

²⁰ Vgl. Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, aaO., 201.

²¹ Vgl. dazu Anne Fortin-Melkevik, *Die Methoden der Theologie und interdisziplinäres Denken*, in: *CONCILIUM* 30 (1994), 546-553.

²² Vgl. John Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, in: *The University of Chicago Law Review* 564 (1997), 765-807.

²³ Jürgen Habermas, *Religious Tolerance - the Pacemaker for Cultural Rights*, in: *Philosophy* 79 (2004), 5-18, hier 13.

²⁴ Seckler, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, aaO., 237ff. Auch die von Habermas formulierte Forderung, dass bestimmte moralisch relevante Einstellungen und Vorschriften einer Religion gegebenenfalls im Licht moralischer Einsichten überprüft bzw. revidiert werden müssen, lässt sich im Rahmen von Secklers Verständnis von Theologie als Glaubenswissenschaft und der darin vorgenommenen Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung verteidigen: „Der Grundsatz, dass Vernunft und Offenbarung sich letztlich nicht widersprechen können, gilt nach beiden Richtungen. Er fordert in Konfliktfällen zur Überprüfung unseres Vernunftwissens und unseres Offenbarungsglaubens, die beide geschichtlicher und kontingenter Art sind, heraus.“ (Ebd., 195.) Dabei ist freilich anzumerken, dass das von Habermas genannte Beispiel von bestimmten Einstellungen gegenüber Homosexualität nicht als Teil des Offenbarungsglaubens betrachtet werden dürfte.

Kirchengeschichte ohne Gott oder Glauben?

Willem Frijhoff

Nutzen und Notwendigkeit der Geschichtsschreibung

Als die Kirche, welcher Konfession auch immer, noch das Monopol auf die gesellschaftliche Einbettung des Gottesglaubens hatte, war Gott als selbstverständlich dazugehörend in aller Kirchengeschichte anwesend. Gottes Einzigkeit strahlte aus auf die Gewissheit, dass nur *eine* Kirchengeschichte möglich sei, nämlich diejenige, die letzten Endes - trotz aller menschlichen Fehler und Irrtümer, trotz aller Arten von Abfall, Ketzerei oder Machtmissbrauch - die Erfolgsgeschichte der einen wahren Kirche erzählte. Ob katholisch oder protestantisch, die Kirche sah die grundlegende Berechtigung ihrer historischen Entwicklung durch die Einheit von Thron und Altar, von Nation und Glaubensgemeinschaft, von Staat und Kirche bestätigt. Eine gelungene Gesellschaft war

nicht nur eine christliche Gesellschaft, sondern eine Gesellschaft, in der die institutionelle Kirche als Hüterin des Glaubens und Schiedsrichterin über gut und böse auftrat. Als die Christenheit nach und nach in eine Vielheit von Kirchen, Kirchengemeinschaften, Konfessionen, selbständigen Gruppen, ja unabhängigen Gemeinden zerteilt wurde, tat dies zunächst dem Gefühl gesellschaftlich bestätigter Auserwähltheit und Übereinstimmung mit der offenbaren Wahrheit keinen Abbruch. Solange die kirchliche Gemeinschaft sich darauf berufen konnte, dass Gott ihr sichtbar zur Seite stand, konnte sie sich voller Selbstvertrauen in die von ihr gewünschte Richtung entwickeln, notfalls auch gegen die ganze Welt. Deutliche Beispiele für dieses Denken gibt es noch heute. Denken wir nur an jene die Welt meidenden Gemeinschaften des *Old Order* in den Vereinigten Staaten von Amerika, unter denen die wiedertäuferischen *Amish People* die bei weitem bekanntesten sind.¹ Dasselbe gilt aber auch für den weltbejahenden christlichen Fundamentalismus, der heutzutage die Agenda der Mainstream-Kirchen, ja der Politik des Präsidenten dieses Landes bestimmt. Das „Gott mit uns“ ist in der Bestimmung der politischen, sozialen und ethischen Agenda eines Landes selten so bewusst buchstäblich verstanden worden wie im heutigen Nordamerika.

