

## Dokumentation

### Kirchengeschichte als Wissenschaft\*

*Georg Kretschmar*

1.) Die Fächer der wissenschaftlichen Theologie finden sich alle in einer eigentümlichen Grenzlage im Verhältnis zu anderen nicht-theologischen Wissenschaften vor. Kirchengeschichte hat als Partner und Gegenüber stets die allgemeine Geschichtswissenschaft. Die Verknüpfung beider Fächer ist hier vielleicht sogar noch enger als dies etwa für die Systematik im Vergleich zur Philosophie gilt; denn Kirchengeschichte müsste wohl betrieben werden, auch wenn es keine theologischen Fakultäten gäbe, eben weil die ‚Kirche‘ ein Phänomen ist, an dem die Geschichtsschreibung nicht vorübergehen kann. Das hat Folgen für das Verständnis der Kirchengeschichte als Wissenschaft und für ihre Methoden. Denn sie steht immer in einem doppelten Loyalitätsverhältnis, einmal zur Geschichtswissenschaft, deren Teil sie ist, zum anderen zur Theologie, der sie integrierend zugehört. Sie hat damit an der Problematik beider Wissenschaften teil und setzt zugleich in der Geschichtswissenschaft wie der Theologie ganz bestimmte Akzente, die gerade den Wissenschaftscharakter dieser Wissenschaften mitbestimmen oder zumindest tangieren.

#### 2.) Geschichte als Wissenschaft

a) Jürgen Habermas suchte in seiner Frankfurter Antrittsvorlesung 1965 ‚Erkenntnis und Interesse‘ gegenüber dem Positivismus die

---

\* Thesenpapier von 1971. Vgl. hierzu den Nachruf von Carsten Nicolaisen, 173–178.

Interessenbestimmtheit aller Wissenschaft herauszustellen<sup>1</sup>. Gerade im Bereich der Geschichtswissenschaft ist dies keine neue Behauptung. Wir werden auf das relative Recht der Zielbestimmung Leopold von Rankes, der Historiker habe darzustellen ‚was gewesen ist‘ [‚wie es eigentlich gewesen‘ ist, *Anm. d. Red.*], noch zurückkommen. Aber zunächst ist es leicht zu zeigen, dass diese Forderung schon formal gar nicht einzulösen ist. Schon einer der Neukantianer um die Jahrhundertwende wies auf die Unendlichkeit der Aspekte jedes Gegenstandes hin.

Jede Beschreibung, jede Darstellung kann also nur Auswahl sein. In der Geschichte ist dieses Grundproblem nur zum Teil durch den jeweiligen Überlieferungsbestand gesteuert, denn auch die Konservierung oder Vernichtung historischer Dokumente selbst ist nicht allein und in der Regel nicht primär das Ergebnis des blinden Zufalls. Die Frage nach den jeweils leitenden Interessen oder – allgemeiner – leitenden Motiven lässt sich für den Historiker schon im ersten Arbeitsschritt nicht ausscheiden, wenn er die ihm – vielleicht noch – zugänglichen Quellen sammelt. Aber selbst wenn man sich auf so ungenaue Beschreibungen einigen wollte wie, dass es gelte, nicht Banales sondern Wichtiges festzuhalten, bliebe immer noch ein Unterschied zwischen zwei verschiedenen Zugängen zur Geschichte und ihren Dokumenten festzuhalten: Man kann die als Geschichte begriffene Welt und Gesellschaft so verstehen, dass gerade der Wandel, die Veränderung akzentuiert wird oder dass durch Geschichtsschreibung eben das bleibend Gültige festgemacht werden soll. Wenn dies richtig ist, gibt aber bereits die Einteilung von J. Habermas zu Rückfragen Anlass.

b) Jürgen Habermas unterscheidet empirisch-analytische, historisch-hermeneutische und Handlungswissenschaften, deren Erkenntnis-leitende Interessen sich im Medium von Arbeit, Sprache und Herrschaft bilden (S. 155–159. 163). Die Geschichtswissenschaft scheint dann der zweiten Kategorie zuzugehören, deren we-

---

1 Ich beziehe mich im Folgenden auf den Abdruck in: *Habermas, Jürgen: Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘* (edition suhrkamp 287). Frankfurt 1968, 146–168.

