

Bernward Schmidt (Hg.)

Norm und Positionalität

Fachkulturelle Verortungen
aktueller Kirchengeschichte

wbg Academic

HERDER



KATHOLISCHE UNIVERSITÄT
EICHSTÄTT-INGOLSTADT

Bernward Schmidt (Hrsg.)

Norm und Positionalität

KU University Press
Band 5

Bernward Schmidt (Hrsg.)

Norm und Positionalität

Fachkulturelle Verortungen
aktueller Kirchengeschichte

wbgAcademic

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

wbg Academic ist ein Imprint der Verlag Herder GmbH
© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2026
Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Bei Fragen zur Produktsicherheit wenden Sie sich an:
produktsicherheit@herder.de

Satz und E-Book: Arnold & Domnick GbR, Leipzig
Umschlaggestaltung: Arnold & Domnick GbR, Leipzig
Umschlagmotiv: © upd, KU.media, Christian Klenk (Foto)

Printed in Germany

ISBN Print: 978-3-534-64290-8
ISBN E-Book (OA): 978-3-534-64291-5

Dieses Werk ist mit Ausnahme der Abbildungen (Buchinhalt und Umschlag) als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC-ND International 4.0 („Attribution-NonCommercial-NoDerivatives International“) veröffentlicht. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Inhalt

CHRISTIAN HANDSCHUH / BERNWARD SCHMIDT: „Norm und Positionalität“, oder: Wie heute Kirchengeschichte schreiben?	7
---	---

Teil I: Fragen nach dem Selbstverständnis des Faches

JONATHAN REINERT: Kirchengeschichte als Theologie und Geschichtswissenschaft. Ein Blick auf den evangelischen <i>status quaestionis</i>	19
BERNWARD SCHMIDT: Kirchengeschichte zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft. Ein Blick auf den katholischen <i>status quaestionis</i>	47
ANDREAS WECKWERTH: Kirchengeschichte <i>sine ira et studio?</i> Ideal und Realität(en) im „Reallexikon für Antike und Christentum“	79

Teil II: Hermeneutische und methodische Herausforderungen

DANIELA BLUM: Kirchengeschichte und <i>material turn</i>	103
BERNHARD HOLL: Eine kurze Apologie des historischen Erzählens im Rahmen der theologischen Kirchengeschichte	137
HEIDRUN DIERK: Christentumsgeschichte und Narrativität. Neue Perspektiven durch die Rezeption der <i>dis/ability history</i> , oder: Welche Geschichten erzählen wir als Kirchenhistoriker:innen? . . .	157
REGINA MEYER: Mixed Methods als Chance und Herausforderung für kirchenhistorisches Arbeiten	179

MARKUS MÜLLER: Digital Humanities in der Kirchengeschichte . .	207
--	-----

Teil III: Zeitregimes und der Bezug zur Referenzgruppe

CHRISTIAN KUCHLER: Public Church History. Öffentliches historisches Lernen als Zugang zu kirchengeschichtlichen Themen	235
SEBASTIAN HOLZBRECHER: Alte Grenzen und neue Mauern. Wie zukünftig ostdeutsche Kirchengeschichte erforschen?	249
BERNWARD SCHMIDT: Heilsamer Einfluss der Geschichtskennntnis? Ökumenische Kirchengeschichtsschreibung als fundamentale Herausforderung	285
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	317

„Norm und Positionalität“, oder: Wie heute Kirchengeschichte schreiben?

CHRISTIAN HANDSCHUH / BERNWARD SCHMIDT

Welchen wissenschaftstheoretischen Status hat eigentlich die Kirchengeschichte – und welchen Ort darf sie im Konzert der theologischen Fächer einnehmen? Diese Frage mag selbst schon historisch erscheinen, wurden doch die großen einschlägigen Diskussionen im 20. Jahrhundert geführt und sind kurz nach Beginn des 21. Jahrhunderts ein wenig abgeflaut. Auf katholischer Seite wurde zunächst im Horizont von Historismus und Modernismuskrise die Frage verhandelt, ob die historische Perspektive überhaupt eine Daseinsberechtigung in der Theologie haben kann oder ob die im Sinne einer *philosophia perennis* konzipierte Dogmatik die Kirchengeschichte zu leiten habe.¹ Nachdem die Notwendigkeit eines historischen Blicks für die systematische Theologie unter

1 Vgl. Wolf, Hubert, Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-) Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960, in: ders. (Hrsg.), Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug, Paderborn 1999, 71–93; ders. „Ein dogmatisches Kriterium der Kirchengeschichte“? Franz Xaver Funk (1840–1907) und Sebastian Merkle (1862–1945) in den Kontroversen um die Identität des Faches, in: Haas, Reimund u. a. (Hrsg.), Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa (FS Gabriel Adriányi), Köln u. a. 2000, 713–732; Klapczynski, Gregor, Katholischer Historismus? Zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900: Heinrich Schrörs – Albert Ehrhard – Joseph Schnitzer, Stuttgart 2013.

anderem in der *Nouvelle théologie* sowie in der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils bekräftigt worden war, konnte sich der historische Blick in den Jahren nach dem Konzil gerade auch in der systematischen Theologie etablieren.² Die Frage nach der Fachhermeneutik wurde ebenfalls sehr unterschiedlich beantwortet: Während Hubert Jedin unter dem Eindruck des Zweiten Weltkriegs und der Endzeit-Thematik in Predigten und Schriften der 1940er Jahre zu einer Konzeption von Kirchengeschichte als Heilsgeschichte kam, die er – mit Modifikationen – noch in sein *Handbuch der Kirchengeschichte* aufnahm,³ waren die Entwürfe der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vom Bemühen geprägt, eine theologische Integration des Faches Kirchengeschichte und zugleich seine Anschlussfähigkeit an die Fachdiskurse der historischen Wissenschaften zu leisten bzw. zu belegen.⁴ Fortgeführt wurden diese Ansätze um die Jahrtausendwende, wobei sich die „fundamentaltheologisch“ geprägten Entwürfe Mariano Delgados und Hubert Wolfs deut-

2 Vgl. etwa Kasper, Walter, Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte, in: ThQ 155 (1975), 198–215; ders., Kirchengeschichte als historische Theologie, in: ders., Theologie und Kirche, Mainz 1987, 101–116; erinnert sei in diesem Kontext an das wissenschaftliche Werk etlicher systematischer Theologen, die in den Jahren nach dem Konzil ihre Qualifikationsschriften anfertigten, darunter Hermann Josef Pottmeyer und Peter Walter.

Zur Diskussion s. a. Damberg, Wilhelm, Die Würzburger Synode (1971–1975) und die Vergangenheit der Kirche. Johann Baptist Metz, Erwin Iserloh und das Verhältnis von Theologie und Geschichte, in: Essen, Georg/Frevel, Christian (Hrsg.), Theologie der Geschichte – Geschichte der Theologie (QD 294), Freiburg i. Br. 2018, 100–132.

3 Vgl. Hoyer, Wolfram, Kirchengeschichte als „Heilsgeschichte“? Zum Geschichtsbild Hubert Jedin, in: Angelicum 79 (2002), 647–709.

4 Beispielsweise Brox, Norbert, Fragen zur „Denkform“ der Kirchengeschichtswissenschaft, in: ZKG 90 (1979), 1–12; Schatz, Klaus, Ist Kirchengeschichte Theologie?, in: ThPh 55 (1980), 481–513; Seeliger, Hans Reinhard, Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, Düsseldorf 1981.

lich von Andreas Holzems kulturgeschichtlich inspirierter „Geschichte des geglaubten Gottes“ unterscheiden.⁵

Mutatis mutandis hat die evangelische Kirchengeschichtsschreibung einen vergleichbaren Prozess durchlaufen, angefangen bei der theologischen Marginalisierung durch Karl Barth und die antihistorische Theologie der 1920er Jahre. Für Barth war die Kirchengeschichte „nicht als selbständige theologische Disziplin aufzufassen“, sondern „die unentbehrliche Hilfswissenschaft der exegetischen, der dogmatischen und der praktischen Theologie“.⁶ Er begründete dies damit, dass die Kirchengeschichte nicht über eine selbständig zu stellende theologische Frage verfüge. Durch die Vermischung zweier Aspekte – derjenigen nach der Selbständigkeit und derjenigen nach dem theologischen Charakter der Frage – bleibt Barths Position nicht abschließend geklärt.⁷ So blieb auch die „heilsgeschichtliche Versuchung“ als Reaktion nicht aus, wo etwa Kirchengeschichte als „Geschichte des in der Welt fortwirkenden Christus“ bestimmt wurde, in der zugleich die „grundsätzliche [...] Entscheidung für oder gegen Christus“ geschieht.⁸ Dagegen wies Gerhard Ebeling mit seiner einflussreichen Ortsbestimmung der Kirchengeschichte als „Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift“ dem Fach lange Zeit die Richtung. Mindestens ebenso einflussreich wurde Wolfhart Pannenberg

5 Hierzu ausführlicher der Beitrag *Kirchengeschichte zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft* von Bernward Schmidt in diesem Band.

6 Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1: Die Lehre vom Wort Gottes, Zollikon 1952, 3.

7 Siehe Uhlig, Christian, *Funktion und Situation der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin*, Frankfurt a. M. 1985, 24–29. Zur weiteren historiographiegeschichtlichen Einordnung siehe Gemeinhardt, Peter, *Krisis der Geschichte – Krisis der Kirchengeschichtsschreibung. Kirchengeschichte nach dem Ersten Weltkrieg auf der Suche nach ihrem Grund und Gegenstand*, in: *ZKG* 113 (2002), 210–236.

8 Schmidt, Kurt Dietrich, *Grundriß der Kirchengeschichte*, Bd. 1, Teil 3, Göttingen 1963, 9 und 16 (erstmal erschienen 1954). Hierzu Uhlig, *Funktion und Situation* (wie Anm. 7), 63–66.

Konzeption der Kirchengeschichte als Religionsgeschichte des Christentums, woraus ein recht spezifischer Zuschnitt des Faches resultierte, der die theologische Einbettung nur noch funktional in der Ausbildung für das Pfarramt vorsah. Den damit entstandenen Graben zwischen historischer Dimension und Theologizität des Faches versuchte vor rund einem Jahrzehnt schließlich Wolf-Friedrich Schäufele zu überbrücken, indem er nicht zuletzt auf die ideologiekritischen und hermeneutischen Funktionen der Kirchengeschichte im Gesamt der Theologie hinwies.⁹

Jüngst konnten diese Ansätze in beiden Konfessionen aus katholischer Perspektive einer Evaluation unterzogen und weitergehende Anfragen formuliert werden, was auch in diesem Band wieder aufgegriffen wird.¹⁰ Freilich war es das Ziel der Herausgeber, einige jüngere Vertreterinnen und Vertreter kirchenhistorischer Disziplinen zu versammeln, um mit ihnen anhand aktueller fachwissenschaftlicher Praxis Perspektiven für eine zeitgemäße Kirchengeschichtsschreibung zu diskutieren. Den Rahmen dafür bildete ein Forschungsseminar mit fortgeschrittenen Studierenden und Lehrenden an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt im Sommersemester 2022, zu dessen Sitzungen etliche Gäste eingeladen werden konnten. Dabei wurde (wie zu erwarten) deutlich erkennbar, dass die aktuelle Kirchengeschichtsschreibung keinerlei grundsätzliche Schwierigkeiten mit der Integration in die Gruppe der kulturhistorischen Fächer und der Aufnahme methodischer Innovationen hat. Dass Kirchengeschichte das methodische Spektrum der histo-

9 Vgl. Schäufele, Wolf-Friedrich, Auf dem Weg zu einer historischen Theorie der Moderne. Überlegungen zur Kirchengeschichte als Wissenschaft, in: Jaspert, Bernd (Hrsg.), Kirchengeschichte als Wissenschaft, Münster 2013, 162–181; ders., Theologische Kirchengeschichtsschreibung als Konstruktionsaufgabe, in: ThLZ 139 (2014), Sp. 831–850.

10 Vgl. Schmidt, Bernward, Kirchengeschichte als Dialogwissenschaft. Ansätze und Aufgaben katholischer Kirchengeschichtsschreibung, in: ZKG 134 (2023), 145–178. S. a. die Beiträge von Jonathan Reinert und Bernward Schmidt zum *status quaestionis* auf evangelischer bzw. katholischer Seite in diesem Band.

rischen Geisteswissenschaften angewendet, ist seit vielen Jahren Konsens. Freilich zeigt sich dabei auch, dass die in Einführungstexten und Internet-Auftritten beliebte Formel vom „theologischen Fach mit historischer Methode“ zu kurz greift, denn erstens bezeichnet sie mit „Methode“ eine bestimmte Sammlung von Arbeitstechniken (meist im Sinne philologischer Quellenkritik), zweitens konkretisiert sie nicht, welche Methode hier (nicht) gemeint ist.¹¹ Eine aktuelle Kirchengeschichtsschreibung wird sich freilich nicht mehr mit dem Verweis auf die historische Quellenkritik eines Ernst Bernheim oder auf den Positivismus eines Franz Joseph Dölger begnügen können.¹²

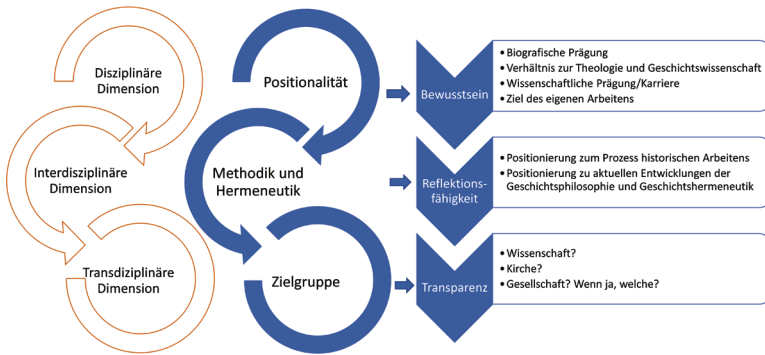
In den Diskussionen unseres Seminars wurde zudem immer wieder thematisiert, dass kirchenhistorisches Arbeiten auf ein Bewusstsein und die Offenlegung seiner Voraussetzungen angewiesen ist, um den Ansprüchen intersubjektiver Vermittelbarkeit zu genügen. Vor diesem Hintergrund entstand das nebenstehende Modell von Kirchengeschichtsschreibung als kommunikativem Geschehen, das nachfolgend knapp skizziert sei (Abb. 1). Es beschreibt drei Aspekte des (kirchen-) historischen Arbeitsprozesses, die jeweils der persönlichen Reflexion und der Transparenz bedürfen, aber auch der Analyse kirchenhistorischer Darstellungen zugrunde gelegt werden können.¹³

11 Vgl. Schmidt, Kirchengeschichte als Dialogwissenschaft (wie Anm. 10), 169 f.

12 Einführung und zugleich Kritik Bernheims finden sich bei Emich, Birgit, Geschichte der Frühen Neuzeit (1500–1800) studieren, 2. überarb. Aufl., München 2019, 28, 37 und 56. S. a. Lutterbach, Hubertus, Rezension zu: Lenelotte Möller / Hans Ammerich, Einführung in das Studium der Kirchengeschichte (Einführung Theologie) Darmstadt 2014, in: Theologische Revue 111 (2015), Sp. 38–40.

13 Vgl. auch das Analyseraster bei Englert, Rudolf, Geht Religion auch ohne Theologie?, Freiburg i. Br. 2020, 19, der Referenzrahmen, Geltungsanspruch, Deutungsinstrumentarium und Klärungsinteresse eines Autors unterscheidet.

Kirchengeschichte als Kommunikationsgeschehen



Schematische Darstellung des kirchenhistorischen Arbeitens
als kommunikatives Geschehen
(Christian Handschuh).

1. Dass die Ausrichtung von Geschichtsschreibung stets durch deren Position und Perspektive geprägt ist und Geschichte daher nicht objektiv sein kann, gehört zum Proseminarwissen im Geschichtsstudium.¹⁴ Will man nicht sofort von einer Intentionalität der Geschichtsschreibung sprechen, kommt man doch nicht um ihre *Positionalität* herum. Unter diesen Begriff subsumieren wir biographische und wissenschaftliche Prägungen, wobei für die Kirchengeschichte insbesondere das jeweilige Verhältnis zu Theologie und Geschichtswissenschaft eine besondere Rolle spielt: Wo wird das Fach genau verortet? In welche Beziehung setzt sich eine Darstellung zu theologischem wie zu historischem Erkenntnisinteresse? Und schließlich: Welche Zielsetzung verfolgt eine Studie

14 Siehe den Klassiker: Nipperdey, Thomas, Kann Geschichte objektiv sein?, in: GWU 30 (1979), 329–342. Vgl. auch Emich, Geschichte der Frühen Neuzeit studieren (wie Anm. 12), 46–57; Daniel, Ute, Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter, Frankfurt a. M. 2001, 390–400.

und ist sie eher theologisch oder eher historisch ausgerichtet? In diesen Fragen zeigt sich die *disziplinäre* Dimension kirchenhistorischen Arbeitens.¹⁵

2. Für die Durchführung kirchenhistorischer Forschungen sind Hermeneutik und Methodik entscheidend – mithin das Handwerkszeug der historischen Disziplinen. Insofern je nach Fragestellung und angewandten Methoden eine Reihe von benachbarten Fächern als Gesprächspartner zur Verfügung stehen, ist hier die *interdisziplinäre* Dimension kirchenhistorischen Arbeitens erreicht. Dabei ist es erforderlich, von der Nahsicht auf das untersuchte Objekt einen Schritt zurück zu treten und sowohl den aktuellen Arbeitsprozess als auch die eigene Positionierung im Feld von Geschichtsphilosophie und -hermeneutik zu reflektieren. Dies erscheint vordergründig als selbstverständlich; die Fallstricke zeigen sich da, wo Interpretationen und Wertungen vorgenommen werden müssen, wo also der Bereich der Normen ins Spiel kommt.

3. Wer Kirchengeschichte schreibt, tut das nicht für sich allein, sondern für ein intendiertes Publikum bzw. eine Referenzgruppe. Man darf davon ausgehen, dass Referenzgruppen und Autoren jeweils auf gemeinsame Normen zurückgreifen und dass sich die Positionalität von Autoren *auch* aus der Einbettung in ihre Referenzgruppe speist. Ebenso wie der bewusste Umgang mit der Positionalität derer, die Kirchengeschichte schreiben, erscheint also die Reflexion über die Zielgruppe kirchenhistorischen Arbeitens sinnvoll, um die Diskussion eines Themas oder einer Darstellung zu vervollständigen. Diese Zielgruppe kann dabei sehr unterschiedlich sein und im akademischen Bereich ebenso liegen wie beispielsweise in der kirchlichen Erwachsenenbildung. Da dabei der en-

15 S.a. Schmidt, Jochen, Standort, Perspektive und Haltung. Überlegungen zum Proprium der Kirchengeschichte als einer Disziplin theologischer Wissenschaft, in: Kampmann, Claudia u. a. (Hrsg.), Kirchengeschichte: historisches Spezialgebiet und / oder theologische Disziplin?, Leipzig 2020, 393–408. Für die Theologie insgesamt Englert, Geht Religion auch ohne Theologie (wie Anm. 13), 56–58.

gere Bereich des (kirchen-) historischen Arbeitens überschritten wird, haben wir es hier mit der *transdisziplinären* Dimension zu tun.

Mit allen drei Schritten ist der zweite Leitbegriff im Titel dieses Buches verbunden: Norm. Hierunter lassen sich diejenigen Normen fassen, die sich aus den Erfordernissen wissenschaftlichen Arbeitens in historischen Disziplinen ergeben, etwa sorgfältige Kritik und Analyse der Quellen und überlegtes interpretatives Werten. Zugleich umfasst der Bereich „Norm“ auch diejenigen (sozial geprägten) Normen, die sich aus der Positionalität ergeben und an denen (im Sinne moralischer oder theologischer Normen) der Untersuchungsgegenstand gemessen wird.¹⁶ Im Interesse interpersonaler Vermittelbarkeit und Überprüfbarkeit der Ergebnisse sollten Positionalität und Normen kirchenhistorischer Darstellungen offengelegt und auf diese Weise expliziter Teil des Fachdiskurses werden.

Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes haben sich dem hier skizzierten Konzept aus unterschiedlichen Blickwinkeln gewidmet. Die erste Sektion ist Fragen nach dem Selbstverständnis des Faches Kirchengeschichte gewidmet. JONATHAN REINERT und BERNWARD SCHMIDT analysieren zunächst den Stand der fachtheoretischen Debatten in evangelischer und katholischer Kirchengeschichtsschreibung und dokumentieren damit, dass bei aller Nähe in der fachlichen Pragmatik die fachtheoretischen Zugänge konfessionelle Spezifika aufweisen, deren Weiterentwicklung förderlich sein kann.

Im Beitrag von ANDREAS WECKWERTH werden diese Bestandsaufnahmen vertieft und verdeutlicht, wie stark der personell recht eingeschränkte Diskurs des Faches von Lehrern und Schulen geprägt ist, sodass fruchtbare Ansätze von Lehrern teils über mehrere Forschergenerationen tradiert werden; dies führt Weckwerth anhand des Franz-

16 Zur Problematik des Wertens in der Kirchengeschichte siehe Schmidt, Kirchengeschichte als Dialogwissenschaft (wie Anm. 10), 174–176.

Joseph-Dölger-Instituts und des hier herausgegebenen *Reallexikons für Antike und Christentum* vor.

Die Beiträge der zweiten Sektion nehmen hermeneutische und methodische Ansätze und Herausforderungen in den Blick:

DANIELA BLUM fragt nach Rezeption und Wirkungen des *material turn* in der Kirchengeschichte, die sie nach einer Diskussion theoretischer Ansätze am Beispiel von Reliquien und Reliquiaren vorführt.

Narrativität als bedeutsames Element kirchenhistorischen Schreibens thematisieren zwei Beiträge dieses Bandes. So fragt BERNHARD HOLL aus einer wissenschaftstheoretisch geprägten Vogelschauerspektive nach Sinnhaftigkeit – oder gar Notwendigkeit? – von Narrativität im kirchenhistorischen Arbeiten und plädiert für einen bewussten Umgang mit der kirchenhistorischen Narration. Anhand des konkreten Forschungsfeldes der *dis/ability history* analysiert HEIDRUN DIERK den Faktor Narrativität in der Christentumsgeschichte. Wer Geschichte schreibt, hat eine gewisse Autorität und die Möglichkeit, seiner Leserschaft bestimmte Deutungen nahezulegen. Da dies die Gefahr einer erneuten Diskriminierung von ohnehin gesellschaftlich marginalisierten Menschen mit sich bringt, plädiert Dierk für besondere Aufmerksamkeit für die narrativen Strukturen.

Die Brücke zwischen quantitativen und qualitativen Methoden behandelt der Beitrag von REGINA MEYER. Sie wendet das den Sozialwissenschaften entlehnte Konzept der „mixed methods“ auf kirchenhistorische Fragestellungen an und zeigt anhand eines Beispiels, wie ein pluri-methodischer Ansatz helfen kann, eingefahrene Wege im Bereich der Theologie- und Universitätsgeschichte zu verlassen und neue Erkenntnismöglichkeiten zu gewinnen.

Dass die katholische Kirchengeschichte ein methodisch eher konservatives Fach ist, führt der Beitrag von MARKUS MÜLLER vor Augen, der sich den immer noch wenig genutzten Möglichkeiten von Digital Humanities für kirchenhistorische Fragestellungen widmet. Freilich listet er auch die gewaltigen Herausforderungen auf, vor denen eine digitale Wissenschaft

steht: Für die Analyse digitaler Quellen (zum Beispiel Diskussionsforen oder Websites vergangener Tage) muss eine adäquate Hermeneutik entwickelt werden, zugleich fordert die Entwicklung digitaler Werkzeuge enormen Aufwand und die Einarbeitung in das klassische Geisteswissenschaftlern recht fremde Feld des Programmierens. Dafür verspricht die digitale Bearbeitung aufgrund ihrer „massenhaften“ Art der Erschließung von Quellenmaterial neue Möglichkeiten des Forschens.

Aus der Perspektive der Geschichtsdidaktik entwickelt CHRISTIAN KUCHLER Perspektiven für eine „Public Church History“. Er schreibt damit der Kirchengeschichte wichtige Aufgaben bzw. Fragen ins Stammbuch: Wie können relevante kirchenhistorische Themen in der Öffentlichkeit platziert werden? Welche spezifische Perspektive (auch jenseits klassisch kirchlicher Themen) kann eine theologisch geprägte Kirchengeschichte einbringen? Welche Öffentlichkeit soll überhaupt angesprochen werden?

Die dritte Sektion des Bandes nimmt diese letzte Frage auf und versucht, die Bezüge von Kirchengeschichtsschreibung zu bestimmten Referenzgruppen auszuloten. Dies bedeutet auch, Kirchengeschichte als eine Form engagierter Geschichtsschreibung zu betreiben, da mit dem Bezug zu einer Referenzgruppe auch deren aktuelle Fragestellungen gegeben sind. In besonderer Weise veranschaulicht dies der Beitrag von SEBASTIAN HOLZBRECHER, der Adressaten und Positionalitäten in der Forschung zum ostdeutschen Katholizismus fokussiert. Dass das Thema im Fach immer noch randständig ist, hat jüngst eine von der DFG geförderte Forschungsgruppe zum „Katholischsein“ zwischen 1965 und 1990 gezeigt, die ausschließlich westdeutsche Perspektiven und Fragestellungen behandelte.¹⁷ Zugleich kann Kirchengeschichte in diesem Feld einen

17 Die Forschungsgruppe 2973 „Katholischsein in der Bundesrepublik Deutschland. Semantiken, Praktiken und Emotionen in der westdeutschen Gesellschaft 1965–1989 / 90“ wurde von 2020 bis 2022 von der DFG gefördert.

signifikanten Beitrag zu der gesellschaftlich hochrelevanten Frage nach dem Verhältnis von Ost- und Westdeutschland 35 Jahre nach der friedlichen Revolution leisten, die durch Bücher von Dirk Oschmann, Ilko-Sascha Kowalczuk und Steffen Mau repräsentiert wird.¹⁸

Ein Thema des theologischen Diskurses greift BERNWARD SCHMIDT auf, der auf der Basis rezenter Überlegungen zur Theologizität der Kirchengeschichte in evangelischer und katholischer Theologie danach fragt, was „ökumenische Kirchengeschichtsschreibung“ bedeuten und wie sie durchgeführt werden kann. Das reine Überspringen konfessioneller Grenzen, um eine quasi religionswissenschaftliche Beschäftigung mit Christentumsgeschichte zu betreiben, wird hier als theologisch unzureichend gewertet; eine in der Theologie verortete Kirchengeschichte braucht vielmehr den Bezug zu ihrer Referenzgruppe derjenigen, die sich zu Jesus Christus bekennen. Ihren Dialog zu fördern, einschließlich der Fähigkeit zu Selbstkritik, sowie an ihrer Einheit mitzubauen, gehört zu den Intentionen einer ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung.

Die drei Sektionen dieses Bandes bieten somit gewissermaßen ein Kaleidoskop und Einblicke in ganz unterschiedliche Werkstätten kirchenhistorischen Arbeitens. Daher dürfen wir zum Schluss noch ein Wort des Dankes sagen: Den Autorinnen und Autoren dieses Bandes, die teils mit großer Geduld auf seine Fertigstellung gewartet, teils recht kurzfristig noch einen Beitrag eingereicht haben, sowie Kristin Hubert und Sven Gastorf, die die redaktionellen Arbeiten mit großer Sorgfalt und Umsicht erledigt haben. Dank gilt Klaus Stüwe, Vizepräsident der KU Eichstätt-Ingolstadt, und dem wissenschaftlichen Beirat der „KU University Press“ für die Möglichkeit, diesen Band hier publizieren zu kön-

18 Vgl. Oschmann, Dirk, *Der Osten: eine westdeutsche Erfindung*, Berlin 2023; Kowalczuk, Ilko-Sascha, *Freiheitsschock. Eine andere Geschichte Ostdeutschlands von 1989 bis heute*, München 2024; Mau, Steffen, *Ungleich vereint. Warum der Osten anders bleibt*, Berlin 2024.

nen – und *last but not least* Jan-Pieter Forßmann und Lea Eggers für die geduldige, kompetente und äußerst freundliche Begleitung des Buchprojekts. Dass wir es nach einer Phase des Umbruchs und der Unsicherheit nun bei der „neuen“ WBG realisieren konnten, freut uns sehr.

Aus unterschiedlichen Gründen können nicht alle Beiträge, die für diesen Band geplant waren, an dieser Stelle publiziert werden. Dennoch soll nicht unerwähnt bleiben, dass auch Jörg Bölling, Gregor Klaczynski und Jörg Seiler mit ihren Vorträgen zur Bedeutung der historischen Grund- und Hilfswissenschaften, zur Debatte um einen katholischen Historismus sowie zu konstruktivistischen Einwirkungen auf die Erinnerungsgemeinschaft Kirche die Reflexionen im Seminar und die Vorbereitung dieses Buches auf äußerst anregende Weise gefördert haben. Auch dafür sei ein herzlicher Dank ausgesprochen.

Wir hoffen, dass dieses Buch nun eine wohlwollend-kritische Aufnahme findet und Anstöße für die weitere Diskussion über Charakter, Hermeneutik und Methoden der Kirchengeschichte zu geben vermag.

Kirchengeschichte als Theologie und Geschichtswissenschaft

Ein Blick auf den evangelischen *status quaestionis*

JONATHAN REINERT

1. Rückblick und Gegenwart: Ein verkürzter Abriss über die Kirchengeschichte in der evangelischen Theologie

Die Stellung der Kirchengeschichte im Gesamtzusammenhang der evangelischen Theologie hat eine wechselvolle Geschichte. Sie kann zugespitzt – und notorisch verkürzt – als eine Geschichte angesehen werden, in der sie sich von der Hilfswissenschaft zur Leitwissenschaft zur Hilfswissenschaft und zu einer pragmatischen Selbstverständlichkeit entwickelt hat.¹

Von der Reformationszeit an war die Kirchengeschichte noch kein eigener Teil des theologischen Studiums. Sie begegnete eher als Implikat oder war identisch mit der Universalgeschichte, die an protestantischen Universitäten an der philosophischen Fakultät betrieben wurde. Ein her-

¹ Vgl. zum Überblick Beutel, Albrecht/Brennecke, Hanns Christoph/Koschorke, Klaus/Markschies, Christoph/Plümacher, Eckhard, Art. Kirchengeschichte/Kirchengeschichtsschreibung, in: RGG⁴ 4 (2001), 1170–1193; Stöve, Eckehart, Art. Kirchengeschichtsschreibung, in: TRE 18 (1989), 535–560.

ausragendes Beispiel protestantischer Geschichtsschreibung und für lange Zeit Vorbild für weitere Darstellungen einer Kirchengeschichte waren die *Magdeburger Centurien* des Matthias Flacius Illyricus.

Ab Mitte des 17. Jahrhunderts wurden zunehmend Lehrstühle oder Lehraufträge an theologischen Fakultäten eingerichtet (Helmstedt, Gießen, Heidelberg, Marburg, Jena). Mit der Aufklärung erhielt historisch-kritisches Denken Einzug in die Theologie – ein Denken, das von Anfang an dogmenkritisch eingestellt war. Einerseits durchzogen historisch-relativierende Impulse alle Bereiche der Theologie, insbesondere die Dogmatik und die Bibelauslegung, andererseits führte ein zunehmend historisches Denken zu zahlreichen Innovationen im Bereich der kirchengeschichtlichen Forschung und der Kirchengeschichtsschreibung im 18. Jahrhundert. Ihren Höhepunkt fand diese Entwicklung in der religionsgeschichtlichen Schule und im Historismus, verbunden mit Namen wie Adolf von Harnack (der ‚den unbedingten Primat der Historie in der Theologie, und zwar ohne alle metaphysischen Beiklänge‘ forderte)² und Ernst Troeltsch (mit seinem berühmten Aufsatz *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie*). Die Geschichte war zu einer Art Leitwissenschaft der Theologie geworden.

Im frühen 20. Jahrhundert drehte sich mit der dialektischen Theologie nach dem ersten Weltkrieg und einer Stimmung des Antihistorismus der Wind für die Kirchengeschichte. Karl Barth bezeichnete bekanntermaßen die Kirchengeschichte als eine ‚unentbehrliche Hilfswissenschaft der exegetischen, der dogmatischen und der praktischen Theologie‘. Diese drei Disziplinen hätten, so Barth, eine genuin theologische Fragestellung, die Kirchengeschichte dagegen nicht – ein Verdikt, an dem sich Kirchenhistorikerinnen und Kirchenhistoriker in der Selbstverständigung über ihren Status im Konzert der theologischen Disziplinen bis

2 Moeller, Bernd (Hg.): Kirchengeschichte. Deutsche Texte 1699–1927, Frankfurt a. M. 1994, 872.

heute abzarbeiten scheinen. Jedenfalls blieb die Frage nach der Theologizität der Kirchengeschichte seit der Dominanz der dialektischen Theologie immer wieder virulent. Denn ein solches Urteil möchte man sich natürlich nicht gefallen lassen.

In den letzten Jahrzehnten und gegenwärtig meine ich, dass man mit Blick auf die Kirchengeschichte in der evangelischen Theologie von einer pragmatischen Selbstverständlichkeit sprechen kann. Die Zeit der großen Würfe in der Theologie, die alles in ihren Bann ziehen und von denen aus alles betrachtet wird, scheint vorbei – und damit scheint auch die Dominanz einer bestimmten Disziplin als Leitdisziplin vorbei. Die Arbeit in den einzelnen Disziplinen ist inzwischen derart diffizil und fachimmanent spezialisiert, dass der Blick für das Gemeinsame oder Übergreifende – wenn überhaupt – eher als suchende Frage präsent ist. Zudem scheint eine gewisse Angst vorhanden zu sein (oder ist es Demut?), den anderen Fächern nicht zu nahe zu treten. Interdisziplinäres Arbeiten in der Theologie ist zwar in Ordnung und auch immer wieder gefragt, aber nur, wenn man fein säuberlich disziplinar getrennt arbeitet und nicht ‚übergreifend‘ wird. In dieser pragmatischen Selbstverständlichkeit ist die Kirchengeschichte – wie auch alle anderen Disziplinen – Teil der evangelischen Theologie.

2. Terminologie: Kirchengeschichte, Christentumsgeschichte oder Historische Theologie?

‚Kirchengeschichte‘ ist der weithin übliche und klassische Begriff unserer Disziplin. Aber es kursieren auch andere Bezeichnungen, vor allem ‚Historische Theologie‘ und ‚Christentumsgeschichte‘ bzw. ‚Geschichte des Christentums‘. Neben manchen differierenden älteren lokalen Traditionen für die Lehrstuhldenomination gibt es jedoch auch hin und wieder Umbenennungen. Mitunter wird die Umbenennung programmatisch verstanden, weil bestimmten Disziplin-Bezeichnungen bestimmte

Konzepte inhärent seien.³ So wurde beispielsweise zuletzt an der Universität Osnabrück die Nachfolge der Professur für ‚Historische Theologie‘ als Juniorprofessur für ‚Geschichte des Christentums‘ ausgeschrieben oder die Berliner ‚Professur für Ältere Kirchengeschichte (Patristik)‘ wird unter ihrem aktuellen Inhaber Christoph Marksches als ‚Lehrstuhl für Antikes Christentum‘ weitergeführt.

Eine ältere These lautete, dass eine Umbenennung der ‚Kirchengeschichte‘ in ‚Historische Theologie‘ eine Reaktion auf die Relativierung und Profanisierung der Kirchengeschichte gewesen sei und programmatisch auf eine „Re-theologisierung“⁴ der Kirchengeschichte zielte. Wolfram Kinzig hat dem widersprochen und versucht umgekehrt aufzuzeigen, dass mit dem Begriff der historischen Theologie vielmehr eine „Historisierung der Theologie“⁵ zusammenhängt. In einer Replik auf diesen Aufsatz hat Adolf Martin Ritter die These von Kinzig gestärkt, indem er dem weitere historische Beobachtungen aus der Geschichte der Uni Heidelberg beigefügt hat.⁶ Ob man allerdings, wie Kinzig es versucht, bestimmte Schlüsse aus einer (vermeintlichen) Reduktion der

3 Die Debatte ist keineswegs neu; vgl. bereits den (durchaus spannenden und wohl zu seiner Zeit bereits unpopulären) Beitrag von Ullmann, Wolfgang, Kirchengeschichte oder Christentumsgeschichte? Ein Diskussionsbeitrag, in: ThV 22 (1981), 115–133.

4 So bspw. Stöve, Art. Kirchengeschichtsschreibung (wie Anm. 1), 554 und daran anschließend Beutel/Brennecke/Koschorke/Marksches/Plümacher, Art. Kirchengeschichte/Kirchengeschichtsschreibung (wie Anm. 1), 1177.

5 Kinzig, Wolfram, Wie theologisch ist die „Historische Theologie“? Bemerkungen zur Geschichte eines Begriffs und seiner heutigen Bedeutung, in: Fitschen, Klaus/Kinzig, Wolfram/Kohnle, Armin/Leppin, Volker (Hrsg.), Kirchengeschichte und Religionswissenschaft. Methoden und Fallstudien, Leipzig 2018 (AKThG 51), 49–91.

6 Ritter, Adolf Martin, Kirchengeschichte – was ist das? Ein Gespräch mit Wolfram Kinzig und Hartmut Leppin, in: Kampmann, Claudia/Volp, Ulrich/Wallraff, Martin/Winnebeck, Julia (Hrsg.), Kirchengeschichte. Historisches Spezialgebiet und/oder theologische Disziplin, Leipzig 2020 (Theologie – Kultur – Hermeneutik 28), 373–392.

Historischen Theologie auf die Kirchengeschichte für die Selbstverständigung über das Fach ziehen kann, ist eine andere Frage.

Jüngst haben Katharina Heyden und Martin Sallmann, die die Lehrstühle am ‚Institut für Historische Theologie‘ an der Uni Bern innehaben, ohne größere Ansprüche den „Charme der Bezeichnung ‚Historische Theologie‘“⁷ hervorgehoben, da er – wie sie philologisch ableiten – mit der Erzählung (‚historisch‘) und der Argumentation (‚Theologie‘) zwei Redeweisen von Gott verbinde. Ansonsten scheint der Trend aktuell – wie an den beiden genannten Beispielen ersichtlich – weg von der ‚Kirchengeschichte‘ in Richtung der ‚Christentumsgeschichte‘ zu gehen,⁸ weil man das ‚Christentum‘ für offener, weiter und kulturwissenschaftlich anschlussfähiger hält als den institutionellen Begriff der Kirche, mit dem sich teilweise auch bestimmte ekklesiologische Ansprüche verbunden haben.⁹ Man kann freilich auch den Begriff Kirche als christliche Ekklesia so fassen, dass er die entsprechende Breite aufweist, und man kann fragen, was dann ein Christentum ohne Bezug auf Kirche sein sollte und in wessen Interesse es wäre, ausgerechnet dieses Christentum, so man es fände, zum primären Untersuchungsgegenstand zu machen.

7 Heyden, Katharina / Sallmann, Martin, Quellen auslegen. Konzepte und Methoden der Historischen Theologie, Darmstadt 2023, 18.

8 Bezeichnend ist die inkonsistente oder pragmatische Variante von Martin Jung, der am Ende seines Überblickswerkes „Kirchengeschichte“ festhält: „Kirchengeschichte muss also, auch wenn man den eingebürgerten Begriff beibehält, als Christentumsgeschichte betrieben werden“ (Jung, Martin H., Kirchengeschichte, Tübingen ³2022, 265).

9 Analoge Debatten gab und gibt es ebenso in der katholischen Theologie; vgl. dazu den Beitrag „Kirchengeschichte zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft. Ein Blick auf den katholischen *status quaestionis*“ von Bernward Schmidt in diesem Band. In dezidiert Abgrenzung zu einem römisch-katholische imprägnierten Kirchenbegriff hat Gerhard Ebeling versucht, eine evangelische Kirchengeschichte zu profilieren (vgl. dazu den folgenden Teil 3 „Definitionen: Was ist Kirchengeschichte?“).

Unter welcher Bezeichnung auch immer: Dass Kirchengeschichte als Fach historisch arbeitet und etwas anderes ist als Geschichtstheologie, ist unter Kirchenhistorikerinnen und Kirchenhistorikern Konsens. Ob und inwiefern es sich dann jedoch von einer allgemeinen Religionswissenschaft unterscheidet und entsprechend auch als theologische Disziplin gefasst werden kann, wiederum ohne theologische Überhöhung, bleibt somit eine stetig zu vollziehende Aufgabe – unabhängig von der Nomenklatur.

3. Definitionen: Was ist Kirchengeschichte?

Wie sollte Kirchengeschichte sich selbst verstehen? Was ist Kirchengeschichte? Verschiedene Definitionsversuche wurden im Laufe der vergangenen ca. 200 Jahre gegeben – z. T. im Zusammenhang um die Bezeichnung des Faches (s.o.) –, ohne dass sich diesbezüglich ein allgemeiner Konsens im evangelischen Raum herausgebildet hat. Zwei Definitionen – letztere bezieht sich explizit auf erstere – haben in den vergangenen Jahrzehnten jedoch reichlich Resonanz gefunden und stellen (in affirmativer Rezeption wie auch in kritischer Auseinandersetzung) einen stetigen Bezugspunkt der Debatte dar.

Die wahrscheinlich wirkmächtigste Definition im Horizont evangelischer Theologie hat Gerhard Ebeling in seiner Probevorlesung als Habilitand in Tübingen 1946 (veröffentlicht 1947) gegeben.¹⁰ Sie steckt bereits im Titel des Vortrags: „Kirchengeschichte als Geschichte der

¹⁰ Zum Hintergrund vgl. Beutel, Albrecht, Gerhard Ebeling. Eine Biographie, Tübingen 2012, 112–122. Das handschriftliche Manuskript findet sich ediert bei Keßler, Martin, „Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“. Gerhard Ebelings handschriftliche Vorbereitung seiner Habilitations-Probevorlesung (1946), in: Kampmann u.a. (Hrsg.), Kirchengeschichte (wie Anm. 6), 283–320.

Auslegung der Heiligen Schrift“.¹¹ Es hätten sich, so führt Ebeling aus, mit der Zeit „drei große Typen des Kirchengeschichtsbegriffs herausgebildet: der katholische, der schwärmerische und der reformatorische.“¹² Diese Kirchengeschichtsbegriffe hingen jeweils an dem, was man als Kirche versteht. Ebeling selbst geht es um eine Neubestimmung oder Weiterentwicklung des reformatorischen Typs – es ist ihm also an einer dezidiert evangelisch-theologischen Gegenstandsbestimmung von Kirchengeschichte gelegen. Fündig wird er in der *Confessio Augustana*, dem Augsburger Bekenntnis, Artikel VII, wo es heißt: „Es wirt auch ge-leret, das alzeit müsse ein heilige Christlich kirche sein und bleiben, welche die versammlung aller gleubigen, bey welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacrament laut des Evangelii gereicht werden.“¹³

Diese ekklesiologische Bestimmung generalisiert Ebeling mit Blick auf das Fach Kirchengeschichte folgendermaßen: „Der Ansatz, den CA VII dazu hätte bieten können, liegt in der Verknüpfung von Kirche und Geschichte unter dem Gesichtspunkt der in der konkreten Versammlung jeweils neu konstituierenden Auslegung der Heiligen Schrift. Daß das Wort Gottes nur jeweils gegeben ist in der immer neuen Auslegung der Heiligen Schrift und daß diese Auslegung der Heiligen Schrift nicht zu trennen ist von der Relation zu der konkreten Versammlung derer, die auf diese Auslegung hören und als Hörende eben diese Auslegung mit vollziehen, das begründet die echte in der Geschichtlichkeit des Wortes Gottes begründete Geschichtlichkeit der Kirche.“¹⁴

11 Ebeling, Gerhard, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, in: Ders., *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen 1964 (KiKonf 7), 9–27.

12 Ebeling, *Kirchengeschichte* (wie Anm. 11), 19.

13 *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, hrsg. v. Irene Dingel im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen 2014, 102,7–10.

14 Ebeling, *Kirchengeschichte* (wie Anm. 11), 22.

An dieser Stelle muss nicht näher auf die anschließende Debatte eingegangen werden. Eine mehrfach und in verschiedenen Facetten vorgebrachte Kritik – neben der konfessionellen Bestimmung, die freilich auch begeisterte Anhänger fand – war, ob die Reduktion auf die Auslegungsgeschichte, selbst sehr breit verstanden, etwas eng sei.¹⁵

Die seit Ebeling meiner Wahrnehmung nach am breitesten aufgegriffene¹⁶ Neubestimmung dessen, was Kirchengeschichte sei, ist der Ebeling fortführende Ansatz von Albrecht Beutel in seiner Tübinger Antrittsvorlesung 1995.¹⁷ Er definierte „Kirchengeschichte als die Geschichte der Inanspruchnahme des Christlichen“.¹⁸ Eine solche Bestimmung biete drei Vorteile. Erstens kann auf eine Wesensbestimmung von „Kirche“, „Christentum“ oder „das Christliche“ verzichtet werden, sodass der Gegenstand denkbar weit ist und beispielsweise nicht nur verfasste Kirchen umfasst, sondern auch die außerkirchliche Wirkungsgeschichte des Christlichen einbezogen werden kann. Zweitens meint Inanspruchnahme sowohl den bewusst erhobenen Anspruch als auch eine unbewusste oder stillschweigende Inanspruchnahme, die erst durch Interpretation als solche gekennzeichnet wird. Drittens könne der „Verzicht auf einen universalistisch gebrauchten Christentumsbegriff eine konzentrische Anordnung der verschiedenen Gegenstandsbestimmungen der Kirchen-

15 Einige Kritikpunkte diskutiert Beutel, Albrecht, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift. Ein tragfähiges Modell?, in: Kinzig, Wolfram/Leppin, Volker/Wartenberg, Günther (Hrsg.), Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, Leipzig 2004 (AKThG 15), 103–118.

16 Vgl. pars pro toto die explizite Rezeption bei Heyden/Sallmann, Quellen (wie Anm. 7), 11 u. ö.

17 Beutel, Albrecht, Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin, in: Ders., Protestantische Konkrete. Studien zur Kirchengeschichte, Tübingen 1998, 1–27.

18 Beutel, Nutzen (wie Anm. 17), 5.

geschichte“¹⁹ ermöglichen. So kann bei der „auf die Bibel gegründete[n] Auslegungs- und Traditionsgemeinschaft“ begonnen werden, dann „die Pluralität der institutionellen Kirchentümer“ einbezogen, zum breiten „kirchlich, öffentlich oder privat wahrzunehmende[n] Christentum“ fortgeschritten und schließlich auch Formen säkularer Transformation des Christlichen behandelt werden.²⁰ Die Differenz zur allgemeinen Geschichtswissenschaft und damit als theologische Disziplin erweist sich die Kirchengeschichte durch ihre „aus kirchlichem Interesse geborene Fragestellung“²¹ und eben, wie in einer Fußnote abgrenzend festgehalten wird, „weder durch eine apriorische Wesensbestimmung von Kirche (so H. Jedin [...]) noch durch eine methodisch-religiöse Voraussetzung (so E. Iserloh [...])“.²²

4. Wie aktuell Kirchengeschichte betreiben? Fünf evangelische Impulse

Wie sowohl anhand der Frage nach der Bezeichnung des Faches als auch nach seiner Definition ersichtlich, ist die Frage, was Kirchengeschichte ausmacht, immer verbunden mit den Fragen: Wie verhält sich Kirchengeschichte zur allgemeinen Geschichte? Und was ist ‚das Theologische‘ an der Kirchengeschichte?²³ Denn dies ist wohl der einzige Punkt, der gegenwärtig unstrittig zu sein scheint: Prinzipiell arbeitet Kirchen-

19 Beutel, Nutzen (wie Anm. 17), 6.

20 Beutel, Nutzen (wie Anm. 17), 6.

21 Beutel, Nutzen (wie Anm. 17), 9.

22 Beutel, Nutzen (wie Anm. 17), 9 Anm. 46. Zur ökumenischen Rezeption und Weiterentwicklung der Diskussion vgl. auch Schmidt, Bernward, Heilsamer Einfluss der Geschichtskenntnis? Ökumenische Kirchengeschichtsschreibung als fundamentale Herausforderung, in diesem Band.

23 Vgl. den eigenen Versuch in: Jammerthal, Tobias / Janssen, David Burkhart / Reinert, Jonathan / Schuster, Susanne, Methodik der Kirchengeschichte. Ein Lehr-

geschichte mit demselben methodischen Instrumentarium wie die allgemeine Geschichtswissenschaft, das freilich nicht festgelegt und abgeschlossen, sondern selbst Teil eines Fachdiskurses ist, an dem verschiedene historisch arbeitende Disziplinen beteiligt sind.

Die folgenden Ausführungen zeigen fünf Impulse aus dem Kontext der deutschsprachigen evangelischen Kirchengeschichte auf, die in den letzten 20 Jahren explizit zum Thema der Kirchengeschichte zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft bzw. als historische und theologische Disziplin geäußert wurden. All diese Impulse wurden jeweils in Auseinandersetzung mit einem Gesprächspartner erarbeitet, sodass sich – eine treffende Formulierung Bernward Schmidts aufgreifend – „Kirchengeschichte als Dialogwissenschaft“²⁴ fassen lässt.

Zudem wird versucht, die theoretischen Aspekte möglichst beispielhaft in Kombination mit praktischen Auswirkungen auf die kirchenhistorische Arbeit zu verbinden, um mögliche Auswirkungen der jeweiligen Ansätze aufzuzeigen.

4.1 Christoph Marksches: Die Frage nach dem Wirken Gottes in der Geschichte stellen

Ohne irgendeinen Abstrich daran zu machen, dass „Kirchengeschichte im Blick auf den Kanon ihrer Methoden ausschließlich der allgemeinen Geschichtswissenschaft verpflichtet ist“²⁵, hat Christoph Marksches da-

buch, Tübingen 2022, 7–14. Die in unserem Lehrbuch angestellten Überlegungen werden an dieser Stelle in einem etwas anderen Fragehorizont fortgeführt.

24 Schmidt, Bernward, Kirchengeschichte als Dialogwissenschaft. Ansätze und Aufgaben katholischer Kirchengeschichtsschreibung, in: ZKG 134 (2023), 145–178.

25 Marksches, Christoph, Kirchengeschichte theologisch – einige vorläufige Überlegungen, in: Dalferth, Ingolf U. (Hrsg.), Eine Wissenschaft oder viele? Die Einheit der evangelischen Theologie in der Sicht der Disziplinen, Leipzig 2006 (ThLZ.F 17), 47–75, hier 50.

rauf aufmerksam gemacht, dass Forschende ihre weltanschaulichen Voraussetzungen reflektieren müssen. Das gelte grundsätzlich für jede und jeden, denn „jede Rekonstruktion von Vergangenheit [wird] auf der Basis von expliziten oder impliziten Annahmen über Wirklichkeit entwickelt“²⁶. Theologinnen und Theologen, die kirchenhistorisch arbeiten, vollziehen ihre Wissenschaft „im weltanschaulichen Rahmen des christlichen Glaubens“²⁷, sodass von diesem Wirklichkeitsverständnis Rechenschaft abgelegt werden müsse.

Was bedeutet das? Nach Markschies schlägt sich dies in – meist implizit mitgesetzten – Annahmen über Leit- bzw. Ordnungskategorien nieder, die bei der Rekonstruktion von Vergangenheit und der Repräsentation von Wirklichkeit leitend sind. Solche Leitkategorien über Zusammenhänge in der Geschichte, die weltanschaulich imprägniert sind, wären etwa Raum, Zeit, Ordnung und Chaos, Individuum und Gesellschaft sowie Handeln und Leiden.²⁸ Zudem tritt mit den weltanschaulichen Voraussetzungen die Frage nach einem Handeln oder Wirken Gottes in der Geschichte auf den Plan. Das ist nun eine heikle und systematisch-theologisch hoch umstrittene Frage. Aber, so betont Markschies, Kirchenhistoriker, die sich als Theologen verstehen, sollten sich zumindest an der Debatte beteiligen. Der konkrete Aufhänger für diese Thesen war dessen Heidelberger Antrittsvorlesung, die überarbeitet 2004 als Büchlein publiziert wurde: „Warum hat das Christentum die Antike überlebt?“ mit dem Untertitel „Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie“. Der Spitzensatz zur Frage nach der Theologizität der Kirchengeschichte lautet: „Daran, dass die Dimension spezifischen Wirkens Gottes ungeachtet aller Schwierigkeiten, sie im konkreten Alltag historischer Arbeit konsensfä-

26 Markschies, Kirchengeschichte (wie Anm. 25), 53.

27 Markschies, Kirchengeschichte (wie Anm. 25), 52.

28 Vgl. Markschies, Kirchengeschichte (wie Anm. 25), 53–62.

hig zu identifizieren, nicht einfach aufgegeben wird, hängt der Charakter der Kirchengeschichte als einer theologischen Disziplin und ihre Identifizierbarkeit im interdisziplinären Gespräch mit Religionshistorikern.“²⁹

Wichtig scheint hier die Pointe: Aufgrund der eigenen weltanschaulichen Voraussetzungen, nämlich des christlichen Glaubens, ergeben sich aus der Beschäftigung mit der Kirchengeschichte Fragen, die theologisch relevant sind und für deren Beantwortung Kirchenhistorikerinnen und Kirchenhistoriker als Theologinnen und Theologen gefragt sind.

Kirchengeschichte als Dialogwissenschaft vollzieht sich im Dialog mit der Systematischen Theologie.

4.2 Volker Leppin (!): Den Transzendenzbezug des christlichen Symbolsystems präsent halten

In einem Aufsatz mit dem Titel „Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch“ hat Volker Leppin die Bedeutung der Semiotik zum Umgang mit diesem Spannungsfeld hervorgehoben.³⁰ Der Ort der Kirchengeschichte werde klassischerweise in einer „Zwischenposition“ zwischen Theologie und allgemeiner Geschichte angesiedelt, was jedoch „nicht unbedingt die komfortabelste“³¹ Position sei, da sie in der doppelten Gefahr stehe, einerseits als gar nicht

29 Marksches, Christoph, Warum hat das Christentum die Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie, Leipzig ³2006 (ThLZ.F 13), 62.

30 Leppin, Volker, Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch. Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin, in: Kinzig u. a. (Hrsg.), Historiographie (wie Anm. 15), 223–234.

31 Leppin, Kirchengeschichte (wie Anm. 30), 223.

wirklich theologisch³² und andererseits als historisch eher überflüssig wahrgenommen zu werden, da sie „keine über das allgemeine historische Geschäft hinausgehenden Dimensionen aufweist und daher prinzipiell durch dieses ersetzbar ist“³³. Um dieser doppelten Gefahr zu begegnen, hat Leppin den doppelten Anspruch, „an einer Stelle ein[zu]setzen, die sich in anderen theologischen Disziplinen bereits bewährt hat, und die, als hinzukommendes Kriterium, auch nach Maßgabe allgemeinhistorischer Methodik plausibel ist“³⁴. Eine solche Theorie findet er in der Semiotik, also der Zeichentheorie, die in der Gestalt von Umberto Eco eine kulturelle Universaltheorie darstellt und bei Thomas Luckmann auf Religion als Symbolsystem bezogen ist. Mithilfe der Semiotik kann Religion in Analogie zu allen anderen kulturellen Prozessen als Kommunikationsprozess verstanden und gedeutet werden. Dabei haben die Zeichen (ob nun Worte, Gegenstände, Rituale oder was auch immer) eine Verweiskfunktion auf ein Jenseits des Zeichens, sind aber an einem innerweltlichen Zeichenträger angesiedelt. Konkret gesprochen: ob der von gläubigen Menschen im Gebet angerufene Gott existiert oder nicht spielt dafür, dass alle Menschen unabhängig von ihrer eigenen Überzeugung wahrnehmen können, dass Gläubige einen Gott anrufen und etwas von ihm erwarten, keine Rolle.

Dies führt Leppin schließlich zu einer an Luckmanns Religionsdefinition angelehnten Definition des Gegenstandes der Kirchengeschichte: „Gegenstand der Kirchengeschichte ist ein ‚sozialgeformtes Symbolsystem, das durch Theologie, Ritus und Lebenspraxis Weltorientierung in

32 Erinnert wird an Karl Barths Bestimmung der Kirchengeschichte als einer ‚Hilfswissenschaft‘ – nach wie vor der negative Bezugspunkt zur Selbstbestimmung des Faches schlechthin.

33 Leppin, Kirchengeschichte (wie Anm. 30), 225.

34 Leppin, Kirchengeschichte (wie Anm. 30), 227.

Bezug auf die sozial verfasste Wirklichkeit bietet und den Einzelnen wie die Gesellschaft transzendierende Sinngebungen‘ stiftet.“³⁵

Die Leistung einer solchen von der Semiotik her gefassten Kirchengeschichte liegt demnach in Folgendem: „Kirchengeschichte hat ihren Gegenstand per definitionem nur als einen auf die jenseitige Wirklichkeit bezogenen, deren Realität sie theologisch behaupten, nicht jedoch methodisch erweisen, wohl aber im Modus des Symbols präsent halten kann.“³⁶ Durch dieses Präsenthalten geht Kirchengeschichte nicht hinter ihren theologischen Anspruch zurück, verbleibt aber nicht im inner-theologischen Diskurs, sondern kann sich allgemein kulturgeschichtlich verständlich machen.

Welche Auswirkung hat ein solches Verständnis? Beispielhaft kann dies anhand von Leppins zusammengefasster Forschung zur spätmittelalterlichen Frömmigkeit in der Studie „Repräsentation und Reenactment“ verdeutlicht werden.³⁷ Leppin wendet sich darin gegen eine kulturhistorische Forschung, die meint, die mittelalterliche Welt durch eine Analyse der sozialen Prozesse hinreichend erfassen zu können. Denn bei religiösen (wie auch ästhetischen) Phänomenen würde deren Eigenlogik verfehlt und damit der Wirklichkeit vergangener Zeiten nicht Gerechtigkeit getan.³⁸ Das zentrale Stichwort ist hier die religiöse Selbstdeutung

35 Leppin, Kirchengeschichte (wie Anm. 30), 229.

36 Leppin, Kirchengeschichte (wie Anm. 30), 230.

37 Leppin, Volker, Repräsentation und Reenactment. Spätmittelalterliche Frömmigkeit verstehen, Tübingen 2021.

38 Vgl. Leppin, Repräsentation (wie Anm. 37), 4 f.: „Für religiöse Phänomene des Mittelalters gilt wie für die ästhetischen: Wer sie allein aufgrund der sozialen Praxis interpretiert, in welcher sie sich äußern, verfehlt ihre Eigenlogik. Es wäre nach heutigem Erkenntnisstand gewiss naiv, religiöse Phänomene ohne ihre sozialen Implikationen und Bedingungen zu interpretieren. Aber es wäre nicht minder naiv, sie unter Hintanstellung ihrer religiösen Selbstdeutung zu verstehen. Eben diese Gefahr besteht aber in einer Zeit zunehmender religiöser Unmusikalität, der es verwehrt ist, jene Selbstdeutung überhaupt wahrzunehmen. Diese Gefahr definiert dann umgekehrt recht genau die Aufgabe derer,

bzw. religiöse Selbstauslegungsprozesse. Entsprechend gelte es, die „Eigenlogik zu respektieren und zum Sprechen zu bringen“³⁹. Leppin be-
gibt sich dafür auf eine „Spurensuche nach den Verweisstrukturen auf
das Jenseits hin“⁴⁰ und sucht diese eben an den Punkten auf, wo für die
Menschen des Mittelalters selbst Schnittstellen zwischen Diesseits und
Jenseits zu finden waren. Andachtsbilder – um nur ein Beispiel zu er-
wähnen – kommen dann nicht nur in ihrer didaktischen Funktion oder
ihrer ästhetischen Dimension zur Geltung, sondern sind Orte, an denen
Menschen mit dem heiligen Gott selbst in Berührung kommen.

Kirchengeschichte als Dialogwissenschaft vollzieht sich im Dialog
mit allgemeiner Kulturgeschichte.

4.3 Christoph Strohm: Sensibilität für die Prägekraft von Religion ausbilden

„Kulturwirkungen des Christentums?“⁴¹ – so lautet der Titel einer klei-
nen Streitschrift von Christoph Strohm, die eine exemplarische Aus-
einandersetzung mit zwei populären und breit rezipierten aktuellen
Büchern darstellt: mit Thomas Karlaufs „Stauffenberg. Porträt eines At-
tentäters“ (München 2019) und Jan Assmanns „Totale Religion. Ursprün-
ge und Formen puritanischer Verschärfung“ (Wien 2016). Bezogen auf

die auch in der kulturhistorischen Analyse als Theologen ausdrücklich religi-
öse Musikalität methodisch in Anspruch nehmen, ja diese Musikalität in eine
hermeneutische Zentralfunktion einrücken lassen, um die religiösen Selbstaus-
legungsprozesse offenzulegen und die stumm gewordenen Resonanzen neu zu
wecken. [...] Die Aufgabe theologisch verankerter Geschichtswissenschaft [...] ist es [...], semiotisch gesprochen, die den religiösen Handlungen eigenen Zei-
chendimension auf eine religiöse Wirklichkeit hin herauszuarbeiten.“

39 Leppin, Repräsentation (wie Anm. 37), 8.

40 Leppin, Repräsentation (wie Anm. 37), 9.

41 Strohm, Christoph, Kulturwirkungen des Christentums? Betrachtungen zu Tho-
mas Karlaufs *Stauffenberg* und Jan Assmanns *Totale Religion*, Tübingen 2021.

den Titel formuliert Strohm, warum er diese beiden Werke ausgewählt hat: „In dem einen Fall wird Religion bzw. Christentum faktisch keine Kulturwirkung zugesprochen. Im anderen Fall werden weitreichende kulturgeschichtliche Folgen einzelner Bibeltexte bzw. des zugrundeliegenden Religionskonzepts postuliert.“⁴² Mit der hiesigen Fragestellung hängt dies insofern zusammen, als Strohm explizit auf die theologische Kompetenz des Kirchenhistorikers verweist, durch welche er die Darstellung beider Werke als problematisch erfasst hat: „Das Spezifische des Kirchenhistorikers im Vergleich zum Allgemeinhistoriker ist der Sachverhalt, dass er zugleich als Theologe ausgebildet ist. Das wirkt sich auf seine besondere Kompetenz aus, zeigt sich im institutionellen Kontext seines Wirkens und ist mit besonderen Intentionen und Interessen als Wissenschaftler verbunden.“⁴³

Strohm formuliert dies vor dem Hintergrund zweier Tendenzen in der Gegenwart, die sich historiographisch eben anhand der beiden untersuchten Werke aufzeigen lassen: Die eine Tendenz ist der bei Historikerinnen und Historikern zunehmend fehlende Bezug zu Religion, Kirche und Konfession in ihrer Prägestkraft, was eben dazu führt, dass sie diese Dimension nur sehr begrenzt als relevant für die Personen in der Vergangenheit wahrnehmen. Die zweite Tendenz ist eine (mal unterschwellige, mal explizite) grundsätzliche Religionskritik aufgrund problematischer religiöser Phänomene in der Gegenwart, hier: Religion und Gewalt. In beiden Fällen fehlt es an der kritischen Reflexion der eigenen Standortgebundenheit und der eigenen Verstehensvoraussetzungen.

Es geht nun aber nicht einfach darum, Kirchenhistoriker schlicht als die besseren Historiker darzustellen, sondern er markiert die Relevanz dessen, dass Kirchenhistoriker wissen (sollten), wann sie als Historiker und wann sie als Theologen agieren. Strohm bezieht sich beispielhaft auf

42 Strohm, Kulturwirkungen (wie Anm. 41), 7.

43 Strohm, Kulturwirkungen (wie Anm. 41), 9.

die Einmischung in die Debatten um das Reformationsjubiläum gegen historische Verkürzungen; und schreibt dazu: „Ein solches Bemühen um Aktualisierung evangelischer Theologie in der Gegenwart ist Aufgabe des Theologen mit historischer Kompetenz und überschreitet das Aufgabengebiet des Historikers.“⁴⁴

Wichtig scheint hier die Pointe: Die Kompetenz des als Theologen ausgebildeten Kirchenhistorikers sollte in seiner Sensibilität für die Prägkraft von Religion und in der erlernten kritischen Reflexion seiner Standortgebundenheit liegen.

Kirchengeschichte als Dialogwissenschaft vollzieht sich im kritischen Dialog mit säkularisierter (und dadurch religionsunsensibler) und religionskritischer Allgemeingeschichte.

4.4 Volker Leppin (II): Die Theologie als Diskursraum der Kirchengeschichte bespielen

In einem weiteren Beitrag von Leppin geht es um die Verhältnisbestimmung von „Kirchengeschichte und Europäische[r] Religionsgeschichte“⁴⁵. Beide, so stellt Leppin fest, haben ein gemeinsames Erbe, nämlich die Theologie. Und beide lassen sich in der faktischen Arbeit auch weder durch den Gegenstand noch durch die Methodik sinnvoll unterscheiden. Das eigentliche Differenzmerkmal, das „den Eigencharakter der Kirchengeschichte im Verhältnis zur Religionsgeschichte“⁴⁶ ausmacht, ist die Ansiedelung der Kirchengeschichte an theologischen Fakultäten. Hierbei handelt es sich also um einen soziologisch-institutionellen Ausgangspunkt für die Fächerbestimmung.

44 Strohm, Kulturwirkungen (wie Anm. 41), 11.

45 Leppin, Volker, Kirchengeschichte und Europäische Religionsgeschichte, in: Fitzen u. a. (Hrsg.), Kirchengeschichte und Religionswissenschaft (wie Anm. 5), 17–34.

46 Leppin, Religionsgeschichte (wie Anm. 45), 30.

Die Einbindung in theologische Fakultäten gibt damit den „diskursive[n] Horizont [...] für kirchenhistorische Forschung“⁴⁷ vor, und zwar – das scheint mir entscheidend – in zweierlei Weise. Zum einen heuristisch: die Generierung der Fragestellungen geschieht „in einem Zusammenspiel aus einer gewissen Eigenlogik des Faches mit dem theologischen Gesamtzusammenhang“⁴⁸. Kirchengeschichte wiederum „generiert nicht nur ihre Fragen aus dem theologischen Zusammenhang, sondern sie gewinnt ihre fachliche Legitimation letztlich auch aus dem theologischen Diskurszusammenhang“⁴⁹. Zum anderen hinsichtlich des Beitrages zur theologischen Urteilsfindung: Anders als die biblischen Fächer bezieht sich Kirchengeschichte nicht direkt, sondern nur indirekt auf die Heilige Schrift, die für das Christentum normative Grundlage darstellt. Anders auch als die Systematische Theologie stellt Kirchengeschichte nicht primär die Geltungsfrage für theologische Aussagen in der Gegenwart. „Die Kirchengeschichte steht vielmehr in der Weise in einem Bezug zur gegenwärtigen Verantwortung des Christentums, dass sie – darin der Praktischen Theologie jedenfalls in ihrem empirischen Selbstverständnis verwandt – nach der Erfahrungswirklichkeit des auf Christus bezogenen Glaubens fragt. Diese Erfahrungswirklichkeit ist weder bloße Auslegung der Heiligen Schrift noch ist sie aus dogmatischen Zusammenhängen ableitbar. Sie erweitert damit die Wahrnehmung des Christlichen um eben diese Erfahrungsdimension.“⁵⁰

In dem letzten Satz klingt nicht nur eine Rezeption von Beutels Definition der Kirchengeschichte als ‚Geschichte der Inanspruchnahme des Christlichen‘⁵¹ an, sondern in ihm liegt auch ein Hinweis darauf, welche Konsequenz der Ansatz für das kirchenhistorische Arbeiten hat. Wenn

47 Leppin, Religionsgeschichte (wie Anm. 45), 31.

48 Leppin, Religionsgeschichte (wie Anm. 45), 31.

49 Leppin, Religionsgeschichte (wie Anm. 45), 32.

50 Leppin, Religionsgeschichte (wie Anm. 45), 32.

51 S. o. Abschnitt 3.

die Erfahrungsdimension des Glaubens und Lebens religiöser Menschen in den Blick kommt, dann legt sich ein kirchenhistorischer Schwerpunkt auf die Erforschung des gelebten Glaubens – in klassischer Terminologie: der Frömmigkeitsgeschichte – nahe.⁵²

Wenn die Erhebung vergangener Erfahrung zudem einen Mehrwert über die Kenntnis der normativen Quellen Heilige Schrift und Dogma/Lehre hinaus hat, dann wird die Aufmerksamkeit auf das gelenkt, was sich nicht unmittelbar daraus ableiten lässt und insofern dazu in Spannung steht. Leppin spricht diesbezüglich von „Alteritätsaspekte[n]“⁵³ und die Kirchengeschichte hat insofern eine kritische Funktion im theologischen Diskurs.

Kirchengeschichte als Dialogwissenschaft vollzieht sich im inner-theologischen Dialog.

4.5 Wolf-Friedrich Schäufele: Durch positionelle Perspektivität der Kirchengeschichte für Pfarr- und Lehramt ausbilden

Mit zwei anregenden Aufsätzen hat sich Wolf-Friedrich Schäufele 2014 und 2021 in die Debatte um das Selbstverständnis der Kirchengeschichte als historischer und theologischer Disziplin eingeschaltet.⁵⁴ Den Ausgangspunkt beschreibt Schäufele im jüngeren Artikel wie folgt: „Während die Theologizität der Kirchengeschichte nach dreieinhalb

52 Diese Konsequenz wird von dem Autor in dem Aufsatz nicht explizit gezogen, sie liegt meines Erachtens jedoch nahe und entspricht auch Leppins Schwerpunktsetzung in der Forschung.

53 Leppin, *Religionsgeschichte* (wie Anm. 45), 32.

54 Schäufele, Wolf-Friedrich, *Theologische Kirchengeschichtsschreibung als Konstruktionsaufgabe*. Ein Plädoyer, in: *ThLZ* 139 (2014), 831–850 und Schäufele, Wolf-Friedrich, *Kirchengeschichte und Historische Theologie*. Versuch einer enzyklopädischen Verhältnisbestimmung, in: Voigt, Friedemann (Hrsg.), *Die Kreativität des Christentums. Von der Wahrnehmung zur Gestaltung der Welt*, Berlin/Boston 2021 (Troeltsch-Studien. Neue Folge 7), 93–109.

Jahrhunderten mitunter noch begründungsbedürftig erscheint, steht ihre Historizität praktisch außer Frage.“⁵⁵ Die Theologizität aber möchte Schäufele „schwach“ bestimmen, nämlich „rein formal[]“: Sie besteht im Professionsbezug des Faches: Theologie ist insgesamt, mit Schleiermacher gesprochen, eine ‚positive Wissenschaft‘, weil sie auf die Tätigkeit im ‚Kirchenregiment‘, in der Leitung der Kirche, bezogen ist, und zwar ganz breit ausgerichtet: Es geht um die Ausbildung von Pfarrer:innen und Lehrer:innen. Mit dieser institutionellen Verankerung ist ein zweites gegeben: die Positionalität der Theologie. Es gibt nicht „die“ Theologie, sondern Theologie nur in konfessioneller Besonderheit: als evangelische, katholische, orthodoxe und freikirchliche Theologie. Beide, der Professionsbezug und die Positionalität, sind in Deutschland staatskirchenrechtlich garantiert.⁵⁶

Diese Positionalität möchte Schäufele aber dezidiert nicht als Normativität verstehen, denn: „Als eine empirisch arbeitende Human- und Sozialwissenschaft, die keine anderen Methoden kennt als die allgemeine Geschichtswissenschaft, verfügt die Kirchengeschichte nicht über das methodische Instrumentarium, begründete Werturteile zu fällen.“⁵⁷ Eben das unterscheidet nach Schäufele die Kirchengeschichte von einer historisch interessierten Systematischen Theologie: „sobald es um Geltungsfragen und um Werturteile geht, ist die Kirchengeschichte als empirisches Fach nicht mehr kompetent. Dies ist vielmehr die Aufgabe der Systematischen Theologie, denn nur sie ist in der Lage, Geltungsansprüche zu begründen.“⁵⁸

Wie aber ist dann die Positionalität der Kirchengeschichte zu bestimmen, wenn nicht als Normativität? Schäufele antwortet: „schlicht

55 Schäufele, Kirchengeschichte (wie Anm. 54), 99 f.

56 Vgl. Schäufele, Kirchengeschichte (wie Anm. 54), 102.

57 Schäufele, Kirchengeschichte (wie Anm. 54), 104.

58 Schäufele, Kirchengeschichte (wie Anm. 54), 104.

im Sinne von Perspektivität“⁵⁹. Aus der spezifischen Perspektive einer bestimmten historisch gewachsenen Gestalt von Christentum, in dem eben Lehrer:innen und Pfarrer:innen tätig werden, ist die Geschichte des Christentums zu erzählen – und das sei eine Konstruktionsaufgabe.⁶⁰ „Die positionelle Perspektivierung der Kirchengeschichte im Vollzug ihrer theologischen Funktion erschöpft sich nun aber nicht in der Stoffauswahl, sondern stellt das Fach vor eine kreative Aufgabe besonderer Art: die Konstruktion einer eigenen Geschichtserzählung für evangelische Theologinnen und Theologen, die dazu befähigen soll, die Gegenwarts-gestalt evangelisch-landeskirchlichen Christentums in ihrer historischen Genese und Bedingtheit verstehbar zu machen.“⁶¹

Was heißt das? Das heißt, dass es nach Schäufele die genuine Aufgabe von Kirchenhistorikerinnen und Kirchenhistorikern evangelisch-landeskirchlicher Provenienz an evangelisch-theologischen Fakultäten in Deutschland ist, die Geschichte des Christentums so zu erzählen, dass die gegenwärtige Gestalt landeskirchlichen Christentums in Deutschland gegenüber Einwänden als historisch plausible und sinnvolle Gestalt des Christentums verteidigt werden kann. Oder anders: dass es gute Gründe gibt, dass, wie und warum sich das Christentum in der eigenen kirchlichen Ausprägung so entwickelt hat, wie es geworden ist.

Kirchengeschichte als Dialogwissenschaft vollzieht sich im Dialog mit der kirchlich-konfessionellen Zugehörigkeit und Verantwortlichkeit in Pfarr- und Lehramt bzw. in Gemeinde und Schule.⁶²

59 Schäufele, Kirchengeschichte (wie Anm. 54), 105.

60 Darauf geht Schäufele ausführlicher in Kirchengeschichtsschreibung (wie Anm. 54) ein; an dieser Stelle kann dem nicht vertieft nachgegangen werden.

61 Schäufele, Kirchengeschichte (wie Anm. 54), 107.

62 In Richtung der Anwendung in Schule und Gemeinde zielt auch Jung, Kirchengeschichte (wie Anm. 8), 270–275.

5. Weiterführende Überlegungen

In Aufnahme der fünf Impulse werden abschließend drei weiterführende Überlegungen zum Selbstverständnis und zur Ausrichtung des Fachs Kirchengeschichte als historischer und theologischer Disziplin präsentiert. Es handelt sich dabei um Überlegungen auf der methodischen, der inhaltlichen und der historiographischen Ebene.

5.1 Methodisch: Kirchengeschichte als Wahrnehmungsgeschichte

Mit Marksches und Leppin (I) (s. o. 4.1 und 4.2) gilt es, die weltanschaulichen Voraussetzungen des christlichen Glaubens nicht auszublenden, sondern methodisch so zu reflektieren, sodass die Forschung interdisziplinär anschlussfähig bleibt. Wer nicht bereits vorab per definitionem ausschließt, dass es einen in der Geschichte handelnden bzw. wirkenden Gott gibt – und genau dies glaubten die allermeisten Menschen in der Geschichte des Christentums –, wer also aus theologischen Gründen Geschichte als transzendenzoffen versteht, muss darlegen, wie diese Offenheit gewahrt werden kann, ohne dass die Binnenperspektive des christlichen Glaubens zur Voraussetzung für das Verständnis der (kirchen-)historischen Forschung wird. Eine semiotische Sicht, die den Transzendenzbezug als im Zeichen präsent hält, hilft entscheidend weiter. Wie aber kann mit den Elementen in unseren Quellen umgegangen werden, bei denen die Semiotik nicht ausreicht? Wenn es um die Frage geht, ob im Abendmahl eine Wandlung der Substanzen stattfindet oder nicht, kann man dies von außen betrachtet so oder so sehen; es gibt Menschen, die daran glauben und andere, die nicht daran glauben. Wenn man aber auf Phänomene in den Quellen trifft, die als 'übernatürliche Transzendenzeinbrüche' sichtbar und spürbar beschrieben werden, wirken psychologisierende Erklärungsmodelle meist etwas hilflos und verraten eher etwas darüber, was sich Menschen der Moderne wie

erklären können und was nicht. Beispiele ließen sich zuhauf finden, sei es die leibliche Auferstehung Jesu Christi, die Wundertaten des Martin von Tours oder der Stigmatisation des Franz von Assisi.⁶³

Ich möchte in diesem Zusammenhang für eine *theologische Transzendenzoffenheit bei gleichzeitiger methodischer Begrenzung* auf das innerweltlich Wahrnehmbare und Wahrgenommene plädieren. Das heißt: Es gilt – einerseits – theologisch darauf zu achten, dass aus der um der Interdisziplinarität willen notwendigen Aussage „Historisches Arbeiten kommt auch ohne die Prämisse aus, dass es einen Gott gibt“ nicht die Aussage wird: „Historisches Arbeiten schließt als Prämisse aus, dass es einen Gott gibt.“ Das sollte – andererseits – nicht notwendigerweise dazu führen, ins Konfessorische münden zu müssen (im Sinne von: „Glaubst du, dass dieses und jenes passiert ist?“). Aber das muss auch nicht sein, betreibt und beschreibt man *Kirchengeschichte als Wahrnehmungsgeschichte*. Dass dies für die allgemeine Geschichtswissenschaft höchst anschlussfähig ist, zeigen – um zwei der oben genannten Beispiele aufzugreifen – der Umgang Hartmut Leppins mit dem Auferstehungs-

63 Es gibt natürlich zahlreiche Mirakelberichte in der Kirchengeschichte, die einer kritischen Quellensichtung schlicht nicht standhalten. Mir geht es entsprechend weder darum, die Quellenkritik aufzuweichen, noch darum, einem einfältigen Wunderglauben das Wort zu reden, der alles für bare Münze nimmt, was spektakulär daherkommt. Es gibt jedoch auch Fälle, bei denen gerade trotz einer kritischen Quellensichtung die Unerklärlichkeit beschriebener Phänomene umso stärker vor Augen tritt, wie dies m. E. auf die drei genannten Beispiele zutrifft. Daher scheint mir die Kirchengeschichte – wie im Grunde jede Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie – grundsätzlich vor diesem Problem zu stehen, dem meiner Beobachtung nach jedoch (aus Angst, als unwissenschaftlich daherzukommen?) nicht selten ausgewichen wird, statt es anzugehen.

glauben der frühen Christen⁶⁴ und Judith Rosens Umgang mit der Wundertätigkeit Martins von Tours.⁶⁵

5.2 Inhaltlich: Kirchengeschichte als Glaubensgeschichte

Mit Strohm und Leppin (II) (s. o. 4.3 und 4.4) gilt es, die *Relevanz und das Selbstverständnis des christlichen Glaubens* auf dem Feld der Geschichte herauszustellen. Wenn Kirchengeschichte kirchlich bzw. theologisch *und* interdisziplinär relevant sein möchte, dann legt sich nahe, dass sie einen inhaltlichen Schwerpunkt auf die Relevanz des christlichen Glaubens für individuelle Biographien, für Bewegungen und Institutionen, für Gesellschaft und Politik in der Geschichte legt. In den Mittelpunkt rücken dann weniger Ereignis- und Strukturgeschichte – ohne dass deren Bedeutung zu schmälern wäre –, sondern religiöse Selbst-

64 Vgl. Leppin, Hartmut, Die frühen Christen. Von der Antike bis Konstantin, München 2018, 26: „Es bedarf nach wie vor beachtlicher Anstrengungen der Theologie, um die Ideen von Auferstehung und Himmelfahrt in unsere Zeit zu übersetzen. Der schlichte Historiker aber kann gar nicht anders, als beide ernst zu nehmen, da sie wirkmächtig waren. Denn antike Christen glaubten daran und handelten entsprechend; sehr bald scheinen einige als Missionare diese Nachricht weitergetragen haben.“ Und weiter (30): „Die frühen Christen lebten in einer Welt, die auf das Jenseits verwies. Ihr Leben war nicht allein von diesseitigen Erwartungen bestimmt, sondern von der Hoffnung, nach ihrem Tod zu Gott einzugehen, wenn sie denn richtig glaubten und Gnade fanden. Ihre eschatologische Grundhaltung muss für ihre Identität und für ihr Lebensgefühl von zentraler Bedeutung gewesen sein.“

65 Vgl. Rosen, Judith, Martin von Tours. Der barmherzige Samariter, Darmstadt 2016, 41: „Mit den anspruchsvollen Überlegungen der [heutigen, J.R.] Wissenschaftlern belasteten sich Martins Zeitgenossen weniger. Eine Zeit, die noch an übernatürlich Kräfte, rätselhafte Vorgänge und wundersame Rettung glaubte, war eher bereit Wunder zuzulassen.“ Und (79): „Was mit Logik nicht zu fassen ist, muss man nicht glauben, aber man kann es glauben. Und so haben es viele Gläubige von der Frühzeit bis heute mit Jesu Wundern gehalten, Sulpicius [der Biograph Martins von Tours, J.R.] eingeschlossen, der Martin in der Nachfolge Jesu sah und ihn mehrfach einen *alter Christus* nannte.“

deutungen, deren Begründungen und vielfältigen Ausdrucksformen. Damit würden die spezifischen Kompetenzen von Kirchenhistorikern und Kirchenhistorikerinnen als ausgebildeten Theologen und Theologinnen zum Zug kommen und zugleich der Blick auf die existenzielle, kirchliche, gesellschaftliche und politische Bedeutung des christlichen Glaubens in vergangenen Zeiten gelenkt werden.⁶⁶ In diesem Sinne wäre *Kirchengeschichte als Glaubensgeschichte* zu entfalten. Kirchengeschichte als Glaubensgeschichte kann wiederum über verschiedene Zugänge angegangen werden, insbesondere mit Blick auf den erlebten und gelebten Glauben (Frömmigkeit), den reflektierten Glauben (Theologie), den verbreiteten und bezeugten Glauben (Mission / Christianisierung) und die Gemeinschaftsbildungen und institutionellen Gestaltwerdungen des Glaubens (Kirche).

5.3 Historiographisch: Kirchengeschichte als Identitätsgeschichte

Eine letzte Überlegung auf historiographischer Ebene schließt an den Impuls von Schäufele (s.o. 4.5) an. Dass Kirchengeschichte, wie auch immer sie betrieben wurde und wird, faktisch immer positionell und konstruktiv in einem wissenschaftstheoretischen Sinne ist, sollte unstrittig sein. Durch den von Schäufele hervorgehobenen Professionsbezug der Theologie begibt sich die Kirchengeschichte über den innerwissenschaftlichen Diskurs hinaus auch in einen kirchlichen Diskurs. Damit

66 Es sei, um Missverständnisse auszuschließen, angemerkt, dass die existentielle, kirchliche, gesellschaftliche und politische Bedeutung, die der Glaube hatte, keineswegs immer positiv, lebensfördernd, bereichernd usw. war, sondern sich ebenso fatal und toxisch auswirken konnte. Mir geht es also keineswegs um eine Glorifizierung der Geschichte des Christentums. Vielmehr kann gerade eine Sensibilität für die Bedeutung von Religion und religiösen Motiven ein kritisch-auflärendes Potential entfalten, etwa wenn für die Genese der Kreuzzüge nicht nur auf machtpolitische Interessen geschaut wird, sondern die dezidiert geistlichen Anliegen und Begründungsmechanismen eruiert werden.

bleibt die Theologie mitsamt der Kirchengeschichte rückgebunden an ihre faktische Daseinsberechtigung, dass es nämlich Kirchen und Gläubige gibt. Natürlich darf, solange sie ihren Standpunkt reflektiert, Kirchengeschichtsschreibung positionell und perspektivisch im Sinne Schäumeles sein: Nämlich auf eine bestimmte Gestalt, Sozialform und Institution des gelebten Glaubens in der Gegenwart hin ausgerichtet.

Wichtig ist mir allerdings: Auch positionelle Kirchengeschichtsschreibung sollte in einem ökumenischen Horizont betrieben werden. Das setzt *Multiperspektivität* voraus, also dass auch andere (konfessionelle bzw. positionelle) Geschichten wahrgenommen und rezipiert werden.⁶⁷ Schon im Studium an konfessionellen Fakultäten herrscht weder konfessionelle noch positionelle Homogenität – eine solche gibt es hierzulande m. E. lebensweltlich ohnehin nicht mehr, wenn es sie denn jemals gegeben hat –, ebenso wenig wie in den Kirchengemeinden und noch weniger in den Schulen! Es ist also sowohl eine faktische Notwendigkeit, den Blick ‚der anderen‘ (zunächst Konfessionen bzw. christlichen Positionen, dann auch Religionen) einzubeziehen, als auch eine Frage des Respekts – und mehr noch: des theologischen und kirchlichen, ja des christlichen Selbstverständnisses.

Der ökumenische Horizont ist ein kritisches Korrektiv gegen eine christlich-konfessionelle Siegergeschichte einerseits, andererseits aber auch gegen eine Verabsolutierung der Ausgegrenzten und Abgewiesenen.

67 Der ökumenische Horizont bezieht sich zunächst auf die gegenwärtige – sowohl interkonfessionell als auch global verstandene – Ökumene der Christenheit. Gerade in historischer Perspektive kommen für die Multiperspektivität jedoch ebenso Personen, Bewegungen und Strömungen in den Blick, die sich nicht durchsetzen konnten und damit traditionell unter der ‚Ketzergeschichte‘ behandelt werden. Wenn der ökumenische Horizont hier betont wird, ist dies prinzipiell gemeint und nicht auf sämtliche Einzelfragen zu beziehen, denn freilich sind nicht für jedes Thema zu jeder Zeit die Perspektiven verschiedener Kirchen, Konfessionen, Bewegungen und Strömungen sinnvoll, relevant oder überhaupt vorhanden.

nen. Spannungen zwischen Individuen und einer Gemeinschaft, zwischen Bewegungen und Institutionen gilt es auch historiographisch lebendig zu halten und in der je eigenen Geschichte ‚den anderen‘ zu einer Stimme zu verhelfen. Damit soll weder die eigene Geschichte ins Unrecht gesetzt noch die Stimme ‚der anderen‘ absorbiert und damit nivelliert werden. Vielmehr sollten diese Stimmen als ein kritisches Element in die jeweils eigene Geschichte einbezogen und damit gehört werden. So kann *Kirchengeschichte als Identitätsgeschichte*⁶⁸ geschrieben werden – jedoch *nicht ohne die Stimme ‚der anderen‘* als Stachel im eigenen Fleisch!