Wie auch immer man darüber denken mag: Diese Feststellung weist jedenfalls hin auf die zentrale Wichtigkeit der Kirchengeschichte als eines *great narrative* über die Entwicklung der kirchlichen Gemeinschaft hin zu einer spezifischen kontextgebundenen Identität. Eine solche narrative Darstellung ist *per definitionem* von einer grundlegenden Bedeutung für die Glaubensgemeinschaft, weil diese sich darin Rechenschaft gibt von ihrer Treue zur Bundesbeziehung zwischen Gott und den Menschen, zwischen Natur und übernatürlicher Ordnung, zu dieser Bundesbeziehung, die sie als Grund ihrer Existenz betrachtet. Nicht ohne Grund bilden die Basisschriften der monotheistischen Religionen, das Alte und Neue Testament ebenso wie der Koran, selbst eine mehr oder weniger rudimentäre Form von „Kirchengeschichte“ oder vielleicht besser: von „Gottesgeschichte“. Sie zeigen die Bedeutung und liefern die Erklärung für die Geschehnisse und Entwicklungen, die Vorschriften und Werte, kurzum für die Formen, Ergebnisse und Richtlinien des historischen Handelns (der *agency*) der Urgruppe von Gläubigen, indem sie diese eichen anhand der maßgebenden Intervention Gottes in die Wechselfälle des Weltgeschehens. Diese Gottesgeschichte manifestiert sich tatsächlich als Kirchengeschichte, weil es die Kirche ist, die darüber urteilt, ob Gottes tätige Anwesenheit getreu wiedergegeben wird.

Die Geschichtsdarstellung nimmt also einen zentralen Platz im Selbstbewusstsein der Kirchen ein. Das gilt insbesondere für die Kirchen, die sich – wie so viele protestantische Gemeinschaften – auf einen historischen Moment des Bruchs oder der Stiftung als Kernstück ihrer Glaubwürdigkeit berufen oder die – wie die römisch-katholische Kirche und ihre Varianten – die historische Entwicklung und den Transfer von Lehre und Lebensordnung, also die Tradition, als ein Hauptmerkmal ihrer Authentizität betrachten. Damit machen sie sich aber auch verwundbar durch die Eventualitäten der Geschichtsschreibung, nicht nur durch die Eventualitäten der historischen Entwicklung mit ihrem Auf und Ab (sowohl

mit seinen schlimmen als auch seinen guten Aspekten), sondern vor allem durch die mit der Geschichtsdarstellung selbst als narrativer Strategie oder analytischer Abhandlung verbundenen Eventualitäten.

Kirchengeschichte ohne Gott oder Glauben?

Kirchengeschichte mit oder ohne Gott?

Kirchengeschichte ist von alters her eine Form von Geschichtsschreibung der Kirchengemeinschaft und über sie, in der Gott selbst eine wechselnd starke und gelegentlich sogar verschwindende Rolle spielt. Der *locus* der Kirchengeschichte ist die Kirche, nicht Gott. Er mag bisweilen der intellektuelle Bezugspunkt des Gruppenbewusstseins der Glaubensgemeinschaft sein, als die aktuelle Quelle von Glaubenserfahrung auftreten oder die Intervention der übernatürlichen Wirklichkeit in die natürliche Ordnung bewerkstelligen. Aber oft ist er nur wenig mehr als ein Lückenbüsser, der die Lücken in der Darstellung der Ursachen für das Wohl und Wehe von Menschen und Welt ausfüllt. Die Paradoxie der Spezialisierung in der Wissenschaft ist nicht so sehr, dass eine Religionsgeschichte ohne Kirche entstünde, sondern dass die Kirchengeschichte oft ohne Gott auskommt, ohne Religion im starken Sinne des Wortes.

Nicht nur Gott und Kirche, auch die nicht kirchengebundenen Dimensionen der Gemeinschaft von Gläubigen und ihres Alltagslebens sind in wechselndem Ausmaß von der Geschichtsdarstellung der Glaubensgemeinschaft betroffen. Kirchen können völlig aufgehen in einer Symbiose mit der Gesellschaft: in einer politischen Symbiose wie während des Mittelalters und des *ancien régime*, oder in einer kulturellen Symbiose wie in den Nationalstaaten des 19. Jahrhunderts oder im System der in den Niederlanden lange Zeit herrschenden konfessionellen „Versäulung“ des gesamten gesellschaftlichen Lebens. In solchen Kontexten wurden kirchliche Werte bestimmend für alle Gesellschaftsbereiche – zumindest so, wie die Kirchen selbst es sahen. Aus nichtkirchlichem Blickwinkel betrachtet sah dies anders aus, nämlich umgekehrt: Die Kirche machte sich die Maßstäbe der gesellschaftlichen Entwick-