sentliches Charakteristikum die Herstellung von Kommunikation ist. Hierin ist eine fundamentale Einsicht ausgesprochen. Kommunikation unter Menschen ist ohne Rückbezug auf Tradition und damit in der Reflexion ohne Geschichtsbezogenheit nicht möglich. Aber die Besinnung auf Geschichte intendiert, wo immer sie begegnet, eigentlich nie nur Kommunikation, sondern hat fast stets zugleich eine kritische Funktion gegenüber der Gegenwart, die an Epochen gemessen wird, in denen Wertvorstellungen besser verwirklicht wurden oder denen zumindest Normen für gültiges Handeln heute entnommen werden können. Man braucht sich zur Illustration hierfür nur der Rolle zu entsinnen, die der Geschichtswissenschaft für die Entstehung des Deutschen Reiches von 1871 zukommt. Johan Huizinga hat 1929 eine berühmt gewordene Definition vorgelegt: „Geschichte ist die geistige Form, in der sich eine Kultur über ihre Vergangenheit Rechenschaft gibt“<sup>2</sup>. Diese Formulierung enthält bereits die Abgrenzung gegenüber dem Historismus, an der Habermas mit Recht liegt, sie zeigt den Gegenwartsbezug – und damit die Interessenbestimmtheit – unmissverständlich auf, aber sie verhüllt doch die der Geschichtswissenschaft, ja schon der vorwissenschaftlichen Geschichtsdarstellung von Anfang an immanente kritische Tendenz. Schon die alten Ägypter, die der Geschichtsdarstellung die Aufgabe zuwiesen, das bleibend Gültige festzumachen, gaben ihr damit eine kritische Funktion; denn eben hieran sollte sich der jeweilige Herrscher in der unklaren Lage der jeweiligen Gegenwart orientieren<sup>3</sup>.

Dies Beispiel soll belegen, dass der Sprachgebrauch von ‚kritisch‘ keineswegs eindeutig ist. Auf einzelne Epochen übertragen könnte man statt kritisch sicher ‚emanzipatorisch‘ formulieren. Aber was Emanzipation ist, lässt sich eben nur im Rahmen eines je bestimm-

---

2 *Huizinga*, Johan: Über eine Definition des Begriffs Geschichte. 2. Fassung 1935. In: Ders.: Geschichte und Kultur (Kröners Taschenbuchausgabe 215). Stuttgart 1954, 1–15; vgl. hierzu auch *Wittram*, Reinhard: Das Interesse an der Geschichte (Kleine Vandenhoeck-Reihe 59/60/61). Göttingen 1958.

3 Zum Geschichtsdenken der alten Ägypter vgl. jetzt *Hornung*, Erik: Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit (Libelli CCXLVI). Darmstadt 1966, 9–29.

ten Weltbildes, ja einer Geschichtsphilosophie eindeutig aussagen. Geschichte als einen Prozess fortgehender Emanzipation kann man nur konzipieren, wenn diese Emanzipation nicht mit ‚Herrschaft‘ sondern mit ‚Arbeit‘ verbunden wird, also im Bereich der Technik. Gerade hier ist es aber strittig, ob der Fortgang der Technik Freiheit oder Unfreiheit bewirken wird.

Der Historismus kann als Form des Positivismus im Bereich der Geschichtswissenschaft verstanden werden. Seine Grenze ist jedoch nicht nur durch einen Verweis auf die je Erkenntnisleitenden Interessen aufzuzeigen. Wenn nicht an die Stelle unverbundener Einzelfakten ein wirres Geflecht von Interessen treten soll, dann wird es notwendig, das Ganze der Geschichte in den Blick zu nehmen; nur so ist die eigentliche Zielsetzung dieser Orientierung am ‚Interesse‘ aufzunehmen.

Habermas formuliert dies so, dass „die Wahrheit von Aussagen in der Antizipation des gelungenen Lebens“ gründet (S. 164). Damit stehen wir bereits an der Stelle, an der die Besinnung auf Geschichte zur Anfrage an die Theologie wird. Aber zuvor möchte ich noch auf einen anderen Aspekt verweisen und schließlich den Übergang von der Geschichte zur Theologie an einer anderen Stelle vornehmen.

c) Ich habe anzudeuten versucht, weshalb Geschichte nicht nur am Medium ‚Sprache‘ sondern ebenfalls an ‚Arbeit‘ und ‚Herrschaft‘ orientiert ist – wobei ich mir bewusst bin, dass sich diese Korrektur einer Einordnung der Geschichtswissenschaft stärker gegen Gadamer als gegen Habermas richtet. Damit soll nun aber nicht bestritten sein, dass Geschichtswissenschaft als wirklich betriebenes Geschäft – unabhängig davon, wie es mit den Erkenntnisleitenden Interessen stehen mag – eine dialogische Wissenschaft im besonderen Sinne ist. Sie besteht in der Begegnung mit anderen Zeiten, damit anderen Menschen, und sie zwingt zur Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Erscheinungen, menschlichen Überzeugungen, bestimmten Verhaltensweisen, die nicht die unseren sind. Hierin ist insbesondere die Religions- und Missionswissenschaft der Kirchengeschichte innerhalb der Theologie verschwistert. Und eben in der Forderung dieses Anderssein des Gegenübers wirklich ernst zu nehmen, liegt das relative Recht des Historismus. Wer stets nur auf das