Um dies an einem konkreten Beispiel zu verdeutlichen: Angesichts der auch gegenwärtig lebendigen täuferischen Traditionen wäre es nicht statthaft, diese als marginale Splittergruppen der Reformationszeit beiseitezuschieben, um sich auf die Durchsetzungskämpfe der hierzulande großen Konfessionen zu konzentrieren. Die Täufer bleiben mit ihrer eigenen Stimme ein Stachel im Fleisch der großen Konfessionen, denn auch sie beziehen sich auf dieselben Quellen: den einen Herrn, die eine Taufe, die Heilige Schrift usw. Kirchengeschichte als Dialogwissenschaft vollzieht sich nicht zuletzt im ökumenischen Dialog.⁶⁹

68 Der Begriff der Identität gehört in aktuellen gesellschaftlichen Diskursen (vgl. Nassehi, Armin, *Gesellschaftliche Grundbegriffe. Ein Glossar der öffentlichen Rede*, München 2023, 143–158) zu den stark umkämpften Begriffen, man denke nur an ‚Identitätspolitik‘, ‚identitäre Bewegung‘ usw., wodurch man geneigt sein könnte, auf ihn zu verzichten. Der Sache nach aber ist der Identitätsbegriff sinnvoll, wenn man ihn – wie in zahlreichen Varianten theoretisch reflektiert – nicht als statischen Begriff, sondern (zumal im Horizont von Geschichte) als dynamischen Begriff versteht. Identitätsgeschichte im Sinne einer Erzählung der eigenen (individuellen oder kollektiven) Geschichte ist immer aus einer bestimmten Perspektive konstruierte Identitätsgeschichte, in der sowohl Beständigkeit und Prägungen als auch Veränderungen und Wandel Raum haben.

69 Zur Herausforderung einer ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung vgl. Schmidt, Einfluss (wie Anm. 22).

Kirchengeschichte zwischen Theologie und Geschichtswissen- schaft

Ein Blick auf den katholischen *status quaestionis*

BERNWARD SCHMIDT

Wer in Zeiten vor der Bologna-Reform katholische Theologie studierte, wurde mit der Kirchengeschichte in den ersten Studiensemestern konfrontiert, neben den biblischen Einleitungsvorlesungen, den alten Sprachen und der Philosophie. Kirchengeschichte wurde mit dem „Vor-diplom“ weitgehend abgeschlossen, der Anteil des Faches am Hauptstudium war drastisch reduziert, denn nun übernahmen die systematischen Fächer die Vorherrschaft im Stundenplan. Die Kirchengeschichte also gewissermaßen Teil der „propädeutischen“ Disziplinen, die auf das Studium der „eigentlichen“ Theologie vorbereiteten – diese Vorstellung dürfte sich etlichen Generationen von Theologinnen und Theologen eingeprägt haben. Eine Geschichte der theologischen Lehre ist noch zu schreiben;¹ dennoch dürfte sich sagen lassen, dass die Unterordnung der historischen Fächer unter die Systematik der Hegemonie der Neuscho-

¹ Dem widmet sich derzeit das Habilitationsprojekt von Dr. Regina Meyer an der KU Eichstätt-Ingolstadt mit Fokus auf der Theologischen Fakultät Ingolstadt – Landshut – München zwischen ca. 1760 und 1820.

lastik seit dem 19. Jahrhundert geschuldet ist.² Ihren deutlichsten Ausdruck fand diese dienende Rolle der Kirchengeschichte, die letztlich nur mehr als Begründung lehramtlicher Positionen legitim betrieben werden konnte, um 1900.³ Berühmt wurde der sprechende Buchtitel des Limburger Domkapitulars Matthias Höhler: *Das dogmatische Kriterium der Kirchengeschichte*.⁴

An dieser neuscholastischen und durch die Modernismuskrise kirchenpolitisch verschärften Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Kirchengeschichte arbeiteten sich die Kirchenhistoriker noch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts intensiv ab.⁵ Es ist wichtig, diese langfristigen Entwicklungen im Blick zu behalten, um sowohl die fachtheoretischen Aufsätze zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und den frühen 2000er Jahren zu verstehen als auch die Bemühungen des vorliegenden Bandes einordnen zu können.

-
- 2 Instruktiv hierzu: Dahlke, Benjamin, *Katholische Theologie in der „Sattelzeit“*. Ein Überblick, Münster 2022. Überblickshaft weiterhin Schmidt, Bernward, *Kleine Geschichte des Ersten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i. Br. 2019, 52–73.
 - 3 Die Komplexität der Situation wird hervorragend bearbeitet von Klapczynski, Gregor, *Katholischer Historismus? Zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900*. Heinrich Schrörs – Albert Ehrhard – Joseph Schnitzer, Stuttgart 2013. Grundlegend zu den Konfliktlinien: Weiß, Otto, *Der katholische Modernismus. Begriff – Selbstverständnis – Ausprägungen – Weiterwirken*, in: Wolf, Hubert (Hrsg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, Paderborn 1998, 107–139; Klapczynski, Gregor, „Ab initio non sic erat!“ „Modernismus“ am Beispiel Hugo Koch (1869–1940), in: Schepers, Judith / Wolf, Hubert (Hrsg.), „In wilder zügelloser Jagd nach Neuem“. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, Paderborn 2009, 271–287.
 - 4 Höhler, Matthias, *Das dogmatische Kriterium der Kirchengeschichte. Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden*, Mainz 1893.
 - 5 Vgl. Damberg, Wilhelm, *Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft?*, in: Göllner, Reinhard (Hrsg.), *Es ist so schwer, den falschen Weg zu meiden. Bilanz und Perspektiven der theologischen Disziplinen*, Münster 2004, 99–114, hier: 102–107.

Im Folgenden werden vor diesem Hintergrund drei grundsätzliche Optionen vorgestellt, das Verhältnis von Kirchengeschichte und Theologie zu bestimmen. Gewisse Vereinfachungen lassen sich dabei nicht umgehen, doch sollen an dieser Stelle einige orientierende Schneisen durch die Diskussion der letzten Jahrzehnte geschlagen werden. Der Fokus liegt dabei auf römisch-katholischen Autoren, sodass der Beitrag von Jonathan Reinert komplementär gelesen werden sollte.⁶

1. Von Victor Conzemius zu Andreas Holzem

Der Schweizer Historiker Victor Conzemius publizierte 1975 einen äußerst einflussreichen Aufsatz, in dem er vehement bestritt, dass Kirchengeschichte einen theologischen Charakter habe.⁷ Conzemius rechtfertigte damit einerseits, dass sich auch „Profanhistoriker“ mit Kirchengeschichte beschäftigen können sollten und bot andererseits ein starkes Plädoyer für die Anschlussfähigkeit der Kirchengeschichte an die Geschichtswissenschaft. „Nicht die rechte Theologie, sondern die rechte historische Methode entscheiden deshalb über den Wert eines Geschichtswerkes und damit auch der Kirchengeschichte.“⁸ Mit diesem immer wieder zitierten Kernsatz lehnte Conzemius Konzepte wie

6 Eine ausführlichere Diskussion der genannten Positionen und hermeneutischer Herausforderungen für eine gegenwärtige Kirchengeschichtsschreibung leistet Schmidt, Bernward, *Kirchengeschichte als Dialogwissenschaft. Ansätze und Aufgaben katholischer Kirchengeschichtsschreibung*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 134 (2024), 145–178. Die vorliegenden Ausführungen geben die dort ebenfalls erfolgende Bestandsaufnahme wieder.

7 Conzemius, Victor, *Kirchengeschichte als „nichttheologische“ Disziplin*. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung, in: *ThQ* 155 (1975), 187–197.

8 Conzemius, *Kirchengeschichte als „nichttheologische“ Disziplin* (wie Anm. 7), 192.

Kirchengeschichte als Heilsgeschichte oder Kirchengeschichte als „angewandte Ekklesiologie“ strikt ab.⁹ Hier ist bereits die zwei Jahre später publizierte klassisch gewordene Formulierung Reinhart Kosellecks durchzuhören: „Streng genommen kann uns eine Quelle nie sagen, was wir sagen sollen. Wohl aber hindert sie uns, Aussagen zu machen, die wir nicht machen dürfen. Die Quellen haben ein Vetorecht.“¹⁰ Mit Blick auf die Kirchengeschichte wäre in Konzemius' Sinn zu ergänzen: Die Quellen üben ihr Vetorecht gegenüber einem dogmatischen Apriori aus.¹¹ In einem ähnlichen Sinne forderte auch Peter Eicher wenige Jahre später, die Kirchengeschichte habe sich „auf die Geschichte selbst zu konzentrieren“, um dem Ideologievorwurf zu entgehen.¹²

Die Verbindung zwischen Kirchengeschichte und Theologie ist bei Konzemius zwar nicht vollständig gelöst, doch nachrangig geworden. Stattdessen muss ihm zufolge die methodisch abgesicherte und im Diskurs mit anderen historischen Disziplinen vermittelbare Forschung primäres Anliegen der Kirchengeschichte sein. In einer solchen Konzeption haben Ansprüche der systematischen Theologie oder gar des Lehramts keinen Ort mehr, insofern ist sie durchaus ein Beitrag zur langfristigen Debatte. Konzemius' Position ist in der Tat eine notwendige Bedingung für die interdisziplinäre Anschlussfähigkeit kirchenhistorischer Forschung und dürfte daher inzwischen im Fach grundsätzlich akzeptiert sein. Dass die Frage nach einem Heimatrecht der Kirchengeschichte in

9 Diese Konzepte wurden von Hubert Jedin in verschiedenen Phasen seines Denkens formuliert, vgl. Hoyer, Wolfram, Kirchengeschichte als „Heilsgeschichte“? Zum Geschichtsbild Hubert Jedins, in: *Angelicum* 79 (2002), 647–709.

10 Koselleck, Reinhart, Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt (1977), in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1989, 176–207, hier: 206.

11 So Werbick, Jürgen, *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Br. 2015, 326.

12 Eicher, Peter, Zur Ideologiekritik der Kirchengeschichte, in: *Kairos* 13 (1981), 244–260, hier: 253.

der Theologie gleichwohl nicht erledigt ist, werden die folgenden Abschnitte zeigen.

Eine recht konsequente Weiterentwicklung von Conzemius' Position findet sich bei Andreas Holzem, der gemeinsam mit Volker Leppin den jüngsten Beitrag zur Debatte vorgelegt hat.¹³ Die Autoren vertreten darin zwei Thesen: So wie die Kirchengeschichte derzeit erforscht und gelehrt werde, passe sie nicht mehr in „konfessionelle Muster“; zudem lasse sie sich weder durch ihre Material- noch ihre Formalobjekte von der sogenannten „Profangeschichte“ abgrenzen. Denn der Status der Kirchengeschichte als theologische Disziplin hänge nicht von „systematisch-theologischen Gegenstandsbestimmungen“ ab; die Ekklesiologie habe die historische Erkenntnis nicht zu leiten, sondern sich anderweitig in ein Verhältnis zur historischen Forschung zu setzen. Stattdessen werden Interdisziplinarität und Internationalität zu Kennzeichen, wenn nicht Eigenschaften der Kirchengeschichte: gemeinsame Methodenstandards mit anderen historisch arbeitenden oder interessierten Disziplinen und der Blick auf das große Ganze des globalen Christentums. Statt einer Geschichte der Heilsinstitutionen solle es um eine „Geschichte des Christentums [gehen], die Wissensformen, Praktiken, Diskurse, Räume und Netzwerke fokussiert.“¹⁴ Wer Holzems seit der Jahrtausendwende vertretenen Ansatz einer „Geschichte des geglaubten Gottes“ vor Augen hat, wird in den zitierten Sätzen dessen konkrete Explikation finden.

Mit dieser (von ihm selbst so bezeichneten) Kurzformel von der Kirchengeschichte als „Geschichte des geglaubten Gottes“ wollte Andreas Holzem explizit kein ausformuliertes Programm vorlegen.¹⁵ Doch grenzte er sich dezidiert von einem dogmatisch bestimmten Kirchen-

13 Holzem, Andreas/Leppin, Volker, Grenzüberschreitungen. Kirchengeschichte jenseits konfessioneller Identitäten, in: ThQ 200 (2020), 138–159.

14 Alle Zitate Holzem/Leppin, Grenzüberschreitungen (wie Anm. 13), 139.

15 Holzem, Andreas, Geschichte des „geglaubten Gottes“. Kirchengeschichte zwischen „Memoria“ und „Historie“, in: Leinhäupl-Wilke, Andreas/Striet, Mag-

begriff ab, wie ihn Hubert Jedin für die Kirchengeschichtsschreibung eingefordert hatte.¹⁶ Holzem versuchte, den theologischen Standort des Faches durch einen Rückgriff auf Maurice Halbwachs und Jan Assmann sowie die Unterscheidung zwischen *historia* und *memoria* zu bestimmen: Gerade durch ihre Abgrenzung von der erinnernden *memoria* gewinne die sachorientierte *historia* ihre Wissenschaftlichkeit, zugleich habe jede Geschichtsschreibung aber auch memoriale Funktion. Daher lässt sich von der Kirchengeschichte Gleiches aussagen, insofern sie im Kommunikations- und Erinnerungsraum Kirche rezipiert wird.¹⁷

Das Programm, das Holzem dann entwirft, ist freilich weniger an der Beheimatung der Kirchengeschichte in der Theologie interessiert als an ihrer außertheologischen Anschlussfähigkeit. Daher knüpft er explizit an Conzemius' Credo an, demzufolge eben die historische Methode für den Wert der Kirchengeschichtsschreibung ausschlaggebend ist, nicht die Theologie. Sodann bestimmt er das Materialobjekt des Faches als Christentumsgeschichte, die methodisch als historische Kulturwissenschaft im Sinne Otto Gerhard Oexles zu betreiben sei.¹⁸ Dabei beruft sich Holzem auf die Forschungen Arnold Angenendts und dessen Beschreibung mittelalterlicher Frömmigkeit aus religionsgeschichtlicher Distanz,¹⁹ sowie auf das Themenfeld der Konfessionalisierung, das eine solche Form der Geschichtsschreibung nahelege: Denn sie sei geeig-

nus (Hrsg.), *Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen*, Münster 2000, 73–103.

16 Vgl. Priesching, Nicole, Zwischen Heilsgeschichte und Faktenpositivismus. Hubert Jedin's Standardwerk der Kirchengeschichte, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, 7 (2010), 475–478, URL: <http://www.zeithistorische-forschungen.de/16126041-Priesching-3-2010> (Zugriff am 22. 09. 2025).

17 Holzem, *Geschichte des geglaubten Gottes* (wie Anm. 15), 87 f.

18 Vgl. Holzem, *Geschichte des geglaubten Gottes* (wie Anm. 15), 100 f.

19 Programmatisch etwa Angenendt, Arnold, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 1–30; ders., *Kirchengeschichte angesichts der Religionsgeschichte*, in: Hedwig, Klaus/Riel, Daniela (Hrsg.), *Sed ipsa novitas crescat*.

net, die Verflechtungen von Religion mit anderen Bereichen der Gesellschaft zu erhellen. Holzem möchte damit die Kirchengeschichte als „Teil des religionsgeschichtlichen Gesprächsrahmens“ etablieren, was freilich über die Herstellung von Anschlussfähigkeit an andere historische Disziplinen weit hinausgeht: Denn indem Holzem die „Geschichte des geglaubten Gottes“ mit einem Assmann'schen Wort als „identitätskonkret“ bezeichnet,²⁰ schreibt er ihr letztlich doch eine theologische Funktion zu.²¹ Mit Aleida Assmann ist festzuhalten, „daß es gar keine Geschichtsschreibung gibt, die nicht zugleich auch Gedächtnisarbeit wäre, also unhintergebar verquickt ist mit den Bedingungen der Sinngebung, Parteilichkeit, Identitätsstiftung.“²² Damit geht es um die Bildung bzw. „Reproduktion“ von Identität in einer bestimmten Erinnerungsgruppe; diese mag man sich kirchenhistorisch als Konfessionskirche, regional begrenzte Ortskirche oder als das globale Christentum denken. Diese Identität speist sich maßgeblich aus der Geschichte und liegt zugleich nie abgeschlossen vor. Daher hat die Geschichte eine für die (näher zu be-

Themen der Eschatologie, Transformation und Innovation (FS Manfred Gerwing), Münster 2019, 129–150.

20 Holzem, Geschichte des geglaubten Gottes (wie Anm. 15), 83, 85, 88 und 103.

21 Vgl. Assmann, Jan, Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: ders., Kultur und Gedächtnis, Frankfurt a. M. 1988, 9–19, hier: 11 f.: *Im Bereich der objektivierten Kultur und organisierten bzw. zereemonialisierten Kommunikation lassen sich ganz ähnliche Bindungen an Gruppen und Gruppenidentitäten beobachten, wie sie auch das Alltagsgedächtnis kennzeichnen. Wir haben es auch hier mit einer Wissensstruktur zu tun, die wir „identitätskonkret“ nennen. Damit meinen wir, daß eine Gruppe ein Bewußtsein ihrer Einheit und Eigenart auf dieses Wissen stützt und aus diesem Wissen die formativen und normativen Kräfte bezieht, um ihre Identität zu reproduzieren. In diesem Sinne hat auch die objektivierte Kultur die Struktur eines Gedächtnisses. Erst im Historismus hat sich diese Struktur, wie Nietzsche (Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben) sehr scharfsinnig und hellsehtig bemerkt hat, aufzulösen begonnen.*

22 Assmann, Aleida, Funktionsgedächtnis und Speichergedächtnis – zwei Modi der Erinnerung, in: Platt, Kristin (Hrsg.), Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten, Opladen 1995, 169–184, hier: 176.

stimmende) christliche Erinnerungsgruppe konstitutive Funktion und folglich die Kirchengeschichte im Horizont des Christentums eine eminent theologische, weil „kirchenbegründende“ Bedeutung.²³

Freilich verfolgt Holzem den damit angelegten Gedanken zugunsten des Plädoyers für die Öffnung der Kirchengeschichte zu historischen Kulturwissenschaften nicht weiter.²⁴ Somit kennzeichnet die „Geschichte des geglaubten Gottes“ zwar den Untersuchungsgegenstand der Kirchengeschichte und legitimiert ein Interesse anderer theologischer Disziplinen, doch macht sie ihnen nicht mehr als ein Wissensangebot.²⁵ Die Annahme dieses Angebots setzt nach Holzem die „Hörbereitschaft der

23 Zu diesen Fragen detaillierter die Eichstätter Habilitationsschrift von Handschuh, Christian, *Die Bibel als kulturelles Gedächtnis. Die katholische Bibelbewegung 1900–1960* (wird derzeit zum Druck vorbereitet).

24 Sicherlich nicht zufällig bezieht Holzem sich neben Victor Conzemius insbesondere auf Blessing, Werner K., *Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen*, in: Doering-Manteuffel, Anselm/Nowak, Kurt (Hrsg.), *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart u. a. 1996, 14–59. Seine pointierte Akzentsetzung trug Holzem den Vorwurf der „Enttheologisierung“ des Faches und des „Modernismus“ ein, was hier nur zu benennen, nicht eigens zu bewerten ist. Siehe Brandmüller, Walter, *Kirchengeschichte in Deutschland*, in: *Die neue Ordnung* 60 (2006), 422–435, hier: 427. Brandmüller hat sein Verständnis des Faches v. a. *ex negativo* in Form von Kritik an anderen Autoren geäußert, siehe: ders., *Kirchengeschichte in Deutschland in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: Hauke, Manfred/Stickelbroeck, Michael (Hrsg.), *Donum Veritatis. Theologie im Dienst an der Kirche* (FS Anton Ziegenaus), Regensburg 2006, 29–39.

25 So die Formulierung von Damberg, Wilhelm, *Die Würzburger Synode (1971–1975) und die Vergangenheit der Kirche*. Johann Baptist Metz, Erwin Iserloh und das Verhältnis von Theologie und Geschichte, in: Essen, Georg/Frevel, Christian (Hrsg.), *Theologie der Geschichte – Geschichte der Theologie*, Freiburg i. Br. 2018 (QD 294), 100–132, hier: 126. In diesem Sinne argumentieren auch zwei Schüler Holzems: Blum, Daniela/Bock, Florian, *Stil und Lebensform*. Zum Gespräch von Pastoraltheologie und Kirchengeschichte, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 37 (2017), 227–241, URN: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6:3-zpth-2017-21307> (Zugriff am 22. 09. 2025).

anderen Disziplinen“ voraus;²⁶ nur unter dieser Voraussetzung kann die Kirchengeschichte nicht nur wissenschaftlich betriebene *historia* sein, sondern zugleich *memoria*.²⁷ Aus theologischer Perspektive könnte man freilich fragen, ob auf diese Weise nicht eine unnötige Grenze zwischen Theologie und Kirchengeschichte gezogen wird, die zweierlei Gefahren birgt: eine „antiquarische“ Geschichte einerseits und den allmählichen Verschluss des historischen Auges der Theologie andererseits. Kritisiert man also den Ansatz Holzems als „Enttheologisierung“ des Faches und seine Entwicklung in Richtung der Religionswissenschaft, so scheint mir in diesen beiden Gefahren der eigentliche und durchaus diskussionswürdige Kern des Problems zu liegen.²⁸

Andreas Holzem vertritt somit einen Ansatz, der Kirchengeschichte eher als Teil des kulturhistorischen Diskurses sieht denn als konstitutiven Bestandteil der Theologie.²⁹ Damit steht er in einer Traditionslinie, die ihren Ausdruck vor allem in der monumentalen *Histoire du christianisme* gefunden hat, in der Christentumsgeschichte gewissermaßen als eine Form von Sozialgeschichte geschrieben wird.³⁰ Dies hat allerdings Konsequenzen für die Frage, welchen Ort und welche Relevanz die Kirchengeschichte im theologischen Diskurs beanspruchen kann.

26 Holzem, Geschichte des geglaubten Gottes (wie Anm. 15), 102.

27 Zur Unterscheidung (unter Rückgriff auf Aleida und Jan Assmann) siehe etwa Oexle, Otto Gerhard, Memoria als Kultur, in: ders. (Hrsg.), Memoria als Kultur, Göttingen 1995, 9–78.

28 Insofern greift die Kritik von Brandmüller, Kirchengeschichte in Deutschland in der 2. Hälfte des 20. Jhs. (wie Anm. 24), 33 f., die sich v. a. auf die Schule Arnold Angenendts bezieht, zu kurz.

29 Vgl. Damberg, Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft (wie Anm. 5), 109 f. Ähnliches ließe sich auch über Volker Leppin sagen, siehe dazu den Beitrag von Jonathan Reinert in diesem Band.

30 Mayeur, Jean-Marie u. a. / Brox, Norbert u. a. (Hrsg.), Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur, 14 Bde., Freiburg i. Br. 1992–2004.

2. Von Klaus Schatz zu Stefan Samerski

Der Impuls von Victor Konzemius führte zu einer Reihe von Reaktionen, die wichtigste verfasste der Jesuit Klaus Schatz.³¹ Mit anderen Autoren lehnte Schatz einen dogmatisch vordefinierten Kirchenbegriff für die Kirchengeschichte ab.³² Zugleich wollte er über eine bloße theologische *Relevanz* von Kirchengeschichte hinausgehen und fragte, worin ein theologischer *Charakter* des Faches liegen könne.³³ Die Lösung fand er in der Formel von Kirchengeschichte als „Theologie des geschichtlichen Selbstvollzuges von Kirche“.³⁴ Dabei geht er mit Walter Kasper von der Prämisse aus, dass sich das Wesen der Kirche gerade in der Geschichte und im geschichtlichen Wandel vollzieht und dass die Identität der Kirche nicht trotz des Wandels, sondern gerade durch ihn und in ihm gewahrt bleibt.³⁵ Daher ist es die erste Aufgabe der Kirchengeschichte, der

-
- 31 Schatz, Klaus, Ist Kirchengeschichte Theologie?, in: ThPh 55 (1980), 481–513. Zu erwähnen wären darüber hinaus: Brox, Norbert, Fragen zur „Denkform“ der Kirchengeschichtswissenschaft, in: ZKG 90 (1979), 1–12; Seeliger, Hans Reinhard, Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, Düsseldorf 1981.
- 32 Zu den historischen Diskursen und Belastungen siehe Wolf, Hubert, „Ein dogmatisches Kriterium für die Kirchengeschichte“? Franz Xaver Funk (1840–1907) und Sebastian Merkle (1862–1945) in den Kontroversen um die Identität des Faches, in: Haas, Reimund u. a. (Hrsg.), Im Gedächtnis der Kirche neu erwachsen. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa (FS Gabriel Adriányi), Köln u. a. 2000, 713–732.
- 33 Schatz, Ist Kirchengeschichte Theologie (wie Anm. 31), 485f. Zu fragen wäre aber, ob Schatz nicht unausgesprochen mit einem auf die Systematik reduzierten Begriff von Theologie operiert.
- 34 Schatz, Ist Kirchengeschichte Theologie (wie Anm. 31), 508. Ein knappes Referat des Aufsatzes von Schatz findet sich auch bei Damberg, Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft? (wie Anm. 5), 104–106.
- 35 Schatz, Ist Kirchengeschichte Theologie (wie Anm. 31), 507. Vgl. Kasper, Walter, Tradition als Erkenntnisprinzip, in: Theologische Quartalschrift 155 (1975), 198–

Frage nachzugehen, wie Kirche im historischen Wandel ihre Identität bewahrt und „das Christliche“ immer wieder neu zum Ausdruck bringt. Die genuin theologische Aufgabe des Kirchenhistorikers besteht demzufolge darin, bereits in der Erforschung und Darstellung zu werten, wobei Schatz in der Wertung ein „inneres Moment der Geschichtswissenschaft“ sieht.³⁶ Kirchengeschichte fragt somit primär: „Was ist an den geschichtlichen Erscheinungen der Kirche historische Konkretisierung des Evangeliums und was ist objektiv als Verfälschung und als Abfall vom Evangelium anzusehen?“³⁷ Selbstverständlich möchte Schatz nicht anachronistisch werten und vergangene Zeiten an einer gegenwärtig-kontingenten Auslegung des Evangeliums messen. Er möchte die Wertung im Horizont dessen vornehmen, was in einer Zeit denkbar war und als Alternativmöglichkeit gedacht wurde. Problematisch bleibt freilich die Frage nach Kriterien für das „Evangeliumsgemäße“: Denn stellt man die Denkmodelle und Alternativen einer Zeit nebeneinander, ist nicht mehr als das reine Verstehen möglich, da ein Kriterium für eine Entscheidung fehlt, was evangeliumsgemäß ist. Wenn man aber doch mit einem apriorisch festgelegten Kriterium an die Wertung herangeht, läuft man Gefahr, in anachronistischer Manier zum „leichtfüßigen Moralisieren“ zu werden.³⁸ Daher überzeugt Schatz’ Argumentation letztlich nicht vollkommen. Gleichwohl ist ihre Intention ohne Zweifel ehren-

215; ders., Kirchengeschichte als historische Theologie, in: ders., Theologie und Kirche, Mainz 1987, 101–116, hier: 112 f.

36 Schatz, Ist Kirchengeschichte Theologie (wie Anm. 31), 508.

37 Schatz, Ist Kirchengeschichte Theologie (wie Anm. 31), 509. Der Einfluss des Aufsatzes von Klaus Schatz zeigt sich schon daran, dass er – ohne Nachweis, dafür mit größter Selbstverständlichkeit – in einzelnen Sätzen wörtlich zitiert wird in Eder, Manfred, Kirchengeschichte. 2000 Jahre im Überblick, Mainz 2017.

38 So die Formulierung von Conzemius, Kirchengeschichte als „nichttheologische“ Disziplin (wie Anm. 7), 196. Das von Schatz benannte Kriterium ist das „Normative der Mitte der christlichen Botschaft“ – er geht jedoch nicht auf das Problem ein, dass das Verständnis dieses Normativen historisch kontingent ist.

wert und von Bedeutung für die Kirchengeschichte wie für die gesamte Theologie, da einer spiritualisierenden, integralistischen und triumphalistischen Auffassung von Kirche durch die Empirie und gewissermaßen „anti-gnostisch“ entgegengetreten werden soll. In diesem Sinne hätte Kirchengeschichte die Funktion einer „Selbstaufklärung“ der Kirche.

Die hauptsächliche theologische Bezugsdisziplin der Kirchengeschichte war sowohl für Victor Conzemius als auch für Klaus Schatz die Dogmatik. Zwar lehnten beide ein dogmatisches Apriori für die Kirchengeschichte ab, doch setzten sie zumindest implizit eine Normierung ihres Untersuchungsgegenstandes voraus: die Konfessionskirche der Neuzeit einschließlich ihrer Vorgängerformen in Antike und Mittelalter. Eine zweite Normierung besteht sodann in Kriterien für eine Bewertung historischer Vorgänge und Strukturen – die ihrerseits in eine Beziehung zur gegenwärtigen Kirche (oder dem Kirchenideal des Kirchenhistorikers?) zu setzen ist.

Der Einfluss des Aufsatzes von Klaus Schatz wird an den im Folgenden noch zu diskutierenden Positionen deutlich werden, in erster Linie in einem der jüngsten Artikel, den Stefan Samerski in einem Sammelband über Wissenschaftstheorien der katholisch-theologischen Disziplinen vorgelegt hat.³⁹ Auch Samerski nimmt sich die grundlegende Frage nach dem Verhältnis von theologischen und historischen Anteilen in der Kirchengeschichte vor, beantwortet sie aber ganz anders als Andreas Holzem und nimmt kaum explizit Bezug auf Schatz. Wie Holzem verweist Samerski auf den weiteren Ansatz von „Christentumsgeschichte“, der für eine Vielzahl von methodischen Zugängen und Fragestellungen offen sei und daher das Fach „im theologischen Wissenschaftsdiskurs und darüber hinaus kommunikabler“ mache; auf diese Weise lasse sich

39 Samerski, Stefan, Kirchengeschichte, in: Göcke, Benedikt Paul / Ohler, Lukas Valentin (Hrsg.), Die Wissenschaftlichkeit der Theologie, Bd. 2: Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien, Münster 2019, 85–100.

Engführungen und Missverständnissen von „Kirchengeschichte“ vorbeugen.⁴⁰

Aus dem älteren Diskurs bei Hubert Jedin und anderen übernimmt Samerski daher gerade nicht die Fokussierung auf das Materialobjekt Konfessionskirche bzw. das „Wachstum der von Christus gestifteten Kirche in Raum und Zeit“.⁴¹ Gleichwohl spricht er im Anschluss an Jedin von „der causalen [sic!] und normativen Bindung an das Offenbarungsgeschehen in Jesus Christus. Dieses ist der Ausgangs- und Zielpunkt theologischen Denkens und somit auch für die Kirchengeschichte absolut bindend.“⁴² Die Schwierigkeiten des auf diese Weise der Kirchengeschichtsschreibung gesetzten normativen Apriori sind weiter unten zu erörtern. Samerski ist dabei vollkommen bewusst, dass vor diesem Hintergrund das Verhältnis von Theologie und Geschichte in der Kirchengeschichte zu klären ist, das er genauer als „Verhältnis der empirisch erhobenen ‚Fakten‘ zu den dogmatischen Vorgaben der amtlich verfassten Kirche“ beschreibt. Dass Holzems Ansatz seiner Ansicht nach zu kurz greift, deutet sich in der Frage an, „ob eine [...] am Faktischen orientierte Tätigkeit noch Theologie zu nennen ist.“⁴³ Das Frageinteresse erscheint daher verschoben: Zwar referiert auch Samerski die bereits erwähnte Position von Victor Conzemius und bezieht sich auch auf das Vetorecht der Quellen bei Koselleck, doch geschieht dies eher beiläufig und mit dem Fazit, dass diese methodologischen Grundforderungen mittlerweile längst Standard des Faches seien und der „katholischen Kir-

40 Samerski, Kirchengeschichte (wie Anm. 39), 85. Freilich reflektiert Samerski nicht darauf, wie diese Christentumsgeschichte in Beziehung zu den historischen Verwerfungen zwischen den Konfessionen bzw. zwischen den Kirchen des Westens und Ostens einerseits und den ökumenischen Bemühungen andererseits zu setzen sein könnte.

41 Jedin, Hubert, Einleitung in die Kirchengeschichte, in: ders. (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1962, 1–55, hier: 2.

42 Samerski, Kirchengeschichte (wie Anm. 39), 86.

43 Beide Zitate Samerski, Kirchengeschichte (wie Anm. 39), 86.

chengeschichtsschreibung Kommunikabilität und wissenschaftlichen Respekt“ sicherten.⁴⁴ Zugleich betont Samerski unter Bezug auf Jürgen Werbick, dass eine engagierte Geschichtsschreibung nicht dem Verdikt der Befangenheit und damit der Unwissenschaftlichkeit verfallen müsse.⁴⁵ Umgekehrt nimmt er Walter Kasper und Joseph Ratzinger als Kronzeugen, wenn es um die Notwendigkeit der Kirchengeschichte im Fächerkanon der Theologie und ihren theologischen Charakter geht:⁴⁶ Gerade aufgrund der Geschichtlichkeit von Kirche, von theologischer Reflexion und Dogma ist der historische Zugriff notwendig und genuiner Teil von Theologie.⁴⁷

Diese Vorüberlegungen sind nötig, um Samerskis eigenen Ansatz von „Kirchengeschichte als Bezeugungsgeschichte“ zu verstehen. Während er nämlich programmatisch-theologische Formulierungen wie Gerhard Ebelings „Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift“ oder heilsgeschichtliche Ansätze mit Eckehart Stöve verwirft, sieht er in einer „Bezeugungsgeschichte“ einen adäquaten Ansatz für das Fach. Ihm zufolge werden die Kirche und ihre Geschichte als der Raum angesehen, innerhalb dessen die Identifikation mit der christlichen Botschaft und ihre Bezeugung stattfinden können. Die Fragen nach „alltagsweltlichen Institutionalisierungsprozessen“, sämtlichen Formen der Identitätskons-

44 Samerski, Kirchengeschichte (wie Anm. 39), 88.

45 Vgl. Werbick, Theologische Methodenlehre (wie Anm. 11), 330.

46 Inwiefern Joseph Ratzingers Theologie aufgrund ihres meist recht ahistorisch-statischen Denkens dazu ernsthaft taugt, sei an dieser Stelle nur als Frage notiert. Vgl. Rowland, Tracey, Joseph Ratzinger über die Zeitlosigkeit der Wahrheit und die Hinduisierung des Christentums, in: Mitteilungen des Instituts Papst Benedikt XVI. 14 (2021), 31–48.

47 Samerski, Kirchengeschichte (wie Anm. 39), 89 f. Etwas befremdlich mutet der Hinweis an, dass die Kirchengeschichte „durch die empirische Anbindung an die Quellen [...] nicht automatisch aus dem Fächerkanon der Theologie“ trete (89). Soweit ich sehe, wurde ein solcher Standpunkt in der wissenschaftlichen Debatte der letzten Jahrzehnte nicht vertreten.

truktion und Abgrenzung etc. sind damit zentral für das Fach:⁴⁸ „Die Kirchenhistoriographie schaut auf die Bezeugung der unverfügbaren Botschaft Jesu Christi in den Konkretionen der Lehre, in Lebensformen, Frömmigkeitspraktiken, kulturellen Ausprägungen etc.“⁴⁹ Da Identität jedoch nie einfach gegeben, sondern stets selbst geschichtlich und damit wandelbar ist, hat Kirchengeschichte „mit Diskontinuitäten, Brüchen, Lichtseiten und Fehlentwicklungen zu rechnen“.⁵⁰

Freilich beginnen hier in zwei Bereichen die Probleme mit Samerskis Ansatz: erstens in seinem Konzept von Identität und zweitens in einem versteckten normativen Apriori. Abgesehen von einem eher flüchtigen Hinweis auf Paul Ricœur bleibt der Begriff „Identität“ im gesamten Aufsatz wenig bestimmt, womit er freilich für die historische Analyse unfruchtbar bleibt. Zwar ist der Verweis auf die Bestimmung von Kirche als Glaubensgemeinschaft durch das Zweite Vatikanische Konzil insofern wertvoll, als sich hier auch eine Veränderung des Materialobjekts der Kirchengeschichte gegenüber dem Ansatz Hubert Jedins widerspiegelt. Doch finden die in der historischen Forschung betriebenen Reflexionen auf Identitäten in Samerskis Aufsatz praktisch keinen Niederschlag. So fehlt bei ihm nicht nur ein Hinweis auf das notwendige Wechselverhältnis von Identität und Alterität, sondern auch die Möglichkeit, bei der Kommunikation „Masken“ aufzusetzen und Rollen zu spielen.⁵¹

48 Samerski, Kirchengeschichte (wie Anm. 39), 91.

49 Samerski, Kirchengeschichte (wie Anm. 39), 91, unter Bezugnahme auf Werbick, Theologische Methodenlehre (wie Anm. 11), 323–333.

50 Samerski, Kirchengeschichte (wie Anm. 39), 91.

51 Vgl. den Überblick von Weis, Joëlle, Rehabilitierung der Identität? Die Anwendung des Social Identity Approach am Beispiel der frühneuzeitlichen Gelehrtenrepublik, in: Jerše, Sašo / Draženović, Filip (Hrsg.), Pota k zgodovinskemu spoznanju našega časa / Wege zum historischen Erkennen unserer Zeit, Ljubljana 2020 (Zbirka Historia 30), 17–28, hier: 19 f. Auf weitere Nennung von Literatur zum Thema wird hier bewusst verzichtet, nur der Hinweis auf den (längst verflossenen) Freiburger Sonderforschungsbereich 541 „Identitäten und Alteri-

Christliche Identität entsteht für Samerski durch die Identifikation mit der neutestamentlichen Botschaft, wobei diese Identifikation innerhalb eines gewissen zeitlich und inhaltlich beschriebenen Raums stattfindet. Samerski denkt Identität schließlich als historisch wandelbar, hat aber zugleich – mehr implizit als explizit – nicht die individuelle christliche bzw. konfessionelle Identität vor Augen, sondern die Identität einer „Gruppe“, der mit der Offenbarung in der Heiligen Schrift eine *norma normans non normata* gegeben ist. Daher stellen sich zwei fundamentale Fragen. Erstens: Wie lässt sich angesichts der Spannung zwischen Wandelbarkeit und statischen Vorgaben durch die Offenbarung ein Spielraum für einen legitimen Wandel der Identität denken? Diese Frage erörtert Samerski nicht näher. Zweitens: Welcher Rahmen ist der Gruppenidentität zu setzen bzw. an welchen Punkten ist von *Fehlentwicklungen* zu sprechen? Letztere aufzuspüren gerät bei Samerski gar zum eigentlichen Ziel der Kirchengeschichtsschreibung: „Die Fragen der Kirchengeschichtsschreibung sind also nur vorläufig auf das ‚Was ist dort vorgefallen?‘ gerichtet, die zunächst quellenkritisch wahrheitsgemäß beantwortet werden müssen; viel mehr und weiterführender ist die Frage mit theologischer Relevanz zu beantworten: Was ist das gewesen? War das ein Zeugnis des christlichen Glaubens, liegt fehlende Bezeugung vor oder muss man gar von Anti-Zeugnis reden?“⁵² Nicht nur die Gefahr eines simplen Historismus im ersten, vorläufigen Teil des kirchenhistorischen Fragens wäre dabei kritisch anzufragen;⁵³ problematisch erscheint vor allem die implizite Einführung eines nicht ex-

täten. Die Funktion von Alterität für die Konstitution und Konstruktion von Identität“ sei erlaubt.

52 Samerski, Kirchengeschichte (wie Anm. 39), 93.

53 So wird etwa nicht weiter die Komplexität von Ereignissen reflektiert, die nicht allein Handlungen, sondern auch deren Wahrnehmung und Sinnzuschreibungen umfassen. Grundlegend etwa Daniel, Ute, Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter, Frankfurt a. M. 52001, 11–19; Stollberg-Rilinger, Barbara, Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – The-

plizit gemachten normativen Apriori, das allenfalls in der „christlichen Botschaft“ besteht. Offen bleiben damit die Fragen, wie diese normative Mitte präzise zu bestimmen sei und wie die damit festgelegten Kriterien für eine Bewertung der Vergangenheit Tragfähigkeit beweisen sollen. Mit der sich hier andeutenden Unterordnung der historischen Arbeit unter die normative Frage, ob etwas dem christlichen Zeugnis entspreche oder nicht, stellt Samerski die Kirchengeschichte zugleich vor eine unerquickliche Alternative: Entweder bleibt sie bei Geschichtsschreibung stehen und wird so ihrem eigentlichen Auftrag nicht gerecht, oder sie erfüllt diesen Auftrag, gefährdet damit aber ihre Anschlussfähigkeit an den Diskurs der historischen Geisteswissenschaften.

Freilich ist es nicht Samerskis Anliegen, diese Anschlussfähigkeit zu bewahren, sondern die Kirchengeschichte in den Diskurszusammenhang der Theologie einzubetten. Dies sieht er durch den Ansatz der Bezeugungsgeschichte insofern gewährleistet, als die Kirchengeschichte hier „nicht allein entscheiden [kann], wann und wo die kirchliche Identitätsbalance gelungen oder verdunkelt wurde oder wo gar der Kern der unverfügbaren christlichen Botschaft zum Leuchten gebracht oder verdorben worden ist.“⁵⁴ Daher teilt er mit Andreas Holzem die Forderung nach einer Bereitschaft der anderen theologischen Disziplinen, der Kirchengeschichte zuzuhören und mit ihr in den Diskurs einzutreten; nur so können ihre Ergebnisse fruchtbar werden. Schlussendlich geht es für Samerski um die Frage, wie sich christliche Existenz in der Gegenwart konkretisieren lässt. Mit der Betonung des Wertens als Kern einer sich theologisch verstehenden Kirchengeschichte bleibt er jedoch ebenso wie Klaus Schatz bei einem impliziten modifizierten heilsgeschicht-

sen – Forschungsperspektiven, in: Zeitschrift für Historische Forschung 31 (2004), 489–527.

54 Samerski, Kirchengeschichte (wie Anm. 39), 94.

lichen Modell, in dem die Geschichte der Kirche im Schema von Nachfolge und Abfall behandelt werden kann.

Die Sinnhaftigkeit einer Kirchengeschichte im Fächerkanon der Theologie lässt sich mit diesen Ansätzen sicherlich begründen. Anders als bei Andreas Holzem, der die Kirchengeschichte in erster Linie als historische Disziplin konzipiert, liegt hier der Akzent deutlich auf der theologischen Seite des Faches, womit allerdings seine Anschlussfähigkeit außerhalb der Theologie in Frage gestellt ist.

3. Von Yves Congar und Johann Baptist Metz zu Hubert Wolf und Mariano Delgado

Die Geschichtlichkeit von Glaube, Theologie und Kirche erfuhren durch die Nouvelle théologie in verschiedenen Ländern und schließlich im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils eine neue Wertschätzung, die zu Zeiten der antimodernistischen Abwehr undenkbar gewesen wäre.⁵⁵ In diesem Kontext befassten sich der französische Dominikaner Yves Congar und der deutsche Jesuit Hans Grotz unabhängig voneinander in zwei Aufsätzen mit der Anwendbarkeit der *loci theologici* Melchior Canos auf eine historische Theologie ihrer Gegenwart.⁵⁶

Yves Congar ging es dabei um die Geschichte der Kirche als *locus theologicus*⁵⁷ freilich nicht in dem Sinne, dass er Kirchenhistorikern konkrete Handlungsfelder erschließen oder zuweisen wollte, sondern in

55 Vgl. Raffelt, Albert, Art. Nouvelle théologie, in: LThK³ 7 (1998), 935–937; Winling, Raymond, Art. Nouvelle Théologie, in: TRE 24 (1994), 668–675.

56 Erstausgabe: Cano, Melchior, De locis theologicis libri duodecim, Salamanca 1563.

57 Congar, Yves, Die Geschichte der Kirche als „locus theologicus“, in: Concilium 6 (1970), 496–501. Ein Referat des Aufsatzes findet sich auch bei Blum / Bock, Stil und Lebensform (wie Anm. 25), 230 f.

einem ganz grundsätzlichen Sinn um die Berechtigung des *locus theologicus* der Geschichte in der Theologie. Congars Argumentation ist daher weniger in die wissenschaftstheoretischen Debatten des Faches Kirchengeschichte einzuordnen als vielmehr in die Auseinandersetzungen um die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils und dabei insbesondere der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Entsprechend vertritt Congar die Auffassung, Geschichtlichkeit müsse der Theologie inhärent sein und das theologische Arbeiten in allen Disziplinen prägen. Die Geschichte ist für ihn nicht nur das Arsenal, aus dem die Apologetik ihre Argumente holen kann, sondern „das Betätigungsfeld unserer Freiheit“.⁵⁸ Dies hat Auswirkungen auf den Begriff von Wahrheit: Darunter kann nicht mehr die Reproduktion des immer Gleichen verstanden werden, vielmehr aktualisiert sich Wahrheit je neu in der Geschichte, indem sie Neues integriert.⁵⁹ Vor diesem Hintergrund gilt aber auch: „Die Kenntnis der Geschichte öffnet uns den Weg zu einem gesunden Relativismus.“⁶⁰ Damit ist natürlich nicht die Relativierung von Glaubenswahrheiten gemeint, sondern vielmehr die historische „Proportionalität“, in der sich manches Problem sehen lässt – insbesondere mit Blick auf die Ökumene: die Bannbulen von 1054, Martin Luther und die Reformation oder das jansenistische Utrechter Schisma von 1723 lassen sich auf diese Weise nicht nur überzeugender historisch einordnen; manche Feindseligkeit der Vergangenheit erweist sich in diesem Blick als nicht notwendig.⁶¹ Insofern dient die Berücksichtigung von Geschichtlichkeit als einem der Theologie inhärenten Moment auch der Selbstkritik von Theologie und Kirche bzw. deren Aufklärung über sich selbst.⁶²

58 Congar, *Geschichte der Kirche* (wie Anm. 57), 498.

59 Vgl. Congar, *Geschichte der Kirche* (wie Anm. 57), 499.

60 Congar, *Geschichte der Kirche* (wie Anm. 57), 497.

61 Vgl. Congar, *Geschichte der Kirche* (wie Anm. 57), 498.

62 Vgl. Congar, *Geschichte der Kirche* (wie Anm. 57), 497.

Nicht aus systematisch-theologischer, sondern kirchenhistorischer Warte kam im selben Jahr wie Congar auch der Jesuit Hans Grotz auf die *loci theologici* zu sprechen.⁶³ Auch er reagierte auf die theologischen Veränderungsprozesse und den Abschied von der (Neu-)Scholastik. Für die Kirchengeschichte bedeute dies zunächst die Annäherung an die Fundamentalthologie und ein Eingehen auf die gegenwärtige Glaubenssituation,⁶⁴ da sie nach Grotz eine zugleich zutiefst gegenwartsbezogene und auf Zukunft ausgerichtete Funktion hat: gerade weil das Vergleichen eine der wesentlichen Methoden historischen Arbeitens ist, hat sie eine Kontrollfunktion gegenüber den anderen theologischen Disziplinen, insofern sie jeden Versuch von Dogmatik, Kirchenrecht oder Moraltheologie hinterfragt, „vorschnell von bestimmten, einmal angenommenen Prinzipien her Sätze auf[zu]stellen, ohne die Geschichte zu hinterfragen.“⁶⁵ Denn die Geschichte lehrt einerseits, dass die Kirche trotz aller Differenzen über die Jahrhunderte hinweg mit sich selbst identisch ist.⁶⁶ Zum anderen demonstriert sie die Relativität des historisch in Erscheinung Treten und historisch Gewachsenen – ein Gedanke, der als Proportionalität auch bei Congar vorkommt. Doch was berechtigt, in der Kirchengeschichte mehr zu finden als das rein positivistisch Aufweisbare? Grotz geht diese Frage von zwei fundamentalen dogmatischen Prämissen her an, die eine theologische Kirchengeschichte durchaus akzeptieren wird: der Stiftung der Kirche durch Jesus Christus und dem in der Geschichte fortwährenden Wirken des Heiligen Geistes. Dabei ereignet sich die Geschichte der Kirche jedoch nicht in determinierten Bahnen, vielmehr bildet die Geschichte jenen Raum, in dem sich menschliche Freiheit ereignet – auch diejenige, dem Wink des Geistes nicht zu folgen.

63 Grotz, Hans, Der wissenschaftstheoretische Standort der Kirchengeschichte heute, in: ZKTh 92 (1970), 146–166.

64 Vgl. Grotz, Standort (wie Anm. 63), 148 f.

65 Grotz, Standort (wie Anm. 63), 157.

66 Vgl. Grotz, Standort (wie Anm. 63), 158.

Vor diesem Hintergrund hat die Geschichte bei Grotz ein enormes heuristisches Potential, das sie auf Augenhöhe mit der Exegese erscheinen lässt.⁶⁷ Freilich geht er noch weiter und fordert – im Sinne einer akademischen Selbstkontrolle – konsequenterweise die Berücksichtigung der Geschichtlichkeit von Theologie und Kirche für sämtliche theologischen Disziplinen ein.

Der Diskurs der Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in denen die Geschichte neues Gewicht und zugleich eine neue Eigenständigkeit in der Theologie zugewiesen bekam, findet seinen Widerhall in der theologischen Reflexion über den Ort der Geschichte in der Theologie bei Grotz ebenso wie bei Congar. Indem Grotz mit dem Wirken des Heiligen Geistes ein heilsgeschichtliches Moment einführt, zugleich aber Geschichte als dynamischen und wandelbaren Raum menschlicher Freiheitsentscheidungen beschreibt, in dem die Theologie ihr Material findet, steht er gewissermaßen als Bindeglied zwischen den Konzeptionen von Hubert Jedin und Klaus Schatz.

Die Überlegungen von Grotz und Congar wurden eher implizit aufgegriffen, als Hubert Wolf und Mariano Delgado um die Jahrtausendwende ihre Konzepte des Faches entwickelten. Am Beginn der Überlegungen Hubert Wolfs steht die historiographiegeschichtliche Analyse der Kirchengeschichtsschreibung des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts.⁶⁸ Nach dem Ersten Vatikanischen Konzil habe es eine Phase der „Enttheologisierung“ der Kirchengeschichte gegeben, die unter dem Eindruck des „dogmatischen Kriteriums der Kirchengeschichte“

67 Vgl. Grotz, Standort (wie Anm. 63), 161.

68 Siehe schon den Überblick Wolf, Hubert / Seiler, Jörg, Kirchen- und Religionsgeschichte, in: Maurer, Michael (Hrsg.), *Aufriß der Historischen Wissenschaften*, Bd. 3: Sektoren, Stuttgart 2004, 271–338, bes. 275–300. Vgl. auch Rüegg, Walter, *Theology and the Arts*, in: ders. (Hrsg.), *A History of the University in Europe*, Bd. III: *Universities in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries (1800–1945)*, Cambridge 2004, 393–458.

stand: Dogmengeschichte wurde kaum noch betrieben; wer nicht einen apriorischen Begriff von Kirche übernehmen und durch Geschichtsschreibung verteidigen wollte,⁶⁹ wich bereits auf Archäologie oder Realienkunde aus. Zwar kam es nach 1890 mit einer neuen Generation von Kirchenhistorikern zu einem neuen Aufschwung des Faches, doch zeigte sich die fortschreitende „Enttheologisierung“ in zunehmend positivistischer Arbeit, die durchaus Konvergenzen mit der Geschichtsschreibung des Historismus zeigt.⁷⁰ Die Modernismuskrise wurde daher nicht zum Auslöser, wohl aber zum verstärkenden Faktor der „Enttheologisierung“, indem historisch-kritische Wissenschaft kriminalisiert wurde und die Fachvertreter sich zum großen Teil in „Selbstmarginalisierung“ und Faktenpositivismus flüchteten.⁷¹ Eine Rückkehr zu heilsgeschichtlichen Konzeptionen, wie sie Hubert Jedin versuchte, hätte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vielleicht ein Heimatrecht des Faches in der Theologie postulieren, nicht aber vor dem Forum der historischen Wissenschaften Bestand haben können.⁷² Daher stellt sich für Wolf die Fra-

69 Repräsentativ eine Äußerung des Aachener Theologen Alfons Bellesheim in einer Rezension (Katholik 20 [1899], 87–90): „Auch der Kirchenhistoriker kann der Leitsterne nicht entbehren. Widersprechen die Ergebnisse seiner Forschungen dem katholischen Dogma, dann sind sie unzweifelhaft falsch.“ Als Paradebeispiel einer entsprechenden Historiographie dient (auch bei Wolf) Ludwig von Pastor.

70 Hierzu detailliert Klapczynski, *Katholischer Historismus* (wie Anm. 3).

71 Vgl. Wolf, Hubert, *Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-) Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960*, in: ders. (Hrsg.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*, Paderborn 1999, 71–93. S. a. den Beitrag von Andreas Weckwerth in diesem Band.

72 Vgl. Damberg, *Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft?* (wie Anm. 5), 101–103. Noch jüngst konnte heilsgeschichtliches Denken als Vorliebe katholischer Kirchengeschichtsschreibung bezeichnet werden: Jaspert, Bernd, *Notwendiges Umdenken in der Kirchengeschichte*, in: Wriedt, Markus/Zager, Raphael (Hrsg.), *Notwendiges Umdenken* (FS Werner Zager), Leipzig 2019, 155–163, hier: 159.

ge, wie historische Wissenschaftlichkeit und Heimatrecht in der Theologie gleichermaßen für die Kirchengeschichte begründet werden können.

Zur Beantwortung rekurriert Wolf auf die *loci theologici* Melchior Canos (1509–1560) und ihre Rezeption bei Max Seckler.⁷³ Zur sachgerechten Bearbeitung einer theologischen Frage müssen demzufolge alle zehn „Dokumentationsbereiche und Bezeugungsinstanzen“ herangezogen werden: Hl. Schrift, Tradition, Katholische Kirche, Konzilien, Römische Kirche, Kirchenväter, Theologen, menschliche Vernunft, Philosophen und die Geschichte.⁷⁴ Letztere ist in dieser Allgemeinheit aus zwei Gründen von Bedeutung: erstens, weil hier die *historia humana* insgesamt angesprochen ist und nicht auf eine Geschichte der Kirche eingeführt werden darf; zweitens, weil damit der methodische Anspruch verbunden ist, die Geschichte mit den ihr adäquaten Methoden zu befragen. Auch für Wolf gilt das Conzernius'sche Credo: die „Präzision ihrer historisch-kritischen Arbeit“ muss als Maßstab für den Wert von Kirchengeschichtsschreibung dienen.⁷⁵ Der *locus theologicus* ist Wolf zufolge gerade deswegen besonders geeignet, dem theologischen Blick die nötige Tiefenschärfe zu verleihen, weil er eine „außerkirchliche“ Pers-

73 Vgl. Wolf, Hubert, Zwischen Theologie und Geschichte. Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte, in: Theologische Revue 98 (2002), 379–386; ders., Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zu Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie, in: Kinzig, Wolfram u. a. (Hrsg.), Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, Leipzig 2004, 53–65.

74 Zu historischem Ort, Rezeption und Aktualisierung der *loci* siehe Körner, Bernhard, Orte des Glaubens – *loci theologici*. Studien zur theologischen Erkenntnislehre, Würzburg 2014, bes. 93–136, sowie Knorn, Bernhard, Die Theologie und ihre Quellen. Zur Rezeptionsgeschichte der *Loci theologici* Melchior Canos, in: Ansorge, Dirk/Knorn, Bernhard (Hrsg.): Zwischen Dogma und Erfahrung. Erkundungen zum Grund des Glaubens, Münster 2021 (Frankfurter Theologische Studien 80), 21–39.

75 Wolf, Was heißt (wie Anm. 73), 58 unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Conzernius.

pektive einbezieht und auf Diachronizität angelegt ist.⁷⁶ Indem Kirchengeschichte zudem die gesamte Bandbreite christlicher Traditionen aufzeigt, nimmt sie eine kritische Funktion gegenüber dogmatischen oder rechtlichen Ansprüchen wahr, doch zugleich mit dem Interesse, durch den Dialog der Disziplinen und Perspektiven an der Beantwortung theologischer Fragen konstruktiv mitzuwirken und die Entwicklung von Kirche mitzugestalten. Was Kirche ist, lässt sich – mit Peter Hünemann gesprochen – am besten im Modus der Frage an eben diese Kirche bestimmen.⁷⁷ Wie sich dieses Programm umsetzen ließe, hat Wolf beispielsweise anhand von Tübinger Kirchenhistorikern des 19. und 20. Jahrhunderts oder in Studien zu aktuellen Reformthemen in der katholischen Kirche vorgeführt.⁷⁸

Zu einer derjenigen Wolfs vergleichbaren Position kam auch der Schweizer Kirchenhistoriker Mariano Delgado, freilich nicht durch die Historiographiegeschichte, sondern aus fundamentaltheologischen Er-

76 So Wolf, *Was heißt* (wie Anm. 73), 59 unter Bezugnahme auf Döllingers Bild von den zwei Augen der Theologie.

77 Hünemann, Peter, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen Gentium*, in: ders./Hilberath, Bernd Jochen (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2009, 269. S. a.: Cerny-Werner, Roland, „Und sie dreht sich und dreht sich und dreht sich ...“ Eine Perspektive auf die Verortung der Kirchengeschichte in der Theologie, in: Gmainer-Pranzl, Franz/Hoff, Gregor M. (Hrsg.), *Das Theologische der Theologie. Wissenschaftstheoretische Reflexionen – methodische Bestimmungen – disziplinäre Konkretionen*, Innsbruck/Wien 2019, 89–101, der Wolfs Konzeption übernimmt.

78 Vgl. Wolf, *Was heißt* (wie Anm. 73), 61–64 und ders., *Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte*, München 2015; zum gedanklichen Fundament bes. 202–207. Gegen Wolfs Durchführung wurde Kritik vorgebracht, wie sie hier zugespitzt gegen Mariano Delgados Ansatz formuliert wird. Dabei beziehen sich Blum/Bock, *Stil und Lebensform* (wie Anm. 25), 234 freilich nur auf die *Krypta*, ignorieren aber Wolfs in diversen Aufsätzen vorgetragene fundamentale Überlegungen.

wägungen heraus.⁷⁹ Dabei spielt die Konzeption der Geschichte als *memoria passionis* und „gefährliche Erinnerung“ bei Johann Baptist Metz eine wichtige Rolle,⁸⁰ die über ihre Rezeption bei Norbert Brox und Hans Reinhard Seeliger eingeführt wird.⁸¹ Auf einem anderen Weg ist damit aber dasselbe Grundanliegen benannt, das auch die Arbeiten Hubert Wolfs prägt: dem Triumphalismus und der Siegesgeschichtsschreibung zu wehren und zugleich die Unterscheidung zwischen Konkretisierung und Verfälschung des Evangeliums in der Geschichte zu treffen – in diesem letzten Punkt bezieht sich Delgado auf die Ausführungen von Klaus Schatz.⁸² Vor diesem Hintergrund formuliert er freilich keine abgeschlossene Wissenschaftstheorie der Kirchengeschichte, wohl aber eine Reihe von sechs Hauptaufgaben des Faches. Er ist sich dabei bewusst, dass „eine fundamentaltheologische Kirchengeschichte, die die Geschichte als *locus theologicus* betrachtet, [...] noch schärfere Konturen erhalten [muss]“.⁸³

Die erste dabei genannte Aufgabe spiegelt die genannte Grundausrichtung im Anschluss an Metz und Schatz: „Durchleuchtung des Überlieferungsprozesses“, die „Treue oder Untreue der christlichen Akteure zum

79 Delgado, Mariano, Auf dem Weg zu einer fundamentaltheologischen Kirchengeschichte, in: Batlogg, Andreas R. u. a. (Hrsg.), Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi (FS Karl H. Neufeld), Freiburg i. Br. 2004, 338–350; ders., Vom Nutzen der Kirchengeschichte für die Aufgaben der Gegenwart, in: Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa 15 (2004), 250–256; erneut aufgegriffen in: ders., Kirchengeschichte als *memoria innovans*, in: Amherdt, François-Xavier / Loiero, Salvatore (Hrsg.), Theologie zwischen Tradition und Innovation. Interdisziplinäre Gespräche / La théologie entre tradition et innovation. Échanges interdisciplinaires, Basel 2019, 47–59.

80 Hierzu Damberg, Würzburger Synode (wie Anm. 25), 116–121; Mičkovic, Branjo, Die anamnetische Grundstruktur der Neuen Politischen Theologie bei Johann Baptist Metz, in: Appel, Kurt u. a. (Hrsg.), Dem Leiden ein Gedächtnis geben. Thesen zu einer anamnetischen Christologie, Göttingen 2012, 97–116.

81 Delgado, Fundamentaltheologische Kirchengeschichte (wie Anm. 79), 343.

82 Delgado, Fundamentaltheologische Kirchengeschichte (wie Anm. 79), 344.

83 Delgado, Fundamentaltheologische Kirchengeschichte (wie Anm. 79), 345.

Evangelium“ zur Sprache bringt. Das Ziel dieser Untersuchung ist aber weniger eine Bewertung der Akteure der Vergangenheit als vielmehr die Befähigung zur Selbstkritik der Kirche in der Gegenwart. Solches Bemühen geschieht in dem Bewusstsein, „daß die Abgeschlossenheit der Offenbarung und die Treue-Zusage Christi zu seiner Kirche zusammen gedacht werden müßten mit der Möglichkeit, daß unsere Untreue in der konkreten geschichtlichen Stunde die Oberhand gewinnen könnte.“⁸⁴

In der zweiten Aufgabe weitet Delgado die Perspektive: Auch die Frage, wie Christen auf Menschen mit anderer Religion oder Weltanschauung gewirkt haben, muss berücksichtigt werden – neben der Innen- ist also auch die Außenperspektive zu befragen. Aus beidem ergibt sich die dritte Aufgabe, nämlich mitzuwirken, die christliche Identität im Wandel zu bewahren. Dies impliziert, Versagen zu benennen, um es bekämpfen zu können, und die Erinnerung an das Leid wachzuhalten, zumal das von Christen verschuldete. Insofern haben nicht nur die Quellen ein Veto-recht, sondern auch die Leidensgeschichte.⁸⁵ Indem aber die Kirchengeschichte in Delgados Konzeption – viertens – nicht allein um historischer Erkenntnis willen betrieben werden kann, hat sie in der Gegenwart die Aufgabe, Erinnerung zu heilen und zu versöhnen.⁸⁶ Zugleich ist sie durch diese kathartische Funktion als *memoria innovans* auf Zukunft ausgerichtet, woraus sich für Delgado ihr eminent theologischer Charakter ergibt.

Da das Feld der möglichen Untersuchungsgegenstände weit ist, möchte Delgado die Untersuchung „des Überlieferungsprozesses in der Dialektik von Treue und Untreue“ auf bestimmte Punkte konzentrieren, die für den Weg der Kirche in die Gegenwart von besonderer Bedeutung sind, und dabei „Fehlentwicklungen“ besondere Aufmerksamkeit

84 Delgado, Fundamentaltheologische Kirchengeschichte (wie Anm. 79), 346.

85 Delgado, Fundamentaltheologische Kirchengeschichte (wie Anm. 79), 347.

86 Dies wird insbesondere ausgeführt in: Delgado, Mariano, Kirchengeschichte in schweren Zeiten, in: Jaspert, Bernd (Hrsg.), Kirchengeschichte als Wissenschaft, Münster 2013, 53–65.

widmen.⁸⁷ Es ist vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen nur konsequent, dass er seine Position bezüglich des historischen Wertens weiter treibt als alle anderen hier betrachteten Autoren: „Anders als Klaus Schatz, der dazu neigt, von Fehlentwicklungen erst dann zu sprechen, wenn ernsthafte Alternativmöglichkeiten vorhanden gewesen sein könnten, möchte ich dafür plädieren, daß wir von einer Fehlentwicklung immer dann reden sollten, wenn Christen als Akteure des Überlieferungsprozesses gegen den Grundsatz verstoßen haben, daß man nichts Böses tun soll, um Gutes zu erreichen, also wenn sie nach dem Prinzip, daß der Zweck die Mittel heiligt (Röm 3,8), gehandelt und so die Identität des Christentums verraten haben.“⁸⁸ Ergänzt wird dies um die Feststellung, dass die Realisierung evangeliumsgemäßen Handelns nicht nur verweigert, sondern auch durch ein Verpassen des „kairos“ unmöglich werden konnte. Dadurch, dass dies alles im Rahmen der „Liebesordnung“ geschehen soll, möchte Delgado ein Abgleiten in fundamentalistische Kirchenkritik verhindern.⁸⁹

Mit seinem unübersehbar von Johann Baptist Metz beeinflussten Ansatz ermöglicht Delgado der Kirchengeschichte nicht nur ein Heimatrecht in der Theologie. Zumindest theoretisch gibt er ihr darüber hinaus die Chance, im Rahmen einer kritisch-konstruktiven diskursiven Einbindung Einfluss auf die Gegenwart und Zukunft der Kirche zu nehmen. Gerade an diesem Punkt seien Anfragen an Delgados Konzept gerichtet.

Schon bei erster Betrachtung wird deutlich, dass Delgado den *locus theologicus* der Kirchengeschichte enger und zugespitzter konzipiert als Hubert Wolf. Denn dieser spricht in Anlehnung an Melchior Cano und

87 Delgado, *Fundamentaltheologische Kirchengeschichte* (wie Anm. 79), 348.

88 Delgado, *Fundamentaltheologische Kirchengeschichte* (wie Anm. 79), 348.

89 Delgado, *Fundamentaltheologische Kirchengeschichte* (wie Anm. 79), 349. Das andere Extrem – eine apologetische Kirchengeschichtsschreibung – ist nach Delgados Konzeption kaum zu befürchten.

Max Seckler vom *locus theologicus* der Geschichte und nimmt keine Eingrenzung auf Kirchen- oder Christentumsgeschichte vor, Delgado dagegen bezieht sich vornehmlich (wenngleich nicht ausschließlich) auf die Geschichte des Christentums. Während Wolf freilich den *locus theologicus* als allgemeinen methodischen Hinweis für jede beliebige theologische Frage versteht, konzipiert Delgado die Kirchengeschichte im Sinne von Johann Baptist Metz (und vor dem Hintergrund seiner eigenen Forschungen zur Missionsgeschichte) stark im Sinne einer (kirchen-)politischen Geschichte der Leidenden. Dieses Konzept erwies angesichts der kaum angemessen ins Wort zu bringenden Missbrauchsskandale eine anfangs kaum zu erahnende Aktualität; doch zugleich mag man fragen, ob Delgado nicht das Kriterium aktueller Relevanz gegenüber der grundsätzlichen Zweckfreiheit von Forschung zu stark akzentuiert. Dies wird besonders deutlich an der gegenüber der Konzeption von Klaus Schatz noch einmal zugespitzten Problematik des Wertens. Denn der Grundsatz, demzufolge man nichts Böses tun solle, um Gutes zu erreichen, scheint nur vordergründig ein Kriterium, das auch jenseits des Metz'schen Gedankenrahmens akzeptiert werden könnte. Tatsächlich ist mit solch einem ahistorischen Wertungskriterium die Integration der Kirchengeschichte in die Theologie mit ihrer weitgehenden Loslösung aus dem Diskurs der historischen Disziplinen erkaufte; dies deutet bereits die Terminologie an („Fehlentwicklungen“, „kairos“, „Liebesordnung“). Denn die Leidensgeschichte ist nur unvollständig erzählt, nimmt man ausschließlich die Perspektive der Opfer ein; für eine seriöse Geschichtsschreibung ist zumindest der Versuch unabdingbar, auch die Motive der Täter zu verstehen. Dabei dürfte man allerdings nicht selten auf Legitimationsmuster für „böses“ Handeln stoßen, die von den Tätern im guten Glauben übernommen wurden, „Gott einen heiligen Dienst zu erweisen“ (vgl. Joh 16,2).⁹⁰ Die gegen die Position von Schatz

90 Vgl. etwa Angenendt, Arnold, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2009. Zur Bezeichnung von Rationalisierungen

geäußerten Bedenken treffen also auch hier zu: Was „gut“ und „schlecht“, was Treue und Untreue gegenüber dem Evangelium ist, unterliegt selbst historisch bedingter Auslegung des Evangeliums. Wenn dies nicht in Anschlag gebracht wird, läuft der Kirchenhistoriker wiederum Gefahr, zum „leichtfüßigen Moralisierer“ zu werden,⁹¹ oder – möglicherweise gravierender – auf einer zweiten Ebene gewissermaßen „Opfer der Geschichtsschreibung“ zu schaffen, indem Akteure vorschnell als Täter diskreditiert werden. Man muss nicht das Ideal einer Geschichtsschreibung *sine ira et studio* verfolgen, um zu sehen, dass eine Entkoppelung vom Diskurs der historischen Disziplinen fast zwangsläufig zu Anfragen an die methodische Kontrolle bzw. Kontrollierbarkeit führen muss.⁹²

Anders als für Holzem und Samerski ist für Wolf und Delgado also nicht die Dogmatik die entscheidende Bezugsgröße der Kirchengeschichte (weder im Sinne der Abgrenzung noch der Anlehnung), sondern die Fundamentaltheologie. Insofern denken sie am konsequentesten die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verbundenen theologischen Neuansätze in Richtung der Kirchengeschichte weiter. Indem sie den Begriff des *locus theologicus* aufnehmen, konzipieren sie ihn freilich anders als Hans Grotz und Yves Congar unmittelbar nach dem Konzil: Denn Congar und Grotz geht es um den Ort der Geschichte in der Theologie und damit um die Geschichtlichkeit und historische Bedingtheit von Kirche und Theologie, Delgado und Wolf dagegen um eine ideologiekritische Funktion des Faches Kirchengeschichte in der Theologie.⁹³ Ihre Konzeptionen verstehen die Kirchengeschichte als *locus* gemäß der aristotelisch-

problematischer Handlungsweisen siehe Sellin, Volker, Einführung in die Geschichtswissenschaft, Göttingen 2005 (zuerst 1995), 154–176.

91 Konzemius, Kirchengeschichte als „nichttheologische“ Disziplin (wie Anm. 7), 196.

92 Vgl. Jansen, Ludger, Die Wahrheit der Geschichte und die Tugenden des Historikers, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 62 (2008), 482.

93 Es geht damit um ein Verständnis der *loci* als Fundort für Belege in Begründungsverfahren, vgl. Knorn, Die Theologie und ihre Quellen (wie Anm. 74), 34.

ciceronianischen rhetorischen Tradition als Fundort zum Auffinden von Argumenten und damit als Mittel, um einer strittigen Sache Glaubwürdigkeit zu verschaffen.⁹⁴ Freilich lässt sich einwenden, dass sie sich in der theologischen Tradition auf Melchior Cano beziehen, der die gesamte Menschheitsgeschichte als *locus theologicus* kennt, sowie etliche andere *loci*, die ebenfalls mit historischer Methodik zu befragen sind, nicht aber die Kirchengeschichte in ihrem modernen Fachzuschnitt. Gravierender jedoch wäre der Einwand, dass auch eine im Sinne rhetorischer Topik verstandene Kirchengeschichte selbst bei genauester Anwendung historischer Methodik keine „objektiven“ Tatsachen zum Vorschein bringt, sondern das hervorgebrachte Argument stets mit Vormeinungen, Fragestellung sowie Deutungs- und Wertungsabsichten der forschenden Person „belastet“ ist. Das Anliegen, das sich hinter dem Rekurs auf die *loci theologici* Melchior Canos bei Wolf und Delgado verbirgt, dürfte wohl mit dem von Wolf-Friedrich Schäufele auf evangelischer Seite eingeführten Begriff der „zweiten Agenda“ präziser auf den Punkt gebracht werden können.⁹⁵ Während die „erste Agenda“ die Kirchengeschichte als Teilgebiet der allgemeinen Geschichte ausweist, besteht die „zweite

94 Vgl. Cicero, *Topica*, 2,6–8: *Cum omnis ratio diligens disserendi duas habeat partes, unam inveniendi alteram iudicandi, utriusque princeps, ut mihi quidem videtur, Aristoteles fuit. Stoici autem in altera elaboraverunt; iudicandi enim vias diligenter persecuti sunt ea scientia quam dialectikón appellant, inveniendi artem quae topikón dicitur, quae et ad usum potior erat et ordine naturae certe prior, totam reliquerunt. Nos autem, quoniam in utraque summa utilitas est et utramque, si erit otium, persequi cogitamus, ab ea quae prior est ordiemur. Ut igitur earum rerum quae absconditae sunt demonstrato et notato loco facilis inventio est, sic, cum pervestigare argumentum aliquod volumus, locos nosse debemus; sic enim appellatae ab Aristotele sunt eae quasi sedes, e quibus argumenta promuntur. Itaque licet definire locum esse argumenti sedem, argumentum autem rationem quae rei dubiae faciat fidem.* M. Tullius Cicero, *Topica*. Die Kunst, richtig zu argumentieren, hrsg., übs. u. erl. v. Karl Bayer, München 1993 (Sammlung Tusculum), 8–11.

95 Schäufele, Wolf-Friedrich, Auf dem Weg zu einer historischen Theorie der Moderne. Überlegungen zur Kirchengeschichte als Wissenschaft, in: Jaspert (Hrsg.), *Kirchengeschichte als Wissenschaft* (wie Anm. 86), 162–181; ders., Theo-

Agenda“ in dezidiert theologischen Fragestellungen, wie der Erschließung religiöser Identität, der Demonstration der Möglichkeiten, die Offenbarung zu entfalten oder das Angebot historischer Exempel.⁹⁶ Für Wolf und Delgado spielt dagegen die Kritik an Normen, Haltungen und Praxis der eigenen Kirche eine weitaus größere Rolle.

4. Zwanzig Jahre später

Die hier vorgetragenen Ansätze von Andreas Holzem, Hubert Wolf und Mariano Delgado wurden um die Jahrtausendwende entwickelt und vorgetragen. Ganz fraglos haben sie wesentlich dazu beigetragen, die Reflexionen über die Verortung der Kirchengeschichte sowie ihre Methodik und Hermeneutik weiterzuführen und zu vertiefen. In den seitdem vergangenen 20 Jahren haben sie zudem zur „Schulbildung“ in der Kirchengeschichte beigetragen.⁹⁷ Die an dieser Stelle vorgebrachten Anfragen sollten allerdings auch aufzeigen, wie wenig die Debatte mit diesen Beiträgen abgeschlossen zu sein braucht und zumindest andeuten, dass ein Blick auf Überlegungen in der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung für die katholische durchaus anregend sein kann. Die Beiträge dieses Bandes möchten sodann Möglichkeiten demonstrieren, auf der Basis des *status quo* weiterzudenken – und zugleich eine in der Theologie verortete Kirchengeschichte auf Augenhöhe mit anderen

logische Kirchengeschichtsschreibung als Konstruktionsaufgabe, in: ThLZ 139 (2014), 831–850.

96 Siehe Schäufele, Kirchengeschichtsschreibung (wie Anm. 95), 835; ders., Theorie der Moderne (wie Anm. 95), 166–171.

97 Vgl. etwa Blum / Bock, Stil und Lebensform (wie Anm. 25); Burkard, Dominik, Das kritische Auge der Theologie. Aufgabe und Funktion der Kirchengeschichte, in: Garhammer, Erich (Hrsg.), Theologie, wohin? Blicke von außen und von innen, Würzburg 2011, 73–104.

historischen Geisteswissenschaften zu betreiben und dabei mehr als nur das Instrumentarium historisch-philologischer Kritik im Sinn zu haben.

Kirchengeschichte *sine ira et studio?*

Ideal und Realität(en) im „Reallexikon für Antike und Christentum“

ANDREAS WECKWERTH

Jedem, der sich einmal intensiver mit der Zeit der Spätantike beschäftigt hat, dürfte das „Reallexikon für Antike und Christentum“ (RAC) als ein grundlegendes Nachschlagewerk bekannt sein. Zu den unterschiedlichsten Themen, keineswegs nur theologisch-kirchenhistorischen Fragestellungen, findet man dort eine Fülle von materialreichen Artikeln, die bisweilen vor allem in den mittleren Bänden den Umfang einer Monographie erreichen können.

Für manchen Zeitgenossen mag ein derartiges Langzeitprojekt – der erste Band des RAC erschien bereits 1950, die Vorarbeiten begannen in den 1930er Jahren – heute beinahe aus der Zeit gefallen sein, angesichts einer immer rasanter und zugleich schnelllebig gewordenen, oft auf eine möglichst hohe Publikationsfrequenz bedachten Wissenschaftslandschaft, in der auch die theoretischen Paradigmen¹ in den einzelnen Disziplinen oft stark im Fluss sind. Das RAC könnte folglich als eher starres, im besonderen Maße der „Objektivität“ verpflichtetes Projekt

1 Einen Überblick über neuere Interpretationsansätze in der Geschichtswissenschaft bei Howell, Martha/Prevenier, Walter, Werkstatt des Historikers. Eine Einführung in die historischen Methoden, herausgegeben von Theo Kölzer, Köln 2004, 111–148.

wahrgenommen werden, das eine gewisse „Zeitenthobenheit“ aufweist. Handelt es sich bei diesem Lexikon also nahezu um ein „lebendes Fossil“? Diesen möglichen Vorbehalten zum Trotz wird man jedoch konstatieren müssen, dass die hohe Nützlichkeit und Qualität dieses Projektes weithin anerkannt und geschätzt wird.²

Im Folgenden sollen in einer Metaperspektive Zielsetzung und Konzeption des RAC vorgestellt und analysiert werden: Welche methodischen Elemente prägen die unverwechselbare Identität des RAC und sichern zugleich seine Qualität? Welches sind seine wissenschaftlichen Leitideale? Hierzu soll zunächst die Genese des von Franz Joseph Dölger initiierten Forschungsprogrammes „Antike und Christentum“ und des hieraus hervorgegangenen RAC umrissen werden, um dann die zugrundeliegenden historiographischen Prinzipien zu eruieren sowie deren praktische Umsetzung im RAC stichprobenartig zu untersuchen.

1. Die Entstehung des „Reallexikon für Antike und Christentum“

Die Herausbildung des Forschungsprogrammes „Antike und Christentum“ ist untrennbar mit der Person und dem Wirken Franz Joseph Dölgers³ verbunden. In der Rückschau verknüpft er selbst die Entstehung seines Forschungsansatzes mit einem Besuch bei dem Straßburger Kir-

-
- 2 Gradmesser hierfür sind eine ganze Reihe an positiven Rezensionen auch aus jüngerer Zeit. Vgl. bspw. Pollmann, Karla, Rez. „Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. 18“, in: JThS NS 53 (2002), 313–317; Betz, Hans Dieter, Rez. „Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. 19“, in: Gn. 80,2 (2008), 162–156.
 - 3 Vgl. zu Franz Joseph Dölger und seinem Forschungsansatz Klauser, Theodor, Franz Joseph Dölger 1879–1940. Sein Leben und sein Forschungsprogramm „Antike und Christentum“, Münster 1980 (JbAC.E 7); Schöllgen, Georg, Franz Joseph Dölger und die Entstehung seines Forschungsprogramms „Antike und Christentum“, in: JbAC 36 (1993), 7–23; Hornung, Christian, Franz Joseph Dölger (1879–

chenhistoriker Albert Erhard am 4. Oktober 1904.⁴ Dölger befand sich auf der Durchreise nach Rom, wo ihm durch ein Forschungsstipendium ein sechsmonatiger Aufenthalt ermöglicht worden war. „Wenn Sie von Rom eine klare Erkenntnis mitbringen, wie sich das frühe Christentum mit der antiken Kultur auseinander gesetzt hat, dann hat sich der römische Aufenthalt gelohnt“⁵ – diese Worte gab ihm Erhard mit auf den Weg und sie sollten Dölger im Gedächtnis bleiben. Diese Fragestellung ermöglichte ihm nach seiner Habilitation 1906 eine wissenschaftliche Neuorientierung, die es ihm erlaubte, seine akademische Laufbahn weiterhin verfolgen zu können. Denn der junge Wissenschaftler war in der bewegten Zeit des Beginns des 20. Jahrhunderts zunehmend unter Modernismus-Verdacht geraten.⁶ In seiner Habilitationsschrift „Exorzismus, Dämonische Wirkungen und ihre Abwehr. Ein Beitrag zur Dogmen- und Kulturgeschichte des christlichen Altertums“ hatte er wie bereits in seiner Dissertation einen dogmengeschichtlichen Ansatz verfolgt, was zu mehreren Gesprächen mit dem Würzburger Bischof Ferdinand von Schlör führte, in denen ihm ein Ende seiner akademischen Tätigkeit drohend vor Augen gestellt wurde.⁷ Dölger modifizierte fortan sein Forschungsprofil und wurde in der Folgezeit Professor in Münster, Breslau und schließlich in Bonn. Seine Forschungsarbeit widmete sich nun schwerpunktmäßig dem Forschungsprogramm „Antike und Christentum“. Dölger selbst charakterisiert diesen Ansatz im Kern folgendermaßen in der ihm eigenen *brevitas*: „Der scheint mir die christliche Religion am besten zu verstehen, der auch im Judentum und Hei-

1940), in: Ernesti, Jörg/Wurst, Gregor (Hrsg.), Kirchengeschichte im Porträt. Katholische Kirchenhistoriker des 20. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 2016, 125–136.

4 Vgl. Hornung, Dölger (wie Anm. 3), 125 f.

5 Dölger, Franz Joseph, Zur Einführung, in: AuC 1 (1929), V.

6 Vgl. hierzu Schöllgen, Dölger (wie Anm. 3).

7 Vgl. ebd. 17–21.

dentum prüfend Umschau gehalten“⁸. Es geht Dölger darum, einerseits die „Auseinandersetzung“ des frühen Christentums mit seiner es umgebenden Umwelt im Spannungsfeld von Rezeption und Abgrenzung zu untersuchen, andererseits aber auch den Einfluss des Christentums auf die antike Welt. Zahlreiche Beiträge zu diesem Forschungsgebiet wurden in der von ihm selbst begründeten und alleine⁹ bestrittenen Zeitschrift „Antike und Christentum“ veröffentlicht. In zahlreichen Einzelstudien lässt Dölger sein Großthema immer deutlicher hervortreten und präzisiert so beständig seine Fragestellung.

Inwiefern Dölger selbst die Herausgabe eines eigenen Lexikons zu seinem Themengebiet vorschwebte, lässt sich nicht mehr *en détail* eruieren.¹⁰ Als es jedoch zu ersten Planungen kam, scheint sein Interesse an einem solchen Projekt eher gering gewesen zu sein. Hiervon zeugt unter anderem, dass er die in den 30er Jahren beginnenden Vorarbeiten nahezu vollständig seinen Schülern Theodor Klauser¹¹, Helmut Kruse¹²

8 Dölger, Franz Joseph, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie* = SGKA 3 (Paderborn 1909), IX.

9 Vgl. den in jedem Band abgedruckten Hinweis: „Antike und Christentum ist eine Zeitschrift, die vom Herausgeber allein bestritten wird. Die Zusendung von Manuskripten ist daher zwecklos“.

10 Vgl. Dassmann, Ernst, *Entstehung und Entwicklung des „Reallexikon für Antike und Christentum“* und des Franz-Joseph Dölger Instituts in Bonn, in: *JbAC* 40 (1997), 5–17, hier: 7 f.

11 Vgl. u. a. zu Theodor Klauser die biographischen Skizzen von Dassmann, Ernst, *Theodor Klauser 1894–1984*, in: *JbAC* 27/28 (1984/85), 5–23; Budde, Achim, *Art. „Klauser, Theodor“*, in: *BBK* 17 (2000), 791–805; Durst, Michael, *Theodor Klauser*, in: *Ernesti/Wurst* (Hrsg.), *Kirchengeschichte im Porträt* (wie Anm. 3), 203–216; Heid, Stefan, *Theodor Klauser. Kirchenhistoriker, Liturgiewissenschaftler, Christlicher Archäologe*, in: *ders./Dennert, Michael* (Hrsg.), *Personenlexikon zur Christlichen Archäologie. Forscher und Persönlichkeiten vom 16. bis zum 21. Jahrhundert*. Bd. 2, Regensburg 2012, 738–740.

12 Vgl. Borengässer, Norbert Maria, Helmut Kruse. *Ein verwehrt Forscherleben*, in: *RQ* 108 (2013), 145–149.

und Jan Hendrik Waszink¹³ überließ und selbst keinen Artikel für das Reallexikon übernahm. Unmittelbarer Initiator scheint anfangs Helmut Kruse gewesen zu sein¹⁴, wenngleich nach dessen Ausscheiden aus dem Projekt Theodor Klauser zum treibenden Motor wurde, sodass das RAC für ihn zu einer Lebensaufgabe wurde.

Das Reallexikon war zu Beginn auf eine zügige Fertigstellung hin ausgelegt, sodass bereits im Mai 1937 die Stichworte „Waschungen“ und „Wasser“ vergeben wurden. Geplant war ein Umfang von drei bis höchstens sechs Bänden. So verwundert es nicht, dass die ersten Lieferungen des späteren ersten Bandes bereits im Zeitraum von 1941–1945 erschienen sind.¹⁵ Viele weitere Manuskripte waren im Schloss Merten an der Sieg zwischengelagert worden, jedoch im März 1945 infolge schwerer Kämpfe vollständig verbrannt.¹⁶

Der erste Band des RAC wurde schließlich 1950 in Form eines anastatischen Nachdrucks der bereits vor dem Krieg erschienen Lieferungen herausgegeben. Zur Unterstützung der Arbeit wurde 1955 das „Franz Joseph Dölger-Institut“ gegründet, das von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften finanziert wird, institutionell jedoch der Universität Bonn angegliedert ist.¹⁷ Es dient primär der Herausgabe des Lexikons und besitzt seine Hauptaufgabe in der sorgfältigen redaktionellen Betreuung der eingegangenen Manuskripte bis zur Drucklegung. Teilweise wurden und werden von den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Instituts aber auch selbst Artikel abgefasst. Derzeit (August

13 Vgl. Speyer, Wolfgang, Jan Hendrik Waszink. 1908/90, in: JbAC 34 (1991), 5–11.

14 Vgl. Dassmann, Entstehung (wie Anm. 10), 9.

15 Vgl. zur komplexen Publikationsgeschichte des ersten Bandes Ruhrberg, Christina, Die Frühgeschichte des Reallexikons für Antike und Christentum. Nachgetragene Lektüren 3–6, URL: https://www.uni-leipzig.de/fileadmin/Fakult%C3%A4t_SozPhil/Institut_KMW/Buchwissenschaft/2022_rac_cr_neu.pdf (Zugriff am 22.09.2023).

16 So im Vorwort zu Band 1 des RAC. Vgl. Dassmann, Klauser (wie Anm. 11), 12.

17 Vgl. Dassmann, Entstehung (wie Anm. 10), 5 f.

2023) sind insgesamt 250 Lieferungen erschienen, die zuletzt publizierte schließt mit dem Artikel „Theoderich der Große“.