Der Autor

Prof. Dr. Willem Frijhoff, geb. 1942, studierte Geschichte und Sozialwissenschaften an der Sorbonne und an der *École des Hautes Études en Sciences sociales (EHESS)* in Paris. 1971–1981 Forschungsfellow an der EHESS und am Institut National de Recherche Pédagogique (Paris). 1981–1983 lehrte er Sozialgeschichte an der Universität Tilburg. 1983–1987 Professor für Kultur- und Mentalitätsgeschichte an der Erasmus-Universität in Rotterdam. Derzeit Professor für Geschichte der Neuzeit und Dekan der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Amsterdam. Derzeitige Forschungsgebiete: Vermittlung religiöser Erfahrung und Modelle der Heiligkeit im Europa und im kolonialen Amerika der frühen Neuzeit. Veröffentlichungen zu verschiedenen Themen der Kulturgeschichte und der Bildungsgeschichte, u.a.: *Erasmus of Rotterdam, the Man and the Scholar* (zus. mit J. Sperna Weiland, Leiden 1988); *Witchcraft in the Netherlands from the fourteenth to the twentieth century* (zus. mit Marijke Gijswijt-Hofstra, Rotterdam 1991); *1650: Hard-Won Unity*, (zus. mit Marijke Spies, Assen/Basingstoke 2004); *Embodied Belief: Ten Essays on Religious Culture in Dutch History* (Hilversum 2002). Anschrift: Kamer 12A-31, Vrije Universiteit Amsterdam, Faculteit der Letteren, De Boelelaan 1105, NL-1081 HV Amsterdam, Niederlande. E-Mail-Adresse: wfm.frijhoff@let.vu.nl.

lung als ihre eigenen Wertvorstellungen zu eigen. Um die Gesellschaft formen oder reformieren zu können, musste die Kirche sich wohl den Normen, Wertvorstellungen und Bräuchen der Gesellschaft anschließen – so wie Gott selbst, wie die alten Theologen mit ihrer Akkommodationstheorie behaupteten, die Vorstellungswelt der alttestamentlichen Völker gebraucht hatte, um damals seine Botschaft mit einiger Aussicht auf Begreifen und Erfolg diktieren zu können.

Für die letztgenannte Behauptung kann man ebenfalls zahllose Beispiele anführen. Die Art und Weise, wie die christlichen Kirchen sich für die Formgebung ihres Gedankengutes, ihrer Moral und ihrer Rituale nacheinander von den jüdischen Traditionen, dem klassischen Altertum und der keltisch-germanischen Vorstellungs- und Lebenswelt inspirieren ließen, stellt eine innerweltliche Entwicklung dar, in der Gott nur eine abgeleitete Rolle spielt. Auch der Jahrhunderte währende Kampf der Kirchen gegen das, was sie als Aberglauben betrachteten, kann auf zweierlei Weise gelesen werden: als ein tapferer Kampf von Gottes Getreuen gegen den verwerflichen Einfluss weltlicher, wenn nicht gar teuflischer Mächte; aber auch als eine von der Kirche selbst vollzogene innerweltliche Revision der Art und Weise, wie sie oder wenigstens bestimmte wichtige Gruppen in ihr zunächst die Welt und ihr magisches Denken umarmt hatten. Denn die Definition von Aberglauben war im Lauf der Jahrhunderte einer raschen Fortentwicklung unterworfen. Immer wieder wurde er neu justiert entsprechend neuen Entwicklungen im Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft, in den Vorstellungen von Magie und Teufel, von Himmel und Erde und der sich verändernden Praxis der menschlichen Lebenswelt. In den Jahrzehnten nach 1970 stellte die Debatte über die Volksfrömmigkeit oder die religiöse Volkskultur eine neue Phase dar in der mühevollen Auseinandersetzung der Kirche mit für unerwünscht gehaltenen Formen von Glaubensäußerungen und kulturellen Praktiken, welche die kirchliche Kultur sich dennoch einmal unter Berufung auf die Gemeinschaft mit Gott hatte einverleiben müssen.

Das heidnische Mittelalter, wie Ludo Milis es genannt hat, stellt eine besonders bedeutsame Epoche dar, die auf zwei verschiedene Weisen gelesen werden kann.² Einerseits kann man es als eine Zeit sehen, in der die christliche Kirche in Erwartung der Christianisierungsoffensive der Reformation und der katholischen Reform seit dem 16. Jahrhundert (Jean Delumeau, Keith Thomas) immer noch die Sache einer kleinen aufgeklärten (weil echt christianisierten) Minderheit war, die neben (und mental bisweilen sogar ganz fern von) der großen Masse lebte, die noch im Heidentum, seiner polytheistisch gefärbten Vorstellungswelt und seinen magischen Ritualen versunken lebte.³ Eine solche Geschichtsdarstellung legt aber tatsächlich den Maßstab des Endproduktes an die Geschichte an. Es wird unseren Vorfahren aus früheren Jahrhunderten gleichsam übel genommen, dass sie noch nicht angekommen waren bei der nach christlichen Normen und Werten geformten Gesellschaftsform mit einem hohen Reflexionsniveau, mit einer beschränkten Berufung auf religiöse Riten und mit einem verinnerlichten Glaubensleben, wie dies seit den großen Reformatoren und dem Konzil von Trient zum Maßstab geworden ist. Die Geschichte wird beurteilt und gewöhnlich auch verur-