Erkenntnis-leitende Interesse reflektiert, dem wird Geschichte leicht zum Spiegel, in dem er nur immer wieder sich selbst wiederfindet. Derartige Erkenntnis-leitende Interessen schlagen sich in der Tat in ‚Standards‘ nieder (S. 160ff.). Aber geschichtliche Erkenntnis darf nicht nur Reproduktion der jeweils vorgegebenen Standards sein, sondern sie ist ein dialektischer Prozess, eben ein Dialog, in dem in der Tat Kommunikation möglich wird. Solche Erkenntnis ist ihrem Wesen nach nicht abgeschlossen, weil der je begegnende Mensch, auch der in einer vergangenen Epoche beheimatete Mensch nicht auf eine Formel zu bringen ist. Abgeschlossene Erkenntnis wäre Abbruch des Dialogs.

Letztlich erwächst das Interesse an der Geschichte aus der Erkenntnis, dass die Gegenwart nur im Horizont von Geschichte verstanden und auch verändert werden kann. Beschäftigung mit der Geschichte wird zur Begegnung mit anderen Formen menschlichen Lebens, anderem Denken, anderen Werten. Und weil Dialog keinen der Partner unverändert lässt, wird Beschäftigung mit der Geschichte stets nicht nur vom Interesse an Emanzipation geleitet sein, sondern auch und gerade Selbstkritik heraufführen. Doch dieser Satz weist erneut auf das Bild vom Ganzen der Geschichte, die unabgeschlossen bleibt, bis sie ihr Ziel erreicht hat.

d) Geschichte mag so letztlich nur zu verstehen sein im Rahmen von Gewissheiten über den Weg des Menschen und sein Heil, insofern also auf das Thema der Theologie verweisen. Zunächst befasst sich Geschichtswissenschaft aber mit einzelnen Epochen oder mit einzelnen Erscheinungen und Problemen im Wechsel der Epochen. So betrachtet ist Kirchengeschichte ein Teilaspekt der allgemeinen Geschichtswissenschaft. Auch wer die Frage nach dem Ganzen der Geschichte nicht stellt, wird im Rahmen der Geschichtswissenschaft vor ein eigentümliches theologisches Thema gestellt, wenn er sich der Kirchengeschichte zuwendet; denn er wird – wie der Theologe – der Frage nicht ausweichen können, was denn der Gegenstand, das Substrat der Kirchengeschichte sei. An dieser Stelle wäre es erforderlich, die bekannte Formel Gerhard Ebelings heranzuziehen, dass Kirchengeschichte die Geschichte der Schriftauslegung sei; denn er begründet sie zunächst nicht theologisch, sondern noch im Rahmen einer allgemeinen Geschichtsüberlegung: Die Bibel ist allen christli-

chen Gemeinschaften und Erscheinungen gemeinsam vorgegeben, sie unterscheiden sich durch die jeweilige Auslegung<sup>4</sup>. Es ist deutlich, dass hier die hermeneutische Konzeption von Geschichtswissenschaft eine letzte Steigerung erfährt, zugleich damit aber die Kirche als Subjekt der Kirchengeschichte völlig verschwindet, am Ende übrigens auch die Geschichte; denn sie kann faktisch nicht mehr als Medium des Dialogs, sondern nur noch als das zwischen Offenbarung und Gegenwart zwischen [*sic!*] hineingekommene, das je im Vorgang des glaubenden Hörens zu überwindende gesehen werden. Ich halte diese Definition also für problematisch. Aber Ebeling hat immerhin eine Antwort gegeben. Wenn sie nicht zureichen sollte, dann ist die Frage nur wieder neu gestellt; und zwar – wie Ebeling völlig zu Recht sah – als Problem der allgemeinen Geschichtswissenschaft.

Geschichtliche Identität und das, was man in diesem Zusammenhang Kontinuität nennen mag, ist nie eine Selbstverständlichkeit, die sich allein aus natürlichen Vorgegebenheiten der Abstammung, der Geographie oder der Produktionsverhältnisse erklären lässt, sie bleibt an ein Bewusstsein solcher Identität und insofern an Tradition gebunden. Der Historiker kommt also nicht umhin zu fragen, wie sich das jeweils von ihm untersuchte gesellschaftliche Phänomen in seiner Identität selbst versteht. Es mag sein, dass der Historiker an ein derartiges Selbstverständnis Rückfragen zu richten hat. Aber er wird es nicht umgehen können. Stellen wir diese Frage also an die Kirche.

