bekommen,

⁴⁸ Ebd. 401 f. 404.

⁴⁹ Vgl. W. Pannenberg, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: *ders.* (Hg.), Offenbarung als Geschichte, Göttingen³ 1965, 91–114; *ders.*, Hermeneutik und Universalgeschichte: ZThK 60 (1963), 90–121.

⁵⁰ Die Kirchengeschichte 406; ausdrücklich ist nämlich gleichzeitig gefordert: Die Kirchengeschichte „muß in der Tat Wert darauf legen, daß sie ihren Gegenstand mit keinen anderen als den allgemein geltenden historischen Methoden untersucht“ (398).

⁵¹ J. B. Metz, Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens: Concilium 8 (1972), 399–407 u. a. Zuletzt *ders.*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 77–119.

außerhalb dessen nichts mehr lohnt, weil einzig „die Leiden der Väter“ um der „Freiheit der Enkel“ willen interessieren?

Die Entwürfe, auf die ich zuletzt abhob, stammen alle von Systematikern, nicht von Historikern der Theologie, und sprechen – mit Ausnahme am ehesten noch von Metz – eine Sprache des Glaubens in solcher Form, daß von da aus die Integration der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin in die Wissenschaften schwer oder nicht gelingen kann.

Frage: Gibt es den Denkraum für die Kirchengeschichtswissenschaft, der sich auf dem Hintergrund des für jedermann zugänglichen Geschichtswissens als kognitive und mitteilbare Theorie von dieser Wissenschaft „Kirchengeschichte“ ausweisen läßt und die Kirchengeschichte im Zuge dessen als Theologie ins Recht setzt? Die Diskussion um diese Frage der Kirchengeschichtswissenschaft hat jedenfalls Aussicht auf Erfolg nur dann, wenn sie an die allgemeine Theoriediskussion der Historik angebunden bleibt.

Literaturverzeichnis

- G. Alberigo, Neue Grenzen der Kirchengeschichte? *Concilium* 6 (1970), 486–495.
- R. Aubert, Die Geschichte der Kirche als unentbehrlicher Schlüssel zur Interpretation der Entscheidungen des Lehramtes: *Concilium* 6 (1970), 501–507.
- H. M. Baumgartner, Narrative Struktur und Objektivität. Wahrheitskriterien im historischen Wissen, in: *Historische Objektivität. Aufsätze zur Geschichtstheorie*, hg. von J. Rüsen, Göttingen 1975, 48–67.
- H. M. Baumgartner, Die subjektiven Voraussetzungen der Historie und der Sinn von Parteilichkeit, in: *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik. Bd. 1: Objektivität und Parteilichkeit*, hg. von R. Koselleck, W. J. Mommsen, J. Rüsen, München 1977, 425–440.
- Y. Congar, Die Geschichte der Kirche als „locus theologicus“: *Concilium* 6 (1970), 496–501.
- V. Konzernius, Kirchengeschichte als „nichttheologische“ Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung: *Theol. Quart.* 155 (1975), 187–197.
- K.-G. Faber, Objektivität in der Geschichtswissenschaft? in: *Historische Objektivität. Aufsätze zur Geschichtstheorie*, hg. von J. Rüsen, Göttingen 1975, 9–32.
- H.-W. Hedinger, Standortgebundenheit historischer Erkenntnis? Kritik einer These, in: *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik. Bd. 1: Objektivität und Parteilichkeit*, hg. von R. Koselleck, W. J. Mommsen, J. Rüsen, München 1977, 362–392.
- R. Koselleck, Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt, in: *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik. Bd. 1: Objektivität und Parteilichkeit*, hg. von R. Koselleck, W. J. Mommsen, J. Rüsen, München 1977, 17–46.
- R. Koselleck, Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft (1972), in: Th. Schieder u. K. Gräubig (Hgg.), *Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft (WdF Bd. 378)*, Darmstadt 1977, 37–59.
- W. Magaß, Über die bischöfliche Rede, in: *Imago Linguae (FS F. Paepcke)*, München 1977, 339–358.
- P. Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, 2 Bde. Freiburg/München 1961.
- W. J. Mommsen, Der perspektivische Charakter historischer Aussagen und das Problem von Parteilichkeit und Objektivität historischer Erkenntnis, in: *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik. Bd. 1: Objektivität und Parteilichkeit*, hg. von R. Koselleck, W. J. Mommsen, J. Rüsen, München 1977, 441–468.

- W. Pannenberg, Die Kirchengeschichte, in: ders., Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973, 393–406.
- K. R. Popper, Selbstbefreiung durch das Wissen, in: Der Sinn der Geschichte, hg. von L. Reinisch, München 1961, 100–116.
- J. Radkau – O. Radkau, Praxis der Geschichtswissenschaft. Die Desorientiertheit des historischen Interesses, Düsseldorf 1972.
- J. Rüsen, Werturteilsstreit und Erkenntnisfortschritt. Skizzen zur Typologie des Objektivitätsproblems in der Geschichtswissenschaft, in: Historische Objektivität. Aufsätze zur Geschichtstheorie, hg. von J. Rüsen, Göttingen 1975, 68–102.
- E. Saurer, Kirchengeschichte als historische Disziplin? in: Denken über Geschichte. Aufsätze zur heutigen Situation des geschichtlichen Bewußtseins und der Geschichtswissenschaft, hg. v. F. Engel-Janosi, G. Klingenstein, H. Lutz, München 1974, 157–169.
- A. Schaff, Der Streit um die Objektivität der historischen Erkenntnis, in: Historische Objektivität. Aufsätze zur Geschichtstheorie, hg. von J. Rüsen, Göttingen 1975, 33–47.
- P. Stockmeier, Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche: ZKG 81 (1970), 145–162.