teilt mit den Augen von heute, in der Begrifflichkeit des Endstandes in dem Augenblick, da der Historiker sein Buch schreibt. Immer dann, wenn eine Gemeinschaft ihre eigene Geschichte schreibt, gibt es eine wirkliche Bedrohung durch einen solchen historischen Finalismus, der entweder von Selbstmitleid oder von Triumphalismus gekennzeichnet ist. Die Kirchen entgehen dem um so weniger, als sie als Institutionen, die einmal aus Idealen entstanden sind, dazu neigen, ihre Ideale auf ihre Urzeit hin zu projizieren und die rückwärtsprojizierten Ideale nachher wieder als Eichpunkte ihrer Entwicklung zu verwenden. Dagegen ist an sich nichts zu sagen, aber in den Augen des heutigen Historikers ist dies keine legitime Form der Geschichtsschreibung mehr.

Diese Feststellung führt uns zu zwei neuen Fragen: Ist Kirchengeschichte ohne Finalismus überhaupt möglich? Kann sie erzählen, ohne zu urteilen? Eigentlich sind diese Fragen wieder eine Funktion der dahinter liegenden Frage: Ist Kirchengeschichte wohl die angemessenste Form der Geschichtsschreibung über die historische Entwicklung der Begegnung zwischen Gott und Welt? Der Begriff Kirchengeschichte kann auf zwei Weisen verwendet werden: Buchstäblich im Sinne einer Geschichte der Kirchengemeinschaft und ihrer Art und Weise des Umgangs mit Gottes Botschaft in der Geschichte. Oder in einem weiteren Sinn als ein Passepartout für alle Formen von Geschichtsschreibung, die etwas mit Gläubigen in ihrer Welt zu tun haben. Im letztgenannten Fall ziehe ich als Historiker den Begriff „Religionsgeschichte“ vor; denn in der historischen Glaubens- und Gefühlsbeziehung zwischen Gott und Welt ist die Religion der buchstäblich verstandenen Wortbedeutung nach die Verbindung zwischen Gott und Mensch, universaler als die zeitgebundenen institutionellen Formen, welche die Gemeinschaft von Gläubigen annimmt. Von den Kirchen her gesehen, ist es aber gerade ihre Organisationsform, welche die Glaubensgemeinschaft konstituiert. Auch zu diesem Gesichtspunkt ist etwas zu sagen, denn außerhalb der *traditio*, der Weitergabe durch eine Gemeinschaft, wie immer sie auch geformt sein mag und wie immer sie auch in Worten Gestalt annimmt oder sichtbar wird, ist es einem individuellen Menschen nicht möglich, sich eine sinnvolle Vorstellung von Gott, von Gottesbegegnung oder vom Verhältnis zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung zu machen. Die sogenannte spontane Gotteserfahrung bedarf immer der Vermittlung durch kulturelle Formen, um vom Subjekt erkannt zu werden und sich äußern zu können. Solche kulturellen Formen aber entstehen in einer Gruppe, in einer Kultur- und Glaubensgemeinschaft, und allein eine Autoritätsbeziehung in einer solchen Gruppe welcher Art auch immer ist imstande, den Unterschied zwischen den Formen von Gotteserfahrung, die in der betreffenden Gruppe erwünscht sind oder für erlaubt gehalten werden oder auch nicht, zu bestimmen. Und vielleicht gilt das entsprechend dem Anspruch, den die Kirchen selbst erheben, auch für die Frage nach ihrer Authentizität.

In dieser Hinsicht ist „Kirchengeschichte“ (im buchstäblichen, engen Sinn des Begriffs), als Geschichte des Dreiecksverhältnisses zwischen Gott, dem Gläubigen und der Kirche, unvermeidlich für den, der an Gott und seine Kirche glaubt. Kirchengeschichte kreist von alters her immer um drei Schwerpunkte, nämlich

um die gläubige Gemeinschaft selbst, um die kontextunabhängige Beziehungsgröße Gott (welcher transzendenten Art auch immer er sein mag) und um die Welt außerhalb des Glaubensbereichs, das heißt um den Kontext, in dem die Glaubengemeinschaft sich verwirklichen kann. Abhängig von den Wünschen und Bedürfnissen der Glaubengemeinschaft und von ihrer Einstellung zu den beiden anderen Schwerpunkten bildet sich ein unterschiedlicher Typ des Verhältnisses zur Geschichte heraus. Der Gläubige und vor allem der gläubige Historiker muss irgendwann ein Urteil über die Richtigkeit des Weges, den seine Gemeinschaft in der Geschichte eingeschlagen hat, fällen können, also über ihr Verhältnis zur Geschichte. Wer solches Urteilen ablehnt, verurteilt die Geschichtsschreibung zu einer sterilen Form von Dokumentation ohne Gewicht in der Gesellschaft.