2. Die Konzeption des RAC

Prägend für die Erarbeitung eines sich im Kern durchtragenden Gesamtkonzepts war das frühe Herausbergremium, das aus Theodor Klauser, Helmut Kruse und Jan Hendrik Waszink bestand. Vor allem zwei Quellen sind von Bedeutung, aus denen heraus sich die Prinzipien und Normen des RAC herausarbeiten lassen: 1) ein von Klauser am 22. August 1939 im Archäologischen Institut des Deutschen Reiches in Berlin gehaltenes Referat mit dem Titel „Ein Reallexikon für Antike und Christentum. Aufgaben und Methoden“¹⁸, das später zu einem guten Teil als Vorwort des ersten Bandes Verwendung fand und 2) ein ebenfalls von Theodor Klauser 1970 in der zweiten Auflage vorgelegtes Heft¹⁹, das als „Promemoria“ für Mitarbeitende und Autorenschaft einen prägnanten Gesamtüberblick über das RAC-Projekt und dessen Richtlinien vermitteln will. Anhand zentraler Punkte soll im Folgenden das zugrunde liegende Konzept systematisch vorgestellt werden.

2.1 Der Gegenstand des Lexikons

„Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum“ – so lautet das berühmte Schlagwort der Dölger-Schule in Kurzform. Der Terminus „Auseinandersetzung“ ist in einem sehr weiten Sinne zu verstehen und umfasst keinesfalls nur polemische Aspekte: „Das Lexikon will also seine

18 Das Referat ist nicht gedruckt worden, sondern befindet sich als maschinenschriftliches Manuskript im Archiv des Dölger-Instituts.

19 Klauser, Theodor, Das Reallexikon für Antike und Christentum und das F.J. Dölger-Institut in Bonn, Berichte, Erwägungen, Richtlinien, Stuttgart²1970.

Aufmerksamkeit nicht etwa nur der literarischen Diskussion zwischen Trägern der antiken Kultur und Vertretern des alten Christentums widmen, sondern es will im umfassendsten Sinne das Verhältnis ins Auge fassen, das die heidnische Welt gegenüber der Erscheinung des Christentums und das die alte Christenheit gegenüber dem Gesamtkomplex der antiken Kultur eingenommen hat²⁰. In anderen Worten: „Näherhin geht es um die Beantwortung der bisher vernachlässigten Frage: Wie wurde aus jener vielschichtigen, keineswegs völlig einheitlichen antiken Kultur, wie sie in den ersten drei Jahrhunderten in der Mittelmeerwelt blühte, die spätantik-christliche Kultur des vierten bis siebten Jahrhunderts? Weil die spätantik-christliche Kultur die Vorstufe der mittelalterlichen und damit der heutigen ist, liegt die Bedeutung der Fragestellung klar zutage“²¹.

Charakteristisch für das RAC ist das Ziel, in seiner Eigenschaft als Reallexikon alle Bereiche des menschlichen Lebens zu berücksichtigen, das heißt eine Engführung auf theologische, philosophische oder religionsgeschichtliche Aspekte zu vermeiden, auch wenn diese natürlich einen gewissen Schwerpunkt bilden. Diese grundsätzliche Entscheidung bringt es mit sich, dass sich einerseits einschlägige Lemmata wie „Christenverfolgungen“, „Hypostase“ oder „Logos“ finden, ebenso aber auch Artikel wie „Fisch, Fischer, Fischfang“ oder „Storch“. Die anvisierte thematische Breite kann man beispielsweise an einem Artikel wie „Löwe“ verdeutlichen²²: Gegenstand des Artikels ist sowohl die antik-naturwissenschaftliche Sicht des Löwen als auch dessen bildersprachliche Verwendung. Überdies werden auch ikonographische Aspekte intensiv thematisiert. Noch deutlicher wird dies bei dem Artikel „Fisch, Fischer, Fischfang“²³: Hier finden sich in großer Zahl Informationen zum Fisch als Nahrungstier, als Opfertier, zu naturkundlichen Aspekten, zur Fischsymbolik sowie zur bildlichen Dar-

20 Klauser, Theodor, Vorwort, in: RAC 1 (1950).

21 Klauser, Reallexikon (wie Anm. 19), 5.

22 Stamatiou, Aristides/Weckwerth, Andreas, Art. „Löwe“, in: RAC 23 (2010), 257–286.

23 Engemann, Josef, Art. „Fisch, Fischer, Fischfang“, in: RAC 7 (1969), 959–1097.

stellung von Fischen. Ideal des RAC ist es also, sämtliche für eine Fragestellung ergiebigen Quellengattungen zu berücksichtigen.

2.2 Zeitliche und räumliche Begrenzung des RAC

Der einem Artikel zugrunde liegende Untersuchungszeitraum wird im RAC dem jeweiligen Gegenstand entsprechend flexibel gehandhabt. Als allgemeingültiger Fixpunkt wird das Ende des 6. nachchristlichen Jahrhunderts gesetzt, allerdings ist auch eine Berücksichtigung der Karolingerzeit und darüber hinaus möglich, wenn es der jeweilige Gegenstand erfordert.²⁴

Ebenfalls flexibel ist die Frage einer geographischen Einschränkung gelöst worden. Auch hier entschieden sich die Gründungsväter des RAC dafür, „die Grenzpfähle nicht allzu eng zu setzen“. Miteinbezogen werden über den griechisch-römischen Bereich prinzipiell auch Ägypten, der vordere Orient und der Iran²⁵: „Man weiß heute zu gut, wie stark alle Kulturen des Mittelmeerrandes sich um die Zeitwende vermischt haben und wie stark sie alle an der gewaltigen Bewegung des Synkretismus beteiligt gewesen sind. So erkannten wir grundsätzlich allen Erscheinungen Heimatrechte in unserem Lexikon zu, die irgendwie in die Welt des Hellenismus hineingeragt haben“²⁶. Prinzipiell gilt es also, die

24 Klausner, Vorwort (wie Anm. 20). Ein Beispiel ist der von Ludwig Bieler verfasste Artikel „Hibernia“, der sich bis zum Ende des ersten nachchristlichen Jahrtausends erstreckt (RAC 15 [1991], 1–26).

25 Dieser Aspekt hat in den mittleren Bänden dazu geführt, dass auch Ägypten, der Vordere Orient und sogar der indoiranische Raum in manchen Artikeln mit eigenen, bisweilen umfangreichen Kapiteln berücksichtigt werden konnten. Vgl. z. B. Loth, Heinz-Günther, Art. „Hund“, in: RAC 16 (1994), 773–929, hier: 775–782. Infolge einer späteren notwendigen Reduzierung der Spaltenzahl werden diese geographischen Räume kursorisch abgehandelt, meist nur mit Angabe einschlägiger Literatur.

26 Vgl. FJDI Archiv, Referat von Theodor Klausner vom 22. 08. 1939, 3.

antike Welt in ihrer Gesamtheit wahrzunehmen und eine Engführung auf den griechisch-römischen Bereich tunlichst zu vermeiden.

Im Besonderen bezüglich der Bedeutung des antiken Judentums hat sich im Laufe der Zeit eine deutliche Perspektiverweiterung ergeben. Jan Hendrik Waszink hatte hier bereits in Briefen an Theodor Klauser aus den Jahren 1947 und 1950 auf Schwächen des RAC in der Berücksichtigung des Alten Testamentes sowie des späteren antiken Judentums hingewiesen.²⁷ Im „Promemoria“ von 1970 schließlich äußert sich Klauser ausführlich zu dieser Thematik.²⁸ Er weist daraufhin, dass durch die Forschung der letzten Jahrzehnte die Konzentration auf die Verflechtungen der griechisch-römischen Antike mit dem frühen Christentum höchst einseitig gewesen sei. Man sehe jetzt viel stärker die enge Verbindung von christlicher Organisation, Lehre und Kult mit dem antiken Judentum. Hieraus zieht Klauser Schlussfolgerungen für das RAC-Projekt: „Wenn aber das Jüdische für unser Arbeitsprogramm so bedeutsam ist, wie oben angedeutet, dann wird klar, dass wir den Büchern des Alten und Neuen Testamentes sowie den jüdischen Apokrypha, aber auch Flavius Josephus, Philon und den Corpora der Schriftgelehrsamkeit, Mischna und Tosephta, mindestens die gleiche Aufmerksamkeit zuwenden müssen wie etwa einem Cicero, Plutarch, Seneca, Vergil“²⁹.

2.3 Quellenanalyse als Fundament des RAC

Die zentrale Basis jedes RAC-Artikels ist zweifelsohne die methodisch abgesicherte, das heißt kritische Auseinandersetzung mit den relevanten Quellen. Dieser Umstand ist so selbstverständlich, dass er nicht ex-

27 Vgl. Borengässer, Norbert Maria, Briefwechsel Theodor Klauser – Jan Hendrik Waszink 1946/1951. Ein zeitgeschichtlicher Beitrag zur Fortführung des RAC nach dem II. Weltkrieg, in: JbAC 40 (1997), 18–37, hier: 31. 34.

28 Klauser, Reallexikon (wie Anm. 19), 20 f.

29 Ebd. 21.

plizit ausgeführt werden musste, weder im Vorwort des 1. Bandes noch im „Promemoria“. Es ist ungeschriebener Usus im RAC, dass inhaltliche Aussagen primär mit Quellen zu belegen sind, erst dann erfolgen Verweise auf die Forschungsliteratur.

Theodor Klauser war sich jedoch darüber im Klaren, dass ein RAC-Artikel natürlich nicht eine bloß additive Sammlung von Quellenbelegen sein dürfe. Von den Verfasserinnen und Verfassern wird erwartet, dass sie keine „Berge von kaum verarbeitetem Material“ anhäufen, sondern den Stoff systematisch reflektiert darbieten, was sich etwa in einer klaren Disposition und möglichst auch in gesicherten, aus der präzisen Quellenanalyse abgeleiteten Schlussfolgerungen zeigen soll. Hinzu kommt die Aufarbeitung von möglichen kontroversen Deutungen von Quellen in der Forschungsliteratur. Eine solche gedankliche Durchdringung ist eine wichtige Vorbedingung für die Abfassung eines RAC-Artikels, um nicht ein bloß lose gefügtes Quellenkonvolut zu präsentieren, gleichsam in Form eines ausgeschriebenen Zettelkastens von kaum in Zusammenhang gebrachten Einzelbeobachtungen. Oberstes Ziel ist es folglich, Quellaussagen nicht nur zu sammeln und deren Inhalt zu paraphrasieren, sondern aufgrund einer sorgfältigen Sichtung des Quellenmaterials ein vor dem derzeitigen Forschungsstand verantwortetes, systematisches und ausgewogenes Gesamtbild entstehen zu lassen.

Erforderlich ist gerade im Fall einer üppigen Beleglage eine kluge, exemplarische Auswahl von Quellen; für die Lesbarkeit eines Artikels ist es in vielen Fällen nicht förderlich, alle verfügbaren Testimonien anzuführen: „Die Erfahrung hat gezeigt, dass eine zu weitgehende Anhäufung von einschlägigen Belegstellen meist mit einem Verlust an Intensität der Verarbeitung bezahlt wird“³⁰.

30 Ebd. 14.

Klauser gesteht den Autoren zwar die Formulierung einer eigenen Hypothese zu, warnt aber zugleich davor, sich einseitig auf diese zu konzentrieren und vielleicht sogar die subjektive Auffassung zum Kriterium der Quellenauswahl zu erheben, um den eigenen Standpunkt zu stärken. Deutlich unterscheidet Klauser zwischen einem Zeitschriften- und einem Lexikonartikel: Die im wissenschaftlichen Diskurs unbestritten notwendige Hypothesenbildung ordnet er dabei ersterem zu, während der Lexikonartikel dem gesicherten, nicht durch eine rein auf die subjektive Sichtweise des Verfassers verengten Überblick dienen soll: „Der Zeitschriftenaufsatz wird nicht selten durch spätere Aufsätze widerlegt und überholt; der für das Lexikon bestimmte Artikel soll, insofern er Materialdarbietung ist, bleibenden Wert behalten“³¹. Klauser benennt hier einen wichtigen Anspruch nicht nur des RAC, sondern jedes größeren Fachlexikons: Durch eine möglichst hohe Ausgewogenheit der Darstellung sowie ein stabiles, systematisch aufbereitetes Quellenfundament soll eine möglichst lange „Haltbarkeit“ eines Artikels bzw. des Lexikons insgesamt ermöglicht werden. Die Erfahrungen im praktischen Umgang nicht nur mit dem RAC, sondern auch anderen altertumswissenschaftlichen Großlexika wie etwa dem Pauly-Wissowa zeigen, dass dies in vielen Fällen auch gelungen ist. Mag auch die ältere Forschungsliteratur recht bald überholt und durch neuere Abhandlungen nicht mehr dem aktuellen Forschungsstand entsprechen, mag sich auch der Blickwinkel auf die Quellen im Laufe der Zeit durch sich abwechselnde theoretische Konzeptionen verändert haben, so bieten auch die meisten älteren RAC-Artikel noch heute eine hilfreiche Orientierung für die Quellenlage zu einer bestimmten Fragestellung.

In der Auswahl der zugrunde gelegten Quellen wird keinerlei Beschränkung vorgenommen, was die Arbeit an einem Artikel je nach

31 Ebd. 15. Ebd. 19 f geht auf eine von Eric Peterson geäußerte Kritik an der „phänomenologischen Methode“ ein, die dieser im RAC verortet hat.

Thema nicht unbedingt erleichtert: Neben handschriftlich überlieferten Quellentexten werden abhängig von der Fragestellung auch inschriftliche, epigraphische, aber auch materielle Quellen berücksichtigt. Auf diese Weise soll ein möglichst umfassendes Bild entstehen, das aus den Quellen heraus gezeichnet wird. Nicht zuletzt aus dieser Bandbreite resultiert, dass das RAC für sämtliche altertumswissenschaftliche Disziplinen von Interesse und Bedeutung ist.

2.4 Anforderungsprofil für Autorinnen und Autoren

Angesichts der eben skizzierten erwünschten und notwendigen Breite eines RAC-Artikels, der nicht selten sogar über die griechisch-römische Welt des Mittelmeerraumes hinausgehen muss und die verschiedenen Quellengattungen berücksichtigen soll, werden an die Verfasserinnen und Verfasser erhebliche Anforderungen gestellt: „Es ist wahr, der ideale Mitarbeiter des Lexikons wäre ein Gelehrter, den es nur in Ausnahmefällen oder in unseren Träumen gibt: ein Forscher, der die klassische und patristische Literatur gleichermaßen überblickt, der auch in der biblischen Welt des Alten und Neuen Testaments ebenso zu Hause ist wie in der rabbinischen, der aber neben den Texten auch die Denkmäler, die großen wie die kleinen, zu deuten versteht“³². Natürlich erfordert nicht jeder Artikel eine derartige maximale Kompetenzfülle, aber oftmals ist eine Berücksichtigung auch von solchen Quellen erforderlich, die für die Mehrzahl potentieller Autoren wohl eher als entlegen gelten.

Eine Möglichkeit, diesem Umstand zu begegnen, ist die Einbeziehung eines Autorenkollektivs im Sinne einer Arbeitsteilung: Ein Vertreter der klassischen Philologie etwa übernimmt den griechisch-römischen Teil, ein Judaist den jüdischen, ein Patrologe den altkirchlichen etc. Klauser selbst zeigt sich solchem Unterfangen gegenüber skeptisch

³² Ebd. 22.

und weist darauf hin, dass die Einheitlichkeit eines Artikels darunter leiden kann, woraus Unschärfen entstehen können: „Nicht selten passen die zusammengefügte Abschnitte nicht zueinander, weil der Verfasser des einen auf die Fragestellungen und Materialien des anderen Teils keine Rücksicht genommen hatte. Noch schlimmer war, dass der nur mit der griechisch-römischen oder der orientalischen Seite des Themas betraute Gelehrte leicht den entscheidenden Gesichtspunkt verfehlte“.³³ Nicht wenige Artikel zeigen indes, dass diese arbeitsteilige Vorgehensweise zu vorzeigbaren und guten Ergebnissen führen kann.³⁴ Entscheidend ist in diesen Fällen eine adäquate und präzise Konzeption des Artikels durch die Herausgeber des RAC sowie bisweilen auch kleinere Hilfen, Hinweise und Korrekturen seitens der Herausgeber und der Redaktion.

Vor allem bei umfangreichen Artikeln wird darauf geachtet, dass diese an Autorinnen und Autoren vergeben werden, die in das entsprechende Thema bereits intensiver eingearbeitet sind und *idealerweise* einen Forschungsschwerpunkt darin aufweisen. Auf diese Weise ist nicht nur eine relativ zügige Bearbeitung, sondern unter Umständen auch die notwendige perspektivische Breite zu erwarten.

2.5 Aufgaben der Herausgeber und der Redaktion

Dem Herausgeberkollegium wie auch der am Dölger-Institut angesiedelten Redaktion des RAC kommt für die wissenschaftliche Qualität der Artikel eine unverzichtbare Rolle zu. Bevor ein Artikel vergeben wird, muss dieser zunächst in seinen Umrissen skizziert werden: Unter welchen Aspekten und Schwerpunktsetzungen soll ein Thema abgehandelt

³³ Ebd. 23.

³⁴ Beispiele sind etwa der Artikel „Jenseits“ (RAC 17 [1996], 246–407), an dem fünf Gelehrte mitgewirkt haben, oder der Artikel „Geister (Dämonen)“ (ebd. 9 [1976], 546–797), der sogar von acht Autoren geschrieben wurde.

werden? Diese Festlegung ist die Aufgabe des Herausbergremiums in Zusammenarbeit mit den wissenschaftlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Die in einem längeren Prozess ausgewählten zukünftigen Autorinnen und Autoren erhalten so wichtige Anhaltspunkte für ihre Arbeit.

Doch auch nach einer ersten Einreichung des Manuskripts besteht unter Umständen ein reger Austausch der eben genannten Personen untereinander. Hierbei geht es nicht nur um die von der Redaktion geleistete formale Überarbeitung des Artikels, durch die eine weitgehende Einheitlichkeit in Gestaltung, Zitation, Abkürzungen etc. sichergestellt wird. Das Herausbergremium liest das eingereichte Manuskript und steuert aus der jeweiligen fachlichen Perspektive Ergänzungen bei bzw. formuliert auch grundlegende Einwände konzeptioneller Art, die den Autorinnen und Autoren dann mitgeteilt werden.

Herausbergerkollegium und Redaktion unterstützen auf diese Weise die Verfasserinnen und Verfasser und leisten so einen wichtigen Beitrag zur Qualitätssicherung und Einheitlichkeit des RAC.

3. Das RAC – ein Monolith?³⁵

Angesichts der eben vorgestellten, doch sehr klaren methodischen Prinzipien könnte man *prima facie* versucht sein, das RAC als ein überaus einheitlich gestaltetes, uniformes Nachschlagewerk anzusehen, das in sich kaum Divergenzen aufweist. Hiergegen könnte jedoch nicht nur die

35 In einigen im 1. Band publizierten Artikeln lassen sich ideologische Bezüge zu nationalsozialistischem Gedankengut nachweisen, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann, da es den Rahmen dieses Artikels sprengen würde. Vgl. hierzu am Beispiel des Artikels „Antisemitismus“ Niehoff, Maren, Art. Antisemitismus 5, 1–10, URL: https://www.antike-und-christentum.de/pdf/M.Niehoff_Art._Antisemitismus.pdf (Zugriff am 22. 09. 2023).

Tatsache sprechen, dass bereits über eine sehr lange Zeit an ihm gearbeitet wird, sondern auch die hohe Zahl an sehr unterschiedlichen Autorinnen und Autoren sowie auch Wechsel im Herausgeberkollegium. Ebenso spielt natürlich auch die thematische Ausrichtung von Artikeln eine Rolle. Klauser selbst stellt in seinem „Promemoria“ verschiedene Gliederungsmodelle vor, die sich danach richten, ob Personen, unterschieden in Schriftsteller und Nichtschriftsteller, oder geographisch / topographische Themen Gegenstand eines Artikels sind.³⁶ Die Gliederung von ideengeschichtlichen oder realkundlichen Artikeln spart Klauser aus. Offenbar lässt sich deren Gliederung nicht schematisch vorgeben, sondern ist immer individuell vom Thema abhängig zu erarbeiten.

Eine detaillierte forschungsgeschichtliche Analyse des RAC steht noch aus, ist hier jedoch allein schon aufgrund der ungeheuren Fülle des Materials nicht zu leisten. Deshalb sollen im Folgenden stichprobenartig einige wenige ausgesuchte Beispiele präsentiert werden, die in ihrer Anlage, Diktion etc. durchaus unterschiedliche Charakteristika aufweisen.

3.1 Scholten, Clemens, Art. „Hippolytos II (von Rom)“, in: RAC 15 (1991), 493–551

Dieser von dem emeritierten Kölner Kirchenhistoriker Clemens Scholten (*1955) verfasste Artikel kann als eine im hohen Maße gelungene Illustration für die von Klauser formulierten Prinzipien des RAC gelten. Es wird eine große Fülle an Quellenbelegen und Sekundärliteratur verarbeitet und dem Leser in stringent-systematischer Anordnung präsentiert. Der Verfasser verfährt dabei nicht nur eine einzige, von ihm präferierte Forschungsmeinung, sondern verweist oftmals – eingeleitet durch „anders“ – auch auf divergierende Interpretationsansätze. Persönliche Beobachtungen und Urteile des Autors fließen ebenfalls ein, aller-

36 Klauser, Reallexikon (wie Anm. 19), 48–54.

dings sorgsam abgewogen und meist mit Nennung einer abweichenden Position. Der Artikel besitzt eine ausgesprochen hohe Belegdichte, sodass er eine umfassende Einführung zu dem komplexen Profil des frühchristlichen Autors Hippolyt vom Rom darstellt, die auch heute ihren Wert nicht verloren hat. Der Artikel eignet sich folglich als Ausgangspunkt jedweder Beschäftigung mit Hippolyt, indem der Verfasser nicht nur eine Schneise durch das Dickicht der komplexen Überlieferungslage schlägt, sondern zugleich eine umfassende multiperspektive Einführung in Autor und Werk bietet.

Von der methodischen Anlage her dürfte dieser Artikel den wohl häufigsten im RAC befindlichen Typ widerspiegeln. Unterschiede lassen sich vor allem in der Intensität und Präzision der Erarbeitung und Diktion erkennen. Die Dichte der Belege und vorgestellten wissenschaftlichen Diskurse ist in dem von C. Scholten verfassten Artikel besonders hoch und engmaschig. Die redaktionelle Eigenheit des RAC, keine Fußnoten zu verwenden, sondern sämtliche Belege mithilfe eines Klammer-Systems in den Text einzufügen, verlangt von den Rezipienten natürlich eine der Arbeit des Verfassers angemessene hohe Konzentration bei der Lektüre.

3.2 Dihle, Albrecht, Art. „Gerechtigkeit“, in: RAC 10 (1978), 233–360

Im Unterschied zum eben vorgestellten Personenartikel handelt es sich hier um eine von dem Heidelberger Klassischen Philologen Albrecht Dihle (1923–2020) verfasste ideengeschichtliche Abhandlung, die einen monographischen Umfang besitzt. Es liegt auf der Hand, dass ein solch monumentales Thema wie die Konzeption von Gerechtigkeit in paganer Antike, Juden- und Christentum nicht auf dieselbe Weise bearbeitet werden kann wie etwa ein Personen- oder Ortsartikel. Der erste Teil, der zweieinhalb Spalten umfasst, widmet sich dem Begriff der Gerechtigkeit und ist essayartig gestaltet, verzichtet also – untypisch für das RAC – auf

jegliche Belege. Dihle liefert in konzentrierter Form einen Überblick über die deutsche Verwendung des Begriffes „Gerechtigkeit“, den er der antiken Terminologie vergleichend gegenüberstellt.

Der Artikel selbst bietet einen gewaltigen Überblick von Homer, den Schriften des Alten Testaments bis hin zum Neuplatonismus und Augustinus. Diese enorme Breite erfordert eine durchdachte Auswahl an Quellen, an denen exemplarisch Gerechtigkeitsvorstellungen skizziert werden können. Die Belegdichte scheint auf den ersten Blick dünner als im ersten vorgestellten Beispiel zu sein. Allerdings darf man nicht übersehen, dass in diesem Artikel Konzepte entfaltet und expliziert werden sollen und sich der Verfasser oft notwendigerweise länger bei einer einzigen Quelle aufhalten muss. Vom Einleitungskapitel abgesehen weist auch das Lemma „Gerechtigkeit“ eine Fülle von Bezügen zu Quellen und Forschungsliteratur auf, es finden sich auch nicht wenige Einzeldiskussionen. Auch in diesem ideengeschichtlichen Artikel sind die von Th. Klauser formulierten Prinzipien prinzipiell beachtet worden.

3.3 Auffarth, Christoph, Art. „Mysterien (Mysterienkulte)“, in: RAC 25 (2013), 422–471

Dieser von dem emeritierten Bremer Religionswissenschaftler Christoph Auffarth (*1951) stammende Artikel besitzt einen klar erkennbaren Schwerpunkt in der Präsentation und präzisen Diskussion von Forschungspositionen und Begriffsuntersuchungen, aus denen heraus der Verfasser gekonnt seinen eigenen Standpunkt entwickelt. Schon die Gliederung weicht von dem im RAC häufig verwandten Schema „Paganen Antike – Judentum – Christentum“ ab. Ein umfangreiches Kapitel ist den „forschungsgeschichtlichen Perspektiven“ gewidmet, hieran schließt sich ein Überblick über „strukturelle Elemente von Mysterienreligionen“ an. Wer einen aus den Quellen erarbeiteten Überblick über sämtliche bekannten Mysterienkulte sowie die jüdische und christliche Perspektive anhand einer Fülle von antiken Einzelautoren erwartet, wird

von diesem Artikel enttäuscht. Man erhält jedoch eine exzellente religionsgeschichtliche Einordnung und Deutung der Mysterienkulte, eine luzide Gesamteinführung in die Thematik, auf deren Grundlage eine Beschäftigung mit den Einzelkulten nicht auch zuletzt dank einschlägiger weiterer RAC-Artikel möglich ist. Quellenbelege und -diskussionen werden stärker exemplarisch herangezogen, als dies im Regelfall im RAC üblich ist. Diese besondere Vorgehensweise zeigt sich auch darin, dass die Mysterien von Eleusis modellhaft für die Gestaltung von Mysterienkulten vorgestellt werden. Auf eine zumindest *idealiter* angestrebte thematische Vollständigkeit wird verzichtet. Der Grund für diese Abkehr von gewohnten Pfaden dürfte nicht nur in der Forschungspersönlichkeit des Autors samt seinen Interessen und Schwerpunkten, sondern sicherlich auch im Thema selbst liegen.

3.4 Thraede, Klaus, Art. „Frau“, in: RAC 8 (1972), 197–269

Aus dem Duktus der bisher vorgestellten Beispiele fällt der von dem zuletzt in Regensburg lehrenden Klassischen Philologen Klaus Thraede (1930–2013) verfasste, ebenfalls an eine Monographie heranreichende Artikel „Frau“ deutlich heraus. Auch wenn die bisher behandelten Beispiele Unterschiede aufwiesen, waren sie in einer wissenschaftlichen Distanz zu ihrem jeweiligen Thema und einer dementsprechenden Diktion geeinigt. Eine solche lässt das Lemma „Frau“ nicht durchgehend erkennen: Der im RAC nahezu ubiquitär verwendete nüchterne und zugleich distanzierte Schreibstil wird an einigen Stellen durchbrochen und scheut auch vor Anleihen in der Alltagssprache nicht zurück. Einen Eindruck möge der folgende Passus vermitteln. Im Abschnitt zuvor hatte der Verfasser die Stellung der Frau in christlich-heterodoxen Gemeinschaften beleuchtet³⁷: „Nicht ohne Reiz ermittelt man, wie sich dieser

37 Thraede, Klaus, Art. „Frau“, in: RAC 8 (1972), 197–296, hier 263 f.

Befund in der orthodox-kirchlichen Polemik spiegelt. Wie sich nämlich herausstellt, kehren hier die gleichen Methoden wieder, mit denen schon vorchristl. Konservative (oder einfach der Klatsch) Gleichheitsbestrebungen diskreditiert haben. Kurz: unverklemmte Partnerschaft zwischen Mann und F(rau) wird als Geilheit u(nd) Hurerei verketzert (o. Bd. 3, 1201; das trifft auch die *virgines* häretischer Gemeinden; vgl. etwa Joh. Chrys. *virg.* 1 [PG 48, 533 f]). (...) Dieser ererbte Stil übler Nachrede, nunmehr im Lasterkatalog Stütze der Polemik gegen Andersdenkende, musste Dogmatik wie Kirchenpolitik moralistisch vergiften, um so mehr, als die sich bildende Orthodoxie einer angemessenen, von Evangelium u(nd) Umwelt an sich nahegelegten Anerkennung der F(rau) ausgewichen war“.

Der Verfasser ergreift hier bewusst Partei, formuliert und urteilt offensichtlich vor dem Hintergrund der emanzipatorischen Bewegung der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts. Hiervon abgesehen entspricht der Artikel durchaus den gängigen RAC-Prinzipien: Es sind zahlreiche Quellen verarbeitet, es wird eine Einordnung des Themas in den Forschungsdiskurs vorgenommen und der Gegenstand selbst systematisch präsentiert. Man kann sich jedoch nur allzu gut vorstellen, dass dieser Artikel im Herausgeberkollegium kontrovers diskutiert wurde. Eine tiefgehende redaktionelle Überarbeitung hinsichtlich des ungewöhnlichen Schreibstils wurde offenkundig indes nicht vorgenommen, die ausgeprägten, teils polemisierenden Wertungen sind übernommen worden.

Der Artikel „Frau“ lässt das persönliche Temperament seines Verfassers immer wieder durchscheinen, was offenkundig thematisch bedingt ist: Persönliches Engagement und wissenschaftliches Urteil sind deutlich miteinander verquickt. Das aus der gleichen Feder stammende Lemma „Euhemerismus“ entspricht demgegenüber dem im RAC vorgegebenen Duktus.³⁸ Die klar hervortretende subjektive Färbung des

38 Thraede, Klaus, Art. „Euhemerismus“, in: RAC 6 (1966), 877–890.

Artikels „Frau“ schmälert indes die prinzipielle Nutzbarkeit des Artikels nicht, da auch in ihm eine Fülle von Quellen verarbeitet und die Thematik in systematischer Gestalt dargeboten wurde.

4. Resümee

Die Gesamtkonzeption des RAC ist darauf angelegt, dass den einzelnen Artikeln eine möglichst lange Nutzbarkeit beschieden ist. Das RAC ist zumindest nicht primär ein Ort von Hypothesenbildung, für die im Forschungsprogramm Antike-Christentum ein eigenes Organ, nämlich das „Jahrbuch für Antike und Christentum“³⁹, vorgesehen ist, sondern es soll in möglichst ausgewogener Form das relevante Material in systematischer Ordnung darbieten. Selbstverständlich hängt die Qualität der Artikel davon ab, dass sich die Forschungsarbeit der Autorinnen und Autoren in ihnen entfaltet. Durch die sorgfältige Auswahl geeigneter Beitragender wird darauf geachtet, dass die Artikel den jeweils aktuellen Forschungsstand widerspiegeln.

Dies bedeutet natürlich nicht, dass eine „vollständige“ Objektivität der Artikel hergestellt werden kann, die es ja bekanntlich nicht geben kann.⁴⁰ Trotz aller konzeptionellen Vorgaben ist der individuelle Anteil

39 Vgl. Klauser, Reallexikon (wie Anm. 19), 29–32, hier: 29: „Auch das Jahrbuch soll der Forschungsaufgabe dienen, der sich das Institut verschrieben hat: der Aufhellung des Werdeganges der spätantik-christlichen Kultur. Es wird die im Reallexikon behandelten Themen durch vertiefende Studien und durch Mitteilung von Einzelbeobachtungen vorbereiten und ergänzen; es wird zu den literarischen Neuerscheinungen auf dem vom Institut bearbeiteten Gebiet Stellung nehmen; es wird endlich Nachträge zum Reallexikon veröffentlichen und so dazu beitragen, dass das notwendigerweise erst in Jahrzehnten vollendete Reallexikon nicht veraltet“.

40 Vgl. zur Problematik von Objektivität in historischen Analysen etwa Sellin, Volker, Einführung in die Geschichtswissenschaft, Göttingen 2005, 209–220;

der Verfasserinnen und Verfasser („Standortgebundenheit“) an der Gestalt von Artikeln nicht zu unterschätzen: Die Grob- und Feingliederung eines Artikels, die Auswahl von Quellen, aber auch die Entscheidung, welche inhaltlichen Aspekte thematisiert werden und welche nicht, liegt trotz entsprechender Vorgaben und Empfehlungen von Redaktion und Herausgeberkollegium in der Verantwortung der Forschenden. In Einzelfällen kann es dort durchaus zu kontroversen Diskussionen über die Einschätzung eingereichter Manuskripte kommen.

Der stichprobenartige Blick in das RAC hat an vier Beispielen gezeigt, dass es nicht eine statische, gänzlich uniforme Größe ist, sondern je nach Thema durchaus verschiedene Herangehensweisen unter einem Dach vereinigt, wobei auch die Individualität der Autorinnen und Autoren einmal mehr, einmal weniger durchschimmern kann. Im Regelfall wird im RAC eine nüchterne, distanzierte Diktion gepflegt, die auf aus der heutigen Perspektive wertende Urteile verzichtet, aber sogar hier bestätigten Ausnahmen wie der Artikel „Frau“ von K. Thraede die Regel.

Um den Aspekt der erwünschten Ausgewogenheit nicht aus den Augen zu verlieren und einer zu prominent hervortretenden Subjektivität Vorschub zu leisten, das heißt um im Sinne Klausers also einen Lexikon- von einem Zeitschriftenartikel abzuheben, wird den Autorinnen und Autoren ein gewisses Maß an Selbstdisziplin und Askese abverlangt.⁴¹ Sie sollen *idealiter* nicht nur die eigenen Thesen und Kon-

Emich, Birgit, Geschichte der Frühen Neuzeit (1500–1800) studieren, München 2019, 46–57.

41 Es gilt, die Mitte zwischen der Leidenschaft für ein Thema und der notwendigen wissenschaftlichen Distanz und Nüchternheit zu finden, wie dies Sellin, Einführung (wie Anm. 40), 215 zu Recht festhält: „Die Erfahrung bestätigt, dass man ohne Leidenschaft nichts entdeckt und keine Ideen entwickelt. Wissenschaft ist keine Art von Buchhalterei. Jemand kann eine Woche lang im Archiv sitzen und die interessantesten Akten lesen. Wenn er keine schöpferischen Ideen hat, was er damit anfangen könnte, wird er nichts darin finden, jedenfalls nichts, was irgend jemanden, am wenigsten ihn selbst, interessiert. Auf der anderen Seite darf

zepte einfließen lassen und verfolgen, sondern ein ausgewogenes Bild ihres Gegenstandes zeichnen, das auch andere, abweichende Stimmen zu Wort kommen lässt. Ebenso wird für die Arbeit am RAC in einem besonders intensiven Maße der Primat der Quellen hervorgehoben, insofern die Sammlung, kluge Auswahl und Auswertung von Quellen vor dem jeweils gegenwärtigen Forschungsstand immer im Vordergrund der Arbeit stehen soll. Dies ist die unverzichtbare Basis der systematischen und trotz der oftmalig bestehenden Notwendigkeit der Reduktion von Testimonien umfassenden Darstellung. Dieser Aspekt der Verwendung kritisch-historischer Methodik könnte als kleinster gemeinsamer Nenner wohl aller Artikel benannt werden.

Eine wichtige Kontrollfunktion besitzen im Entstehungsprozess eines Artikels das Herausgeberkollegium und die Redaktion des RAC. Wenn es notwendig erscheint, können sie Autorinnen und Autoren unterstützend zur Seite treten und eine Korrektur möglicher Einseitigkeiten in der Themenbehandlung sowie die Berücksichtigung weiterer relevanter Aspekte anregen.

Mögen selbst alle diese Elemente in ihrem Zusammenspiel natürlich auch wie angedeutet keine „reine“ Objektivität gewährleisten, so ermöglichen sie je nach Geschick, Sorgfalt und Selbstdisziplin der Autorinnen und Autoren zumindest eine mehr oder weniger intensive Annäherung an dieses hohe Ideal jeglichen wissenschaftlichen Arbeitens und verschaffen den Artikeln auf diese Weise im Idealfall eine sehr lange und fruchtbare Nutzbarkeit im wissenschaftlichen Diskurs. Gerade angesichts sich schnell abwechselnder methodisch und theoretischer Herangehensweisen an historische Fragestellungen kann das RAC in seiner

die Leidenschaft für die Sache mit dem Historiker natürlich nicht durchgehen, wenn er sich selbstkritisch prüfen muss, ob seine Hypothesen mit dem vorhandenen Material auch hinreichend gestützt und begründet werden können. Hier hat die klassische Maxime ihren Platz, dass der Historiker vor allem *sine ira et studio* verfahren müsse.“

strengen Beachtung historisch-kritischer Methodik so als ein umfassender und zuverlässiger Thesaurus dienen, insofern die Artikel in konziser Form das Material zuverlässig aufbereiten, damit es im Anschluss aus verschiedensten Blickwinkeln immer wieder neu beleuchtet und in den unterschiedlichsten historischen Diskursen gleichsam in Szene gesetzt werden kann.

Kirchengeschichte und *material turn*

DANIELA BLUM

Die Kirchengeschichte hat traditionell eine Teildisziplin, die sich mit Artefakten beschäftigt, nämlich die christliche Archäologie. Sie widmet sich den materiellen Überresten der Vergangenheit, in jüngerer Zeit nicht nur der antiken Vergangenheit, sondern auch der späteren Jahrhunderte bis ins Heute. Seit dem 3. Jahrhundert n. Chr. werden Christ*innen für die Archäologie sichtbar – und in ihrer Architektur, Kunst und bisweilen auch in Alltagsgegenständen wie Devotionalien oder Rosenkränzen erforschbar.¹ Die Gesprächspartnerinnen der christlichen Archäologie sind nicht nur die Theologie und Geschichte, sondern klassischerweise auch die Kunstgeschichte und die Volkskunde.²

Genau darum, um die bloße Aufmerksamkeit auf das Objekt, geht es dem *material turn* aber nicht. In diesem Beitrag soll daher zunächst die Forschungsgeschichte und die spezifische Hermeneutik einer materiell orientierten Kirchengeschichte am Beispiel der Akteur-Netzwerk-Theorie und dem Konzept der *material religion* beschrieben werden. Auch wenn sich diese Hermeneutik inzwischen in einigen kirchenhistorischen

1 Vgl. für eine Einführung in das Fach Sörries, Reiner, Spätantike und frühchristliche Kunst. Eine Einführung ins Studium der christlichen Archäologie, Köln 2013 (Uni-Taschenbücher 3521).

2 S. Jäggi, Carola, Braucht es eine Archäologie der Reformation? Rückblick und Ausblick, in: Dies./Staecker, Jörn (Hrsg.), Archäologie der Reformation. Studien zu den Auswirkungen des Konfessionswechsels auf die materielle Kultur, Berlin 2007 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 104), 469–480, hier: 469 f.

*case studies*³ niedergeschlagen hat, fehlen in der deutschsprachigen Forschung fachspezifische methodische Beiträge bisher weitgehend.⁴ Daher werden diese Überlegungen im Gespräch mit Vertreter*innen der Profangeschichte, der Praktischen Theologie und der Religionswissenschaft entfaltet. Abschließend versuche ich, theoretisch und am konkreten Beispiel der Reliquienverehrung zu plausibilisieren, inwiefern gerade die Kirchengeschichte von solchen materiellen Perspektiven profitieren kann.

1. Ein material turn?

Der Begriff der „materiellen Kultur“ entstammt der Anthropologie des späten 19. Jahrhunderts. Bereits zuvor wurden Objekte in den entstehenden Kulturwissenschaften zu wichtigen Instrumenten der Erkenntnis; als historische Dokumente schienen sie „die schier unermessliche Tiefe der Geschichte von Natur und Mensch“⁵ zu dokumentieren. Dabei dominierten Evolutionismus und Diffusionismus die kulturwissenschaftliche Forschung: Fossilien, Steine, Keramiken oder Bronzen standen für

3 Vgl. etwa in jüngster Zeit Ritchey, Sara Margaret, *Holy Matter. Changing Perceptions of the Material World in Late Medieval Christianity*, Ithaca 2016; Elm, Susanna K. / Ocker, Christopher (Hrsg.), *Material Christianity. Western Religion and the Agency of Things*, Cham 2020 (*Sophia Studies in Cross-cultural Philosophy of Traditions and Cultures* 32); Kotrosits, Maia, *The Lives of Objects. Material Culture, Experience, and the Real in the History of Early Christianity*, Chicago 2021 (Chicago scholarship online); Bynum, Caroline Walker, *Dissimilar Similitudes. Devotional Objects in Late Medieval Europe*, New York 2022.

4 Für einen Überblicksartikel mit theoretischen Überlegungen auch zum *material turn* in der Kirchengeschichte vgl. Nissen, Peter, *Trends in the Study of the History of Christianity. Five Decades of Leuven Scholarship*, in: *Louvain Studies* 42 (2019), 501–514.

5 Bräunlein, Peter, *Material Turn*, in: *Dinge des Wissens. Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen*, Göttingen 2015, 30–44, hier: 31.

Entwicklungsstufen der Evolution als Ganzer oder der Menschheit im Besonderen.⁶ 1875 benutzte der englische Archäologe und Ethnologe Augustus Pitt-Rivers (1827–1900) erstmals den Begriff der materiellen Kultur und setzte sich dafür ein, sie als „the outward signs and symbols of particular ideas in the mind“⁷ zu erforschen. Er interessierte sich in seiner archäologischen Arbeit nicht für Schmuckstücke, sondern für Objekte des täglichen Lebens – die Tendenz zur Alltagsgeschichte wird der späteren Erforschung der materiellen Kultur charakteristisch werden. Zunächst aber, mit der Ausdifferenzierung der Geistes- und Naturwissenschaften im Laufe des 19. Jahrhunderts, verloren die Geistes- und Kulturwissenschaftler*innen das Interesse am Objekt. Kultur galt ihnen nun als rein geistiges Gebilde.⁸

In der Geschichtswissenschaft begann mit der Gründung der Zeitschrift *Annales*⁹ 1929 eine Tradition, die sich wieder dem Objekt zuwandte. Unter der Leitung von Fernand Braudel (1902–1985) wandte sich die Zeitschrift in der Nachkriegszeit den materiellen Bedingungen zu, die die menschliche Existenz strukturieren. Das neue Interesse für Objekte und Räume des täglichen Lebens führte auch dazu, dass erstmals Materialwissenschaften wie Archäologie, Textil- oder Technikwissenschaften bei der historischen Betrachtung materieller Artefakte eingebunden wurden.¹⁰ Überhaupt war die Arbeit der *Annales* stark in-

6 S. Bräunlein, *Material Turn* (wie Anm. 5), 31–33.

7 Zitiert nach Miller, Maureen C., Introduction. *Material Culture and Catholic History*, in: *The Catholic Historical Review* 101 (2015), 1–17, hier: 4.

8 S. Bräunlein, *Material Turn* (wie Anm. 5), 33.

9 Die Zeitschrift *Annales d'histoire économique et sociale* wurde von Marc Bloch (1886–1944) und Lucien Febvre (1878–1956) gegründet und wandte sich von Anfang an weit mehr Bereichen zu als nur der Wirtschafts- und Sozialgeschichte. Diesem Interesse trug auch die 1946 erfolgte Umwidmung in *Annales. Economies, sociétés, et civilisations* Rechnung. Für eine kritische Würdigung der Zeitschrift vgl. Burguière, André, *L'École des Annales. Une histoire intellectuelle*, Paris 2006 (Hors collection), insbes. 23–70, 167–198.

10 S. Miller, Introduction (wie Anm. 7), 7 f.

terdisziplinär geprägt, ein Erbe, das dazu führte, dass in den Geschichtswissenschaften Ideen der Sozialwissenschaft und Anthropologie aufgegriffen wurden. In den 1960er Jahren etwa wandten sich der französische Strukturalismus und der amerikanische *interpretative turn* dem Objekt zu. Die strukturalistische Idee, die Claude Lévi-Strauss (1908–2009) formulierte, lautete, dass die Regeln von Sprache Aufschluss über alle anderen kulturellen Ausdrucksformen liefern. Diese Perspektive wirkte auch inspirierend auf die Erforschung von Artefakten.¹¹ Der Ethnologe Clifford Geertz (1926–2006) wiederum war überzeugt, dass Kultur wie ein Text zu lesen und zu analysieren sei; der Mensch nämlich bringe seinen Bezug zur Wirklichkeit über Symbole zum Ausdruck.¹² Der Strukturalismus von Lévi-Strauss und der *interpretative turn* Geertz'scher Ausprägung inspirierten die Kulturwissenschaften zu einer Auseinandersetzung mit ritueller Praxis, mit Symbolen und Mythen – Felder, die auch über Artefakte zu erforschen waren.¹³ Allerdings wurde die materielle Welt hier als Abbild von Symbolen und Ideen gelesen, als Repräsentation von immateriellen Größen wie Status, Beziehungen oder Identität: Das Materielle war dem Geistigen in einer Art platonischen Hierarchisierung nachgeordnet. Strukturalismus und Ethnologie nahmen die Handgreiflichkeit der Dinge nicht ernst.

Als Reaktion auf den Strukturalismus entwickelten die *cultural studies*, ein breites Spektrum unterschiedlicher kulturwissenschaftlicher Methoden im angelsächsischen Raum, in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen anderen Begriff von Kultur und menschlicher

11 Als Schlüsseltext vgl. Lévi-Strauss, Claude, *Der Weg der Masken*, Frankfurt a. M. 2004. In diesem Buch wendet der Ethnologe seine strukturalistische Betrachtung von Mythen erstmals auf Artefakte an.

12 Als zentralen Text vgl. Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 1973. Zur kritischen Einordnung vgl. außerdem Bachmann-Medick, Doris, *Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture*, Berlin / Boston 2016 (De Gruyter Textbook), 39–71.

13 S. Bräunlein, *Material Turn* (wie Anm. 5), 34.

Wirklichkeit überhaupt.¹⁴ Sie interessierten sich in ihren *case studies* weniger für historische als für gegenwärtige Problemstellungen und reagieren darauf mit engagierten, oft interventionistischen Analysen.¹⁵ Raymond Williams (1921–1988), einer der frühesten Vertreter der *cultural studies*, schlug in seinem 1958 erstmals erschienenen Werk *Culture and Society 1780–1950* einen neuen Begriff von Kultur vor, Kultur als „a whole way of life, material, intellectual and spiritual“¹⁶. Er grenzte sich damit dezidiert von einem deterministisch-strukturalistischen Modell ab, das die Ökonomie als die Basis einer Gesellschaft und die Kultur als ihren Überbau begriff, und lehnte auch einen Kulturbegriff ab, der zivilisatorische Entwicklungen, etwa Religion, moralische Maßstäbe, Gesetzessysteme oder Kunstwerke, umfasste. In weiteren Studien ergänzte Williams, dass Kultur sich dadurch auszeichne, dass sie ein Bedeutungssystem definiere, das soziale Ordnung kommuniziere und reproduziere.¹⁷ Dieser umfassende und unmittelbar mit Materialität behaftete Kulturbegriff setzte sich in den Geistes- und Sozialwissenschaften durch: Kultur bezeichnet in diesem Denken eine Aktion und Reaktion auf die Kontexte, in denen Menschen leben und die immer auch materiell bestimmt sind. Durch den aktiven Umgang mit Dingen internalisieren und inkorporie-

14 Für das Spektrum dieser Forschung, die sich trotz großer interdisziplinärer Bandbreite mit ähnlichen Fragestellungen beschäftigt, vgl. Grossberg, Lawrence / Nelson, Cary / Treichler, Paula A. (Hrsg.), *Cultural Studies*, New York 1992; Ang, Ien, *Cultural Studies*, in: Bennett, Tony (Hrsg.), *The SAGE Handbook of Cultural Analysis*, London 2008 (*The SAGE Handbook of the Social Sciences*), 227–248.

15 S. Baßler, Moritz, *New Historicism, Cultural Materialism und Cultural Studies*, in: Nünning, Ansgar / Nünning, Vera (Hrsg.), *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*, Stuttgart / Weimar 2003, 132–155, hier: 138–140.

16 Williams, Raymond, *Culture and Society 1780–1950*, London 1958, XIV.

17 Vgl. insbesondere Williams, Raymond, *The Sociology of Culture*, Chicago, Ill. 1995 (Fontana New Sociology).

ren Menschen Kultur, also soziale Strukturen, Ideen, Werte oder Handlungsmuster.¹⁸

Diese These wird seit den 1980er Jahren in den Geisteswissenschaften erprobt.¹⁹ Die Vertreter*innen des sog. *material turn* gehen, vereinfacht gesprochen, von der Prämisse aus, dass nicht nur Menschen etwas mit Dingen machen, sondern umgekehrt Dinge auch mit Menschen. Erste Anzeichen für einen *material turn* in der Kirchengeschichte lassen sich in die 1990er Jahre datieren, sicher beeinflusst von den angesprochenen Entwicklungen im Bereich der *culture studies* und anderer post-strukturalistischen Ansätze²⁰, vielleicht auch als Reaktion auf den vorherigen *anthropological turn*, der Mitte der 1970er Jahre einsetzte und von Frankreich aus die kirchenhistorische Forschungslandschaft prägte.²¹ Einzelne kirchenhistorische Studien begannen, nach der Kontextualität und Verknüpfung von Gegenständen zu fragen und damit die spezifische Perspektive der *cultural studies* zu übernehmen: Erst innerhalb eines bestimmten kontextuellen Geflechts, also im Zusammenspiel mit der belebten und unbelebten Umwelt, entfaltet ein Gegenstand einen Sinn und eine Bedeutung.²² Eine der ersten konkreten Ausbuchstabe-

18 S. Bräunlein, *Material Turn* (wie Anm. 5), 33 f.

19 Der *material turn* ist nicht nur an einzelnen *case studies*, sondern am Aufkommen neuer interdisziplinärer Zeitschriften ablesbar, von denen die früheste bereits in die 1970er Jahre datiert: *Material History Bulletin*. *Bulletin d'histoire de la culture matérielle* (Ottawa, 1976–90); *Material Culture* (Akron, OH, 1984–); *Material History Review*. *Revue de la culture matérielle* (Ottawa, 1991–); *Journal of Material Culture* (London, 1996–); *Herom. Journal on Hellenistic and Roman Material Culture* (Leuven, 2012–). Im angloamerikanischen Raum bilden außerdem die *Material Culture Studies* eine universitäre Disziplin mit interdisziplinärem Anspruch.

20 S. zu dieser Erklärungsmöglichkeit Elm, Susanna K./Ocker, Christopher, *Christianity and the Material, Medieval to Modern*, in: Dies. (Hrsg.), *Material Christianity* (wie Anm. 3), 1–25, hier: 2.

21 S. zu dieser alternativen forschungsgeschichtlichen Einordnung als Folge des *anthropological turn* Nissen, *Trends in the Study* (wie Anm. 4), 503 f.

22 S. Baßler, *New Historicism* (wie Anm. 15), 138–140.

rungen dieser Perspektive mit dem Buch *Material Christianity*, das Colleen McDannell 1995 publizierte.²³ Sie nahm in die Untersuchung der religiösen Praktiken amerikanischer Katholik*innen, Protestant*innen und Mormon*innen im 19. und 20. Jahrhundert auch Objekte, Plätze, Rituale und Sinne auf und brach damit mit der kirchenhistorischen Tradition, sich vor allem auf Überzeugungen und Institutionen zu konzentrieren und die Erforschung von Frömmigkeitsgegenständen und -orten den Kultur- oder Geschichtswissenschaften zu überlassen. In der englischsprachigen Forschung folgten eine Fülle von Publikationen, die sich unter die Agenda eines *material turn* stellten.²⁴ Insbesondere das Spätmittelalter scheint hier eine beliebte Epoche zu sein, um die vielfältige Verknüpfung von Religion und Materialität zu untersuchen.²⁵

2. Eine Methode: Die Akteur-Netzwerk-Theorie

Der *material turn* interessiert sich weniger für Objekte an sich, sondern fokussiert Objekte als Quellen für menschliches Handeln. Dabei ist die Beziehung der Objekte zu Menschen entscheidend: Es geht nicht um das

23 McDannell, Colleen, *Material Christianity. Religion and popular culture in America*, New Haven/London 1995. Zur Einordnung und Bewertung vgl. Nissen, *Trends in the Study* (wie Anm. 4), 505.

24 Vgl. für einen ersten Überblick Hazard, Sonia, *The Material Turn in the Study of Religion*, in: *Religion and Society: Advances in* 4 (2013), 58–78; Bräunlein, Peter, *Thinking Religion Through Things. Reflections on the Material Turn in the Scientific Study of Religion*, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 28 (2016), 365–399. Eine bis ins Jahr 2015 reichende Bibliographie findet sich in Miller, Maureen C., *Catholic Material Culture. An Introductory Bibliography*, in: *The Catholic Historical Review* 101 (2015), 99–106.

25 Vgl. etwa Mecham, June L., *Sacred Communities, Shared Devotions. Gender, Material Culture, and Monasticism in Late Medieval Germany*, Turnhout 2014 (*Medieval Women: Texts and Contexts* 29); Ritchey, *Holy Matter* (wie Anm. 3); Bynum, *Dissimilar Similitudes* (wie Anm. 3).

Beschreiben und Analysieren von Objekten, sondern um die *agency*, den Eigenwillen der Dinge.²⁶ Charakteristisch für den *material turn* und die damit einhergehende Fokussierung der materiellen Kultur ist, dass „die abendländische Subjekt-Objekt-Trennung“²⁷ in Frage gestellt wird. Dafür lieferte der französische Soziologe Bruno Latour (1947–2022) mit seiner Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) ein breit rezipiertes und diskutiertes Konzept.²⁸

2.1 Latours Theorie

Die Akteur-Netzwerk-Theorie trennt nicht mehr zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Mensch und Ding, Kultur und Natur. Für Latour sind auch Dinge Handlungsträger, insofern sie das Handeln des Menschen ermöglichen, begleiten und beeinflussen. Artefakte können durch ihre Beschaffenheit und Nutzungsmöglichkeit selbst zu handelnden Akteur*innen werden. Latours berühmtes Beispiel ist die Frage, wer schieße, die

26 Vgl. zur Ausbuchstabierung dieses Konzepts Miller, Daniel, *Material Culture*, in: Bennett (Hrsg.), *The SAGE Handbook of Cultural Analysis* (wie Anm. 14), 271–290; Miller, *Introduction* (wie Anm. 7).

27 Bräunlein, *Material Turn* (wie Anm. 5), 36.

28 Vgl. zu einer frühen Entfaltung der Theorie Latour, Bruno, *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*. Frankfurt a.M. 72022. Vgl. als spätere Vertiefung und Erweiterung Latour, Bruno, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt a.M. 52019; Latour, Bruno, *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin 2014. Zur kritischen Einführung vgl. Law, John / Hassard, John (Hrsg.), *Actor Network Theory and After*, Boston, Mass. 1999 (*Sociological review monographs* 47); Belliger, Andréa / Krieger, David J. (Hrsg.), *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld 2006 (*Science studies*); Gertenbach, Lars / Laux, Henning, *Zur Aktualität von Bruno Latour. Einleitung in sein Werk*, Wiesbaden 2019 (*Aktuelle und klassische Sozial- und Kulturwissenschaftler/innen*); Farias, Ignacio / Roberts, Celia / Blok, Anders (Hrsg.), *The Routledge Companion to Actor-Network Theory*, Abingdon, Oxon / New York 2020 (*Routledge companions*).

Waffe oder der Mensch. Antwort: das Mensch-Waffen-Netzwerk.²⁹ Alles Soziale also entsteht in Assoziationen zwischen Menschen und Nichtmenschen. Nicht nur die Menschen haben damit eine Entwicklung und eine Geschichte, sondern auch die Natur und die Dinge. Insofern Dinge einen Anteil an der menschlichen Praxis haben, haben sie auch einen Anteil an der Wissensgenese: „Denken wird von nichtmenschlichen Wesen aufgegriffen, modifiziert, verändert, vereinnahmt, die wiederum ihre Bahnen, Geschicke, Geschichten verändern [...]“. ³⁰

Latours sozialwissenschaftliche Theorie basiert auf unterschiedlichen Erweiterungen des Handlungsbegriffs. Handeln wird nicht mehr intentional gefasst, sondern entsteht im Zusammentreffen von verschiedenen Akteur*innen. In Ereignis-Orten begegnen sich menschliche und nichtmenschliche Entitäten, interagieren miteinander und transformieren sich. Dieser Handlungsbegriff ist keineswegs banal. Im Gegenteil: Die Akteur-Netzwerk-Theorie ist „in höchsten Maße kontraintuitiv“³¹, für manche geradezu ein „Skandalon“³², jedenfalls heftig kritisiert und umstritten. Latour stellt mit seinem Handlungsbegriff ein tiefgreifendes kulturelles Selbstverständnis in Frage, die Überzeugung nämlich, dass nur dem Menschen *agency* zukomme. Latour ist sich dieser Provokation bewusst:

„Warum ist es so schwierig, andere Handlungstheorien zu gewinnen? Weil es für das modernistische Ethos so ungeheuer wichtig ist, eine Entscheidung zu verlangen zwischen dem, was einer – als freies und

29 Zitiert nach Bräunlein, Material Turn (wie Anm. 5), 36.

30 Latour, Die Hoffnung der Pandora (wie Anm. 28), 347.

31 Neu, Tim, ANT als geschichtswissenschaftlicher Ansatz, oder: Kurzreiseführer für eine flache Wirklichkeit voller Assoziationen, Handlungsträger und Textlabore, in: Füßel, Marian / Neu, Tim (Hrsg.), Akteur-Netzwerk-Theorie und Geschichtswissenschaft, Paderborn 2021, 27–72, hier: 46.

32 Füßel, Marian / Neu, Tim, Reassembling the Past?! Zur Einführung, in: Dies. (Hrsg.), Akteur-Netzwerk-Theorie und Geschichtswissenschaft (wie Anm. 31), 1–25, hier: 1.

nacktes Menschenwesen – herstellt, und dem, was ein von niemandem gemachter Fakt dort draußen ist. Die ganze Arbeit der Modernen hat darin bestanden, die beiden Agenten Mensch und Objekt ungeeignet zu machen, irgendeine andere Rolle zu spielen als die, einander gegenüberzustehen.“³³

Durch ihre thematische Offenheit wurde die Akteur-Netzwerk-Theorie in vielen Wissenschaftsdisziplinen rezipiert, auch in den beiden Fächern, zwischen denen die Kirchengeschichte angesiedelt ist, in den Geschichtswissenschaften und in der Theologie.

2.2 Rezeption in der Geschichtswissenschaft

Für die Geschichtswissenschaft bereiten Sozialtheorien in der Regel dort Schwierigkeiten, wo sie ein abgeschlossenes Set von Elementen und Wirkungsmechanismen beschreiben und dieses mit einer Meta-Sprache analysieren. Gegenüber solchen Formen von soziologischer Komplexitätsreduktion ist die Akteur-Netzwerk-Theorie immun. Statt einer festen Methode vereint ihre Vertreter*innen die Frage, „welche Elemente und Mechanismen in einer gegebenen historischen Situation wirksam waren.“³⁴ Damit entspricht das theoretisch-methodische Grundanliegen der ANT dem der Geschichtswissenschaften. Latour entwarf seine Theorie zwar für die Soziologie moderner Gesellschaften; sie lässt sich aber auch auf vormoderne Gesellschaften und die darin vorzufindenden dynamischen Verbindungen zwischen unterschiedlichsten Akteur*innen anlegen und ist nicht auf die Wissenschafts-, Medizin- und Globalgeschichte beschränkt, jene Fächer, die die ANT zuerst rezipierten.³⁵

33 Latour, *Die Hoffnung der Pandora* (wie Anm. 28), 346.

34 Füssel/Neu, *Reassembling the Past?! (wie Anm. 32), 4.*

35 Vgl. für unterschiedliche historische Fallbeispiele, in denen die Theorie durchgespielt wird, Füssel/Neu (Hrsg.), *Akteur-Netzwerk-Theorie und Geschichts-*

Zwei Werkzeuge der Theorie eignen sich besonders für historisches Arbeiten. Mit der Beschreibung von Prozessen und Praktiken der Vernetzung unterschiedlichster Elemente steht – erstens – „ein mächtiges Denk- und Schreibmittel“ bereit, dass es ermöglicht, „alle als ‚natürlich‘ oder ‚faktisch gegeben‘ erscheinenden Phänomene – Akteure, Strukturen, Relationen, Eigenschaften ... – zu de-naturalisieren und als Effekte heterogener Assoziierungsleistungen auszuweisen“³⁶. Während mithilfe dieses Instruments ein breites Netzwerk aufgespannt werden kann, liefert die ANT noch ein zweites Werkzeug. Sie hilft nämlich, *agency* dort aufzuspüren, wo sie nicht erwartet wird, also bei nicht-menschlichen Wesen, Dingen oder Artefakten.³⁷ Auf diese Weise erlaubt die Theoriearchitektur eine breite, wenn auch nicht immer intuitive Heuristik: „Alle Akteure sind Netzwerkeffekte, alle Netzwerke sind potentielle Akteure, alle Akteure sind Vernetzungselemente“³⁸. Für Historiker*innen empfiehlt die ANT damit eine Grundregel: „Follow the actors.“³⁹ Sie ist nicht quellenpositivistisch gemeint, im Gegenteil: Es gilt nachzuverfolgen, was die Akteur*innen sagen und was sie tun und worin sich das eine vom anderen unterscheidet. Dabei will die ANT die Selbstbeschreibungen der Akteur*innen aber nicht wegdiskutieren, sondern nimmt sie in das Netzwerk auf. Letztgültige Antworten gibt es in dieser Sozialtheorie ohnehin nicht.

Es gibt breite Kritik an der Anwendung der Theorie im historischen Bereich. Der ANT wird naheliegenderweise immer wieder vorgeworfen, dass sie die Wirkmacht der Dinge überschätze. Gegen diese Kritik kann die Theorie kaum anarbeiten; schließlich liegt in dieser Fokussierung ei-

wissenschaft (wie Anm. 31); Barsch, Sebastian/Van Norden, Jörg (Hrsg.), Historisches Lernen und Materielle Kultur. Von Dingen und Objekten in der Geschichtsdidaktik, Bielefeld 2020 (Public History – Angewandte Geschichte 2).

36 Neu, ANT als geschichtswissenschaftlicher Ansatz (wie Anm. 31), 51.

37 S. Neu, ANT als geschichtswissenschaftlicher Ansatz (wie Anm. 31), 56–63.

38 Neu, ANT als geschichtswissenschaftlicher Ansatz (wie Anm. 31), 63.

39 Neu, ANT als geschichtswissenschaftlicher Ansatz (wie Anm. 31), 69.

nes der charakteristischen Merkmale der Theorie überhaupt. Daneben haben Historiker*innen geäußert, dass die ANT Macht und historischen Wandel nicht adäquat erklären könne: In der Betonung der Wirksamkeit der Dinge thematisiere sie Machtasymmetrien nicht und könne historischen Wandel nicht erklären.⁴⁰ Aber dabei handelt es sich um ein Missverständnis. Die ANT beschreibt das Netzwerk zunächst so, als ob alle Akteure dieselbe Größe hätten und über dieselben Instrumente verfügten, um anschließend dezidiert danach zu fragen, wie und durch welche Techniken die Akteur*innen die in der historischen Realität vorfindlichen Asymmetrien erzeugen. Damit ist die ANT durchaus zur Analyse von Machtasymmetrien geeignet. Das Problem der Erklärbarkeit historischen Wandels allerdings ist methodisch noch nicht geklärt; dafür müsste erst untersucht werden, wie verschiedene Akteur-Netzwerke in der Zeit aufeinander wirken.⁴¹

2.3 Rezeption in der Theologie und Religionswissenschaft

Bruno Latours Werk ist von Anfang an durchzogen von der „Beschäftigung mit Religion und damit [der] Unterstellung von deren basaler Relevanz für Welt und Gesellschaft“⁴². Erst mit seinem Buch über das Spektakel religiöser Rede⁴³ aber erhielt er breiten theologischen Zuspruch. Die Frage, wie die Rede über Gott und über das Verhältnis von Gott und Mensch eigentlich möglich ist, ist in Latours Werk aber deutlich älter. Es ist also erklärungsbedürftig, dass die Theologie das Werk des Sozio-

40 Zu der ausformulierten Kritik s. Füssel/Neu, *Reassembling the Past?! (wie Anm. 32)*, 38 f.

41 S. Füssel/Neu, *Reassembling the Past?! (wie Anm. 32)*, S. 21 f.

42 Bauer, Christian/Schüßler, Michael/Bogner, Daniel, Einleitung, in: Bauer, Christian/Schüßler, Michael/Bogner, Daniel (Hrsg.), *Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft. Theologie anders denken mit Bruno Latour*, Bielefeld 2021 (Religionswissenschaft 28), 7–14, hier: 7.

43 Latour, Bruno, *Jubilieren. Über religiöse Rede*, Berlin 2016.

logen insgesamt so spät und verhalten rezipiert hat. Eine Spur könnte das geringe Interesse für die Dinge des Materiellen sein, die die christliche Theologie traditionell auszeichnet. Auf den ersten Blick fällt Sichtbares und Materielles nicht in die Zuständigkeit der Religionen, erst recht nicht in die der monotheistischen Religionen und ihrer Theologien. Sie, die Religionen, weisen entweder ins Transzendent-Irdische oder aber ins Innere des Menschen, zu einem unsichtbaren Gott oder in die Innenwelt von Normen, Gebet oder Meditation. Dieser Eindruck aber täuscht. Die religiöse Welt ist eine Welt der Dinge, über Zeiten und Kulturen hinweg, auch in monotheistischen Religionen:

„Die Welt des Religiösen ist auf skandalöse Weise voll mit Dingen. Da gibt es Steine, Kerzen, Bücher, Kreuze, Rosenkränze und Monstranzen, da brennt es und raucht es, es wird gegessen, gesalbt und mit Wasser übergossen. Was eigentlich mit Transzendenz befasst ist, kann immanenter kaum vorgestellt werden. Wie in den Wohnungen westlicher Überflusgesellschaften nehmen denn auch im Haus der Religion die Dinge manchmal überhand und es kommt zu Prozessen der Reinigung: Goldene Kälber werden eingeschmolzen, Bilder verboten und gestürzt, Tempel leergefegt und die geerbte Herz-Jesu-Figur aus Gips verschwindet vorerst auf dem Speicher. Doch jede noch so gründliche Reinigung macht nur umso deutlicher, dass die Dinge nicht wegzukriegen sind. Auf das Kalb folgen Steintafeln, alte Bilder werden durch neue ersetzt und an der Stelle der Gipsfigur steht ein Regal mit zahlreichen illustrierten Bibelausgaben.“⁴⁴

44 Altmeyer, Stefan, Ist das alles? Die Dinge theologisch denken mit Bruno Latour, in: Bauer / Schüßler / Bogner (Hrsg.), Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft (wie Anm. 42), 29–46, hier: 29.

Wie konnte dann – trotz der Offensichtlichkeit der religiösen Artefakte – in der Forschungsgeschichte so lange behauptet werden, dass Religion nichts mit der materiellen Welt zu tun hat? Peter J. Bräunlein setzt am Habitus ganzer Forschungsgenerationen an. Was er für die Religionswissenschaft formuliert, lässt sich für die Theologie in ganz ähnlicher Weise denken: „Das ‚Objekt der Religion‘ [...] ist Gott, der dem Menschen als ‚das Andere‘ begegnet.“⁴⁵ Nicht ohne religionswissenschaftliche Häme gegenüber der Theologie, aber im Kern eben doch richtig, schreibt Bräunlein weiter: „Mit der Übernahme des Gegenstandes ‚Religion‘ durch die Theologie erfolgte eine Wende hin zu einer Textmystik“⁴⁶, die den Gegenstand seiner soziologischen wie anthropologischen Kontexte entkoppelte. Alles Andere, insbesondere die Gegenstände, an denen und durch die sich Glaube und Frömmigkeit materialisierte, wurde im Bereich der Theologie wahlweise ins Magische oder aber ins „Volksfromme“⁴⁷ verwiesen. Beides interessierte wenig, bis der *material turn* auch die Theologie erfasste.

Wenn man, wie Stefan Altmeyer, mit Latour die Frage danach stellt, wie Theologie sich ändern muss, „um ihrem eigenen Problem der Materialität gerecht zu werden“⁴⁸, kommt man auf unterschiedliche Lösungsansätze. Zunächst geht es sicher darum, die Bedeutung der Dinge überhaupt wahrzunehmen und in die Reflexion des Sozialen mitaufzunehmen; methodisch aber nimmt die Theologie Latours Überlegungen erst dann ernst, wenn sie bereit ist, jenseits dualistischer Hierarchien

45 Bräunlein, Peter, „Zurück zu den Sachen!“ Religionswissenschaft vor dem Objekt, in: Ders. (Hrsg.), Religion und Museum. Zur visuellen Repräsentation von Religion / en im öffentlichen Raum, Bielefeld 2004, 7–53, hier: 7.

46 Bräunlein, „Zurück zu den Sachen!“ (wie Anm. 45), 16.

47 Vgl. dazu den immer noch lesenswerten Beitrag Holzem, Andreas, „Volksfrömmigkeit“. Zur Verabschiedung eines Begriffs, in: Theologische Quartalschrift 182 (2002), 258–270.

48 Altmeyer, Ist das alles? (wie Anm. 44), 29.

„eine flache Ontologie [zu] denken“⁴⁹. Das Suspendieren ontologischer Vorannahmen zugunsten der tatsächlichen Relationen zwischen Objekten ist für die Theologie allerdings noch immer herausfordernd.

Im deutschsprachigen Raum wurde der Sozialtheoretiker Latour in den letzten Jahren vor allem in den Disziplinen der Praktischen Theologie und in den Religionswissenschaften rezipiert.⁵⁰ Während die systematische Theologie noch um Ansätze ringt,⁵¹ dürfte der Kirchengeschichte ein Sprung in die „absolute Konkretheit“⁵² eigentlich einfacher fallen. Das scheint aber zumindest auf einer reflektierten Ebene nicht der Fall zu sein. Vielleicht, so könnte man spekulieren, liegt es daran, dass die Kirchengeschichte sich zwar vielerorts als „Geschichte des ‚geglauten Gottes‘“⁵³ verstehen mag, in der praktischen Arbeit aber kaum

49 Altmeyer, Ist das alles? (wie Anm. 44), 37.

50 Vgl. Mädler, Inken, Transfigurationen. Materielle Kultur in praktisch-theologischer Perspektive, Gütersloh 2006 (Praktische Theologie und Kultur 17); Altmeyer, Stefan, Vom Eigenleben der Dinge. Der religionsdidaktische Konstruktivismus quer gelesen mit Bruno Latour, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 66 (2014), 349–357; Beinhauer-Köhler, Bärbel, Religionen greifbar machen?, in: Pastoraltheologie 104 (2015), 255–265; Altmeyer, Stefan, Tange me! Proben zu einer Religionsdidaktik der Dinge in fünf Stücken, in: Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik 10 (2019), 49–52; Bräunlein, „Zurück zu den Sachen!“ (wie Anm. 45); Bauer/Schüßler/Bogner (Hrsg.), Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft (wie Anm. 42).

51 Vgl. beispielhaft Miller, Adam/Bryant, Levi R., Speculative Grace. Bruno Latour and Object-oriented Theology, New York 2013 (Perspectives in Continental Philosophy); Trawöger, Sibylle, Impulse aus Bruno Latours Wissenschaftsforschung für den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie, in: Bauer/Schüßler/Bogner (Hrsg.), Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft (wie Anm. 42), 195–218; Riedl, Anna Maria, „Biopolitik als Anthropopolitik“. Theologische Ethik vor der Herausforderung des Transhumanismus, in: Bauer/Schüßler/Bogner (Hrsg.), Gott, Gaia und eine neue Gesellschaft (wie Anm. 42), 219–239.

52 Altmeyer, Ist das alles? (wie Anm. 44), 31.

53 Holzem, Andreas, Praktische Theologie in der Vergangenheitsform. Die Geschichte des Christentums als Geschichte des „geglauten Gottes“, in: Nauer, Doris/Bucher, Rainer (Hrsg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und

mit anderen als schriftlichen Textquellen arbeitet. Auch diese können zwar interessante Ansatzpunkte für die Analyse einer materiellen Textkultur⁵⁴ bieten, aber dennoch: Die deutschsprachige Kirchengeschichte, wo es sich nicht gerade um die Unterdisziplin der christlichen Archäologie handelt, arbeitet wenig oder gar nicht mit Quellen jenseits von Texten oder Bildern. In der Tradition der Theologiegeschichte arbeitet sie weiter vor allem mit verschriftlichten Quellen, auch wenn diese nun nicht mehr von theologischen Autor*innen stammen müssen, sondern die ganze Bandbreite kirchlichen Lebens umfassen und thematisieren.⁵⁵ Das Ignorieren nicht-textlicher Quellen ist auch insofern verwunderlich, als – wie bereits erwähnt – die Praktische Theologie in jüngerer Zeit die ANT kreativ aufgenommen hat. Praktische und historische Theologie

Zukunftsperspektiven. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag, Stuttgart 2005 (Praktische Theologie heute 74), 388–397, hier: 388.

- 54 Vgl. die Forschungen des SFB 933 „Materiale Textkulturen“, der seine Erkenntnisse u. a. in folgendem Abschlussband gesammelt hat: Dietrich, Nikolaus / Lieb, Ludger / Schneider, Nele (Hrsg.), Theorie und Systematik materialer Textkulturen, Berlin / Boston 2023 (Materiale Textkulturen 46.1). Insbesondere die Überlegungen zu Sakralisierung sind für die Theologie insgesamt interessant. Vgl. darin Frese, Tobias et al., Sakralisierung, 209–256.
- 55 Beispiele für diese Art der Textzentrierung finden sich in der jüngeren methodischen Einführungsliteratur viele. Eines der jüngeren Einführungsbücher in das Studium der Kirchengeschichte etwa führt unter „wichtige Quellengattungen für die Kirchengeschichte“ acht Seiten lang fast ausschließlich textlichen Quellen an; für „Bilder und dreidimensionale Kunstwerke“ bleibt am Ende noch eine Drittel Seite, unter „sonstige Quellen“ werden „Realien (Gegenstände)“ mit zwei Sätzen erwähnt. Vgl. Möller, Lenelotte / Ammerich, Hans, Einführung in das Studium der Kirchengeschichte, Darmstadt 2014, 95–103. Das Kapitel „Quellenarbeit“ in Stegmann, Andreas / Deuschle, Matthias / Wasm, Jennifer, Proseminar Kirchengeschichte. Einführung in die Methoden des wissenschaftlichen Arbeitens, Tübingen 2022, 17–53, kommt ohne jedes nicht-textliche Beispiel aus. In Jammerthal, Tobias / Schuster, Susanne / Reinert, Jonathan / Janssen, David B., Methodik der Kirchengeschichte. Ein Lehrbuch, Tübingen / Stuttgart 2022, 17–114 wird im Teil „Das methodische Werkzeug“ unhinterfragt nur mit „Quellentexten“ operiert.

aber verbindet vieles, unter anderem die „Einsicht [...], in welcher dichten Vernetzung sich Religion in ihrer sozialen Umgebung einhaust und sich mit der dortigen Stabilität des Normalen amalgamiert“⁵⁶. Angesichts dieses gemeinsamen Interesses an der Verquickung von Religion und Gesellschaft würde eine Rezeption der ANT die Kirchengeschichte mit vielen neuen Akteur*innen beschenken. Sie würde aber auch den in dieser Disziplin geradezu zementierten Handlungsbegriff in Fragen stellen.

3. Weiterentwicklung: *material religion*

Die Dinge des Glaubens bilden für Menschen keine Prothesen eines Glaubensinhalts, sondern Werkzeuge, um wirkliche Nähe und Immanenz überhaupt zu praktizieren. All diese Dinge und ihre Beziehung zum Menschen umfasst der Begriff der sogenannten Materiellen Kultur. Im letzten Jahrzehnt beginnt sich ein eigenes und interdisziplinäres Forschungsfeld der Materiellen Kultur der Religion unter dem englischen Begriff, *material religion*, abzuzeichnen.⁵⁷

56 Holzem, Praktische Theologie in der Vergangenheitsform (wie Anm. 53), 397.

57 Für den deutschsprachigen Bereich vgl. das aktuelle Handbuch Keller, Sonja/Roggenkamp, Antje (Hrsg.), Die materielle Kultur der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven auf Objekte religiöser Bildung und Praxis, Bielefeld 2023 (rerum religionum. Arbeiten zur Religionskultur 12). Bereits seit 2005 erscheint die internationale Zeitschrift „Material Religion. The Journal of Objects, Art, and Belief“ (Oxford, 2005–), in der das noch junge Forschungsfeld an Kontur gewinnt und das gleichzeitig Studien aus der ganzen Breite der Sozial-, Geistes und Kulturwissenschaften versammelt. Für einen Überblick über die aktuelle Forschung im Bereich *material religion* vgl. Miller, Catholic Material Culture (wie Anm. 24).

3.1 Forschungsfeld

Forscher*innen, die im Bereich der materiellen Kultur der Religion arbeiten, verstehen Religion insgesamt als verkörperte und materialisierte Praxis, „in der sich Performanz, Materialität, Gefühl, Sinnlichkeit und Glaube miteinander vermischen“⁵⁸. Die Analyse der materiellen Kultur interessiert sich also sehr allgemein für „all aspects of religion that pertain to bodies, objects, places, and artifacts of any kind“⁵⁹. Im Sinne der vorgestellten Akteur-Netzwerk-Theorie ist die materielle Kultur dabei keine zusätzlich zu berücksichtigende Größe, „sondern sozio-kulturelle Beziehungen konstituieren sich im Kern über sie“⁶⁰. Gefragt wird nach der Bedeutung des Sakralen in einer Kultur, untersucht die konkreten Prozesse, mittels derer das Transzendente in die Welt gebracht wird. Die Analyse der *material religion* ist daher nicht einfach gleichzusetzen mit einem Interesse an religiösen Gegenständen, Räumen und Medien. Das unterscheidet diese Perspektive auch von den Methoden und Erkenntnisinteressen der klassisch materialbezogenen Wissenschaften wie Archäologie, Ethnologie oder auch Kunstgeschichte – und damit auch von der christlichen Archäologie.⁶¹ Mit der Analyse materieller Kulturen ist weniger eine Wende zum Objekt als eine radikale Wende weg vom Men-

58 Cress, Torsten, Religiöse Dinge, in: Samida, Stefanie/Eggert, Manfred K.H./Hahn, Hans Peter (Hrsg.), Handbuch materielle Kultur. Bedeutungen, Konzepte, Disziplinen, Stuttgart/Weimar 2014, 241–244, hier: 243.

59 Morgan, David, The Material Culture of Lived Religions: Visuality and Embodiment. Originalveröffentlichung: Mind and Matter. Selected Papers of Nordik 2009, Helsinki 2010. Hier wird aus der Wiederveröffentlichung zitiert: The Juggaad Project, 7. Juli 2019, URL: <https://www.thejugaadproject.pub/home/the-material-culture-of-lived-religions-visibility-and-embodiment> (Zugriff am 22.09.2023).

60 Bräunlein, Material Turn (wie Anm. 5), 37.

61 Gleichzeitig beeinflussen die Studien und Perspektiven der *material culture* diese materialbezogenen Wissenschaften in ihrem Fragen und Forschen. Als Beispiele für die christliche Archäologie vgl. Droogan, Julian, Religion, material

schen gemeint. Für jedes Interesse am Alltag von Menschen, an „ihre Wahrnehmung und ihre Selbstrepräsentation“⁶², bildet die materielle Kultur eine wichtige komplementäre Quelle zur schriftlichen Überlieferung. Die menschlichen Sinne als Medien religiöser Erfahrung stehen ebenso im Interesse der *material religion* wie die ästhetischen Dimensionen von Religion in Gestalt von Musik, Tanz oder Technologie.⁶³ Erfahrung, Gegenstände, Räume und Medien lassen viele historische Prozesse überhaupt erst greifbar werden; im religiösen Bereich sind sie Ergebnis und Voraussetzung gelebter Religion: „Zu religiösen Dingen werden sie im konkreten Vollzug immer erst gemacht. Und gleichzeitig machen sie Religion erst zu dem, was sie ist.“⁶⁴

Eine andere Möglichkeit, *material religion* zu definieren, fragt nach der religiösen Praxis von Menschen. Die Akteur-Netzwerk-Theorie verknüpft den Menschen, das Objekt und das Handeln am, mit und durch das Objekt. Daher nähern sich viele Vertreter*innen der *material religion* ihrem Gegenstand über das Stichwort der gelebten Religion, also über die sehr konkrete religiöse Praxis, die sich am und mit dem Objekt vollzieht: „[M]aterial culture is physical action upon the world and on human bodies in the medium of things, bodies, and spaces.“⁶⁵ Damit umfasst der Begriff der materiellen Kultur nicht nur Objekte, Bilder und Gebäude, sondern auch Körpertechniken, die dem Menschen dazu dienen, in der Welt und an seinem eigenen Körper operativ tätig zu werden. Beispiele dafür gibt es zuhauf: Die meisten *rites de passages* ereignen sich als Praktiken im Zusammenspiel mit Dingen – die Taufe

culture, and archaeology, New York 2012 (Bloomsbury advances in religious studies); Kotrosits, *The lives of objects* (wie Anm. 3).

62 Jäggi, Braucht es eine Archäologie der Reformation? (wie Anm. 2), 469.

63 Vgl. dazu die einzelnen Stichworte in Plate, S. Brent (Hrsg.), *Key terms in Material Religion*, London 2021.

64 Cress, *Religiöse Dinge* (wie Anm. 58), 243.

65 Morgan, David, Introduction. *The Matter of Belief*, in: Ders. (Hrsg.), *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*, London / New York 2010, 1–17, hier: 3.

sieht Wasser und Öl vor, die Hochzeit Ringe, der Beerdigungsritus Erde auf den Sarg –, aber auch nicht-alltägliche religiöse Praktiken wie Pilgerschaft, Wallfahrt oder rituelle Erinnerung sind eng an Objekte geknüpft. Eine Fokussierung der Praxis setzt damit am menschlichen Körper an, der Mensch und Objekt verbindet und zugleich durch sein Handeln Bedeutungen in der Welt schafft. Materielle Kultur ist eine Handlung an, in und durch den Körper, die Sinn und Werte produziert:

„[M]aterial culture may be understood as the physical production of value, which ranges from the foundations for buildings to the painting of pictures, from techniques of using a shovel to dig footings to the instruction of artisans in mixing pigments and stretching canvas, from training the eye to read constellations or the flight of birds to ritual practices before a cult statue“⁶⁶

Der Körper kann als materielles Scharnier zwischen Mensch und der belebten und unbelebten Welt betrachtet werden. Selbst die visuelle Wahrnehmung, um bei dem scheinbar banalsten Sinn zu beginnen, ist ein körperlicher Vorgang. Der Körper wird in der *Material Culture* aber nicht materialistisch verstanden, sondern umfasst neben Knochen, Muskeln und Organen auch die kognitiven Funktionen eines Menschen. Der Körper interagiert mit den Dingen, er handelt durch die Dinge, er gewöhnt sich an Form, Rhythmus und Antwort der Dinge, mit denen er arbeitet. Das Handeln an und mit Dingen und Räumen verleiht ihnen eine Bedeutung und einen Wert. Insofern lassen materielle Kulturen auch Rückschlüsse auf emotionale Muster zu.⁶⁷ Ein solcher Zugang über den Körper ist verknüpft mit der französischen Phänomenologie und ihrem Anliegen, die dichotomische Substanzteilung in Körper und Geist zu

66 Morgan, Introduction (wie Anm. 65), 3.

67 S. Morgan, *The Material Culture of Lived Religions* (wie Anm. 59).

überwinden und den Leib als aktive Vollzugsinstanz eines sinnhaften In-der-Welt und Zu-der-Welt Seins zu verstehen. Die leibphänomenologischen Überlegungen des Philosophen Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) etwa gehen davon aus, dass es vor jeder leiblichen Erfahrung eine ursprünglichere Form gibt, in der Leib und Welt miteinander verflochten sind; die Leiblichkeit ist der Grundzustand oder die Urerfahrung des Menschen. Er vereinigt den Menschen direkt mit den Dingen.⁶⁸

3.2 Ausformungen

Verschiedene religiöse Traditionen pflegen ein unterschiedlich starkes Verhältnis zur Materialität. Der Katholizismus gehört sicher zu jenen Traditionen, in denen sich Glaube besonders stark materialisieren konnte, ja zu bestimmten Zeiten – etwa in den Frömmigkeitskulturen des Spätmittelalters oder des Barock – sogar unbedingt sollte. Allerdings zeigen auch auf einer normativen Ebene artefaktferne Traditionen wie der Protestantismus durchaus intensive Verhältnisse zur Welt der Gegenstände, etwa durch die starke Bedeutung bildlicher Christusdarstellungen und unterschiedlicher Materialisierungen des biblischen Wortes.⁶⁹

Auch die Rolle, die den religiösen Objekten zukommt, ist in verschiedenen christlichen Traditionen schillernd. Manche Artefakte präsentieren höhere Mächte wie etwa Heilige, aber auch Gottvater oder

68 S. Merleau-Ponty, Maurice, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, gefolgt von Arbeitsnotizen, hrsg. von Claude Lefort, München / Paderborn 2004 (Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 13), 178–182. Vgl. darüber hinaus einführend Merleau-Ponty, Maurice / Boehm, Rudolf, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966 (Phänomenologisch-psychologische Forschungen 7); Waldenfels, Bernhard, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt a. M. 72018.

69 S. Morgan, David, *Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley 2005.

Jesus selbst. Im katholischen Bereich lässt diese erste Kategorie sofort an die Bevölkerung von Kirchen, aber auch privaten Andachtsbereichen oder repräsentativen Herrgottswinkeln durch Jesus-, Maria- und Heiligenstatuen denken. Würde man die Theolog*innen fragen, können sie maximal ein Abbild sein. Spannend ist aber, wie Menschen vor diesen Statuen beten, wie sie sie berühren und mit anderen Gegenständen wie Kerzen oder Blumen versehen. Im Sinne der materiellen Kultur helfen diese Gegenstände, die Beziehung zu einem transzendenten Gott oder einer jenseitigen Fürsprecherin aufrecht zu erhalten. Eine zweite religiöse Objektgruppe symbolisiert Wertevorstellungen oder drückt Zugehörigkeiten aus. Hier geht es um Repräsentation und Gruppenidentifikation, die oft auch als konfessionelle Identitäts- oder Abwehrmarker zu lesen ist.⁷⁰ Besondere Qualität kommt in der Liturgie des Katholizismus etwa religiöser Kleidung und verehrungswürdigen Texten zu: Zu welchem Anlass trug welcher Kleriker welche Kleidung? Was repräsentierte er damit? Aber auch: Wie und warum wurde das Evangeliar hochgehoben, geküsst und beweihräuchert? Solche liturgischen Alltagssituationen führen unmittelbar vor Augen, was Bruno Latour meint, wenn er Gegenständen in der Interaktion mit Menschen Handlungsqualität zuspricht. Und gerade die katholische Liturgietradition zeigt auch, dass es im materiellen Sinne Eskalationsstufen gibt, Festtage etwa: In den Passionstagen wird ein Kreuz mit einem Tuch verhüllt und am Karfreitag performativ enthüllt, bevor es von den Gläubigen verehrt wird, in der Osternacht eine Kerze mit einem Jubellied besungen und Wasser geweiht. Die vorkonziliare Liturgie kannte noch weit variantenreichere materielle Ausschmückungen. Welche Funktion hatten solche Riten? Von wem wurden sie ausgeführt, von wem wurden sie gesehen? Welche Bedeutungen und Sinngehalte evozierten sie? Folgt man der Perspektive der *material religion*, sind religiöse Alltagsgegenstände ebenso spannend wie Objekte, die

70 Zu den beiden Kategorien s. Cress, Religiöse Dinge (wie Anm. 58), 241.

in liturgische Zusammenhänge eingebunden sind. Oft ist diese Trennlinie gar nicht scharf zu ziehen; Sakralität ist vielmehr als „Prozess“⁷¹ zu betrachten, sie kann Gegenständen auch verloren gehen oder ihnen abgesprochen werden.