Es gab Zeiten, in denen sich ‚Kirche‘ mit bestimmten Nationen deckte, im Morgenland und im Abendland. Für diese Epoche, im wesentlichen das Mittelalter mit Ausläufern bis in die Gegenwart, mag es sich nahe legen, Kirchengeschichte als Geschichte bestimmter Organisationsformen oder Institutionen zu betrachten, die im besonderen Maße als Hüter christlicher Traditionen in der im ganzen christlichen Gesellschaft gelten können. Aber für die vorangehende Epoche, also die frühe Christenheit, und für die Bereiche

---

4 Ebeling, Gerhard: Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der heiligen Schrift (Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge 189). Tübingen 1947.

außerhalb des europäischen Landeskirchentums reicht diese Betrachtungsweise nicht zu. Auch für Europa gilt in zunehmendem Maße: Kirche lässt sich sachgerecht nicht allein durch ihre Institutionen beschreiben, sondern begegnet in Menschen, die sich als zur Kirche gehörig wissen – wobei statt Kirche auch die je besondere Konfession oder in anderer Weise qualifizierte Gemeinschaftsform stehen mag. Und selbst wo kirchliche Institutionen Gegenstand einer Untersuchung werden, kann gerade der Historiker nicht umhin, sie zu hinterfragen.

Für eine Geschichte des Papsttums reicht es eben nicht aus, das Handeln der Päpste etwa im Mittelalter nach ihren – bewussten oder unbewussten – theologischen, ideologischen, politischen, ökonomischen Interessen und den sich ergebenden Folgen zu untersuchen; ich werde auch fragen müssen, weshalb diese römischen Bischöfe in aller ihrer Verflochtenheit in die genannten Interessen eine derartige Autorität für die abendländische Christenheit waren. Und damit stoße ich wieder auf von Überzeugungen bestimmte Menschen, die – ebenfalls in einem entsprechenden Interessengeflecht stehend – dennoch Anspruch und Verantwortung der Päpste für legitim und glaubwürdig hielten, weil sie in dem jeweiligen Bischof von Rom den Nachfolger des Apostels Petrus glaubten, des Apostelfürsten, dem Jesus die Verheißung Mt 16 gegeben hatte, das Himmelstor zu öffnen oder zu schließen. Man mag solche Überzeugung eine besondere, uns befremdende ‚Schriftauslegung‘ nennen, aber zur Verhandlung steht dabei nicht die Schrift, sondern die Zukunft und das Heil jedes Einzelnen im Rückgriff auf eine Verheißung des Herrn, die gerade nicht ‚vergangen‘ ist, obgleich sie in der Vergangenheit ausgesprochen wurde, sondern die Gegenwart bestimmt, weil Jesus nicht nur der vergangenen Geschichte angehört, sondern der Herr der Gegenwart und der Zukunft ist, und deshalb seine Stiftung auch für Gegenwart und Zukunft verbindlich ist. Nur so hat sich der Glaube an die Autorität des Bischofs von Rom als revolutionäre Kraft erweisen können, die etwa im 11. Jahrhundert das ottonisch-salische Reichskirchensystem an der Wurzel zerstören konnte.

Man kann solche Überzeugungen ‚religiös‘ nennen, aber damit ist dann nicht ein Sonderbereich neben anderen Gewissheiten oder

Normen in Politik, Gesellschaft, Wissenschaft gemeint, sondern eine diese anderen Bereiche mit umschließende Fundamentalgewissheit über die Möglichkeiten und Aufgaben menschlichen Lebens in der Welt; in diesem Sinne möchte ich von Heilsüberzeugung sprechen.

Dies Beispiel soll zunächst nur belegen, dass der Historiker, auch wenn er eine kirchliche Institution wie die des mittelalterlichen Papsttums untersucht, auf eine bestimmte, scharf zu umreißende Heilsüberzeugung stößt – nicht primär der Päpste, sondern der abendländischen Christenheit, in der die Päpste diese Autorität innehatten. Als relativ beliebig gewähltes Einzelbeispiel weist diese Überlegung aber zugleich auf den Themenkreis, um den es generell bei der Überlieferung geht, die eben die Kirche im Unterschied zu anderen geschichtlichen Erscheinungen konstituiert.

Nun könnte man rückfragen, ob nicht ein derartiges, dem Mittelalter entnommenes Beispiel gerade keine allgemeinen Rückschlüsse zulasse, weil sich in der Neuzeit das Verhältnis zwischen religiösen Überzeugungen, den ursprünglich von ihnen getragenen Gemeinschaftsformen und der Gesellschaft zumindest Europas tiefgreifend geändert habe. Dieser Einwand ist insofern richtig, als in der Neuzeit die Identifizierung von ‚Kirche‘ als Gegenstand der Kirchengeschichte für den Historiker – und nicht nur für ihn – sehr viel schwieriger geworden ist. Von einem „neuen Verhältnis der Kirche zur abendländischen Christenheit“ konnte man bereits für das 11. Jahrhundert sprechen<sup>5</sup>; die Ausbildung der Konfessionen im Gefolge des Scheiterns einer Reformation der lateinischen Christenheit im 16. Jahrhundert, die fortschreitende Ablösung christlicher Überzeugungen von den überlieferten kirchlichen Institutionen seit dem 17. Jahrhundert haben in der Tat eine neue Situation geschaffen, zumal das Wort ‚Kirche‘ jedenfalls in Mitteleuropa dabei – gut abendländisch – an den Institutionen hängen geblieben zu sein scheint und zur Beschreibung der Verhältnisse in Nordamerika offenbar kaum noch zu gebrauchen ist. Aber alle diese Veränderungen heben nicht auf, ja unterstreichen vielleicht sogar noch, dass die Geschichtsmäch-

---

5 So eine Kapitelüberschrift von Friedrich *Kempf* im Handbuch der Kirchengeschichte. Bd. III/1. Hg. von Hubert Jedin. Freiburg 1966, 497.

tigkeit des Christentums eben nicht an den Institutionen der Christenheit als solchen hängt, sondern an der ‚Heilsüberzeugung‘ der Menschen, die sich zu ihr rechnen und die zu untersuchenden christlichen Sozialverbände bilden. Ob der Historiker zur Beschreibung dieses Sachverhaltes die Bezeichnung „Christentumsgeschichte“ oder „Kirchengeschichte“ wählen soll, mag man als eine Frage der sprachlichen Übereinkunft behandeln. Der Theologe wird allen Grund haben, das Wort Kirche für die Christenheit nicht preiszugeben. Und auch der Historiker wird konstatieren, dass die neue Sammlung der Christenheit im Zeichen der ökumenischen Bewegung zwar die Verlegenheit einer Identifizierung dessen, was Kirche ist, nicht aus der Welt geschafft hat, aber doch die wachsende Überzeugung der Beteiligten erkennen lässt, dass die unterschiedlichen christlichen Gruppen in der gegenwärtigen Weltgesellschaft zusammengehören.

Der Historiker kann mit dem Rüstzeug des Religionssoziologen beschreiben, dass die Zugehörigkeit zu einer bestimmten kirchlichen Gruppe, einer Denomination, einer Konfession, einem christlichen Verband mit ethnischen und kulturellen Vorgegebenheiten, der Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Schicht oder auch bestimmten gemeinsamen psychischen oder erlebnismäßigen Voraussetzungen in Verbindung steht. Im Selbstverständnis der jeweiligen kirchlichen Gruppe wird er aber stets auf eine Heilsüberzeugung stoßen, in der die Existenz der eigenen Gruppe und die Gewissheit des in Jesus von Nazareth eröffneten wahren Menschseins eine unlösbare Einheit bilden. Zwischen dieser Heilsüberzeugung und der Beobachtung, dass kirchliche Gruppen weitgehend bestimmten vorgegebenen Sozialgruppierungen entsprechen, besteht eine unbestreitbare Spannung. Das dynamische und deshalb den Historiker reizende Element bildet dabei der hier als ‚Heilsüberzeugung‘ bezeichnete Impuls und die solche Überzeugung vermittelnde Überlieferung; denn in ihr wird eben nicht Vorhandenes festgemacht, sei es eine gegebene ethnische Einheit, seien es sich verändernde Produktionsverhältnisse; statt dessen ist in dieser Heilsüberzeugung gerade bestritten, dass diese für die Geschichte so wichtigen Faktoren für das wahre Menschsein letztlich ausschlaggebende Bedeutung hätten. Für christliche Überlieferung ist deshalb ‚Bekehrung‘ eine fundamentale Geschichtskategorie; zumindest dem Anspruch nach eröff-

net nur solche Bekehrung als Zuwendung zu Jesus den Zugang zur Kirche auch als sozialer Gruppe. Mag immer dieser Anspruch mit der alltäglichen Erfahrung in Konflikt stehen, gerade der Historiker wird konstatieren, dass er in den Wendepunkten der Kirchengeschichte auch geschichtsmächtig geworden ist. Und dies sollte ihn veranlassen, diesen Anspruch nicht nur festzustellen, sondern sich mit ihm auseinanderzusetzen.

e) Wenn Umgang mit der Geschichte sich nicht im bloßen Beschreiben von Vergangenen erschöpft, sondern die gegenwärtigen Verhältnisse als nicht nur vorhanden, sondern als geworden und deshalb selbst veränderbar versteht, wobei es das Ziel ist, die eigenen Voraussetzungen, Welt zu verstehen und zu ordnen, im Dialog mit anderen Kulturen zu klären und zu prüfen, dann wird der Historiker auch das Phänomen Kirche in der Geschichte nicht nur zu beschreiben haben, sondern sich vor die Frage gestellt sehen, welche Gegenwartsbedeutung diese für Kontinuität und Identität der Kirche grundlegende Überlieferung habe, die auf Überzeugung zielt, Bekehrung fordert und gerade so gemeinschaftsbildend gewirkt hat und wirkt.

Eben weil mein Bild von dem in der Vergangenheit Möglichen immer durch die Erfahrungen der Gegenwart mitbestimmt ist – und umgekehrt, wird die Beobachtung der Geschichtsmächtigkeit christlicher Heilsüberzeugung in der Vergangenheit zum Hinweis auf tragende und verändernde Kräfte heute; und wenn ich diese christliche Überlieferung heute ausschließlich als ideologische Verschleierung anderer Interessen verstehen kann, die nicht das Heil der Welt, also das wahre Menschsein des Menschen intendieren, dann werde ich das Gleiche auch für die Vergangenheit vermuten. Das hat dann Folgen wiederum nicht nur für die Verständigung, also im Medium von Sprache, sondern auch im Bereich von Herrschaft und Arbeit. Die Formulierung von J. Habermas, dass „die Wahrheit von Aussagen in der Antizipation des gelungenen Lebens“ gründet (S. 164), schließt doch ein, dass wissenschaftliches Erkennen nicht unabhängig von dem geschieht, was ich ‚Heilsüberzeugung‘ genannt habe. Die Beschäftigung mit dem Phänomen Kirche in der Geschichte zwingt den Historiker, eben diesen Zusammenhang kritisch zu reflektieren.

### 3.) Kirchengeschichte als theologische Disziplin

a) Die neuzeitliche Kirchengeschichtswissenschaft hat die für ihr Aufblühen entscheidenden Impulse bekanntlich in den konfessionellen Kontroversen des 16. und 17. Jahrhunderts erhalten. Das Erkenntnisleitende Interesse war also zunächst apologetischer Art: Es galt die Identität und Kontinuität der eigenen zur Konfession werdenden Religionspartei mit der Urkirche nachzuweisen<sup>6</sup>.

Aus diesem Ansatz ließe sich wohl alles entfalten, was über die Kirchengeschichte als theologische Disziplin zu sagen ist; man hätte nur die Geschichte dieser Disziplin zu verfolgen. Dann ließe sich zeigen, wie eben der Umgang mit diesen Gestalten der Vergangenheit das eigene konfessionelle Selbstbewusstsein aufsprengte. Hierher gehörten so merkwürdige Erscheinungen wie der Tübinger Theologe Chr. M. Pfaff (1686–1760), der Irenäus-Fragmente fälschte, um die Kircheneinheit voranzutreiben, aber auch die Gewissensentscheidung J. H. Newmans (1801–1890), die ihn von der anglikanischen Kirche und damit der englischen Reformation auf die Seite des römischen Katholizismus zwang, weil er nur noch dort die Identität des Christentums gewahrt sehen könnte, im Unterschied zu seinem Zeitgenossen, dem Münchner J. J. I. von Döllinger (1799–1890), der gerade das Vatikanische Konzil 1870 als Preisgabe dieser Identität und Kontinuität begriff und deshalb, nicht weniger in seinem Gewissen gebunden, die Exkommunikation auf sich nahm und zu einem der Väter der Altkatholischen Kirche wurde. Harnacks Lebenswerk ist dem gegenüber – wie jüngst mit Recht formuliert wurde – „im Grunde nichts anderes als aus geschichtlicher Einsicht ein grandioser Abschied von der Geschichte“<sup>7</sup>, aber eben dieser Verzicht auf die Geschichte der Alten Kirche und der geschichtlichen Reformation wurde im Ringen mit dieser Geschichte vollzogen und meinte unter Preisgabe der Kontinuität die Identität mit Jesus wieder herstellen zu können.

---

6 Hierfür verweise ich besonders auf *Chadwick*, Owen: *From Bossuet to Newman. The Idea of Doctrinal Development*. Oxford 1957.

7 Ulrich *Wickert* in seiner Einleitung zur Neuausgabe der Schrift von Baur, Ferdinand Christian: *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte* (21863). Stuttgart 1966, VI.