Denn noch abgesehen von der Frage, ob Urteilen sein muss, ist Urteilen ja unvermeidlich. Natürlich urteilt auch der nicht kirchengebundene Historiker oder der Historiker, der seine kirchliche Beziehung an der Garderobe ablegt, wenn er in seinem Fach tätig wird. Die antiklerikale Geschichtsschreibung hat vielleicht noch größere Verwüstungen in der Wissenschaft angerichtet als die klerikale. Aber die Maßstäbe, nach denen ein solcher Außenstehender urteilt, sind verschieden. Es sind nicht die des holistisch gesehenen Ganzen, das von der Kirche und der Theologie gebildet wird und in dem die Beurteilungskriterien sich auf das Objekt des Urteils selbst beziehen. Es sind vielmehr Maßstäbe, die in erster Linie der Ausübung seines Faches, seiner wissenschaftlichen Disziplin entlehnt sind. Dies liefert nicht ohne weiteres eine größere oder geringere Wahrheit der Geschichtsdarstellung, sondern viel eher eine andere Form ihrer Gültigkeit und Aussagekraft, nämlich eine, die Gott in seiner Eigenschaft als *actor* oder Mitspieler in Klammern setzt und die Gültigkeit der historischen Darstellung ausschließlich in den Kategorien der Darstellung des menschlichen Handelns und Glaubens selbst sucht. Die Erfolgsgeschichte der Missionierung der heidnischen Völker, um nur ein Beispiel zu nennen, kann dann zugleich zu einem Katastrophenbericht über die Vernichtung einheimischer Normen, Werte und Verhaltensmuster werden, die unter der Voraussetzung, dass hier etwas besser und mehr von innen begriffen wurde, für die Ausbreitung der christlichen Botschaft vielleicht eben so viel, wenn nicht sogar mehr und auf jeden Fall auf ganz andere Weise Erfolg hätten erzielen können. Das gilt für die Darstellung des chinesischen Ritenstreits oder *mutatis mutandis* für die Darstellung der Jesuitenreduktionen in Paraguay. Da wurden grundlegende Gruppeninstitutionen, die wir heute zur Domäne der kulturellen Anthropologie zählen würden, schließlich und endlich von den Missionaren zunichte gemacht, weil die Kirchengemeinschaft als solche offenbar nicht imstande war, sich selbst als eine Größe außerhalb der westlichen Kultur-, Wortbild-, Symbol- und Verhaltenswelt zu verstehen.

Das „Handwerk“ des Historikers und die interdisziplinäre Arbeit

Kirchengeschichte ohne Gott oder Glauben?

Auch hier müssen wir wieder zwei Entwicklungen unterscheiden: Es gibt von alters her objektivierende Formen von Geschichtsschreibung über Religion, Kirche und Glauben, die ihre Methoden dem Handwerkszeug des Historikers entlehnen und die tatsächlich innerhalb der historischen Disziplin bleiben, wie sie sich in den letzten drei bis vier Jahrhunderten entwickelt hat. Aber es gibt auch eine Form der Geschichtsschreibung, die ihre Fachgrenzen überschreitet. Aus der Erkenntnis, dass Glaube, Religion und Kirche gesellschaftlich breit verankerte Phänomene sind, sucht sie für die historische Analyse Hilfe bei anderen Wissenschaften wie z.B. der Psychologie und der Psychiatrie, der Soziologie und der Kulturanthropologie, der Linguistik und der Kommunikationswissenschaft. Übrigens weiß die Geschichtsschreibung nur auf diese Weise mit zwei scheinbaren Anomalien fertig zu werden, die sich heute in der Welt von Religion und Glauben bemerkbar machen: Religion ohne Kirche und ohne christlichen Glauben, bloßes Ritual, aber als solches reich und voll; und andererseits Formen von Glauben ohne sichtbare Gemeinschaftsbildung und Ritual und ohne die Disziplin einer Kirche.