Zugleich zeigen diese Beispiele auch, warum es so wichtig ist, dass Kirchenhistoriker*innen in das Feld der *material religion* einsteigen. In vormodernen Kontexten sind objektbasierte liturgische Riten nicht nur von ihren irdischen Praxeologien her zu verstehen. Vielmehr spiegeln die Rituale in der Sprache und in den physischen Ritualen eine Analogie des Himmlischen, wie viele spätmittelalterlichen Beispiele zeigen: „Nuns not only sang praises to a Christ crowned in glory; they also received cloth crowns of their own at their investiture in hope of future crowning. Dukes and merchants who wanted support in war or business commissioned real crowns for statues of Christ and his mother in churches.“⁷² Für das Einspeisen solcher Kenntnisse um biblische Bezugstexte, liturgische Zusammenhänge und theologiegeschichtliches Analogiedenken kann und sollte die Kirchengeschichte eine Gesprächspartnerin im interdisziplinären Verbund der *material religion* sein.

4. Potentiale und Schwächen des Ansatzes

Jenseits der Offensichtlichkeit und Präsenz der Dinge in der Welt des Christentums, die bereits breit thematisiert wurde, gibt es noch ein weiteres Argument, die Welt des Materiellen gerade im kirchenhistorischen Bereich ernst zu nehmen. Die Erfahrungen und Glaubenszeugnisse von Christ*innen sind uns jenseits einer theologisch-kirchlichen Elite in den seltensten Fällen als inhaltliche Glaubensaussagen zugänglich. Aber weil

71 Cress, Religiöse Dinge (wie Anm. 58), 242.

72 Bynum, Dissimilar Similitudes (wie Anm. 3), 27f.

Menschen immer in konkret geschichtliche Kontexte und leibliche Vollzüge eingelassen sind, werden sie uns als „religiöse Selbst- und Weltdeutung“⁷³, als „Art und Weise des existenziellen Umgangs mit den Kontingenzen des eigenen Daseins“⁷⁴ deutlich.⁷⁵ Religiöse Überzeugungen und Sinndeutungen sind damit im Glaubensvollzug und in einer religiösen Lebensführung analysierbar. Diese religiösen Praktiken aber sind aufs engste an Artefakte geknüpft: „Glaube bildet ‚sinn-volle‘ und ‚sinn-liche‘ Gestalten in den Praktiken der vielen aus, die gemeinsam auf dem Weg sind.“⁷⁶ Die Analyse der materiellen religiösen Kultur eröffnet daher einen Weg, um zu erfahren, wie Menschen der Vergangenheit geglaubt, gehofft und gezweifelt haben, manchmal in individueller, oft in kollektiver Weise. Wie Menschen das Evangelium verstanden und in ihr Leben umgesetzt haben, ist nicht nur in theologischen Traktaten nachzulesen,

-
- 73 Wendel, Saskia, In praktischer Hinsicht das Leben als Ganzes deuten. Ein Vorschlag zum Redigieren der Metaphysik, in: Dies./Breul, Martin (Hrsg.), Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie, Freiburg i. Br. 2020, 17–155, hier: 114.
 - 74 Breul, Eine Kritik des metaphysischen Realismus, in: Wendel/Breul (Hrsg.), Vernünftig glauben – begründet hoffen (wie Anm. 73), 157–269, hier: 256.
 - 75 S. Blum, Daniela, Kirchengeschichte als Leutetheologie. Religiöse Selbst- und Weltdeutungen in der Vergangenheitsform, in: Werner, Gunda/Wendel, Saskia/Scheiper, Jessica (Hrsg.), Ewig wahr? Zur Genese und zum Anspruch von Glaubensüberzeugungen, Freiburg i. Br. 2023 (Quaestiones disputatae 331), 217–231, hier: 222–224.
 - 76 Eckholt, Margit, Die Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Subjektwerdung im Glauben in Gemeinschaft und theologische Erkenntnis, in: Slunitschek, Agnes/Bremer, Thomas (Hrsg.), Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis. Praktische und systematische Theologie im Gespräch, Freiburg i. Br. 2020 (Quaestiones disputatae 304), 96–122, hier: 107. Auch hier lässt sich eine Wechselwirkung analysieren: Ähnlich wie das (Glaubens-)Wissen in Praktiken zugänglich ist, lässt sich das Soziale in „kollektiv geteilte[n] Wissensordnungen, Symbolsysteme[n], kulturelle[n] Codes, Sinnhorizonte[n]“ entdecken. S. dazu Reckwitz, Andreas, Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive, in: Zeitschrift für Soziologie 32 (2003), 282–301, hier: 287f.

sondern auch an Rosenkränzen, Grabsteinen und Taufkerzen. Oder anders formuliert: Die materiellen Kulturen öffnen die Theologiegeschichte nach unten hin zu „praktizierter, gefühlter, erlebter Religion“⁷⁷, zur Materialisierung der christlichen Religion zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort, innerhalb einer bestimmten Gruppe oder innerhalb einer bestimmten Biographie.

Selbstverständlich überliefern sich auch Artefakte nicht für alle Menschen in gleicher Weise. Die Kreuze und Rosenkränze gebildeter oder wohlhabender Menschen sind interessanter oder wertvoller und werden daher – oft schon aufgrund des Materialwertes – eher weitergegeben als die Massenstücke. Es wäre eine Illusion, die materielle Kultur als egalitären Zugang zu betrachten. Die große Stärke der Perspektive liegt vielmehr in der Fähigkeit, sichtbar und präsent zu machen und dabei möglicherweise auch bisher unterrepräsentierte Gruppen ins Licht zu heben: Materielle religiöse Kulturen strukturieren die Zeit, die Räume, das Glauben und Suchen sowie die kollektive Identität und machen sichtbar, was gerade im Bereich der Frömmigkeit – nämlich im geistig-spirituellen Leben – nicht greifbar wird.⁷⁸ Sie ergänzen damit eine textlastige Sicht auf die christliche Vergangenheit. Ob der Vorwurf, dass mit einem solchen Arbeiten die Ränder überbetont werden, angesichts einer Fachtradition, die sich zum größten Teil mit der kirchlichen Institution oder den theologischen Zentren beschäftigt, wirklich trägt, mag hier bezweifelt werden.⁷⁹

Eine weitere Stärke des Ansatzes besteht in seiner Offenheit für Narrativität. Objekte helfen Kirchenhistoriker*innen dabei, innovative Geschichten zu erzählen. Manchmal wird eine Geschichte durch die Beschreibung eines Objekts stimuliert; viel häufiger noch erlauben Objekte

77 Cress, Religiöse Dinge (wie Anm. 58), 241.

78 S. Morgan, The Material Culture of Lived Religions (wie Anm. 59).

79 S. zu dieser Kritik Miller, Introduction (wie Anm. 7), 16.

eine neue Perspektive auf die geschriebenen und bekannten Quellen. Ein schönes Beispiel dafür ist die Arbeit von Liam Matthew Brockey über den toten Körper des Jesuitenmissionars Franz Xaver im frühneuzeitlichen Asien⁸⁰ In einer detaillierten Analyse der Korrespondenz zwischen vielen Standorten der jesuitischen Präsenz des späten 16. Jahrhunderts zeigte Brockey, wie der Leichnam des Missionars nach seinem Tod einfach nicht verwesen wollte, wie er traktiert und geprüft wurde, was vor ihn gestellt und mit ihm ausprobiert wurde, wie er mit portugiesischen Händlern nach Goa verfrachtet wurde, wie er dort konserviert und ausgestellt wurde – und schließlich verehrt und ausführlich beschrieben wurde. Die Transformation vom Leib zum Ding und schließlich zum Verehrungsgegenstand wird uns also in den schriftlichen Quellen präsentiert, wenn man sie mit der materiellen Perspektive liest und den Fokus zwischen all den vielen Nachrichten aus der jesuitischen Welt auf diesen einen Leichnam legt. Jenseits der rein artefaktzentrierten Analyse bereichert eine Fokussierung der materiellen Objekte auch die Erforschung der sprachlichen und visuellen Repräsentationen von Materialität.⁸¹ Der Entdeckungsweg endet nicht beim Objekt, sondern das Objekt eröffnet Wege in die Kunst und Texte. Oder Objekte werden anders verwendet: Gerade die Migration von Objekten in andere Settings, sogar die Settings anderer Religionen oder Kulturen, ist ein spannendes Forschungsfeld.

Die Geschichten und Deutungen eines religiösen Objektes können auch in die Magie führen. Während die Theologie seit den Kirchenvätern klare – und wichtige – Markierungen zwischen Glaube und Aber-

80 Für die ausführliche Beschreibung des Beispiels s. Brockey, Liam Matthew, *The Cruellest Honor. The Relics of Francis Xavier in Early-Modern Asia*, in: *The Catholic Historical Review* 101 (2015), 41–64. Das Beispiel wird in Blick auf die Vorteile des materialorientierten Arbeitens entfaltet in Miller, Introduction (wie Anm. 7), 9 f.

81 S. Miller, Introduction (wie Anm. 7), 14.

glaube markiert hat, sind die Übergänge zwischen gelebter Religion, Sakralität und Magie fließend. Auch dies bedeutet aber nicht notwendig eine Schwäche des Ansatzes, jedenfalls dann nicht, wenn man als Historiker*in nicht von Anfang an das Deutungsmonopol beansprucht, wie gelebtes Christsein zu funktionieren hatte, sondern zunächst wahrnehmen will, „was Christen der Vergangenheit und der Gegenwart heilig war und ist“⁸². Dann zeigen gerade die Artefakte, dass eine Grenze zwischen Ritus und Magie immer wieder neu ausgehandelt werden musste, dass der aktive Umgang mit Krisen oft in magische Handlungsoptionen führte und dass der Umgang mit magischen Dingen untrennbar zur Christentumsgeschichte dazu gehört.

Schließlich braucht es für ein solches Arbeiten – und damit sind wir bei einer zweiten potentiellen Herausforderung – historiographisches Wissen. Die visuelle Wahrnehmung ist historisch gewachsen und kulturell geprägt und kann daher nicht nur aus heutiger ästhetischer Perspektive betrachtet werden.⁸³ Ein objektzentriertes Arbeiten ist geradezu auf die Erkenntniswege der historischen Wissenschaften und ihrer Hilfswissenschaften angewiesen: Eine gestiftete Marienfigur in einer spätmittelalterlichen Klosterkirche braucht nun einmal das Wissen um Stiftungswesen und klösterliche Weltbeziehungen, städtische Handwerker und Rechnungswesen, ikonographisches Programm und Werkstättenbetriebe, visuelle Wahrnehmungsstrategien und Aufstellungskontexte etc.⁸⁴ Auch wenn die Kirchengeschichte hier unter kulturgeschichtlichen Segeln unterwegs ist, kommt sie nicht an streng historischen Arbeiten vorbei, im Gegenteil, ein Artefakt führt mitten hinein.

82 Holzem, Andreas, Die Geschichte des „geglauten Gottes“. Kirchengeschichte zwischen „Memoria“ und „Historie“, in: Leinhäupl-Wilke, Andreas (Hrsg.), Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen, Münster 2000 (Münsteraner Einführungen Theologie 1), 73–103, hier: 102.

83 S. Bräunlein, „Zurück zu den Sachen!“ (wie Anm. 45), 33.

84 S. Miller, Introduction (wie Anm. 7), 16.

5. Als Beispiel: Reliquien und Reliquiare

Die Perspektiven objektzentrierten Arbeitens lassen sich an einer Objektgattung konkretisieren, die in der katholischen, orientalischen und orthodoxen Tradition eine große Bedeutung hat. Reliquien bezeichnen körperliche Überreste oder persönliche Gegenstände eines als heilig verehrten Menschen.⁸⁵ Die Verehrung von Reliquien hat ihre Wurzeln in der Spätantike, als die christlichen Gemeinden begannen, der Märtyrer*innen an ihren Gräbern zu gedenken. Die Märtyrer*innen wurden aufgrund ihres Lebensopfers bei Gott geglaubt, ihre irdischen Überreste dementsprechend verehrt. In diesen Kontexten war das materielle Objekt bereits in der Spätantike wichtig: Körperteilen und Berührungsreliquien der Märtyrer*innen und später auch der Asket*innen wurde Heilskraft und Schutzmacht zugesprochen.⁸⁶ Schon in der Spätantike, dann aber vor allem im Frühmittelalter setzte mit dem Wunsch danach, Reliquien und ihre Kraft überall präsent zu haben, ihre Translation über weiteste Strecken ein. Die kostbaren Reliquien wurden aus den Reliquienschreinen, der ursprünglichsten Form des Reliquiars, herausgenommen und in Transportbehältnissen, sogenannten Bursa-Reliquiaren, transloziert.

85 Für einen Überblick über die Reliquientradition vgl. immer noch Legner, Anton, Reliquien in Kunst und Kult. Zwischen Antike und Aufklärung, Darmstadt 1995; Angenendt, Arnold, Art. Reliquien, in: Theologische Realenzyklopädie 29 (1998), 69–74; Ders., Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, Hamburg 2007. Als innovative Beiträge in der Debatte vgl. außerdem Tacke, Lena, Körperbild und Bildkörper. Die „Technological Reliquaries“ von Paul Thek und die christliche Reliquientradition, Paderborn 2019 (Ikon Bild + Theologie), insbes. 15–90, sowie den Sonderband „Relics in Comparative Perspective“ der Zeitschrift Numen 57/3+4 (2010).

86 S. Bynum, Caroline Walker, Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe, New York 2011, 20.

Im Lauf des Mittelalters entfaltete sich eine rege Verehrung der Reliquien. Die zunächst einfachen Behältnisse wurden, ihrem Inneren angemessen, zunehmend kostbarer, kreativer und individueller.⁸⁷ Die Reliquien wurden in ihren kostbaren Reliquiaren, Kreuzen, Schreinen, Fresken, Tafeln oder später Heiltumskammern ausgestellt und zur Verehrung gezeigt. Kostbarste Artefakte wie Herrenreliquien wurden in Schreinen verschlossen und nur alle paar Jahre gezeigt. Menschen pilgerten von weither, um sie dann zu sehen. In die unmittelbare Nähe oder Berührung einer Reliquie zu kommen, um von ihrer Schutz- oder Heilmacht geradezu handgreiflich zu profitieren oder gar durch die Berührung mit einem mitgebrachten Tuch eine Sekundärreliquie zu erhalten, war aber längst nicht allen erlaubt. Der direkte Zugang zum Heiligen war in den Sakralräumen oft limitiert. Und dennoch, die meisten Christ*innen kamen regelmäßig mit Reliquien in Kontakt: Gläubige trugen sie als Schmuck oder Talisman, offen oder in ihrem Gewand versteckt. Mit Reliquiaren in der Hand segneten Kleriker die Gläubigen, Reliquiare wurden in jeden Altar eingelassen und von ambitionierten Stifts- und Klostergemeinschaften gesammelt und gehandelt. Wichtige Goldschmiedewerkstätten wurden engagiert, um den bedeutendsten Reliquien, im Kölner und Aachener Dom etwa, eine adäquate Heimstatt zu erbauen, die selbst

87 Eine anschauliche Auswahl an mittelalterlichen Reliquiaren findet sich in Beuckers, Klaus Gereon/Kemper, Dorothee (Hrsg.), *Typen mittelalterlicher Reliquiare zwischen Innovation und Tradition. Objekte und Eliten in Hildesheim 1130 bis 1250*, Bd. 2, Regensburg 2017 (*Objekte und Eliten in Hildesheim 1130 bis 1250* 2); Bynum, *Dissimilar Similitudes* (wie Anm. 3), 16–20. Für einen Überblick über die jüngere, kulturhistorisch inspirierte Forschung zu Reliquiaren vgl. Reudenbach, Bruno/Toussaint, Gia (Hrsg.), *Reliquiare im Mittelalter*, Berlin 2005 (*Hamburger Forschungen zur Kunstgeschichte* 5); Reudenbach, Bruno, *Körperteil-Reliquiare. Die Wirklichkeit der Reliquie, der Verismus der Anatomie und die Transzendenz des Heiligenleibes*, in: Bleumer, Hartmut/Goetz, Hans-Werner/Patzold, Steffen (Hrsg.), *Zwischen Wort und Bild. Wahrnehmungen und Deutungen im Mittelalter*, Köln/Weimar/Wien 2010, 11–31; Hahn, Cynthia, *What Do Reliquaries Do for Relics?*, in: *Numen* 57 (2010), 284–316.

wie eine Kirche geformt war. Kurz: Die Reliquien bildeten das Zentrum vielfältiger sozio-religiöser Bezüge zwischen einer Kirche, einer Stifts- oder Klostersgemeinschaft und den Gläubigen, die bei den Überresten eines oder einer Heiligen vieles suchten: Heilung oder Hilfe in Not, Fürsprache für das eigene Seelenheil oder das der anderen, insbesondere jener, die die Lebenden im Fegefeuer wähten. Reliquien also waren in ein vielfältiges Netzwerk zwischen Menschen, Räumen und Objekten eingebunden und interagierten mit all diesen. Insofern sie keineswegs wie gewöhnliche Objekte behandelt wurden, beeinflussten Reliquien und Reliquiare Menschen maßgeblich in ihrem Handeln. Darüber hinaus wurde ihnen aber dezidiert eigene Handlungsmacht zugesprochen, die sich aus dem himmlischen „Original“ der Knochen, Kleider und Berührungsstücke ergab, das unmittelbar bei Gott geglaubt wurde. In einem Weltbild, in dem menschliches und göttliches Handeln, Transzendenz und Immanenz unmittelbar miteinander verwoben waren und aufeinander einwirkten, kam dem Artefakt eine Handlungsmacht zu, die sich aus dem Jenseits ergab, aber keineswegs darauf festgelegt war. Jedenfalls berichten zahlreiche Hagiographien und Chroniken vom Eigenwillen der Reliquien, womit wir auch schon bei einer der vielen Vertextlichungsformen der Objektgattung wären.

Die Kraft der Reliquien zeigt sich in den Wundern, die sie wirkten. Die Reliquien vergegenwärtigen die *virtus* des oder der Heiligen. Diese *virtus*, und auf dieser Grundannahme beruht der ganze Reliquienkult, ist auch nach dem Tod im Körper des oder der Heiligen eingeschlossen und kann durch Berührung weitergegeben werden.⁸⁸ Insofern evozieren Körperteile verkörperte Verehrungspraktiken. Nicht nur die Kraft, auch die Präsenz – *praesentia* – des oder der Heiligen macht die Reliquienverehrung eigentlich zu einer realen Begegnung zweier Personen. Zugleich kann die *virtus* in den Reliquien von Objekten reguliert werden: Die Re-

88 S. Angenendt, Heilige und Reliquien (wie Anm. 85), 132–137.

liquie verleiht dem Reliquiar seine Sakralität, das Reliquiar der Reliquie den Bedeutungskontext.⁸⁹ Nimmt ein Reliquiar die Form des Körperteils an, das es beherbergt, wird die Differenz zwischen Reliquie und Reliquiar weiter verkleinert.⁹⁰ Beide Objekte bilden oft in einer Einheit einen materiellen Ansprechpartner für Gebete und Bitten. Innerhalb der Kommunikations- und Handlungszusammenhänge mit den Heiligen bilden die Artefakte eine *agency* aus, die interessanterweise bereits die mittelalterliche Semantik mit Begriffen wie *virtus* oder *praesentia* aktivisch konzipierte.

Die *virtus* ist vor und nach dem Tod eines Menschen auf einen materiellen Träger angewiesen. In der einzigen bekannten, theologischen Auseinandersetzung mit Reliquien, dem Traktat *Flores Epytaphii Sanctorum*⁹¹ (zwischen 1098 und 1104/5), hält der Mönch Thiofrid von Echnach fest, dass der Körper das Geistige vor und nach dem Tod spiegelt.⁹² Nur durch eine körperliche Konkretisierung kann die *virtus* eines oder einer Heiligen auch nach dem Tod Wunder wirken. Damit führen die Heiligen ihre leibseelische Existenz auch nach ihrem Ableben fort. Angesichts der mittelalterlichen Prämissen, dass die Seele unsterblich ist und der Leib auferstehen wird, der Mensch aber eine Einheit aus Leib und Seele ist, ist die Reliquie mit der Materie der Heiligen weiter identisch, bis Auferstehung und Vollendung am Ende der Zeiten erfolgen.⁹³

89 S. Tacke, Körperbild und Bildkörper (wie Anm. 85), 33 f.

90 S. Reudenbach, Körperteil-Reliquiare (wie Anm. 87), 24 f. Zu Körperteil-Reliquiaren vgl. außerdem ders., Visualizing Holy Bodies. Observations on Body-Part Reliquaries, in: Cahn, Walter / Hourihane, Colum (Hrsg.), Romanesque Art and Thought in the Twelfth Century, Essays in Honor of Walter Cahn, University Park/Princeton 2008 (Index of Christian Art 10), 95–106.

91 Epternacensis, Theofridus, Flores epitaphii sanctorum, hrsg. und übers. von M. C. Ferrari, Turnhout 1996 (Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis 133).

92 S. Bynum, Christian Materiality (wie Anm. 86), 187.

93 S. Tacke, Körperbild und Bildkörper (wie Anm. 85), 68–72. Zur Entfaltung vgl. Greshake, Gisbert, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen

Die Reliquie ist beides, sie ist der oder die Heilige und sie ist es nicht. Die Gläubigen behandeln in ihrer Praxis Reliquien genau in dieser doppelten Ambivalenz: Ein Stück Knochen ist die ursprüngliche Heilige und ist sie nicht; Verehrung kommt nur Gott, abgeleitet aber, als Träger der göttlichen *virtus*, auch den Heiligen zu.

Im Fall der Reliquien geht der Wunsch der kirchlichen Gemeinschaften nach Repräsentation eine interessante Verbindung mit dem Bestreben ein, innerhalb eines analogen Denkrahmens ein meist geradezu nichtiges Material – Knochen, Haare, Nägel, Fasern, Holzstücke etc. – mit kostbarsten Materialien wie Gold oder Edelsteinen zu verbinden und auf die Tugenden oder die himmlische Präsenz des oder der Ursprungsheiligen hinzuweisen. Thiofrid von Echternach greift eine allegorische Sprache der Tradition auf: So wie Tugenden häufig allegorisch als Gold, Perlen oder Edelsteine beschrieben wurden, dienen nun umgekehrt die Edelsteine und –metalle auf den Reliquiaren, um die Tugenden der Heiligen zu verdeutlichen.⁹⁴ Die glänzende Umhüllung lässt sich als Darstellung der *integritas* des glänzenden und auferstandenen Heiligenleibes trotz Zergliederung und Fragmentierung des Leichnams verstehen.⁹⁵ Reliquien und auch Reliquiare verweisen auf den transzendenten Heiligenleib. Ihre Materialität wird übersteigert, gedeutet und symbolisch-allegorisch überhöht, bleibt aber zugleich das Zentrum eines umfassenden Beziehungsnetzes. Um es mit Latour zu sagen: Die materiellen Akteure haben Beziehungen ins Irdische wie ins Jenseitige; genau das kennzeichnet ihre Wirkkraft und ihre zentrale Stellung innerhalb des Netzwerks.

zum Verständnis der Auferstehung, in: Ders./ Kremer, Jacob (Hrsg.), *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt ²1992, 163–371, hier: 264–270.

94 S. Tacke, *Körperbild und Bildkörper* (wie Anm. 85), 30 f.

95 S. Reudenbach, *Körperteil-Reliquiare* (wie Anm. 87), 25 f.

Heiltumsbeschreibungen und Chroniken, Pilgerberichte und Wallfahrtsbüchlein, Hagiographien und Prosatexte also räumen dem beherrschenden Sakralraum, dem Reliquiar und der Reliquie innerhalb eines vielfältigen Beziehungsnetzwerke einen Akteursstatus ein. Nimmt man diesen ernst, stellt man fest, dass die mittelalterliche Konzeption nicht so weit von der Akteur-Netzwerk-Theorie entfernt ist. Oder umgekehrt: Der anthropologisierende Blick, der Fokus alleine auf den Menschen und sein geistig-intellektuelles Handeln ist eine wissenschaftsgeschichtliche Engführung der Moderne und bedarf im hermeneutischen Prozess kirchenhistorischen Arbeitens ohnehin einer Erweiterung. Dazu liefern die Akteur-Netzwerk-Theorie und die Perspektiven der *material religion* einen guten Einstieg.

Eine kurze Apologie des historischen Erzählens im Rahmen der theologischen Kirchengeschichte

BERNHARD HOLL

1. Triumph und Krise des Erzählens

Narrative haben nicht unbedingt einen guten Ruf. Wenn die offizielle Kommunikation von Staaten, Regierungen und politischen Gruppen als eine bestimmte Art von Narrativ bezeichnet wird, dann meistens mit dem unmissverständlichen Beiklang: Achtung! Einseitige Sichtweise! Ideologisch eingefärbte Propaganda! Oder schlimmstenfalls: bewusste Desinformation und Irreführung. Auch lange vergangenes Geschehen ist hiervon selbstverständlich nicht ausgenommen. Gerade in historischen Zusammenhängen folgt die kollektive Erinnerung immer wieder bestimmten festgefügt Mustern wie Helden- oder Opfer-Narrativen, die gerade durch ihren schablonenhaften Charakter daran zweifeln lassen, ob sie der komplexen Wirklichkeit gerecht werden. Und auch hier ist den interessierten Parteien oftmals mehr daran gelegen, Ambiguitäten zu ihren eigenen Gunsten zu reduzieren, als zur Differenzierung beizutragen.

Im Bereich der Kirchen- und Religionsgeschichte kommt noch hinzu, dass ganz bestimmten Lesarten und Erzählungen der Vergangenheit für die jeweilige Glaubensgemeinschaft eine sinn- und identitätsstiftende Funktion zukommt, die ihnen buchstäblich religiöse Bedeutung und

unverhandelbaren Stellenwert verleiht. Aus einer kritischen Distanz festzustellen, eine bestimmte Sicht der Dinge sei ein „Narrativ“, meint daher meistens: Sie zielt auf Überzeugung, entspricht aber mindestens in signifikanten Teilen nicht der Wirklichkeit.¹

Auf der anderen Seite sind Erzählungen nicht wegzudenken aus dem großen Bereich der Unterhaltung, sei es in der Hoch- oder der Populärkultur. Gerade das Schematische der kulturell geformten Erzählmuster trägt hier wiederum wesentlich zum Vergnügen bei. Wenn wir zum Beispiel einen Kriminalroman lesen, haben wir eine recht genaue Erwartung, was uns bevorsteht: Im ersten Akt wird uns ein Rätsel vorgelegt, etwa: Wer hat den Mord begangen? Im zweiten Akt erfahren wir, üblicherweise aus der Perspektive des Ermittlers, mehr über die Hintergrundgeschichten des Opfers und der Verdächtigen. Im dritten Akt kämpft unser Protagonist mit weiteren Gegnern und Schwierigkeiten; möglicherweise taucht auch eine zweite Leiche auf. In einer finalen Konfrontation wird schließlich die Lösung des Rätsels enthüllt, die idealerweise wie schon in der aristotelischen Dramentheorie sowohl folgerichtig als auch unvorhergesehen ist.² Sogar in dem Moment, wo die gelungene Erzählung uns überrascht, haben wir mit dieser Überraschung von vornherein gerechnet und wären enttäuscht, wenn am Ende bloß eine banale oder gar überhaupt keine Auflösung stünde.

Angesichts dieser höchst ambivalenten Voraussetzungen ist die Frage berechtigt, warum eine wissenschaftlich verantwortete Disziplin wie die Kirchengeschichte sich bewusst an einer literarischen Form orien-

1 Vgl. u. a. Han, Byung-Chul, *Die Krise der Narration*, Berlin 2023; Brooks, Peter, *Seduced by Story. The Use and Abuse of Narrative*, New York 2022.

2 Vgl. Steele, Timothy, *The Structure of the Detective Story: Classical or Modern?*, in: *Modern Fiction Studies* 27 (1981), 555–570; James, Phyllis D., *The Art of the Detective Novel*, in: *Journal of the Royal Society of Arts* 133 (1985), 637–649.

tieren sollte,³ die so stark mit geschichtlichem Revisionismus und fiktionaler Unterhaltung in Verbindung gebracht wird. Dass es in der Tat sinnvoll und womöglich sogar notwendig ist, die theologische Kirchengeschichtswissenschaft als eine Art von historischer Erzählung zu verstehen, möchte ich im Folgenden zumindest ansatzweise plausibel machen. Ich werfe dazu zunächst einen schlaglichtartigen Blick darauf, wie das Thema der Narrativität in der Theologie und Geschichtswissenschaft der letzten Jahrzehnte diskutiert worden ist, und wende mich anschließend den meiner Meinung nach wichtigsten Punkten zu, in denen der Begriff des fiktionalen Erzählens im Hinblick auf das historische Erzählen präzisiert und differenziert werden muss.

2. Erzählen in Geschichtswissenschaft und Theologie

In der Geschichtswissenschaft wie in der Theologie gab es in den zurückliegenden Dekaden erhebliche Konjunkturschwankungen, was das Ansehen der erzählerischen Form angeht. Konnte die narrativ strukturierte Ereignisgeschichte in der historistischen Schule noch als geradezu selbstverständlich gelten, ohne eigens reflektiert oder problematisiert zu werden, so kam spätestens in der Nachkriegszeit immer stärker die Forderung nach einer enger am Ideal der Naturwissenschaften ausgerichteten historischen Forschung und Darstellung auf. Die Vorstellung,

3 Angesichts der bisherigen Forschung zum Thema Narrativität in der Historiographie hat es Sinn, sich auf den literarischen Aspekt des Erzählens zu konzentrieren und linguistische, psychologische, ethnologische u. a. Zugänge eher in den Hintergrund zu stellen, vgl. Aumüller, Matthias, Einleitung. Zur Theorie der Begriffsexplikation, in: ders. (Hrsg.), Narrativität als Begriff. Analysen und Anwendungsbeispiele zwischen philologischer und anthropologischer Orientierung, Berlin 2012, 1–18.

dass auch in der Geschichte allgemeine Gesetzmäßigkeiten gelten und dass eine historische Erklärung entsprechend aufgebaut sein sollte, war zwar nie vollständiger Konsens, hatte aber maßgeblichen Anteil an der Diskussion.⁴

Die französische *École des Annales* wiederum versuchte, vom Strukturalismus her kommend, das Wissenschaftsverständnis der Geschichte neu zu begründen: Soziale und wirtschaftliche Strukturen sollten als Gegenstand der Betrachtung an die Stelle von Handlungen und Ereignissen treten; kollektive Mentalitäten an die Stelle von individuellen Personen und Ideen. Dem Erzählen war diese Forschungsrichtung vordergründig eindeutig abgeneigt, jedoch lässt sich zeigen, dass auch ihre Darstellungen – wenn auch unter veränderten Vorzeichen – narrativen Mustern folgen. In Fernand Braudels berühmter Studie über das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II. mag zwar der spanische König durchaus nicht die Rolle des Protagonisten einer Erzählung spielen, das Mittelmeer aber sehr wohl.⁵ Später verfolgten auch manche Theorien des französischen Poststrukturalismus wie die Kultursemiotik, die Diskursanalyse oder die Dekonstruktion ein Forschungsprogramm, das dem Erzählen dezidiert abgeneigt war.⁶

Zweifellos unbeabsichtigt, aber durchaus effektiv ebnete die im Ursprung extrem kritische strukturalistische Analyse der Geschichtsschrei-

-
- 4 Vgl. v. a. Hempel, Carl G., The Function of General Laws in History, in: The Journal of Philosophy 39 (1942), 35–48; differenziert dazu Lorenz, Chris, Geschichtswissenschaft und Gesetz: eine zwiespältige Geschichte, in: Bock, Wolfgang (Hrsg.), Gesetz und Gesetzlichkeit in den Wissenschaften, Darmstadt 2006, 185–198.
 - 5 Braudel, Fernand, La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, Paris 1949; vgl. dazu auch Rüth, Axel, Erzählte Geschichte. Narrative Strukturen in der französischen *Annales*-Geschichtsschreibung, Berlin 2005.
 - 6 Vgl. exemplarisch Barthes, Roland, Le discours de l'histoire, in: Social Science Information 6 (1967), 63–75; Foucault, Michel, L'archéologie du savoir, Paris 1969; Derrida, Jacques, La loi du genre, in: Glyph 7 (1980), 176–201.

bung unter narrativen Gesichtspunkten aber auch einer ganz anderen Sichtweise den Weg: So begannen in den Siebziger- und Achtzigerjahren Autoren wie Louis Mink, Hayden White, Frank Ankersmit, Paul Ricœur und Jörn Rüsen, erzähltheoretische Entwürfe einer Theorie der wissenschaftlichen Historiographie vorzulegen, deren narrative Eigenschaften nun aber zunehmend positiv gewendet wurden.⁷ Indem das Erzählerische einer historischen Darstellung nicht mehr als irrationale Verzerrung einer vermeintlich objektiven geschichtlichen Wahrheit verstanden wurde, konnte es stattdessen als genuines Medium des historischen Verstehens und Erklärens aufgefasst werden. Vor allem übergreifende diachrone Zusammenhänge, die eben gerade nicht wie einzelne Daten isoliert ermittelt und dokumentiert werden können, lassen sich – so die Überzeugung jener narrativistischen Denker – nur durch die hermeneutische Konstruktion einer erzählten Geschichte nachvollziehbar darstellen.

In der Folge schlossen sich immer wieder Theoretiker der Geschichtswissenschaft der Sichtweise an, dass der Modus der Erzählung für das historische Denken ganz zentrale Funktionen erfüllt.⁸ Um-

7 Als Referenz seien an dieser Stelle nur exemplarisch einige wichtige Texte genannt: Mink, Louis O., *History and Fiction as Modes of Comprehension*, in: *New Literary History* 1 (1970), 541–558; White, Hayden, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore 1973; Ankersmit, Frank R., *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*, Den Haag 1983; Ricœur, Paul, *Temps et récits*. Bd. 1: *L'intrigue et le récit historique*, Paris 1983; Rüsen, Jörn, *Narrativität und Modernität in der Geschichtswissenschaft*, in: Rossi, Pietro (Hrsg.), *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, Frankfurt a.M. 1987, 230–237.

8 Vgl. u. a. Chartier, Roger, *L'histoire ou le récit véridique*, in: ders., *Philosophie et histoire*, Paris 1987, 115–135; Baumgartner, Hans M., *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1997; Lorenz, Chris, *Kann Geschichte wahr sein? Zu den narrativen Geschichtsphilosophien von Hayden White und Frank Ankersmit*, in: Schröter, Jens / Edelbüttel, Antje (Hrsg.), *Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive*, Berlin 2004, 33–63.

stritten blieb allerdings der epistemologische Stellenwert geschichtlicher Narrative – etwas vereinfacht formuliert: Handelt es sich beim Erzählen in erster Linie um ein didaktisches Zugeständnis an eine Leserschaft, der gewisse Erkenntnisse so am effektivsten zu vermitteln sind, oder haben diese Erkenntnisse vielmehr selbst eine unhintergebar narrative Struktur, durch die sie für die historische Wissenschaft überhaupt erst fassbar werden?⁹ Ebenfalls kontrovers diskutiert wurde die Frage, wie groß der interpretative – um nicht zu sagen kreative – Anteil von Historikern an der Konstruktion ihrer Geschichten sein sollte, oder wie stark deren Gestalt umgekehrt von den berichteten Tatsachen bereits vorgegeben ist.¹⁰

In der Theologie wiederum hielten narrative Ansätze erst vergleichsweise spät Einzug in den wissenschaftlichen Methodenkanon und finden bis heute eher wenig Beachtung. Zu unterscheiden sind dabei nicht nur die verschiedenen theologischen Teilgebiete, sondern vor allem auch die unterschiedlichen Ebenen, auf denen eine erzähltheoretische Perspektive gegebenenfalls zum Tragen kommt. Für die exegetischen Disziplinen liegt es gewissermaßen nahe, narrative Passagen der biblischen Texte auch als solche zu benennen und zu untersuchen. Narratologische Zugänge als Teil der historisch-kritischen Unterscheidung biblischer Textsorten sind daher seit längerem erprobt und etabliert.¹¹ Nicht bloß zu fragen, was ein Gleichnis Jesu seiner erzählerischen Rahmung entkleidet „eigentlich“ besagen will, oder welche religiösen Vorstellun-

9 Vgl. dazu auf der einen Seite etwa Evans, Richard J., *In Defence of History*, London 1997; sowie auf der anderen Seite Carr, David, *Narrative and the Real World. An Argument for Continuity*, in: *History and Theory* 25 (1986), 117–131.

10 Zu unterschiedlichen Einschätzungen vgl. exemplarisch Kittsteiner, Heinz D., *Dichtet Clio wirklich?*, in: Trabant, Jürgen (Hrsg.), *Sprache der Geschichte*, München 2005, 77–85; Munslow, Alun, *Deconstructing History*, London 1997.

11 Vgl. etwa bereits Alter, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, London 1981 sowie als aktuellen Überblick über ein außerordentlich weites Forschungsfeld z. B. Bodner, Keith (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Biblical Narrative*, Cambridge 2025.

gen „hinter“ den Schöpfungsberichten stehen, sondern die Narrationen selbst als sinngebende Form zu analysieren, ist zweifellos ein wichtiger Schritt zum Verständnis der biblischen Schriften. Letztlich verbleibt eine solche Analyse der Textsorte aber fest auf der Objektebene – die selbst-reflexive Fragerichtung der Geschichtswissenschaft, die nach den narrativen Strukturen des eigenen Forschens und Schreibens sucht, ist in den Bibelwissenschaften dagegen noch kaum angekommen.

Ähnliches gilt analog auch für die Bereiche der Praktischen Theologie, in denen von Narrativität die Rede ist: Das Erzählen wird etwa als didaktische Methode in der Religionspädagogik, als rhetorisches Mittel in der Homiletik oder als seelsorgerischer Zugang in der Pastoraltheologie untersucht.¹² Die Frage hingegen, welche Funktion Narrative in der eigenen wissenschaftlichen Arbeit haben oder haben sollten, kommt dagegen oft nur von ferne in den Blick.

Umso bemerkenswerter ist daher das wenn auch kurze Aufflackern einer Narrativen Theologie innerhalb der Systematischen Fächer. Wegweisend waren hier vor allem die Beiträge von Johann B. Metz für die Fundamentaltheologie und Dogmatik sowie von Dietmar Mieth für die Moralthologie und Sozialethik.¹³ Nachdem es schon fast schien, als sei dieser aus den Siebzigerjahren stammende Aufbruch schließlich doch wieder in Vergessenheit geraten, haben einige neuere Beiträge ihn zumindest der Grundidee nach wieder aufgenommen.¹⁴ Bedenkenswert

12 Vgl. aus der jüngeren Literatur z. B. Käbisch, David / Lindner, Konstantin, Kirchengeschichtsdidaktik ‚up to date‘: Grundlegungen und Perspektiven am Beispiel von MrWissen2go, in: ZPT 74 (2022), 326–340; Huscava, Ewald, Erzähl mir was ... Ein Muntermacher vertreibt den Predigtschlaf, in: Lebendige Seelsorge 70 (2019), 412–416; Loffeld, Jan, Geschichten Verbinden. Auf dem Weg zu einem narrativen Pastoralverständnis, in: MThZ 75 (2024), 307–324.

13 Metz, Johann B., Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium 9 (1973), 334–341; Mieth, Dietmar, Narrative Ethik, in: FZPhTh 22 (1975), 297–326.

14 Vgl. u. a. Klug, Florian, Heilsgeschichte und narrative Identität. Zur Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils im Anschluss an gegenwärtige Fragen zur

auch für die anderen Disziplinen im theologischen Fächerkanon ist hier die Bereitschaft, das Moment der Narrativität im eigenen wissenschaftlichen Denken und Schreiben zu erkennen und fruchtbar zu machen. Grundlegend dafür ist die Einsicht: Es gibt im Glauben eine Art von Wissen, das sich gerade hinsichtlich seiner existenziellen Bedeutung in der Beziehungsdimension zwischen Gott und Mensch nur im Modus der Erzählung ansatzweise adäquat ausdrücken lässt.¹⁵

Angesichts dessen könnte man meinen, dass auch die Kirchengeschichte von Haus aus ein gewisses Interesse an der narrativen Dimension ihrer Arbeit hätte; dies war bislang jedoch überwiegend nicht der Fall. Gewiss werden zuweilen – wiederum gleichsam aus einer Außenperspektive – Narrative in der Tradition, Memoria, Hagiographie und Geschichtsschreibung identifiziert und gegebenenfalls kritisch korrigiert. Vorausgesetzt wird dabei aber immer (und zwar meist unausgesprochen) ein hermeneutischer Standpunkt über oder losgelöst von dem der Narrative.¹⁶

Partizipation und Synodalität, in: Zeitschrift für Theologie und Philosophie 146 (2024), 407–429; Kronau, Johannes/Grössl, Johannes, *Extra narrationem nulla salus. Perspektiven eines narrativitätstheoretischen Ansatzes für die christliche Soteriologie*, in: MThZ 73 (2022), 230–245; Mandry, Christof, Ruf in die Verantwortung. Narrative Ethik angesichts der Erzählungen von Missbrauchsbetroffenen, in: ders./Meyer-Ahlen, Stefan (Hrsg.), *Ermutung zur Verantwortung*, Münster 2022, 193–210.

15 Vgl. dazu auch Mauz, Andreas, In Gottesgeschichten verstrickt. Erzählen im christlich-religiösen Diskurs, in: Klein, Christian/Martínez, Matías (Hrsg.), *Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens*, Stuttgart 2009, 192–216.

16 Vgl. z. B. Holzem, Andreas/Leppin, Volker, Grenzüberschreitungen. Kirchengeschichte jenseits konfessioneller Identitäten, in: ThQ 200 (2020) 138–159; Wolf, Hubert, *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*, München 2020; Campi, Emidio, *The Myth of the Reformation*, in: Stievermann, Jan/Zachman, Randall (Hrsg.), *Multiple Reformations? The Many Faces and Legacies of the Reformation*, Tübingen 2018, 95–104.

Die relativ geringe Aufmerksamkeit für erzähltheoretische Zugänge in der Kirchengeschichte liegt sicher einerseits an einem insgesamt nicht überbordenden Interesse an Theorien der Geschichtswissenschaft,¹⁷ zum anderen möglicherweise aber auch an einer praktischen Vorliebe für das historische Erzählen, das sich gerade nicht offen als solches zu erkennen gibt. Kirchenhistoriker (ebenso wie viele allgemein forschende Historiker) schaffen mitunter geradezu brillante Geschichtserzählungen von extrem dichter narrativer Kohärenz, bestehen aber auf theoretischer Ebene eher darauf, dass sie nur wertfrei abbilden, was sie in den Quellen vorgefunden haben.¹⁸

Die rhetorischen Mittel der Erzählung zu nutzen, ohne sich allzu offen zum Erzählen zu bekennen, muss dabei mindestens strategisch kein Widerspruch sein. Denn eine Darstellung, die als historischer Bericht überzeugen will, bezieht ihre Glaubwürdigkeit in diesem Fall gerade daraus, ihre narrativen Eigenschaften auszublenden. Roland Barthes nannte dies treffend den *effet de réel*, den eine wirkungsvolle historische Erzählung beim Leser erzielt.¹⁹ Dass es trotzdem sinnvoll sein kann, die eigene wissenschaftliche Arbeit auch unter dem Gesichtspunkt der Narrativität zu reflektieren, möchte ich im Folgenden anhand eines kurzen schematischen Vergleichs zwischen fiktionalem und historischem Erzählen plausibel machen.

17 Vgl. dazu bereits Holzem, Andreas, Geflüsterhüte der Theorie? Zu Stand und Relevanz des Theoretischen in der Katholizismusforschung, in: ThQ 173 (1993), 272–287.

18 Beispiele für erzählerisch besonders gelungene Publikationen sind im Zweifel eine Frage der persönlichen Vorliebe; was die Faktenorientierung angeht, vgl. u. a. Samerski, Stefan, Kirchengeschichte, in: Göcke, Benedikt P./ Ohler, Lukas V. (Hrsg.), Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Bd. 2: Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien, Münster 2019, 85–100, hier: 86–88; Delgado, Mariano, Auf dem Weg zu einer fundamentaltheologischen Kirchengeschichte, in: Batlogg, Andreas R. u. a. (Hrsg.), Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi, Freiburg i. Br. 2004, 338–350, hier: 343.

19 Barthes, Roland, L'effet de réel, in: Communications 11 (1968), 84–89.

3. Fiktionales und historisches Erzählen

Bereits die Literaturwissenschaft verwendet den Begriff der Erzählung nicht einheitlich, und so ist es nicht überraschend, dass auch bei der Diskussion um historische Forschung und Darstellung als Erzählung nicht immer ganz klar wird, wovon genau überhaupt die Rede ist. Ein kurzer Blick darauf, welche Eigenschaften typischerweise (wenn auch nicht kategorisch und ausschließlich) mit dem Erzählerischen in Verbindung gebracht werden, offenbart allerdings sofort, warum dieser Bezug für die wissenschaftliche Historiographie und damit auch für die theologische Kirchengeschichte problematisch erscheint.

Als narrativ gelten insbesondere solche Texte, in denen ein Erzähler aus seiner subjektiven Perspektive retrospektiv eine fiktive Abfolge nicht alltäglicher Erlebnisse und Veränderungen berichtet.²⁰ Bis auf die Eigenschaft der Rückschau trifft keines dieser Merkmale *prima facie* auf den Bereich der Historie zu. Die meisten Eigenschaften scheinen der wissenschaftlichen Historiographie sogar direkt zu widersprechen, wie die Instanz eines Erzählers, die Subjektivität, Fiktionalität und Erlebnishaftigkeit der Schilderung sowie die Anordnung der Ereignisse nach dramaturgischen Kriterien. Andere sind jedenfalls nicht zwingend notwendig für sie, wie die Veränderung eines Zustands oder die Außergewöhnlichkeit der Ereignisse.

Wichtig ist daher, zum einen festzuhalten, dass es sich bei diesen literaturwissenschaftlichen Kriterien um einen typologischen Katalog von

20 Vgl. als Überblick: Aumüller, Matthias, Literaturwissenschaftliche Erzählbegriffe, in: ders., *Narrativität als Begriff* (wie Anm. 3), 141–168; vgl. zum Phänomenbereich der faktualen Erzählung u. a. Fludernik, Monika, *Factual Narration in Narratology*, in: dies. / Ryan, Marie-Laure (Hrsg.), *Narrative Factuality. A Handbook*, Berlin 2020, 51–74; Genette, Gérard, *Fictional Narrative, Factual Narrative*, in: *Poetics Today* 11 (1990), 755–774.

Merkmale handelt, nicht um zwingend notwendige Voraussetzungen für eine kategorische Klassifizierung. Unter anderem weil der Begriff der Erzählung nun einmal der Alltagssprache entlehnt ist und sich der strengen Einbindung in eine wissenschaftliche Terminologie entzieht, lassen sich Texte immer nur mehr oder weniger, aber nicht kategorisch im Narrativen verorten.²¹ Zum anderen beziehen sich aber die meisten kritischen Stimmen aus Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie gegen ein narratives Modell historischer Forschung auf eben solche konventionell mit dem Erzählen assoziierten Eigenschaften. Daher möchte ich im Folgenden auch die in der Tat notwendigen Differenzierungen zwischen historischem und fiktionalem Erzählen entlang der oben genannten typologischen Merkmale vornehmen.

Die Figur des Erzählers (oder Erzählinstanz) ist fester Bestandteil der literarischen Analyse von fiktionalen Texten. Selbst ein auktorialer Erzähler, der hinter der Narration nahezu verborgen bleibt, lässt sich noch konzeptuell vom realen Autor des Romans oder der Kurzgeschichte unterscheiden. Bei geschichtswissenschaftlichen Darstellungen dagegen ist es zunächst ungewohnt, nach einem Erzähler zu fragen; allerdings sollte man dessen Existenz weniger in Abrede stellen, als davon ausgehen, dass Autor und Erzähler im Wesentlichen identisch sind.²² Der historiographische Autor ist in dem Sinne auch Erzähler, dass die Person, als die er wahrgenommen wird, einen Einfluss darauf hat, wie der Text verstanden wird.

Es entspricht womöglich nicht dem Ideal eines vorurteilsfreien wissenschaftlichen Diskurses, bei dem lediglich die Schlüssigkeit der Argu-

21 Vgl. Yevseyev, Vyacheslav, *Measuring Narrativity in Literary Texts*, in: Meister, Jan C. (Hrsg.), *Narratology beyond Literary Criticism. Mediality, Disciplinarity*, Berlin 2005, 109–124.

22 Vgl. Munslow, Alun, *The Historian as Author*, in: *Siegener Periodicum zur Internationalen Empirischen Literaturwissenschaft* 30 (2011), 73–88; Genette, Gérard, *Fiction et diction*, Paris 1991, 82–88.

mentation zählt, doch gerade im Bereich der Kirchengeschichte ordnen wir einen Text fast unwillkürlich etwas anders ein, je nachdem, wer ihn verfasst hat: Stammt eine Studie zur Reformationsgeschichte von einem katholischen oder einem protestantischen Autor? Wurde ein Beitrag zur Frage von Religion und Gewalt von einem christlichen oder einem atheistischen Historiker verfasst? Eine gegebenenfalls identische Argumentation wird anders gelesen, wenn sie von einem mutmaßlichen Apologeten oder aber von einem „unverdächtigen Zeugen“ stammt. Damit soll nicht gesagt sein, dass wir als Leser ausschließlich Autoren mit einem bestimmten Hintergrund Glauben schenken und anderen nicht – gerade ein Fachpublikum kann selbstverständlich weitestgehend professionell und unparteiisch die Sachebene einer Forschungsarbeit würdigen. Zugleich wird aber doch zumindest die Erwartung an eine historische Erzählung ein Stück weit durch die Person des Erzählers determiniert.

Auch das mit der Instanz des Erzählers verbundene Merkmal der Subjektivität muss daher differenziert betrachtet werden, insofern es bei einem fiktionalen Text geradezu vorausgesetzt wird, in der Geschichte (wie überhaupt in der Wissenschaft) aber hoch umstritten ist. Im Ansatz war zwar schon den Vertretern der historistischen Schule durchaus bewusst, dass die individuelle Sichtweise eines Autors immer auch sein Verständnis und seine Darstellung eines historischen Geschehens beeinflusst, doch galt dies lange fast ausschließlich als eine Art analytische Unschärfe, die nach bestem Wissen und Gewissen zu minimieren ist. Erst nachdem sich mehr und mehr die Auffassung durchsetzte, dass alle historische Forschung unweigerlich standortgebunden und perspektivisch ist, wandelte sich die Idealvorstellung der reinen Objektivität zu einer der reflektierten Subjektivität.²³

23 Vgl. Koselleck, Reinhart, Standortbildung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der Welt, in: ders. u. a. (Hrsg.), Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft, München 1977, 17–46; Novick, Peter, *That Noble Dream. The „Objectivity Question“ and the American Historical*

Einen neuen Impuls hat diese alte Debatte zuletzt durch die Frage gewonnen, ob es nicht gewissermaßen auch ein Zuwenig an Subjektivität geben könne. Demnach mag im Hinblick auf alle möglichen politischen Implikationen der historischen Forschung von Historikern möglicherweise eben nicht nur strikte Neutralität gefragt sein, sondern auch Haltung und Verantwortung.²⁴ Dem historischen Erzählen ist eine subjektive Qualität also durchaus eigen, allerdings muss sich diese Subjektivität einer anderen, im Zweifel mehr auf nachprüfbare Kriterien gerichteten Art von Kritik stellen als die des fiktionalen Erzählens, das typischerweise vor allem ästhetisch bewertet wird.

Als eine Möglichkeit, wie die Subjektivität einer Erzählung insbesondere literarisch zum Ausdruck kommt, wird regelmäßig die Eigenschaft der Erlebnishaftigkeit der Schilderung genannt. Diese tritt in belletristischen Texten besonders in solchen Passagen hervor, die das Innenleben ihrer Figuren wiedergeben, vom verborgenen Gefühl bis zum langen inneren Monolog.²⁵ Da eine seriöse historische Erzählung – sofern sie überhaupt von einzelnen Personen handelt – aber nicht vorgeben kann zu wissen, was diese tatsächlich gedacht und empfunden haben, steht ihr diese Variante der Fokalisierung nicht zur Verfügung.²⁶ Sofern es

Profession, Cambridge 1988; Megill, Allan, *Four Senses of Objectivity*, in: ders. (Hrsg.), *Rethinking Objectivity*, Durham 1994, 1–14.

24 Vgl. etwa Schöttler, Peter, *Aktivismus oder Pathos der Nüchternheit? Notizen über Engagement und Objektivität in der Geschichtswissenschaft*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 50 (2024), 51–70; Mommsen, Wolfgang J., *Moral Commitment and Scholarly Detachment. The Social Function of the Historian*, in: Leerssen, Joseph T./Rigney, Ann (Hrsg.), *Historians and Social Values*, Amsterdam 2000, 45–55 sowie für die Historische Theologie Werbeck, Jürgen, *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Br. 2015, 360–367.

25 Vgl. Haferland, Harald, *Erzähler, Fiktion, Fokalisierung. Drei Reizthemen der Historischen Narratologie*, in: *Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung* 2 (2019), 12–147, hier: 81–109.

26 Rüth, Axel, *Narrativität in der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung*, in: Aumüller, *Narrativität als Begriff* (wie Anm. 3), 21–46, hier: 40–41; Jaeger, Stephan,

daher in der wissenschaftlichen Historiographie überhaupt ein Moment des persönlichen Erlebens geben kann, ist es ausschließlich beim Erzähler zu suchen – Dieser wiederum ist zwar in aller Regel nicht Teil des berichteten Geschehens, doch als Beobachter und Kommentator gleichwohl involviert.

Wenn Geschichte als empirische Wissenschaft gelten kann, dann deshalb, weil ihre Erkenntnisse in der *ἐμπειρία* (Erfahrung) begründet sind, die Historiker in der Untersuchung von Quellen machen. Auch wenn die Autoren vieler historischer Darstellungen auf der Textebene als Subjekt wenig in Erscheinung treten und womöglich sogar die Erste Person Singular weitgehend vermeiden, lassen sie ihre Leserschaft doch teilhaben an der eigenen Erfahrung in der Erforschung der Vergangenheit. Dass dieses eigene Erleben jedenfalls im Hintergrund der textuellen Präsentation eine wichtige Rolle für das wissenschaftliche Arbeiten und damit auch für die dargestellten Ergebnisse spielt, zeigen exemplarisch Beiträge, die diesen Zusammenhang auf persönlicher Ebene reflektieren.²⁷

Im Vergleich dazu bildet das Merkmal der Fiktionalität wahrscheinlich den offensichtlichsten und stärksten Kontrast zum historischen Erzählen und hat daher auch regelmäßig die stärksten Abwehrreaktionen ausgelöst. Ganz offenbar sind fiktionale Erzählungen doch frei darin, Personen, Schauplätze und Handlungen beliebig zu imaginieren, historische Berichte dagegen an die durch Quellen belegte Wirklichkeit gebunden. Dennoch ist zu fragen, ob ein Werk der Historiographie, wenn nicht hinsichtlich der Realität von Daten und Fakten, so doch auf der Ebene ihrer übergreifenden Anordnung, Verbindung und Interpretation

Erzählen im Historiographischen Diskurs, in: Klein/Martínez, Wirklichkeits-
erzählungen (wie Anm. 15), 110–135, hier: 126–127.

27 Vgl. für den Bereich der Kirchengeschichte z. B. den in dieser Hinsicht äußerst spannenden Sammelband von Jaspert, Bernd/Böhm, Thomas (Hrsg.), Kirchengeschichte als Wissenschaft, Münster 2013.

eine konstruktive Leistung voraussetzt, die der Fiktion zumindest nicht ganz unähnlich ist.²⁸ Dafür spricht unter anderem, dass historische Tatsachen im Grunde sehr selten wirklich umstritten sind, ihre Bewertung dagegen sehr wohl. Vorbehaltlich der Auswertung weiterer archivari-scher Quellen besteht beispielsweise im Wesentlichen Einigkeit darüber, was Pius XII. während des Zweiten Weltkriegs getan und unterlassen hat. Dennoch lassen sich auf Basis dieses Befundes sehr verschiedene Geschichten schreiben, die den Papst entweder als stillen Helden, überforderten Zögerer oder gar gleichgültigen Kollaborateur erscheinen lassen.²⁹ Dass solche Narrative immer auch argumentativ angreifbar sind, bedeutet nicht, dass man grundsätzlich auf sie verzichten sollte – im Gegenteil: Der Mehrwert gelungener historischer Erzählungen besteht gerade darin, dass sie historische Fakten nicht nur dokumentieren, sondern auch politisch, sozial, kulturell oder auch theologisch einordnen, deuten, bewerten und verständlich machen.³⁰

Ein Aspekt, der die konstruktive Leistung von Geschichtsschreibung noch einmal konkretisiert, ist die Auswahl und Sequenzierung ihrer einzelnen Elemente. Im Vergleich hat der Autor einer fiktionalen Erzählung, der den Erfolg oder das Scheitern seines Protagonisten, die überraschende Wendung oder die Retardation ganz einfach dann eintreten lässt, wenn es den narrativen Erfordernissen dient, ganz offenbar wesentlich freiere Hand als derjenige, dem eine reale Chronologie vorgegeben ist. Mindestens eine gewisse heuristische Priorisierung von Daten und Ereignissen ist aber auch bei geschichtswissenschaftlichen Texten

28 Vgl. dazu White, Hayden, *The Fictions of Factual Representation*, in: ders., *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore 1978, 121–134.

29 Vgl. u. a. Feldkamp, Michael, *Pius XII. und Deutschland*, Göttingen 2000; Wolf, Hubert, *Papst und Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich*, München 2016; Kertzer, David, *The Pope at War. The Secret History of Pius XII, Mussolini, and Hitler*, New York 2022.

30 Vgl. White, *Interpretation in History*, in: ders., *Tropics of Discourse* (wie Anm. 28), 51–80.

erforderlich, die ja aus der Fülle des vergangenen Geschehens zwangsläufig eine Auswahl treffen müssen, allein was den Anfang und den Schluss des betrachteten Ausschnitts der Geschichte angeht.

Man könnte nun einwenden, der Dreißigjährige Krieg zum Beispiel dauerte eben von 1618 bis 1648, sodass Beginn und Ende objektiv gegeben sind. Dies würde jedoch nicht nur übersehen, dass eine solche zusammenfassende Bezeichnung mehrerer politischer und religiöser Konflikte an sich schon eine begriffliche Konstruktion ist, die plausibel und etabliert sein mag, aber durchaus nicht zwingend. Es würde außerdem außer Acht lassen, dass Geschichten des Dreißigjährigen Krieges üblicherweise eben nicht nur den so bezeichneten Zeitraum umfassen. Die Frage, welche Ursachen des Zweiten Prager Fenstersturzes und welche Folgen des Westfälischen Friedens zum Gesamtverständnis notwendig sind und so den Zeitrahmen der Betrachtung erweitern, muss letztlich der jeweilige Autor entscheiden.

So künstlich diese Einteilung des kontinuierlichen geschichtlichen Zeitverlaufs in bestimmte Abschnitte unweigerlich ist, so bedeutend war sie von jeher gerade für die Historische Theologie. Das „Apostolische Zeitalter“, die „Alte Kirche“ oder auch die „Reformationszeit“ besitzen als Epochen mehr als nur chronologische Signifikanz, denn ihre jeweilige Definition ist mit identitätsstiftenden und zum Teil dogmatischen Aussagen verbunden. Was genau aber eine kirchenhistorische Phase von der vorigen oder der nächsten unterscheidet, ist eine immanent theologische Frage, und ihre Antwort setzt eine Sinnkonstruktion voraus, die sich nicht einfach aus einer reinen Tatsachenbeobachtung ergibt.³¹

31 Vgl. zur langen Forschungsgeschichte theologisch-historischer Periodisierung u. a. Gause, Ute, Kirchliche Zeitgeschichte. Periodisierung, Signaturen und theologische Relevanz. Eine Problemanzeige, in: Sarx, Tobias u. a. (Hrsg.), Protestantismus und Gesellschaft, Stuttgart 2013, 17–30; Haase, Felix, Die Periodisierung der Kirchengeschichte, in: ThRv 21 (1922), 209–212.

Vergleichsweise weniger gravierend, aber immer noch informativ sind schließlich die Unterschiede zwischen historischem und fiktionalem Erzählen, was die Merkmale der Zustandsänderung und Außergewöhnlichkeit angeht. Auf den ersten Blick sind ohne weiteres historische Arbeiten denkbar, die auf eine synchrone Beschreibung des Alltags hinauslaufen und, wenn sie mehrere Elemente beinhalten, zum Beispiel eher eine Taxonomie als eine Entwicklung abbilden. Zahlreiche Arbeiten zur Erforschung historischer Lebenswelten und Volkskulturen kommen dem jedenfalls sehr nahe.³² Erhellend kann dennoch die Frage sein, warum eigentlich bestimmte Themen für die Geschichtswissenschaft erforschens- und berichtenswert sind? In sehr vielen Fällen wird es dabei doch um Veränderungen gehen, sei es ein plötzlicher Umbruch oder ein langsamer Wandel. Und selbst dort, wo ein historischer Zustand im Blick ist, der zu seiner Zeit als normal und gewöhnlich gelten konnte, besteht das Bemerkenswerte doch darin, dass es Unterschiede zu unserem heute gewohnten Alltag und mithin eine zurückliegende Entwicklung gibt. Geschichte impliziert, dass etwas geschieht, und Geschehen ist der Gegenstand von Erzählungen.

4. Das Ende einer Geschichte

Schließen möchte ich mit der Erwiderung auf einen letzten möglichen Einwand gegen meine Befürwortung des kirchenhistorischen Erzählens. Ein Beitrag wie dieser, der ein methodologisches Thema vorrangig argumentativ erörtert, müsste sich auch der Frage stellen, ob er nicht einem performativen Widerspruch unterliegt; will er nämlich selbst zur Kir-

32 Klassiker der Alltagsgeschichte sind z. B. Veyne, Paul, *La Société romaine*, Paris 1991; Goetz, Hans-Werner, *Leben im Mittelalter*, München 1986; Burke, Peter, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York 1978.

chengeschichte gerechnet werden, müsste er qua seiner eigenen Argumentation narrativ sein. Man könnte ihm zwar zugestehen, dass es in einem historisch forschenden Fach immer auch Genres gibt, die nicht direkt vom Gegenstand der Geschichte handeln (Rezensionen, Quelleneditionen, Vorworte zu Sammelbänden,...) und die folglich einem anderen Maßstab unterliegen; dennoch könnte der vorliegende Text möglicherweise als Beispiel dafür gelesen werden, dass die Historische Theologie sehr gut ohne die narrative Form auskommt.

Nicht zuletzt weil ich mich in diesem Beitrag skeptisch gerade darüber geäußert habe, beim Sprechen über Narrative einen Standpunkt einzunehmen, der vermeintlich über die narrative Ebene erhaben ist, möchte ich diesen Eindruck gerne vermeiden. Dem dient hoffentlich der Hinweis darauf, dass auch die Ausführungen auf den vorangegangenen Seiten insgesamt sehr wohl eine narrative Struktur aufweisen. Ganz ähnlich wie bei dem eingangs kurz erwähnten typischen Plot der Detektivgeschichte wurde zu Beginn ein zu lösendes Rätsel präsentiert: Ist der Modus der Erzählung eher nützlich oder eher schädlich für Geschichte und Theologie? Dem Ziel der Erhöhung der Spannung dient dabei der Verweis darauf, wie schwierig das Problem zu lösen sein wird und wie viel dabei auf dem Spiel steht.

Im zweiten Akt haben wir mehr über die Vorgeschichte unserer Protagonisten erfahren und im dritten Akt die Überwindung einiger Hindernisse miterlebt, die der Lösung noch im Weg standen. Ein zweites Problem (eine zweite „Leiche“) ist aufgetaucht, nämlich die Frage: Kann es sein, dass wir als Kirchenhistoriker auch dann Erzähler sind, wenn wir das gar nicht beabsichtigen? Das Finale, das diese Frage affirmativ beantwortet, bietet zugleich eine möglicherweise überraschende Wendung. Ein Element, das im ersten Akt beiläufig eingeführt wurde (die Struktur der Detektivgeschichte), gewinnt eine unvorhergesehene Bedeutung für die abschließende Erkenntnis – der ganze bisherige Text, mag er auch vordergründig eher deliberativ erscheinen, war von Anfang an in Wirklichkeit selbst eine Erzählung.

Damit soll freilich nicht gesagt sein, Kirchengeschichte wäre einzig und allein narrativ zu verstehen, und in keinem Fall deskriptiv, analytisch, argumentativ und so weiter. Nicht einmal Werke der klassischen erzählenden Prosa sind schließlich durchgängig narrativ, sondern können unter Umständen lange Beschreibungen und ausführliche Kommentare beinhalten.³³ Wichtig ist aber dennoch, dass historische – und daher auch kirchengeschichtliche – Darstellungen mehr als nur Spuren, nämlich in der Tat Strukturen des Narrativen aufweisen, die maßgeblich zu ihrer Kohärenz, Nachvollziehbarkeit und Überzeugungskraft beitragen. Diese Einsicht ist nicht nur ein Erkenntnisgewinn an sich, sondern auch die Voraussetzung dafür, narrative Mittel in der wissenschaftlichen Arbeit bewusst und transparent, didaktisch effektiv, intellektuell redlich und ethisch verantwortlich zu nutzen.

33 Vgl. dazu auch Fludernik, Monika, Non-Narrative Genres: Exposition, Lists, Lyric, etc., in: Dawson, Paul / Mäkelä, Maria (Hrsg.), *The Routledge Companion to Narrative Theory*, London 2022, 24–39; Zeman, Sonja, Grammatik der Narration, in: *Zeitschrift für germanistische Linguistik* 48 (2020), 457–494.

Christentumsgeschichte und Narrativität

Neue Perspektiven durch
die Rezeption der dis / ability history, oder:
Welche Geschichten erzählen wir
als Kirchenhistoriker:innen?

HEIDRUN DIERK

1. Was bringt es, narrative Strukturen in der Christentumsgeschichte anzuschauen?

Unsere Erzählungen in der Christentumsgeschichte folgen der narrativen Logik aller Geschichten. Eine Erzählung/Narration ist ganz allgemein – unabhängig von ihrem Sitz im Leben bzw. wissenschaftlichen Diskurs – durch zwei wesentliche Elemente gekennzeichnet: Sequentialität (das heißt Darstellung einer Veränderung in einem Zeitablauf) und Vermitteltheit (das heißt Erzählperson oder -instanz).¹ Historiker*innen benutzen das Instrumentarium der Narratologie einerseits zur Analyse narrativer Quellen, aber auch zur „Selbstbeobachtung, also zur Analyse ihrer historiographischen Texte.“ Historiographische Texte sind im

¹ Vgl. Schönert, Jörg, Zum Status und zur disziplinären Reichweite von Narratologie, in: Borsò, Vittoria / Kann, Christoph (Hrsg.), Geschichtsdarstellung. Medien – Methoden – Strategien, Köln 2004, 131–143, hier: 133.

Wesentlichen durch ihre referentielle Funktion bestimmt, also durch ihren Sachbezug. Dabei sind Ereignishaftigkeit und Sequentialität bestimmend, insbesondere die kausale Verknüpfung.²

Für historische Erzählungen gilt nach RÜTH: „Eine Geschichte unterscheidet sich von einer chronikalischen Serie dadurch, dass zum zeitlichen Moment des Aufeinanderfolgens ein Bedeutungsverhältnis der einzelnen Elemente untereinander hinzukommt. So ist das Ende nur das Ende im Hinblick auf den Anfang der Geschichte.“³ RÜTH beschreibt mit diesen Sätzen den so genannten geschichtslogischen Erzählbegriff, den alle Theoretiker historischer Narrativität gemeinsam betonen.⁴ Grundsätzlich kann man sagen, dass Historiker*innen ein Plot entwerfen, das zunächst von der Retrospektivität gekennzeichnet ist. „Der Historiker löst also die vielfältigen Bestandteile eines Geschehens (handelnde und erleidende Menschen, Situationen, Intentionen, Zufälle, Begegnungen, Ausbleibendes) aus der unüberschaubaren synchronen und diachronen Verflechtung ihres Wirklichkeitszusammenhangs und stellt sie in einen neuen, überschaubaren narrativen Zusammenhang mit Anfang und Ende. Das offene, chronikalisch gedachte Kontinuum der Zeit wird in eine geschlossene Form der Zeitlichkeit überführt, diejenige der Erzählung. Dabei wird die reine Abfolge der natürlichen Chronologie in eine neue, konzeptuell geordnete Diachronie überführt.“⁵

Dabei eröffnen sich Historiker*innen Vorteile gegenüber den jeweiligen Zeitgenossen, denn die „Retrospektivität ist gekennzeichnet von einer größeren (zeitlichen) Distanz vom jeweiligen Ereignis- und Zu-

2 Schönert, Status (wie Anm. 1), 141.

3 RÜTH, Axel, Narrativität in der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung, in: AUMÜLLER, Matthias (Hrsg.), Narrativität als Begriff. Analysen und Anwendungsbeispiele zwischen philologischer und anthropologischer Orientierung, Berlin/Boston 2011, 21–46, hier: 26.

4 Z. B. ARTHUR C. DANTO, HAYDEN WHITE, HANS MICHAEL BAUMGARTNER, PAUL RICŒUR.

5 RÜTH, Narrativität (wie Anm. 3), 27.

sammenhangskomplex und der damit prinzipiellen Informiertheit über spätere Entwicklungen.“⁶ Im Hinblick auf die geschichtsdidaktische Debatte ist in Anschluss an Waltraud Schreiber auf die Sinnkonstruktionen zu verweisen, die aus ihrer Sicht historische Narrationen prägen. Demnach erwachsen die Fragestellungen an die Vergangenheit aus „Orientierungsbedürfnissen und Irritationen“ der Gegenwart.⁷ Des Weiteren sind die Narrationen abhängig von der Interpretationsleistung der Erzählenden. Wichtig sind auch die Adressat:innen, die die jeweilige Narration in ihrer Relevanz und Orientierungsfunktion anerkennen, und schließlich bewegen sich Verfassende wie Rezipierende in einem geschichtskulturellen Raum, der den Rahmen absteckt.⁸

Schreiber leitet daraus die Forderung ab, die Qualitätskriterien historischer Erzählungen zu überprüfen, um Beliebigkeit zu vermeiden. Für unseren Zusammenhang ist besonders der Blick auf die normative Triftigkeit bedeutsam. „In diesem Sinne wird es zu einem Gütekriterium für die *normative Triftigkeit* historischer Narrationen, inwiefern unterschiedliche Zielgruppen mit unterschiedlichen Perspektiven dadurch angesprochen werden, dass ihre Perspektiven berücksichtigt werden.“⁹

Schreiber bedenkt diese Qualitätskriterien auch in der Perspektive gesellschaftlich-kultureller Teilhabe, das heißt geschichtsdidaktisch in inklusiven Settings.¹⁰ Das ist an dieser Stelle nicht primärer Fokus, sondern es geht im Wesentlichen um die Frage, wer in (kirchen-)historischen Narrationen über wen spricht, und welche Rolle den Rezipie-

6 Trautwein, Ulrich u. a., Kompetenzen historischen Denkens erfassen. Konzeption, Operationalisierung und Befunde des Projekts „Historical Thinking – Competencies in History“ (HiTCH), Münster – New York 2017, 16.

7 Schreiber, Waltraud, Narrativität und Konstruktcharakter, in: Barsch, Sebastian u. a. (Hrsg.), Handbuch Diversität im Geschichtsunterricht. Inklusive Geschichtsdidaktik, Frankfurt a. M. 2020, 213–222, hier: 215.

8 Schreiber, Narrativität und Konstruktcharakter (wie Anm. 7), 215 f.

9 Schreiber, Narrativität und Konstruktcharakter (wie Anm. 7), 217.

10 Schreiber, Narrativität und Konstruktcharakter (wie Anm. 7), 217 f.

renden zugestanden wird. Der geschichtskulturelle Raum ist dabei die christliche Erinnerungskultur, geprägt von Institutionen- und Frömmigkeitsgeschichte. Auch hier existieren bestimmte Masternarrative, die ich gern erweitern möchte.

2. Was wird erzählt? Was wird nicht erzählt?

Hier wäre jetzt eigentlich der Ort, die unterschiedlichen, sich auch intersektional überlagernden Perspektiven zu benennen, die deutlich machen, wie sehr der jeweilige Standpunkt der Erzählenden die Erzählung prägt.¹¹ Zu denken ist beispielsweise an die neuen Einsichten aus globalgeschichtlicher Perspektive, an die Impulse der postcolonial studies etc. Am Beispiel der längst wissenschaftlich etablierten Geschlechtergeschichte lässt sich zeigen, wie es aussehen kann, wenn man versucht, die Perspektive zu wechseln und nicht nur auf das schaut, was erzählt wird, sondern auch auf das, was nicht erzählt wird.

Beispiel: Die Debatte um Geschlechterrollen in der Reformation

Lange war in der Reformationsforschung die These vorherrschend, dass die Reformation für Frauen als Emanzipationsmotor gewirkt habe, insbesondere angesichts der Abwertung jungfräulichen Lebens im Kloster auf Betreiben der Herkunftsfamilien.¹² Dieses Narrativ hat im Kontext

11 Eine knappe Skizze dazu bieten Lücke, Martin / Messerschmidt, Astrid, Diversität als Machtkritik. Perspektiven für ein intersektionales Geschichtsbewusstsein, in: Barsch, Sebastian u. a. (Hrsg.), Handbuch Diversität im Geschichtsunterricht. Inklusive Geschichtsdidaktik, Frankfurt a. M. 2020, 54–70.

12 Vgl. Knackmuß, Susanne, Reformation als „culture clash“. Geschlechterrollen als Kulturtechnik alt- und neugläubiger Nonnen, in: Albrecht, Ruth u. a. (Hrsg.), Glaube und Geschlecht. Fromme Frauen – Spirituelle Erfahrungen – Religiöse Traditionen, Köln u. a. 2008, 174–197, hier: 175 f; 192.

protestantischen Eheverständnisses Plausibilität erlangt und kann sich auf entsprechende Quellen berufen. So haben insbesondere Autoren und Autorinnen reformatorischer Flugschriften zum Thema Zölibat, Klosteraustritt und Priesterehe das klösterliche Leben beider Geschlechter als unbiblich, Gottes Schöpfungsauftrag missachtend und als Werkge-rechtigkeit gebrandmarkt.¹³ Im Gegensatz dazu gilt die Ehe – gerade auch ehemaliger Kleriker, die jetzt evangelische Prediger sind – als neues gottgewolltes Ideal.

Übersehen wird in dieser Erzählung, dass die Reformation durch die Hochschätzung der (monogamen) Ehe eine Patriarchalisierung häuslicher Strukturen bewirkt hat, die zur Rollenstabilisierung der brüchig gewordenen Männerrollen beigetragen hat.¹⁴ Die protestantische Abwertung des zölibatären männlichen Klerikerideals zeigt nach Ute Gause eine Neubewertung männlicher Sexualität: diese ist im Rahmen einer monogamen Ehe anerkannt und kollidiert im Gegensatz zur altgläubigen Theologie nicht mit der Wortverkündigung.¹⁵

Unter dieser Prämisse ist eine weitere Narration der Reformationsgeschichte (neben anderen) zu entwerfen: „Nicht eine Emanzipation der Einzelnen, seien es Männer oder Frauen, wurde vorangetrieben, sondern genau wie die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen konzipiert ist, verwirklichen sich Christen und Christinnen innerhalb einer monogamen Beziehung.“¹⁶

13 Dass die Polemik sich auch gängiger Argumente des Antiklerikalismus bedient, ist hier nicht näher zu thematisieren.

14 Opitz-Belkahal, Claudia, Von Ehelob und Zölibatsverbot. Priesterehen und streitbaren Nonnen: Reformationsgeschichte als Geschlechtergeschichte, in: Labouvie, Eva (Hrsg.), Glaube und Geschlecht – Gender Reformation, Köln u. a. 2019, 131–142, hier: 140.

15 Gause, Ute, Reformation und Geschlechterforschung. Schritte der Neukonzeptionierung, in: Schattkowsky, Martina (Hrsg.), Frauen und Reformation. Handlungsfelder – Rollenmuster – Engagement, Leipzig 2016, 21–37, hier: 33.

16 Gause, Reformation und Geschlechterforschung (wie Anm. 15), 37.

Insofern ist die Reformationsgeschichte auch als eine Geschichte der Aushandlung von Geschlechterrollen zu erzählen, wobei die impliziten Normen sichtbar gemacht werden sollten. Die Quellen bieten vornehmlich theologische Argumente und Urteile, die normierend und normalisierend wirkten. Das ist vor allem vor dem Hintergrund der Dis/ability Studies und Dis/ability History zu betonen.

3. Neue Erzählungen durch Impulse der Dis/ability History

3.1 Dis/ability Studies

Die Dis/ability History hat ihre Wurzeln in den Dis/ability Studies, die ich hier nur kurz anreißen kann. Dis/ability Studies haben nach Anne Waldschmidt unter anderem die Zielsetzung, unser Alltagswissen von „Behinderung“¹⁷ bzw. über Menschen mit „Behinderung“ zu dekonstruieren.¹⁸ Insofern unterscheiden sich die Dis/ability Studies grundsätzlich von den Interventionswissenschaften (Heil- und Sonderpädagogik, Rehabilitationswissenschaften etc.), da sie nicht primär auf Pragmatik angelegt sind, sondern den Diskurs um das Phänomen „Behinderung“ analysieren, das heißt theoretisch ausgerichtet sind.

Um das Spezifikum der Dis/ability Studies zu verstehen, ist ein Blick auf die unterschiedlichen Modelle zu werfen, die sich mit „Behinde-

17 Begriff wird in Anführungszeichen gesetzt, um zu signalisieren, dass verschiedene Assoziationen damit einher gehen.

18 Waldschmidt, Anne (Hrsg.), Handbuch Disability Studies, Wiesbaden 2022.

rung“ befassen. Im Folgenden werden nur die drei maßgeblichen Modelle benannt.¹⁹

Das individuelle/individualistische Modell wird auch als medizinisches Modell bezeichnet. In diesem Modell wird „Behinderung“ als impairment aufgefasst, das heißt als Phänomen des „behinderten“ Körpers. Auf diese Weise kommen vornehmlich Defizite in den Blick, sodass „Behinderte“ in ihrer Abhängigkeit wahrgenommen werden, die es nach Möglichkeit zu verringern oder zu beheben gilt.

Davon zu unterscheiden sind verschiedene gesellschaftswissenschaftlich ausgerichtete Modelle. Den wesentlichen Anstoß zu neueren Forschungsansätzen gab das soziale Modell, wie es in Großbritannien unter Aufnahme von Impulsen von Behindertenbewegungen entwickelt worden ist. Im sozialen Modell unterscheidet man zwischen körperlicher Beeinträchtigung (impairment) und Behinderung (dis/ability), die gleichsam kontrastiv einander gegenübergestellt werden. Die entscheidende These lautet, dass „Behinderung“ ein Produkt der sozialen Organisation ist, das heißt Menschen mit impairment werden durch das gesellschaftliche System ausgegrenzt. Kritik entzündet sich an der relativ vereinfachten Dichotomisierung von impairment (Natur) und dis/ability (Kultur), sodass „Behinderung“ als körperbezogene Kategorie vernachlässigt wird.

Beiden Ansätzen gemeinsam ist ihre Problemorientierung, die den Blick und damit den Diskurs lenkt.

Diesem Dilemma will das kulturelle Modell entgehen, indem es „Behinderung“ als spezifische Variante der Problematisierung von körperlicher Differenz beschreibt. Das kulturelle Modell bemüht sich darum,

19 Rathgeb, Kerstin, Disability Studies als kritische kulturwissenschaftliche Perspektive, in: Hartwig, Susanne (Hrsg.), Behinderung. Kulturwissenschaftliches Handbuch, Berlin 2020, 19–27, hier: 22f. Rathgeb verweist auf Waldschmidt Unterscheidung von sechs Modellen in Anschluss an Dan Goodley. Im wissenschaftlichen Diskurs relevant sind die hier aufgeführten drei Modelle.

ein vertieftes Verständnis der Kategorisierungsprozesse, damit auch Normen und Werte des kulturellen Mainstreams in den Fokus zu rücken. Damit kommt die sog. Normalität in den Blick. In dieser Hinsicht ist das kulturelle Modell einem interdisziplinären Forschen verpflichtet und bietet Anschlussmöglichkeiten an Gender Studies, Postcolonial Studies und andere. Dieser Forschungsansatz steckt im deutschsprachigen Raum noch in den Kinderschuhen, in den USA / dem englischsprachigen Raum hat es sich in Auseinandersetzung mit dem sozialen Modell etabliert. Da das kulturelle Modell vor allem Diskurse, Symbole etc. analysiert, wird ihm zuweilen eine Überschätzung der Relevanz der Kultur unterstellt. Allerdings wird nach meiner Einschätzung die soziale Realität und Materialität der Körper nicht a priori ausgeblendet.²⁰

Die Differenzkategorie dis/ability steht allerdings in der Gefahr, „Behinderung“ zu homogenisieren bzw. zum exklusiven Differenzmerkmal zu erheben. Das erklärt sich vor allem daraus, dass „Behinderung“ im Feld von als normal angesehenen Fähigkeiten verhandelt wird, im Diskurs um Ableism. Marianne Hirschberg und Swantje Köbsell beschreiben ihn so:

„Diese Bewertungsstruktur entlang der Differenzierung nicht/fähig wird auch im deutschen Diskurs zunehmend unter dem Begriff Ableism adressiert. Dass hier die menschlichen Fähigkeiten im Fokus stehen, wird durch das vorangestellte ‚able‘, also ‚fähig‘ verdeutlicht. Die Endung ‚ism‘ steht, wie auch bei Sexism, Racism, Classism etc. für ein gesellschaftliches Machtverhältnis, innerhalb dessen Menschen aufgrund bestimmter Merkmale diskriminiert oder privilegiert werden. Auch bei Ableism handelt es sich um gesellschaftliche Annahmen und Praktiken, mit denen die unterschiedliche und ungleiche Behandlung von Men-

20 Vgl. dazu die grundlegende Kritik von Kastl, Jörg Michael, Soziologie, Kulturwissenschaften, Behinderung, in: Hartwig (Hrsg.), Behinderung (wie Anm. 19), 28–38.

schen mit offensichtlichen oder angenommenen Unterschieden begründet wird, indem bestimmte Arten von Selbst und Körper als perfekt, arttypisch und für das Menschsein zentral gesetzt werden. Im Gegenzug werden Menschen mit ‚abweichenden‘ Arten von Selbst und Körper als weniger wert betrachtet.“²¹

Relevant ist die Einsicht, dass Ableism das Denken über und das Handeln im Umgang mit als „behindert“ angesehenen Menschen prägt, ohne dass die sogenannten „Normalen“ sich dessen bewusst sind. Damit wird faktisch das medizinische Modell von „Behinderung“ im sozialen und institutionellen Alltag fortgeschrieben.²²

Diese Einsicht kann auf die eben erörterten Fragen: „Was wird erzählt? Was wird nicht erzählt? Wer spricht über wen?“ bezogen werden. Auch historische Erzählungen sind nicht frei von ableistischem Denken, beispielsweise Erzählungen über Menschen, die trotz ihrer Behinderung erfolgreich und historisch bedeutsam waren. Der Diskurs um Ableism / Normalität ist auch für die Dis / ability History relevant.

3.2 Dis / ability History

Dis / ability History ist nach meinem Verständnis keine Segmentgeschichte (gegen Lingelbach), sondern will die gesamtgesellschaftlichen Vorstellungen über den Wert des Menschen in unterschiedlichen Epochen aufzeigen. Insofern versteht sie sich selbst als Tiefendimension der Dis / ability Studies, indem der Wandel gesellschaftlicher Vorstellungen, Diskurse und Handlungsspielräume erforscht wird. Dis / ability History

21 Hirschberg, Marianne / Köbsell, Swantje, Disability Studies in Education: Normalität / en im inklusiven Unterricht und im Bildungsbereich hinterfragen, in: Köpfer, Andreas / Powell, Justin J. W. / Zahnd, Raphael (Hrsg.), Handbuch Inklusion international. Globale, nationale und lokale Perspektiven auf Inklusive Bildung, Opladen u. a. 2021, 127–146, hier: 134.

22 Hirschberg / Köbsell, Disability Studies in Education (wie Anm. 21), 135–137.

formuliert nach Anne Waldschmidt „kritische Anfragen an die traditionelle Geschichtswissenschaft, die Kategorien aus Medizin, Psychologie, Pädagogik und den Rehabilitationswissenschaften häufig unhinterfragt übernimmt.“²³ Gleichzeitig fokussiert sie „behinderte Menschen“ als Subjekte ihrer eigenen Geschichte.

Unter diesen Voraussetzungen haben Untersuchungen zu unterschiedlichen Epochen zum einen erarbeitet, dass die Zuschreibung von „Behinderung“ historisch variabel ist. Die klischeehafte Vorstellung vom ökonomisch armen und bemitleidenswerten „Behinderten“, der nicht für sich selbst sorgen kann und damit zum Fürsorge-Objekt avanciert, ist historisch betrachtet nicht haltbar. So ist die Einordnung bestimmter Einschränkungen als Behinderung kontextabhängig: in einer aliteralen Gesellschaft ist eine Sehbeeinträchtigung weniger exkludierend als in der modernen literalen und mobilen Gesellschaft.

Zum anderen lässt sich aufzeigen, dass auch der gesellschaftliche Umgang mit beeinträchtigten Menschen differiert: sie konnten in familiäre Arbeitsprozesse im Rahmen ihrer Möglichkeiten eingegliedert werden, ins Kloster „abgeschoben“ werden (Mittelalter) oder in speziellen Anstalten (ab 18. Jahrhundert) untergebracht werden. Inklusion und Exklusion sind Strategien, die nebeneinander bestehen und eher pragmatisch als moralisch fundiert sind. Insofern ist Dis/ability History eine historische Kategorie und Leitdifferenz, die nicht unberücksichtigt bleiben darf.

Als grundlegende historische Analysekategorie kann die „verkörperte Andersheit“ (embodied difference) betrachtet werden. Dabei werden die Materialität des Körpers und die Konzeption der Behinderung miteinander verknüpft.

23 Waldschmidt, Anne, Disability Studies zur Einführung, Hamburg 2020, 159.

3.3 Dis / ability als Kategorie in der Christentumsgeschichte

Es soll an dieser Stelle keine Christentumsgeschichte der Behinderten o. Ä. entworfen werden, sondern es geht um differenziertere Erzählungen, die auch alte Paradigmen über Bord werfen. So können bekannte Quellen neu befragt werden, welche Vorstellungen von Ableism, „Behinderten“ etc. zugrunde liegen und welche theologischen Deutungsmodelle entworfen werden. Auch die Frage nach den Subjekten der geschichtlichen Handlungen wie der Erzählungen stellt sich dann neu.

Um zu beschreiben, in welcher Weise sich Norm und Narrativität verbinden, soll auf Ausführungen von Albrecht Koschorke zurückgegriffen werden. Er verweist im Rahmen seiner Erzähltheorie auf die Rolle der Erzählinstanz, die maßgeblich „darüber mitentscheidet, wer sich der *impliziten Wir-Gruppe* des jeweiligen Narrativs zugehörig fühlen darf, für wen sich diese Gruppe potentiell öffnet und wen sie ausschließt.“²⁴ Mithin geht es um Inklusion und Exklusion mittels der Erzählung.

Bezogen auf die Wahrnehmung von dis / ability lässt sich sagen, dass die Erzählinstanz kirchenhistorischer Narrationen die so genannten „Nicht-Behinderten“ sind, die sich als „Wir“ (der Normalen) positionieren, ohne dass dies expliziert wird. Wahrnehmbar und damit dekonstruierbar wird dieser Ab- und Ausgrenzungsprozess für unseren Zusammenhang in folgenden zwei Perspektiven.

Zum einen macht Koschorke darauf aufmerksam, dass in Erzählungen soziale Abgrenzungen der imaginären Wir-Gemeinschaft zu „den anderen“ stattfinden, indem diesen weniger Subjektfähigkeit zugestanden wird.²⁵ Gerade diese Beobachtung trifft auf die Darstellung von Menschen mit Beeinträchtigung zu. Sie werden eher als Objekte von

24 Koschorke, Albrecht, Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie, Frankfurt a. M. 32013, 90.

25 Koschorke, Wahrheit und Erfindung (wie Anm. 24), 95.

Fürsorge, unselbstständig usw. präsentiert und dienen damit möglicherweise auch der Steigerung des Selbstwertes der Wir-Gruppe.²⁶

Nach Koschorke sind diese Wir-Gruppen „wesentlich *asymmetrisch* konstruiert“²⁷, indem sie sich in Opposition zu einem „sie“ (dritte Person Plural) setzen. Asymmetrie ergibt sich durch die ungleiche Wertung, das heißt Diskriminierung der „Anderen“ durch die Wir-Gruppe. Gleichzeitig damit findet für beide Seiten eine gewisse Homogenisierung statt, bedingt durch die Reduktion auf das Oppositionspaar „behindert – nicht-behindert“. So lässt sich nachvollziehen, weshalb oft von „den Behinderten“ als einer Gruppe gesprochen wird, die sich durch ein stigmatisierendes Merkmal von „uns“ unterscheiden.

Vor diesem Hintergrund zeigt sich, dass die Narration über die Erzählinstanz Normierungen und Positionierungen platziert, die mittels *dis / ability history* dekonstruiert werden können.

Diese Dekonstruktionsmöglichkeiten sollen an einigen ausgewählten Beispielen aufgezeigt werden.

Beispiel 1: Religiöse Deutungsmodelle von *dis / ability*

Edward Wheatley stellt die These auf, dass im Mittelalter ein religiöses Modell von Behinderung den Diskurs beherrschte.²⁸ Für mich ist dieses religiöse Modell eine Variante des kulturellen Modells, wenn man konzediert, dass die christliche Religion im Mittelalter faktisch alle kulturellen Bereiche dominierte. Dass über „Behinderung“ vornehmlich unter Be-

26 Vgl. dazu Schiefer Ferrari, Markus, (Un)gestörte Lektüre von Lk 14, 12–24. Deutung, Differenz und Disability, in: Grünstäudl, Wolfgang/Schiefer Ferrari, Markus, Gestörte Lektüre, Stuttgart 2012, 13–47, v. a. die unterschiedlichen Deutungsstrategien von Behinderung 17–36.

27 Koschorke, Wahrheit und Erfindung (wie Anm. 24), 96.

28 Wheatley, Edward, The Religious Model, in: Nolte, Cordula (Hrsg.), *Dis / ability History der Vormoderne. Ein Handbuch*, Affalterbach 2017, 67 f.

rücksichtigung religiöser Normen verhandelt wurde, zeigt sich in unterschiedlichen Kontexten und spiegelt sich in verschiedenen Quellengattungen. Interessant und erst in Ansätzen erforscht sind die vielfältigen mittelalterlichen Heiligenlegenden und Mirakelberichte unter der Perspektive „dis/ability“. In der wissenschaftlichen Diskussion war die Verknüpfung von Sünde und Behinderung lange dominant bzw. prägend für unsere Vorstellung, wie man im Mittelalter Behinderung/ Krankheit gedeutet hat. Schaut man genauer hin, so wird deutlich, dass verschiedene Diskurse nebeneinander bestehen.

Ein Beispiel für das Nebeneinander der Vorstellungen, Behinderung ist Sündenstrafe, und Behinderung kommt vor, ist also kontingent, bietet die Legende von der Heiligen Odilia:²⁹

Die Geburt der blinden Odilia

Adalrich³⁰ war mit einer Frau namens Persinda oder Berehtswinda verheiratet, die von ihm ein Kind erwartete. Als das Kind zur Welt kam, mussten die Eltern feststellen, dass ihre Tochter blind war. Adalrich sah darin eine Strafe Gottes für ein Vergehen und da keinem aus seiner Familie Ähnliches widerfahren war, wollte er „[...] das Kind aus dem Wege schaffen [...]“. Persinda war eine sehr fromme Frau, wollte das Kind jedoch schützen. Sie verwies auf Johannes 9,3, als Jesus seinen Jüngern auf die Frage antwortete, ob die Eltern oder das Kind an dessen Blindheit schuld seien: „Es hat weder gesündigt noch seine Eltern, sondern es sollen die Werke Gottes offenbar werden an ihm.“ Das konnte Adalrich nicht überzeugen, da er das Kind als große Schande ansah. Und so stell-

29 Textzusammenstellung von Annalena Knapp im Rahmen der Hausarbeit „Die Heilige Odilia. Eine exemplarische Analyse von Blindheit als disability“ entstand im Rahmen des Seminars zu den Dis/ability Studies im WiSe 2019/20. Knapp gibt die Legende in eigenen Worten auf der Basis der Darstellung von Médard Barth wieder.

30 Aldarich Eticho I, Herzog des Elsass.

te er seine Frau vor die Wahl, jemanden zu finden, „der das Kind tötet, oder es an einem Ort zu verstecken.“

Die Mutter übergibt das verstoßene Kind einer Amme

Persinda wusste nicht, was sie mit dem Kind machen sollte. Durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes erinnerte sie sich an eine Frau, die früher im Hause ihrer Eltern gearbeitet hatte und sich um sie kümmerte. Persinda ließ die Frau suchen und erklärte ihr die Situation. Die Frau hatte Mitleid mit Persinda und erklärte sich bereit, sich um das Kind zu kümmern.

Rettung und Taufe Odilias

Die Amme nahm das Kind mit nach Hause und kümmerte sich. Nach einiger Zeit fragte man sich in der Gegend, wer das Kind sei. Damit niemand hinter das Geheimnis kam, entschied Persinda, dass die Amme mit dem Kind nach Palma fliehen soll. Dort lebte die Amme mit dem Kind in einem Kloster.

Zur gleichen Zeit erschien dem Bischof Erhard aus dem Bayernland im Traum der Herr. Dieser befahl dem Bischof, dass er nach Palma zu einem Kloster gehen solle. Dort sei ein blindes Mädchen, welches er auf den Namen Odilia taufen soll, wodurch das Mädchen von seiner Blindheit geheilt werden würde. Mit diesem Auftrag ging der Bischof nach Palma und taufte dort das Kind im Namen des dreieinigen Gottes. Nachdem der Bischof die Augen des Kindes mit Chrisam bestrichen hatte, konnte er erkennen, dass das Mädchen sehen konnte. Er gab das Kind den Nonnen des Klosters und appellierte an sie, sich gut um „[...] die Christus geweihte Jungfrau [...] zu sorgen.“

Später leitete Odilia das Kloster und versöhnte sich mit dem Vater, den sie im Übrigen durch ihre Gebete aus dem Fegefeuer rettete. Odilia werden in unterschiedlichen Erzählungen Wundertaten zu ihren Lebzeiten zugeschrieben, die an biblische Traditionen erinnern (Weinwunder, Heilung eines blinden Bettlers durch Quellwasser am Odilienberg).

Die Wundertätigkeit ihrer Reliquien ließ einen Heiligenkult auch jenseits des Elsass entstehen.³¹

An Beispiel der Odilien-Legende lassen sich die beiden divergierenden Deutungen von „Behinderung“ aufzeigen, die offensichtlich im Mittelalter nebeneinander existierten. Während der Vater die Blindheit der Tochter als Strafe Gottes deutet, nimmt die Mutter die Beeinträchtigung der Tochter als Schicksal an bzw. hin. Dass im Mittelalter Blindheit wie andere sensitive Beeinträchtigungen als unheilbar galten und allenfalls religiöse Heilung denkbar war³², könnte erklären, dass die Eltern keine Versuche unternahmen, Heilung für ihre Tochter zu erlangen, da ihr Schicksal nicht öffentlich werden sollte.

Der weitere Verlauf der Legende zeigt, dass Gott mit diesem blinden Mädchen einen Plan hat, womit gleichsam die Berufung der Mutter auf die Bibelstelle Johannes 9 gegenüber der Deutung des Vaters ins Recht gesetzt wird. Odilias Blindheit und Heilung werden in der Legende zur Demonstration der Macht Gottes eingesetzt, die Darstellung ist damit (auch) eine Art Nachbildung neutestamentlicher Heilungsgeschichten mit einer performativen Intention: das Wunder soll die Hörenden und Lesenden zum Glauben ermutigen.³³ Insofern kann man Odilias Schicksal zugleich als Auszeichnung oder Erwählung deuten, was sich in ihrer späteren Heiligsprechung öffentlich niederschlägt.

Zu erkennen ist ein differenzierter und offensichtlich strittiger Diskurs um „Behinderung“ und ihre Ursache. Zugleich zeigen Legenden und Mirakelberichte ein Stück Wirklichkeit des Lebens „Behinderter“

31 Vgl. Rückert, Peter, Die heilige Odilia und ihre Memoria jenseits des Elsass, in: Herbers, Klaus / Rückert, Peter (Hrsg.), Pilgerheilige und ihre Memoria, Tübingen 2012, 11–34.

32 Vgl. Kandzha, Iliana, Female Saints as Agents of Female Healing. Gendered Practices and Patronage in the Cult of St. Cunigunde, in: Ritchey, Sara / Strocchia, Sharon (Hrsg.), Gender, Health, and Healing, 1250–1550, Amsterdam 2020, 67–90, hier: 73.

33 Kandzha, Female Saints (wie Anm. 32), 73.

im Mittelalter. Der (venezianische) Translationsbericht des Heiligen Nikolaus bietet in Kapitel 10 ein instruktives Beispiel.³⁴

Der Erzähler berichtet von einer Französin aus Corbie mit einer Deformation des Körpers von Geburt an. Sie war verheiratet und Mutter eines (erwachsenen?) Sohnes. Das verweist auf ein relativ „normales“ Leben, das heißt ihr beeinträchtigter Körper hat sie nicht von einer Ehe abgehalten oder ausgeschlossen. Durch den Aufbruch zur Pilgerreise nach Italien zeigt sich der Wunsch der Frau, ihre Lebenssituation aktiv zu verändern. Offensichtlich ist sie beweglich, da sie zu Fuß unterwegs ist. Obwohl sie überfallen und der Ehemann ermordet wird, erreicht sie Venedig tatsächlich. Durch eine weitere Krankheit wird sie weiter geschwächt. Da sie im Hospital keine Linderung erlangen kann, wollen die Spitalpfleger sie loswerden und bringen sie in die Kirche. Ein „Betreten“ der Kirche ist infolge der Verkrümmung und der zusätzlichen Schwächung nur noch auf Händen und Knien rutschend möglich. Infolgedessen drückt die Frau sich in eine Ecke der Kirche, um sich zu verstecken. Das verweist auf eine gewisse Hilflosigkeit oder auch Angst, „unter die Räder“ der anderen Pilger zu kommen. Ein Mönch, der zudem Französisch spricht, nimmt sich ihrer an. Die Frau bittet ihn konkret um Unterstützung, was dieser aus Erbarmen auch tut.

Insgesamt wird sichtbar, dass die kranke Frau sozial weitgehend integriert ist und Unterstützung hat bzw. diese auch einfordert. Sie will aktiv ihr Schicksal wenden, indem sie die Pilgerreise – in diesem Fall eine außerordentlich weite Strecke – auf sich nimmt. Die „Realität“ dieses Settings ist schwer einzuschätzen, allerdings muss die Erzählung für das Publikum „annehmbar“ gewesen sein, das heißt nicht völlig ohne Realitätsbezug.

34 Herbers, Klaus u. a. (Hrsg.), *Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters*, Darmstadt 2005, 280–283.

Die leidende Frau erhofft sich vom heiligen Nikolaus Heilung, von dessen „Ruhm“ sie gehört hatte. Zur Erlangung der Genesung müsste sie eigentlich an den Schrein herantreten, um die Gnade des Heiligen zu erlangen. Dazu ist sie körperlich zu schwach, sodass der Mönch alternative Zugänge schaffen muss. Der Mönch vereinbart mit der „Behinderten“ ein „Alternativ-Programm“: in der Krypta kann sie unterhalb des Schreines über einen Stock „Kontakt“ mit dem Heiligen aufnehmen, außerdem hat sie ein Bild (Ikone?) des heiligen Nikolaus. Sie soll das Bild anschauen, beim Heiligen „anklopfen“ und unaufhörlich beten, was sie fast ohne Unterbrechung sieben Tage lang tut. Die Frau, die als „reinen Herzens“ beschrieben wird, setzt sich mit aller Kraft für ihre Genesung ein. Offensichtlich sind hier Glauben, Vertrauen und Handeln im Vertrauen eine Voraussetzung, den Heiligen zur Hilfe zu bewegen. Mit anderen Worten, die Kranke muss Vorleistungen erbringen, um den Heiligen zu erweichen. Eine Heilung ist insofern kein Automatismus, der über den Leib des Heiligen in Gang gesetzt wird, sondern ein kommunikativer Akt entsprechend der mittelalterlichen Heiligenverehrung. Die Heilung wird als dramatischer Akt von Koma, körperlichen Reaktionen (Knochen, Sehnen, Schweiß) und anschließendem Schlaf beschrieben. Nach dem Erwachen kann sie sich aufrichten und sie entdeckt ihren Körper neu. Die Schilderung verweist auf ein basales Wissen von den körperlichen Einschränkungen durch deformierte Knochen und verkürzte Sehnen. Die „Hand der göttlichen Pietas“ berührt sie und macht sich ans Werk. Eindringlich wird die Zeugenschaft der Umherstehenden betont. Weitere Reaktionen der Frau werden nicht beschrieben.

Insgesamt wird die Frau als fromm und eindringlich um Hilfe bittend dargestellt. Sie erfüllt alle religiösen Pflichten, die ihr auferlegt werden, mit größter Sorgfalt. Insofern hat sie die Heilung auch „verdient“. Diese hängt letztlich an der Anwesenheit des Leichnams des Heiligen. Ihre Heilung ist damit auch Beweis der Echtheit der Reliquie sowie Machterweis des Heiligen und seiner göttlichen Kraft.

Beispiel 2: Sozialgeschichtliche Perspektiven auf dis / ability

Sozialgeschichtlich gibt es enge Verbindungen zwischen dis / ability, Armut und Bettelei, auch wenn es unter Berücksichtigung intersektioneller Überlagerungen hier zu differenzieren gilt. Armut und Bettelei gehören zur mittelalterlichen Alltagswirklichkeit. Im Zusammenhang des Almosenwesens ist darauf verwiesen worden, dass „Fürsorge“ für die Armen als verdienstliches christliches Werk galt und damit eine „gute Gelegenheit“ bot, etwas für das eigene Seelenheil zu tun. Die Kirche fungierte gleichsam als Vermittlerin zwischen Reich und Arm, man könnte für alle Beteiligten von einer win-win-Situation sprechen. Im ausgehenden Mittelalter und verstärkt in der frühen Neuzeit durch die Umbrüche in Folge der Reformation wurde diese Konstruktion brüchig. Darauf hat vor allem Irina Metzler hingewiesen.

Wenn wir von Bettlern sprechen, so ist von einer sehr heterogenen Gruppe auszugehen, wie die städtischen Bettelordnungen nahelegen. Zu dieser „Randgruppe“ gehörten die so gen. Hausarmen, die infolge von Unfall, Krankheit und Ähnlichem ihren Lebensunterhalt nicht (mehr) verdienen konnten, die vielfältigen Bettelorden und solche Bettler, die von Stadt zu Stadt zogen, das heißt ortsfremde Bettler.

Irina Metzler³⁵ hat am Beispiel bildlicher Darstellungen von Behinderten bzw. Bettlern im Umfeld der Ikonografie zum Heiligen Martin herausgearbeitet, wie sich im Verlauf des Mittelalters der soziale Status dieser Gruppe verändert hat. Zu beachten ist dabei, dass ihre historische Analyse nur unter der Bedingung, dass dis / ability ein soziales Konstrukt ist, kein unveränderlicher Naturzustand, ertragreich ist.

35 Metzler, Irina, Disability in the Middle Ages and Cultural History, in WERK-STATTGESCHICHTE 65/2015, 55–65; Metzler, Irina, Bildliche Darstellungen des (nicht)behinderten Bettlers im Martinswunder aus der Perspektive mittelalterlicher Mentalitäten, in: Ochsner, Beate/Grebe, Anna (Hrsg.), Andere Bilder. Zur Produktion von Behinderung in der visuellen Kultur, Bielefeld 2013, 93–115.

Schaut man sich frühe Bilder zum Heiligen Martin an, so sieht man in der Regel Martin und den Bettler auf Augenhöhe, der Bettler zeigt seinen Status nur durch etwas spärlichere Bekleidung, sodass die Mantelteilung Sinn macht.

Ein instruktives Beispiel ist das Fuldaer Sakramentar aus dem Jahr 975³⁶: Linkerhand sehen wir die Mantelspende, rechts den Traum Martins als Pendant / Deutung: Der Bettler repräsentiert – siehe die Werke der Barmherzigkeit – Christus. Von daher ist die Mildtätigkeit christliche Pflicht, auf die der Arme gleichsam einen Anspruch hat. Martin und der Bettler sind gleich groß, Martin ist am Heiligenschein zu erkennen.

Das ca. 100 Jahre später (1090) entstandene Relief der Mantelspende aus dem Kreuzgang der Abbaye Saint-Pierre in Moissac zeigt gleichsam die Kooperation der beiden Protagonisten: zwischen Martin und dem Bettler, der faktisch Martin überragt, ist der Mantel lässig aufgespannt.³⁷

Nach Metzler zeigen diese frühmittelalterlichen Darstellungen eine indiskriminierende Haltung gegenüber dem Bettler, was sich theologisch gut begründen lässt, indem die Armen einen Anspruch auf Almosen haben, dem die Pflicht der Reichen zum Lastenausgleich korrespondiert, sodass die Hierarchie der Gesellschaft nicht angetastet wird.³⁸ Im 12./13. Jahrhundert wird der Bettler zunehmend ausgemergelt, um seine Bedürftigkeit herauszustellen, vielleicht auch eine demütige Haltung.

36 Göttinger Staats- und Universitätsbibliothek, Cod.Ms.theol. 231 CIM, fol. 113r. Im Internet ist eine Abschrift aus dem Besitz des Patriarchen von Aquileia verfügbar unter: URL: <https://www.librideipatriarchi.it/de/bucher/fuldaer-sakramentar/#data-fancybox> (Zugriff am 22. 09. 2025) (fol. 70r = 140–141 / 236).

37 Zum Bild siehe: URL: <https://www.akg-images.de/> (Zugriff am 22. 09. 2025), Bildnummer AKG971374.

38 Schneider, Bernhard, Christliche Armenfürsorge. Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters, Freiburg i. Br. 2017, 92–101.

Gut sichtbar wird dies am Ausschnitt der Deckenbemalung in der Kirche Sankt Martin in Zillis (Graubünden), aus der Zeit 1130 / 1140. Der Heilige und der Bettler begegnen sich nicht mehr auf Augenhöhe: der Heilige blickt von links oben nach rechts unten auf den Bettler herab (Leserichtung), auch die Gabe des Mantels erfolgt in einer herablassenden Geste.³⁹ Ähnlich auch auf dem Fresko des Simone Martini um 1320 / 25 aus Assisi, auf dem der Bettler beinahe zur Randerscheinung wird.⁴⁰

Gleichzeitig verliert er nach meiner Einschätzung ein Stück seiner Würde und wird stärker zum Objekt der Mildtätigkeit. Man kann die Darstellung auch als Aufforderung an die Betrachtenden deuten, sich der Bettler anzunehmen. Das könnte im Kontext des sich entwickelnden Kapitalismus in den Städten durchaus plausibel sein.

Einen gewissen Umschwung, der aus Sicht der Dis/ability History bemerkenswert ist, verzeichnet das Spätmittelalter. Seit dem 14. Jahrhundert taucht der Bettler überwiegend als Krüppel auf, mit orthopädischem impairment, das auf den ersten Blick auffällt.

Das Sankt-Martinsrelief an der Fassade des Rathauses in Fritzlar von 1441 ist ein eindruckliches Beispiel dafür.⁴¹

Im Laufe des 15. Jahrhunderts werden Bettler und Krüppel gleichsam Synonyme, der Krüppel wird zugleich zum Kranken an sich.

Irina Metzler entdeckt in dieser Darstellung einen grundlegenden mentalen Wandel. Im Spätmittelalter wird Armut zunehmend als gesellschaftliches Übel betrachtet, das zu bekämpfen ist. Zum Hintergrund gehört sicher die Erfahrung, dass zunehmend fahrende Bettler das städtische Fürsorgewesen belasteten, wovon die Bettelordnungen oder der

39 Zum Bild siehe: URL: <https://www.akg-images.de/> (Zugriff am 22.09.2025), Bildnummer AKG1724334.

40 Zum Bild siehe: URL: <https://www.akg-images.de/> (Zugriff am 22.09.2025), Bildnummer AKG49056.

41 Zum Bild siehe: URL: <https://www.alamy.de/> (Zugriff am 22.09.2025), ID: PPMC50.

Liber Vagatorum Zeugnis ablegen. Die christliche Caritas wird zunehmend diskriminierend, indem sie nur den Bettlern Almosen zugesteht, die – infolge von „Behinderung“ – nicht in den Arbeitsprozess eingegliedert werden können. Die Darstellungen des heiligen Martin sind somit einerseits Reflex auf die Veränderung sozialer Standpunkte und gleichzeitig Verstärkung dieser Position. Sie sind auch zu lesen als Hinweis, beim Almosengeben darauf zu schauen, ob der Empfänger diese Gabe verdient hat. So werden „Behinderung“ und moralische Qualität miteinander verknüpft. Vor diesem Hintergrund sind auch literarische und andere Zeugnisse vom betrügerischen Blinden zu lesen.

Die Rezeption der dis/ability history ermöglicht eine differenziertere Perspektive auf die Martinsbilder und stellt auch unsere impliziten Vorstellungen der Mantelteilung infrage.

Beispiel 3: Betroffene erzählen Geschichte

Diesen letzten Aspekt habe ich (noch) nicht intensiver beforscht, ich möchte nur darauf verweisen. Die Thematisierung von „Behinderung“ kann eine Chance zur Förderung von Multiperspektivität in der kulturellen Erinnerung eröffnen. Uta George beschreibt die Lernprozesse von Menschen mit Lernschwierigkeiten, die sie in der Gedenkstättenarbeit in Hadamar zum Thema „Euthanasie im Nationalsozialismus“ beforscht hat. Sie legt dar, dass Menschen mit „Behinderung“ im Unterschied zu „nicht-behinderten“ Besucherinnen und Besuchern mit den Opfern der NS-Verbrechen empathisch sind oder sich gar mit diesen identifizieren. Auf diese Weise entfalten sie ein eigenes Narrativ des Euthanasieprogramms, das sich durchaus von dem „Nicht-behinderter“ unterscheidet, sodass sich das kulturelle Gedächtnis erweitert.⁴²

42 George, Uta, Die eigene Geschichte formulieren. Menschen mit Lernschwierigkeiten als Akteure der Erinnerungskultur, in: Schmuhl, Hans-Walter / Winkler,

4. Fazit / Ertrag

An den vorliegenden Beispielen ist sichtbar geworden, dass Christentumsgeschichten über ihre Erzählinstanzen spezifische und gewissermaßen autoritative Positionen einnehmen. Vor diesem Hintergrund ist es sinnvoll, sich folgende Frage zu stellen:

Von welchem Standpunkt aus erzählen wir? Das bedeutet auch zu fragen, wer über wen erzählt. Daran schließen sich weitere Fragen an:

Kann die erzählte Geschichte von allen so rezipiert werden? Das bedeutet beispielsweise danach zu fragen, wie Frauen, Menschen der ehemaligen Kolonien, Menschen mit Beeinträchtigungen diese Geschichten lesen? Kommen sie mit ihren – möglicherweise diskriminierenden – Erfahrungen, ihren unterschiedlichen Sichtweisen vor?

Und schließlich ist an alle christentumsgeschichtlichen Erzählungen die grundsätzliche Frage zu stellen, welche Normen in der Darstellung implizit wirksam sind. Hier können Einsichten aus kontextuellen und interkulturellen Theologien befruchtend wirken.

Fachwissenschaftlich wie didaktisch gilt daher: Es lohnt sich, auch die hinlänglich bekannten Quellen und Narrationen stets neu zu befragen. Insofern sehe ich auch für die Christentumsgeschichte großes Entwicklungspotenzial: Es ist noch nicht alles gesagt bzw. erzählt.

Mixed Methods als Chance und Herausforderung für kirchenhistorisches Arbeiten

REGINA MEYER

Im Bereich der allgemeinen Geschichtswissenschaften spricht die Historikerin Laetitia Boehm bereits in einem 1996 anlässlich ihres 65. Geburtstags herausgegebenen Sammelband ausgewählter Aufsätze von der „gewordene[n] Unmöglichkeit eines Methodenmonismus“¹. Für eine adäquate Herangehensweise an die mit letzterem verbundene Herausforderung ist deshalb „nicht nur [die] vorübergehende Dominanz der neu erschlossenen induktiven oder empirischen Erkenntnisweisen, [...] sondern [...] vor allem [die] Pluralisierung methodischer Möglichkeiten“² von Bedeutung. Boehm verzichtet im Zuge ihres Aufsatzes aber auf eine weitere Auffächerung dessen, was unter der „Pluralisierung methodischer Möglichkeiten“³ verstanden werden kann. Diesen Gedanken weiterführend fordert Volker Sellin in der erweiterten Neuausgabe seiner „Einführung in die Geschichtswissenschaft“ (2005) „eine flexible und anpassungsfähige Methodik“ sowie auf Seiten des Historikers die Fähig-

-
- 1 Boehm, Laetitia, *Wissenschaft – Wissenschaften – Universitätsreform. Historische und theoretische Aspekte zur Verwissenschaftlichung von Wissen und zur Wissensorganisation in der frühen Neuzeit*, in: Melville, Gert/Müller, Rainer A./Müller, Winfried (Hrsg.), *Geschichtsdenken. Bildungsgeschichte. Wissenschaftsorganisation. Ausgewählte Aufsätze von Laetitia Boehm anlässlich ihres 65. Geburtstags*, Berlin 1996 (*Historische Forschungen* 56), 549–585, hier: 569.
 - 2 Boehm, *Wissenschaft* (wie Anm. 1), 569.
 - 3 Boehm, *Wissenschaft* (wie Anm. 1), 569.

keit, „mit neuen und zuvor vielleicht noch niemals erprobten Methoden“ zu arbeiten.⁴ Sowohl Boehm als auch Sellin beziehen in ihre jeweiligen Überlegungen zumindest implizit die Aufforderung zur Anwendung vielfältiger Methoden ein.⁵ Einen Schritt weiter geht Robert Berkhofer, der nicht allein von einer Aufforderung zum Gebrauch vielfältiger Methoden, sondern von ihrem tatsächlichen Einsatz im historischen Arbeiten spricht: „Historical method, although singular in professional use, embraces in practice a multitude of techniques.“⁶ In eine ähnliche Richtung weisen auch die Ausführungen von Hans-Werner Goetz, der sich mit der Tatsache auseinandersetzt, dass „der Absolutheitsanspruch und die Ausschließlichkeit *einer* geisteswissenschaftlichen Methode“⁷ strittig geworden ist. Vielmehr existieren verschiedene Ansätze und Methoden, wobei neben der Frage nach der Angemessenheit der einzelnen auch um deren Vereinbarkeit miteinander gerungen wird.⁸

Befragt man nun von diesen knappen Beobachtungen ausgehend Veröffentlichungen neueren Datums in der Kirchengeschichte hinsichtlich der verwendeten Methoden, kommt man immer wieder zu dem Schluss, dass die Analyse und Auswertung zumeist anhand einer Methode erfolgt bzw. ähnliche Methoden zur Anwendung gebracht werden.⁹

4 Sellin, Volker, Einführung in die Geschichtswissenschaft. Erweiterte Neuausgabe, Göttingen 2005, 95.

5 Bei beiden wird dabei aber nicht eindeutig unterschieden, ob es sich dabei um historische Methoden allein handelt oder ob auch Methoden aus benachbarten Disziplinen, z. B. den Sozialwissenschaften oder der empirischen Bildungsforschung, zur Anwendung kommen sollen / können.

6 Berkhofer, Robert F., *Fashioning History. Current Practices and Principles*, New York 2008, 4.

7 Goetz, Hans-Werner, *Proseminar Geschichte: Mittelalter*, Stuttgart 42014, 327.

8 Vgl. Goetz, *Proseminar* (wie Anm. 7), 327–332.

9 Dieser Feststellung zugrunde liegt der Blick auf die im Bereich der Kirchengeschichte in den letzten Jahren veröffentlichten Hochschulschriften. Vgl. u. a. Bock, Florian, *Pastorale Strategien zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung. Katholische Predigten und ihre implizite Hörer- / Leserschaft (circa 1670*

Dies ist aber nicht gleichbedeutend mit der stetigen Anwendung ein und derselben Methode, sondern birgt durchaus eine gewisse Vielfalt in sich, wobei aber die Kombination bzw. gleichzeitige Anwendung verschiedener Methoden nur wenig Berücksichtigung findet. Darüber hinaus finden sich auch Publikationen, die bereits vorhandene Forschungsergebnisse weiterverwenden und diese auf eine gemeinsame Fragestellung hin auswerten.¹⁰ Zur gleichen Zeit kann man aber innerhalb der aktuellen Kirchengeschichtsforschung wahrnehmen, dass die Fragestellungen bzw. Forschungsdesiderate und -bemühungen zunehmend an Komplexität gewinnen.

Aus diesem Grund und auf dem eben Dargestellten aufbauend wird immer wieder ein Desiderat nach Methodenpluralität und Kombination verschiedener Methoden zum Ausdruck gebracht – Themenbereiche, die durchaus Potential für das (kirchen)historische Arbeiten in sich ber-

bis 1800), Münster 2023; Lerch, Lea, Romano Guardini und die Ambivalenz der Moderne. Liturgische Bewegung und Gesellschaftsreform in der Weimarer Republik, Paderborn 2023; Belz, Martin, Pfarreien im Wandel. Pastoralkonzepte, Laienpartizipation und Liturgiereform in Frankfurt am Main 1945–1971, Paderborn 2022; Wiesner, Christian, Tridentinisches Papsttum und Trienter Residenzpflicht. Römische Konzilsrezeption zwischen Kurienzentrismus und Seelsorgsreform (1563–1680), Stuttgart 2022; Daufratshofer, Matthias, Das päpstliche Lehramt auf dem Prüfstand der Geschichte. Franz Hürth SJ als „Holy Ghostwriter“ von Pius XI. und Pius XII., Freiburg i. Br. 2021; Pfister, Michael, Ein Mann der Bibel. Augustin Bea SJ (1881–1968) als Exeget und Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts in den 1930er und 1940er Jahren, Regensburg 2020; Blum, Daniela, Multikonfessionalität im Alltag. Speyer zwischen politischem Frieden und Bekenntnisernst (1555–1618), Münster 2015; Müller, Markus, Das Deutsche Institut für Wissenschaftliche Pädagogik. 1922–1980. Von der katholischen Pädagogik zur Pädagogik von Katholiken, München 2014.

- ¹⁰ Diese Art der Vorgehensweise steht dem nahe, was in anderen, oftmals stärker empirisch arbeitenden Wissenschaften als Metaanalyse bezeichnet wird. Inwiefern innerhalb des (kirchen)historischen Arbeitens hier eine Auseinandersetzung mit den dafür notwendigen hermeneutischen und methodischen Zugangsweisen stattfindet, müsste eingehender untersucht werden, als es der Verfasserin dieses Beitrags an dieser Stelle möglich ist.

gen.¹¹ Ein attraktiver Ansatz, der die Chance beinhaltet, sowohl verschiedene Akteure bzw. Gruppen als auch verschiedene Quellengattungen und verschiedene Analyseansätze miteinander gewinnbringend zu kombinieren, stellen die Mixed Methods dar. Mit diesem aus den Sozialwissenschaften und der empirischen Bildungsforschung stammenden methodischen Ansatz beschäftigt sich der vorliegende Beitrag näher.¹² Hierfür wird in einem ersten Schritt eingehender betrachtet, was genau unter Mixed Methods zu verstehen ist und wie sie von anderen Ansätzen, zum Beispiel der Triangulation oder Methodenkombination, zu unterscheiden sind (1). Anschließend werden die im Rahmen der Mixed Methods denkbaren Forschungsdesigns hinsichtlich ihrer möglichen, unterschiedlichen Konzeptionen in den Blick genommen (2); daran schließt sich die Frage nach Chancen und Herausforderungen bzw. Risiken eines solchen Forschungsdesigns an (3). Den Abschluss bilden

11 Dass die Kirchengeschichte methodischen Aufholbedarf hat, stellte Hans Reinhard Seeliger bereits 1981 fest (vgl. Seeliger, Hans Reinhard, *Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, Düsseldorf 1981, hier insbesondere: 70–106). Vgl. außerdem z. B. Winkler, Dietmar, *Theologische Herausforderung durch historische Erkenntnis. Anmerkungen zur Aufgabe von Patrologie und Kirchengeschichte*, in: Gmainer-Pranzl, Franz/Hoff, Gregor M. (Hrsg.), *Das Theologische der Theologie. Wissenschaftstheoretische Reflexionen – methodische Bestimmungen – disziplinäre Konkretionen*, Innsbruck – Wien 2019 (*Salzburger Theologische Studien* 63), 71–88, hier: 71–72.

12 Nach meinen Beobachtungen und Recherchen (vgl. Anm. 9) wird der Ansatz der Mixed Methods bisher in der Kirchengeschichte im europäischen Bereich nicht oder nur indirekt und ohne Reflexion auf die zugrundeliegende Methodik zur Anwendung gebracht. Man findet dabei vereinzelt Treffer zu Methoden, die in den Bereich eines Complex Design fallen, wobei diese sich insbesondere auf den Bereich der Netzwerkforschung und der Zeitzeugeninterviews mit einer vorübergehenden Erhebung der potentiell möglichen Gruppe konzentrieren. Nicht näher wird im Rahmen dieses Beitrags auf den Bereich der Digital Humanities eingegangen; zu diesen vgl. den Beitrag von Markus Müller in diesem Band.

Überlegungen dazu, in welchen Bereichen kirchenhistorischen Arbeitens eine Anwendung der Mixed Methods möglich ist und eine Chance auf Erkenntnisgewinn mit sich bringt (4).

1. Was sind Mixed Methods?

Geht man der Frage nach, was genau unter Mixed Methods zu verstehen ist, sind sich alle diesen Ansatz verwendenden und ihn reflektierenden Forschenden einig, dass eine Kombination quantitativer und qualitativer Methoden vorliegen muss – alles andere, zum Beispiel die Gewichtung, die genauen Analysemethoden, das Design der Untersuchung, kann aufgrund unterschiedlicher Perspektiven und (wissenschafts)theoretischer Horizonte differieren.¹³ Eine in Auseinandersetzung mit 19 unterschiedlichen Verständnissen von Mixed Methods entwickelte Definition stammt dabei von Udo Kuckartz aus dem Jahr 2014:

„Unter Mixed-Methods wird die Kombination und Integration von qualitativen und quantitativen Methoden im Rahmen des gleichen For-

13 Zu den Mixed Methods selbst sind eine Vielzahl von Veröffentlichungen in den letzten Jahren erschienen, die z. T. sehr unterschiedliche Schwerpunkte bzw. Ausrichtungen beinhalten. Im Rahmen meiner Ausführungen in diesem Beitrag beziehe ich mich insbesondere auf die beiden englischen, von fast allen im Feld der Mixed Methods Forschenden rezipierten Werke von John Creswell und Vicki Plano Clark (Creswell, John W. / Plano Clark, Vicki L., *Designing and Conducting Mixed Methods Research*, Los Angeles ³2017) und John Creswell und David Creswell (Creswell, John W. / Creswell, J. David, *Research Design. Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, Thousand Oaks ⁶2023). Ergänzt wird dies durch den Einbezug der Werke von Gerda Hagenauer u. a. (Hagenauer, Gerda u. a., *Grundlagen und Anwendung von Mixed Methods in der empirischen Bildungsforschung*, Wiesbaden 2023), Udo Kuckartz (Kuckartz, Udo, *Mixed Methods. Methodologie, Forschungsdesigns und Analyseverfahren*, Wiesbaden 2014) und Alan Bryman (Bryman, Alan, *Social Research Methods*, Glasgow ⁵2016), die die Anwendung der Mixed Methods im europäischen bzw. deutschsprachigen Kontext mit in den Blick nehmen.

schungsprojekts verstanden. Es handelt sich also um eine Forschung, in der die Forschenden im Rahmen von ein- oder mehrphasig angelegten Designs sowohl qualitative als auch quantitative Daten sammeln. Die Integration beider Methodenstränge, d. h. von Daten, Ergebnissen und Schlussfolgerungen, erfolgt je nach Design in der Schlussphase des Forschungsprojektes oder bereits in früheren Projektphasen.“¹⁴

Aufbauend auf dieser Definition lassen sich sechs verschiedene Kriterien bzw. Bestandteile ausmachen, die für das Vorliegen einer Mixed Methods Forschung erfüllt sein müssen:¹⁵

1) Es liegen zwei verschiedene Arten von Daten, qualitative und quantitative, mit Bezug zur Forschungsfrage vor bzw. werden erhoben. Es wird dabei davon ausgegangen, dass die beiden Arten von Daten miteinander kompatibel sind, das heißt einander ergänzen bzw. unterschiedliche Perspektiven auf die Forschungsfrage liefern. Die Gewichtung der beiden Arten von Daten kann dabei allerdings unterschiedlich sein; es ist sowohl möglich, dass eine der beiden Arten stärker ins Gewicht fällt als die andere, als auch dass beiden Arten das gleiche Gewicht zukommt.

2) Die Analyse der Daten erfolgt gemeinsam, das heißt beide Arten von Daten werden auf der Basis und vor dem Hintergrund der gleichen Kriterien bzw. Fragestellungen ausgewertet.

3) Im Rahmen der Auswertung und Interpretation der erhobenen Daten erfolgt eine Integration, das heißt die beiden Datensätze werden nicht nur äußerlich, sondern aufgrund ihrer Inhalte miteinander verbunden, miteinander in Bezug gesetzt etc. Die Interpretation kann dabei je nach gewähltem Forschungsdesign an unterschiedlichen Punkten der Forschungsarbeit stattfinden.

14 Kuckartz, *Mixed Methods* (wie Anm. 13), 33.

15 Vgl. hierzu Creswell/Creswell, *Research Design* (wie Anm. 13), 229–231; Hagenauer u. a., *Empirische Bildungsforschung* (wie Anm. 13), 25–30.

4) Die gezogenen Schlussfolgerungen, Einsichten und Interpretationen erfolgen auf Basis der durchgeführten Integration.

5) Die Ergebnisse werden in das „große Ganze“, das heißt den aktuellen Forschungsstand, den vorhandenen fachlichen oder der formulierten Forschungsfrage entsprechenden Hintergrund, eingebettet bzw. mit diesem in Zusammenhang gebracht.

6) Durch die verschiedenen Daten und deren Integration werden Verbindungen und/oder Kausalitäten zwischen den einzelnen Ergebnissträngen aus den verschiedenen Arten von Daten aufgezeigt. Es lässt sich somit ein vertiefteres Verständnis der je anderen Daten gewinnen und die Forschungsfrage umfänglicher, tiefer und ihrer Komplexität besser entsprechend beantworten.

Wichtig dabei ist die Tatsache, dass für Kuckartz ebenso wie für Creswell die grundlegende Intention dieses methodologischen Ansatzes darin liegt, „der Forschungsfrage die Priorität vor der Epistemologie einzuräumen“¹⁶. Für die praktische Anwendung bedeutet dies, dass die mit der jeweiligen Forschungsfrage verbundene Intention und geplante Vorgehensweise von zentraler Bedeutung für die Entscheidung ist, ob und wenn ja welches der verschiedenen Mixed Methods Designs Anwendung findet bzw. für die eigene Forschung adaptiert wird. Darüber hinaus muss in den Augen von Creswell gewährleistet sein, dass das Ergebnis einer Mixed Methods Studie mehr ist als ein reiner Bericht der Resultate, die aus den quantitativen und qualitativen Teilstudien gewonnen werden. Es ist notwendig, die existierenden Verbindungen und/oder Kausalitäten zwischen beiden Teilbereichen sowie den vorhandenen Abhängigkeiten, Grenzen, (Dis)Kontinuitäten aufzuzeigen und so ein vertieftes Verständnis der Forschungsfrage und der je anderen erhobenen Daten zu generieren. Nur wenn diese Integration vorliegt, lässt sich von einer

16 Kuckartz, Mixed Methods (wie Anm. 13), 34.

Mixed Methods Untersuchung und nicht von einer reinen Kombination mehrerer Methoden innerhalb eines Forschungsvorhabens sprechen.¹⁷

Die Anwendung von Mixed Methods ist freilich nur bei solchen Forschungsthemen möglich, die in den Bereich komplexer Fragestellungen fallen – oder anders gesprochen: bei solchen Fragestellungen, bei denen Mehrdimensionalität und/oder Multiperspektivität unausweichlich zu ihrer Bearbeitung und Beantwortung herangezogen werden müssen.¹⁸ Die Anwendung von Mixed Methods ist somit dann angeraten, wenn keine einfache Ursache-Wirkungs-Kette vorhanden ist, sondern es sich um komplexe Zusammenhänge handelt: „the more complex the context, the greater the likelihood that mixed methods will be a wise choice for the evaluator.“¹⁹ Dieser Grundsatz der aus der soziologischen bzw. sozialwissenschaftlichen Perspektive auf die Frage nach den Mixed Methods blickenden Wissenschaftlerin Donna Mertens bringt eine Tatsache ins Wort, die auch für die historische Forschung gilt: Je komplexer die Zusammenhänge, die eine Forschungsfrage untersucht, sind, umso wahrscheinlicher ist es, dass man mit einer monokausal bzw. eindimensional vorgehenden Methode, wie zum Beispiel einer klassischen Analyse von ausgewählten Dokumenten, nicht zu einem aussagekräftigen Ergebnis kommt und daher die Anwendung eines der verschiedenen möglichen (Forschungs)Designs der Mixed Methods hilfreich ist.²⁰

17 Vgl. Creswell/Creswell, *Research Design* (wie Anm. 13), 230–235.

18 Dies ist bspw. der Fall, wenn verschiedene gesellschaftliche oder religiöse Gruppen sich mit ein und derselben Frage beschäftigen und diese aus ihrer je eigenen Zugangsweise und Perspektive heraus unterschiedlich beantworten, dabei aber wichtige Punkte für ein umfassenderes Verständnis der Frage liefern. Ein weiteres Beispiel ist das Vorhandensein verschiedener Akteure, die hinsichtlich eines Themas gemeinsam arbeiten, dieses gemeinsam gestalten und ihren je eigenen Beitrag zu dessen Weiterentwicklung leisten.

19 Mertens, Donna, *Mixed Methods Design in Evaluation*, Los Angeles 2018, 8.

20 Vgl. zu den hier ausgeführten Gedanken Mertens, *Mixed Methods* (wie Anm. 19), 6–10. Die Diskussionen um die Verwendung von Mixed Methods in den historischen Disziplinen kann sich in einem gewissen Umfang an die

2. Verschiedene mögliche Forschungsdesigns innerhalb der Mixed Methods

Hinsichtlich des Designs einer Mixed Methods Studie bzw. Forschung gilt grundsätzlich, dass jedwede Möglichkeit auf mindestens ein sogenanntes Core Design, das heißt ein grundlegendes Kerndesign, zurückgreifen muss, das je nach Bedarf durch ein oder mehrere Complex Designs ergänzt bzw. erweitert wird.²¹ Ebenso möglich ist, dass das „Design für eine Mixed-Methods-Studie [...] entweder vor der Studie geplant werden, oder es [...] sich aber erst während der Durchführung der Studie herauskristallisieren bzw. entwickeln“²² kann.

Innerhalb der Core Designs lassen sich dabei drei Konzeptionen unterscheiden.²³ Zwei von diesen Konzepten, das Explanatory Sequential

Diskussionen bzgl. des Einsatzes der Digital Humanities oder Netzwerkanalyse anlehnen, ist aber mit diesen nicht als deckungsgleich zu verstehen. Alle drei methodischen Zugangsweisen beinhalten je eigene Herausforderungen, die im Kontext einer möglichen Anwendung in den Blick genommen werden müssen. Zu den Digital Humanities vgl. den Beitrag von Markus Müller im vorliegenden Band, zur Netzwerkanalyse vgl. z.B. Gramsch-Stehfest, Robert, Netzwerkanalyse als digitale Methode in der Geschichtswissenschaft, in: Antenhofer, Christina/Kühberger, Christoph/Strohmeyer, Arno (Hrsg.), Digital Humanities in den Geschichtswissenschaften, Wien 2023, 317–332; Gramsch-Stehfest, Robert, Von der Metapher zur Methode. Netzwerkanalyse als Instrument zur Erforschung vormoderner Gesellschaften, in: Zeitschrift für Historische Forschung 47 (2020), 1–39.

21 Um terminologische Unklarheiten bzw. Verwirrungen zu vermeiden, werden hier und im Folgenden zur Charakterisierung der verschiedenen Designs die Bezeichnungen, wie sie Creswell und Plano Clark geprägt haben und die Eingang in das Werk von Creswell und Creswell gefunden haben, verwendet.

22 Hagenauer u. a., Empirische Bildungsforschung (wie Anm. 13), 50.

23 Für die folgenden Ausführungen zu den möglichen Mixed Methods Designs (Core und Complex Designs) sowie für weiterführende und vertiefende Informationen vgl. Creswell/Plano Clark, Designing and Conducting (wie Anm. 13), 65–141; Creswell/Creswell, Research Design (wie Anm. 13), 234–250; Kuckartz,

Design und das Exploratory Sequential Design, sind – wie schon in ihrer Bezeichnung enthalten – sequentiell angelegt; das heißt bei der Entwicklung bzw. Konkretisierung der Forschungsfrage bzw. der Durchführung der Mixed Methods Studie folgen mehrere Phasen aufeinander. Bei diesen werden zunächst entweder die quantitativen oder die qualitativen Daten erhoben, anschließend diese Daten ausgewertet und auf deren Basis weitere, die Ausgangsfrage vertiefende Fragestellungen erarbeitet. Die zweite Datensammlung bzw. -erhebung erfolgt dann unter Anwendung der je anderen Methodik (qualitativ im Fall der Anwendung quantitativer Methoden in der ersten Phase bzw. quantitativ bei Anwendung qualitativer Methoden in der ersten Phase). „Charakteristisch für diese Designtypen ist [dabei], dass beide Phasen getrennt voneinander angeordnet sind.“²⁴ – oder anders gesagt: Erst wenn die Ergebnisse der ersten Erhebungsphase vorliegen, wird die zweite Erhebungsphase konzipiert, strukturiert und durchgeführt. Das methodische Hauptgewicht liegt bei diesen beiden Mixed Methods Designs auf dem für die zweite Erhebungsphase gewählten Zugang; im Fall eines Explanatory Sequential Designs erfolgt eine stärkere Konzentration und Gewichtung der qualitativen Methoden, im Fall des Exploratory Sequential Designs der quantitativen Methoden. Grund hierfür ist, dass der jeweils andere methodische Zugang die Grundlage bzw. Basis definiert, auf der die andere, nachfolgende Methodik aufbauen kann und soll.

Von diesen beiden Core Designs differiert schon allein durch seine Grundanlage das dritte mögliche Kerndesign, das Convergent Design. Dieser, in der deutschsprachigen Literatur auch als paralleles Design bezeichnete konzeptionelle Ansatz beschreibt einen anderen Weg: Grundlage für die Datensammlung bzw. -erhebung bilden dieselben

Mixed Methods (wie Anm. 13), 57–98; Hagenauer u. a., Empirische Bildungsforschung (wie Anm. 13), 50–64; Bryman, Social Research Methods (wie Anm. 13), 638–640.

24 Kuckartz, Mixed Methods (wie Anm. 13), 66.

bzw. parallele Variablen, Konstrukte und Konzepte. Ausgangspunkt ist somit die gleiche, übergreifende Forschungsfrage, die aus verschiedenen Blickwinkeln und unter Einbezug verschiedener Teilfragen durch eine gleichzeitig stattfindende quantitative und qualitative Datenerhebung in den Blick genommen und bearbeitet wird. Die damit verbundene Grundannahme besteht darin, dass die qualitativen und quantitativen Daten unterschiedliche Arten von Informationen mit Bezug auf die Forschungsfrage zur Verfügung stellen, das heißt sie je unterschiedliche Aspekte, Teile, Blickwinkel etc. darstellen, die zu einem Gesamtbild integriert werden können. Dieser sog. „single-phase approach“²⁵ bei der Datensammlung bedeutet aber nicht, dass alle erhobenen Daten gleichzeitig analysiert werden müssen; vielmehr geht man von einer getrennten, den fachlichen Standards der jeweiligen gewählten Methodik (quantitativ, qualitativ) entsprechenden Analyse²⁶ der Daten aus, die danach miteinander integriert werden, um zu sehen, „if the findings converge (match) or diverge, mutually support a construct, or validate one form of data with another“²⁷.

Ist es aufgrund der Komplexität oder der Vielfalt der vorhandenen Datenstränge oder aber aufgrund der Komplexität, Mehrdimensionalität oder langfristigen Anlage der Forschungsfrage indiziert, ist es möglich, das gewählte Core Design um weitere methodische Herangehenswei-

25 Creswell/Creswell, Research Design (wie Anm. 13), 237.

26 In diesem Kontext ebenfalls mit zu bedenken ist, dass auch innerhalb der verschiedenen großen Bereiche/methodischen Herangehensweisen (qualitativ bzw. quantitativ) eine Auswahl der Methoden getroffen werden muss, die im Rahmen der konkreten Fragestellung zur Anwendung gebracht werden sollen. Nicht jede statistische Auswertung, nicht jede quantifizierbare Datenmenge eignet sich zur Bearbeitung der Forschungsfrage. Gleiches gilt bei der Anwendung qualitativer Methoden; nur, weil sich in einen Fall die Durchführung von Interviews als zielführend erweist, ist dies nicht gleichbedeutend damit, dass sich in einem anderen Fall die inhaltliche Analyse von Korrespondenz u. ä. als der Forschungsfrage mehr entsprechend erweist.

27 Creswell/Creswell, Research Design (wie Anm. 13), 235.

sen oder Ansätze zur ergänzen, zum Beispiel durch eine Längsschnittstudie oder eine Netzwerkanalyse. Dabei sind vielfältige Kombinationen je nach Forschungsfrage und gewähltem Core Design möglich. Die Gestaltung der daraus resultierenden Complex Designs ist individuell, das heißt auf Gebiet und Persönlichkeit des jeweiligen Forschenden zugeschnitten, möglich.

Als Beispiele für Complex Designs, die auf einem sequentiellen Core Design aufbauen, können das Mixed Methods Intervention Design oder das Mixed Methods Evaluation Design angeführt werden. Ersteres, das Mixed Methods Intervention Design, nimmt bei seiner Konzeption stärker die praktische Erprobung der Ergebnisse des gewählten Core Designs in den Blick. Im Rahmen von kontrollierten Bedingungen ist es dem / den Forschenden möglich, die erarbeiteten Konzepte anhand von Experimenten (erstmalig) zur Anwendung zu bringen; die Teilnehmenden können bei der Intervention in mehrere Gruppen mit unterschiedlichen Bedingungen (Experimental- und Kontrollgruppe) eingeteilt werden. Nach Durchführung der auf Grundlage des gewählten Core Designs entwickelten Intervention kann diese nochmals überarbeitet, ergänzt etc. werden, bevor sie schließlich zur praktischen Anwendung gelangt. Die Verwendung eines Mixed Methods Evaluation Designs dagegen bezieht sich auf bereits in der Praxis verwendete Interventionen und Programme, deren Nutzen, Erfolg bzw. Verbesserungsnotwendigkeit evaluiert werden sollen. Dabei verwendet das Mixed Methods Evaluation Design ein oder mehrere Core Designs (i. d. R. aus dem Bereich der sequentiellen Designs), die als einzelne Bestandteile bzw. Schritte innerhalb der Evaluation der jeweiligen Intervention bzw. des jeweiligen Programms durchgeführt werden. Ziel dieses Complex Designs ist es, wissenschaftlich fundierte Unterstützung bei der (Weiter)Entwicklung, Adaption und weiteren Evaluation der Interventionen und Programme zu geben. Zusammenfassend lässt sich somit festhalten: Während beim ersteren die qualitativen und quantitativen Daten in einen experimentellen Prozess mit verschiedenen Erhebungen und Kontrollbefragungen

eingebettet ist, geht es bei letzterem um die Evaluation auf verschiedenen Stufen des gesamten Forschungsprozesses, die jeweils die nächste Datenerhebung beeinflusst.²⁸

Im Zusammenhang mit der Wahl eines Convergent Designs als Core Design ist die Erweiterung auf ein Complex Design zumeist durch die Komplexität und Mehrdimensionalität der Forschungsfrage notwendig. Hierfür passend ist das Mixed Methods Case Study Design, wobei unter einer case study nicht nur die auf die wörtliche Übersetzung zurückzuführende Einzelfallstudie zu subsumieren ist, sondern ein case als „an individual, an organization, or an activity that is bounded to certain criteria“²⁹ zu verstehen ist. Im Bereich von Bildung und Erziehung kann ein solcher case darüber hinaus auch die Frage nach Bildungssystemen, Lehrplänen, Bildungspolitik u. ä. darstellen. Abgezielt wird dabei auf ein detailliertes Verständnis des jeweiligen case durch die Sammlung verschiedener Daten. Wird das Case Study Design zur Anwendung gebracht, geht es in der Regel um einen längeren Erhebungszeitraum, in dem ausgehend von einem klar definierten Ausgangs- (die sog. baseline) und Endpunkt der Untersuchung die Prozesse, die zwischen Ausgangs- und Endpunkt stattgefunden haben und die damit einhergehenden Entwicklungen, Veränderungen etc. anhand von einzelnen Untersuchungen, das heißt einzelnen „case studies“ erhoben, ausgewertet, analysiert und integriert werden. Da in diesem Kontext die Untersuchung von Veränderungen und deren Auswirkungen auf Konzepte, Entscheidungen etc. einen wichtigen Bestandteil bilden, ist es notwendig, den Ausgangspunkt klar zu bestimmen und anschließend die verschiedenen Messzeitpunkte bis zum definierten Endpunkt zu benennen. Denn in der Regel lässt sich eine Mixed Methods Case Study nicht mit einem

28 Zwei Beispiele für den möglichen Einsatz von Complex Designs innerhalb der historischen Wissenschaften werden in Kap. 4 „Anwendungsmöglichkeiten im kirchenhistorischen Arbeiten“ dargestellt.

29 Creswell/Plano Clark, *Designing and Conducting* (wie Anm. 13), 116.

Messzeitpunkt, einer Erhebung allein durchführen, sondern es ist eine Längsschnittstudie notwendig. Ebenso mit in die Konzeption, Durchführung, Analyse und Integration der erhobenen Daten einfließen muss die Tatsache, dass bei einem solchen Complex Design verschiedene Interessensgruppen bzw. Akteure³⁰ sowie vielfältige (Teil)Aspekte des Forschungsgegenstandes und der -frage einbezogen werden müssen. Das als Core Design gewählte und konzipierte Convergent Design findet dabei sowohl bei der Erhebung der Daten zur Bestimmung des Ausgangs- und Endpunktes, als auch bei jedem Messzeitpunkt Anwendung; oder anders gesagt: Bei jedem definierten Erhebungszeitpunkt wird das Convergent Design einmal vollständig zur Anwendung gebracht. Die Integration der erhobenen und analysierten Daten findet dabei ebenfalls an mehreren Stellen innerhalb der Studie statt – einerseits jeweils bei der Auswertung und Analyse der einzelnen Messzeitpunkte, das heißt durch Erarbeitung eines Gesamtergebnisses für den jeweiligen Zeitpunkt, andererseits am Ende der gesamten Erhebung, Analyse und Auswertung der einzelnen Anwendungen des Core Designs durch die Zusammenführung aller Teilanalysen und -ergebnisse zu einem Endergebnis, das die Entwicklungen, Veränderungen, Wirkmechanismen etc. des gesamten Untersuchungszeitraums bzw. der Längsschnittstudie in den Blick nimmt.

Egal, ob man sich für ein Core Design oder die Ergänzung um ein Complex Design im Rahmen der eigenen Forschungen entscheidet, müssen bei jeglichen Mixed Methods Designs grundlegende Qualitätsstandards eingehalten werden. Geschieht das nicht, wird methodischer und auch inhaltlicher Kritik ebenso die Tür geöffnet wie der Frage nach guter wissenschaftlicher Praxis. Die grundlegend zu erfüllenden „in-

30 Im Englischen wird hier der Begriff „stakeholder“ verwendet. Auf diesen wird hier allerdings verzichtet, da er im Deutschen v.a. mit dem Bereich der Wirtschaft in Verbindung steht und dort einen Anteilseigner an einem Unternehmen, an Aktien etc. meint.

dicators of quality in mixed methods research“³¹ stellt Alan Bryman in sechs Punkten zusammen:³²

- 1) Die Forschung muss kompetent designt und durchgeführt werden.
- 2) Das gewählte und konzipierte Mixed Methods Design muss für die Forschungsfrage angemessen und zu ihr passend sein. Es darf nicht nach dem Motto „Je mehr, desto besser“ bei der Wahl der Datengrundlage/ Quellen und Methoden vorgegangen werden, sondern der Konnex zur Forschungsfrage muss deutlich werden.
- 3) Die Wahl eines Mixed Methods Designs muss klar begründet werden können, indem herausgearbeitet wird, welchen Mehrwert man durch die Anwendung und Integration mehrerer quantitativer und qualitativer Methoden gegenüber einer mono-methodischen Vorgehensweise erwartet.
- 4) Es muss deutlich werden, wie die qualitativen und quantitativen Methoden aufeinander bezogen sind bzw. wie sie miteinander in Verbindung stehen und einander ergänzen. Dabei ist deutlich aufzuzeigen, an welcher Stelle es zu einer Integration der Ergebnisse der verschiedenen Teile kommt und welchen Beitrag die jeweiligen Erkenntnisse für die Forschungsfrage leisten.³³
- 5) Es muss klar ersichtlich sein, was wie untersucht wird. Dabei ist es notwendig, dass klar benannt wird, welche Teiluntersuchungen sich mit welchen Daten beschäftigen und welche Ergebnisse diese bringen sollen. Es genügt dabei nicht alleine darzustellen, wie methodisch vorgegangen wird, sondern es soll auch erläutert werden, wie die Daten bzw. Quellen

31 Bryman, *Social Research Methods* (wie Anm. 13), 567.

32 Vgl. Bryman, *Social Research Methods* (wie Anm. 13), 567–568.

33 Dies bedeutet zugleich aber nicht, dass es hier darum geht, dass beide methodischen Zugangsweisen (qualitativ und quantitativ) innerhalb der Untersuchung gleich gewichtet sein müssen; es ist durchaus möglich, dass einem der beiden Zugänge ein größeres Gewicht zugemessen wird als dem anderen.

ausgewählt, zusammengestellt und analysiert werden bzw. welche Aspekte bewusst außer Acht gelassen werden.

6) Die Entscheidung für ein bestimmtes Mixed Methods Design muss begründet werden. Dies gilt insbesondere hinsichtlich der Abgrenzung von anderen möglichen Designs innerhalb der Mixed Methods. Dabei ist herauszuarbeiten, weshalb das gewählte Core und / oder Complex Design am besten zur Forschungsfrage passt.

3. Chancen und Risiken bei der Anwendung eines Mixed Methods Design

Nimmt man diese vielfältigen möglichen Designs innerhalb der Mixed Methods, die damit verbundenen Anforderungen an den / die Forschende(n) sowie die zu erfüllenden Kriterien und Qualitätsstandards zusammen, wird deutlich, dass die Entscheidung für die Anwendung eines Mixed Methods Designs neben Chancen auch einige Risiken mit sich bringt. Dabei sind je nach gewähltem Design und Forschungsfrage leicht unterschiedliche Chancen und Risiken auszumachen, die sich aber durchaus generalisieren lassen, was im Folgenden geschehen soll.

Die meisten Kritikpunkte bzw. Risiken,³⁴ die gegenüber Mixed Methods Designs vorgebracht werden, konzentrieren sich auf Fragen rund um methodische Kompetenz und Durchführung, einige wenige Punkte reichen darüber hinaus. Von Skeptikern als grundlegende Bedenken gegen

34 Zu den Risiken von bzw. Kritikpunkten an Mixed Methods Studien vgl. Creswell/ Plano Clark, *Designing and Conducting* (wie Anm. 13), 65–141; Kuckartz, *Mixed Methods* (wie Anm. 13), 156–159. Die Darstellung an dieser Stelle baut dabei auf der angeführten Literatur auf, bringt aber auch Überlegungen und Erfahrungen der Autorin des vorliegenden Beitrags mit ins Gespräch, insbesondere hinsichtlich der Frage, wie auf die Schwierigkeiten bzw. Risiken adäquat reagiert werden kann.

jegliche Mixed Methods Studien vorgebracht wird einerseits die fehlende bzw. unklare wissenschaftstheoretische bzw. epistemologische Fundierung dieses Konzepts; allerdings ist hier festzuhalten, dass – wie oben bereits näher erläutert – die Vertreter / innen der Mixed Methods ihre Fundierung nicht verallgemeinernd für alle Möglichkeiten im Bereich dieses Ansatzes definieren müssen, sondern der einzelne Forschende seine je eigene philosophische bzw. epistemologische Orientierung im Kontext der Erläuterung der methodischen Vorgehensweise offen legen soll. Andererseits wird generell die Beobachtung bzw. Gefahr angeführt, dass die qualitativen und quantitativen Studienteile unterschiedliche Fragestellungen verfolgen und diese nur lose miteinander verknüpft sind, sodass es zu einer Art „Pseudo-Mixed-Methods“³⁵ kommt. Mit letzterem verbunden ist das bei jeder Mixed Methods Studie vorhandene Risiko einer fehlenden Integration der Ergebnisse und der stattdessen vorhandenen losen Auflistung aller erzielten Ergebnisse aus den einzelnen Teilerhebungen. Weitere Schwierigkeiten bzw. Risiken ergeben sich aufgrund der vorhandenen Daten- bzw. Quellenmengen: Es stehen unterschiedlich große Mengen für die einzelnen Teile (quantitativ / qualitativ) zur Verfügung, was eine gleiche Validität der Ergebnisse nicht vollumfänglich sicher stellen kann; außerdem kann es problematisch sein, Beziehungen zwischen stark textbasierten qualitativen und stark bzw. ausschließlich daten- / zahlenbasierten quantitativen Ergebnissen herzustellen bzw. diese miteinander so zu integrieren, dass ein Mehrwert hinsichtlich der Forschungsfrage entsteht. Diesen Einwänden kann dabei aber entgegengehalten werden, dass sie in weiten Teilen gar nicht erst als Schwierigkeiten auftreten, wenn sich Forschende bei Konzeption und Durchführung einer Mixed Methods Studie von Anfang an die oben erläuterten Kriterien bzw. Bestandteile eines solchen Designs und die Einhaltung der Qualitätsstandards halten. Gegen unterschiedlich große Datenmengen dagegen lässt sich nicht immer etwas tun: Die

35 Kuckartz, Mixed Methods (wie Anm. 13), 157.

Befragung einer bestimmten Gruppe bzw. die Erhebung und Auswertung einer definierten Stichprobe oder eines Quellenkorpus kann immer – auch bei mono-methodischen Studien – dazu führen, dass am Ende zu wenig Datenmaterial als Ergebnis vorhanden ist; mit dieser Problematik bei einer Studie umzugehen bzw. für diese eine Lösung zu finden, kann für jeden Forschenden zu einer mehr oder weniger großen Herausforderung werden. Ein (fast ausschließlich) bei Verwendung eines Mixed Methods Designs auftretendes Problem bzw. Risiko ist zudem, dass die quantitative sowie die qualitative Erhebung und Auswertung zu je unterschiedlichen Ergebnissen führen; bei der Suche nach möglichen Erklärungen kann eine große Spanne auftreten, die von der Anpassung und Wiederholung eines Teils der Erhebung bis zum Verwerfen und Neukonzipieren der gesamten Forschungsfrage und -designs reichen kann. Darüber hinaus ergeben sich Herausforderungen, Risiken und / oder Schwierigkeiten, die die Person des / der Forschenden in direkter Art und Weise betreffen: Zum einen anzuführen ist die Tatsache, dass oft methodische Kenntnisse und Kompetenzen in einem der beiden Bereiche (qualitativ / quantitativ) fehlen, das heißt der einzelne Wissenschaftler den sehr hohen diesbezüglich an ihn gestellten Anforderungen nicht gerecht werden kann. Um dies aus dem Weg zu räumen, bedarf es oftmals zunächst eines entsprechenden Kompetenzerwerbs durch Fort- und / oder Weiterbildungen und damit verbunden eines entsprechenden Zeit- und Kostenaufwandes. Im Bereich der Konzeption und Durchführung von Mixed Methods Designs stellt sich für den einzelnen Forschenden auch die Herausforderung, dass oftmals nicht von Anfang an mit einem fest definierten methodischen Instrumentarium gearbeitet werden kann. Statt dessen müssen die zur Anwendung gebrachten Methoden bei Bedarf angepasst und die Daten- bzw. Materialbasis erweitert oder verringert werden. Wählt man ein sequentielles Design, so muss man sich der Herausforderung bewusst sein, dass dieses bereits in seiner Grundanlage eine mehrmalige methodische Konzipierungsphase impliziert. Aufgrund dieser Punkte verbunden mit dem höheren Datenvolumen, das es zu bewältigen gilt, muss jedem, der sich für ein

Mixed Methods Design zur Bearbeitung der jeweiligen Forschungsfrage entscheidet, bewusst sein, dass diese methodische Anlage einen deutlich höheren Zeitaufwand mit sich bringt und deutlich strukturierteres und auf die Integration der Ergebnisse der einzelnen Teile abzielendes Vorgehen benötigt als viele andere methodische Ansätze. Um viele Probleme und Herausforderungen auf der Ebene der einzelnen Personen zu minimieren oder gar vollständig aus der Welt zu schaffen, wird oftmals empfohlen, Complex Designs in Form von Teamwork bzw. Forschungsgruppen anzugehen und so methodische und zeitliche Kompetenz und Ressourcen auf viele Schultern zu verteilen.

Entscheidet man sich trotz der vorhandenen Herausforderungen und Risiken oder nach der Entwicklung erfolgreicher Lösungsansätze für letztere für ein Mixed Methods Design im Rahmen des eigenen Forschungsgebiets bzw. einer Teilfrage innerhalb des Themenbereichs, so birgt eine solche methodische Ausrichtung auch einige Chancen in sich.³⁶ Diese beziehen sich einerseits auf die Methoden, andererseits auf die Fragestellung, wobei man hierbei noch einmal zwischen Chancen mit Bezug auf die Forschungsfrage an sich und mit solchen hinsichtlich des Forschungsgebiets bzw. -felds unterscheiden kann. Wendet man sich zunächst dem Bereich der Methoden zu, so entsteht durch die Verwendung eines Mixed Methods Designs die Chance, dass die Stärken und Schwächen der quantitativen bzw. qualitativen Methoden einander ausgleichen. Darüber hinaus lassen sich – mindestens in Teilen – die quantitativen Ergebnisse durch die qualitativen in vertiefter Form analysieren und erklären; dies gilt auch in umgekehrter Richtung, dass die quantitativen Daten die qualitativen Ergebnisse vertiefen können. Außerdem

36 Zu den Chancen vgl. Creswell/Plano Clark, *Designing and Conducting* (wie Anm. 13), 65–141; Kuckartz, *Mixed Methods* (wie Anm. 13), 161–164. Darüber hinaus fließen die Erkenntnisse, die die Autorin des vorliegenden Beitrags im Rahmen ihrer eigenen Forschung zu den Chancen bzw. Vorteilen einer Mixed Methods Studie gewonnen hat, in die Darstellung ein.

ermöglicht die Anwendung von Mixed Methods Designs die Verallgemeinerung von quantitativen bzw. qualitativen Befunden dadurch, dass die jeweils anderen Daten und Materialien sowie deren Auswertung die Befunde stützen, vertiefen und strukturieren. Bereits in den Bereich der Chancen für die Fragestellung hineinreichend, aber noch mit den methodischen Aspekten verknüpft, ist die Möglichkeit, neue, mehr oder tiefere Einblicke in Netzwerke, Entwicklungen etc. zu gewinnen, da diese nicht nur anhand statistischer oder inhaltlicher Kriterien und Auswertungsraster erfasst und analysiert werden, sondern beide methodischen Herangehensweisen ineinander greifen. Hinsichtlich der Chancen eines Mixed Methods Designs für die Forschungsfrage ist zunächst anzuführen, dass durch ein solches Design vertiefere Kenntnisse für das Ergebnis bzw. die Beantwortung der Forschungsfrage erzielt werden können, gerade wenn die quantitativen und qualitativen Daten sich gegenseitig stützen und ergänzen. Darüber hinaus ermöglichen es Mixed Methods Designs aus ihrer Anlage heraus, komplexere Fragestellungen in den Blick zu nehmen, bei denen mehrere Akteure, Dimensionen, Perspektiven etc. zu einer umfassenden Bearbeitung einbezogen werden müssen; dies ist im Rahmen eines Mixed Methods Designs durch die Aufteilung in kleinere Einheiten, die durchaus mit unterschiedlichen methodischen Ansätzen bearbeitet werden können, und die sich daran anschließende Integration der Einzelergebnisse zu einem Gesamtbild möglich und intendiert. So können gleichzeitig im Rahmen einer Forschungsfrage unterschiedliche, aber inhaltlich aufeinander bezogene Daten und Quellen bearbeitet und zu einem Ganzen zusammengefügt werden. Am Ende einer Mixed Methods Studie steht im Idealfall ein „complete understanding“³⁷ eines case³⁸, der wiederum neue Erkenntnisse, weiterfüh-

37 Creswell / Creswell, Research Design (wie Anm. 13), 232.

38 Der englische Terminus „case“ wird hier bewusst verwendet. Denn unter einem Case ist nicht nur die auf die wörtliche Übersetzung zurückzuführende Einzelfallstudie zu subsumieren, sondern ein case ist als „an individual, an organiza-

rende Forschungsfragen oder Grundlage für vergleichende Analysen in einem Forschungsgebiet liefert und darstellt. Außerdem bietet die Anwendung von Mixed Methods für ein Forschungsgebiet die Möglichkeit, einen case nicht nur zu erschließen, sondern mehrere verschiedene cases – beispielsweise durch die Durchführung mehrerer paralleler Untersuchungen verschiedener Standorte mit dem je gleichen Mixed Methods Design – so zu entwickeln, dass anschließend vergleichende Analysen und Studien für das gesamte Forschungsgebiet möglich werden. Darüber hinaus lassen sich innerhalb eines Themenbereichs Zusammenhänge und/oder Regelmäßigkeiten aufzeigen, die ohne die Durchführung einer Mixed Methods Studie, insbesondere, wenn dies in Form eines Complex Designs, das eine Längsschnittstudie in irgendeiner Form beinhaltet, geschieht. Außerdem lassen sich auch neue Felder, Themen und/oder Perspektiven erkennen, die für weitere Forschungen ertragreich sein können, die aber bisher so noch nicht in den Blick genommen worden sind.

4. Anwendungsmöglichkeiten im kirchenhistorischen Arbeiten

Betrachtet man nun diese Erläuterungen zum Themenfeld der Mixed Methods mit kirchenhistorischen Augen, so steht wahrscheinlich ein größerer Teil des Faches diesem Ansatz mit einer gewissen Distanziertheit gegenüber und kann sich kaum oder gar nicht vorstellen, ihn im Rahmen eigener Forschungen zur Anwendung zu bringen.³⁹ Bei denje-

tion, or an activity that is bounded to certain criteria“ (Creswell/Plano Clark, *Designing and Conductiong* (wie Anm. 13), 116) zu verstehen.

39 Diese Vermutung basiert auf der oben bereits dargestellten Auswertung der in kirchenhistorischen Hochschulschriften verwendeten methodischen Zugangsweisen bzw. der Reflexion auf diese sowie der Feststellung des vorhandenen me-

nigen, die sich den Einsatz eines Mixed Methods Designs vorstellen können, drängt sich dagegen vermutlich die Frage in den Vordergrund, wie und welches Design mit den eigenen Kenntnissen und Kompetenzen auf kirchenhistorische Forschungsfelder adaptierbar ist bzw. an welchen Stellen die Grenzen dieses ursprünglich aus den gegenwartsbezogenen Wissenschaften stammenden Konzeptes der Mixed Methods erreicht sind bzw. werden. Dieser Frage nach der Anwendbarkeit von Mixed Methods für die kirchengeschichtliche Forschung soll nun nachgegangen werden; dabei werden zuerst einige allgemeine Überlegungen bezüglich der spezifischen Herausforderungen für den Einsatz von Mixed Methods Designs in der Kirchengeschichte angestellt, abschließend anhand zweier konkreter Beispiele darüber nachgedacht, wo der Einsatz von Mixed Methods lohnenswert sein könnte.

Eine erste grundlegende Herausforderung für die meisten kirchenhistorisch Forschenden dürfte wohl die Frage nach der methodischen Kompetenz sein.⁴⁰ Während man im Lauf des Studiums – zumindest bis zu einem gewissen Grad – den Umgang mit verschiedenen schriftlichen bzw. textbasierten Quellen sowie deren Kritik erlernt hat und somit über die Basiskompetenzen für den Einsatz von qualitativen Auswertungsmethoden verfügt, sind statistische/datenbezogene Quellen und

thodischen Aufholbedarfs der Kirchengeschichte (vgl. dazu oben Anm. 9 und Anm. 11).

- 40 Im Rahmen der hier dargestellten Überlegungen wird bewusst nur von quantitativen und qualitativen Methoden gesprochen. Es wird an dieser Stelle nicht näher zwischen einzelnen Ansätzen differenziert, sondern der Blick auf die beiden großen Kategorien, in die (fast) alle methodischen Zugangsweisen fallen, soll aus Gründen der Übersicht und Nachvollziehbarkeit der Argumentation genügen. Die Verfasserin des vorliegenden Beitrags geht dabei davon aus, dass alle vorhandenen historischen Methoden zur Auswertung und Interpretation von Quellen sich ebenfalls in eine der beiden Kategorien (qualitativ oder quantitativ) einordnen lassen; daher werden diese bei der Rede von quantitativen bzw. qualitativen Methoden ebenfalls als in die Überlegungen inkludiert betrachtet.

Zugangsweisen eher fremd.⁴¹ Damit ist es notwendig, zunächst einmal die entsprechenden Kompetenzen im Bereich der quantitativen Methodik zu erwerben; egal, ob man sie als einzelner Forscher anwendet, ob man sie an einen Dritten (zum Beispiel eine Hilfskraft, einen Statistiker) zur Auswertung weitergibt und den Auswertungsprozess „nur“ überwacht oder ob man sich in einer Forschergruppe zusammenschließt und die quantitativen Methoden einem anderen Mitglied dieser Gruppe überlässt – in jedem dieser Fälle sind zumindest Grundkompetenzen zu Einsatz, Auswertung und Interpretation quantitativer Methoden und Daten notwendig.

Zu der Frage nach der eigenen methodischen Kompetenz des/der Forschenden kommt die Frage nach dem Forschungsgebiet bzw. dem genauen Forschungsgegenstand und damit verbunden der Quellenlage hinzu. Die Konzipierung und Anwendung eines Mixed Methods Designs ist nämlich nur dann und insofern möglich, wie die vorhandene Quellenlage es zulässt, da man für die gleichzeitige Anwendung quantitativer und qualitativer Methoden innerhalb eines Forschungsprojekts ungleich mehr und mehrere verschiedene Arten von Quellen und Daten benötigt als für eine rein auf qualitativen oder quantitativen Methoden der Quellenauswertung basierende Arbeit. Es muss daher im Vorfeld der Konzeption eines Mixed Methods Designs zunächst überprüft werden, ob ausreichend Quellen- und Datenmaterial zur Verfügung steht; allein dieser Arbeitsschritt kann einen enormen Zeitaufwand mit sich bringen, wenn die benötigten Materialien nicht an einem Ort ohne Weiteres

41 Vgl. z. B. die in das kirchenhistorische Arbeiten einführenden Lehrbücher von Stegemann, Andreas/Deuschle, Matthias A./Wasmuth, Jennifer, Proseminar Kirchengeschichte. Einführung in die Methoden des wissenschaftlichen Arbeitens, Tübingen 2022; Jammerthal, Tobias/Janssen, David/Burkhart/Reinert, Jonathan, Methodik der Kirchengeschichte. Ein Lehrbuch, Tübingen 2022; Möller, Lenelotte/Ammerich, Hans, Einführung in das Studium der Kirchengeschichte, Darmstadt 2014.

zu finden sind, sondern aufwendige Recherchen und/oder Archivreisen notwendig werden. Insgesamt ist festzuhalten, dass zu bestimmten Orten bzw. zeitlichen Abschnitten nicht genug Material vorhanden sein kann, das eine quantitative (oder qualitative) Analyse, wie sie für die Anwendung eines Mixed Methods Designs notwendig wäre, zulässt. Sollte dies der Fall sein, ist es entweder notwendig, falls möglich das geplante Mixed Methods Design und damit verbunden wahrscheinlich auch die Forschungsfrage umzustrukturieren bzw. zu verändern, oder den Plan eines Mixed Methods Designs für das gewählte Thema beiseite zu legen. Dabei ist es aufgrund des Umgangs mit historischen Beständen wahrscheinlicher, dass nicht ausreichend Materialien für eine quantitative Auswertung vorhanden sind als für eine qualitative Auswertung. Zusätzlich kommt hinzu, dass man aufgrund des vorhandenen Quellenbestandes davon ausgehen kann, dass die Anwendung quantitativer Methoden i. d. R. nicht das Hauptgewicht eines Mixed Methods Designs im Rahmen kirchenhistorischer Forschungen einnehmen kann und wird. Oder anders gesagt: Wenn man sich mit historischen Quellen- und Datenbeständen im Rahmen der eigenen Forschungstätigkeit beschäftigt, hat man kein unerschöpfliches Potential, das vorhandene Material durch weitere, vertiefende oder größere Untersuchungen bzw. Erhebungen zu erweitern, sondern man muss letztendlich mit dem arbeiten, was man durch Recherchen und Archivbesuche an Quellen- und Datenmaterial zutage fördert; die einzige Ausnahme in diesem Zusammenhang bildet die zeitgeschichtliche Forschung, in deren Rahmen bei vorhandener Notwendigkeit das erhobene Material zum Beispiel durch Zeitzeugeninterviews oder weitere statistische Kennzahlen relativ unproblematisch ergänzt und erweitert werden kann.

Bei einer Entscheidung für eine Anwendung von Mixed Methods im Rahmen der eigenen kirchenhistorischen Forschung ist darüber hinaus zu beachten, dass sich nicht alle Arten von Mixed Methods Designs für das Arbeiten in der Kirchengeschichte eignen. Allen voran ist das oben erläuterte Intervention Design kaum bzw. gar nicht im Rahmen

kirchenhistorischen Arbeitens anwendbar, da eine direkte Intervention in Form eines Experiments o. Ä. im Regelfall nicht vorgesehen ist. Einzige Ausnahme könnte hier die (kirchen)geschichtsdidaktische Forschung darstellen. Ähnliches gilt für das Evaluation Design; dieses kann unter Umständen im Bereich der Zeitgeschichte und/oder (Kirchen)Geschichtsdidaktik im Rahmen der Evaluation von Bildungsprogrammen o. Ä. zum Einsatz gebracht werden. Zur Unterstützung bei der Durchführung eines solchen Mixed Methods Designs ist das Hinzuziehen der jeweils inhaltlich nahestehenden praktischen theologischen Disziplinen angeraten und teilweise auch notwendig.

Abschließend sollen nun zwei Beispiele für eine mögliche Anwendung von Mixed Methods Designs in den Blick genommen werden. Dabei stellt das erste Beispiel eine theoretische Überlegung dar, wie ein Mixed Methods Evaluation Design grundlegend konzipiert sein könnte; das zweite Beispiel bezieht sich auf ein Mixed Methods Case Study Design, das von der Autorin des vorliegenden Beitrags selbst bereits zur Anwendung gebracht wird.

Ein Mixed Methods Evaluation Design lässt sich beispielsweise im Feld der Geschichtsdidaktik im Rahmen der Vermittlung historischer Bildung in Ausstellungen oder anhand von Konzepten verorten. Hier wäre es möglich, zunächst eine qualitative Umfrage zu konzipieren, die der Frage nach der didaktischen Umsetzung und/oder Präsentation eines historischen Ereignisses nachgeht. Dabei soll den Befragten die Möglichkeit gegeben werden, ihre persönlichen Wünsche, Anregungen, Ideen etc. für die Umsetzung des zu konzipierenden Materials einzubringen. Bei der Auswahl der Interviewpartner ist dabei zu beachten, dass diese einerseits volljährig sind, andererseits über entsprechendes Vorwissen im Bereich des zu vermittelnden historischen Ereignisses und zumindest didaktische Grundkenntnisse verfügen; außerdem ist auf den bildungsbezogenen bzw. beruflichen Kontext zu achten, um eine zu disparate Gruppe an Interviewpartnern zu vermeiden. Bei der Auswahl der zu Befragenden darf darüber hinaus die Zielgruppe, für die das

Konzept entwickelt werden soll, nicht aus dem Blick geraten. Nach der Durchführung werden die Interviews ausgewertet und stellen eine wichtige Grundlage für die Forschenden für die Konzeption der didaktischen Umsetzung bzw. Präsentation des historischen Ereignisses dar. Nach dieser qualitativen Erhebung verbunden mit der Entwicklung des Konzepts erfolgt der Praxistest von letzterem. Die Tester/innen des entwickelten Konzepts setzen dieses selbst aktiv bei der didaktischen Vermittlung des historischen Ereignisses ein oder sind die Adressaten der didaktischen Vermittlung. Nach der Durchführung bzw. Anwendung des Konzepts sollen die Tester/innen anhand einer quantitativen Befragung dessen Anwendbarkeit bzw. Brauchbarkeit einschätzen. Die quantitative Umfrage beinhaltet dabei nur wenige Items (zum Beispiel unterschiedliche lachende und weinende Gesichter) zu einzelnen Aspekten des Konzepts. Für diese zweite, quantitative Befragung muss erneut die Gruppe der zu Befragenden, das heißt der konkreten Tester/innen, bestimmt werden; grundsätzlich gilt hier, dass die Tester/innen nicht zwingend volljährig sein müssen und nicht identisch mit den Interviewpartnern der qualitativen Erhebung sein sollen; darüber hinaus sollten die Tester/innen über grundlegendes Wissen zu dem zu vermittelnden historischen Ereignis verfügen. Die Auswertung der quantitativen Befragung gibt wiederum wichtige Anhaltspunkte dafür, an welchen Punkten das vorliegende didaktische Konzept modifiziert oder abgeändert werden soll bzw. muss, um dessen Brauchbarkeit und Anwendbarkeit nochmals zu steigern.

Der Einsatz eines Mixed Methods Case Study Design ist in den Kontext der Forschungen zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte in der Zeit von Aufklärung und Romantik möglich. Hierbei werden die Entwicklungen hinsichtlich Studium und Lehre sowie der angestrebten idealtypischen Absolventen und Professoren über einen Zeitraum von circa 65 Jahren in den Blick genommen. Durch die Entscheidung für ein solches Design lässt sich das Problem lösen, wie man den einzelnen Aspekten, Dimensionen, Akteuren etc. mit ihren gegenseitigen Einflussnahmen, Abhängigkeiten und Differenzen gerecht werden kann.

Das zugrundeliegende Core Design, das zur Anwendung gebracht wird, ist dabei ein Convergent Design, das sich anbietet, da im Rahmen der Forschungsarbeit die meisten Daten parallel zueinander erhoben werden. Das Quellenmaterial wird dabei übergreifend zum gesamten Untersuchungszeitraum gesammelt und erst anschließend weiter bearbeitet, sortiert und ausgewertet. Da sich die Studie aber nicht allein mit einem klar begrenzten zeitlichen Abschnitt bzw. dem Status quo in einem Zeitraum auseinandersetzt, sondern die Frage nach dem Entwicklungsprozess in einem Zeitraum bearbeitet, ist die Ergänzung des Core Designs um ein Complex Design notwendig. Das wichtigste Element, das durch das Complex Design in die Forschungsarbeit eingebunden wird, ist die Längsschnittstudie. Konkret ausformuliert bedeutet dies: Der untersuchte case stellt im Rahmen dieser Forschungsarbeit Studium und Lehre an der Theologischen Fakultät der Universität Ingolstadt-Landshut-München zu den verschiedenen Messzeitpunkten dar. Der Längsschnitt ergibt sich aufgrund des Untersuchungszeitraums, der sich über 65 Jahre erstreckt. Dieser Zeitraum wird aufgrund des vorhandenen Quellenmaterials sowie auf Basis der verfügbaren Sekundärliteratur in sechs zeitliche Abschnitte untergliedert, die jeweils die Grundlage für die Durchführung einer case study bieten. Im Rahmen der einzelnen case studies wird dabei für jeden definierten Messzeitpunkt durch die je gleiche Anwendung des Convergent Designs die qualitativen und quantitativen Daten gemeinsam erhoben, analysiert und ausgewertet; die zur Verfügung stehenden Daten liefern dabei nicht in allen Fällen die Ergebnisse allein für den qualitativen bzw. quantitativen Teil der jeweiligen case study, sondern werden in einigen Fällen auch für beide Bereiche herangezogen. Dabei erfolgt für jeden einzelnen Messzeitpunkt eine erste Integration der erhobenen Daten durch das Aufzeigen von Zusammenhängen, gegenseitigen Beeinflussungen etc. sowie die kontextualisierende Einbettung in den historischen Hintergrund. Nach dem Abschluss der Erhebung und integrierenden Auswertung der Daten im Rahmen der einzelnen case studies erfolgt am Schluss eine umfassende Integra-

tionsanalyse aller gewonnenen Ergebnisse. In dieser wird der gesamte Untersuchungszeitraum in den Blick genommen (= Längsschnitt), die Ergebnisse zu Studium und Lehre, idealtypischen Absolventen und Professoren aus den einzelnen Teilabschnitten zusammengeführt sowie miteinander in Beziehung gesetzt. Dadurch lassen sich (Dis)Kontinuitäten, Rückgriffe und Entwicklungslinien ebenso herausarbeiten, wie die Veränderungen und Vorstellungen des idealtypischen Bildes von Absolventen und Professoren.

Digital Humanities in der Kirchengeschichte

MARKUS MÜLLER

Die Digital Humanities (DH) haben sich in den letzten zwei Jahrzehnten als ein „voll ausgereiftes, eigenständiges Fach“ an den Universitäten etabliert.¹ Neu sind sie jedoch nicht. Ihre Wurzeln reichen bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts zurück und sind in der akademischen Erinnerungskultur eng mit Roberto Busa SJ (1913–2011) und dessen *Index Thomisticus* verbunden. Angesichts dessen formulierte Katharina Heyden sogar, die Kirchengeschichte könne sich „rühmen [...] den Anstoß für die Entwicklung von Digital Humanities gegeben zu haben“.² Sind die DH also „nichts Neues“³ für die Kirchengeschichte?

-
- 1 Sahle, Patrick, Digital Humanities? Gibt's doch gar nicht!, in: Baum, Constanze u. a. (Hrsg.), Grenzen und Möglichkeiten der Digital Humanities 2015 (Sonderband der Zeitschrift für digitale Geisteswissenschaften 1), DOI: 10.17175/sb001_004 (Zugriff am 22. 09. 2025), [o. S.]. Der Begriff „Digital Humanities“ ist erst seit Anfang der 2000er Jahre in Gebrauch, „Digital History“ bzw. „Digitaler Geschichtswissenschaft“ im deutschsprachigen Raum seit ca. 2009. Vgl. Döring, Karoline Dominika u. a., Einleitung: Von Lille nach Göttingen und am Ende hinein in den digitalen (Tagungs-)Raum, in: Döring, Karoline Dominika u. a. (Hrsg.), Digital History. Konzepte, Methoden und Kritiken Digitaler Geschichtswissenschaft, Berlin / Boston 2022 (Studies in Digital History and Hermeneutics 6), DOI: 10.1515/9783110757101 (Zugriff am 22. 09. 2025), 4–9, hier: 6.
 - 2 Heyden, Katharina, Nichts Neues für die Alte Kirchengeschichte? Das Internet als Ernstfall historischer Heuristik, in: Verkündigung und Forschung 65 (2020), H. 2, DOI: 10.14315/vf-2020-650206 (Zugriff am 22. 09. 2025), 104–114, hier: 104.
 - 3 Heyden, Nichts Neues (wie Anm. 2).

Einen geradezu entgegengesetzten Eindruck erweckte Kurt Aland (1915–1994). Er beklagte 1985, im Rückblick auf rund 15 Jahre computergestützte, textkritische Arbeit an der Handschriftenüberlieferung des Neuen Testaments, dass die elektronische Datenverarbeitung in seiner eigenen Zunft „ein Stiefkind“ sei. „Zwar mehrt sich die Zahl der weißen Raben unter den Geisteswissenschaftlern, für die das nicht gilt, unter den Theologen muß man aber immer noch sehr sorgfältig danach Ausschau halten.“⁴ Ob das auch heute noch gilt, hängt von der Perspektive ab: So gut wie alle Forschenden nutzen heute digitale Technologien, zumindest in Teilbereichen ihres Arbeitsalltags (Textverarbeitungsprogramme, E-Mails, Online-Kataloge und digitale Publikationen). Insofern ist ein hybrides Arbeiten, das sich wenigstens zum Teil auf digitale Technologien stützt, zur Normalität geworden.⁵ Aber das Potenzial, das eine computergestützte Quellenanalyse mithilfe von fertigen oder speziell auf die Fragestellung zugeschnittenen Computerprogrammen bieten kann, nutzen demgegenüber nur wenige. Das Spektrum digitaler Praktiken in der Kirchengeschichte erstreckt sich somit vom „Einsatz generischer Werkzeuge“ („low end“) bis hin zur „Entwicklung spezieller neuer Werkzeuge und Methoden“ („high end“).⁶

Um das Auge für das noch ungenutzte Potenzial der DH zu schärfen, versucht der folgende exemplarische (und zwangsläufig eklektische) Überblick einen chronologischen Bogen von Roberto Busas „computa-

4 Aland, Kurt, Die Grundurkunde des Glaubens. Ein Bericht über 40 Jahre Arbeit an ihrem Text, in: Köster, Beate u. a. (Hrsg.), *Supplementa zu den neutestamentlichen und den kirchengeschichtlichen Entwürfen*, Berlin 1990, 1–61, hier: 44.

5 „Technology has become inescapable, even if many historians refuse to acknowledge the fact and remain reluctant to embrace it. Indeed, hybridity is the new normal. [...] In that sense going digital is not a choice but a given.“ Zaagsma, Gerben, *On Digital History*, in: *BMGN – Low Countries Historical Review* 128 (2013), H. 4, DOI: 10.18352/bmgn-lchr.9344 (Zugriff am 22. 09. 2025), 3–29, hier: 17.

6 Sahle, *Digital Humanities?* (wie Anm. 1), [o. S.].

tional linguistics“ bis zu den heutigen „Large Language Models“ zu schlagen. Die Analyse und Verarbeitung von Quellentexten stehen dabei im Zentrum – Objekte und Bildquellen bleiben außen vor; ebenso die digitale Lehre, die spätestens seit der Coronapandemie zur neuen Normalität gehört.⁷ Im Fokus steht nicht allein die Kirchengeschichte als theologisches Fach, sondern die im weiteren Sinne kirchengeschichtlich relevante historische Forschung.

Digital Humanities – „Nichts Neues“ für die Kirchengeschichte?

Die jüngere Forschung zur Geschichte der DH hat den Gründungsmythos „Roberto Busa“ relativiert und gezeigt, dass der *Index Thomisticus* in einem sehr viel breiteren historischen Kontext steht – ohne das Verdienst Busas um die DH zu schmälern.⁸ Der gelernte ‚Metaphysiker‘

7 Vgl. exemplarisch Donath, Nicole u.a., Webquest Theologie und Religionswissenschaften – Kooperation zur Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten zwischen der Universitäts- und Landesbibliothek Münster und der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, in: Burke, Andree u.a. (Hrsg.), Theologiestudium im digitalen Zeitalter, Stuttgart 2020, DOI: 10.17433/978-3-17-038894-9, 165–186; Mührenberg, Lara u.a., Christliche Archäologie im Inverted Classroom und auf virtueller Exkursion, in: Döring, Karoline Dominika u.a. (Hrsg.), Digital History (wie Anm. 1), DOI: 10.1515/9783110757101-015 (Zugriff am 22. 09. 2025), 281–302; Youtube-Kanal des Lehrstuhls für Christliche Archäologie in Erlangen, URL: <https://www.youtube.com/@investigatioca4638> (Zugriff am 22. 09. 2025), u. a. mit einem nachgestellten Interview mit dem Priester und Archäologen Joseph Wilpert (1857–1944) über seinen berühmten Bildband „Malereien der Katakomben Roms“, URL: <https://youtu.be/U-tjZDAJLw?&t=190> (Zugriff am 22. 09. 2024).

8 Vgl. v.a. Jones, Steven E., Roberto Busa, S.J. and the Emergence of Humanities Computing, The Priest and the Punched Cards, New York 2016; Nyhan, Julianne u.a., Introduction, or Why Busa Still Matters, in: Nyhan, Julianne u.a. (Hrsg.), One Origin of Digital Humanities. Fr Roberto Busa in His Own

Busa stieß bei der Arbeit an seiner Dissertation Anfang der 1940er Jahre auf das Problem, dass das Konzept der „Präsenz“ bei Thomas von Aquin nicht durch die Suche nach Wörtern wie „praesentia“ oder „praesens“ zu klären war, sondern sich hauptsächlich indirekt über die Verwendung der unscheinbaren Präposition „in“ erschließen ließ. Busa hielt daher jedes Vorkommen von „in“ im Werk des Aquinaten auf rund 10 000 Karteikarten fest – und zwar von Hand. Die Erkenntnis, dass die Untersuchung vermeintlich peripherer Lemmata tiefe Einblicke in das Denken eines Autors bieten konnte, ließ in Busa den Wunsch nach einer umfassenden Thomas-Konkordanz keimen. „It was clear to me, however, that to process texts containing more than ten million words, I had to look for some type of machinery.“⁹

Auf einer Reise durch Nordamerika gelang es ihm 1949, IBM (International Business Machines) – einen der damals führenden Computerhersteller mit Sitz in New York – für sein Projekt zu gewinnen. IBM gewährte ihm Zugang zu seinen damals noch saalfüllenden und unerschwinglich teuren Computern und stellte ihm mit Paul Tasman einen erfahrenen Ingenieur zur Seite.¹⁰ Während Busa sich hauptsächlich Ar-

Words, Cham 2019, DOI: 10.1007/978-3-030-18313-4 (Zugriff am 22. 09. 2025), 1–17; Nyhan, Julianne, Hidden and Devalued Feminized Labour in the Digital Humanities: On the Index Thomisticus Project 1954–67, London 2022, DOI: 10.4324/9781003138235 (Zugriff am 22. 09. 2025). Andere hingegen verzeichnen Busa zu einem kaltblütigen Technokraten, der – genau wie die Nazis im Holocaust – Lochkarten zu seinem eigenen Vorteil nutzte. „Busa was working with technology that was drenched in the blood of oppressed.“ Jacob, Arun, Punching Holes in the International Busa Machine Narrative, in: Dorothy, Kim u. a. (Hrsg.), *Alternative Historiographies of the Digital Humanities* 2021, DOI: 10.53288/0274.1.00, 138 (Zugriff am 22. 09. 2025).

9 Busa, Roberto, *The Annals of Humanities Computing: The Index Thomisticus*, in: *Computers and the Humanities* 14 (1980), H. 2, 83–90, hier: 83, URL: <https://www.jstor.org/stable/30207304> (Zugriff am 22. 09. 2025).

10 Vgl. Jones, Busa (wie Anm. 8), 14 und *passim*.

beits- und Zeitersparnis bei der Textanalyse versprach,¹¹ hoffte IBM durch den Einsatz der Computer im Bereich der Geisteswissenschaft neue Absatzmärkte zu erschließen.¹² Erste Versuche, den Text von Dantes *Inferno* und einige Seiten von Thomas von Aquin auf Lochkarten zu übertragen, zu lemmatisieren und statistisch auszuwerten, glückten dank des Engagements Tasmans und seines Teams.¹³

Die transatlantische Kooperation ermöglichte Busa ab 1954 den Aufbau des „Centro per l'Automazione dell'Analisi Letteraria“ in einer ehemaligen Textilfabrik in Gallarate bei Mailand.¹⁴ Dort stanzt bis 1967 eine ganze Halle voller Frauen mehrere Millionen Lochkarten für das Projekt. Erst die jüngste Forschung würdigt ihre Verdienste,¹⁵ während in den 1950er Jahren allein Busa und hochrangige Kleriker das Projekt in der Öffentlichkeit verkörperten – etwa 1952 bei der ersten Demonstration der neuen „mechanisierten linguistischen Analyse“ in der IBM-Firmenzentrale in Anwesenheit von Francis Kardinal Spellman, oder im IBM-Pavillon auf der Weltausstellung in Brüssel 1958.¹⁶ Auch der Einsatz von Busas „literary data processing“ bei der Rekonstruktion der Qumran-Texte in den 1950er Jahren machte Schlagzeilen – und Werbung für IBM (auch wenn Busas Analyse der Qumran-Texte letztlich nie veröffentlicht wurde).¹⁷ Nach bald drei Jahrzehnten Arbeit erschienen

11 Vgl. Jones, Busa (wie Anm. 8), 61f.; Busa, *Annals* (wie Anm. 9), 84.

12 Vgl. Jones, Busa (wie Anm. 8), 61, 128f.

13 Vgl. Busa, Roberto, *A First Example of Word Index Automatically Compiled and Printed by IBM Punched Card Machines* [1951], in: Nyhan, Julianne u. a. (Hrsg.), *One Origin of Digital Humanities. Fr Roberto Busa in His Own Words*, Cham 2019, DOI: 10.1007/978-3-030-18313-4 (Zugriff am 22.09.2025), 19–37, hier: 28.

14 Vgl. Jones, Busa (wie Anm. 8), Kap. 4, 107–138.

15 Vgl. Nyhan, *Hidden Labour* (wie Anm. 8).

16 Vgl. Jones, Busa (wie Anm. 8), 93, 98–130.

17 Vgl. Jones, Busa (wie Anm. 8), Kap. 5, 139–173. Zur Begriffsgeschichte des „literary data processing“ vgl. Jones, Busa (wie Anm. 8), 127f. – Erst dem Team um Kurt Aland gelang es in den 1970er Jahren ein ausreichend leistungsfähiges

zwischen 1974 und 1980 die 56 Bände des *Index Thomisticus*, der ab 1991 als CD-ROM vertrieben wurde und seit 2005 online verfügbar ist.¹⁸

Busa deutet zuweilen zwar an, dass er als „pioneer of the computers in the humanities“ nicht allein auf weiter Flur agierte,¹⁹ aber erst die neuere Forschung hat Busa entmythologisiert: Fast zeitgleich mit dem berühmten Jesuiten hatte beispielsweise die Literaturwissenschaftlerin Josephine Miles (1911–1985) in Berkeley eine unvollendete Konkordanz von einem 1952 verstorbenen Kollegen übernommen. Sie übertrug die schon erstellten Karteikarten zusammen mit ihren Mitarbeiterinnen auf Lochkarten und verarbeitete sie auf IBM-Maschinen zu einer bereits 1957 gedruckten Konkordanz.²⁰ Unter den vielen ähnlichen Projekten dieser Zeit findet sich auch die 1957 erschienene Bibelkonkordanz zur Revised Standard Version von John W. Ellison, einem Pastor der Episcopal Church in Winchester/Massachusetts.²¹ Anders als Miles und Busa arbeitete Ellison nicht mit IBM-Geräten und speicherte die Daten bereits auf Magnetbändern, was Busa 1956 dazu anregte, ebenfalls auf Magnetbänder umzusteigen.²² Ähnlich wie in Gallarate lagen die mühsame Lemmatisierung und die Dateneingabe auch bei Ellisons Projekt

ges „Fragment-Identifizierungsprogramm“ zu schreiben. Vgl. Aland, Kurt, Über die Möglichkeit der Identifikation kleiner Fragmente neutestamentlicher Handschriften mithilfe des Computers, in: Köster, Beate u. a. (Hrsg.), *Supplementa* (wie Anm. 4), 118–141, hier: 136.

18 Vgl. Nyhan, *Hidden Labour* (wie Anm. 8), 2; <http://www.corpusthomisticum.org> (Zugriff am 22. 09. 2025); <https://itreebank.marginalia.it/> (Zugriff am 22. 09. 2025).

19 Busa, *Annals* (wie Anm. 9), 84.

20 Vgl. Buurma, Rachel Sagner u. a., Search and Replace: Josephine Miles and the Origins of Distant Reading, in: *Modernism/modernity* 3 (2018), H. 1, [o.S.], URL: <https://works.swarthmore.edu/fac-english-lit/377> (Zugriff am 22. 09. 2025).

21 Vgl. Ellison, John W. (Hrsg.), *Nelson's Complete Concordance to the Revised Standard Version Bible*, Edinburgh 1957.

22 Vgl. Busa, *Annals* (wie Anm. 9), 85; Jones, Busa (wie Anm. 8), 100 f.

in den Händen von Frauen.²³ Dieselbe Rollenverteilung findet sich in vielen der damaligen Projekte und wird erst seit wenigen Jahren wahrgenommen. So lemmatisierten beispielsweise auch die Nonnen der Abtei Kempen mehrere Jahre lang den Vulgata-Text für eine Konkordanz, die 1977 unter dem Namen des Projektleiters Bonifatius Fischer OSB (1915–1997) erschien.²⁴

Mit der zunehmenden Präsenz von Großrechnern an Universitäten wuchs in den Geisteswissenschaften das Interesse an der computergestützten Quellenanalyse. Für jedes Projekt beziehungsweise jeden Rechner musste maßgeschneiderte Software programmiert werden. Vor diesem Hintergrund sprach Emmanuel Le Roy Ladurie 1968 davon, dass „der Historiker von morgen ein Programmierer“ sein müsse, „oder er wird nicht mehr sein“.²⁵ Le Roy Ladurie hoffte, dass die vom Computer ermöglichte „révolution quantitative“ der Geschichtswissenschaft tiefere Einblicke in historische Gesellschaften gewähren könne.²⁶ Erste Programmpakete, die das Programmieren vereinfachten – etwa das „Statistical Package for the Social Sciences“ SPSS (1968) – führten dann zu einem Boom quantitativer historischer Forschung in den 1970er Jahren, die mit statistischen Methoden wirtschafts- und politikgeschichtliche,

23 Vgl. Nyhan, *Hidden Labour* (wie Anm. 8), 205.

24 Die damaligen Geschlechterstereotype klingen in einem Interview mit dem Tübinger DH-Pionier Wilhelm Ott nach: Ihm zufolge waren die Nonnen „very happy with this work which was of course, closely controlled or surveyed by Bonifatius Fischer.“ Zit. n. Nyhan, Julianne u. a., *Computation and the Humanities*, Cham 2016 (Springer Series on Cultural Computing), DOI: 10.1007/978-3-319-20170-2 (Zugriff am 22. 09. 2025), 60.

25 „[D]ans ce domaine au moins, l'historien de demain sera programmeur ou il ne sera plus.“ Le Roy Ladurie, Emmanuel, *L'historien et l'ordinateur* [1968], in: *Le territoire de l'historien*, Paris 1973, 11–14, hier: 14.

26 „[U]ne population médiévale apparaîtra massivement dans la pleine lumière [...] l'ordinateur se place progressivement au centre d'une des disciplines plus fécondes de la nouvelle école: la démographie historique.“ Le Roy Ladurie, *L'historien* (wie Anm. 25), 11 f.

sowie demographische Entwicklungen analysierte (Cliometrics, New Economic History, Annales-Schule).²⁷

Davon profitierte indirekt auch die computergestützte Textverarbeitung und -analyse: Flankiert von den ersten einschlägigen Fachzeitschriften²⁸ befruchtete eine ganze Reihe von Konferenzen in den 1960er Jahren den interdisziplinären und internationalen Austausch, vor allem in den USA, bald aber auch in Europa. Zu den ersten gehörten das von Busa und der IBM organisierte „Kolloquium über maschinelle Methoden der Literarischen Analyse und der Lexikographie“ in Tübingen,²⁹ oder die Konferenz „The Use of Computers in Anthropology“ 1962 auf Burg Wartenstein in Österreich.³⁰

Netzwerke zwischen Industrie und Wissenschaft spielten bei der Konzeption und Umsetzung konkreter Projekte damals eine zentrale Rolle. Bonifatius Fischer fand (vermittelt über IBM) in Wilhelm Ott (geb. 1938) am Rechenzentrum der Universität Tübingen einen Kooperationspartner für die oben erwähnte Vulgata-Konkordanz. Busa überließ Ott eine Kopie des 90 000 Lemmata umfassenden *Lexicon Electronicum Latinum*, das bei den Vorarbeiten für den *Index Thomisticus* entstanden

27 Vgl. Haber, Peter, Digital Past. Geschichtswissenschaft im digitalen Zeitalter, München 2011, DOI: 10.1515/9783486712339 (Zugriff am 22.09.2025), 13–15; König, Mareike, Die digitale Transformation der Geschichtswissenschaften, in: Antenhofer, Christina u. a. (Hrsg.), Digital Humanities in den Geschichtswissenschaften, Wien 2024 (UTB 6116), DOI: 10.36198/9783838561165 (Zugriff am 22.09.2025), 19–41, hier: 21–24.

28 Vgl. Thaller, Manfred, Geschichte der Digital Humanities, in: Jannidis, Fotis u. a. (Hrsg.), Digital Humanities, Stuttgart 2017, DOI: 10.1007/978-3-476-05446-3_1 (Zugriff am 22.09.2025), 3–12, hier: 5.

29 Vgl. Busa, Roberto, Half a Century of Literary Computing: Towards a „New“ Philology, Tübingen 1990, URL: <http://www.tustep.uni-tuebingen.de/prot/prot502-busa.html> (Zugriff am 22.09.2025).

30 Vgl. Thaller, Geschichte (wie Anm. 28), 4; König, Digitale Transformation (wie Anm. 27), 25.

war.³¹ In den Folgejahren unterstützten Ott und das Tübinger „Zentrum für Datenverarbeitung“ zahlreiche geisteswissenschaftliche Projekte quer durch alle Disziplinen, darunter auch viele theologische Quellenerschließungs- und Editionsprojekte, etwa das „Novum Testamentum Graece“ (Leitung: Kurt Aland), das Gesamtregister der Tübinger Theologischen Quartalschrift (1895–1970, Abraham P. Kustermann), die Bibliografie der Flugschriften des 16. Jahrhunderts (Hans-Joachim Köhler), die Staupitz-Gesamtausgabe (Richard Wetzel und andere) bis hin zur zweisprachigen Neuausgabe des „Denzinger“ (Peter Hünemann, Thomas Fliethmann, Helmut Hoping).³²

Für Ott lag der entscheidende Vorteil der elektronischen Datenverarbeitung darin, „to handle larger masses of data with higher exactness than is possible by traditional methods“. Der Computer garantiere „consistent and error-free execution of the more mechanical part of the work“, überlasse das wissenschaftliche Urteil aber den Forschenden.³³ Die hierbei von Ott seit 1966 entwickelten Programme verbreiteten sich unter dem Namen TUSTEP („Tübinger System von Textverarbeitungs-Programmen“) und boten Unterstützung bei fast allen Aufgaben der „wissenschaftlichen Textdatenverarbeitung“ bis hin zur Druckvorstufe.³⁴ Mittlerweile umfasst die Liste der mit TUSTEP erstellten Editio-

31 Vgl. Nyhan u. a., *Computation* (wie Anm. 24), 59; Busa, *Annals* (wie Anm. 9), 86.

32 Vgl. Ott, Wilhelm, *Computer applications in textual criticism*, in: Aitken, Adam J. u. a. (Hrsg.), *The Computer and Literary Studies*, Edinburgh 1973, 199–223; Nyhan u. a., *Computation* (wie Anm. 24), 58f., sowie die Liste aller Tübinger Kolloquien über die Anwendung der EDV in den Geisteswissenschaften 1976–2005 unter <https://www.tustep.uni-tuebingen.de/kolloq.html> (Zugriff am 22. 09. 2025), hier die Jahre 1977, 1979, 1989 mit den verlinkten Berichten.

33 Ott, *Computer applications* (wie Anm. 32), 200.

34 Vgl. Ott, Wilhelm, *Der Tübinger Forschungsschwerpunkt „Wissenschaftliche Textdatenverarbeitung“: Bericht und Einladung zur Mitarbeit*, in: *Protokoll des 34. Kolloquiums über die Anwendung der Elektronischen Datenverarbeitung in den Geisteswissenschaften*, Tübingen 1985, URL: <https://web.archive>.

nen 1174 Einträge (Juli 2024), darunter die von Michael Krupp geleitete Mischna-Edition, zahlreiche Bände der Quellenreihe „Fontes Christiani“, die Werke mittelalterlicher Theologen wie Albertus Magnus, Nikolaus von Kues oder Meister Eckhart, die Briefwechsel Melanchthons und Bullingers oder die Barth-Gesamtausgabe.³⁵

Vom Großrechner zum PC, vom gedruckten Buch ins World Wide Web

In den 1970er und 80er Jahren setzten die begrenzte Leistung der Großrechner und die hohen Kosten für deren Nutzung den Projekten noch prinzipielle Grenzen.³⁶ Erst die in den 1970er Jahren zur Marktreife gebrachten Mikrochips machten Computer nach und nach kleiner, leistungsfähiger und erschwinglicher. In der ersten Hälfte der 1980er Jahre hielten die „Personal Computer“ Einzug in die Büros der Forschenden – zunächst als „komfortable Schreibmaschinen“ und Lesegeräte, im Laufe der 1990er Jahre auch als Zugangspunkte in das World

org/web/20240424113244/https://www.tustep.uni-tuebingen.de/prot/prot1.html (Zugriff am 22. 09. 2025); Thaller, Geschichte (wie Anm. 28), 5–7; Nyhan u. a., Computation (wie Anm. 24), 55–73. TUSTEP wird bis heute weiterentwickelt. Vgl. URL: <https://www.tustep.uni-tuebingen.de/> (Zugriff am 22. 09. 2025).

35 Vgl. Liste der Editionen, die mit TUSTEP vorbereitet und/oder gesetzt wurden, URL: <https://web.archive.org/web/20240922085240/https://www.tustep.uni-tuebingen.de/ed3.html> (Zugriff am 22. 09. 2025).

36 Um ein einziges Fragment der Qumran-Schriften mit dem rechenintensiven „Fragment-Identifizierungsprogramm“ des Münsteraner Instituts für Neutestamentliche Textforschung zu untersuchen, benötigte man „etwa eine Stunde Maschinenzeit (davon allein ca. 20 min reine Rechenzeit)“. Aland, Die Grundurkunde (wie Anm. 4), 136. „Computing time then cost 230DM per hour.“ Ott in Nyhan u. a., Computation (wie Anm. 24), 58.

Wide Web.³⁷ Dies veränderte die Arbeit der Forschenden grundlegend. Bibliotheken hatten bereits seit den 1960er Jahren begonnen, ihre Kataloge zu digitalisieren und zu vernetzen, zunächst mit dem Ziel, interne Prozesse effizienter zu gestalten (zum Beispiel Erfassung von Neuzugängen), wovon bald auch die Forschenden profitierten (Fernleihe, Retrokatalogisierung von Altbeständen etc.).³⁸ Wer bereits fachlichen Austausch über E-Mails, E-Mail-Listen und Internetforen pflegte, konnte bald auch eine wachsende Zahl fachspezifischer Websites nutzen.³⁹ Daneben entstand seit den 1990er Jahren ein breites Angebot an online verfügbaren Quellen, die entweder auf bereits digitalisierten, aber zunächst nur im Druck erschienenen Editionen stammten, oder erstmals digitalisiert wurden.

Zahlreiche Editions- und Konkordanzprojekte der 1960er bis 1980er Jahre fanden so ihren Weg ins Internet, oftmals mit der CD-ROM als Zwischenstation, etwa das „Corpus Augustinianum Gissense“ (Leitung: Cornelius Mayer OSA, 1929–2021).⁴⁰ Besonders gut lässt sich diese Ent-

37 Haber, Digital Past (wie Anm. 27), 25, vgl. 27–35. Vgl. Thaller, Manfred, Entzauberungen: Die Entwicklung einer fachspezifischen historischen Datenverarbeitung in der Bundesrepublik [1990], in: Historical Social Research, Supplement 29 (2017), DOI: 10.12759/HSR.SUPPL.29.2017.178–192, 178–192, hier: 184 f.

38 Vgl. Haber, Digital Past (wie Anm. 27), 42–45.

39 Zur Entstehung der geschichtswissenschaftlichen Foren bzw. Websites H-Net und H-Soz-(u-)Kult; vgl. Haber, Digital Past (wie Anm. 27), 36–42. Frühe Internetauftritte im Bereich der katholischen Kirchengeschichte betrieben u. a. der Schwerter Arbeitskreis für Katholizismusforschung oder die Kommission für Zeitgeschichte in Bonn: URL: <https://web.archive.org/web/20051020023654/https://katholizismusforschung.de/> (Zugriff am 22. 09. 2025); URL: <https://web.archive.org/web/20020126105142/https://www.kfzg.de/> (Zugriff am 22. 09. 2025).

40 Vgl. Müller, Christof, Das Corpus Augustinianum Gissense auf CD-ROM und das Augustinus-Lexikon, in: Protokoll des 71. Kolloquiums über die Anwendung der Elektronischen Datenverarbeitung in den Geisteswissenschaften, Tübingen 1997, URL: <https://www.tustep.uni-tuebingen.de/prot/prot711-aug.html> (Zugriff am 22. 09. 2025); Projektwebsite, URL: <https://www.augustinus.de/> (Zugriff am 22. 09. 2025).

wicklung am 1968 gegründeten „Centre de traitement électronique des documents“ (CETEDOC) an der Katholischen Universität in Louvain-la-Neuve beobachten. Unter der Leitung von Paul Tombeur (* 1936)⁴¹ hatte sich das CETEDOC auf die Digitalisierung und den Vergleich umfangreicher lateinischer, überwiegend theologischer, Texte aus verschiedenen Epochen und die dafür notwendige Softwareentwicklung mit der Programmiersprache COBOL spezialisiert.⁴² Von 1974 bis 1983 publizierte das Zentrum in der elfbändigen Reihe „Informatique et étude de textes“ computergenerierte Konkordanzen, Indices und Wortstatistiken zu den Werken Bonaventuras, den Legenden über Franziskus von Assisi, den Konzilien von Lyon, Vienne sowie den Laterankonzilien und den Vatikanischen Konzilien. Rezensionen gaben zwar zu bedenken, dass sich durch das Zählen isolierter Wörter der Sinn und der tiefere Gehalt eines Texts nicht erschließen lasse,⁴³ aber das Faktum, dass etwa „laicus“ in den Konstitutionen des Ersten Vaticanums lediglich einmal, im Zweiten Vaticanum hingegen 147 Mal fiel (und es sich bei Wörtern wie „anathema“ oder „haereticus“ genau umgekehrt verhielt), wurde zu-

41 Vgl. das autobiografische Video, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=jSxnzGRhSbk> (Zugriff am 22. 09. 2025).

42 Vgl. Tombeur, Paul, Research carried out at the Centre de Traitement Electronique des Documents of the Catholic University of Louvain, in: Aitken, Adam J. u. a. (Hrsg.), *The Computer* (wie Anm. 32), 335–340.

43 Heute wird betont, dass die Maschine nicht im Gadammerschen Sinne „verstehen“ kann, da sie lediglich „statistische Repräsentationen der Sprache“ verarbeitet, „mit der über die Welt gesprochen wird“. Erst mit den Forschenden, die die Ergebnisse des Computers interpretieren, beginnt der eigentliche historische Verstehensprozess. Hiltmann, Torsten, Hermeneutik in Zeiten der KI. Large Language Models als hermeneutische Instrumente in den Geschichtswissenschaften, in: Schreiber, Gerhard u. a. (Hrsg.), *KI:Text 2024*, DOI: 10.1515/9783111351490-014 (Zugriff am 22. 09. 2025), 201–232, hier: 229, 232. Der Computer hat „vor allem die Funktion eines Hypothesengenerators“. Gramsch-Stehfest, Robert, Von der Metapher zur Methode. Netzwerkanalyse als Instrument zur Erforschung vor-moderner Gesellschaften, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 47 (2020), H. 1, DOI: 10.3790/zhf.47.1.1 (Zugriff am 22. 09. 2025), 2–40, hier 28.

mindest unter reformfreudigen Theolog:innen wohlwollend zur Kenntnis genommen.⁴⁴

Im Anschluss an diese Arbeiten widmete sich das CETEDOC der Digitalisierung des 1947 begonnenen „Corpus Christianorum“, einer Quellenreihe mit Texten antiker und mittelalterlicher christlicher Schriftsteller (erster Band 1953). Diese „CETEDOC Library of Christian Latin Texts“ (CLCLT) erschien 1991 auf CD-ROM im Brepols-Verlag, der bereits das „Corpus Christianorum“ herausgegeben hatte.⁴⁵ Die damaligen Rezensionen lobten vor allem die Vorteile der Volltextsuche: Während die Identifikation eines Handschriftenfragments bislang eine tagelange Recherche gepaart mit viel Sachkenntnis und Erfahrung vorausgesetzt hatte, führte die Volltextsuche in der Datenbank binnen weniger Minuten zum Ziel. „Vorzüge“, die „gar nicht hoch genug eingeschätzt werden können“.⁴⁶ Die Aktivitäten des CETEDOC gingen 2001 im Centre „Traditio Litterarum Occidentalium“ des Brepols-Verlags auf, der die CLCLT als Online-Datenbank „Library of Latin Texts“ neu auflegte.⁴⁷

44 Vgl. Congar, Yves, L'Église en cartes: A propos d'un traitement informatique des textes de Vatican I, in: Revue des Sciences philosophiques et théologiques 62 (1978), H. 1, 61–64, hier: 63, URL: <https://www.jstor.org/stable/44407106> (Zugriff am 22. 09. 2025). „Très justement, on a tenu compte du fait qu'un vocabulaire c'est pas fait uniquement de mots isolés comme des cailloux sur un rayon. Les cailloux eux-mêmes ne parlent au géologue que situés dans un terrain. De même les mots n'ont leur pleine valeur sémantique que dans une phrase et un contexte.“ Congar, L'Église en cartes (wie Anm. 44), 61.

45 Vgl. Crown, Ron W., Comparing the *Patrologia Latina* and the *CETEDOC Library of Christian Latin Texts* Databases from a User's Perspective, in: Journal of Religious & Theological Information 3 (2000), H. 1, DOI: 10.1300/J112v03n01_06 (Zugriff am 22. 09. 2025), 85–109, hier: 86 f., 104.

46 Zahn, Peter, Kirchenväter-Texte im CD-ROM-Speicher. Alte und neue Wege zur Ermittlung von Handschriften-Fragmenten, in: BIBLIOTHEK Forschung und Praxis 16 (1992), H. 3, DOI: 10.1515/bfup.1992.16.3.419 (Zugriff am 22. 09. 2025), 421–427, hier: 424.

47 Vgl. URL: <http://clt.brepols.net/llta> (Zugriff am 22. 09. 2025; Login erforderlich).

Auch wenn die Qualität der enthaltenen Texte und die Suchfunktionen in solchen, von Verlagen gehosteten Online-Datenbanken sehr gut sind, erschweren die Bezahlsschranken die Nachnutzung der Texte. Ähnliches gilt beispielsweise für die Datenbanken „Acta sanctorum“, „Early English Books Online“, „Digital Library of Classic Protestant Texts“ und „Digital Library of the Catholic Reformation“, die seit der Übernahme von ProQuest im Dezember 2021 durch das weltweit tätige Unternehmen Clarivate vermarktet werden.⁴⁸

Schwimmen Lernen im Meer digitalisierter Quellen

Parallel zu den Volltexteditionen begannen in den 1990er Jahren zahlreiche Bibliotheken große Projekte zur Massendigitalisierung. Die Biblioteca Vaticana ging hierfür 1995 eine Kooperation mit IBM ein und ermöglichte vergleichsweise früh den Zugriff auf ihren Bibliothekskatalog über das Internet.⁴⁹ Google setzte sich 2002 das Ziel, alle jemals gedruckten Bücher zu digitalisieren. 2010 waren 15 Mio. Bücher (rund 12 Prozent der damals rund 129 Mio. Bücher weltweit) in Google Books erfasst, 2015 sollen es bereits 25 Mio. und 2019 40 Mio. Digitalisate gewesen sein.⁵⁰ Einige große Bibliotheken klinkten sich in dieses Vorhaben ein – etwa die Bayerische Staatsbibliothek, die mittlerweile 70 Prozent

48 Vgl. URL : <https://de.wikipedia.org/wiki/ProQuest> (Zugriff am 22. 09. 2025).

49 Vgl. Salmi, Hannu, *What Is Digital History?*, Cambridge, UK 2021 (*What Is History? Series*), 11–15.

50 Vgl. Haber, *Digital Past* (wie Anm. 27), 113; Salmi, *What Is Digital History?* (wie Anm. 49), 15; Lee, Haimin, *15 Years of Google Books*, in: *blog.google*, URL: <https://web.archive.org/web/20200929212731/https://www.blog.google/products/search/15-years-google-books/> (Zugriff am 22. 09. 2025).

ihres Bestandes digitalisiert hat⁵¹ –, andere initiierten eigene Digitalisierungsprogramme.⁵²

Die Digitalisierung von Archivalien geht langsamer voran, auch wenn sich die Zahl der digitalisierten Findbücher und die Möglichkeiten, Bestände online zu nutzen oder digitalisieren zu lassen, stetig vermehrt. Die Diözesan- und Dombibliothek Köln begann beispielsweise im Rahmen eines DFG-Projekts (2001–2005) unter der Leitung von Manfred Thaller mit der Digitalisierung ihres mittelalterlichen Handschriftenbestands. Nach der Emeritierung Thallers mussten die Daten bis 2017 in ein Folgeprojekt migriert werden.⁵³ Derzeit wird der Anteil des digitalisierten Archivguts insgesamt auf 1 bis 4 Prozent geschätzt.⁵⁴ In dem für die Kirchengeschichte Lateinamerikas wichtigen „Archivo General de Indias“, das bereits 1986 (!) mit der Digitalisierung begonnen hatte, waren 2017 bereits rund 30 Prozent der Bestände digitalisiert.⁵⁵ Über die zunehmend vernetzten Online-Kataloge sind die digitalisierten

51 Vgl. Ceynowa, Klaus, Die Bayerische Staatsbibliothek im Google Books Project, URL: <https://web.archive.org/web/20240528020657/https://blog.google/intl/de-de/unternehmen/inside-google/bayerische-staatsbibliothek-google-books/> (Zugriff am 22. 09. 2025); Zahnd, Ueli, Netzwerke, historisch und digital. Digital Humanities und die Mittlere und Neue Kirchengeschichte, in: Verkündigung und Forschung 65 (2020), H. 2, DOI: 10.14315/vf-2020-650207 (Zugriff am 22. 09. 2025), 114–123, hier: 116.

52 Das Gallica-Projekt der Bibliothèque nationale de France verstand sich bewusst als Gegenmodell zu Google. Vgl. König, Digitale Transformation (wie Anm. 27), 31; Gallica, URL: <https://gallica.bnf.fr> (Zugriff am 22. 09. 2025).

53 Aus den „Codices Electronici Ecclesiae Coloniensis“ wurde 2017 eine „digitale Sammlung“. Vgl. URL: <https://digital.dombibliothek-koeln.de> (Zugriff am 22. 09. 2025); Schmidt, Siegfried u. a., Die „Digitalen Sammlungen der Diözesan- und Dombibliothek Köln“ – eine Übersicht, in: *Analecta Coloniensia* 17/18 (2017–18 n. Chr.), 31–45.

54 Vgl. König, Digitale Transformation (wie Anm. 27), 31 f.

55 Vgl. Salmi, What Is Digital History? (wie Anm. 49), 14; Gonzáles, Pedro, El Archivo General de Indias y su proyecto de informatización: Nuevas posibilidades para la investigación, in: *Cuadernos de Historia Moderna* 15 (1994), 231–249, hier: 236 f., mit weiterer Literatur in Anm. 11.

Bestände heute – zumindest im globalen Norden – gut erschlossen.⁵⁶ Dies erleichtert und sichert den weltweiten Zugang zu den oft empfindlichen Archivalien (selbst wenn die Originale physisch zerstört werden sollten), bedarf andererseits aber auch steter Anstrengungen und hoher Investitionen. Historisches Forschen wird auch in Zukunft niemals ausschließlich am Bildschirm stattfinden.

Auch der Weg vom digitalen Bild eines Textes zum digital codierten Text hat sich im letzten Jahrzehnt enorm verkürzt. Maschinelles Lernen hat die Texterkennung in den 2010er Jahren so weit verbessert (oder besser: revolutioniert), dass die Digitalisate vormoderner Drucke und Handschriften mithilfe von Optical Character Recognition (OCR) und Handwritten Text Recognition (HTR) automatisch transkribiert werden können.⁵⁷ Die digitalen Sammlungen großer Bibliotheken bieten daher, dem technischen Fortschritt folgend, eine immer zuverlässigere Volltextsuche ihrer massendigitalisierten Drucke an.⁵⁸ Die zuweilen schlechte Qualität des Ausgangsmaterials (Scans, Fotos) sowie die Grenzen der OCR-Software führen jedoch dazu, dass automatisch transkri-

56 Vgl. exemplarisch Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jhs. (VD 16), URL: http://www.gateway-bayern.de/index_vd16.html (Zugriff am 23.09.2025); Pettegree, Andrew u. a., Universal Short Title Catalogue, URL: <https://www.ustc.ac.uk> (Zugriff am 22.09.2025); Europeana, URL: <https://www.europeana.eu> (Zugriff am 22.09.2025); Deutsche Digitale Bibliothek, URL: <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de> (Zugriff am 22.09.2025); Handschriftenportal, URL: <https://handschriftenportal.de> (Zugriff am 22.09.2025); URL: <https://www.handschriftencensus.de/> (Zugriff am 22.09.2025) etc.

57 Vgl. Weichselbaumer, Nikolaus u. a., New Approaches to OCR for Early Printed Books, in: *DigItalia* 15 (2020), H. 2, DOI: 10.36181/digitalia-00015 (Zugriff am 22.09.2025), 74–87.

58 Die Bayerische Staatsbibliothek implementierte 2021 eine Volltextsuche über 2,5 Mio Digitalisate, was ca. 93 % des digitalisierten Bestands entspricht. Vgl. Hermann, Martin u. a., IIF Reloaded: Die neuen Digitalen Sammlungen der Bayerischen Staatsbibliothek, in: *ABI Technik* 41 (2021), H. 4, DOI: 10.1515/abitech-2021-0042 (Zugriff am 22.09.2025), 244–254.

bierte Texte oft noch sehr fehlerhaft sind.⁵⁹ Dennoch können OCR und HTR zumindest den ersten Einstieg in umfangreiche Quellencorpora oder die grobe Prüfung von Hypothesen erleichtern. Für eine tiefer gehende Quellenanalyse oder die Aufbereitung der Texte für eine Edition ist eine Nachbearbeitung von Hand oder mit speziell zugeschnittenen digitalen Workflows unumgänglich.⁶⁰

Aktuelle digitale Editionen verbinden daher das Beste aus zwei Welten: Meist präsentieren sie qualitativ hochwertige Digitalisate neben der händisch korrigierten, normalisierten (und manchmal auch diplomatischen) Transkription samt kritischem Apparat, ergänzt durch Register und teils auch Übersetzungen.⁶¹ Immer ausgefeiltere User-Interfaces eröffnen verschiedene Zugänge zum edierten Material – etwa ein- und ausblendbare Bearbeitungsstufen der Texte oder Links zu anderen Dokumenten –, was einen großen Mehrwert gegenüber einer gedruckten Edition darstellt.⁶² Da die wachsende Zahl digitaler Editionen meist

59 Vgl. König, *Digitale Transformation* (wie Anm. 27), 32 f.; Jarlbrink, Johan u. a., *Cultural Heritage as Digital Noise: Nineteenth Century Newspapers in the Digital Archive*, in: JD 73 (2017), H. 6, DOI: 10.1108/JD-09-2016-0106 (Zugriff am 22. 09. 2025), 1228–1243.

60 Vgl. Nguyen, Thi Tuyet Hai u. a., *Survey of Post-OCR Processing Approaches*, in: ACM Comput. Surv. 54 (2021), H. 6, DOI: 10.1145/3453476 (Zugriff am 22. 09. 2025), 1–37; Müller, Markus, *Uncovering Censorship in the 16th Century with Transkribus and Python*, in: Digital Humanities Lab (2021), URL: <https://dhlab.hypotheses.org/2022> (Zugriff am 22. 09. 2025).

61 Vgl. etwa Fischer, Franz (Hrsg.), *Magistri Guillelmi Autissiodorensis Summa de officiis ecclesiasticis*. Kritisch-digitale Erstausgabe, Köln 2007–2013, URL: <https://guillelmus.uni-koeln.de> (Zugriff am 22. 09. 2025).

62 Vgl. etwa Eugenio Pacelli. Kritische Online-Edition der Nuntiaturberichte von 1917 bis 1929, URL: <https://www.pacelli-edition.de/> (Zugriff am 22. 09. 2025). Zur editionswissenschaftlichen Diskussion vgl. Bleier, Roman u. a. (Hrsg.), *Digital Scholarly Editions as Interfaces*, Norderstedt 2018 (Schriften des Instituts für Dokumentologie und Editorik 12), URL: <https://kups.ub.uni-koeln.de/9085/> (Zugriff am 22. 09. 2025).

nicht über Bibliothekskataloge erschlossen ist, helfen Verzeichnisse wie der „Catalog of Digital Scholarly Editions“ bei der Recherche.⁶³

Als „De-facto-Standard“ für das Kodieren von Texten in digitalen Editionen haben sich die „Guidelines“ der 1987 gegründeten Text Encoding Initiative (TEI) etabliert (derzeit in Version P5).⁶⁴ Da die Extensible Markup Language (XML) Struktur und Inhalt logisch trennt, lässt sich ein TEI-XML-kodierter Text in unterschiedliche Ausgabeformate transformieren, sodass dieselbe Datenquelle für die Ausgabe auf verschiedenen elektronischen Endgeräten und für den Druck genutzt werden kann. Ein breites, aus der geisteswissenschaftlichen Forschung heraus entwickeltes Softwareangebot erleichtert die Erstellung TEI-XML-kodierter Daten (darunter auch die aktuelle Version von TUSTEP).⁶⁵

Auf dem Weg zu einer datengetriebenen Kirchengeschichte

Wenn digitale Texte nicht lediglich im Sinne der traditionellen Lesegewohnheiten benutzt, sondern als Datensammlungen ernst genommen werden, eröffnen sich völlig neue Forschungsperspektiven. Für das kühne Vorhaben, die Weltliteratur insgesamt zu untersuchen, prägte der

63 Vgl. Sahle, Patrick, A Catalog of Digital Scholarly Editions, URL: <https://www.digitale-edition.de/> (Zugriff am 22.09.2025). Für ältere Editionen vgl. auch Wallraff, Martin, Patristische Arbeitshilfen im Internet, in: ZAC 1 (1999), 120–122, 4 (2000), 158–160, 6 (2002), 348–352, 8 (2007), 358–371.

64 Vgl. Kurz, Stephan, Transkription und Annotation. Die Eingabeseite digitaler Editionen, in: Antenhofer u. a. (Hrsg.), Digital Humanities (wie Anm. 27), 333–347; TEI P5 Guidelines, URL: <https://tei-c.org/guidelines/p5/> (Zugriff am 22.09.2025).

65 Vgl. Galka, Selina, Annotationsumgebungen, in: Klug, Helmut W. (Hrsg.), KONDE Weißbuch 2021, URL: <https://gams.uni-graz.at/o:konde.30> (Zugriff am 22.09.2025).

Literaturwissenschaftler Franco Moretti in einer viel zitierten Aufsatzsammlung (2013) den Begriff des „Distant Reading“.⁶⁶ Anstatt sich Seite für Seite durch hunderte oder tausende Romane zu arbeiten (Close Reading), durchkämmte Moretti sie mithilfe digitaler Werkzeuge nach bestimmten, aufgrund seiner Hypothesen ausgewählten Merkmalen und visualisierte die Ergebnisse in Diagrammen. So wertete er zum Beispiel die Länge ihrer Titel statistisch aus⁶⁷ oder erstellte aus den Kontaktaufnahmen zwischen Romanfiguren eine Netzwerkgrafik.⁶⁸ Die dabei quasi aus der Vogelperspektive sichtbar gewordenen Muster bahnten neue Erkenntnisse über die Entwicklung der untersuchten Literatur an und bildeten den Ausgangspunkt für weitere Hypothesen bzw. Analysen. Distant Reading ist nach Moretti „ein Lesen aus der Entfernung, wobei die Entfernung [...] eine *Bedingung der Erkenntnis* ist: Sie gestattet es, Einheiten in den Blick zu nehmen, die sehr viel kleiner oder auch sehr viel größer sind als der Text: Kunstgriffe, Themen, Tropen – oder Gattungen und Systeme.“⁶⁹

Der TEI-Standard vereinfacht die Nachnutzbarkeit der Daten und damit das Distant Reading enorm. Da viele der verwendeten XML-Tags standardisiert sind, lassen sich die Daten verschiedener TEI-XML-kodierter Editionen leicht kombinieren und so große Mengen an Text mit entsprechenden Tools analysieren.⁷⁰

66 Vgl. Moretti, Franco, Distant Reading, London 2013.

67 Vgl. Moretti, Franco, Distant reading, übersetzt von Christine Pries, Konstanz 2016, 64–86, 163–190. Zu den hier verwendeten Methoden vgl. einführend den Abschnitt „Deskriptive Statistik“ in: Althage, Melanie, Deskriptive Statistik, in: Antenhofer u. a. (Hrsg.), Digital Humanities (wie Anm. 27), 245–262, hier: 253–256.

68 Vgl. Moretti, Distant Reading (wie Anm. 67), 196–218.

69 Moretti, Distant Reading (wie Anm. 67), 50.

70 Eine Übersicht über Textanalyse-Tools bietet <https://fortext.net> (Zugriff am 13.09.2025). Exemplarisch sei genannt: „Voyant Tools“, URL: <https://voyant-tools.org/> (Zugriff am 22.09.2025).

Extrahiert man aus den Texten (händisch oder automatisch) Informationen über historische Akteure, Orte oder Ereignisse, ergeben sich abstraktere Analysemöglichkeiten jenseits der Textebene. Die in den 1930er Jahren entwickelte Soziale Netzwerkanalyse nutzte seit den 1970er Jahren Computerprogramme, um mithilfe von Algorithmen Daten über Beziehungen zwischen Individuen zu analysieren und als Netzwerk-Graphen zu visualisieren.⁷¹ Auch wenn sich kirchengeschichtliche Untersuchungen wegen praktischer Schwierigkeiten in der Durchführung und theoretischer Bedenken meist auf eine metaphorische Verwendung des Netzwerkbegriffs beschränkten,⁷² gingen und gehen einzelne Projekte darüber hinaus. In den 1980er Jahren analysierte beispielsweise eine niederländische Studie das Zitationsnetzwerk in 21 katholischen Zeitschriften zwischen 1945 bis 1975 mit GRADAP, einer 1981 in Amsterdam entwickelten Netzwerkanalyse-Software. Der bis dahin rein theologie- bzw. ideengeschichtlich untersuchte Strukturwandel im sozialen Netzwerk katholischer Intellektueller vor, während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil trat so noch plastischer hervor und konnte empirisch untermauert werden.⁷³

71 Zur Geschichte der Sozialen Netzwerkanalyse vgl. Freeman, Linton C., *The Development of Social Network Analysis: A Study in the Sociology of Science*, North Charleston, SC 2004.

72 Vgl. etwa den Begriff der „Verflechtung“ bei Reinhard, Wolfgang, *Freunde und Kreaturen. „Verflechtung“ als Konzept zur Erforschung historischer Führungsgruppen. Römische Oligarchie um 1600*, München 1979 (Schriften der Philosophischen Fachbereiche der Universität Augsburg 14); Reinhardt, Nicole, „Verflechtung“ – ein Blick zurück nach vorn, in: Burschel, Peter u. a. (Hrsg.), *Historische Anstöße. FS Wolfgang Reinhard*, Berlin 2002, DOI: 10.1524/9783050079691 (Zugriff am 22.09.2025), 235–262. Vgl. die Liste gängiger Einwände gegen die Netzwerkanalyse bei Gramsch-Stehfest, *Metapher* (wie Anm. 43).

73 Vgl. Damberg, Wilhelm, *Zitationsnetzwerke und theologische Eliten*, in: Holzem, Andreas (Hrsg.), *Normieren, Tradieren, Inszenieren*, Darmstadt 2004, 263–277; Simons, Ed u. a., *Het verraad der clercken. Intellectuelen en hun rol in de ontwikkelingen van het Nederlandse katholicisme na 1945*, Baarn 1987, URL:

Mittlerweile finden sich netzwerkanalytische Projekte mit kirchengeschichtlichem Bezug quer durch alle Epochen. Zeichnet man beispielsweise die aus bibliografischen Daten erhobenen Beziehungen zwischen Manuskripten und Schreibern Österreichischer Zisterzienserklöster im 12. Jahrhundert als Netzwerk, ergeben sich anregende Übersichten über die monastische Buchproduktion.⁷⁴ – Auf Grundlage automatisch extrahierter Daten aus dem Repertorium Germanicum ließen sich die Annatenzahlungen deutscher Kleriker unter Papst Sixtus IV. (1471–1484) rekonstruieren und die wichtigsten Akteure im Netzwerk des kurialen Zahlungsverkehrs identifizieren.⁷⁵ – Die Netzwerkanalyse von Daten frühneuzeitlicher Taufregister aus Utrecht (Taufpaten unter anderem) zeigt, wie flexibel Laien die konfessionelle Zugehörigkeit im Alltag handhabten: „[T]he Catholic laity voted with their feet“ – trotz des wachsenden Drucks der römisch-katholischen Obrigkeit, sich kon-

<http://hdl.handle.net/2066/113131> (Zugriff am 25.09.2025). Zu GRADAP vgl. ebd., 351, Anm. 9; Thaller, Manfred, Historical Software Issue 6: Graph Definition and Analysis Package – GRADAP, in: Historical Social Research 7 (1982), H. 4, DOI: 10.12759/HSR.7.1982.4.100-107 (Zugriff am 22.09.2025), 100–107; Freeman, Development (wie Anm. 71), 140 f.

- 74 Vgl. Kaska, Katharina, Scribal Networks: Visualizing Twelfth-Century Cistercian Book Production Through Network Analysis, in: Journal of Historical Network Research 9 (2023), H. 1, DOI: 10.25517/JHNR.V9I1.192 (Zugriff am 22.09.2025), 101–129.
- 75 Gramsch-Stehfest, Metapher (wie Anm. 43), 21–28. Für technische Details zur Datengewinnung vgl. Beckstein, Clemens u. a., Digitale Prosopographie. Die automatisierte Auswertung des Repertorium Germanicum, eines Quellenkorpus zur Geschichte geistlicher Eliten des 15. Jahrhunderts, in: Döring, Karoline Dominika u. a. (Hrsg.), Digital History (wie Anm. 1), DOI: 10.1515/9783110757101-009 (Zugriff am 22.09.2025), 151–168. Zur Netzwerkanalyse in der mittelalterlichen Geschichte i. A. vgl. Gramsch-Stehfest, Robert, Netzwerkanalyse als digitale Methode in der Geschichtswissenschaft, in: Antenhofer u. a. (Hrsg.), Digital Humanities (wie Anm. 27), 317–332.

fessionell festzulegen.⁷⁶ – Die Erfassung und Edition der umfangreichen Theologenkorrespondenz der Reformationszeit bilden die Datengrundlage für Netzwerkanalysen, die zukünftig weitere Einsichten in die Entstehung der Konfessionen bieten könnten.⁷⁷

Netzwerkanalysen sind indes nicht auf soziale Beziehungen beschränkt. Auch Intertextualität lässt sich als Netzwerk denken und analysieren. So können Netzwerk-Modellierungen und -Visualisierungen beispielsweise helfen, die komplizierten überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhänge der Briefe Hildegards von Bingen oder die Rezeptionsgeschichte spätantiker Texte im Mittelalter zu erhellen.⁷⁸ In Kombination mit Techniken des Distant Reading lässt sich die Suche nach intertextuellen Zusammenhängen zudem automatisieren. Für die wortwörtliche Wiederverwendung von Texten funktioniert dies bereits zuverlässig. Das Aufspüren von Paraphrasen bedarf hingegen eines größeren technischen Aufwands, profitiert aber neuerdings von der Softwareentwicklung im Bereich des Natural Language Processing.⁷⁹

76 Geraerts, Jaap u. a., Networks of Confessional Affiliation: Religious Choice and the Schism of Utrecht, in: *Journal of Historical Network Research* 10 (2024), H. 1, DOI: 10.25517/JHNR.V10I1.77 (Zugriff am 22. 09. 2025), 54–91, hier: 86.

77 Vgl. z. B. Heidelberger Akademie der Wissenschaften u. a., *Theologenbriefwechsel im Südwesten des Reichs in der Frühen Neuzeit (1550–1620)*, URL: <https://thbw.hadw-bw.de/> (Zugriff am 22. 09. 2025).

78 Vgl. Denis, Iris u. a., The Pseudo-Augustinian S. App. 121 and Its Medieval Textual Connections: A Testcase for the Development of Network Visualizations in the Passim Research Tool, in: *Journal of Historical Network Research* 9 (2023), H. 1, DOI: 10.25517/JHNR.V9I1.133, 1–35 (Zugriff am 22. 09. 2025); Hildegardis Bingensis: *Liber epistolarum*, URL: <https://liberepistolarum.mni.thm.de> (Zugriff am 22. 09. 2025).

79 Vgl. den Überblick bei Gruber, Doris, Intertextualität, in: Antenhofer u. a. (Hrsg.), *Digital Humanities* (wie Anm. 27), 263–280; ein Praxisbeispiel wäre Dexter, Joseph P. u. a., Quantitative Criticism of Literary Relationships, in: *Proc. Natl. Acad. Sci. U. S. A.* 114 (2017), H. 16, DOI: 10.1073/pnas.1611910114 (Zugriff am 22. 09. 2025), E3195–E3204. Ein Topic Modeling der Briefe Augustins, um die Denkmuster frühchristlicher Ethik zu rekonstruieren, bei Nunn, Christo-

Die heute frei verfügbaren vortrainierten Large Language Models für die modernen Sprachen des globalen Nordens sind für die historische Forschung an Quellentexten aus dem 19. und 20. Jahrhunderts ein echter „Gamechanger“.⁸⁰ Für vormoderne Sprachen wie Latein und Altgriechisch steht die Entwicklung jedoch noch am Anfang, auch wenn es bereits erste brauchbare Sprachmodelle gibt.⁸¹ In jedem Fall kann Software bereits jetzt zumindest die Vorverarbeitung der Texte erleichtern und sie zum Beispiel nach inhaltlichen Gesichtspunkten clustern oder nach Mustern (etwa Argumenten) durchsuchen.⁸²

pher Alexander, Das Thema patristischer Ethik – Versuch einer Annäherung durch Distanz am Beispiel der Briefe des Augustinus von Hippo, in: *Journal of Ethics in Antiquity and Christianity* 4 (2022), DOI: 10.25784/JEAC.V4I0.1011 (Zugriff am 22. 09. 2025), 31–51. Nunn, Christopher Alexander, Der Bischof und die Asketinnen. Augustins Korrespondenz mit Frauen, Münster i. W. 2024 (Jahrbuch für Antike und Christentum -Ergänzungsbände, Kleine Reihe 18).

- 80 Vgl. z. B. die automatisierte Annotation von Entitäten mithilfe von ChatGPT in Hiltmann, Torsten u. a., NER, aber Prompto! Named Entity Recognition mit Large Language Models für historische Texte 2024, DOI: 10.5281/ZENODO.12627708 (Zugriff am 22. 09. 2025).
- 81 Vgl. Bamman, David u. a., Latin BERT: A Contextual Language Model for Classical Philology, in: *Computing Research Repository abs/2009.10053* (2020), DOI: 10.48550/ARXIV.2009.10053 (Zugriff am 22. 09. 2025); Burns, Patrick J., LatinCy: Synthetic Trained Pipelines for Latin NLP, in: *Computing Research Repository* (2023), H. abs/2305.04365, DOI: 10.48550/ARXIV.2305.04365 (Zugriff am 22. 09. 2025). Zum Bias beim Training von Sprachmodellen und in den DH vgl. Posch, Claudia, Forschungsintegrität und Digital Humanities. Ein ethischer Kompass für Studierende, in: Antenhofer u. a. (Hrsg.), *Digital Humanities* (wie Anm. 27), 523–542, hier: 534 f.
- 82 Vgl. Franken, Lina, *Digitale Methoden für qualitative Forschung. Computationale Daten und Verfahren*, Münster/New York 2023 (utb Schlüsselkompetenzen 5947), 143–200; Zhao, Weizhong u. a., A Heuristic Approach to Determine an Appropriate Number of Topics in Topic Modeling, in: *BMC Bioinformatics* 16 (2015), H. S13, DOI: 10.1186/1471-2105-16-S13-S8 (Zugriff am 22. 09. 2025), S8; ArgMining 24. The 11th Workshop of Argument Mining. *Proceedings of the Workshop*, Kerrville, TX 2024. Christian Handschuh erprobt Argument Mining in einem interdisziplinären Projekt. Vgl. URL: <https://web.archive.org/>

Zukunftsaussichten

Wohin die Erforschung intertextueller Zusammenhänge in Zukunft führen könnte, zeigt exemplarisch das „Scholastic Commentaries and Texts Archive“, ein kooperatives theologiegeschichtliches Projekt, das im großen Stil scholastische Traktate aus dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit transkribiert, intertextuelle Zusammenhänge zwischen ihnen aufdeckt und in XML kodiert. Die Masse an gefundenen Verknüpfungen lässt sich mit digitalen Werkzeugen analysieren und erlaubt es viel umfassender als bisher, die frühneuzeitlichen Traktate als Knoten eines „eng vernetzten scholastischen Ökosystems“ zu untersuchen.⁸³ Durch die Nutzung gängiger Standards (etwa des Resource Description Framework) können die Teilprojekte die Texte dezentral transkribieren, annotieren und speichern. Automatisierte Abfragen sammeln die Daten aus den verschiedenen Repositorien und führen sie in einer Graphendatenbank zusammen. Von dort können sie über eine Programmierschnittstelle (API bzw. SPARQL-Endpoint) abgerufen, ausgewertet und visualisiert werden.⁸⁴ Übertragen auf andere Quellengattungen könnten

[web/20240928192846/https://www.ktf.uni-passau.de/digital-methods](https://www.ktf.uni-passau.de/digital-methods) (Zugriff am 22.09.2025).

- 83 „The rich complexity and interconnectedness of the scholastic ecosystem suggests that the texts within this tradition must be read within their context. Each text, each paragraph is a thread within a larger tapestry, and the significance and importance of each thread cannot be understood in isolation but only in the context of this connected threads, and ultimately in light of the entire whole.“ Christensen, Michael Stenskjær u. a., *Re-conceiving the Christian scholastic corpus with the scholastic commentaries and texts archive*, in: Hutchings, Tim u. a. (Hrsg.), *Digital Humanities and Christianity. An Introduction*, Boston 2021 (*Introductions to Digital Humanities – Religion 4*), DOI: 10.1515/9783110574043 (Zugriff am 22.09.2025), 47–75, hier: 51.
- 84 Vgl. Christensen u. a., *Re-conceiving* (wie Anm. 83), 53–66; Zahnd, *Netzwerke* (wie Anm. 51), 116–119.

Projekte dieser Art zukünftig helfen, kirchen- und theologiegeschichtliche Forschungsfragen anzugehen, an die sich bisher wegen der schieren Masse der zu untersuchenden Quellen und der Komplexität der darin enthaltenen Zusammenhänge niemand gewagt hatte.⁸⁵

Entscheidend bei alldem ist, dass bereits gesammelte Daten unter einer dauerhaft erreichbaren Adresse im Internet auffindbar und frei zugänglich sind, dass sie in standardisierten Formaten gespeichert und für die langfristige Nachnutzung durch andere Forschende vorbereitet sind. Die laufenden Bemühungen um eine Forschungsdateninfrastruktur versuchen, die Einhaltung dieser „FAIR Guiding Principles“ (Findable, Accessible, Interoperable, Reusable) zu forcieren, damit die Potenziale der digitalen Geschichtsschreibung in Zukunft besser ausgeschöpft werden können.⁸⁶

Die Langzeitspeicherung und Zugänglichkeit von Daten wird in Zukunft zunehmend wichtig werden, denn die Daten, die christliche Akteur:innen heute erzeugen, sind potenzielle Quellen für die Kirchengeschichte von morgen. Werden Historiker:innen einstens Zugriff auf

85 „Das Dickicht der Heiligenlegenden des Mittelalters ist unüberwindlich. Vielleicht gelingt es, eine Bresche in dieses Dickicht zu schlagen. [...] Man müßte die mittelalterlichen Heiligenlegenden unter formalen Gesichtspunkten sortieren und sie formgeschichtlich voneinander abgrenzen. [...] Wer die ‚Acta Sanctorum‘ kennt, der wird ahnen, daß für derartige Unternehmen eine Generation von Forschern nicht ausreicht.“ Köhler, Joachim, Die mittelalterliche Legende als Medium christlicher Verkündigung, in: Dinzelbacher, Peter u. a. (Hrsg.), Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart, Ostfildern 1990, 175–200, hier: 179.

86 Vgl. Wilkinson, Mark D. u. a., The FAIR Guiding Principles for Scientific Data Management and Stewardship, in: *Sci Data* 3 (2016), H. 1, DOI: 10.1038/sdata.2016.18 (Zugriff am 22.09.2025), 160018; Paulmann, Johannes u. a., Linkage – Digitale Gegenwart und Zukunft historischer Forschung. Die Ziele der Konsortialinitiative 4Memory, in: *VHD Journal* 9 (2020), URL: <https://www.historikerverband.de/aktivitaeten/vhd-journal/vhd-journal-9/#seite-28> (Zugriff am 22.09.2025), 26–34.

die digitale Korrespondenz von Bischöfen haben?⁸⁷ Welche Methoden werden sie dabei nutzen? „How can a historian read seven million tweets?“⁸⁸ Wird man die „Killernonnen“ in heutigen Computerspielen oder die am Ersten Advent 2012 vom Netz gegangene, rechtskatholische Website „kreuz.net“ in 80 Jahren noch untersuchen können?⁸⁹ Sicher ist jedenfalls, dass diese so genannten born-digital-Quellen einer neuen Form von Quellenkritik bedürfen, die nicht nur Digital Literacy – also den sicheren Umgang mit digitalen Recherchewerkzeugen – voraussetzt, sondern auch Data Literacy und Code Literacy, was das kompetente Arbeiten mit Daten, Datenmodellen und (historischen) Dateiformaten einschließt.⁹⁰

87 Um welche Datenmassen es dabei geht, zeigt die Beschlagnahmung von 800 000 E-Mails des Kölner Generalvikariats durch die Staatsanwaltschaft im Juni 2023. Vgl. „Wohl im Herbst“. Laut Zeitung Ende der Woelki-Ermittlung später als erwartet, in: Domradio.de, 15. 05. 2024, URL: <https://web.archive.org/web/20240525183700/https://www.domradio.de/artikel/laut-zeitung-ende-der-woelki-ermittlung-spaeter-als-erwartet> (Zugriff am 22. 09. 2025).

88 Clavert, Frédéric, History in the Era of Massive Data. Online Social Media as Primary Sources for Historians, in: Geschichte und Gesellschaft 47 (2021), H. 1, DOI: 10.13109/gege.2021.47.1.175 (Zugriff am 22. 09. 2025), 175–194, hier: 179.

89 Vgl. Brandenburg, Aurelia, Von Päpstinchen und Killernonnen – Geistliche Frauen im digitalen Spiel, in: Boch, Lukas u. a. (Hrsg.), Von bierbrauenden Mönchen und kriegerischen Nonnen. Klöster und Klerus in analogen und digitalen Spielen, Stuttgart 2023, DOI: 10.17433/978-3-17-042667-2 (Zugriff am 22. 09. 2025), 210–232.

90 Vgl. Haber, Peter, „Google-Syndrom“. Phantasmagorien des historischen Allwissens im World Wide Web, in: Eppe, Angelika u. a. (Hrsg.), Vom Nutzen und Nachteil des Internets für die historische Erkenntnis, Zürich 2004 (Geschichte und Informatik 15), DOI: 10.5169/seals-1264 (Zugriff am 22. 09. 2025), 73–89; Haber, Digital Past (wie Anm. 27), 104–112; Clavert, History in the Era of Massive Data (wie Anm. 88); Deicke, Aline u. a., Digitale Quellenkritik, in: Antenhofer u. a. (Hrsg.), Digital Humanities (wie Anm. 27), 108–125; Living Handbook „Digitale Quellenkritik“, URL: <https://dqk.uni-trier.de/> (Zugriff am 22. 09. 2025).

„Das Beste kommt erst noch“

Auch wenn sicher nicht alle Geschichtsforschenden lernen müssen, selbst neue Software zu entwickeln, so zeigen die skizzierten Entwicklungen und Projekte, dass es sich zumindest lohnt, das Potenzial der DH, neue kirchengeschichtliche Fragehorizonte zu erschließen, kennenzulernen und zu nutzen. Es gilt dabei, sich ausgehend von der fachwissenschaftlichen Kompetenz auf das „computational thinking“ einzulassen.⁹¹ „Wir wissen, wie man Texte liest, jetzt sollten wir lernen, wie man sie *nicht* liest.“⁹² Die heute verfügbaren Einführungen in die DH und viele gut dokumentierte Praxisbeispiele leisten dabei gute Dienste und helfen über mögliche Berührungängste und Fremdheitserfahrungen hinweg.⁹³ Dank der stark gewachsenen Zahl von DH-Professuren sind Kooperationen meist vor Ort möglich.⁹⁴ Um selbst „Data Mining“ an

91 Vgl. das gleichnamige Kapitel in Berry, David M. (Hrsg.), *Understanding Digital Humanities*, London 2012, DOI: 10.1057/9780230371934 (Zugriff am 22. 09. 2025), 40–59.

92 Moretti, *Distant Reading* (wie Anm. 67), 50.

93 Vgl. bspw. Antenhofer u. a. (Hrsg.), *Digital Humanities* (wie Anm. 27); Hutchings u. a. (Hrsg.), *Digital Humanities and Christianity* (wie Anm. 83); Jannidis, Fotis u. a. (Hrsg.), *Digital Humanities. Eine Einführung*, Wiesbaden 2017, DOI: 10.1007/978-3-476-05446-3 (Zugriff am 22. 09. 2025); Diskussionsforum: Historische Grundwissenschaften und die digitale Herausforderung, in: *H-Soz-Kult*, URL: <http://www.hsozkult.de/text/id/fdt-148243> (Zugriff am 22. 09. 2025). Literaturüberblick bei König, Mareike, *Die digitale Transformation als reflexiver turn. Einführende Literatur zur digitalen Geschichte im Überblick*, in: *Neue Polit. Lit.* 66 (2021), H. 1, DOI: 10.1007/s42520-020-00322-2 (Zugriff am 22. 09. 2025), 37–60; Elwert, Frederik u. a., *Clio-Guide: Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit*, in: Daniel, Silvia u. a. (Hrsg.), *Clio Guide – Ein Handbuch zu digitalen Ressourcen für die Geschichtswissenschaften*, Berlin ³2024, DOI: 10.60693/hx7v-he22 (Zugriff am 22. 09. 2025).

94 Seit 2008 wurden 139 DH-Professuren ausgeschrieben. Vgl. Sahle, Patrick, *Professuren für Digital Humanities*, in: *DHd Blog*, URL: <https://dhd-blog.org/?p=11018> (Zugriff am 22. 09. 2025); Horstmann, Jan, *DH-Professuren im*

historischen Quellen zu betreiben, empfiehlt es sich darüber hinaus, eine einschlägige Programmiersprache wie Python zu lernen.⁹⁵

Im Idealfall öffnet die „produktive Irritation“⁹⁶, die sich etwa beim Distant Reading einstellt, der Forschung Perspektiven, die ihr ohne Computereinsatz verschlossen geblieben wären. „Not only do computers invite us to wider, deeper, and more systematic research, they also make it possible“.⁹⁷ Diesen Weg zu gehen „macht [zwar] eine gewaltige Mühe und kostet eine entsetzliche Zeit (und Geld)“,⁹⁸ doch die Pionier:innen der DH versichern uns: „Das Beste kommt erst noch!“⁹⁹

deutschsprachigen Raum visualisiert, in: DHD Blog, URL: <https://dhd-blog.org/?p=21260> (Zugriff am 22. 09. 2025).

95 Vgl. Althage, Statistik (wie Anm. 67), 261; Karsdorp, Folgert u. a., *Humanities Data Analysis. Case Studies with Python*, Princeton 2021, URL: <https://www.humanitiesdataanalysis.org> (Zugriff am 22. 09. 2025), darin u. a. das Kapitel über Hildegard von Bingen, 248–284, URL: Vgl. auch URL <https://www.programminghistorian.org> (Zugriff am 22. 09. 2025).

96 Schwandt, Silke, *Digitale Methoden für die Historische Semantik. Auf den Spuren von Begriffen in digitalen Korpora*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 44 (2018), H. 1, DOI: 10.13109/gege.2018.44.1.107 (Zugriff am 22. 09. 2025), 107–134, hier: 125.

97 Busa, Roberto, *Latin as a Suitable Computer Language for Science*, in: Nyan, Julianne u. a. (Hrsg.), *One Origin of Digital Humanities. Fr Roberto Busa in His Own Words*, Cham 2019, DOI: 10.1007/978-3-030-18313-4 (Zugriff am 22. 09. 2025), 87–92, hier: 89.

98 Aland, *Die Grundurkunde* (wie Anm. 4), 38.

99 Thaller, *Geschichte* (wie Anm. 28), 11.

Public Church History

Öffentliches historisches Lernen als Zugang zu kirchengeschichtlichen Themen

CHRISTIAN KUCHLER

Für die klassische Kirchengeschichte (beider Konfessionen) dürfte wohl kaum in Frage stehen, dass die Geschichtswissenschaft zu den zentralen Bezugsdisziplinen des Faches zählt. Doch richtet sich der Blick gemeinhin vor allem auf die historischen Epochendisziplinen, also etwa die Mittelalterliche Geschichte oder die Zeitgeschichtsforschung. Bisweilen dürften auch regionalwissenschaftliche Zugriffe oder spezifische Methodenwissenschaften konsultiert werden; ob aber die relativ junge Subdisziplin der Didaktik der Geschichte anschlussfähige Potentiale für ein so traditionsreiches Fach wie die Kirchengeschichte zu liefern vermag, ist bislang wohl kaum reflektiert worden.¹ Wenn der Geschichtsdidaktik überhaupt eine Bedeutung für die theologischen Disziplinen zugeschrieben wurde, dann doch vorrangig im Bereich der praktischen Theologie und der Religionspädagogik. Von dem Blick auf die praktische Theologie oder die schulische Anwendung von didaktischen Modellen will sich der hier vorzuschlagende Zugriff jedoch bewusst absetzen und zunächst auf das theoretische Fundament der Geschichtsdidaktik rekurrieren, ehe

1 Ausnahme: Kroll, Markus / Städter, Benjamin, Herausforderungen und Perspektiven der Kirchengeschichtsdidaktik aus der Warte der Geschichtsdidaktik, in: Bork, Stefan / Gärtner, Claudia (Hgg.), Kirchengeschichtsdidaktik. Verortungen zwischen Religionspädagogik, Kirchengeschichte und Geschichtsdidaktik, Stuttgart 2016, 89–102.

dann – aufbauend auf das Konzept der Geschichtskultur – ein neuer, zentraler Arbeitsbereich für die Kirchengeschichte vorgeschlagen werden soll. Skizziert werden soll dabei das Arbeitsfeld einer Public Church History.

1. Theoretische Basis der Didaktik der Geschichte

Die Didaktik der Geschichte ist eine der jüngeren Subdisziplinen innerhalb der Geschichtswissenschaften. Lange Zeit interessierten sich die Historikerinnen und Historiker kaum für die Frage, wie historisches Lernen außerhalb der eigenen Studierzimmer ablief. Selbst die Ausbildung von angehenden schulischen Lehrkräften für das Fach fristete lange ein Schattendasein. Bestenfalls existierte neben der akademischen Geschichtswissenschaft eine Methodenlehre, die danach fragte, wie die Befunde der aktuellen epochenwissenschaftlichen Forschung im Sinne einer „didaktischen Reduktion“ beispielsweise in Schulen weitergegeben werden können. Erst mit den Umwälzungen der Bildungsreformen der 1960er und 1970er Jahre etablierte sich eine eigenständige Teildisziplin, die sich den Fragen eines übergreifenden historischen Denkens und Lernens widmen wollte.² Deziert entzog sich die entstehende Didaktik der Geschichte nunmehr einer ausschließlichen Beschränkung auf Methodenfragen.

Als terminologische Klammer des neuen Arbeitsfeldes schälte sich in den späten 1970er Jahren der Begriff des Geschichtsbewusstseins heraus. Von Karl-Ernst Jeismann profiliert, sollte er die Forschungsanstrengungen der Didaktik der Geschichte über den engen schulischen

2 Sandkühler, Thomas, Historisches Lernen denken. Gespräche mit Geschichtsdidaktikern der Jahrgänge 1928–1947. Mit einer Dokumentation zum Historikertag 1976, Göttingen 2014.

Horizont hinaus weiten und einen allgemeineren Zugriff ermöglichen. Forschungsgegenstand war demnach das „Geschichtsbewusstsein in der Gesellschaft sowohl in seiner Zuständigkeit, den vorhandenen Inhalten und Denkfiguren, wie in seinem Wandel, dem ständigen Um- und Aufbau historischer Vorstellungen, der stets sich erneuernden und verändernden Rekonstruktion des Wissens von der Vergangenheit.“³ Als Leitkategorie der Geschichtsdidaktik war „Geschichtsbewusstsein“ damit gesetzt. Zwar ergänzten Hans-Jürgen Pandel und Jörn Rüsen das Konzept,⁴ doch behielt und behält es nunmehr seit fast fünf Jahrzehnte seine prägende Kraft als theoretische Basis des Faches. Eine inhaltliche Profilierung in der Abgrenzung einer „Didaktik der Geschichte“ gegenüber einer „Didaktik des Geschichtsunterrichts“ war auf den Weg gebracht.⁵

2. Geschichtskultur als Erweiterung des eigenen Arbeitsfeldes

Seit dem Millennium aber trat neben das Konzept des Geschichtsbewusstseins zunehmend ein weiteres, das rasch an Bedeutung gewann: die Geschichtskultur. Jörn Rüsen hat sie als „praktisch wirksame Artikulation von Geschichtsbewusstsein im Leben einer Gesellschaft“ be-

3 Jeismann, Karl-Ernst, *Didaktik der Geschichte. Die Wissenschaft von Zustand, Funktion und Veränderung geschichtlicher Vorstellungen im Selbstverständnis der Gegenwart*, in: Kosthorst, Erich (Hrsg.), *Geschichtswissenschaft. Didaktik – Forschung – Theorie*, Göttingen 1977, 9–33, hier: 12.

4 Sinnvoll zusammenfassend: Baumgärtner, Ulrich, *Wegweiser Geschichtsdidaktik. Historisches Lernen in der Schule*, Paderborn 2019, 35 ff.

5 Körner, Hans Michael, *Didaktik der Geschichte versus Didaktik des Geschichtsunterrichts*, in: Fenn, Monika (Hrsg.), *Aus der Werkstatt des Historikers. Didaktik der Geschichte versus Didaktik des Geschichtsunterrichts*. München 2008 (Münchener Universitätsschriften, Bd. 11), 13–28.

zeichnet und von drei Dimensionen gesprochen, die die Geschichtskultur prägen, einer politischen, einer kognitiven und einer ästhetischen.⁶ Sie alle spielen sich in der Öffentlichkeit ab, weshalb Hans-Jürgen Pandel zugespitzt formuliert, unter „Geschichtskultur“ sei die Art und Weise zu verstehen, wie Gesellschaften mit Vergangenheit und Geschichte umgehen.⁷ Hatte sich die Geschichtsdidaktik seit den 1970er Jahren dem außerschulischen und alltagsweltlichen Umgang mit Geschichte gewidmet,⁸ so stieg nun der gesellschaftliche Umgang mit Geschichte zum zweiten Forschungsparadigma auf. Bernd Schönemann nahm dies auf, als er bereits um die Jahrhundertwende pointiert formulierte, die beiden Themen Geschichtsbewusstsein und Geschichtskultur verhielten sich wie zwei Seiten der gleichen, stets eng aufeinander bezogenen Medaille. Während das Geschichtsbewusstsein individuelle Veränderungen reflektiere, nehme die Geschichtskultur die kollektive Beschäftigung mit historischen Fragestellungen in den Blick. Beide Ebenen seien aber engstens miteinander verwoben und bezögen sich stets aufeinander.⁹

In den letzten Jahren nun stieg innerhalb der akademischen Geschichtsdidaktik das Interesse am Thema Geschichtskultur zunehmend.¹⁰ Lehrpläne griffen es auf, Publikationen der Bundeszentrale

6 Rösen, Jörn, Was ist Geschichtskultur? Überlegungen zu einer neuen Art, über Geschichte nachzudenken, in: Fußmann, Klaus/Grütter, Heinrich Theodor/Ders. (Hrsg.), *Historische Faszination. Geschichtskultur heute*, Köln 1994, 3–26, hier: 4.

7 Pandel, Hans-Jürgen, Geschichtskultur, in: Meyer, Ulrich u. a. (Hrsg.), *Wörterbuch Geschichtsdidaktik*, Schwalbach/Ts. 2009, 86–87, hier: 86.

8 Schörken, Rolf, Geschichte als Lebenswelt, in: Bergmann, Klaus/Fröhlich, Klaus/Kuhn, Annette/Schneider, Gerhard (Hrsg.), *Handbuch der Geschichtsdidaktik*, Seelze-Velber 1997, 3–9.

9 Schönemann, Bernd, Geschichtsdidaktik, Geschichtskultur, Geschichtswissenschaft, in: Günther-Arndt, Hilke (Hrsg.), *Geschichtsdidaktik. Praxishandbuch für die Sekundarstufe I und II*, Berlin 2003, 11–22, hier: 17 f.

10 Stellvertretend kann auf das Bundesland Hessen verwiesen werden, wo in der gymnasialen Oberstufe das letzte Quartal dem Themenkomplex „Geschichts-

für politische Bildung legen es dezidiert für den Geschichtsunterricht aus¹¹ und zuletzt entstand sogar ein „Handbuch Geschichtskultur im Geschichtsunterricht“ (an dem es manches freilich zu kritisieren gäbe).¹² Dies belegt, wie sehr sich aus Sicht des Faches Geschichtsdidaktik die Gewichtung der beiden Medallenseiten zuletzt verschoben hat. Besonders eindringlich unterstreicht das eine Interviewstudie zum historischen Lernen. Die dabei befragten Expertinnen und Experten rekurrieren in ihren Aussagen kaum mehr auf das individuellere Geschichtsbewusstsein, während die (öffentliche) Beschäftigung mit Geschichte im Sinne der kollektiven Geschichtskultur zum bedeutsamsten Bezugspunkt aufstieg.¹³

Das ergänzt sich mit den neueren Ansätzen der ursprünglich aus dem angloamerikanischen Raum stammenden und inzwischen in Deutschland etablierten Public History,¹⁴ der bisweilen sogar in Synonym gesetzt wird mit dem Terminus der Geschichtskultur.¹⁵ Die enge Verbindung zwischen Geschichtsdidaktik und Public History ist in Deutschland prominent hervorgehoben worden,¹⁶ was sich nicht zuletzt in der Einrichtung zahlreicher Lehrstühle für „Didaktik der Geschichte

kultur, Erinnerungskultur und Geschichtspolitik – öffentlicher Umgang mit Geschichte in der Gegenwart“ zu unterrichten ist. Siehe: Hessisches Kultusministerium (Hrsg.), Kerncurriculum gymnasiale Oberstufe, Wiesbaden 2016, 41 f.

11 URL: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/izpb/geschichtskultur-im-unterricht/> (Zugriff am 22. 09. 2025).

12 Oswalt, Vadim / Pandel, Hans-Jürgen (Hrsg.), Handbuch Geschichtskultur im Unterricht, Frankfurt a. M. 2021.

13 Kuchler, Christian / Sommer, Andreas, Professionseinschätzungen zu wirksamem Geschichtsunterricht. Fazit aus den vorliegenden Expertisen, in: Dies. (Hrsg.), Wirksamer Geschichtsunterricht, Baltmannsweiler 2018, 226–240, hier: 233.

14 Hinz, Felix / Körber, Andreas (Hrsg.), Geschichtskultur – Public History – Angewandte Geschichte, Göttingen 2020.

15 Brauch, Nicola, Geschichtsdidaktik, Berlin 2015, 211 ff.

16 Lücke, Martin / Zündorf, Irmgard, Einführung in die Public History, Göttingen 2018, 37 ff.

und Public History“ – etwa in Tübingen, Bochum oder München – manifestiert. Zugleich zeichnen sich aktuell Impulse ab, die eine erneute, theoretische Beschäftigung gerade mit dem Begriff der Geschichtskultur anregen. Erst im Jahr 2023 schrieb sich der Münsteraner Geschichtsdidaktiker Holger Thünemann in diese Debatte ein und konkretisierte die Überlegungen vor dem Hintergrund der Pluralität der Zeit. Nach ihm ist unter Geschichtskultur zu verstehen „ein multidimensionales, in seinen zeitlichen sowie räumlichen Strukturen vielfältiges und zugleich historischem Wandel unterliegendes Ensemble kultureller Orte, Formen und Praktiken, mittels derer einzelne Akteurinnen und Akteure, soziale Gruppen oder ganze Gesellschaften Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges in unterschiedlichen und teilweise miteinander konkurrierenden Konstellationen aufeinander beziehen, um auf diese Weise insbesondere Bedürfnissen der Identitäts- und Sinnstiftung, der Bildung, aber auch der Unterhaltung durch den Umgang mit Historischem Rechnung zu tragen.“¹⁷

3. Public Church History

Definiert man in Thünemanns Sinn den Terminus Geschichtskultur als einen Aushandlungsprozess, dessen Kern der Umgang mit historischen Inhalten bildet, so sind davon sehr viele gesellschaftliche Handlungsfelder betroffen – nicht zuletzt die Geschichte des religiösen Lebens. Da sich die Kirchengeschichte in den zurückliegenden Jahrzehnten immer wieder mit der Profilierung des eigenen Faches befasste und dazu höchst unterschiedliche Standpunkte zu den jeweils relevanten „status quaestionis“ entfaltet hat (siehe Einleitungsbeitrag), ließe sich fragen, ob es

17 Thünemann, Holger, Geschichtskultur in der Pluralität der Zeiten, in: Zeitschrift für Geschichtsdidaktik 22 (2023), 41–55, hier: 49.

nicht reizvoll sein könnte, diese Reflexionen über das eigene Tun noch zu erweitern und die Frage nach den gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen geschichtskulturell bedeutsamer Manifestationen der Geschichte religiösen Lebens zu hinterfragen.

Wahrscheinlich war es noch nie das exklusive Vorrecht der akademisch betriebenen Kirchengeschichte, die Geschichte des religiösen Lebens zu schreiben. Im 21. Jahrhundert kann davon überhaupt keine Rede mehr sein. Zu fundamental hat sich nicht zuletzt die Kommunikation über Geschichte verändert. Die allgemeine Medialisierung der Öffentlichkeit hat vor der Historie nicht Halt gemacht.¹⁸ Inzwischen sind Medien nicht mehr nur „Vermittler“, sondern bedeutsamer Impulsgeber für gesellschaftliche Transformationen aller Art. Insbesondere die Weiterentwicklung des Internets vom reinen Informations- zum dialogischen Kommunikationsmedium eröffnet neue Optionen in der Darstellung von Geschichte.¹⁹ Ein Befund, der neben der allgemeinen Geschichte ebenso auf Themen der religiösen Geschichte zuzutreffen scheint. Für die Zukunftsfähigkeit des Faches Kirchengeschichte ist es also zwangsläufig, das eigene Arbeitsfeld bewusst zu erweitern und noch mehr die gesellschaftliche Kommunikation und Diskussion um die Geschichte des religiösen (und enger gefasst des christlichen Lebens) als Untersuchungsgegenstand wahrzunehmen und zu würdigen. Zwar hat auch die allgemeine Geschichtswissenschaft und sogar deren Subdisziplin, die Geschichtsdidaktik, diesen Diskurs in der Breite der Gesellschaft erst sehr spät und zum Teil sicher noch immer nicht in hinreichender Form

18 Levy, Daniel/Sznaider, Natan, *Erinnerung im globalen Zeitalter: Holocaust*, Frankfurt a.M. 2001, 151.

19 Oswalt, Vadim, *Geschichtskultur und historisches Lernen*, in: Ders./Pandel (Hrsg.), *Handbuch Geschichtskultur* (wie Anm. 12), 613–630, hier: 616 f.

erkannt, doch scheint es zwingend, dieses „Neuland“ zu erkunden und zu erschließen.²⁰

Als bestehender Fakt kann zunächst konstatiert werden, dass neben der akademischen Kirchengeschichte unzählige andere Agenturen inzwischen die Geschichte des religiösen Lebens schreiben. Dabei geht es gerade nicht um die Differenzierung zwischen einer (zumindest in der öffentlichen Wahrnehmung stets als kirchenimmanent angesehenen) Kirchengeschichtsschreibung einerseits und ihres so genannten „profanen“ Gegenstücks in der Geschichtswissenschaft. Die Wahrnehmung muss sich eines weit größeren Spektrums annehmen. Der Untersuchungsbereich beginnt dann zwar weiterhin bei „traditionellen“ Formen der medialen Darstellung von Geschichte, so etwa der Thematisierung von Fragen des christlichen Lebens in Zeitungen und Zeitschriften, im Rundfunk oder in Film und Fernsehen. Neben diese, zumeist von professionellen Journalisten und Experten verantworteten Formate tritt freilich inzwischen das weit weniger geordnete Feld der „Public History“. Was über die Geschichte religiösen Lebens im Netz, vor allem in Social Media publiziert wird, unterliegt meist keinen „Gatekeepern“ mehr.²¹ Vielmehr können prinzipiell alle Menschen sich zu (kirchen-) geschichtlichen Fragestellungen äußern.

Daraus ergibt sich schon sehr kurzfristig eine massive Herausforderung beim Umgang mit Quellen zu besonders tagespolitisch aktuellen Themen. Beispielsweise fanden sich in den Sozialen Medien – deren Archivierung eine enorme Herausforderung für die Geschichtswissenschaft insgesamt darstellt – eine Fülle an Artikulationen zum Miss-

20 Steffen, Nils, „Neuland“ Social Media? Neue Quellen für die Geschichtswissenschaft, in: Berg, Mia / Kuchler, Christian (Hrsg.), @ichbinsophiescholl. Darstellung und Diskussion von Geschichte in Social Media, Göttingen 2023, 40–56.

21 Grundsätzlich hierzu: Bunnenberg, Christian / Logge, Thorsten / Steffen, Nils, SocialMediaHistory. Geschichtemachen in Sozialen Medien, in: Historische Anthropologie 29,2 (2021), 267–283.

brauchsskandal in der katholischen Kirche. Die Geschichte der Debatten um den Missbrauch kann nicht geschrieben werden, ohne die öffentlichen Diskussionen auf Facebook, Twitter, Instagram oder TikTok auszuwerten. Die Postings und Kommentare sind geradezu unverzichtbare Quellen, insbesondere für die kirchengeschichtliche Forschung.

Doch während die Entstehung neuer Quellengattungen für die Kirchengeschichte keine Neuerung oder gar grundsätzliche Herausforderung darstellen sollte, ist die Veränderung der geschichtskulturellen Kommunikation über die Geschichte des religiösen bzw. kirchlichen Lebens fundamental neu. Schließlich eröffnen sich mit den Kommunikationswelten innerhalb der Social Media neue Arenen der Darstellung von Geschichte. Das für Deutschland sicher prominenteste Projekt im Bereich historischer Inhalte, das vom Südwestfunk und dem Bayerischen Rundfunk getragene „@ichbinsophiescholl“²², hat bewiesen, wie reichweitenstark Geschichte selbst in einem Format wie Instagram sein kann.²³

Bereits das populäre Format des öffentlich-rechtlichen Fernsehens, das hier auf Instagram agierte, ist ein hochgradig interessanter Fall der Darstellung von Geschichte. Mit dem Ziel, vor allem junge Follower anziehen zu wollen, entschied sich das Team offenbar dafür, die Geschichte der jungen Münchner Widerstandskämpferin zwar im Stile einer modernen Influencerin zu inszenieren, andererseits aber die von der Wissenschaft immer wieder hervorgehobene, tiefe religiöse Verankerung der Lebenswelt Sophie Scholls fast vollkommen auszusparen.²⁴ Für die

22 SWR, @ICHBINSOPHIESCHOLL, Instagram-Projekt zu Sophie Scholl unter der Federführung des Südwestrundfunks und des Bayerischen Rundfunks, URL: <https://www.swr.de/unternehmen/ich-bin-sophie-scholl-projekt-100.html> (Zugriff am 22. 09. 2025).

23 Berg/Kuchler, @ichbinsophiescholl (wie Anm. 20).

24 Zur Bedeutung der Religion bei Sophie Scholl exemplarisch: Gottschalk, Maren, Sophie Scholl. Wie schwer ein Menschenleben wiegt, München 2020, 21 ff. Herausgearbeitet hat die inhaltliche Lücke in der Darstellung der religiösen Grund-

Kirchengeschichte sollte das Anlass sein, nach der Wahrnehmung des eigenen Gegenstandes in den Social Media zu fragen und zu klären, wie die eigenen Themen dort besprochen werden, wer sie bespricht und für welche Rezipierenden die Angebote erstellt werden bzw. welche Personen sich für religiöse Fragen bei Facebook, Instagram, Tiktok & Co. interessieren. Die ganz unterschiedlichen Angebote in unzähligen Formaten und mit höchst vielfältigen Inhalten, die christliche Traditionen oder kirchliches Leben in der Vergangenheit zum Thema haben, werden damit zum Forschungsthema. Sie zu untersuchen könnte Gegenstand und Aufgabe einer spezifischen Subdisziplin der Kirchengeschichte werden, der sich des Umgangs mit öffentlicher Geschichtskultur, einer „Public Church History“, zuwendet.

Public Church History sollte sich dezidiert der Erschließung und Erforschung geschichtskultureller Inhalte in der gesamten gesellschaftlichen Kommunikation verschreiben. Natürlich müsste eine solche geschichtskulturelle Ergänzung der traditionellen Kirchengeschichte auch bestehende Formen der öffentlichen Kommunikation einbeziehen, aber als neuartiger Forschungsgegenstand kommen die dialogisch angelegten, tagesaktuellen Foren der digitalen Medien hinzu. Auf den ersten Blick gilt dies besonders deshalb, weil damit der Blick auf die gesamte Breite der Gesellschaft gerichtet wird und damit nicht nur als „positiv“ besetzte Fragestellungen der christlichen Vergangenheit in den Blick rücken. Wahrscheinlich ist das Feld gerade in jenen Bereichen, die in der außerkirchlichen Öffentlichkeit kontroverser debattiert werden, noch

überzeugungen für das Instagram-Projekt bspw.: Hockert, Hans Günther, *History und Memory*. Sophie Scholl in der biographischen Forschung und im Boom der Erinnerung, in: Berg/Kuchler, @ichbinsophiescholl (wie Anm. 20), 21. Vergleichbare Befunde zu Anne Frank: Reuter, Alexandra, *Das erinnerungskulturelle Phänomen Anne Frank auf Instagram*, in: Groschek, Iris/Knoch, Habbo (Hrsg.), *Digital Memory. Neue Perspektiven für die Erinnerungskultur*, Göttingen 2023, 204–218.

weit umfassender. Einer Beachtung wert sind diese nicht-wissenschaftlich fundierten Kommunikationskanäle, weil sie einen fundamentalen Beitrag zur historischen Sinnbildung insbesondere bei jüngeren Menschen, aber zunehmend ebenfalls bei älteren Generationen leisten. Wie die Wahrnehmung des religiösen Lebens früherer Jahre aussieht, ob es sich tatsächlich in den Alterskohorten unterscheidet, könnte über die Auswertung von Nutzungsprotokollen erfasst werden. Jedoch ist für derartige Fragestellungen stets zu bedenken, wie sehr die Rezeption von Inhalten in Social Media von spezifischen Interessenspräferenzen geprägt ist und wie sehr dies noch verstärkt wird, weil der Einfluss spezifischer Algorithmen auf die Themenauswahl und Inhaltsrezeption besonders bei kirchengeschichtlichen Themen nicht von der Hand zu weisen sein dürfte.²⁵

Indes darf sich eine Public Church History, wie sie hier vorgeschlagen werden soll, nicht auf die Abhandlung christlicher (oder im engeren Sinne kirchlicher) Themen konzentrieren. Nicht nur die inhaltliche Füllung ist zu untersuchen, sondern mehr noch muss es um die Klärung gehen, welche Institutionen, welche Professionen und welche Medien sich heute überhaupt noch für kirchengeschichtliche Fragestellungen interessieren und für welche Publika ihre Angebote aufgelegt werden. Diese an Überlegungen Bernd Schönemanns angelehnte Profilierung des Begriff Public Church History zeigt unmittelbar,²⁶ wie umfassend damit der Blick auf den öffentlichen Dialog über kirchengeschichtliche Fragestellungen wird. Schließlich verharret der Forschungsansatz nicht im Sinne einer sehr traditionellen Kirchengeschichte auf Akteuren in kirch-

25 Gillespie, Tarleton, #trendingistrending. Wenn Algorithmen zur Kultur werden, in: Seyfert, Robert / Roberge, Jonathan (Hrsg.), *Algorithmenkulturen*. Über die rechnerische Konstruktion der Wirklichkeit, Bielefeld 2017, 75–106.

26 Schönemann, Bernd, *Geschichtsdidaktik und Geschichtskultur*, in: Mütter, Bernd / Schönemann, Bernd / Uffermann, Uwe (Hrsg.), *Geschichtskultur*. Theorie – Empirie – Pragmatik, Weinheim 2000, 26–58, hier 47 ff.

licher oder kirchennaher Trägerschaft. Vielmehr weitet sich der Blick auf interessierte Kreise der Öffentlichkeit, aber auch auf einzelne Player. Neben Stimmen aus dem akademischen Bereich treten vor allem die Interessierten hervor, die sich mit einer Public Church History, obwohl sie formal nicht als kirchennah angesehen werden. Dabei kann es nicht mehr nur um die historischen Darstellungen gehen, die in einem wissenschaftlich-akademisch ausgebildeten Umfeld entstehen, sondern muss dezidiert Einzelpersonen oder Zusammenschlüsse einschließen, die sich in ihrer Beschäftigung mit der Geschichte christlicher Themen neue Foren erschließen; gleichwohl relevant sind jedoch weiterhin Religionslehrkräfte und Geschichtslehrerinnen und Geschichtslehrer, die mit ihren Klassen Fragen der historischen Religionsausübung erörtern. Hat sich deren Zugriff auf kirchengeschichtliche Fragestellungen verändert, nimmt er die Geschichtskultur in diesen Fragen auf? Zum Forschungsobjekt werden zudem Institutionen, die sich mit anderen als den christlichen Religionsgemeinschaften beschäftigen oder bewusst nicht-religiöse Zusammenschlüsse, die sich nicht nur in Glaubensfragen gegenüber den Amtskirchen absetzen, sondern auch dezidiert von deren historischem Verständnis distanzieren.

Innerhalb des pluralen Feldes der (Bei-)Träger im Feld zu Public Church History gilt es dann aber auch den verschiedenen Archiven und Museen in kirchlicher Trägerschaft Raum zu geben, da sie als Gedächtnisspeicher der Institution Kirche fungieren. Vereinzelt gelingt es vor allem den Diözesanmuseen, eine breite Öffentlichkeit mit ihren Angeboten anzusprechen, wenn man etwa an die Häuser in Paderborn oder Freising denkt. Mit populärwissenschaftlichen Angeboten vermögen sie es, die ästhetische Seite der Geschichtskultur anzusprechen und bereits seit Jahren als aktiven Teil einer öffentlichkeitswirksamen Public Church History zu fungieren. Sie sind damit zugleich Medien der geschichtskulturellen Darstellung, wie das etwa Printmedien, PC-Spiele oder die mehrfach erwähnten Social-Media-Kanäle sein können. Besondere Herausforderung für eine Public Church History muss es deshalb sein, zu

eruiieren, welche Publika heute überhaupt für ihre Fragestellungen erreicht werden kann. Die Vielfalt an Kommunikationsangeboten nimmt immer mehr zu, welche davon aber von welchen Personenkreisen tatsächlich in Anspruch genommen wird, bleibt weitgehend unbekannt. Hier vertieft zu untersuchen und zu klären, wer beispielsweise von „weichen“ Themen, wie etwa den tradierten Bräuchen des Weihnachts- oder Osterfestes, angesprochen wird und welche Personen sich hingegen für negativ wahrgenommene Fragen, wie etwa die Kreuzzüge, die konfessionellen Spaltungen und Kriege oder die übergroße Fülle an Missbrauchsfällen, interessiert.

Alte Grenzen und neue Mauern

Wie zukünftig ostdeutsche Kirchengeschichte erforschen?

SEBASTIAN HOLZBRECHER

Nach fast fünfunddreißig Jahren deutscher Einheit ist die Diskussion um den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Graben zwischen Ost und West so präsent wie eh und je. Nicht erst seit den Verunglimpfungen der ostdeutschen Bürger¹ durch den Chef des Axel-Springer Verlags² und der Veröffentlichung von Dirk Oschmanns streitbarer These³, wonach „der Osten“ eine westdeutsche Erfindung sei, ringt die deutsche Öffentlichkeit um einen reflektierten und ausgewogenen Umgang zwischen Ost- und Westdeutschland jenseits der „gewohnten Erregungs- und Zuschreibungslogiken“⁴. Wie ist der Stand der inneren Einheit? Ist zusammengewachsen, was zusammengehört (Willy Brandt)? Oder hat die ost-westdeutsche Beziehung einen mittlerweile „toxischen“⁵ Zustand erreicht? Wurden Grenzen überwunden oder Mauern wieder

-
- 1 Zur besseren Lesbarkeit wird das generische Maskulinum verwendet. Die hier verwendeten Personenbezeichnungen beziehen sich – sofern nicht anders kenntlich gemacht – auf alle Geschlechter.
 - 2 „Die Ossis sind entweder Kommunisten oder Faschisten. Dazwischen tun sie es nicht. Eklig.“ Mathias Döpfner zitiert nach *Die Zeit*, 13. 4. 2023.
 - 3 Vgl. Oschmann, Dirk, Wie sich der Westen den Osten erfindet, in: *FAZ*, 4. 2. 2022.
 - 4 Morina, Christina, Tausend Aufbrüche. Die Deutschen und ihre Demokratie seit den 1980er Jahren, München 2023, 302.
 - 5 Vgl. Pollmer, Cornelius, Los Wochos in Lostdeutschland, in: *SZ*, 1. 3. 2023.

errichtet? Während sich alte und neue Stereotype auf dem Vormarsch befinden – „Jammerossi“, „Besserwessi“, „rechter Osten“ und „Dunkeldeutschland“⁶ – und dabei oftmals mehr über den Sprecher, als über den Angesprochenen offenbaren⁷, treten gewohnte Differenzierungen zunehmend in den Hintergrund. Aus den fünf Neuen Ländern – wie lange gelten sie noch als neu? – Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen wird medial wieder pauschal „der Osten“. Über drei Jahrzehnte nach der Herbstrevolution von 1989 belasten Herabwürdigungen und Verwundungen, Undankbarkeiten und Vorurteile noch immer oder schon wieder das Verhältnis der Deutschen in Ost und West. Wie von einem anderen Stern muten da die politischen Planspiele zu Beginn der 1990er Jahre an, die darüber nachdachten, die beiden Länder Hessen und Thüringen zu einem neuen Land „Hessingen“ zu fusionieren.⁸

Die aktuelle mediale Diskussion⁹ und die akademischen Debatten¹⁰ offenbaren nicht selten einen Streit der Deutungshoheiten. An-

6 Bundespräsident Joachim Gauck nutzte diesen Begriff in einer Ansprache am 25.8.2015 in einer Flüchtlingsunterkunft in Berlin-Wilmersdorf. Vgl. URL: <https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Berichte/DE/J Joachim-Gauck/2015/08/150825-Besuch-Fluechtlinge-Wilmersdorf.html> (Zugriff am 22.09.2025).

7 Vgl. Hahn, Hans Henning, Stereotypenforschung und Religion, Methodische Überlegungen, in: KZG 32/1 (2019), 19–30.

8 Vgl. Hirsch, Jens, „Ich wollte immer Chef sein“. Interview mit Ministerpräsident Josef Duchač, in: Top Magazin Thüringen, Herbst 2020, 12–19, hier: 16.

9 Die FAZ hat jüngst mit der Reihe „Einig Vaterland“ in bislang 7 Leitartikeln die Frage nach der inneren Einheit Deutschlands aufgeworfen. Die Wochenzeitung Die Zeit hat seit 2013 einen Teil ihrer Ausgabe mit dem Titel „Zeit im Osten“ überschrieben, der sich dezidiert mit ost- und mitteldeutschen Themen beschäftigt und nur im Osten erscheint. Dirk Oschmann kritisierte dies als „Sonderzonenberichterstattung, mit der die Spaltung zementiert werde.“ Oschmann, Wie sich der Westen den Osten erfindet (wie Anm. 3).

10 Vgl. Bluhm, Michael/Jacobs, Olaf, Wer beherrscht den Osten? Ostdeutsche Eliten ein Vierteljahrhundert nach der Wiedervereinigung, Leipzig 2015;

lässlich des 30. Jahrestages der Deutschen Einheit hat die Historikerin Kerstin Brückweh darauf aufmerksam gemacht, „dass die wissenschaftliche Aufarbeitung von Revolution und Transformation in Ostdeutschland von Forschenden und Forschungsinstitutionen aus dem Westen sowie ihren Perspektiven, Themen und Erklärungsansätzen dominiert gewesen sei.“¹¹ Detlef Pollack wies darauf hin, dass sich bei Rückblicken und Einschätzungen zum deutschen Einigungsprozess schnell die Frage stellt: Wer spricht hier und mit welcher Intention? „Auf der einen Seite stehen die Betroffenen, die sich als ausgegrenzt, als unterschätzt, ja als diskriminiert begreifen und an die Mehrheitsgesellschaft appellieren, ihre Verantwortung einzugestehen und einen Paradigmenwechsel zu vollziehen. Auf der anderen jene, die den Ball zurückspielen und die Opferhaltung als Inszenierung zur Durchsetzung partikularer Interessen entlarven.“¹² Nach mehr als 30 Jahren deutscher Einheit wird wieder unklarer, was „Inszenierung, was unhintergehbare Erfahrung, was erlebte Herabsetzung, was politisches Kalkül“¹³ ist.

Die katholische Kirche in Ostdeutschland und die Erforschung ihrer Geschichte ist von diesen Fragen und Herausforderungen nicht unberührt geblieben.¹⁴ Auch die ostdeutsche Kirche musste sich nach 1989

vgl. Schönherr, Michael / Antusch, Julia / Jacobs, Olaf, *Der lange Weg nach oben – wie es Ostdeutsche in die Eliten schaffen. Repräsentation und Karrierewege. Entwicklungen nach drei Jahrzehnten deutscher Einheit*, Leipzig 2022.

11 Vgl. Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat, Abschlussbericht der Kommission „30 Jahre Friedliche Revolution und Deutsche Einheit“, Berlin 2020, 60, URL: https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/veroeffentlichungen/2020/abschlussbericht-kommission-30-jahre.pdf?__blob=publicationFile&v=5%20 (Zugriff am 22. 09. 2025).

12 Pollack, Detlef / Khorchide, Mouhanad, Identität ist Unzufriedenheit mit sich selbst, in: FAZ, 9. 4. 2021.

13 Pollack / Khorchide, Identität ist Unzufriedenheit mit sich selbst (wie Anm. 12).

14 Vgl. Pilvousek, Josef, Die Katholische Kirche und die Anfänge einer historischen Aufarbeitung 1990 bis 1996. Anmerkungen zu einem fortwährenden Prozess, in: Pilvousek, Josef, Die katholische Kirche in der DDR. Beiträge zur Kirchengeschichte.

anpassen und transformieren, musste ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte hinterfragen, musste neue Wege in der Pastoral und dem gesellschaftlichen Engagement suchen.¹⁵ Dabei ist auch darauf hinzuweisen, dass die rasche Einrichtung und großzügige Öffnung von kirchlichen Archiven die Forschung nicht unerheblich unterstützt hat und zahlreiche Dissertationen ermöglichte. Der zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung in Deutschland sind Paternalismus und der Streit um Deutungshoheiten nicht fremd.¹⁶ Mitunter haben sich Konflikte zwischen „Ost“ und „West“ dann verschärft, wenn „arrogante Anmaßung Wissen zu ersetzen drohte.“¹⁷ Zugespitzt ließe sich fragen, ob den Ostdeutschen nicht nur Demokratie und Rechtsstaatlichkeit beigebracht werden mussten, sondern nach 40 Jahren eines „Intensivkurses in verordnetem Atheismus“ (Joachim Wanke) auch Glaube, Kirche und Wissenschaft? Es könnte als Problemanzeige gelten, dass an dieser Stelle nur nach der ostdeutschen Referenzgruppe gefragt wird. Das bundesdeutsche Pendant erscheint hingegen unterproblematisiert.

Die nachfolgenden Ausführungen verstehen sich als knapper Beitrag zu einem weithin offenen Problemfeld. Einen verlässlichen Über-

schichte Mitteldeutschlands, Münster 2014, 375–390; sowie Wanke, Joachim, Was hat die ‚Friedliche Revolution‘ 1989/90 der katholischen Kirche im Osten Deutschlands gebracht?, in: THG 57 (2014), 287–293.

15 Vgl. Holzbrecher, Sebastian, Katholische Kirche in den Neuen Ländern (1990–1995). Anmerkungen zu einem kirchlichen Wandlungsprozess, in: THG 53 (2010), 253–263.

16 Mitunter werden genuin ostdeutsche Forschungen zur katholischen Kirche in der SBZ und DDR als „Seelsorgegeschichte“ abqualifiziert. Vgl. Kösters, Christoph, Minderheit zwischen Konfession und Politik. Katholisches Christentum in der SBZ und DDR (1945–1990), in: ZKG 131 (2020), 223–250, hier: 225. Manchmal will es erscheinen, als seien die Plagiate in der zeitgeschichtlichen Forschung dem mangelnden Wissen und dem defizitären Verständnis der inneren Zusammenhänge der ostdeutschen Kirche geschuldet.

17 Pilvousek, Josef, „Ereignisgeschichte vs. Sozialgeschichte“ am Beispiel Mitteldeutschlands, in: Ders., Den Himmel offen halten. Beiträge zur Kirchengeschichte Mitteldeutschlands, Münster 2023, 209–223, hier: 222.

blick zur bisherigen zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung zu Ostdeutschland liefert der 2014 veröffentlichte Forschungsüberblick von Josef Pilvousek, dem Nestor der zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung in den Neuen Ländern.¹⁸ Die darin vorgestellten Forschungsfelder und Perspektiven wurden seither durch verschiedene Monographien, Sammelbände und Aufsätze fortgeführt und ergänzt. Hier sei beispielsweise auf Forschungen zu den ostdeutschen Kolping-Familien¹⁹ sowie verschiedenen Gruppen und Kreisen²⁰, der Gefängnisseelsorge in der SBZ/DDR²¹, zum Umgang mit kirchlichen Missbrauchsfällen in der DDR²² sowie zur Entwicklung der ostdeutschen Kirchenmusik²³ verwiesen.

Im Folgenden sollen drei Themenkomplexe in knappen Zügen vorgestellt werden: 1. Welche Perspektiven und Ansätze haben für künftige Forschungen Potential? 2. Wer ist der Adressat der zeitgeschichtlichen Forschung? 3. Von wem kann und soll die ostdeutsche Kirchengeschichte erforscht werden?

18 Vgl. Pilvousek, Josef, Zum Stand der zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung in den Neuen Ländern, in: Theologische Revue 101 (2014), 3–20.

19 Vgl. Heinicker, Petra, Kolpingsarbeit in der SBZ und DDR 1945–1990, Paderborn 2020.

20 Vgl. Holzbrecher, Sebastian, „Katholische Unruhestifter?“ Kirchengeschichtliche Beobachtungen zu katholischen Gruppen und Kreisen in der SBZ/DDR, in: Junkermann, Ilse (Hrsg.), Unruhestifter in Staat und Kirche. Lernen von den Gruppen der DDR-Opposition?, in Vorbereitung 2024.

21 Vgl. Fischer, Martin, Die katholische Gefängnisseelsorge in der DDR, in: Seelsorge & Strafvollzug 5 (2021), 46–63.

22 Vgl. Hartig, Christine, „Können wir es verantworten, ihn frei herumgehen zu lassen?“ Sexuelle Gewalt eines Klerikers im Feld von Theologie, Psychiatrie und Justiz (1950er–1970er Jahre), in: Aschmann, Birgit (Hrsg.), Katholische Dunkelmräume. Die Kirche und der sexuelle Missbrauch, Paderborn 2022, 208–228.

23 Vgl. Pilvousek, Josef, Vom „Brachland“ zur systematischen kirchenmusikalischen Arbeit. Kirchenmusik der katholischen Kirche auf dem Gebiet der SBZ/DDR 1945 bis 1989, in: Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte 18 (2022), 73–107.

1. Perspektiven und Ansätze

In aktuellen Forschungsdiskussionen lassen sich zahlreiche Ansätze verschiedener Wissenschaftsdisziplinen beobachten, die sich innovativ und konstruktiv mit Ostdeutschland, den Einigungs- und Transformationsprozessen seit 1990 und dem jüngeren Verhältnis von Ost- und Westdeutschland beschäftigen.²⁴ Diese Perspektiven können für die zeitgeschichtlichen Forschungen zur katholischen Kirche in Ostdeutschland eine sinnvolle Bereicherung darstellen. Aus der Vielzahl der kaum noch zu überblicken Publikationen sollen fünf Ansätze aus den Bereichen Linguistik, Soziologie, Volkskunde und Geschichte aufgegriffen und nach der Anschlussfähigkeit für künftige Forschungen zur ostdeutschen Kirchengeschichte gefragt werden. Diese heuristische Perspektivenvielfalt kann eine differenzierte Wahrnehmung des Untersuchungsgegenstands ermöglichen und zugleich zur Kontextualisierung und Vernetzung kirchengeschichtlicher Forschungen beitragen. Dabei sollte allerdings nicht vergessen werden, dass das Fach Kirchengeschichte als theologische Disziplin eigene Fragestellungen, Diskurse und kommunikative Resonanzräume aufweist.²⁵ Die hier vorgestellten Ansätze haben das Potential,

24 Hierbei handelt es sich nicht nur um geisteswissenschaftliche Studien. Zu nennen wäre bspw. eine medizinische Studie zu Unterschieden bei berufsbedingten Atemwegserkrankungen zwischen Ost- und Westdeutschland. Vgl. Büsching, Kerstin, Berufsbedingte Atemwegsbeschwerden in Ost- und Westdeutschland – eine Querschnittsstudie, München 2003.

25 Vgl. Wolf, Hubert, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte?, in: Nowak, Kurt / Kinzig, Wolfram / Leppin, Volker (Hrsg.), Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geisteswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, Leipzig 2004, 53–65; vgl. Pilvousek, Josef, Nützt das Studium der Reformationsgeschichte der Gegenwart? Katholische Reformationsgeschichtsforschung und Ökumene, in: ThG 51 (2008), 298–310; Scholten, Clemens, Das Fach Kirchengeschichte – eine theologische Disziplin? Eine Bestandsaufnahme, in: Blaauw, Sible

die theologischen Perspektiven sinnvoll zu ergänzen. Für die Milieutheorie trifft dies meines Erachtens nicht zu. In der SBZ und DDR haben die entscheidenden Voraussetzungen für die Herausbildung eines Milieus nicht bestanden. Weder ließ die SED-Diktatur „ein Mindestmaß an bürgerlichen Freiheiten [und die] Möglichkeit zur Eigenorganisation“²⁶ in Form eines kirchlichen Vereins- und Verbandswesens zu. Noch konnten sich in der weitläufigen Diasporasituation gemeinsame und exklusive Sinnkonstruktionen und Ritualisierungen der Alltags- und Festkultur ausbilden, die eine Formierung zu einer gesellschaftlichen Großgruppe erzeugt hätten. Die zuweilen vertretene Deutung der Kirche als Sub- oder Parallelgesellschaft im sozialistischen Staat wird den theologischen Motiven der Akteure kaum gerecht.²⁷ Schließlich gehen die Vertreter dieses Ansatzes davon aus, dass das Milieutheorem an seine Grenzen stößt.²⁸ Eine Übernahme dieses lange Zeit zum Mainstream gehörenden Ansatzes kirchengeschichtlicher Forschungen legt sich für künftige Arbeiten zur ostdeutschen Kirche nicht nahe.²⁹

de/Enss, Elisabeth/Linscheid, Petra (Hrsg.), *Contextus*. Festschrift für Sabine Schrenk, Münster 2020, 545–572; vgl. Baumann, Notker, *Verortet in Zwischenräumen? Alte Kirchengeschichte und Patrologie als wissenschaftliche Disziplinen*, in: Göcke, Benedikt Paul (Hrsg.), *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*, Bd. 2: *Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien*, Münster 2019, 53–84.

- 26 Schrammek, Notker, *Alltag und Selbstbild der Vertriebenen in Sachsen 1945–1952*, Frankfurt a. M. 2004, 8.
- 27 Vgl. Tischner, Wolfgang, *Katholische Kirche in der SBZ/DDR 1945–1951. Die Formierung einer Subgesellschaft im entstehenden sozialistischen Staat*, Paderborn 2001.
- 28 Vgl. Kösters, Christoph/Kullmann, Claudio/Liedhegener, Antonius/Tischner, Wolfgang, *Was kommt nach dem katholischen Milieu?*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 49 (2009), 485–526, hier: 525.
- 29 Vgl. Pilvousek, Josef, „Ereignisgeschichte vs. Sozialgeschichte“ am Beispiel Mitteldeutschlands, in: Brodtkorb, Clemens/Burkhard, Dominik (Hrsg.), *Neue Aspekte einer Geschichte des kirchlichen Lebens. Zum 10. Todestag von Erwin Gatz*, Regensburg 2021, 93–110.

1.1 Westdeutschland als „Normal Null“

Ein Sammelband des Hallenser Linguisten Kersten Sven Roth hat im Jahr 2008 auf kommunikative Differenzen zwischen Ost und West aufmerksam gemacht: „Nachdem die längst zerschlagene Mauer nicht mehr existiert, hat eine Mauer in den Köpfen und eine Mauer in der Sprache schon seit längerem einen festen Platz eingenommen.“³⁰ Roth stellte fest: „Das diskursive Gesamtfeld ‚(Wieder-)Vereinigung‘ segelt in einer deutlichen medialen und wissenschaftlichen Ost-Drift. Als analoges Konstrukt zu ‚Deutschland Ost‘ bleibt ‚Deutschland West‘ meist unproblematisiert.“³¹ Im öffentlichen Diskurs, so Ruth Reihers Beobachtung im erwähnten Sammelband, werde sehr häufig von Ostdeutschland, von ostdeutsch oder dem Osten gesprochen und geschrieben, der Westen und Westdeutschland in der öffentlichen Kommunikation jedoch deutlich seltener bis nie thematisiert.³² Die Linguistin meint darin ein bestimmtes Denk- und Sprachmuster identifiziert zu haben. Während etwa bei Wolfgang Thierse, Angela Merkel und Joachim Gauck stets wie selbstverständlich ihre ostdeutsche Herkunft mitgenannt wird, käme niemand ernsthaft auf die Idee – so die Beobachtung Reihers –, bei bundesdeutschen politischen Persönlichkeiten ihre westdeutsche Herkunft ausdrücklich zu thematisieren.³³ Derartige Markierungen werden zumeist dann vorgenommen, wenn etwas nicht der Norm entspricht. Westdeutsch erscheint hier nicht markierungsbedürftig, weil es der erwartbaren Norm entspricht. Der Hallenser Linguist Roth spricht

30 Roth, Kersten Sven / Wienen, Markus (Hrsg.), Diskursmauern. Zur Einführung, Bremen 2008, XIII.

31 Roth / Wienen, Diskursmauern (wie Anm. 30), XIII.

32 Vgl. Reiher, Ruth, Zum Umgang der Linguistik mit dem sprachlichen Ost-West-Problem seit dem Mauerfall, in: Roth / Wienen, Diskursmauern (wie Anm. 30), 2.

33 Vgl. Reiher, Zum Umgang der Linguistik (wie Anm. 32), 2.

deshalb vom Westen als „Normal Null“ und betont: „Zwar ging 1990 auch der Westen Deutschlands in gewissem Sinne in einem neuen und völlig anderen Land auf, da hier jedoch die im weitesten Sinne institutionellen Rahmenbedingungen des alltäglichen Lebens kaum unmittelbaren Veränderungen unterworfen waren, gelangte dieser Einschnitt für Westdeutschland ebenso wenig in das Bewusstsein der Menschen wie in den öffentlichen Diskurs. Entsprechend war der Diskurs über die Herstellung der ‚Deutschen Einheit‘ und ihre Folgen von Anfang an und nahezu unvermeidlich ein Diskurs über Ostdeutschland. So wurden Westdeutschland und die dortigen Verhältnisse zunächst einmal zu einer Art ‚Normal Null‘ im juristischen und dann im politischen Kontext, wobei hier eine Angleichung aller Abweichungen von diesem Nullpunkt vorgenommen oder angestrebt wurde. Für die massenmediale Berichterstattung über Ostdeutschland hieß dies in der unvermeidbaren Konsequenz, dass auch hier die Perspektive stets auf die Andersartigkeit des Ostens (im Vergleich zur ‚Normal Null‘ des Westens) gerichtet wurde.“³⁴ Eine sprachwissenschaftliche Analyse zur Spiegel-Berichterstattung zur Deutschen Einheit zwischen 1990 und 2000 kommt zur Feststellung: Hier „zeigt sich Westdeutschland als Modell und Messlatte für Ostdeutschland, es wird als solches in gesetzter westdeutscher Selbstgewissheit auch gar nicht hinterfragt und bildet somit ebenso stillschweigend wie selbstverständlich die Hintergrundfolie für die Darstellung Ostdeutschlands und der Ostdeutschen [...] Dieser Rückstand betrifft zum einen vor allem die Entwicklung der Wirtschaft und der Lebensverhältnisse in Ostdeutschland, zum anderen wird aber auch eine kognitive Rückständigkeit der Ostdeutschen suggeriert.“³⁵ Dirk Osch-

34 Roth, Kersten Sven, Der Westen als ‚Normal Null‘. Zur Diskursemantik von ‚ostdeutsch‘ und ‚westdeutsch‘, in: Roth / Wien, Diskursmauern (wie Anm. 30), 74.

35 Pappert, Steffen / Schröter, Melani, Der Vereinigungsdiskurs als Spaltungsdiskurs in der Spiegelberichterstattung 1990–2000, in: Roth / Wien, Diskursmauern (wie Anm. 30), 157–178, hier: 163–164.

mann hat mit seinen Publikationen seit 2022 diese Analyse nochmals schärfer³⁶, teils polemisch³⁷ herausgearbeitet: „Dabei begreift sich der Westen stets als Norm und sieht den Osten nur als Abweichung, gar als krankhafte Fehlbildung.“³⁸

Wie sieht es im Bereich der katholischen Kirche aus? Welche Bedeutung können die Beobachtungen auf die Erforschung der ostdeutschen Kirchengeschichte haben? Sind innerkirchlich betrachtet die bundesdeutschen (Erz-)Diözesen „Normal-Null“, die mitteldeutschen (Erz-)Bistümer in Berlin, Erfurt, Magdeburg, Dresden-Meißen und Görlitz eine in vielerlei Hinsicht defizitäre Abweichung?

Der Erfurter Bischof Joachim Wanke hat im Jahr 2000 eine „Gesamteinschätzung der kirchlich-katholischen Bemühungen um den Rückgewinn“ der deutschen Einheit gegeben. Er warb dafür, sich im gesamten Deutschland mit den „kirchlichen Arbeitsbedingungen im Osten“ zu beschäftigen, damit der Osten nicht nur ein „fieberkrankes‘ Körperglied am katholischen Kirchenkörper Gesamtdeutschlands“ darstellt.³⁹ Der Magdeburger Bischof Gerhard Feige wies 2023 die Forderung zurück, dass „wir im Osten auch all das vorweisen müssten, was sich potentere Bistümer im Westen leisten können.“⁴⁰ Die Erwartungshaltung, wonach die Kirche in den ostdeutschen Diözesen die gleichen Aufgaben zu erfüllen und die gleichen Strukturen vorzuhalten habe, wie dies in bundesdeutschen Bistümern der Fall sei, wies Bischof Feige mit Blick auf die unterschiedliche Größe der Institutionen zurück: „Ob – wie bei zahlreichen westdeutschen Bistümern – das Ordinariat oder Generalvikariat

36 Vgl. Oschmann, Wie sich der Westen den Osten erfindet (wie Anm. 3).

37 Vgl. Oschmann, Dirk, Der Osten: Eine westdeutsche Erfindung, Berlin 2023.

38 Oschmann, Wie sich der Westen den Osten erfindet (wie Anm. 3).

39 Wanke, Joachim, Einleitung des Herausgebers, in: Wanke, Joachim (Hrsg.), Wiedervereinigte Seelsorge. Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland, Leipzig 2000, 7–12, hier: 7.

40 Feige, Gerhard, Nicht nur überleben, in: Herder Korrespondenz 8 / 2023, 20–22.

hunderte, vereinzelt sogar bis zu 1000 Mitarbeitende hat oder – wie wir in Magdeburg – nur über 68 Voll- und Teilzeitkräfte verfügt, ist nicht unerheblich.“⁴¹ Ist auch innerkirchlich die bundesdeutsche Wirklichkeit zu „Normal Null“ geworden? Ein kurzer Blick auf die Entwicklungen in Ostdeutschland seit 1989 drängt zu einem differenzierten Antwortversuch.

Während die bundesdeutschen Strukturen im politischen, staatlichen, wirtschaftlichen, militärischen, juristischen und gesellschaftlichen Bereich oftmals zur – kaum hinterfragten – „Blaupause“⁴² für den Aufbau Ost avancierten und Westdeutschland in mannigfacher Weise zu „Normal Null“ wurde, lässt sich für die katholische Kirche ein ähnlicher Vorgang nicht beobachten.⁴³ In der DDR hatte der Vatikan trotz anhaltenden Drängens der SED und kircheninterner Erwägungen im Zuge der vatikanischen Ostpolitik keine eigenständigen Bistümer gegründet.⁴⁴ Ende 1989 stellte sich vielerorts die Frage, ob die getrennten Bistumsteile in Ostdeutschland wieder in die westdeutschen Mutterbistümer eingliedert werden sollen, oder ob aufgrund der gewachsenen Strukturen, Mentalitäten und pastoralen Konzepte nicht eigenständige Bistümer in Erfurt, Magdeburg, Schwerin und Görlitz gegründet werden sollten.⁴⁵

41 Feige, Gerhard, Nicht nur überleben (wie Anm. 40).

42 Mau, Steffen, Lütten Klein. Leben in der ostdeutschen Transformationsgesellschaft, Berlin 2019, 133–149.

43 Vgl. Pilvousek, Josef, Herausforderungen des Wandels 1990 bis 1994. Katholische Kirche in Erfurt und Thüringen, in: Moritz, Marina / Moritz, Horst (Hrsg.), Die ersten Jahre der Einheit. Erfurt: 1990 bis 1994, Erfurt 2010 (Schriften des Museums für Thüringer Volkskunde Erfurt 30), 132–139; sowie Holzbrecher, Katholische Kirche in den Neuen Ländern (wie Anm. 15).

44 Vgl. Hummel, Karl-Joseph (Hrsg.), Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. 1958–1978, Paderborn 1999.

45 Vgl. Hengst, Karl, Paderborn und Magdeburg. „Der Fürbitten können es nie zuviele sein!“, in: ThGl 85 (1995), 255–270; vgl. Pilvousek, Josef, Erfurt und Fulda 1929–1994. Marginalien zur Geschichte einer diözesanen Verwandtschaft, in: Fuldaer Geschichtsblätter. Zeitschrift des Fuldaer Geschichtsvereins 79 (2003),

Bemerkenswert für die kirchlichen Entwicklungen ist, dass sich der Vatikan am Ende zur Gründung eigenständiger Bistümer in Ostdeutschland entschieden hat, obwohl mancher bundesdeutsche (Erz-)Bischof gedacht haben mochte, dass man die Verwaltung dieser Bistumsteile durchaus noch hätte mit übernehmen können, was auch aus wirtschaftlichen Überlegungen heraus sicher nicht unattraktiv war.⁴⁶ Die Neugründungen der ostdeutschen Bistümer 1994/95 hat demgegenüber gezeigt, dass die pastoralen Erfahrungsräume in Ostdeutschland eine eigene Bedeutung und Wertigkeit haben. Damit war den Bestrebungen eine Absage erteilt worden, die ostdeutschen Jurisdiktionsgebiete den bundesdeutschen Kirchenstrukturen einzugliedern.

1.2 Der „Ost-West-Konflikt“ ist älter als die deutsche Teilung

Woher kommt der Konflikt, der dem aktuellen Verhältnis von Ost- und Westdeutschland zugrunde liegt? Im globalen Maßstab wird als Ost-West-Konflikt die politische, militärische und gesellschaftliche Auseinandersetzung zwischen den beiden ideologischen Blöcken des Sozialismus und Kapitalismus in der Zeit von 1945 bis zum Untergang der Sowjetunion 1991 bezeichnet.⁴⁷ Gleichwohl sind mit dem Ende des Konflikts keinesfalls schon alle Folgen und Konsequenzen seiner Existenz ausgemacht und behoben. Als eine Erklärung für die Unterschiede zwischen Ost und West wird unter anderem auf das Erbe des Sozialismus und den mühevollen Übergang der ostdeutschen Wirtschaft und Gesell-

193–219; vgl. Brodtkorb, Clemens, Westlich von Oder und Neiße. Görlitz wird Bistum, in: JMKOG 19 (2023), 75–100.

46 Vgl. Wanke, Joachim, Die (Neu-)Gründung des Bistums Erfurt. Erinnerung und Ausblick, in: JMKOG 15 (2019), 229–238; sowie Pilvousek, Josef, „Nun habt Mut! Bistum sind wir! Jetzt wird's gut!“ 25 Jahre Bistum Magdeburg, in: JMKOG 15 (2019), 239–252.

47 Vgl. Dülffer, Jost, Europa im Ost-West-Konflikt 1945–1991, München 2004 (Oldenbourg Grundriss der Geschichte, Bd. 18).

schaft in die Marktwirtschaft verwiesen. In verschiedenen Forschungsdisziplinen wird daher die Teilung und Vereinigung Deutschlands als „natürliches Experiment“⁴⁸ beschrieben, bei dem die Auswirkungen unterschiedlicher politischer und gesellschaftlicher Systeme untersucht werden können. Diesem Ansatz liegt die Annahme zugrunde, dass die 1945/49 getrennten deutschen Teile wie menschliche Zwillinge betrachtet werden könnten: Von der Anlage und den Voraussetzungen gleich ausgestattet, hätten sie sich nach der Trennung jeweils eigenständig entwickelt und begegneten sich so im Jahr der Wiedervereinigung auf unterschiedlichen Entwicklungsstufen. Die Unterschiede würden sich in diesem Modell hauptsächlich auf die unterschiedlichen wirtschaftlichen, politischen und sozialen Rahmenbedingungen in der vierzigjährigen Trennung zurückführen lassen.⁴⁹

Eine Studie der Universitäten München und Melbourne aus dem Jahr 2020 setzt sich mit diesem natürlichen Experiment kritisch auseinander und macht darauf aufmerksam, dass die nach 1990 festgestellten Unterschiede zwischen Ost und West eine längere Vorgeschichte haben und insofern nicht genuin auf die Trennung seit 1945/49 und die anschließende sozialistische Indoktrination in der SED-Diktatur zurückzuführen seien.⁵⁰ Schon vor dem Zweiten Weltkrieg lassen sich erhebliche Unterschiede im Deutschen Reich feststellen, so die internationale

48 Vgl. Offe, Claus, Die deutsche Vereinigung als „natürliches Experiment“, in: Ders., Übergänge. Ausgewählte Schriften von Claus Offe, Wiesbaden, 2020, 21–29; vgl. Voigt, Tobias, Ein längeres Leben durch gesellschaftlichen Wandel – die deutsche Wiedervereinigung als natürliches Experiment, Rostock 2013, URL: www.mpg.de/7770342/mpidf_engl_mpidr_jb_2013 (Zugriff am 22.09.2025).

49 Vgl. Pappert/Schröter, Der Vereinigungsdiskurs als Spaltungsdiskurs (wie Anm. 35), 174–175.

50 Vgl. Becker, Sascha O./Mergel, Lukas/Woessmann, Ludger, The Separation and Reunification of Germany: Rethinking a Natural Experiment Interpretation of the Enduring Effects of Communism, in: Journal of Economic Perspectives 34/2 (2020), 143–171.

Forscherguppe: Im Jahr 1925 lag im Bereich der Wirtschaft der Anteil der Arbeiter an der Gesamtbevölkerung auf dem Gebiet der späteren DDR mit 46 Prozent signifikant höher, als mit 36 Prozent in jenen Gebieten, die später die Bundesrepublik formen sollten. Auch der Anteil von Frauen, die im Berufsleben standen, war schon vor der sozialistischen Geschlechterpolitik im Osten deutlich höher als in den westlichen Gebieten. Analog zur größeren Arbeiterklasse erhielten die politischen Parteien links der Mitte im Osten Deutschlands mehr Zulauf. Bei den Reichstagswahlen 1924 hatte die KPD im Osten doppelt so viele Stimmen wie im Westen. 1925 lebten in Ostdeutschland 91 Prozent Protestanten, wohingegen in den westlichen Gebieten ihr Anteil bei 49 Prozent lag. Die konfessionellen Unterschiede drückten sich nicht nur im Stimmenanteil für bestimmte politische Parteien – etwa die katholische Zentrumsparterie – aus, sondern auch in den Bindungen an Kirche und Gemeinde.⁵¹

Für die politische und historische Debatte bedeuten die Studienergebnisse, dass der Sozialismus den Ost-West-Graben nicht erschaffen hat, sondern wie ein Katalysator auf bereits bestehende Unterschiede wirkte. Die These, 1945/49 seien im Grunde deutsche Zwillinge getrennt worden, die dann, durch die unterschiedlichen Systeme verschiedenartig sozialisiert wurden, was die bleibenden Schwierigkeiten seit 1990 zu erklären versucht, wird man insofern zunehmend kritisch beurteilen müssen. Hier weitet die *Longue-durée*-Forschung einen historisch verengten Horizont. Was bedeutet dies für die ostdeutsche Kirche und Kirchen-

51 Vgl. Becker/Mergele/Woessmann, *The Separation and Reunification of Germany* (wie Anm. 50), 167: „The German separation into the communist German Democratic Republic and the capitalist Federal Republic of Germany in 1949 and their reunification in 1990 both happened rapidly and largely unexpectedly. This does not necessarily mean, however, that these events constitute a natural experiment that randomly assigned similar populations to two different political regimes. We show that, in fact, the East and West German populations differed already before World War II.“

geschichtsschreibung? Woher stammen die kirchlichen Unterschiede in Ost und West?

Hinter der vermeintlichen Dichotomie eines ostdeutschen und westdeutschen Katholizismus steckt eine bislang noch zu wenig beachtete Pluralität. Denn tatsächlich wird man beispielsweise für das Gebiet der DDR und der neuen Bundesländer mindestens einen schlesisch und einen sudetendeutsch geprägten Katholizismus zu unterscheiden haben.⁵² Auch die westdeutsche Kirche weist verschiedene Katholizismen mit unterschiedlichen Traditionen, Mentalitäten, religiöse Identitäten und Praktiken auf, so etwa einen nicht immer trennscharf zu bestimmenden bayrischen⁵³, schwäbischen⁵⁴, rheinischen⁵⁵ und westfälischen⁵⁶ Katholizismus. Joachim Garstecki, der frühere Generalsekretär von „Pax Christi“, bemerkte schon frühzeitig zum kirchlichen Einigungsprozess nach 1990: „[...] es stoßen im Grunde zwei sehr unterschiedliche Katholizismen aufeinander: Im Westen der im wesentlichen rheinisch-westfälisch geprägte, der auch gewohnt ist, sich politisch zu artikulieren, und der nicht gerade durch eine große Staatsferne charakterisiert ist; im Osten dagegen ein im Wesentlichen schlesisch geprägter Katholizismus. Da gibt es schon rein mental Unterschiede, wie man sie sich größer gar nicht vorstellen kann. Der politisch erprobte, wache, rheinisch-westfälisch geprägte Katholizismus stößt auf einen schlesischen Katholizis-

52 Vgl. Pilvousek, Josef, Katholizismus in der DDR und den neuen Bundesländern, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 38 (2019), 109–123.

53 Vgl. Becker, Rainald, Das katholische Bayern im 19. und 20. Jahrhundert. Eine Selbstverständlichkeit?, in: Rottenburger Jahrbuch (wie Anm. 52), 165–180.

54 Vgl. Arnold, Claus, Gibt es einen schwäbischen Katholizismus? Kirchenhistorische Konstruktionen nach 1945, in: Rottenburger Jahrbuch (wie Anm. 52), 181–192.

55 Vgl. Schloßmacher, Norbert, Zum Rheinischen Katholizismus. Kultur oder Klischee?, in: Rottenburger Jahrbuch (wie Anm. 52), 65–84.

56 Vgl. Kösters, Christoph, „Westfälisch-katholisch“? Historische Beobachtungen zum Wandel eines regionalen Topos im 19. und 20. Jahrhundert, in: Rottenburger Jahrbuch (wie Anm. 52), 25–64.

mus in Berlin, Görlitz oder Meißen, der gegenüber Staat und Öffentlichkeit seit den Kulturkampfzeiten des ausgehenden 19. Jahrhunderts äußerst defensiv eingestellt ist. Das kann auf Anhub gar nicht zu einer lockeren und lebhaften Synthese führen. Da gilt es Spannungen zu überwinden.“⁵⁷ Müssten derartige regionalen Unterschiede, verschiedene Mentalitäten, Traditionen und Eigenheiten, die schon vor 1945 bestanden haben und identitätsbildend wirkten, nicht stärker in den Blick der Forschung genommen und gewichtet werden? Dabei wäre noch einmal stärker zu überprüfen, welchen Einfluss die vielfachen Migrationsbewegungen vor und nach 1945 auf die Stabilität der katholischen Identitäten hatten.⁵⁸ Zudem ist Mitteldeutschland das Kernland der Reformation. Seit dem 16. Jahrhundert hat sich die konfessionelle Landkarte in Mittel- und Ostdeutschland deutlich verschoben. Wenn Josef Pilvousek seit 1996 davon spricht, dass die ostdeutsche Kirche nach 1945 eine „Flüchtlingskirche“⁵⁹ ist, dann bedeutet dies auch, dass es bis auf wenige Ausnahmen kaum katholische Gebiete und Strukturen auf dem Territorium Mitteldeutschlands gegeben hatte. Auch dies sind Spuren und Hinweise auf gravierende Unterschiede, die deutlich älter sind als die Ost-West-

57 Zitiert nach Höllen, Martin, *Loyale Distanz? Katholizismus und Kirchenpolitik in SBZ und DDR. Ein historischer Überblick in Dokumenten*. Bd. 3 (1966–1990), 2. Teil-Band: 1977 bis 1990, Berlin 2000, 333.

58 Vgl. Kossert, Andreas, *Kalte Heimat. Die Geschichte der deutschen Vertriebenen nach 1945*, München 2009, 301–322.

59 Vgl. Pilvousek, Josef, ‚Innenansichten‘. Von der ‚Flüchtlingskirche‘ zur ‚katholischen Kirche in der DDR‘, in: *Materialien der Enquete Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“* (12. Wahlperiode des Deutschen Bundestages), hrsg. vom Deutschen Bundestag, Bd. VI/ 2: *Kirchen in der SED-Diktatur*, Frankfurt a.M. 1995, 1134–1163; sowie Pilvousek, Josef, Von der ‚Flüchtlingskirche‘ zur katholischen Kirche in der DDR. Historische Anmerkungen zur Entstehung eines mitteldeutschen Katholizismus, in: Rahner, Johanna / Schambeck, Mirjam, (Hrsg.): *Zwischen Integration und Ausgrenzung. Migration, religiöse Identität(en) und Bildung theologisch reflektiert*, Berlin 2011 (Bamberger Theologisches Forum 13), 21–43.

Teilung im 20. Jahrhundert. Kein ostdeutsches Ordinariat ist heute auch nur ansatzweise mit den kirchlichen Verwaltungsstrukturen und Hierarchieebenen bundesdeutscher Diözesen zu vergleichen, oder kann über einen ähnlichen Finanz- und Personalrahmen verfügen. Ähnliches gilt für den Bereich der konfessionellen Schulen, die nach 1990 in den verschiedenen Diözesen sehr unterschiedlich etabliert und neu ausgebaut wurden. Bis auf einige Leuchttürme, wie etwa das St. Benno-Gymnasium in Dresden⁶⁰, sind konfessionelle Schulen in Ostdeutschland ein Randphänomen im Sektor der Privatschulen geblieben. Und schließlich wird man auch kaum übersehen können, dass es nach knapp dreißig Jahren nicht zu einer Etablierung des bundesdeutschen Vereinskatholizismus in den Bistümern der Neuen Ländern gekommen ist. Noch immer ist in den neuen Bundesländern das Modell des Gemeindekatholizismus vorherrschend. Begegnet uns hier allein das Erbe einer vierzigjährigen „sozialistischen Wüstenzeit“ (Heinz Schürmann), oder wird man bei der historischen Ursachensuche nicht stärker über die innerdeutsche Teilung im 20. Jahrhundert hinauszugehen haben?

1.3 „Frakturierte Gesellschaft“ – „Frakturierte Kirche“

Der Berliner Soziologe und Leibnizpreisträger des Jahres 2021 Steffen Mau hat in seiner vielbeachteten Studie „Lütten Klein. Leben in der ostdeutschen Transformationsgesellschaft“⁶¹ einen vergleichenden Blick auf den Rostocker Stadtteil Lütten Klein vor und nach 1990 geworfen. Anhand dieses Stadtteils hat er zugleich grundlegende Analysen zu den ostdeutschen Transformationsprozessen seit 1990 entwickelt. Steffen Mau hat für Ostdeutschland unter anderem den Begriff der „frakturier-

60 Vgl. Pflüger, Fridolin / Leide, Jürgen, Das St. Benno-Gymnasium in Dresden, in: Wagner, Marion (Hrsg.), Wozu kirchliche Schulen? Profile, Probleme und Projekte, Berlin 2001, 119–142.

61 Vgl. Mau, Lütten Klein (wie Anm. 42).

ten Gesellschaft“⁶² geprägt und beschreibt damit zwei Arten von gesellschaftlichen Brüchen: diejenigen, die offen zutage treten und jene, die gleichsam unter der Haut verborgen und äußerlich nicht erkennbar sind. Beide Bruchvarianten führen zu einer nachhaltigen Funktionsbeeinträchtigung. Nach Maus Analyse ist die ostdeutsche Gesellschaft nach 1990 von beiden Varianten vielfältig geprägt. Dafür macht er sowohl den Untergang der DDR, als auch die Tücken des Einigungsprozesses verantwortlich, zu denen ein enormer Modernisierungsdruck, Identitätskonflikte, ein Elitentransfer sowie vielfältige habituelle und kulturelle Akkomodationen gehörten. Eine solche frakturierte – gebrochene Gesellschaft ist von einer Gleichzeitigkeit gegensätzlicher Entwicklungen geprägt: es gibt „ein Nebeneinander von Einheitserfolgen und Scheitern, von Gewinnen und Verlusten, von Hoffnung und Enttäuschung, von Eingewöhnung und Entfremdung.“⁶³ Mau hält an den Ambivalenzen der Einigung fest: „Die Bilanz der Einheit ist nicht nur durchwachsen, sie ist auch durch und durch widersprüchlich. Selbst Individuen wirken oft innerlich gespalten [...], manch einer entpuppt sich gar als frustrierter Zufriedener oder als glücklicher Enttäuschter.“⁶⁴ Liefße sich nicht auch manche Entwicklung in der Kirche im 19. und 20. Jahrhundert als verborgener Bruch beschreiben? Welche Anknüpfungspunkte könnte die Hypothese einer „frakturierte Kirche“⁶⁵ aufwerfen? Sind trotz der Freiheitserfahrung der deutschen Einheit nicht zahlreiche Themen – die Auseinandersetzungen mit der Säkularisierung und Moderne, dem Wettstreit der gesellschaftlichen Systeme (Kommunismus und Kapitalismus), den Verstrickungen in die ostdeutsche Diktatur und

62 Mau, Lütten Klein (wie Anm. 42), 14.

63 Mau, Lütten Klein (wie Anm. 42), 13.

64 Mau, Lütten Klein (wie Anm. 42), 13.

65 Vgl. Holzbrecher, Sebastian, *Angekommen im wiedervereinigten Deutschland*, in: Poppe, Gerhard / Voigt, Albrecht (Hrsg.), *Bistum Dresden-Meißen. 100 Jahre Wiedererrichtung*, Leipzig 2020, 188–199.

ihren DDR-Überwachungsstaat, die unterschiedlichen Ausprägungen und Mentalitäten des Katholizismus in Ost und West und natürlich auch der Missbrauchsskandal – wie verborgene Brüche weitgehend unbehandelt unter der Haut geblieben? Wenn ja, haben diese Entwicklungen der vergangenen Jahrzehnte nicht auch Verschiebungen und Funktionseinschränkungen in der Kirche und unter den Gläubigen hinterlassen? Eine derart „frakturierte Kirche“, bei der oberflächlich zunächst vieles in Ordnung scheint, verliert nicht nur an Authentizität und Flexibilität. Ihr geht die innere Überzeugungskraft und ein tief verwurzelter Bekennermut verloren, ohne die eine – von vielen erhoffte – missionarische Erneuerung der Kirche eine Hybris bleibt. Die rasant steigenden Zahlen der Kirchenaustritte in jüngster Zeit überführen manchen inneren in einen äußeren Bruch.

1.4 Elitenforschung

Seit einigen Jahren wirft die Repräsentanz ostdeutscher Bürger in gesellschaftlichen Spitzenpositionen Fragen auf. Die Leipziger Studie „Wer beherrscht den Osten?“ von 2015 und die mediale Aufbereitung „Der lange Weg nach oben“ aus dem Jahr 2022 haben untersucht, ob und wie es ostdeutsche Bürgerinnen und Bürger in die Eliten des vereinten Deutschlands schaffen.⁶⁶ Das ernüchternde Fazit lautet: „Auch dreißig Jahre nach dem Mauerfall sind Ostdeutsche in Führungspositionen bezogen auf ihren Bevölkerungsanteil teilweise stark unterrepräsentiert, sowohl in gesamtdeutschen Führungspositionen als auch in Ostdeutschland selbst. Ein in den letzten Jahren erwartetes Nachrücken Ostdeutscher in Elitepositionen [...] findet in vielen der untersuchten gesellschaftlichen Bereiche nicht statt.“⁶⁷ Bei einem ostdeutschen Bevölkerungsanteil von bundesweit etwa

66 Vgl. Bluhm / Jacobs, Wer beherrscht den Osten? (wie Anm. 10).

67 Schönherr / Antusch / Jacobs, Der lange Weg nach oben (wie Anm. 10), 1.

17 Prozent, liegt der Anteil Ostdeutscher auf den Elitepositionen bei derzeit dreieinhalb Prozent. In der Studie wurden die Bereiche Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Justiz und Medien untersucht. Die Gebiete Sport, Musik und Kultur, Gastronomie sowie die Kirchen und Religionsgemeinschaften kamen dabei nicht in den Blick, obschon auch hier nicht weniger aufschlussreiche Erkenntnisse zu erwarten sind. In weiten Teilen des öffentlichen, politischen und gesellschaftlichen Lebens in Ostdeutschland fand in den 1990er Jahren ein Elitentransfer statt, der besonders im Bereich von Politik, Militär und Justiz zur *conditio sine qua non* wurde. Einen derartigen Elitenwechsel konnte in der katholischen Kirche Ostdeutschland so nicht beobachtet werden. Bereits in den 1980er Jahren hatte sich im ostdeutschen Episkopat ein Generationswechsel vollzogen. So waren es in der DDR sozialisierte Bischöfe – Joachim Wanke, Joachim Reinelt, Georg Sterzinsky, Leo Nowak und Heinrich Theissing – die den gesellschaftlichen Umbruch in kirchenleitender Funktion gestalteten. Angesichts der Diskontinuitäten in beinahe allen übrigen Bereichen, war in der katholischen Kirche eine personelle Kontinuität gegeben. Dies galt auch für die Berufung des Erfurter Professors für Alte Kirchengeschichte Gerhard Feige zum Bischof von Magdeburg 2005. Erst ab dem Jahr 2010 lässt sich von einem Elitentransfer in der ostdeutschen Kirche sprechen, der seither andauert. Translationen von Bischöfen von West nach Ost sind zur Normalität geworden.⁶⁸ Die beiden Kölner Weihbischöfe Rainer Maria Woelki und Heiner Koch gingen nach Berlin und Dresden-Meißen, der Mainzer Weihbischof Ulrich Neymeyr nach Erfurt und 2016 wechselte Heinrich Timmerevers als Weihbischof von Vechta nach Dresden-Meißen. Der Transfer eines ostdeutschen Bischofs in ein westdeutsches Bistum – wie im Fall von Bischof Konrad Zdzarsa von Görlitz nach Augsburg im Jahr 2010 – ist bislang ebenso ein Ausnahmefall, wie der Wechsel von

68 Vgl. Holzbrecher, *Angekommen im wiedervereinigten Deutschland* (wie Anm. 65), 188–199.

Kardinal Meisner 1989 von Berlin nach Köln. Bemerkenswert ist, dass die Nachfolge von Bischof Zdarsa in Görlitz 2010 mit Wolfgang Ipolt auf einen ostdeutschen Theologen fiel. Ob man den kirchlichen Elitentransfer von West nach Ost und Ost nach West als Zeichen einer gelungenen Annäherung bezeichnen kann, wird durchaus unterschiedlich diskutiert. Erinnert sei an die Bemerkung des Magdeburger Bischofs Gerhard Feige aus dem Jahr 2015 zum Wechsel von Bischof Heiner Koch vom Bistum Dresden-Meißen zum Erzbistum Berlin: „Solche Entscheidungen und Vorgänge fördern nicht das Ansehen des Bischofsamtes und das Vertrauen in seine Inhaber. Angesichts der besonders schwierigen Situation der Katholiken in den neuen Bundesländern trägt dies eher noch zur weiteren Destabilisierung der kirchlichen Verhältnisse bei. Bedauerlicherweise entsteht der Eindruck, ostdeutsche Bistümer seien inzwischen so etwas wie ein ‚Verschiebebahnhof‘ oder wie ‚Praktikumsstellen‘ zur Qualifizierung für ‚höhere Ämter‘.“⁶⁹ Die kommenden Jahre werden zeigen, ob ein Nachrücken ostdeutscher Priester in kirchliche Leitungspositionen erfolgt, oder ob sich der bundesdeutsche Elitentransfer fortsetzt. Die Nachfolge des Magdeburger Bischofs Gerhard Feige dürfte zum nächsten regulären Prüfstein dieser Personalpolitik werden. Blickt man auf die Herkunft der Führungskräfte in den ostdeutschen Ordinariaten – Generalvikare, Leiter der Seelsorgeämter, der katholischen Büros und der katholischen Akademien – lässt sich derzeit eine Dominanz von Mitarbeitern mit ostdeutscher Herkunft konstatieren.

1.5 Mentalitätsgeschichte

Wenn typische Denkweisen und Verhaltensmuster, gruppenbezogenes Fühlen und Handeln, Geisteshaltungen und gemeinsame Wertun-

69 Vgl. URL: <https://www.bistum-magdeburg.de/aktuelles-termine/presse-archiv/archiv-2015/bischof-zu-koch-versetzung.html> (Zugriff am 22. 09. 2025).

gen in den Fokus der Forschung geraten, bewegt man sich im Bereich der historischen Mentalitätsforschung.⁷⁰ Jüngst haben zwei Publikationen die Relevanz der Erforschung von Mentalitäten und Lebenswelten vor Augen gestellt. Ewald Fries „Ein Hof und elf Geschwister – der stille Abschied vom bäuerlichen Leben in Deutschland“⁷¹ und Juliane Stückrads Studie „Die Unmutigen, die Mutigen – Feldforschung in der Mitte Deutschlands“⁷² führen beide vor Augen, wie sozialgeschichtliche und ethnographische Nahaufnahmen vielfältige Transformationen detailliert zu erläutern vermögen, ohne auf tradierte Quellenüberlieferungen zu rekurren. Durch teilnehmende Beobachtungen und vielfältige Interviews, das Studium von Grabsteinen, Autoaufklebern und Plakaten erkunden die Autoren Mentalitäten und ihre Veränderungen an konkreten Ereignissen, Personen und Familiengeschichten. Eine derartige Untersuchung der religiösen Mentalitäten in Ostdeutschland stellt bislang ein Desiderat dar. Dabei ließe sich die ostdeutsche katholische Kirche durchaus als ein verdichtetes Laboratorium für derartige Studien begreifen, ist sie doch im Wesentlichen eine „Flüchtlings- und Vertriebenenkirche“⁷³. Durch verschiedene Migrationsbewegungen vor und nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges kam es in Ostdeutschland zu einer vielfältigen Durchmischung von unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen.⁷⁴ Gläubige aus Schlesien, Ost- und Westpreußen, dem Sudetenland und Pommern trafen mit ihren Traditionen, Bräuchen, Liedern und

70 Vgl. Goetz, Hans-Werner, Proseminar Geschichte: Mittelalter, Stuttgart 32006, 356.

71 Vgl. Frie, Ewald, Ein Hof und elf Geschwister. Der stille Abschied vom bäuerlichen Leben in Deutschland, München 2023.

72 Vgl. Stückrad, Juliane, Die Unmutigen, die Mutigen. Feldforschung in der Mitte Deutschlands, Berlin 2022.

73 Pilvousek, Josef, „Kirche, die aus dem Osten kam.“ Migrationen, Integrationen, Fremdheitserfahrungen und Katholizismus in der SBZ/DDR, in: BThZ 33/2 (2016), 246–263, zur Entstehung eines mitteldeutschen Katholizismus.

74 Vgl. Kossert, Kalte Heimat (wie Anm. 58), 193–228.

Mentalitäten aufeinander und bildeten eine ostdeutsche Flüchtlingskirche.⁷⁵ Bedingt durch den Verlust von materiellem Besitz und geistiger Heimat, spielten Religion, Kirchenzugehörigkeit, religiöse Traditionen, Bräuche und Mentalitäten beim Prozess der Identitätsbildung und -wahrung eine wichtige Rolle.⁷⁶ Welche Bedeutung hatten derartige Mentalitäten, Traditionen und Bräuche als religiöse Beharrungskraft angesichts vielfältiger Säkularisierungsprozesse, die in der DDR nochmals staatlich forciert wurden? Eine interdisziplinäre Erforschung dieser Mentalitäten, Praktiken und Verhaltensweise könnte für eine differenzierte Wahrnehmung der ostdeutschen Patchwork-Kirche aus Einheimischen, Flüchtlingen und Vertriebenen sensibilisieren.

2. Adressaten und Referenzgruppe zeitgeschichtlicher Forschungen

Wer sind die Adressaten der zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung zu Ostdeutschland?

Es wäre vermessen an dieser Stelle eine erschöpfende Antwort auf diese Frage geben zu wollen. Sie verweist ja nicht nur auf ganz unterschiedliche Dimensionen von Relevanz und Bedeutung historischen Forschens⁷⁷, son-

75 Vgl. Pilvousek, Josef, Von der ‚Flüchtlingskirche‘ zur katholischen Kirche in der DDR. Historische Anmerkungen zur Entstehung eines mitteldeutschen Katholizismus, in: Pilvousek, Josef, Die katholische Kirche in der DDR (wie Anm. 14), 9–24.

76 Vgl. Müller, Torsten W., In der Fremde glauben. Die Auswirkungen von Flucht und Vertreibung im Ostteil des Bistums Fulda, Würzburg 2015 (Erfurter theologische Studien, Bd. 108); vgl. Holzbrecher, Sebastian, Weihbischof Joseph Ferche (1888–1965) – Seelsorger zwischen den Fronten, Münster 2007 (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte, Bd. 17).

77 Vgl. Knoch, Habbo, Teil 1, Relevanz der Geschichte. Universität zu Köln, in: Zeitgeschichte-online, Februar 2022, URL: <https://zeitgeschichte-online.de/kommentar/habbo-knoch-teil-1-relevanz-der-geschichte> (Zugriff am 22. 09. 2025).

dern tangiert auch das Selbstverständnis des Faches Kirchengeschichte.⁷⁸ Dennoch seien einige Aspekte zumindest angedeutet.

Die Aufgabe der Geschichtswissenschaft besteht darin, anhand von vielfältigen Quellen und Überlieferungen über historische Entwicklungen, Personen und Prozesse zu informieren, sie zu beschreiben, zu analysieren, zu interpretieren und kritisch einzuordnen.⁷⁹ Die kirchengeschichtlichen Forschungen zu Ostdeutschland haben daher die Aufgabe, Wissen zu generieren und bereitzustellen, sowie Geschichtsdeutungen und geschichtliche Narrative kritisch und distanziert zu hinterfragen. Sie haben aber zugleich eine identitätsstiftende Funktion für diejenigen, die diese Zeit selbst miterlebt haben oder mit ihr auf vielfältige Art und Weise verbunden sind. So trägt die zeitgeschichtliche Katholizismusforschung dazu bei, Christen mit ihrer eigenen Geschichte vertrauter zu machen und persönliche Erfahrungen durch quellenbasierte Forschungen zu ergänzen oder zu korrigieren. Ein kritisch-konstruktives Potential entfaltet die zeithistorische Forschung auch gegenüber den Kirchen, ihren Amts- und Entscheidungsträgern, wenn sie nach Verstrickungen in den SED-Staat, nach dem Umgang mit Nonkonformisten oder Missbrauchsoffern und -tätern fragt.

Natürlich gibt es ein begründetes Interesse, sich in Ostdeutschland mit der Geschichte der katholischen Kirche in der SBZ und späteren DDR sowie dem ostdeutschen Einigungsprozess zu beschäftigen. Die Adressaten und Kommunikationspartner kirchengeschichtlicher Forschungen zu Ostdeutschland sind aber nicht allein die christlichen Kirchen und ihre Mitglieder, die verschiedenen Orden, Bewegungen und Institutionen. Wenn es Anspruch und Aufgabe akademischen Forschens ist, die Wirklichkeit mit all ihren Zugängen und Facetten abzubilden,

78 Vgl. Scholten, Das Fach Kirchengeschichte (wie Anm. 25).

79 Vgl. Marksches, Christoph, Arbeitsbuch Kirchengeschichte, Tübingen 1995 (UTB 1857).

dann gehört der Blickwinkel auf Kontingenzerfahrungen, auf Glauben, Kirche und Religion in einem dezidiert atheistischen Staat zwingend mit zum Tableau wissenschaftlicher Erkundungen. Im Konzert der Wissenschaftsdisziplinen kann die katholische und evangelische Kirchengeschichte einen wichtigen Beitrag zur Erfassung der DDR-Wirklichkeit leisten. Deshalb gehören Forschungen zu ostdeutschen Glaubensbiografien und kirchlichen Diktaturerfahrungen nicht nur in den akademischen und konfessionellen Elfenbeinturm, sondern zugleich in den Resonanzraum einer pluralistischen (Zivil-)Gesellschaft, die sich auf den Wert ihrer demokratischen Freiheitsrechte besinnt.

Aus der Retrospektive lässt sich ein breites Spektrum an Personen, Gruppen und Institutionen namhaft machen, die als Adressaten der zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung zu Ostdeutschland in Betracht kamen und zukünftig kommen: Angefangenen von der internationalen und nationalen akademischen Fachgemeinschaft der katholischen und evangelischen Kirchengeschichtsschreibung, den Theologien und Geschichtswissenschaften, hin zur Politik (etwa die Enquete Kommission des Deutschen Bundestages), Medien und verschiedene Institutionen der Zivilgesellschaft sowie der politischen Bildung, bis hin zu Einzelpersonen, die als Zeitzeugen oder Nachfahren ein Interesse an historisch-theologischen Forschungen haben. Darüber hinaus ist auf die Christen und Kirchen im ehemals sowjetischen Ostblock zu verweisen, besonders in Polen, Tschechien, Ungarn und dem völkerrechtlich neutralen Österreich, die während der Zeit des Kalten Krieges und auch danach ein enges Netzwerk an Verbindungen, Hilfsleistungen und Austauschmöglichkeiten aufrecht erhalten haben.⁸⁰ Über die beschriebenen Personen, Gruppen und Institutionen können als Adressaten der ostdeutschen

80 Vgl. Vybíralová, Eva, *Untergrundkirche und geheime Weihen. Eine kirchenrechtliche Untersuchung der Situation in der Tschechoslowakei 1948–1989*, Würzburg 2019 (Erfurter Theologische Studien, Bd. 115).

Kirchengeschichtsschreibung noch weitere Kreise in den Blick kommen. Dabei sind drei Gedanken besonders hervorzuheben.

Erstens ist auf das anhaltende Interesse Westdeutschlands und der westdeutschen Kirche an den Entwicklungen der ostdeutschen Glaubensbrüder und -schwestern zwischen 1949 und 1989 hinzuweisen. Dies hat sich in einer anhaltenden medialen Berichterstattung⁸¹, in offiziellen und privaten Reisen⁸², durch Netzwerke von persönlichen oder institutionellen Paten- und Partnerschaften⁸³ sowie vielfältige Austauschmöglichkeiten auf nationaler und weltkirchlicher Ebene niedergeschlagen.⁸⁴ Das (kirchen-)politische Festhalten an der kirchlichen Einheit hat sich nicht nur in den jurisdiktionellen Verbindungen⁸⁵ der

81 Hier sei stellvertretend an die zahlreichen Informationen zur ostdeutschen Kirche verwiesen, die der Münsteraner Liturgiewissenschaftler Klemens Richter über Jahrzehnte im Deutschlandarchiv und in der Herder Korrespondenz veröffentlicht hat und die Katholische Nachrichtenagentur KNA.

82 Zahlreiche bundesdeutsche Theologen sind nach Erfurt an das Philosophisch-Theologische Studium gereist und haben dort Vorträge gehalten. Vgl. Vogel, Weronika, *Horizontweiterung durch Gastvorlesungen. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte der DDR am Beispiel des Philosophisch-Theologischen Studiums Erfurt 1954–1990*, URL: <https://www.katholische-akademie-berlin.de/veranstaltung/forum-junge-wissenschaft-2023-10/> (Zugriff am 22.09.2025).

83 Die Studentengemeinden in Halle, Köln und Mainz pflegten über Jahrzehnte einen engen Austausch mit vielfältigen „verwandtschaftlichen“ Beziehungen. Vgl. Wege. 50 Jahre KHG Mainz, Mainz 1996 (Mainzer Perspektiven 6), 96–101.

84 Vgl. von Hehl, Ulrich/Hockerts, Hans Günter, *Der Katholizismus – gesamtdeutsche Klammer in den Jahrzehnten der Teilung? Erinnerungen und Berichte*, Paderborn 1996; Vgl. Pilvousek, Josef, *Kirche Und Diaspora. Die Katholische Kirche in Der DDR Und Das Zweite Vatikanische Konzil*, in: Wolf, Hubert / Arnold, Claus, *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*, Paderborn 2000, 149–168.

85 Vgl. Hartelt, Konrad, *Die Entwicklung der Jurisdiktionsverhältnisse der Katholischen Kirche in der DDR von 1945 bis zur Gegenwart*, in: Ernst, Wilhelm / Feiereis, Konrad (Hrsg.), *Denkender Glaube in Geschichte und Gegenwart. Festschrift aus Anlass der Gründung der Universität Erfurt vor 600 Jahren und aus Anlass des 40jährigen Bestehens des Philosophisch-Theologischen Studiums*, Leipzig 1992, 415–440.

Bistümer ausgedrückt, sondern auch öffentlich und zivilgesellschaftlich etwa auf den verschiedenen Katholikentagen.⁸⁶ Die vielfältigen familiären Verbindungen über die innerdeutsche Grenze hinweg haben zudem für die herausfordernden Lebensverhältnisse der Christen in der SBZ/DDR sensibilisiert. Diese biographischen und institutionellen Verbindungen haben nach 1989 fortbestanden und motivierten unter anderem in der Frühphase der ostdeutschen Kirchengeschichtsschreibung in den 1990er Jahren den Abbau eines latenten Informationsdefizites zum ostdeutschen Katholizismus.

Zweitens ist die ostdeutsche Kirchengeschichte der SBZ und DDR eine Geschichte der steten Anpassung an Herausforderungen, eine Geschichte der theologischen, pastoralen, caritativen und institutionellen Adaptionen an forcierte Säkularisierungsprozesse, an knappe materielle und personelle Ressourcen, an eine gesellschaftliche Zurückdrängung und politische Marginalisierung von Kirche, Glaube und Religion.⁸⁷ Die Betrachtung dieser historischen Prozesse und Erfahrungen kann sensibel machen für die Bewältigung anstehender Veränderungsprozesse.⁸⁸ Dass die ostdeutschen Lernerfahrungen dabei ein zu eins auf die westdeutschen Lebensverhältnisse übertragen werden können, darf bezweifelt werden. Allerdings weist die ostdeutsche Kirche eine nicht zu unterschätzende Resilienzerfahrung auf, weil sie nach 1945 und nochmals nach 1989 eine Vielzahl von grundlegenden gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und kirchlichen Veränderungen durchlebt

86 Vgl. Holzbrecher, Sebastian, Katholikentage in der DDR? Zur Bedeutung einer katholischen Institution für den ostdeutschen Diasporakatholizismus, in: Kösters, Christoph / Maier, Hans / Kleinhagenbrock, Frank (Hrsg.), Profil und Prägung. Geschichtliche Perspektiven auf 100 Katholikentage, Paderborn 2017, 89–102.

87 Vgl. Pilvousek, Josef, (wie Anm. 14), Die katholische Kirche in der DDR. Beiträge zur Kirchengeschichte Mitteldeutschlands, Münster 2014.

88 Vgl. Foitzik, Alexander, Vom Osten lernen, in: Herder Korrespondenz 11 (2009), 541–543.

und trotz aller Brüche überstanden hat. Diese zwangsweise erworbene Beharrungskraft, die Fähigkeit schwierige Lebenssituationen bestehen zu können, kann für die anstehenden kirchlichen Veränderungs- und Reformprozesse in Gesamtdeutschland eine wertvolle Ressource darstellen. Sie hinterfragt das Festhalten an alten Gewissheiten, tradierten Formen kirchlichen Wirkens und gewohnten Einnahmequellen. Was ist zur Erfüllung der kirchlichen Grundaufgaben, Gott zu loben, dem Nächsten zu dienen und das Evangelium Jesu Christi zu verkünden, von essentieller und was von nachrangiger Bedeutung? Lange Zeit hatte man angenommen, dass „der Osten“, von bestimmten regionalen Spezifika abgesehen, im Großen und Ganzen doch die Entwicklung durchlaufen würde, die „der Westen“ durchgemacht hat. Diese Perspektive scheint ebenso überholt zu sein, wie die Annahme, dass sich die Unterschiede mit der Zeit ausschleichen.⁸⁹ Vereinzelt gibt es Stimmen, die mit Blick auf die Kirche eine umgekehrte Perspektive für nicht unberechtigt halten. Zwar sind die Säkularisierungsprozesse in Ost- und Westdeutschland unterschiedlich gelagert. „Trotzdem könnten sich die Katholiken im Westen von ihren Geschwistern im Osten noch heute manches abschauen“ bemerkte der Magdeburger Bischof Feige, vor allem, „dass die Kirche auch unter solchen komplizierten und armseligen Verhältnissen leben kann.“⁹⁰ Ostdeutschland könnte, wie von anderen Wissenschaftsdisziplinen schon erkannt, zu einem „Verdichtungsraum“ und einem

89 Vgl. Mau, Lütten Klein (wie Anm. 42), 14: „Ich gehe davon aus, dass sich trotz kultureller, normativer und mentaler Eingewöhnung die Unterschiede zwischen den beiden deutschen Teilgesellschaften nicht einfach ausschleichen (werden). Sowohl in sozialstruktureller wie auch in mentaler Hinsicht hat sich in Ostdeutschland eine Form der Sozialität herausgebildet, in der neben langsam steigender Zufriedenheit auch Gefühle der Benachteiligung und der politischen Entfremdung wachsen, die mehr sind als ein nicht enden wollendes Murren einiger Ewiggestriger.“

90 Deckers, Daniel, Was die Katholiken im Osten prägte, in: FAZ, 2. 10. 2020.

„Laboratorium“ zukünftiger Handlungsoptionen avancieren.⁹¹ Kirchlich-pastorale Erfolgskonzepte aus Ostdeutschland, wie etwa die Religiöse Kinderwoche (RKW)⁹², von Laien geleitete Stationsgottesdienste⁹³ und eine reflektierte und keinesfalls fatalistische Diasporamentalität⁹⁴, werden auch in bundesdeutschen Diözesen diskutiert.

Schließlich sei drittens auf eine komparative Perspektive verwiesen. Eine vergleichende Erforschung der Geschichte und Kirchengeschichte dies- und jenseits der innerdeutschen Grenze könnte an Bedeutung gewinnen.⁹⁵ Was die Eigen- und Besonderheiten des ostdeutschen und des westdeutschen Katholizismus sind, wo ihre jeweiligen Stärken und Schwächen liegen, wo sie Freiheitsräume erschließen, wie sie mit Kritik und innerkirchlichem Dissens, mit pastoralen und politischen Herausforderungen umzugehen vermögen, all dies tritt besonders deutlich durch einen vergleichenden Blick klarer zutage. Dieser komparative Blick wird dabei nicht nur auf die Ost-West-Perspektive zu beschränken sein. Erweitert auf andere christliche Kirchen und Länder in Ost und West, entstünde eine spannende zeitgeschichtliche Untersuchungsmatrix.

91 Vgl. Mau, Lütten Klein (wie Anm. 42), 17.

92 Vgl. Scheidler, Monika, Religiöse Kinderwoche, in: Kaupp, Angela / Höring, Patrick (Hrsg.), Handbuch Kirchliche Jugendarbeit, Freiburg i. Br. 2019, 356–364; vgl. Friemel, Franz Georg, Religiöse Kinderwochen (RKW) in der DDR, in: Lebendige Seelsorge 52 (2001), 338–340; vgl. Ipol, Wolfgang, Katechese in der ehemaligen DDR, Diss. Lic.theol. (unveröffentlicht), Erfurt 1991.

93 Vgl. Cramer, Johannes, Die Stationsgottesdienste in der DDR. Sonntäglicher Gottesdienst ohne Priester in der Diaspora, in: Liturgisches Jahrbuch 29 (1979), 213–225.

94 Vgl. Pilvousek, Josef, ‚Leichter Gegenwind im Sturm des Sozialismus‘. Zum Leben der Christen in der DDR und ihren kirchlichen Möglichkeiten, in: ThG 62 (2019), 120–136.

95 Vgl. Weber, Petra, Getrennt und doch vereint, Berlin 2020; vgl. Morina, Tausend Aufbrüche (wie Anm. 4).

3. Positionalität der Forschenden

Die Diskussion um die Positionalität des Forschers ist nicht neu und kennt zahlreiche Facetten.⁹⁶ Der Mediävist Horst Fuhrmann hat etwa in seiner „Einladung ins Mittelalter“ anekdotisch-biografisch herausgearbeitet, dass es gute Gründe gibt, sich auch als juristischer Laie mit der mittelalterlichen Rechtsgeschichte zu befassen.⁹⁷ Bei der zeitgeschichtlichen Forschung steht vor allem die reflektierte Positionalität des Historikers, sowie die Frage nach biografischer Nähe und Distanz zum Forschungsgegenstand, zur Debatte.⁹⁸ Welche Relevanz hat die biografische Herkunft des Forschenden bezogen auf seinen Forschungsgegenstand? Muss man Ostdeutscher sein, um Ostdeutschland erforschen und verstehen zu können? Oder sollten Ostdeutsche gar darauf verzichten, sich mit der eigenen Geschichte zu beschäftigen? Ab wann gilt man als ostdeutsch, wie lange als westdeutsch? Welche Bedeutung verbirgt sich hinter den jeweiligen Zugehörigkeiten? Diese Fragen sind nicht auf die Kirchengeschichtsschreibung beschränkt. Wie eingangs bereits erwähnt, ist wieder unklarer geworden, wer sich mit welcher Intention in den Diskurs um Ost- und Westdeutschland einbringt. Bemerkenswert ist, dass sich die Herkunftsfrage des Forschenden offenbar verstärkt beim Gegenstand „Ostdeutschland“ stellt, das bundesdeutsche Pendant bleibt hier unterproblematisiert. An dieser Stelle sollen drei Varianten in den

96 Vgl. Kalter, Christoph, Wie bestimmt die Distanz zum Untersuchungsgegenstand den Forschungsprozess?, in: Zeitgeschichte-online, April 2023, URL: <https://zeitgeschichte-online.de/themen/christoph-kalter-teil-6-wie-bestimmt-die-distanz-zum-untersuchungsgegenstand-den> (Zugriff am 22. 09. 2025).

97 Vgl. Fuhrmann, Horst, Einladung ins Mittelalter, München 1997, 253–261.

98 Vgl. Metzler, Gabriele, Einführung in das Studium der Zeitgeschichte, Paderborn 2004 (UTB 2433), 38–95, hier: 43–45.

Blick genommen werden: die Position eines „Außenstehenden“, die eines „vernetzten Beteiligten“ und die eines „Orts- oder Personenkenners“.

Zuvor sei darauf hingewiesen, dass Reinhart Koselleck betont hat, dass die Vorstellung einer unvoreingenommenen und objektiven Geschichtsschreibung spätestens seit Hayden Whites' „Fiktion des Faktischen“⁹⁹ als Trugbild zu bezeichnen ist.¹⁰⁰ Mochten frühere Generationen von Historikern der Hoffnung gewesen sein, allein die Fakten präsentieren zu können und das eigene „Selbst gleichsam auszulöschen, und nur die Dinge reden zu lassen“¹⁰¹, steht dieser Anspruch heute vor methodischen Problemen. Die Erforschung der Geschichte ist nur durch Quellen und Überreste möglich. Quellenkritik und methodologische Transparenz sind und bleiben die unverzichtbaren Grundvoraussetzungen historischen Arbeitens. Die Auswahl der Quellen, ihre Einordnung und Interpretation erfolgt allerdings durch Historikerinnen und Historiker, die ihren eigenen Standpunkt kritisch reflektieren aber nur bedingt hintergehen können. Denn sie sind durch ihre jeweilige Biografie in einen historischen Rahmen gestellt, der ihr Fragen und Denken beeinflusst. Welche Quellen verwendet werden, mit welcher Theorie und Perspektive sie vernetzt und anschließend in einen Erzählzusammenhang eingebunden werden, entscheidet das forschende Subjekt.¹⁰² Historische Objektivität kann daher zwar auf dem Weg einer intersubjektiven Nachprüfbarkeit erreicht werden, darf aber nicht den Anspruch auf eine abschließende Wahrheit erheben.¹⁰³ Diese Einsicht kann Auswirkungen auf die Normalitätserwartung historischen Forschens haben,

99 Vgl. White, Hayden, *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen*, Stuttgart 1986, besonders 145–160.

100 Vgl. Koselleck, Reinhart, *Einführung zu Hayden White*, in: *Auch Klio dichtet* (wie Anm. 99), 1–6.

101 Leopold von Ranke zitiert nach Metzler, *Einführung in das Studium der Zeitgeschichte* (wie Anm. 98), 43.

102 Vgl. White, *Auch Klio dichtet* (wie Anm. 99), 145–160.

103 Vgl. Metzler, *Einführung in das Studium der Zeitgeschichte* (wie Anm. 98), 43.

weil die verschiedenen Positionalitäten des Historikers keine qualitativen Unterschiede aufweisen, sondern jeweils eigene Facetten und Perspektiven zum Vorschein bringen.

Als „Außenstehende“ lassen sich all jene bezeichnen, die nicht selbst in der SBZ/DDR gelebt haben und denen die Entwicklungen und Ereignisse nur vermittelt durch Quellen zugänglich sind. Die Perspektive von außen eröffnet eine unbeteiligte Draufsicht auf die geschichtlichen Ereignisse und ermöglicht einen kritischen Abstand, dem Gewohnheiten und Selbstverständlichkeiten fremd sind. Der Vogelperspektive bleibt allerdings das innere Selbstverständnis und Lebensgefühl sowie die existentiellen Herausforderungen in der sozialistischen Wirklichkeit weitgehend verschlossen.

Wer in der SBZ/DDR gelebt hat, kann als „vernetzter Beteiligter“ bezeichnet werden. Er büßt partiell den Abstand zum Forschungsobjekt ein, gewinnt jedoch zugleich durch die eigene Biografie vermitteltes Wissen um Herkunft und Mentalitäten, um Denkgewohnheiten, Sprachmuster und Selbstverständlichkeiten, um Emotionen und nonverbale Ausdrücke. Eigenes Erleben und der Zugang zu kommunikativen Netzwerken vermitteln zudem Einsichten und ermöglichen Erkenntnisse, die aus dem alleinigen Studium der schriftlichen Quellen nur bedingt erschließbar sind. Josef Pilvousek hat für Ostdeutschland darauf hingewiesen, dass es zur Erforschung der ostdeutschen Kirchengeschichte vor allem Recherchen bedürfe, „die quellenmäßig kaum fassbar sind“.¹⁰⁴ Was ist damit gemeint? Vieles wurde in der DDR nun mündlich kommuniziert, aufgrund eines latenten Papiermangels, aber auch, um angesichts der dauerhaften staatlichen Überwachung und Bespitzelung kein belastendes Material vorzuhalten. Daher ist der Wert der Zeitzeugen für

104 Vgl. Pilvousek, Josef, Die Katholische Kirche und die Anfänge einer historischen Aufarbeitung 1990 bis 1996. Anmerkungen zu einem fortwährenden Prozess, in: Pilvousek, Josef, Die katholische Kirche in der DDR (wie Anm. 14), 375–390, hier: 390.

die ostdeutsche Geschichtsschreibung von nicht zu unterschätzender Bedeutung, trotz aller methodischen Ambivalenzen, die mit Oral history verbunden sind.¹⁰⁵ Folgt man der Leipziger Studie zu Ostdeutschen Eliten könnten zu den „vernetzten Beteiligten“ all jene zählen, die vor 1990 auf dem Gebiet der ehemaligen DDR geboren wurden oder dort gelebt haben.¹⁰⁶

Der dritte Typus ist der des „Personen- oder Ortskenners“. Dieses Diktum geht unter anderem auf den Berliner Soziologen Wolfgang Zapf zurück. „Wolle man etwas über die DDR wissen“ so habe es Steffen Maus 2018 verstorbener akademischer Lehrer Wolfgang Zapf stets betont, „brauche man ‚Ortskenner‘, allein durch Außenanschauung und Fernerkundung ginge das nicht.“¹⁰⁷ Diese markante Beschreibung verweist auf eine bestimmte Art von Wissen, das nicht allein durch distanzierendes Beobachten und externes Quellenstudium erlangt werden kann. Es geht darum, im besten Sinne des Wortes „befangen“ zu sein: Einstellungen, Mentalitäten, Gewohnheiten und Traditionen zu kennen, sie biografisch teilweise vermittelt zu teilen und doch von ihnen im Prozess der Forschung reflektiert Abstand nehmen zu können. Der Ortskenner erschließt Wirklichkeit im Sinne eines Dolmetschers. Bei einem solchen Vermittlungs- und Übersetzungsprozess haben „Muttersprachler“ einen nicht zu unterschätzenden Vorteil: Sie kennen und teilen die Mentalitäten, Denkweisen und Einstellungen. Sie haben aufgrund eigener Erfahrungen einen tieferen Einblick in die zum Teil existentielle Dimension mancher Fragen und Entscheidungen. Dass eine Aneignung dieser Dolmetscherfähigkeiten zu einem bestimmten Teil möglich ist, dürfte außer Frage stehen. Andernfalls wäre auch die Erforschung der deut-

105 Vgl. Sabrow, Martin, Zeitzeugen, in: Sabrow, Martin/Saupe, Achim (Hrsg.), Handbuch Historische Authentizität, Göttingen 2022 (Wert der Vergangenheit, Bd. 5), 553–560.

106 Schönherr / Antusch / Jacobs, Der lange Weg nach oben (wie Anm. 10), 10.

107 Mau, Lütten Klein (wie Anm. 42), 20.

schen Zeitgeschichte für internationale Forschenden tabu, und wer würde freiwillig auf die Arbeiten eines Urs Altermatt für den bundesdeutschen Katholizismus verzichten wollen? Aber so wie nur ein Franzose über Frankreich und ein Schweizer über die Schweiz schreiben kann, so führt die biografisch vermittelte Kenntnis Ostdeutschlands, durch Miterleben und Naherkundung zu einer Sensibilität, die sich heuristisch und hermeneutisch ausdrücken kann. Die preisgekrönte Studie Steffen Maus zu Lütten Klein hat dies eindrucksvoll unter Beweis stellt. Insofern verdient die These – „Eine ostdeutsche Herkunft ist kein Makel, sondern ein Qualitätsmerkmal“¹⁰⁸ – durchaus Beachtung.

Die unterschiedlichen Positionalitäten des Historikers lassen sich nicht gegeneinander ausspielen, weil keine eine je größere Objektivität für sich in Anspruch nehmen kann. Nähe und Distanz zum Forschungsobjekt können nicht als qualitative Kategorien verstanden werden. Sie ermöglichen je unterschiedliche Aussagen und ergänzen sich bestenfalls wechselseitig.

4. Resümee

Die vergangenen dreieinhalb Jahrzehnte haben gezeigt, dass das innere Zusammenwachsen Deutschlands ein weitaus steinigere Weg ist, als dies noch zu Beginn der 1990er Jahre angenommen wurde. Die Überwindung alter Grenzen und die Bildung neuer Mauern erwies sich im Prozess der inneren Einheit Deutschlands als facettenreich. Nicht nur gesellschaftlich, politisch, wirtschaftlich und sozial haben Stereotype und

108 Schneider, Carsten, „In welchem Ostdeutschland möchten Sie leben?“ Rede anlässlich der Konferenz „Ostdeutschland 2030 – Heimat und Zukunft“ am 17. November 2023 in Leipzig, URL: <https://www.ostbeauftragte.de/resource/blob/2044590/2245736/f4674a89bb3f8e742641f1174f744f47/pdf-rede-od2030-dاتا.pdf?download=1> (Zugriff am 22. 09. 2025).

klare Zuschreibungslogiken in den vergangenen Jahren reüssiert. Auch im Bereich der zeitgeschichtlichen Katholizismusforschung für Ostdeutschland lassen sich Auseinandersetzungen um Deutungshoheiten und klare Ost-West-Orientierungen nachvollziehen. Jenseits dessen weisen jüngere Forschungsansätze jedoch Perspektiven für eine fruchtbringende Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche in Ostdeutschland und Osteuropa. Zudem sind pointierte konfessionelle Abgrenzungen zumindest für Ostdeutschland weitgehend Geschichte. Die Streitthemen, wer die friedliche Revolution „gemacht“ habe oder ob nicht Katholiken die politischen Trittbrettfahrer der „Wende“ gewesen seien, gehören der Vergangenheit an. Kooperation und Zusammenarbeit treten auch in der akademischen Forschung zunehmend an die Stelle einstiger Abgrenzungen.

Von Karl-Heinz Ducke, einem der katholischen Moderatoren des zentralen Runden Tisches 1989 in Berlin, stammt ein Aphorismus, der die Frage nach der Kompatibilität der Katholizismen in Ost und West wie folgt charakterisiert: „Wir hatten zwar im Osten kein silbernes Essbesteck, sondern nur solches aus Alu, aber: die Bewegungen beim Essen waren die gleichen wie bei euch!“¹⁰⁹ Dieses Bonmot hat auch nach über 30 Jahren seine Berechtigung. Die Katholizismen und die zeitgeschichtlichen Forschungen in Ost und West sind miteinander kompatibel, wenn auch die vorhandenen Unterschiede, Herausforderungen und Probleme im Vereinigungsprozess nicht übertüncht werden sollten. Richard Schröder hat 2019 bemerkt: „Der Stand der deutschen Einheit ist besser als ihr Ruf. Die Bereitschaft, Unterschiede unverzerrt wahrzunehmen, ohne auszurasen, ist ausbaufähig.“¹¹⁰ Ein komparativer Blick auf die Entwicklungen der katholischen Kirche in Ost- und Westdeutschland vermag diese Bewertung zu unterstreichen.

109 Zitiert nach Wanke, ‚Friedliche Revolution‘ (wie Anm. 14), 290.

110 Schröder, Richard, Deutschland einig Vaterland, in: FAZ, 30. 12. 2019.

Heilsamer Einfluss der Geschichtskennntnis?

Ökumenische Kirchengeschichtsschreibung als fundamentale Herausforderung

BERNWARD SCHMIDT

For while we have our eyes on the future
history has its eyes on us.¹

Der französische Dominikaner Yves Congar (1904–1995), der zu den bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts gerechnet werden darf, erkannte in seinen Arbeiten sehr klar den Wert der Geschichte für die Theologie. Als einer der ersten nach seinem Ordensbruder Melchior Cano (1509–1560) wies er der Geschichte die Rolle eines *locus theologicus* zu und trug zu der hohen Wertschätzung historischen Denkens in der Dogmatik nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil bei.² Congar führte auch ein Beispiel für den Wert der Geschichte für die Theologie an: „Es gibt ein Gebiet, auf dem sich der Einfluß der Geschichtskennntnis als außerordentlich heilsam erweist: der Ökumenismus. H.I. Marrou spricht

-
- 1 Gorman, Amanda, The hill we climb, Gedicht zur Amtseinführung von Joseph R. Biden als Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika, 20.01.2021, URL: <https://news.harvard.edu/gazette/story/2021/01/amanda-gormans-inauguration-poem-the-hill-we-climb> (Zugriff am 22.09.2025).
 - 2 Einführend: Famerée, Joseph/Routhier, Giles, Yves Congar. Leben – Denken – Werk, übers. v. Marcel Oswald, Freiburg i. Br. 2016.

ganz allgemein von einer läuternden Wirkung des geschichtlichen Denkens: es befreit uns von der Last der Vergangenheit.“³

Diese „Last der Vergangenheit“ wurde jüngst im Vorfeld des Reformationsjubiläums deutlich, als der vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland 2014 vorgelegte Orientierungstext *Rechtfertigung und Freiheit* zu ökumenischen Verstimmungen führte.⁴ Mit Walter Kardinal Kasper, Wolfgang Thönissen und Magnus Striet reagierten prominente römisch-katholische Theologen verstimmt, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen: Während Kasper dem EKD-Text vorhielt, die Entwicklung eines neuzeitlichen theologischen Freiheitsbegriffes durch die katholische Theologie unterschlagen zu haben, unterstellte Striet den Kritikern des Papiers, sie hätten ihren Frieden mit den modernen Freiheitsrechten noch nicht gemacht.⁵ Ob der Hinweis auf unausgesprochen zugrundeliegende, rund 250 Jahre alte Muster der Reformationsdeutung hier hilfreich war und zu einer Versachlichung der Debatte hätte beitragen können, sei dahingestellt.⁶ In jedem Fall wurde an diesem Für

3 Congar, Yves, Die Geschichte der Kirche als „locus theologicus“, in: Concilium 6 (1970), 496–501, hier: 497.

4 Vgl. Marksches, Christoph, Ökumenische Kirchengeschichte. Anmerkungen zu einem Projekt im Reformationsjahr, in: Ökumenische Information 33–34 (22. August 2017), I–XII, hier: I–II.

5 Zur katholischen Diskussion siehe u. a. Ruh, Ulrich, Klug: Die EKD äußert sich in einem Grundlagentext zum Reformationsjubiläum, in: Herder Korrespondenz 68/6 (2014), 274 f.; Thönissen, Wolfgang, Antikatholische Grundsätze, URL: <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/antikatholische-grundsätze> (Zugriff am 22. 09. 2025); Striet, Magnus, Aufschlussreiche Aufregung, in: Herder-Korrespondenz 68/9 (2014), 443–447; Geyer, Christian, So hat sich Luther das nicht vorgestellt, in: FAZ, 18. November 2014, 11.

6 Vgl. Keßler, Martin, Reformationstheorien um 1800. Charles de Villers und die Preisaufgabe des französischen Nationalinstitutes, in: ZThK 112 (2015), 300–336; Schmidt, Bernward, Reformation, Revolution, Freiheit. Zu einem „missing link“ in der Reformationsdeutung, in: Stimmen der Zeit 141/1 (2016), 3–14; ders., Reformation als Revolution. Eine Interpretationsfigur in der Debatte zwischen Philosophie, Geschichtsschreibung und Konfession von Herder bis Hegel, in:

und Wider deutlich, dass gerade im Bereich der Ökumene gegenwärtige Debatten nicht ohne ihre bewussten oder unbewussten historischen Prägungen und zugrundeliegenden Deutungsschemata zu haben sind.

Wohl gerade auch aufgrund dieser Erfahrungen – und vermutlich auch der Debatte um die Begrifflichkeit („Reformationsjubiläum“ oder „Reformationsgedenken“?) – wurde Congars Anliegen vom heilsamen Einfluss der Geschichtskennntnis im Jahr 2016 aktualisiert, als die Evangelische Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz mit Blick auf das bevorstehende Reformationsjubiläum ein gemeinsames Papier mit dem Titel *Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen* herausgaben. Hier wird explizit die (kirchen-)historische Forschung für einen Prozess des *healing of memories* in die Pflicht genommen: Beide Kirchen bekunden die „Absicht, die Erinnerung von einem Mittel der Abgrenzung zu einem Mittel der Versöhnung werden zu lassen.“⁷ Mit einem Versöhnungsgottesdienst im Frühjahr 2017 in der Hildesheimer Michaeliskirche positionierten sich evangelische und römisch-katholische Kirche in Deutschland: Denn verbunden mit dem Eingeständnis von Schuld der Kirchen in den letzten Jahrhunderten und der Bitte um Vergebung war die Hoffnung, dass vergangene Schuld einer gegenwärtigen Gemeinschaft nicht mehr entgegenstehe.

Congars Dictum trifft also offensichtlich einen wesentlichen Punkt für kirchenhistorisches Arbeiten, gerade wenn es sich nicht die Akkumulation historischen Wissens zum Ziel setzt, sondern sich ins theologische Gespräch eingebunden weiß und einbringen möchte. Vor diesem

Hüttenhoff, Michael u. a. (Hrsg.), *Reformation und Aufklärung – Reflexionen zum Reformationsjubiläum* (Kulturelle Grundlagen Europas; 7), Berlin 2020, 43–61.

7 *Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017*, hrsg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Gemeinsame Texte; 24), Hannover/Bonn 2016, 15, URL: https://www.ekd.de/gt24_erinnern_heilen_christus_bezeugen.htm (Zugriff am 22. 09. 2025).

Hintergrund sollen im Folgenden einige Grundlinien der Debatte um Begriff und Möglichkeiten einer „ökumenischen Kirchengeschichte“ beleuchtet und diskutiert werden. Zugleich versteht sich dieser Beitrag als ein Plädoyer für eine theologisch integrierte und engagierte Kirchengeschichte, die einen Beitrag zur Einheit der Christen leistet.⁸

1. Heimatrecht in der Theologie? Grundkonzepte von Kirchengeschichtsschreibung

Die Gegenwartsrelevanz der Kirchengeschichte und damit auch ihre theologische Bedeutung wurden in den letzten Jahrzehnten immer wieder diskutiert, insbesondere in den rund 40 Jahren zwischen 1965 und 2005.⁹ Inwieweit theologisches Fragen aus der historischen Forschung Nutzen ziehen kann oder gar auf sie angewiesen ist, wurde ebenso unterschiedlich bewertet wie die Frage nach den Auswirkungen einer theologischen Bindung der Kirchengeschichte auf die methodische Qualität ihrer historischen Arbeit. In der Praxis dominiert mittlerweile der Formelkompromiss vom „theologischen Fach mit historischer Methode“¹⁰ oder von der Kirchengeschichte als „Bürgerin zweier Welten“;¹¹ dieser

8 Zur grundsätzlichen methodischen Legitimität einer engagierten Geschichtsschreibung siehe Werbick, Jürgen, *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Br. 2015, 330.

9 Siehe den Beitrag *Kirchengeschichte zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft. Ein Blick auf den katholischen Status quaestionis* von Bernward Schmidt in diesem Band sowie ders., *Kirchengeschichte als Dialogwissenschaft. Ansätze und Aufgaben katholischer Kirchengeschichtsschreibung*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 134 (2023), 145–178.

10 Mit „Methode“ sind dann freilich „Arbeitstechniken“ gemeint, insbesondere die Quellenkritik.

11 Beispiele finden sich v. a. in der Vorstellung des Faches im Internetauftritt von Lehrstühlen, z. B. <https://www.katholische-theologie.hu-berlin.de/de/ls/ht> oder <https://www.ku.de/thf/alte-kirchengeschichte-und-patologie> (beide Zugriff am

muss freilich mit einer Reflexion über die Hermeneutik gefüllt werden, will er nicht zur Leerformel verkommen.

Die aktuell vertretenen Ansätze einer Fachtheorie der katholischen Kirchengeschichte lassen sich in zwei große Richtungen einteilen: Andreas Holzem vertritt mit seiner „Geschichte des geglaubten Gottes“ ein Konzept, das die Kirchengeschichte vornehmlich als historische Kulturwissenschaft versteht und sich gegenüber der Theologie relativ neutral verhält: die Kirchengeschichte macht ihr ein „Wissensangebot“, ist aber auf die „Hörbereitschaft“ der Theologie angewiesen, damit ihr Wissenspeicher fruchtbar wird.¹² Ein anderes Konzept, das – mit unterschiedlichen Herleitungen und Akzentsetzungen – von Hubert Wolf und Mariano Delgado entwickelt wurde, sieht die Kirchengeschichte in der Tradition der *Loci theologici* Melchior Canos als unverzichtbaren Fundort theologischer Erkenntnis.¹³

22. 09. 2025). Siehe aber auch Wolf, Hubert, Plusquam [sic!, B. S.] ancilla theologiae. Was die Kirchengeschichte zu aktuellen Reformdebatten beitragen kann, in: ET Studies 10 (2019), 23–43, wo 28 vom „Spagat zwischen theologischer Programmatik und historischer Pragmatik“ die Rede ist.

12 Vgl. Holzem, Andreas, Geschichte des „geglaubten Gottes“. Kirchengeschichte zwischen „Memoria“ und „Historie“, in: Leinhäupl-Wilke, Andreas / Striet, Magnus (Hrsg.), Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen, Münster 2000, 73–103.

13 Vgl. Wolf, Hubert, Zwischen Theologie und Geschichte. Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte, in: Theologische Revue 98 (2002), Sp. 379–386; ders., Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zu Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie, in: Kinzig, Wolfram u. a. (Hrsg.), Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, Leipzig 2004, 53–65; Delgado, Mariano, Auf dem Weg zu einer fundamentaltheologischen Kirchengeschichte, in: Batlogg, Andreas R. u. a. (Hrsg.), Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi (FS Karl H. Neufeld), Freiburg i. Br. 2004, 338–350; ders., Vom Nutzen der Kirchengeschichte für die Aufgaben der Gegenwart, in: Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa 15 (2004), 250–256; erneut aufgegriffen in: ders., Kirchengeschichte als memoria innovans, in: Amherdt, François-

Die meisten der heute an Hochschulen lehrenden Kirchenhistoriker/-innen dürften sich entweder der „Geschichte des geglaubten Gottes“ oder dem „Locus theologicus“ verpflichtet fühlen.¹⁴ Beide werden an anderer Stelle in diesem Band diskutiert. Sie sind nicht notwendigerweise konfessionell gebunden. Denn auch wenn das Erbe der römisch-katholischen Theologiegeschichte bei Hubert Wolf stärker durchschlägt als bei Andreas Holzem, kann Wolfs Anliegen – abgesehen von gewissen Unterschieden in der Herangehensweise – grundsätzlich auch in der evangelischen Kirchengeschichte geteilt werden.¹⁵ In der Logik von Andreas Holzems „Geschichte des geglaubten Gottes“ liegt von vornherein die Überschreitung konfessioneller Grenzen hin zu einer Geschichte des Christentums. Gemeinsam mit Volker Leppin hat Holzem daher nachdrücklich für einen Charakter seines Faches als Christentumsgeschichte plädiert und dies vor allem aus der Pragmatik von Forschung und Lehre begründet.¹⁶ Damit ist sicherlich insofern ein wichtiger Punkt ge-

Xavier / Loiero, Salvatore (Hrsg.), *Theologie zwischen Tradition und Innovation. Interdisziplinäre Gespräche / La théologie entre tradition et innovation. Échanges interdisciplinaires*, Basel 2019, 47–59.

- 14 Beispiele für solche Rezeptionen finden sich z. B. bei Blum, Daniela / Bock, Florian, *Stil und Lebensform. Zum Gespräch von Pastoraltheologie und Kirchengeschichte*, in: *Zeitschrift für Pastoraltheologie* 37 (2017), 227–241, URN: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hbz:6:3-zpth-2017-21307> und Hornung, Christian, *Kirchengeschichte*, in: *Wissenschaftlich-religionspädagogisches Lexikon im Internet (WiReLex)*, DOI: <https://doi.org/10.23768/wirelex.Kirchengeschichte.100160> (Zugriff jeweils am 22. 09. 2025).
- 15 Siehe Schäufele, Wolf-Friedrich, *Auf dem Weg zu einer historischen Theorie der Moderne. Überlegungen zur Kirchengeschichte als Wissenschaft*, in: Jaspert, Bernd (Hrsg.), *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 162–181; ders., *Theologische Kirchengeschichtsschreibung als Konstruktionsaufgabe*, in: *ThLZ* 139 (2014), Sp. 831–850. Hierzu ausführlicher: Schmidt, Bernward, *Kirchengeschichte als Dialogwissenschaft. Ansätze und Aufgaben katholischer Kirchengeschichtsschreibung*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (im Druck).
- 16 Vgl. Holzem, Andreas / Leppin, Volker, *Grenzüberschreitungen. Kirchengeschichte jenseits konfessioneller Identitäten*, in: *Theologische Quartalschrift* 200

troffen, als sich auch eine Kirchengeschichte mit konfessionellem Standpunkt nicht mehr in das Gehäuse einer Konfession einzwängen lässt.¹⁷

Die in der katholischen Kirchengeschichte aufgezeigten Grundlinien gelten – *mutatis mutandis* – auch in der evangelischen Theologie. Deren Ausgangspunkt in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts war der katholischen Seite durchaus vergleichbar. Zwar hatte man keine Modernismuskrisis hinter sich, doch galt es, gegenüber „antihistorischen“ Positionen, die maßgeblich von Karl Barth beeinflusst waren, den Wert der Geschichte in der und für die Theologie zu betonen.¹⁸ Zum wichtigsten Bezugspunkt dafür wurde Gerhard Ebelings Ortsbestimmung des Faches als „Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift“.¹⁹ Diesen Gedanken griff in der jüngsten Vergangenheit Albrecht Beutel auf, indem er Kirchengeschichte als „Geschichte der Inanspruchnahme des Christlichen“ zu beschreiben versuchte und sich explizit auf Ebeling bezog.²⁰ Mit der Mehrheit der evangelischen Kirchenhistoriker lehnt Beutel apriorische Setzungen ab und beschreibt Kirchengeschichte als Teil und ergänzende Disziplin der allgemeinen Geschichte, die nicht nur deren Diskurs

(2020), 138–159. Zur Diskussion siehe ebenfalls die in Anm. 9 genannten Beiträge des Verfassers.

- 17 Siehe z. B. das neue Überblickswerk von Unterburger, Klaus, *Kirchengeschichte der Frühen Neuzeit*, Darmstadt 2021.
- 18 Vgl. Schäufele, Wolf-Friedrich, *Theologische Kirchengeschichtsschreibung als Konstruktionsaufgabe*, in: *ThLZ* 139 (2014), Sp. 831–850, hier Sp. 831.
- 19 Ebeling, Gerhard, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, Tübingen 1947. Hierzu: Keßler, Martin, „Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“. Gerhard Ebelings handschriftliche Vorbereitung seiner Habilitations-Probevorlesung (1946), in: Kampmann, Claudia u. a. (Hrsg.), *Kirchengeschichte. Spezialgebiet und / oder theologische Disziplin*, Leipzig 2020, 283–320.
- 20 Vgl. Beutel, Albrecht, *Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin*, in: *ZThK* 94 (1997), 84–110, bes. 88; ders., *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift. Ein tragfähiges Modell?*, in: Kinzig, Wolfram u. a. (Hrsg.), *Historiographie und Theologie* (wie Anm. 13), 103–118, bes. 114–116.

mit spezifischen Kenntnissen bereichert, sondern darüber hinaus auch im Kommunikationskontext von Kirche betrieben wird.²¹ Folglich wird die Existenz der Kirchengeschichte in der Theologie vornehmlich funktional begründet: Da „die historische Arbeit [...] ein Strukturmoment der ganzen theologischen Arbeit“ sein müsse,²² sei es ihre bleibende Aufgabe, historische und systematische Dimension der Theologie in ihrer Komplementarität sichtbar zu machen und die Gefahren von Einseitigkeiten zu benennen: „theologielose Historisierung“, die zu Religionsgeschichte führt, und „ungeschichtliche Dogmatisierung“, die letztlich zu Ideologie verkommt.²³ Nicht weniger funktional ist die Sichtweise von Christoph Marksches, der Kirchengeschichte primär als Teil der allgemeinen Geschichte versteht, sekundär als Instanz für die Vermittlung von Orientierungswissen an künftige Pfarrer und Theologen.²⁴ Die Linie ließe sich weiterführen bis zu Klaus Fitschen, der Kirchengeschichte gleichsam als religionswissenschaftliche Disziplin verstanden wissen möchte.²⁵ Explizit für die Theologizität der Kirchengeschichte tritt demgegenüber Wolf-Friedrich Schäufele ein, dessen Überlegungen zu Status und Hermeneutik des Faches zum Gründlichsten zählen, was auf evangelischer Seite zum Thema geschrieben wurde. Als Ausgangsthese gilt ihm, dass Kirchengeschichte zwar *auch* Teilgebiet der allgemeinen Geschichte ist, jedoch eine „zweite Agenda“ verfolgen muss; in die-

21 Beutel, Nutzen und Nachteil (wie Anm. 20), 89–92.

22 Ebd., 93.

23 Ebd., 93 f.

24 Vgl. Marksches, Christoph, Kirchengeschichte – oder: Warum es ein Vergnügen ist, zwischen den Stühlen zu sitzen, in: Jaspert (Hrsg.), Kirchengeschichte (wie Anm. 15), 115–137.

25 Vgl. Fitschen, Klaus, Profane Kirchengeschichte? Ortsbestimmung einer theologischen Disziplin, in: Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 60 (2011), 402–407; ders., Wissen, wie es war – verstehen, wie es ist, in: Jaspert (Hrsg.), Kirchengeschichte (wie Anm. 15), 66–78.

sem Mehrwert besteht zugleich die Legitimation des Faches als Teil der Theologie. Schäufele benennt vier Aspekte dieser Theologizität:

„[...] dass sie erstens mit der Geschichtlichkeit die religionsphänomenologisch charakteristische Besonderheit und Grundstruktur der christlichen Religion wahrnimmt und reflektiert, dass sie zweitens die eigene religiöse Identität erschließt und deren unreflektierte Voraussetzungen aufdeckt, dass sie drittens die in der christlichen Offenbarung grundsätzlich angelegten strukturellen Möglichkeiten ihrer Entfaltung im Denken und im Leben konkret am historischen Material demonstriert und dass sie viertens Exempel christlicher Existenz anbietet.“²⁶

Letztlich zielt die Beschäftigung mit der Kirchengeschichte bei Schäufele auf eine historische Theorie der Gegenwart ab, die ihren Teil zur theologischen Deutung von Welt und Dasein beiträgt. Weniger zielgerichtet, aber deswegen nicht weniger explizit begründet Volker Leppin ein Heimatrecht der Kirchengeschichte in der Theologie, wobei in seiner semiotisch inspirierten Konzeption der Begriff des christlichen „Symbolsystems“ eine zentrale Rolle spielt²⁷: Nur „im Modus eines religiösen Symbolsystems“ ist eine Annäherung an Gott möglich, sodass Theologie grundsätzlich Arbeit am Symbolsystem bedeutet und zugleich die Vielfalt der fachlichen Perspektiven zur adäquaten Bearbeitung notwen-

26 Schäufele, Auf dem Weg (wie Anm. 15); ders., Theologische Kirchengeschichtsschreibung (wie Anm. 15), das Zitat auf Sp. 835.

27 Vgl. Leppin, Volker, Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch. Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin, in: Kinzig u. a. (Hrsg.), Historiographie und Theologie (wie Anm. 13), 223–234; ders., Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer. Historische Offenlegung der vielfältigen Möglichkeiten christlicher Religion, in: Buntfuß, Markus/Fritz, Martin (Hrsg.), Fremde unter einem Dach? Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive, Berlin 2014, 69–93.

dig ist.²⁸ Am Ende bestimmt Leppin den Ort des Faches folgendermaßen: „Kirchengeschichte ist diejenige Teildisziplin der Theologie, die das Ganze des Fachs unter dem Gesichtspunkt der historischen Entfaltung des christlichen Symbolsystems betrachtet. Ihre Funktion im theologischen Diskurs liegt in der Legitimierung und Relativierung theologischer Gegenwartsdeutungen und in ihrer Bereicherung durch Aufweis der vielfältigen Erfahrungsmöglichkeiten im Horizont christlichen Wirklichkeitsverständnisses.“²⁹

Diese Definition gewährleistet zum einen die Anschlussfähigkeit des Faches an die historischen Kulturwissenschaften, die unverzichtbar ist, will man kirchenhistorische Forschung auf Augenhöhe mit anderen historischen Disziplinen betreiben. Zum anderen verschafft sie der Kirchengeschichte aber auch ein Heimatrecht in der Theologie, sodass sie eine gleichberechtigte Stimme im Diskurs der theologischen Fächer erhält, ohne zugleich einen letztlich mit einer im wissenschaftlichen Diskurs der Historiker inakzeptablen Geschichtstheologie befrachtet zu sein.

Auf katholischer wie auf evangelischer Seite wird also das Heimatrecht bzw. die Notwendigkeit der Kirchengeschichte für die gesamte Theologie ebenso eingefordert wie skeptisch hinterfragt. Die folgenden Überlegungen zu einer ökumenischen Kirchengeschichte setzen eine Funktion des Faches im Gesamtgefüge der Theologie notwendigerweise voraus, unabhängig von ihrer Begründung im Einzelnen. Eine rein „sä-

28 Vgl. auch Williams, Rowan, *Why Study the Past? The Quest for the Historical Church*, London 2005, 9 f.: „God can only fully show what it is for him to be God by living through the abandonment of the cross, through the apparent denial of his own purpose in tragedy and hellish suffering. In that sense, the very difficulty of making sense, making a tidy and edifying story, becomes part of the theological point of the whole enterprise; the actuality of failure reinforces what is being said about God.“

29 Leppin, *Kirchengeschichte im Kreis* (wie Anm. 27), 93.

kulare“ Konzeption der Kirchengeschichte dürfte an das Folgende kaum anschlussfähig sein.

2. Theologische Ideale und pragmatische „Buchbinderunion“

Mit dem Ignorieren bzw. Überspringen konfessioneller Grenzen als Kennzeichen für eine ökumenisch betriebene Kirchengeschichte formulierten Andreas Holzem und Volker Leppin ein Minimum und eine Selbstverständlichkeit in der Pragmatik aktueller Kirchengeschichte. Viel weiter ging jedoch der Marburger Kirchenhistoriker Ernst Benz im Jahr 1961, und dies machte und macht sein Konzept einer ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert.³⁰ Sein Büchlein ist die einzige einigermaßen nachhaltige Frucht zweier Konferenzen des ökumenischen Instituts im schweizerischen Bossey in den Jahren 1956 und 1959, auf denen die Möglichkeit ökumenischer Kirchengeschichtsschreibung innerevangelisch diskutiert worden war.³¹ Benz ging nun deutlich über ein pragmatisches Überspringen konfessioneller Grenzen in Forschung und Lehre hinaus und stellte folgende – hier nur knapp wiederzugebende – Anforderungen an eine ökumenische Kirchengeschichtsschreibung auf:

1. Die Geschichte einer Konfession sollte von Angehörigen anderer Konfessionen geschrieben werden, um bewusster oder unbewusster Selbstapologie vorzubeugen. Die Angehörigen der beschriebenen Kon-

30 Benz, Ernst, *Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht*, Leiden / Köln 1961. Hierzu Überblickshaft Jaspert, Bernd, *Ökumenische Kirchengeschichte. Einleitung*, in: ders. (Hrsg.), *Ökumenische Kirchengeschichte. Probleme – Visionen – Methoden*, Paderborn 1998, 11–59, hier: 21–24.

31 Vgl. Storck, Steffen, *Kirchengeschichtsschreibung in ökumenischer Perspektive*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 10 (1997), 331–347, hier: 338 f.

fession werden dabei zum lernenden Zuhören aufgefordert. Dieses Zuhören dient nicht zuletzt der (Selbst-)Kritik des eigenen konfessionellen Selbstbewusstseins und des Geschichtsbildes.

2. Bevorzugte Forschungsobjekte sollten die Beziehungen zwischen den Konfessionen und die überkonfessionellen Wirkungen bedeutender Persönlichkeiten sein.

3. Darüber hinaus sind die Beziehungen der im europäischen Kontext geprägten Konfessionen zu den „jungen Kirchen“ außerhalb Europas von eminenter Bedeutung: Benz legt Wert auf eine gemeinsame Geschichtserzählung, die die Kirchen außerhalb Europas nicht als geschichtslose „Ableger“ begreift, sondern als in Kontinuität mit dem europäischen Christentum stehend.

4. Schließlich ist die Perspektive zu weiten auf die Beziehungen des Christentums zu anderen Religionen, ja sogar auf die Menschheitsgeschichte insgesamt. Aufgrund der untrennbaren Verflechtung von Kirche und „Welt“ scheint Benz dies unverzichtbar – und zugleich berührt er hier den (katholischen) *locus theologicus* der Geschichte.

Zur bewussten Arbeit an der konfessionellen Grenze kommt bei Benz also die Weitung auf die Perspektive einer globalen Christentums-geschichte; beides sollte in den folgenden Jahren zum Anspruch einer ökumenischen Kirchengeschichte (im Sinne der *oikoumene*) gehören. Abgesehen von der (etwas wohlfeilen) Kritik, dass das damit formulierte Arbeitsprogramm einen einzelnen Forscher doch wohl überfordere, bot sich mit Benz' Perspektive die Chance, die Verflechtungen von Konfessionen und Religionen tiefschürfender und umfassender zu behandeln als in einer klassisch konfessionellen Kirchengeschichte.

Als im Jahr 1970 der erste Band der *Ökumenischen Kirchengeschichte* erschien, konnte man sich fragen, ob Benz' Anforderungen hier in historiographische Praxis umgesetzt waren. Die Herausgeber hatten sich nach eigener Aussage bemüht, die Autoren „nicht nach dem Maße ihres ökumenischen Enthusiasmus, sondern nach wissenschaftlichen Kriterien auszuwählen“; sie hegten die Hoffnung, „daß es ihnen gelungen

ist, sich von dem gegenwärtig verbreiteten ökumenischen Illusionismus freizuhalten.“³² In drei Bänden erschienen die Beiträge von 22 evangelischen und katholischen Kirchenhistorikern, wobei jeder Abschnitt von Autoren beider Konfessionen verantwortet wurde, die einzelnen Kapitel aber von je einem Autor verfasst wurden. Man war konfessionell getrennt (auch die Konfession der jeweiligen Verfasser wurde vermerkt), aber weitgehend einig in den Wertungen.³³ Nur punktuell kam es in dieser ersten *Ökumenischen Kirchengeschichte* zur Erklärung von Dissens der jeweiligen Ko-Autoren, etwa in der Wertung von Luthers Theologie, des Westfälischen Friedens oder der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus.³⁴ Es zeigte sich sogar, dass Trennungslinien weniger zwischen den Konfessionen als etwa innerhalb der katholischen Autorenschaft bestanden.³⁵ Man mag in diesem Kontext daran erinnern,

-
- 32 Kottje, Raymund/Moeller, Bernd, Vorwort der Herausgeber, in: *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 1, Mainz 1970 (ohne Paginierung). Hier wird auch vermerkt, dass auf katholischer Seite Erwin Iserloh wegen Bedenken gegen die ersten beiden Kapitel von der Herausgeberschaft zurückgetreten war. Ob sich der „ökumenische Illusionismus“ auf das seit 1968 geplante und 1971 abgehaltene „ökumenische Pfingsttreffen“, einen ersten gemeinsamen Kirchentag, bezog, muss hier offen bleiben.
- 33 Schäufele, Wolf-Friedrich, Das Bild des Mittelalters in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung, in: Amborst-Weihs, Kerstin/Becker, Judith (Hrsg.), *Toleranz und Identität. Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein zwischen religiösem Anspruch und historischer Erfahrung*, Göttingen 2010, 109–137, hier: 131.
- 34 Vgl. *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 2, Mainz ²1978, 318 (Anmerkung von Bernd Moeller zu Remigius Bäumers Darstellung von Luthers Schriftheologie), 433 (Anmerkung von Bäumer zu Moellers Darstellung der katholischen Reform), 437f. (Anmerkung Bäumers zu Moellers Darstellung des Westfälischen Friedens); Bd. 3, Mainz ²1979, 291–295 (Exkurs von Erwin Iserloh zum Reichskonkordat von 1933, mit dem er sich von den Wertungen Klaus Scholders absetzt, der das Verhältnis der Kirchen zum Nationalsozialismus dargestellt hatte).
- 35 Marksches, *Ökumenische Kirchengeschichte* (wie Anm. 4), V: Mit Erwin Iserloh trat der eigentlich vorgesehene katholische Herausgeber von dieser Aufgabe zurück, weil er schwerwiegende Bedenken zum Beitrag des katholischen Neu-

dass die katholische Reformationsforschung in Gestalt der Beiträge von Joseph Lortz, Erwin Iserloh und anderen an der Gemeinsamkeit einen nicht unbedeutenden Anteil hatte; aber auch auf evangelischer Seite war die Notwendigkeit gemeinsamer Zugänge zur Kirchengeschichte herausgestellt worden.³⁶

Von Benz' Konzept war man mit all dem aber deutlich entfernt, nicht nur, weil die außereuropäische Christentumsgeschichte nur eine bescheidene Nebenrolle spielte. In ihrem Nachwort *Von Sinn und Grenzen einer „ökumenischen Kirchengeschichte“* stellten Kottje und Moeller denn auch klar, dass sie es für „schwierig, vorerst obendrein unsachgemäß, ja mehr oder weniger unmöglich“ hielten,³⁷ im Sinne von Benz vorzugehen. Dies begründeten sie mit der notwendigen konfessionellen Standortbindung des Kirchenhistorikers, aber auch mit einer Grundsatzentscheidung:

„Wir können nicht [...] so vorgehen, dass wir mit einer prinzipiellen Bejahung des Pluralismus der christlichen Kirchen anfangen, zunächst das diesem zu Grunde liegende Gemeinsame des christlichen Glaubens wie der von ihm aus sich bildenden kirchlichen Institutionen als Ausfluß ein und derselben Quelle gleichrangig erforschen und darstellen. Wir sehen nach Lage der Dinge für uns keinen anderen Weg zu

testamentlers Anton Vögtle geltend machte. Iserloh blieb aber als Verfasser (für NS und Kirchenkampf) erhalten.

- 36 Siehe abgesehen von dem bereits erwähnten Ernst Benz: Vischer, Lukas, Kirchengeschichtsschreibung – konfessionell oder ökumenisch?, in: Kirchengeschichtsschreibung als theologische Aufgabe, Zürich u.a. 1982 (Theologische Berichte XI), 11–30, wo bereits eingangs auf entsprechende Tagungen des Ökumenischen Instituts Bossey in den Jahren 1956 und 1959 verwiesen wird.
- 37 Kottje, Raymund/Moeller, Bernd, Nachwort. Von Sinn und Grenzen einer „ökumenischen Kirchengeschichte“, in: dies. (Hrsg.), Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 3, 2. durchges. Aufl., Mainz 1979, 367–370, hier: 369.

einer ‚Ökumenischen Kirchengeschichte‘ als den der in diesem Werk versuchten gemeinschaftlichen Bestandsaufnahme.“³⁸

Freilich konnte auch konstatiert werden, dass über den kleinsten gemeinsamen Nenner einer konfessionsübergreifenden Pragmatik keine gemeinsame Leitidee von Ökumene entwickelt wurde und dass man weitestgehend bei einem „vorökumenischen Germano- und Eurozentrismus verhaftet“ geblieben sei.³⁹

Während in der zwischenzeitlich erschienenen *Geschichte der Kirchen* von Herbert Gutschera, Joachim Maier und Jörg Thierfelder weder explizit methodisch-hermeneutische Aspekte problematisiert noch konfessionelle Differenzen zum Problem wurden,⁴⁰ hätte man in der Neuauflage der *Ökumenischen Kirchengeschichte* (2006–2008) zu den einschlägigen Fragen Erhellendes erwarten können; zumal sich der Diskurs um den Charakter des Faches Kirchengeschichte auf evangelischer wie katholischer Seite entscheidend weiterentwickelt hatte. Faktisch jedoch wurde das bestehende Konzept weitergeführt und im Vorwort zum ersten Band lapidar festgehalten, die „Übereinstimmung der Autoren“ habe „zugunommen“, sodass man auf eine eigene Kennzeichnung konfessioneller Differenzen habe verzichten können.⁴¹ Pointiert wurde das Ergebnis von Christoph Marksches zusammengefasst:

„Man könnte sagen, dass das Projekt einer ‚Ökumenischen Kirchengeschichte‘ [...] die Buchbinderunion von Beiträgen evangelischer und

38 Ebd., 369 f.

39 Jaspert, *Ökumenische Kirchengeschichte* (wie Anm. 30), 29 und 33.

40 Gutschera, Herbert / Maier, Joachim / Thierfelder, Jörg, *Geschichte der Kirchen. Ein ökumenisches Sachbuch*, Mainz 1992 (2. Aufl. Freiburg i. Br. 2006).

41 Kaufmann, Thomas / Kottje, Raymund / Moeller, Bernd / Wolf, Hubert (Hrsg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Mittelalter, Darmstadt 2006, 10.

katholischer Kirchenhistoriker darstellt, deren Sichtweisen sich so weit aneinander angenähert haben, dass eine editorische, methodische oder inhaltliche Moderation konfessioneller Gegensätze überflüssig ist, weil solche Gegensätze gar nicht bestehen.“⁴²

Man wird sicherlich eine Einschränkung machen müssen: Die durchaus zutreffende Beobachtung von Markschies gilt insofern und gerade weil Kirchenhistoriker hier ihr Materialobjekt Kirche strikt nach historischer Methode dargestellt haben ohne theologische Ansprüche zu erheben. Die Ideen von Ernst Benz haben sich zumindest in dieser Hinsicht bislang als nicht überzeugend realisierbar erwiesen, da Kirchenhistoriker meist nur für die je eigene Konfession kompetent sind und in der Geschichte der anderen eher dilettieren – einmal ganz abgesehen von der Frage nach der Bedeutung des eigenen konfessionellen Standpunkts.

Gleichwohl kam es zwischen den beiden Ausgaben der *Ökumenischen Kirchengeschichte* zu einem interessanten Projekt, als der schweizerische Kirchenhistoriker und Ökumeniker Lukas Vischer im Oktober 1981 anlässlich des Jubiläums der Eröffnung des Konzils von Basel (1431–1449) eine Tagung mit dem Titel „Kirchengeschichte in ökumenischer Perspektive“ veranstaltete.⁴³ Vorab ließ Vischer den Teilnehmern der Tagung (Teilnehmerinnen gab es nicht) ein Memorandum als Gesprächsgrundlage zukommen, in dem er Stand und Anforderungen einer ökumenisch perspektivierten Kirchengeschichte skizzierte.⁴⁴ In seinem Tagungsbericht erläuterte Vischer später wesentliche Aspekte des Memorandums ausführlicher und im Zusammenhang, wobei er den Dis-

42 Markschies, *Ökumenische Kirchengeschichte* (wie Anm. 4), VII.

43 Vgl. Jaspert, *Ökumenische Kirchengeschichte* (wie Anm. 30), 34.

44 Kirchengeschichte in ökumenischer Perspektive. Ein Memorandum, in: *Theologische Zeitschrift* 38 (1982), 263–271, URL: <https://www.e-periodica.ch/digbib/view?pid=thz-001:1982:38::647#4> (Zugriff am 22. 09. 2025), ebenfalls weitgehend abgedruckt in: Jaspert, *Ökumenische Kirchengeschichte* (wie Anm. 30), 34–39.

kussionen der Tagung folgend einer Ausweitung der Perspektive auf das globale Christentum höheren Stellenwert einräumte.⁴⁵ Von besonderer Bedeutung für den gegenwärtigen Diskurs scheinen dabei zwei Punkte: Erstens die Rolle der Ekklesiologie für die Kirchengeschichte. Damit soll nicht einem Modell von Kirchengeschichte als „historischer Ekklesiologie“ das Wort geredet werden, sondern der Hinweis gegeben werden, dass eine ökumenische Kirchengeschichtsschreibung erst dann möglich ist, wenn sich alle Beteiligten ihre Kirchenbilder klar machen und sie als Grundlage ihres Arbeitens und ihrer Darstellungen offenlegen.⁴⁶ Eine wirklich ökumenische Kirchengeschichtsschreibung bräuchte demzufolge darüber hinaus gemeinsame Visionen von Kirche; die religionswissenschaftliche Position des neutralen Beobachters scheidet damit aus.⁴⁷ Zweitens eine „Spiritualität des Ganzen“. Darunter versteht Vischer die Orientierung an der Gesamtheit des Gottesvolkes, die die Grundlage für eine ökumenische Kirchengeschichtsschreibung bilden sollte. Zwar ist auch ihm klar, dass Kirchenhistoriker hauptsächlich für ihre eigene Konfession kompetent sind; doch sollen sie ihre Ergebnisse zu dieser einen Konfession wenigstens in den Horizont der Geschichte des gesamten Gottesvolkes stellen. Beide Aspekte bilden die Grundlage, auf der die fundamentale Frage bearbeitet werden kann, die Vischer am Beginn seines Aufsatzes stellt: „Wie kann die Vergangenheit als gemeinsame Vergangenheit gesehen werden? Wie können die verschiedenen Perspektiven zu einer Perspektive zusammenwachsen?“⁴⁸

45 Vischer, Kirchengeschichtsschreibung (wie Anm. 36).

46 Auf der Tagung von 1981 wurde dies am Beispiel des Basler Konzils erprobt, das deswegen gut gewählt war, weil es grundlegende ekklesiologische Fragestellungen aufwirft und sich zugleich ökumenischen Zuschreibungen bzw. „Vereinnahmen“ entzieht. Vgl. die Beiträge von Erich Meuthen, Hans Schneider, Deno J. Geanakoplos und Herwig Aldenhoven, in: Theologische Zeitschrift 38 (1982), 274–366.

47 Vischer, Kirchengeschichtsschreibung (wie Anm. 36), 17 f.

48 Vischer, Kirchengeschichtsschreibung (wie Anm. 36), 11.

Ein solches Arbeiten impliziert zunächst Wertungen, deren zugrundeliegende Wertungsschemata offengelegt werden müssen.⁴⁹ Darüber hinaus aber stellt die „Spiritualität des Ganzen“ eine ernsthafte Anforderung an die Kirchenhistoriker, nämlich die Geschichte der anderen Konfession, mitsamt ihren dunklen Seiten, als die eigene zu akzeptieren: „Lassen Sie es mich auf zugespitzte Weise sagen. Die Inquisition ist Teil meiner Vergangenheit als reformierter Christ des 20. Jahrhunderts.“⁵⁰ Die klassischen Punkte, an denen das theologische Urteil leicht fällt, dass Kirche hier das Evangelium verraten habe (und zwar sowohl vor als auch nach der Reformation!), als eigene Geschichte anzunehmen, gehört damit unausweichlich zum Ethos einer ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung. Freilich setzt dies eine Verständigung über den Charakter von Schuld und historiographischer Schuldzuschreibung ebenso voraus wie die Differenzierung zwischen der Perspektive derer, die Geschichte betrachten und derjenigen der historischen Akteure. Damit hat Vischer allerdings – mit Wolf-Friedrich Schäufele gesprochen – die „erste Agenda“ des kirchenhistorischen Arbeitens deutlich überschritten, die in der historischen Forschung mit dem adäquaten methodischen Instrumentarium besteht. Während für diesen Bereich die anderen historischen Geisteswissenschaften die angemessenen Gesprächspartner sind, ist für die „zweite Agenda“ der Dialog mit der ökumenisch interessierten systematischen und praktischen Theologie relevant.

Den Überlegungen Vischers folgend hat Steffen Storck nach einem Rückblick auf die Bemühungen um eine ökumenische Kirchengeschichte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts fünf Desiderate für eine ökumenische Kirchengeschichtsschreibung benannt: die Perspektive der *una sancta catholica*, die Bereitschaft zum Dialog und zur Selbstkritik, die Perspektivierung und Einordnung konfessioneller Interessen, die

49 Vischer, Kirchengeschichtsschreibung (wie Anm. 36), 19.

50 Vischer, Kirchengeschichtsschreibung (wie Anm. 36), 20 f.

Offenlegung der ekklesiologischen Implikationen des eigenen Arbeitens sowie die interdisziplinäre Zusammenarbeit.⁵¹

Die folgenden Überlegungen nehmen dezidiert das Verhältnis der christlichen Konfessionen und seine Bearbeitung in der Kirchengeschichtsschreibung in den Blick und versuchen damit, die bis hierher dargestellten Gedanken fortzuspinnen; insofern folgen sie insbesondere der von Lukas Vischer und Steffen Storck angelegten Linie.⁵² Systematisch-theologisch interessierte Studien – auch wenn sie teilweise unter maßgeblicher Mitarbeit von Kirchenhistorikern entstanden – stehen im Folgenden ebenso wenig im Fokus wie Arbeiten und Handbücher zur globalen Christentumsgeschichte, da beide Bereiche in den letzten Jahrzehnten verstärkte Aufmerksamkeit erfuhren.⁵³ So wird das Desiderat einer Integration der außereuropäischen Christentumsgeschichte derzeit nicht nur in aktuellen Forschungsprojekten, sondern insbesondere durch die 2017/2018 in deutscher und englischer Sprache erschienene

51 Storck, Kirchengeschichtsschreibung (wie Anm. 31), 344 f. Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass sich auch der Berliner Kirchenhistoriker Christoph Marksches mit der Grundlegung einer dezidiert theologischen und ökumenischen Kirchengeschichte beschäftigt hat. Seine Ergebnisse flossen teils in seinen knappen Aufsatz Ökumenische Kirchengeschichte (wie Anm. 42) ein. Er hatte einen größeren Gedankengang im Rahmen der Regensburger Gastprofessur der Joseph-Ratzinger-Papst-Benedikt-XVI.-Stiftung entwickelt; leider steht die seither angekündigte monographische Publikation noch aus.

52 Die Überlegungen folgen insofern den Arbeitsschwerpunkten des Verfassers als sie ihren Anhaltspunkt in der „Ökumene West“ zwischen evangelischem und römisch-katholischem Christentum haben.

53 Man denke für den zuerst genannten Bereich an die beiden wichtigen Sammelbände zur *Confessio Augustana*: Iserloh, Erwin (Hrsg.), *Confessio Augustana und Confutatio: Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, Münster 1980 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 118); Frank, Günter u. a. (Hrsg.), *Die „Confessio Augustana“ im ökumenischen Gespräch*, Berlin / Boston 2021. Darüber hinaus siehe etwa Thönissen, Wolfgang u. a. (Hrsg.), *Luther: Katholizität und Reform. Wurzeln – Wege – Wirkungen*, Paderborn / Leipzig 2016.

Geschichte des globalen Christentums zumindest anfanghaft eingelöst.⁵⁴ In dieser Zusammenarbeit von Autorinnen und Autoren unterschiedlicher Nationalitäten ist die Darstellung nicht primär nach Konfessionen, sondern Räumen gegliedert, sodass auch der konfessionelle Standort nur eine untergeordnete Rolle spielt. Das gesamte Handbuch kann damit als eine Art Religionsgeschichte des Christentums angesehen werden; ein Interesse an der Einheit der Christenheit ließe sich den Autorinnen und Autoren allenfalls im Hintergrund unterstellen.

3. Kritische Durchleuchtung von Narrativen

Der Wert der Geschichte für die Ökumene scheint angesichts der eingangs zitierten Ausführungen von Yves Congar sowie der Überlegungen von Lukas Vischer unbestreitbar. Doch wie lässt sich nun eine Kirchengeschichte mit ökumenischem Interesse umsetzen, die sich nicht nur als religionswissenschaftlich beobachtende Christentumsgeschichte versteht, sondern an der Entwicklung ökumenischer Gemeinsamkeit mitarbeitet?

Am Anfang und am Ende der Geschichtsschreibung steht die Person, die Geschichte erforscht und schreibt – mit ihrem Wissen, mit ihren Vormeinungen und Weltbildern sowie mit ihren Fragen an die Geschichte. Diese fundamentale Tatsache ist deswegen nicht trivial, weil ökumenische Kirchengeschichtsschreibung interessengeleitet ist. Um die historiographische Arbeit daher methodisch beherrschbar zu halten, ist Rechenschaft über diese persönlichen und theologischen Voraussetzungen der Geschichtsschreibung ebenso nötig wie über ihre Absichten. Zumindest als Frage ließe sich aber formulieren, ob nicht eine ökumeni-

54 Schjørring, Jens Holger u.a. (Hrsg.), *Geschichte des globalen Christentums*, 3 Bde., Stuttgart 2017–2018.

sche Geschichtsschreibung geradezu die persönliche Betroffenheit vom Skandalon der getrennten Christenheit erfordert.⁵⁵ Denn während die Bereitschaft und Möglichkeiten zur intersubjektiven Diskussion, Überprüfung und Revision von Forschungsergebnissen die Wissenschaftlichkeit kirchenhistorischen Arbeitens sichern, hängt ihre Theologizität von dem zugrundeliegenden theologischen Engagement ab.⁵⁶ Dass das eine das andere nicht notwendigerweise ausschließt, konnten Jochen Schmidt und Jürgen Werbick überzeugend aufzeigen.⁵⁷

Dabei sind Wertungen unumgänglich – mögen sie auch ein eigenes Problem im Nachdenken über den Wissenschaftscharakter der Kirchengeschichte bilden. Ohne darauf an dieser Stelle eingehen zu können, sei doch angemerkt, dass weder das erasmianische *Contuli, penes alios esto iudicium* noch Luthers *Tolle assertiones, et Christianismum tulisti* hier wirklich weiterhelfen.⁵⁸ Abgesehen von einer konsequenten Rechenschaft über die Voraussetzungen und Kriterien des Wertens wird die

55 Persönliche Betroffenheit ist nicht notwendigerweise mit einer individuellen Lebenssituation zu identifizieren, es kann auch aus Empathie mit denjenigen entspringen, in deren Leben sich die konfessionelle Trennung auswirkt, oder aus dem Ärgernis der Trennung allgemein. Ernsthaftes Theologie-Treiben lässt sich allerdings kaum auf eine rein intellektuelle Fingerübung reduzieren, es erfordert die Integration der gesamten Persönlichkeit.

56 Vgl. Schmidt, Jochen, Standort, Perspektive und Haltung. Überlegungen zum Proprium der Kirchengeschichte als einer Disziplin theologischer Wissenschaft, in: Kampmann, Claudia u. a. (Hrsg.), Kirchengeschichte (wie Anm. 19), 393–408, hier: 407: „Die Haltung der Kirchengeschichtlerin manifestiert sich demnach nicht darin, dass sie unablässig von bestimmten Prämissen ausginge, sondern darin, dass sie beharrlich immer wieder neu auf theologische Voraussetzungen zurückkommt und diese zur Geltung zu bringen sucht, ohne dabei den Anspruch zu erheben, sie aus der historischen Analyse ableiten zu können.“

57 Siehe Werbick, Theologische Methodenlehre (wie Anm. 8), 330.

58 Vgl. Walter, Peter, Theologie als Inhalt und Instrument in Kontroversen. Die Disputation als Mittel der Wahrheitsfindung in der Theologie, in: Braun, Karl-Heinz u. a. (Hrsg.), Glaube(n) im Disput. Neuere Forschungen zu den altgläubigen Kontroversen des Reformationszeitalters, Münster 2020 (RST 173), 39.

ebenso konsequente Einordnung des konkreten Untersuchungsgegenstandes in den Kontext einer Geschichte des Volkes Gottes nötig sein, um kein „leichtfüßiges Moralisieren“ zu veranstalten.⁵⁹

Wie jedes einzelne Forschungsergebnis sind aber auch Narrative, die sich in der Kirchengeschichtsschreibung etabliert haben, zu diskutieren, zu überprüfen und gegebenenfalls zu revidieren. Für eine ökumenische Kirchengeschichtsschreibung sind dabei die Erzählungen von den Ursprüngen der neuzeitlichen Konfessionen von besonderer Bedeutung. Wer etwa in gängige Überblicksdarstellungen der Reformationsgeschichte schaut, begegnet – mit gewissen Variationen, die aber das große Bild nicht ändern – einem „Wittenberger Dominanznarrativ“: Man handelt von der kirchlichen und religiösen Situation im Spätmittelalter, von Humanismus und Reformforderungen, kommt sodann relativ ausführlich auf Martin Luther und die Wittenberger Reformation und weniger ausführlich auf die oberdeutschen und schweizerischen Reformatoren zu sprechen.⁶⁰ Die „altgläubige“ Seite kommt nach der *causa Lutheri* erst wieder mit den Religionsgesprächen 1539–1541 sowie der Reformorientierung an der römischen Kurie unter Paul III. (1534–1549) und dem Trienter Konzil zum Vorschein – „katholische Reform“ ist in der Literatur normalerweise eine Sache der von der Reformation weniger betroffenen romanischen Länder. Überspitzt formuliert: Reformation besteht demzufolge also im Wesentlichen in der Ausbreitung der Wittenberger Reformation, die in der Schweiz (und im „linken Flügel“) Varianten er-

59 Vgl. Conzemius, Victor, Kirchengeschichte als „nichttheologische“ Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung, in: ThQ 155 (1975), 187–197, hier: 196.

60 Paradigmatisch lässt sich dies nachvollziehen an: Kaufmann, Thomas, Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation, München ²2017. Exemplarisch seien darüber hinaus genannt: Lortz, Joseph, Geschichte der Reformation in Deutschland, Freiburg i. Br. ⁶1962; Decot, Rolf, Geschichte der Reformation in Deutschland, Freiburg i. Br. 2015; Leppin, Volker, Die Reformation, Darmstadt ²2017. Die Liste ließe sich mühelos verlängern.

fährt und durch „Rom“ schließlich gebremst wird. Das hier nur grob skizzierte „Wittenberger Narrativ“ für die Reformation wird also gewissermaßen von einem (hier ebenfalls nur angedeuteten) „tridentinischen Narrativ“ ergänzt. Beide haben gemeinsam, dass sie im Kern Legitimierungsgeschichten der neuzeitlichen Konfessionen sind und schon von da her einem ökumenischen Interesse entgegenstehen.⁶¹

Verschiedentlich aber wurde bereits in der Diskussion um den Ort des Faches Kirchengeschichte betont, dass das Hinterfragen von Narrativen zu seinen unverzichtbaren Aufgaben gehört. Daniela Blum beispielsweise hat hervorgehoben, dass die Kirchengeschichte eine generelle Aufmerksamkeit für alles Vergessene und Verlorene der Vergangenheit pflegt – und dass sie gerade dadurch notwendigerweise einen Widerpart zu jeder Form von absichtlicher oder unbeabsichtigter *cancel culture* bilden muss.⁶² Mariano Delgado kommt durch seine Rezeption des Konzepts der *memoria passionis* bei Johann Baptist Metz zum Gedanken einer *memoria innovans*: Kirchengeschichte hat aufgrund des von ihr angesammelten Wissens in der Gegenwart die Aufgabe, Erinnerung zu heilen und zu versöhnen; zugleich ist sie durch diese kathartische Funktion auf die Zukunft ausgerichtet.⁶³ Und ähnlich wie Delgado konzipiert auch Hubert Wolf das Fach durch seine Rezeption der *loci theologici* im

61 Näher zu historiographiegeschichtlichen Hintergründen und einer möglichen Kritik der Narrative: Schmidt, Bernward, Katholiken und die Reformation. Überlegungen zu einer ökumenisch interessierten Reformationsgeschichtsschreibung, in: *Catholica(M)* 72 / 4 (2018), 273–289.

62 Blum, Daniela, Performativität des Glaubens in der Vergangenheit? Optionen für die Kirchengeschichte, in: Kirschner, Martin (Hrsg.), *Subversiver Messianismus. Interdisziplinäre Agamben-Lektüren*, Baden-Baden 2020, 141–163, hier: 163.

63 Vgl. Delgado, Kirchengeschichte (wie Anm. 13).

Sinne einer Ideologiekritik der Theologie, die Verkrustungen benennt und Optionen für Reformen aufzeigt.⁶⁴

Dass sich Alternativen zu den Handbuch-Geschichtsbildern entwickeln lassen und bereits existieren, zeigten im Vorfeld des Reformationsjubiläums zwei wegweisende Texte, die in ökumenischer Zusammenarbeit entstanden.⁶⁵ Ihnen lag die Frage zugrunde, wie man über Reformation so sprechen kann, dass die Perspektiven beider Konfessionen integriert werden und keine der beiden abgewertet wird:

„Es ist nicht länger angemessen, einfach frühere Darstellungen der Reformationszeit zu wiederholen, die die lutherischen und katholischen Sichtweisen getrennt und oft in Gegensatz zueinander präsentierten. [...] Weil jene Darstellungen der Vergangenheit meist gegensätzlich waren, haben sie nicht selten den Konflikt zwischen beiden Konfessionen verstärkt und manchmal zu offener Feindseligkeit geführt. Die Art der geschichtlichen Erinnerung hat erhebliche Auswirkungen auf die Beziehungen der Konfessionen zueinander gehabt. Aus diesem Grund ist ein gemeinsames ökumenisches Gedenken an die lutherische Reformation so wichtig und gleichzeitig so schwierig. Auch heute noch assoziieren viele Katholiken mit dem Wort ‚Reformation‘ zuerst Kirchenspaltung, während viele lutherische Christen das Wort ‚Reformation‘ hauptsächlich mit der Wiederentdeckung des Evangeliums, mit Glaubensgewissheit und Freiheit verbinden. Man muss beide Aus-

64 Vgl. Wolf, Was heißt und zu welchem Ende (wie Anm. 13); ders., *Plusquam ancilla theologiae* (wie Anm. 11).

65 Leppin, Volker / Sattler, Dorothea (Hrsg.), *Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven*, Freiburg i. Br. / Göttingen 2014 (Dialog der Kirchen 16); *Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der lutherisch / römisch-katholischen Kommission für die Einheit*, Leipzig / Paderborn ²2013.

gangspunkte ernst nehmen, um die zwei Perspektiven in Beziehung zueinander zu setzen und in einen Dialog miteinander zu bringen.“⁶⁶

Diese Möglichkeiten wurden in der anglo-amerikanischen Forschung vor dem Hintergrund anderer gesellschaftlicher Umstände bereits weit- aus intensiver ausgelotet und genutzt als in der deutschsprachigen. Er- innert sei an die umfassendere Bestimmung einer Reformepoche im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit, als deren Bestandteil die Re- formation angesehen wird.⁶⁷ Diese Einbettung der Reformation in eine größere Epoche, die zugleich den Epochencharakter der Reformation an sich in Frage stellt, ist keineswegs nur ein historiographischer Taschen- spielertick. Vielmehr geht damit eine kaum zu unterschätzende Akzent- verschiebung in der Charakteristik der Epoche einher: Reformationsge- schichte ist damit nicht mehr Ursprungs- und Legitimierungsgeschichte einer Reihe von christlichen Konfessionen, sondern Teil einer Transfor- mation der westlichen Christenheit.⁶⁸ Diese Transformation führte zu Reformen und zur Pluralisierung des Christentums insgesamt, sodass sich nicht nur die Kirchen der Reformation, sondern auch die römisch- katholische und die altkatholischen Kirchen als Frucht dieser komplexen Prozesse begreifen können.⁶⁹ Eine Konsequenz aus dieser Akzentver- schiebung zog der amerikanische Historiker Scott H. Hendrix: Er be-

66 Vom Konflikt zur Gemeinschaft (wie Anm. 65), Nr. 8–9, 14f.

67 Vgl. etwa Ozment, Steven, *The Age of Reform 1250–1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven, CT 1980; McCulloch, Diarmaid, *Reformation. Europe's House Divided 1490–1700*, London 2004.

68 Vgl. Leppin, Volker / Michels, Stefan (Hrsg.), *Reformation als Transformation? Interdisziplinäre Zugänge zum Transformationsparadigma als historischer Be- schreibungskategorie*, Tübingen 2022.

69 In diesem Sinne auch Walter, Peter, *Die Veränderung der katholischen Kirche durch die Reformation*, in: Frank, Günter u. a. (Hrsg.), *Wem gehört die Refor- mation? Nationale und konfessionelle Dispositionen der Reformationsdeutung*, Freiburg i. Br. 2013, 93–120.

schrieb die Reformation nicht als einen von Wittenberg ausgehenden Siegeszug eines wiederentdeckten Evangeliums, sondern als Wettstreit von reformerischen Agenden, die allesamt eine Vertiefung des christlichen Glaubens zum Ziel hatten.⁷⁰ Verbunden mit dieser Sichtweise der Reformation ist eine Relativierung der Wittenberger Reformation und – in der Konsequenz – traditioneller Reformationsbilder; freilich bieten die genannten Zugänge die Chance, ein vollständigeres, weil integrierendes Bild der Reformation zu entwerfen.⁷¹

Für die Forschung zur Reformation könnte dies bedeuten, stärker als bisher auf der Ebene der Landesgeschichte parallele und gegenläufige Entwicklungen differenziert zu betrachten und zu vergleichen. Weiterführend wären aber sicherlich auch praxeologische Ansätze, besonders in Grenzsituationen (zum Beispiel Donauwörth, fränkische Teile des Bistums Eichstätt, Jülich-Kleve-Berg), oder Forschungen zu den Netzwerken der Reformation.⁷² Dabei müsste dann auch die Gruppe einbezogen werden, für die es bislang nur Notnamen gibt: „Altgläubige“ bzw. „Katholiken“.⁷³

Dass eine grundsätzliche Vorrangstellung der Wittenberger Reformation auch im Diskurs der deutschen ökumenischen Theologie fest verankert ist, zeigte das – mit Blick auf die pastorale Praxis wie das Lehramt – enorm bedeutsame Papier *Gemeinsam am Tisch des Herrn*. Sowohl im Text selbst als auch in der nachfolgenden Debatte darüber

70 Hendrix, Scott H., *Recultivating the Vineyard. The Reformation Agendas of Christianization*, Louisville, KY 2004.

71 Zur Kritik der Forschung siehe Dixon, C. Scott, *Contesting the Reformation*, Malden, MA / Oxford 2012, bes. 23–29.

72 Vgl. Wriedt, Markus, *Christliche Netzwerke in der Frühen Neuzeit*, in: *Europäische Geschichte Online (EGO)*, hrsg. Vom Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2011-03-30, URL: <http://www.ieg-ego.eu/wriedtm-2011-de> (Zugriff am 22. 09. 2025).

73 Ausführlicher zu diesen Perspektiven der Reformationsforschung: Schmidt, Katholiken und die Reformation (wie Anm. 61).

spielte die historische Argumentation eine wichtige Rolle, was auch eine kirchenhistorische Kommentierung erlaubt und geboten erscheinen ließ.⁷⁴ Etwas verkürzt und holzschnittartig formuliert kann gegenüber den Verfassern und Verfechtern des Papiers angemerkt werden, dass sie sich zu sehr auf die Nähen zwischen römischen und lutherischen Positionen des 16. Jahrhunderts bezogen haben ohne auf die reformierte Tradition einzugehen; auch das Überspringen der Epochen zwischen dem 16. und dem 21. Jahrhundert erscheint problematisch. Skeptiker des Papiers müssen sich demgegenüber fragen lassen, ob sie nicht zu sehr den Abgrenzungen und Vereindeutigungen verhaftet sind, die insbesondere seit dem 19. Jahrhundert ausgeprägt wurden. Doch sind hiermit Fragen angesprochen, die nicht von Kirchenhistorikern allein geklärt werden können; hier ist das Gespräch mit der systematischen Theologie unabdingbar. Gleiches gilt auch für die eingangs erwähnte teils hitzige Debatte um das EKD-Papier *Rechtfertigung und Freiheit* (2014), in der eine ökumenisch interessierte Kirchengeschichte ebenfalls Erhellendes zu Geschichtsbildern und -deutungen hätte beitragen können.

Eine ökumenische Kirchengeschichte bräuchte aber natürlich nicht im 16. Jahrhundert stehen bleiben. Ein Blick in die weitere Geschichte der Konfessionen in der Neuzeit könnte nicht nur nach deren Eigenheiten fragen, sondern auch nach den – bei allen bestehenden Differenzen – parallelen Strukturen und Entwicklungen, die sich etwa im Lauf des 17. Jahrhunderts zwischen Jansenismus und Quietismus auf katholischer und dem Pietismus auf evangelischer Seite zeigten, in den Tendenzen zur Innerlichkeit um 1800 oder im Neokonfessionalismus des 19. Jahrhunderts. Bis zu einem gewissen Punkt wären solche Bemühungen vielleicht Ergänzungen oder bestenfalls Korrektive zum bisherigen

74 Vgl. Schmidt, Bernward, Die Trennung erklären – an der Gemeinsamkeit mitarbeiten? Historische Argumentationen auf dem Weg zur Einheit im Herrenmahl, in: *Catholica* (M) 74 (2020), 31–44.

Wissensstand. Doch dürfte eine Kirchengeschichte in dem hier skizzierten Verständnis dabei nicht stehen bleiben: Die Arbeit an Geschichtsbildern und die kritische Begleitung ökumenischer Bemühungen ist eine Aufgabe, die es nicht nur mit konfessioneller Identität, sondern auch mit der Wahrnehmung der Konfessionen in einer säkularen Gesellschaft zu tun hat. Im Anschluss an Mariano Delgado: Die kritische Durchsicht und Diskussion des Überlieferungsprozesses hat das Potential eines *healing of memories*, sie kann zugleich zur *memoria innovans* mit Blick auf ökumenische Verständigungen werden. In diesem Sinne kann eine ökumenische Kirchengeschichte daran mitarbeiten, dass auch die scharfen Grenzen und Unversöhnlichkeiten, die in der Geschichte der (Kirchen-) Geschichtsschreibung entstanden sind, zumindest gemildert werden; und daran, dass die Momente, die eine künftige Einheit zumindest nicht unmöglich erscheinen lassen, stärker hervortreten können. Das ist mit den Neubewertungen der Theologie Martin Luthers und (in geringerem Umfang) Johannes Ecks in den letzten Jahrzehnten bereits geschehen, es könnte noch stärker für seine nicht-reformatorischen Zeitgenossen geleistet werden (zum Beispiel Julius Pflug, Friedrich Nausea oder Johannes Cochlaeus).⁷⁵

75 Den Stand der Diskussion repräsentieren zu Luther: Melloni, Alberto (Hrsg.), Martin Luther. Ein Christ zwischen Reformen und Moderne (1517–2017), 2 Bde., Berlin 2017; Neuner, Peter, Martin Luthers Reformation. Eine katholische Würdigung, Freiburg i. Br. 2017; Leppin, Volker, Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München 2016; Unterburger, Klaus, Unter dem Gegensatz verborgen. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern, Münster 2015 (KLK 74). Zu Eck: Bischof, Franz Xaver / Oelke, Harry (Hrsg.), Luther und Eck. Opponenten der Reformationsgeschichte im Vergleich, München 2017; Schmidt, Bernward, Papalism at Stake in the Leipzig Debate, in: Mattox Mickey u. a. (Hrsg.), Luther at Leipzig. Martin Luther, the Leipzig Debate, and the Sixteenth-Century Reformations, Leiden 2019, 194–221. Zu Pflug: Cottin, Markus / Kunde, Holger (Hrsg.), Dialog der Konfessionen. Bischof Julius Pflug und die Reformation, Petersberg 2017 (AK Zeitz 2017). Aktuelle Biographien und theologische Einord-

Doch kehren wir zurück zu den grundlegenden Überlegungen. Denn neben der Frage nach der Leitung einer ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung durch Dispositionen und Interessen der Schreibenden und der Überprüfung bzw. Revision von Narrativen ist ein drittes Thema zu reflektieren, das für gewöhnlich wenig Aufmerksamkeit erfährt: Welche Referenzgruppe soll einer so konzipierten Kirchengeschichtsschreibung eigentlich gegenüberstehen? Für wen soll geschrieben und was soll damit erreicht werden? Bleibt man auf der Linie von Lukas Vischers Überlegungen, wäre die Referenzgruppe für ökumenische Kirchengeschichtsschreibung das gesamte Volk Gottes – und das würde vom Volk Gottes verlangen, die Geschichte der jeweils anderen Konfession auch als eigene Vergangenheit zu akzeptieren.⁷⁶ Dann gehören eben nicht nur die Inquisition oder die Verurteilung der Freiheitsrechte durch Gregor XVI. zur Vergangenheit von Protestanten, sondern auch Luthers Antijudaismus und die Deutschen Christen zu derjenigen der Katholiken. Teil dieses Volkes Gottes wären dann selbstverständlich nicht nur der römische Katholizismus und die evangelischen Landeskirchen, sondern beispielsweise auch das anglikanische, das alt-katholische, täuferische und die vielfältigen Spielarten des östlichen Christentums. Das entscheidende Kriterium für die Zugehörigkeit müsste das Bekenntnis der Konzilien von Nizäa und Konstantinopel (325 und 381) bilden.⁷⁷

Dieses eben skizzierte Verständnis einer gemeinsamen Vergangenheit freilich mag von etlichen Christenmenschen als ungeheuerliche Zumutung empfunden werden, sodass sich die Frage nach der Referenzgruppe einer ökumenischen Kirchengeschichtsschreibung nun zu-

nungen von Friedrich Nausea und Johannes Cochlaeus stehen aus und wären ein dringendes Desiderat.

76 Damit ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, dass sich einzelne Werke eher an ein breiteres Publikum, andere eher an einen Kreis von Spezialisten wenden.

77 Vgl. Müller, Gerhard Ludwig, Was ist katholisch?, Freiburg i. Br. 2021, 267.

gespitzt stellt. Primär ist diese Referenzgruppe nun sicherlich durch die an ökumenischer Gemeinsamkeit ernsthaft Interessierten konstituiert, die das Anliegen aufgrund ihrer Lebenssituation oder ihrer theologischen Haltung entsprechend teilen können. Doch müssen „Ökumene-Skeptiker“ deswegen keineswegs aus der Referenzgruppe ausgeschlossen bleiben – und dürfen es nicht, um den Kern einer ökumenischen Kirchengeschichte nicht zu verraten. Denn gerade die Betonung konfessioneller Identität und Eigenheiten sowie die tatsächlichen Unterschiede zwischen den Konfessionen dürfen als Stimuli und als Chance auch für eine ökumenische Kirchengeschichte aufgefasst werden.⁷⁸

Freilich setzt dies auch in der Referenzgruppe des Volkes Gottes die Bereitschaft voraus, über das jeweils eigene Kirchenbild ins Gespräch zu kommen, um Voraussetzungen und Kriterien für die Einordnung und Bewertung von Geschichtsschreibung und Narrativen offenzulegen und unter Umständen zu revidieren. Gerade an dieser Fähigkeit zur Diskussion über das Kirchenbild entscheidet sich bei denen, die Kirchengeschichte schreiben und bei denen, die sie rezipieren, die Ökumenizität. Zugleich setzt ökumenische Kirchengeschichtsschreibung eine Vorstellung von Kirche und Dogma voraus, die für historische Entwicklungen und Veränderungen offen ist und gerade damit zur (für die katholische Theologie wichtigen) Grenzziehung zwischen unveränderlicher Tradition und veränderbaren Traditionen beitragen kann.⁷⁹

78 Vgl. Marksches, *Ökumenische Kirchengeschichte* (wie Anm. 4), XI.

79 Vgl. z. B. Seewald, Michael, *Lehrentscheidung? Ein Versuch über zwei Konzeptionen magisterialen Handelns in der katholischen Kirche*, in: Hoffmann-Rehnitz, Philip u. a. (Hrsg.), *Semantiken und Narrative des Entscheidens vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Göttingen 2021, 312–329; ders., *Reform. Dieselbe Kirche anders denken*, Freiburg i. Br. 2019. Eine Gegenposition markiert bspw. Rowland, Tracey, Joseph Ratzinger über die Zeitlosigkeit der Wahrheit und die Hinduisierung des Glaubens, in: *Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI.* 14 (2021), 31–48.

Auf diese Weise ist ökumenische Kirchengeschichtsschreibung Teil eines kommunikativen Prozesses, wie er auch am Beginn dieses Bandes skizziert wurde. Gerade wegen ihres ökumenischen Interesses muss sie geradezu als Dialogwissenschaft konzipiert werden.

4. Anforderungen an eine ökumenische Kirchengeschichte – ein Fazit

Spitzen wir das Gesagte noch einmal auf die Reformationsgeschichte zu, so lässt sich sagen, dass eine im ökumenischen Geist betriebene Reformationforschung nicht mehr als Legitimierungsgeschichte der konfessionellen Trennung betrieben werden kann. Doch kann sie helfen, Trennendes zu entdecken, präzise zu formulieren und so gewissermaßen die Gräben zu vermessen, die es zu überbrücken gilt. Eine solche Reformationforschung wird zu aktuellen ökumenischen Fragen Stellung nehmen können und dabei sowohl einem „ökumenischen Illusionismus“ als auch einem Beharren auf der Trennung entgegentreten. Letztlich gilt es freilich zu fragen, ob sich ein gemeinsames Narrativ der Reformation entwickeln lässt, die die Epoche und ihre Entwicklungen insgesamt als gemeinsames Erbe katholischer und evangelischer Christen beschreibt. Dies ließe sich schließlich in zeitlicher Hinsicht auf die Geschichte der Neuzeit und die Zeitgeschichte weiten, in räumlicher Hinsicht auf die Ökumene mit den Ostkirchen.

Schließlich muss eine ökumenische Kirchengeschichte in ein dialogisches und diskursives Geschehen zwischen Produktion und Rezeption eingebettet sein. Dabei gilt es, sich und anderen über Grundpositionen und daraus resultierende Wertmaßstäbe Rechenschaft zu geben, diese aber auch zur Diskussion zu stellen und sich – insbesondere von der jeweils anderen Konfession – anfragen zu lassen. Alles in allem lassen sich damit die bei Storck benannten Desiderate als Anforderungen an eine ökumenische Kirchengeschichte bekräftigen.

Kirchengeschichtsschreibung wird also nicht einfach dadurch ökumenisch, dass sie historiographisch über Konfessionsgrenzen springt – die Wertschätzung des Dialogs, die Fähigkeit zu Selbstkritik und Selbstrelativierung, das produktive Interesse an einer Einheit der Christen sowie das historiographische Engagement für sie gehören ebenfalls dazu.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

DANIELA BLUM: Studium der katholischen Theologie, Politikwissenschaft und Psychologie, Promotion zur Dr. theol. in Tübingen (2014), Professorin für Kirchengeschichte an der RWTH Aachen, seit 2024 Professorin für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte mit kirchlicher Landesgeschichte an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.

HEIDRUN DIERK: Studium der evangelischen Theologie und Geschichte, Promotion zur Dr. theol. in Heidelberg (1993), Habilitation im Fach Religionspädagogik in Heidelberg (2005); Dozentin / Professorin für Evangelische Theologie / Religionspädagogik an der PH Karlsruhe (1996–2005) und an der PH Heidelberg (seit 2009)

CHRISTIAN HANDSCHUH: Studium der katholischen Theologie, Promotion zum Dr. theol. in Tübingen (2011), Habilitation für das Fach Mittlere und Neue Kirchengeschichte an der KU Eichstätt-Ingolstadt (2020); seit 2022 Professor für Kirchengeschichte und christliche Identitäten an der Universität Passau

BERNHARD HOLL: Studium der Mittelalterlichen Geschichte in Leipzig und Berlin sowie der Katholischen Theologie in Erfurt und Buenos Aires, Promotion zum Dr. phil. in Potsdam (2022); derzeit Tätigkeiten als Seelsorger im Erzbistum Berlin und an der Theologischen Fakultät Paderborn

SEBASTIAN HOLZBRECHER: Studium der katholischen Theologie, Promotion zum Dr. theol. in Erfurt (2013), Habilitation für das Fach Mittlere

und Neue Kirchengeschichte in Mainz (2020); seit 2024 Universitätsprofessor und Leiter des Instituts für Katholische Theologie an der Universität Hamburg

CHRISTIAN KUCHLER: Studium der Geschichte und Germanistik, Promotion zum Dr. phil. in München (2006), Akademischer Rat für Didaktik der Geschichte an der Universität Regensburg (2009–2012); 2012–2023 Professor für Didaktik der Gesellschaftswissenschaften an der RWTH Aachen; seit 2023 Professor für Didaktik der Geschichte an der Universität Augsburg

REGINA MEYER: Studium der katholischen Theologie und sozialen Arbeit, Promotion zur Dr. theol. in Eichstätt (2018); 2020–2025 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Mittlere und Neue Kirchengeschichte der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

MARKUS MÜLLER: Studium der katholischen Theologie und Erziehungswissenschaft, Promotion zum Dr. theol. in Tübingen (2012); seit 2021 Juniorprofessor für Historische Theologie an der Bergischen Universität Wuppertal

JONATHAN REINERT: Studium der evangelischen Theologie, Promotion zum Dr. theol. in Tübingen (2019); seit 2022 Professor für Kirchengeschichte, Methodismus und Ökumenik an der Theologischen Hochschule Reutlingen

BERNWARD SCHMIDT: Studium der Geschichte und katholischen Theologie, Promotion zum Dr. theol. in Münster (2009), 2011–2018 Juniorprofessor für Kirchengeschichte an der RWTH Aachen; seit 2018 Professor für Mittlere und Neue Kirchengeschichte an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

ANDREAS WECKWERTH: Studium der katholischen Theologie, klassischen Philologie und Geschichte, Promotion zum Dr. theol. und Dr. phil. in Bonn (2003/2006), Habilitation für das Fach Alte Kirchengeschichte und Patrologie in Mainz (2015); seit 2018 Professor für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

Kirchengeschichte schreiben – aber wie?
Was bedeutet es, wenn die Kirchengeschichte
als „Bürgerin zweier Welten“ oder als „theo-
logisches Fach mit historischer Methode“
bezeichnet wird?

In diesem Buch wird eine Vielzahl hermeneu-
tischer und methodischer Perspektiven
aktueller Kirchengeschichte beleuchtet. Auch
eine gemeinsame Herausforderung wird be-
nannt: Die normativen Grundlagen und die
Positionalität der Schreibenden sowie ihren
Bezug zu einer Referenzgruppe zu klären.

Bernward Schmidt studierte Katholische
Theologie und Geschichte in Freiburg
(Breisgau) und Münster (Westfalen), wo er
2009 zum Dr. theol. promoviert wurde. Seit
2018 ist er Professor für Mittlere und Neue
Kirchengeschichte an der Katholischen Uni-
versität Eichstätt-Ingolstadt.

ISBN 978-3-534-64290-8



www.herder.de