Von diesem Schlag hat sich die protestantische Theologie in Deutschland bis jetzt nicht wieder wirklich erholt, was auch an dem neuen Rückgriff auf die Reformation in der sogenannten Lutherrenaissance wie der Dialektischen Theologie aufzuzeigen wäre. Offenbar ist die Identität der Christenheit nicht unter Verzicht auf ihre Kontinuität in der Geschichte, also die Tradition festzuhalten; aber es scheint auch nicht möglich, angesichts der in der historischen Arbeit begegnenden Geschichte solche Kontinuität geradlinig zu beschreiben oder wenigstens durch ein geradliniges Schema, sei es einer Entwicklung oder eines Abfalls, in den Griff zu bekommen. In all dem stand aber, wie die Beispiele belegen sollen, nie nur ein Geschichtsbild auf dem Spiel, sondern stets zugleich die eigene konfessionelle, später immer deutlicher auch die eigene kirchliche und christliche Existenz des der Kirchengeschichte Begegnenden.

b) Kirchengeschichte innerhalb der Theologie stellt also die Kirche vor die Frage ihrer eigenen Identität. Wenn es wahr ist, dass Kirche wie jeder andere Sozialverband durch Überlieferung konstituiert wird, dann kann die Geschichte nicht nur und auch nicht primär das „Zwischenhineingekommene“, jeweils zu Überwindende sein, dann ist sie zuerst und vor allem das Medium, durch das mir diese Tradition zugekommen ist.

Statt von einer Heilsüberzeugung tradierenden und weckenden Überlieferung spricht die christliche Theologie von der zum Glauben rufenden Heilsbotschaft. Und das Interesse an Identität und Kontinuität der Kirche liegt darin begründet, dass diese Überlieferung eben nicht auf Beliebiges oder auch nur Erfreuliches zielt, worauf man zur Not auch verzichten kann, wie etwa das Brauchtum eines Trachtenvereins, sondern auf das zu-seiner-eigentlichen-Bestimmung-Kommen des Menschen, sein Menschsein, also das Heil. Dass Gott dieses Heil der Welt in Jesus von Nazareth eröffnet hat und gewährt, ist die Grundgewissheit des christlichen Glaubens. Zu diesem Glauben gehört es, dass Gott nicht nur das Heil von Einzelnen will, sondern sein Volk in der Welt hat; „credo [...] sanctam ecclesiam catholicam“. Kirche ist für christliche Theologie dann nicht nur Medium der Überlieferung, sondern die Sozialgestalt des Glaubens. Ihr gilt die Verheißung heilvoller Zukunft, sie

ist zugleich bereits partiell und proleptisch Verwirklichung des Heils in der wirklichen Welt.

c) Damit ist aber der christliche Glaube dreifach an die Geschichte gewiesen: Er sieht die Zukunft eröffnet durch eine geschichtliche Gestalt Jesus, der gewiss nicht nur der Vergangenheit angehört, sondern als der Auferstandene der Gegenwärtige und der Kommende ist, aber auch als der Kommende ist er uns nur als der Geschichtliche zugänglich. Deshalb ist die ursprüngliche Christus-Botschaft für den christlichen Glauben Norm; nicht nur als historische Dokumentation – eine Theologie des Kanons wird immer auch vom Pneuma zu reden haben –, aber eben auch. Jede historische Aussage über Jesus ist prinzipiell historisch hinterfragbar; der Nachweis, dass Jesus nicht gelebt hätte, entzöge dem christlichen Glauben das Fundament. Diese Abhängigkeit des Glaubens von geschehener Geschichte gilt in einer jetzt nicht näher zu entfaltenden Weise auch für die ‚Vorgeschichte‘ Jesu in der Zeit des Alten Testaments.

Diese Christusbotschaft wird durch lebendige Menschen, nicht nur durch ein Buch in der Geschichte weitergegeben. Diese Botschaft interpretiert die Welt und verändert Menschen; sie hat so über Glaubende, also die Kirche, immer wieder auch die Strukturen der Gesellschaft verändert. Dieses Überlieferungsgeschehen läuft dabei nicht gleichsam von selbst ab, es ist durch die Rückbindung an die Norm der ursprünglichen Christusbotschaft zu kontrollieren, die dabei ihrerseits ausgelegt wird. Es ist theologisch sinnvoll und notwendig zu sagen, dass sich in diesem ganzen Geschehen von Tradition und Interpretationen die Treue des Gottes zu seiner Verheißung durchhält, der sein Wort nicht untergehen lässt und damit den Menschen Heil und Zukunft offenhält. Dennoch ist dieses Geschehen historisch zu beschreiben, die aus ihm erwachsende Kontinuität der Kirchengeschichte ist auch historisch zu überprüfen, im Blick auf die Bindung der jeweiligen Botschaft an die Ursprungsnorm und ihre Ausrichtung auf die jeweils konkrete Welt.

Wenn Kirche als Sozialgestalt des christlichen Glaubens zugleich der primäre Ort der Verwirklichung dieses Glaubens ist, dann bedürfen auch die geschichtlichen Erscheinungen der Kirche in den mancherlei Kirchentümern der kritischen Kontrolle. Das Ausein-

anderbrechen von Anspruch – im Sinne des Anspruches des Evangeliums – und erfahrbare Wirklichkeit wird dann zur kritischen, vor allem selbstkritischen Anfrage an das Christentum und zugleich zur Frage nach den Grenzen der Kirche. Einen Sozialverband, der sich als Kirche versteht, aber sich in seinem Sein – der Verwirklichung des Glaubens – und in seinem Amt – der Weitergabe des Evangeliums – nicht mehr zur biblischen Norm zurückrufen lässt, wird christlicher Glaube eben das Kirche-sein bestreiten müssen. Auch dies ist Interesse an der Geschichte.

d) Innerhalb der wissenschaftlichen Theologie wirkt sich dies Interesse des Glaubens an Geschichte in allen Disziplinen aus. Die Kirchengeschichte als eigenes Fach bleibt vor allem an der Frage der Selbstidentität der Kirche im Blick auf die Kontinuität oder auch Diskontinuität ihrer Geschichte orientiert. Diese Kontinuität hängt an der Identität der christlichen Heilsbotschaft in allen Wandlungen der Geschichte. Solche Identität im Wandel ist nicht Bindung an Vergangenes, sondern an den Zukunft verheißenden Ursprung, an Jesus „den Christus, Gottes Sohn, unseren Herrn“. Solche Identität und Kontinuität ist in der Geschichte immer neu zu gewinnen und zu bewahren, nur so wird sie bewahrt. Insofern ist Kirche[n-geschichte] ihrem Wesen nach Missionsgeschichte.

Ihr Inhalt ist, wie Menschen von Ort zu Ort, von Generation zu Generation durch die christliche Heilsbotschaft, die Glauben weckt und zur Taufe führt, in die Kirche gerufen werden und wie solche Bekehrung Veränderungen der Gesellschaft bewirkt. Die in der Neuzeit so bedrängende Frage nach der Identifizierung von ‚Kirche‘ für den Historiker erweist sich damit als Grundfrage der Kirchengeschichte als einer theologischen Disziplin schlechthin. Gerade der Kirchenhistoriker wird dabei aber den Zusammenhang zwischen den christlichen Sozialgestalten und der Kirche des Glaubens festhalten müssen; gäbe es ihn nicht, wäre Kirchengeschichte keine theologische Disziplin mehr. Dass sich diese Kirche des Glaubens nicht einfach mit einer der existierenden Sozialgestalten oder ihnen allen zur Deckung bringen lässt, macht die Kirchengeschichte nicht nur zur historisch-kritischen, sondern auch zur theologisch-kritischen

Wissenschaft<sup>8</sup>. Rupert von Deutz (gest. 1129) war nicht schlecht beraten, als er seine Theologie der Kirchengeschichte in einem Kommentar zur Johannesapokalypse entfaltete und ihn unter die Überschrift stellte: *De victoria Verbi Dei*.

#### 4.) Die Methoden der Kirchengeschichte

Der Kirchenhistoriker hat keine anderen Methoden zur Verfügung als die allgemeine Geschichtswissenschaft. Er sucht die ihm vorliegenden Dokumente in der gleichen Weise zu verstehen; er fragt nach den Menschen, von denen sie zeugen, nach ihren Interessen, nach den Interessen, die zur Aufbewahrung dieser Dokumente führten und schließlich reflektiert er sein eigenes Interesse an dieser Vergangenheit. Aber hier mag sich wohl zeigen, dass er als Theologe ein anderes Verhältnis zu seinem Gegenstand hat. Er weiß sich mit den Menschen, die er vor allem zu beschreiben hat und zu verstehen sucht, in der einen Kirche verbunden und sieht sie als Väter und Mütter seiner Kirche und seines Glaubens. Gerade deshalb kann er ihr Handeln und Denken nicht neutral beschreiben, sondern wird es stets der gleichen Norm unterstellen, an die er sich selbst gebunden weiß wie alle Väter, die er von ihnen überkommen hat, die Verheißung des Christusevangeliums. Nur so kann die Kirchengeschichte im Kranz der Fächer der wissenschaftlichen Theologie mithelfen, Glauben und Handeln der Christenheit in der Kirche für die Welt zu verstehen, zu prüfen und weiterzugeben.

(Hektographie im Privatbesitz von Carsten Nicolaisen).

---

8 Vgl. hierzu die Münchner Antrittsvorlesung von *Stockmeier*, Peter: Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche. In: ZKG 81 (1970), 145–162, auch die reiche, 148f. Anm. 2 angegebene Literatur.