Die erstgenannte Entwicklung, die der handwerksmäßigen Geschichtsschreibung, begann eigentlich schon sehr früh mit dem Entstehen und dem frühen Heranwachsen der Kirchengeschichte als eines Faches, in dem die Glaubensgemeinschaft sich systematisch Rechenschaft gab von ihrer Vergangenheit und ihrer Legitimität. Dafür entwickelte sie rudimentäre Methoden der Auswahl, der Reduzierung oder gar der Verherrlichung historischer Gegebenheiten und Lebensgeschichten, der Apologetik gegenüber Außenstehenden (Heiden und Ketzer) und der Lenkung des kollektiven Bewusstseins innerhalb der Gemeinschaft. Die literarischen Gattungen der *passio*, der Beschreibung des Leidens von Märtyrern, und der *vita*, des Lebens von Heiligen, die sich bis in unsere Zeit hinein durchhalten, bilden solche Methoden der Geschichtsschreibung, an die wir nun die Messlatte der Literaturwissenschaft und der Psychologie anlegen. Eusebius von Caesarea, Gregor von Tours, Beda Venerabilis und andere entwickelten während des ersten Jahrtausends Modelle kirchlicher Historiographie, die für uns den Nestgeruch der vertrauten Kirchengeschichte angenommen haben, aber zu ihrer Zeit durch ihre Betrachtungsweise und Methode die Geschichtsschreibung erneuert haben. Die Kirchenspaltungen des 16. Jahrhunderts brachten nochmals methodische Neuerungen mit sich, weil das Argument der apostolischen Kontinuität oder der Bruch mit der missgestalteten Vergangenheit die Trennung legitimierte und der Kirchengeschichte damit eine Königsrolle auf dem Feld der theologischen Wissenschaft zuteilte.

Die zwölf Teile der *Annales ecclesiastici* des Caesar Baronius hatten einen so großen Einfluss auf die zwischenkirchlichen Beziehungen, dass die Provinzialstaaten von Holland an der protestantischen Universität Leiden einen besonderen Lehrstuhl zur Bekämpfung dieses Geschichtswerkes einrichteten und zu seiner

Besetzung einen der größten Gelehrten seiner Zeit, Claude Saumaise (Salmasius), gegen ein fürstliches Salär aus Frankreich holten. Saumaise gehörte nicht mehr zur theologischen Fakultät, sondern stand in der Rangordnung sogar über ihr. Seine philologisch-historische Methode, die auch die Dogmen selber als Ergebnisse historischer Entwicklung betrachtete, läutete die Verselbständigung der Geschichtsschreibung ein. Sie lief schon schnell auf die Altertumswissenschaft hinaus, die nicht mehr im theologischen Paradigma stand, sondern die Ausgangspunkte und Methoden der Philosophie und dann der Human- und der Kulturwissenschaften verwandte.

Auf katholischer Seite fand sie ihr Pendant in den ernüchternden *Acta Sanctorum* der Bollandisten, einer endlosen Reihe von Ausgaben der Heiligenleben, die *per saldo* als weltliche Quellen behandelt wurden, auf welche die Methoden der historischen Philologie angewandt wurden, ohne dass die Gelehrten, meist Jesuiten, sich übermäßig um die göttliche Inspiration kümmerten. Dies ist der Augenblick, von dem an man von einer Fragmentierung der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin sprechen kann. Die Kirchengeschichte war zwar immer noch als Argument in der theologischen Auseinandersetzung einsetzbar, aber ihre eigene Argumentationsweise entsprach nicht mehr ohne weiteres der inneren Logik der Theologie.

Es ist gewiss nicht so, dass es seitdem mit der Kirchengeschichte bergab gegangen wäre. Im Gegenteil: Sie hat dadurch, was die autonom entwickelte historische Methode ihr einbrachte, an innerer Überzeugungskraft gewonnen, auch wenn sie vermutlich eine geringere Rolle spielt als vor vier Jahrhunderten, wo es um die gesellschaftliche Ortsbestimmung der Kirchen in ihrem Selbstverständnis geht. Wohl aber hat seitdem eine zweite Form der Spezialisierung stattgefunden, die das Gefühl der Fragmentierung verstärkt hat. Das ist das Aufkommen der interdisziplinären Arbeit in den Humanwissenschaften. Sie stützte sich auf den allmählichen, aber immer schneller werdenden Verlust der Überzeugung, dass es eine inhaltliche Hierarchie von Wissenschaften gebe, wobei die einen den anderen untergeordnet seien und die an der Spitze stehende Wissenschaft für die Entwicklung der ihr untergeordneten bestimmend sein könne, ja müsse. Diese Spitzenwissenschaft war anfänglich die Theologie. Als solche konnte sie fordern, dass Geschichtswissenschaft, insbesondere die über die Kirche selbst, in Übereinstimmung mit ihren eigenen Zielsetzungen und ihrer eigenen inhaltlichen Entwicklung betrieben werden müssen. Die Gleichschaltung der Wissenschaften hat anmaßende Ansprüche niedrigerissen und gleichzeitig eine Differenzierung des eigenen Objekts der Kirchengeschichte ermöglicht: Die krampfhaft fixierte Kirche als Institution, auf die kirchliche Lehre und die kirchlichen Normen, auf Klerus und Theologie, ist durchbrochen worden, und es ist Raum entstanden für das Individuum und für Abweichung, für Gemeinschaft und *gender*, also sozial bedingte Geschlechterrollen, für Sakralität außerhalb der Norm und für Rituale ohne christlichen Glauben.

Kirchengeschichte oder Religionsgeschichte?

Es gibt dann auch keinen Grund mehr, sich vor dem Aufblühen der Religionsgeschichte, der Geschichte von Glaube und Kirche außerhalb der traditionellen Kirchengeschichte zu fürchten. Das Problem liegt nicht in der Methode oder in der interdisziplinären Arbeit. Eine nichttheologische Annäherung ist in der Geschichtsschreibung über die Kirchen selbst eigentlich schon seit Jahrhunderten üblich. Besser gesagt: Kirchenhistoriker haben sich noch nie gescheut, die Methoden ihres Handwerks als Historiker zu verwenden. Dasselbe gilt für die interdisziplinäre Arbeit. Schon seit dem Mittelalter gehören die Philosophie (als die *ancilla theologiae*), die Philologie und andere Alpha-Disziplinen zum festen Werkzeug der Theologen und damit auch der Historiker unter ihnen. Diese interdisziplinäre Arbeit wird wenig bemerkt, aber sie stellt keinen wesentlichen Unterschied dar zu der Art und Weise, wie sich der Historiker heute z.B. auf eine Sozialwissenschaft wie die Kulturanthropologie oder auf eine medizinische Disziplin wie die Psychiatrie beruft. In den Augen der nichttheologischen Wissenschaften sind Glaube, religiöse Praxis, Kirchengemeinschaft und alle anderen Formen individueller oder kollektiver Realisierung von Gottesverlangen oder Gottesbegegnung soziale Praktiken, auf welche die Regeln ihres Faches unverkürzt angewandt werden können. Gegensätze wie die zwischen weltlicher und theologischer oder sakraler Wissenschaft sind hier ohne Bedeutung. Religiöses Ritual, mystische Symbolik oder theologisches Denken werden durch „weltliche“ Religionswissenschaft, aus denen Gott „ausgeklammert“ wird, nicht weniger gut analysiert. Im Gegenteil: Andere Wissenschaften legen vor den Augen der Theologie verborgene Dimensionen bloß. Sie lassen erkennen, wie menschliches Handeln, menschliche Vorstellungen und menschliches Denken auch dort, wo es um Religion geht, verbunden werden können, ja verbunden werden *müssen* mit dem ganzen breiten Feld der Erforschung des Menschen als handelnden, bildgestaltenden und denkenden Subjektes. Das holistische Verlangen der Theologie bei der doppelten Fragmentierung, auf die wir hingewiesen haben, verschwindet also nicht ohne weiteres, sondern erhält ein anderes Arbeitsfeld. Was sich aber sehr wohl verändert, ist das Objekt der wissenschaftlichen Annäherung. Dies wird um fünfundvierzig Grad gedreht, von der vertikalen in die horizontale Richtung: Religion als grundlegende menschliche Praxis, menschliche Vorstellungswelt, menschliches Gedankengut.

Dazu müssen wir nun wieder zurückkommen auf die Kirchengeschichte. Die Kirchengeschichte hat eine interne und eine externe Zielsetzung. Intern geht es ihr um Gruppenzusammenhalt und Würdigung der Daseinsberechtigung der Gruppe. Als solche ist Kirchengeschichte eng verbunden mit dem theologischen Paradigma. Noch wichtiger: Von alters her ist Kirchengeschichte das angemessenste Mittel, um der Glaubensgemeinschaft Identität zu verschaffen, weil der Mensch, auch der gläubige Mensch, ein schlechthin an Zeit (und damit an Geschichte) und an eine Gruppe (und damit sozial) gebundenes Wesen ist. In dieser Position hat Kirchengeschichte virtuell denn auch immer einen fragenden

Kirchengeschichte ohne Gott oder Glauben?

Unterton, welcher die fachliche Betätigung lenkt: Woher kommen wir und wohin gehen wir? Das bürdet jeder Diskussion über Kirchengeschichte mit Historikern in anderen Positionen oder mit Nichteingeweihten eine besondere Last auf. Noch bevor der Außenstehende sich dessen bewusst wird, tritt er der Gruppe seelisch auf die Füße. Und noch bevor die Gruppe sich dessen bewusst wird, läuft sie Gefahr, in eine finalistische Vorstellung von sich selbst zu geraten, die im Widerspruch steht zur Wissenschaft, nicht allein zur Wissenschaft westlicher Rationalität, sondern auch zur Wissenschaft anderer Kulturen und Erdteile, die von andersartiger Rationalität geprägt sind. Das Kennzeichen von Wissenschaft ist ja, dass man aus seiner eigenen Logik austritt und gelten lässt, dass eine breiter angelegte Rationalität, ob die nun verallgemeinernd oder aber narrativ strukturiert ist, Denken und Handeln leitet oder einen Erklärungsgrund dafür bietet.

Aber will die Kirchengeschichte als theologische Subdisziplin dies wohl? Hier liegt die wirkliche Frage. Wie weit will die Kirchengeschichte gehen in ihrer Verpflichtung gegenüber dem engen Korsett der Regeln der Wissenschaft? Will sie sich selbst eine Nische reservieren, in der andere Regeln gelten? Von außen her gesehen, ist das Hauptproblem der Kirchengeschichte, dass sie in der Vergangenheit zu selbstverständlich den Standpunkt der kirchlichen oder zumindest von der Kirche gesteuerten und autorisierten Theologie übernommen oder diese zu ihrem eigenen Gegenstand gemacht hat. Es war eine Form von Geschichtsschreibung, die sich auf die kirchliche Institution, ihre Werte und ihre Disziplin stützte und das individuelle Glaubenserleben von der Gemeinschaft her interpretierte, statt dieses selbst als gemeinschaftsformend zu sehen. Individuell denkende Gläubige, die nicht in die kirchlichen Strukturen eingeschränkt waren, waren „*chrétiens sans Église*“ (L. Kolakowski) oder, noch kräftiger formuliert, „Stiefkinder des Christentums“ (J. Lindeboom).

Noch mehr als die Sozialwissenschaften stellt das Aufkommen der Kulturwissenschaften eine Bedrohung für die alte kirchenhistorische Praxis dar. Die Religionssoziologie hat ja die kirchliche Institution als zentralen Ansatzpunkt der Geschichte nie angetastet, während die Kulturwissenschaft sie zur Diskussion stellt, weil Kultur zwar kollektiv weitergegeben wird, aber individuelle Erfahrung, Gedanken und Lebensstile zulässt und sogar legitimiert. Kulturgeschichte dreht sich weniger um Strukturen als um *agency*, um Tätigkeit. Damit wird der institutionelle Charakter der Kirchengeschichte ein Thema kritischer Diskussion. Nicht dass diese nicht belangvoll wäre, aber sie verliert ihre Selbstverständlichkeit als Einfallswinkel unseres historischen Blicks auf Religion. Kirche, so lautet die Botschaft der Kulturwissenschaft, wird konstituiert in Wechselwirkung zwischen Angebot und Nachfrage, zwischen Menschen, die dem Glauben Gestalt geben wollen, und Institutionen, die bei dieser Gestaltung Hilfe leisten wollen. Dabei ist nicht mehr von vornherein eindeutig klar, wer hier die Initiative ergreift und wer schließlich das Ergebnis bestimmt. Ich plädiere deshalb auch für mehr Kirchengeschichte von unten her, aus dem Blickwinkel der Gläubigen, also von der Seite der Nachfrage her. Diese nenne ich dann auch lieber Religionsgeschichte, denn

hier geht es um die *religio*, verstanden als die lebendige Verbindung mit Gott, nicht als das abstrakte religiöse System.⁴ Sie kann daher eine Geschichte von Betroffenheit sein und ist nicht bloß eine blutlose Religionswissenschaft. Denn muss es nicht auch in der Theologie in erster Linie um die Gläubigen selbst gehen und erst danach um die Kirche, die Glaubensgemeinschaft, um die Ekklesiologie und die dazu gehörende institutionelle Kirchengeschichte? Eine Kirchengeschichte ohne das Objekt Gott ist nichts Neues, ebenso wenig wie eine Kirchengeschichte, für die Gott keine Inspirationsquelle (mehr) ist. Aber eine „Kirchengeschichte“ (oder wie man diese auch nennen mag), deren Objekt und Inspirationsquelle Gott ist, hat Mehrwert, nicht für das Fach Geschichtsschreibung als solches, aber für die Betroffenen. Und dennoch: Vom Standpunkt des Historikers her wage ich zu behaupten, dass eine Geschichte der Religion, des Glaubens und der Kirche (in dieser Reihenfolge!) dieser weitaus vorzuziehen ist, nämlich als eine breite Querverbindung zwischen den Wissenschaften, von der Theologie über die Geistes- bis zu den Verhaltenswissenschaften. Keine von allen hat ja das Monopol auf den gläubigen Menschen.

¹ Donald B. Kraybill/Carl Desportes Bowman, *On the Backroad to Heaven. Old Order Hutterites, Mennonites, Amish, and Brethren*, Baltimore/London 2001.

² Ludo Milis (Hg.), *De Heidense Middelweuven*, Brüssel/Rom 1991.

³ Jean Delumeau, *Catholicism Between Luther and Voltaire: A New View of the Counter-Reformation*, London 1977; Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England*, London 1971.

⁴ Vgl. Willem Frijhoff, *Embodied belief. Ten Essays on Religious Culture in Dutch History*, Hilversum 2002.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht