STEP 13/2

Benedikt Paul Göcke / Lukas Valentin Ohler (Hg.)

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie

Band 2

Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien

Aschendorff Verlag

Cover image
Johann Bockberger d.Ä.: Kaiser Ferdinand I., Bildnis in ganzer Figur.
Kunsthistorisches Museum, Wien

Printed as habilitation thesis on recommendation of the Fachbereich Geschichte/Philosophie of the Westfälische Wilhelms-Universität Münster with support of the Deutsche Forschungsgemeinschaft.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at http://dnb.d-nb.de

ISBN 978-3-402-11918-1
ISBN 978-3-402-11919-8 (E-Book PDF)
DOI https://doi.org/10.17438/978-3-402-12395-9

BY-NC-ND

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/
To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.
Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2001/2019 Ernst Laubach. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Stefan Samerski

Kirchengeschichte

Der Begriff: Die Verwendung des inzwischen häufig benutzten Begriffs ‚Historische Theologie' ist in mehrerer Hinsicht problematisch, zunächst weil er dem Wortsinn nach die Geschichte der Theologie zu meinen scheint, dann darüber hinaus meist für die Grobgliederung des theologischen Fächerkanons verwandt wird (biblische, systematische, praktische, historische Theologie).[1] ‚Kirchengeschichte' als Begrifflichkeit nimmt ein weit größeres Materialobjekt in den Blick, scheint aber fokussiert auf die (konfessionelle) Kirche in all ihren Lebensbezügen und -äußerungen zu sein, wobei der Kirchenbegriff selbst ein historisches Phänomen und damit Gegenstand der Forschung ist.[2] In der deutschen Lehrstuhlumschreibung ist dieser Terminus aber immer noch sehr gebräuchlich. ‚Christentumsgeschichte' spannt dagegen einen viel weiteren Bogen, suggeriert zumindest einen ökumenischen Ansatz und ist in der Lage, Zu- und Abwege christlichen Lebens aufzugreifen und zu erfassen.[3] Denn erst eine weiter gefasste Begrifflichkeit bietet dem theoretischen Ansatz Raum, aktuelle wie traditionelle Fragestellungen im diversifizierten Fächerkanon (v. a. Dogmen-, Theologie-, Missions-, Verkündigungs-, Diakonie-, Mentalitäts-, Frömmigkeitsgeschichte, Konfessionskunde etc.) zu bedienen und damit im theologischen Wissenschaftsdiskurs und darüber hinaus kommunikabler zu werden.

Die Methodik: In seiner Einleitung zum ‚Handbuch der Kirchengeschichte' fokussierte Hubert Jedin seine Disziplin auf den Kirchenbegriff: „Der Gegenstand der Kirchengeschichte ist das Wachstum der von Christus gestifteten Kirche in Raum

[1] Christoph Markschies: „Kirchengeschichte theologisch. Einige vorläufige Bemerkungen", in: I. U. Dalferth (Hg.): *Eine Wissenschaft oder viele? Die Einheit evangelischer Theologie in der Sicht ihrer Disziplinen*, Leipzig 2006, 47–75, hier: 69. Auch Ganzer hält diese Begrifflichkeit für „nicht sehr glücklich": Klaus Ganzer: Art. „Kirchengeschichte, Kirchengeschichtsschreibung", in: M. Buchberger (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Sp. 1–3, hier: Sp.2. Aufgrund methodologischer Fragen spricht sich Hubert Wolf für den Begriff der „historischen Ekklesiologie" aus, der allerdings das Materialobjekt der Geschichtsschreibung stark einengen würde: Hubert Wolf: „Es ging auch anders. Johannes Paul II. sagte: ‚Die Kirche fürchtet die Wahrheit nicht.' Tut sie es doch?", in: *Süddeutsche Zeitung* 187 (14./15.08.2012), 10.

[2] Ganzer: Art. „Kirchengeschichte, Kirchengeschichtsschreibung".

[3] Dazu spricht sich auch aus: Christoph Markschies: „Kirchengeschichte. Oder: Warum es ein Vergnügen ist, zwischen den Stühlen zu sitzen", in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 115–137, hier: 133.

und Zeit“[4]. Diesem heute wenig befriedigenden Ansatz ist aber sicherlich in einem Punkt zuzustimmen, und zwar in der causalen 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. Da Kirche und Glaubenspraxis keine rein abstrakt-transzendentalen Größen sind, sondern Kirche sich in Welt und Glaubenspraxis im konkret geschichtlich sozialen Kontext realisiert und dadurch erst fassbar wird, ist eben dadurch die Bedingung der Möglichkeit zur empirischen Forschung gegeben. Nimmt man als Materialobjekt der Kirchengeschichtsschreibung die Christentumsgeschichte, wie sie sich in der ökumenischen wissenschaftstheoretischen Diskussion immer deutlicher herausschält,[5] dann ist zunächst und zuerst nach der Wissenschaftlichkeit der Kirchengeschichtsschreibung und dann nach ihrer Verortung im Fächerkanon der Theologie zu fragen, mit anderen Worten: nach dem Verhältnis der empirisch erhobenen ‚Fakten‘ zu den dogmatischen Vorgaben der amtlich verfassten Kirche bzw. ob eine solche am Faktischen orientierte Tätigkeit noch Theologie zu nennen ist. Grundsätzlich betrachtet, kann die Standortgebundenheit[6] des Kirchenhistorikers, der auf die lehramtlichen Selbstaussagen der Kirchen verwiesen ist, ein Handicap sein, muss es aber nicht zwangsläufig. Zwar liegt das Lehramt inhaltlich der entsprechenden Historiographie voraus, doch muss das von Leopold von Ranke als historisches Ideal konstituierte „wie es eigentlich gewesen ist“[7] nicht zwangsläufig irgendwann mit dem Glaubens-apriorischen Wissen um das Thema der Kirchen- und Theologiegeschichte in Konflikt geraten, wie es an etlichen Beispielen noch in jüngster Zeit herausgearbeitet wurde.[8] Um die historisch-kritische Geschichtswissenschaft für die Theologie zu ‚retten‘, muss eben nicht das Dogma die Geschichte besiegen, wie noch Ignaz von Döllinger dem Verfechter des Unfehlbarkeitsdogmas, Edward Mannings, zugespitzt in den

[4] Hubert Jedin (Hg.): *Handbuch der Kirchengeschichte*, *Bd. 1*, Freiburg i. Brsg. u. a. 1999, 2. Diese Formulierung paraphrasiert Ganzer in seinem Beitrag für die dritte Auflage des LThK: Ganzer: Art. „Kirchengeschichte, Kirchengeschichtsschreibung“, Sp. 1.

[5] Diese Position wurde anfangs vor allem bedient von: Kurt Nowak: *Das Christentum. Geschichte, Glaube, Ethik*, München ²2001; ders.: *Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär*, Stuttgart 2002. Jüngst: Jürgen Werbick: *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Brsg. 2015, 335.

[6] Dazu grundlegend: Reinhart Koselleck: „Standortbildung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt“, in: R. Koselleck (Hg.): *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, München 1977, 17–46.

[7] Leopold v. Ranke: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1518*, Leipzig ²1874, VII.

[8] Letztes deutliches Beispiel die so genannte Honoriusfrage aus der Konziliengeschichte: Wolf: „Es ging auch anders“, 10.

Mund legte.[9] Danach weise das kirchliche Lehramt den Historiker deutlich in die Grenzen seiner theologischen Zuständigkeit. Hier besteht aber die deutliche Gefahr, dass Kirchengeschichte zu einer Apologetik des kirchlichen Selbstverständnisses verkümmert sowie seinen Charakter als Wissenschaft und damit seine Kommunikabilität einbüßt. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein hat sich die Kirchenhistoriographie – häufig mit Zähneknirschen – dem Superioritätsanspruch des Lehramts gebeugt: Der Gegenstand der kirchlichen Geschichtsschreibung sei die ihrem Wesen nach unveränderliche und von der Dogmatik umfassend begriffene Wirklichkeit der Kirche Jesu Christi.[10] Damit könne Kirchengeschichte bestenfalls als Hilfswissenschaft der Dogmatik und der lehramtlichen Urteilsbildung verstanden werden. Und damit hört sie auf, kritische Geschichtswissenschaft zu sein, wenn sie nämlich zu einer bloßen Legitimations-Wissenschaft oder gar Illustration einer dogmatischen Konzeption degradiert werde.[11] Diese Diskussion setzte öffentlich schon vor dem II. Vaticanum ein, wurde aber durch das Konzil erneut befeuert. Um nun die Kirchengeschichte für den größeren Wissenschaftsbetrieb zu retten, suchte Victor Conzemius sie in seiner wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung als nicht-theologische Disziplin zu fundamentieren.[12] Methodisch zukunftsweisend und fachlich verdienstvoll ist dabei seine dringende Forderung nach profanhistorischen Standards, d. h. sie habe „keine andere Möglichkeit […], als ihren Gegenstand profanhistorisch, d. h. mit den Augen der historischen Vernunft zu sichten und darzustellen"[13]. Damit arbeite sie mit den gleichen Methoden wie die allgemeine Geschichtswissenschaft, also methodisch

[9] Quirinus [Ignaz von Döllinger]: *Römische Briefe vom Conzil*, München 1870, 61. Für die volle Einbindung einer kritischen Kirchengeschichte in den Diskurs des theologischen Fächerkanons macht sich besonders stark: Volker Leppin: „Auf der Grenze – auf einem weiten Raum: Kirchengeschichte interdisziplinär und ökumenisch", in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 105–114, hier: 111.

[10] Werbick: *Theologische Methodenlehre*, 327.

[11] Deutlich schon: Erwin Iserloh: „Was ist Kirchengeschichte?", in: R. Kottje (Hg.): *Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie*, Trier 1970, 10–32, hier: 29.

[12] Victor Conzemius: „Kirchengeschichte als ‚nichttheologische' Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung", in: *Theologische Quartalschrift* 155 (1975), 187–194.

[13] Ebd., 192. Die Forderung nach historisch-kritischen Standards der Kirchengeschichte lässt sich im französischen Sprachraum spätestens im 17. Jahrhundert ausmachen. Der französische Kirchenhistoriker Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont (1637–1698) beschrieb den Spagat zwischen Dogma und unabhängiger Wahrheit in der Historiographie und entschied sich innerhalb seines zeitgenössischen Kontexts für die absolute Wahrheit der Fakten, selbst in der Hagiographie: Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont: *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, Bd. 1*, Paris ²1707, V–IX. In der deutschen Kirchengeschichtsschreibung sind Kontinuitätslinien, die diesen Ansatz für normgebend ansahen, seit Franz Xaver Kraus und Max Sdralek zu beobachten (Schülerkreis etc.); dazu: Stefan Samerski: „Franz Xaver Seppelt in Rom. Papsthistoriographie zwischen Modernismusstreit und Vaticanum II", in: S. Heid/K.-J. Hummel (Hg.): *Päpstlichkeit und Patriotismus.*

unabhängig von der eigenen religiösen Überzeugung des Forschers, und sie gehorche keinen anderen wissenschaftlichen Imperativen.[14] Mit dieser Prämisse zugunsten der Rettung der Wissenschaftlichkeit glaubte Conzemius die theologische Relevanz der Kirchenhistoriographie fallen lassen zu müssen. Seine methodologischen Grundanforderungen sind heute längst Standard und sichern der katholischen Kirchengeschichtsschreibung Kommunikabilität und wissenschaftlichen Respekt. In Frage steht – verkürzt gesagt – das Arbeits- und Lebensverhältnis zur Sache. Dieses muss aber nicht zwangsläufig ein Hinderungsgrund sein, den Wissenschaftscharakter einer Disziplin per se (!) aufzugeben. Totale Objektivität in der Geschichtsschreibung ist ohnehin keine irdische Option; es muss und kann nur darum gehen, „objektivere Geschichte"[15] als Verbesserung des vorliegenden Forschungsstandes abzuliefern. Engagierte Geschichtsschreibung, die allerdings in der historiographischen Urteilsfindung nicht ins anfechtbar Parteiliche abgleitet, muss daher nicht notwendigerweise dem Urteil der Befangenheit anheimfallen. Gerade sie kann Zugänge und Perspektiven eröffnen, die fachfernen Beobachtern ansonsten versperrt blieben, was in jüngster Zeit deutlich in den Blick geraten ist.[16] Kirchengeschichte als empirisch-kritisch arbeitende Wissenschaft weiß sich den Quellen und ihrer zeitgenössischen Einordnung verpflichtet. Sie sind, als Zeugnisse eines Geschehens, seit der Aufklärung und vor allem seit dem 19. Jahrhundert der Ausgangspunkt der Historiographie, die sie aufzufinden, kritisch aufzubereiten, einzuordnen und auszuwerten hat.[17] So gilt auch für die Fragen der Glaubensgeschichte des Christentums zumindest: „Die Quellen haben ein Vetorecht"[18]. Zwar legen die historischen Dokumente den Interpreten nicht auf eine bestimmte Interpretation fest, die zudem dem jeweiligen

Der Campo Santo Teutonico: Ort der Deutschen in Rom zwischen Risorgimento und Erstem Weltkrieg (1870–1918), im Druck; Gregor Klapczynski: *Katholischer Historismus? Zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900*, Stuttgart 2013.

14 Dazu nochmals ganz deutlich: Hans R. Seeliger: *Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, Düsseldorf 1981, 32–34. Hubert Wolf: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zur Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie", in: W. Kinzig/u. a. (Hg.): *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig 2004, 53–65, hier: 58.

15 Schon: Thomas Nipperdey: „Kann Geschichte objektiv sein?", in: T. Nipperdey (Hg.): *Nachdenken über die deutsche Geschichte. Essays*, München 1986, 218–234, hier: 230. Vgl. auch: Wolf: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte?", 58.

16 Jüngst sehr deutlich: Werbick: *Theologische Methodenlehre*, 330.

17 Hierzu kurz und rudimentär: Ganzer: Art. „Kirchengeschichte, Kirchengeschichtsschreibung", Sp. 1. Überdeutlich: Wolf: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte?", 59: „Die Kirchengeschichte arbeitet strikt historisch-kritisch".

18 Reinhart Koselleck: „Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt", in: ders.: *Vergangene Zukunft*, Frankfurt am Main 1989, 176–207, hier: 206.

Zeitkontext Rechnung tragen muss, sie hindern aber nach den Worten Reinhart Kosellecks, „Aussagen zu machen, die wir nicht machen dürfen [… und] verbieten Deutungen zu wagen oder zuzulassen, die aufgrund eines Quellenbefundes schlichtweg als falsch oder als nicht zulässig durchschaut werden können“[19].

Durch die empirische Anbindung an die Quellen tritt die Kirchengeschichte nicht automatisch aus dem Fächerkanon der Theologie; auf der anderen Seite muss sie sich nicht mit dem vorkonziliaren ancilla-Modell zufriedengeben,[20] das legitimierende Exempel aus der Geschichte für das kirchliche Lehramt liefert. Als genuinen Beitrag legt die Kirchengeschichte im Fächerkanon der Theologie gerade ihren Fokus auf die Historizität von Lebensverhältnissen, Ereignissen und Aussagen. „Die geschichtliche Argumentation ist deshalb grundlegend für jede Theologie“[21]. Dieses Potential einer kritischen Erinnerung[22] mag an manchen Stellen die methodischen Möglichkeiten der Kirchengeschichte überfordern, bietet aber der ekklesiologischen, theologie- und dogmengeschichtlichen Forschung einzigartige Perspektiven an, wenn es etwa um aktuelle wissenschaftliche Diskurse geht.

Der Gegenstand: Das grundlegende und verpflichtend normgebende Christusereignis vollzog sich in einem konkret zeitlichen und räumlichen Rahmen. Es ist Ausgangspunkt der Kirche, uneingeschränkt verpflichtender Auftrag für das kirchliche Handeln und Zielpunkt christlichen Lebens. „Christlicher Glaube und Theologie gründen auf dem geschichtlich ein für allemal ergangenen Wort Gottes in seinem Handeln in der Geschichte“[23]. Die von Gott gestiftete Kirche und die Heilige Schrift sind dabei wechselseitig aufeinander bezogen, denn die Bibel erhalten wir aus der Hand der Kirche. In diesem Zusammenhang forderte schon Augustinus eine ebenso wissenschaftlich fundierte wie kirchlich orientierte Hermeneutik der Schrift.[24] Das Werden und die Entwicklung von Kirche, Christentum und kirchlichem Leben konkretisierten sich im Lauf der Jahrhunderte in irdischen Dimensionen. Dadurch erst werden Kirche und Christentum quellenmäßig fassbar. Schon Augustinus entwickelte im Anschluss an die Eroberung und Plünderung Roms durch die Westgoten 410 die Idee der unterschiedlichen *civitates*: *Civitas Dei* und *civitas terrena* haben ihre Urbilder in den beiden über-

[19] Ebd.

[20] Andreas Holzem: „Geßlerhüte der Theorie? Zu Stand und Relevanz des Theoretischen in der Katholizismusforschung“, in: *Theologische Quartalschrift* 173 (1993), 272–287, hier: 273. Ganz deutlich: Seeliger: *Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft*, 231; Mariano Delgado: „Kirchengeschichte in schweren Zeiten“, in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 53–65, hier: 55.

[21] Schon: Walter Kasper: *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 14.

[22] Johann B. Metz: „Kleine Apologie des Erzählens“, in: *Concilium* 9 (1973), 334–341.

[23] Kasper: *Glaube und Geschichte*, 14.

[24] Michael Fiedrowicz: *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg i. Brsg./u. a. 2007, 171–172.

irdischen Staaten der Engel, die alle Guten bzw. alle Bösen erfassen.[25] In der *civitas Dei* finden sich sowohl alle konkreten Mitglieder der Kirche als auch die bereits Verstorbenen und die Heiligen des Alten und Neuen Bundes mit Christus. Die *civitas Dei* setzt Augustinus mit der *sancta catholica ecclesia* gleich. Damit ist die Kirche eigentlich der Zeit enthoben; insofern ihre Bürger aber als wanderndes Gottesvolk auf Erden pilgern, sind diese mit der *civitas terrena*, der eigentlichen Gemeinschaft der Bösen, die nach der *cupiditas* und nicht nach *caritas* streben, verwoben. Daher können Bürger der *civitas terrena* bis in die höchsten Ämter der Kirche gelangen, wie Augustinus ausführt. Unbeschadet dieser Vermischung bleibt aber die Kirche *civitas Dei*, so wie auch die vielen Erdenstaaten nicht mit der *civitas terrena* identifiziert werden können, es sei denn, es ist ein heidnischer Götterstaat, wie das damalige pagane Rom. Insofern bekennt sich Augustinus in seiner Geschichtstheologie und mit ihm die Kirche ganz deutlich zu ihrer Geschichtlichkeit mit konkret irdischen Licht- und Schattenseiten. Die Gedankenwelt von Augustinus' *De civitate Dei* ist gerade für die Ekklesiologie des Vaticanums II fruchtbar gemacht worden.

Während die Offenbarung zusammen mit der antiken Philosophie, den Kirchenvätern und kirchlichen Schriftstellern in ihren Aussagen über die Kirche den Gegenstand der systematischen Theologie, näherhin der Ekklesiologie bildet, fängt die Geschichtsschreibung die historischen Konkretionen von Kirche, Christentum und kirchlichem Leben in ihrem Weg durch die Jahrhunderte ein. In dieser Hinsicht sind auch der Kirchenbegriff selbst, seine Entwicklung und seine theologische Ausformung ein – wenn auch nicht ausschließliches – historisches Phänomen und deshalb Gegenstand der kirchenhistorischen Forschung. An dieser geschichtlichen Erscheinungsform haben auch die Dogmen teil, so wie es Joseph Ratzinger plakativ formuliert: Es gibt „nicht nur eine Geschichte zum Dogma hin, sondern eine Geschichte des Dogmas selbst"[26], ohne dieses inhaltlich auflösen zu wollen. Andere hermeneutische Zugänge müssen dagegen unwillkürlich in eine Aporie münden. Programmatische Formulierungen von einem theologischen Gehalt der Kirchengeschichte, etwa als Auslegungsgeschichte der Hl. Schrift oder als Fortwirken des Wortes Gottes, und ihr Selbstverständnis als Heilsgeschichte sind für Forschung und Darstellung „nicht operationalisierbar und daher hermeneutisch unfruchtbar"[27].

[25] Dazu ausführlich: Christoph Horn (Hg.): *Augustinus. De civitate Dei*, Berlin 1997.

[26] Joseph Ratzinger: *Das Problem der Dogmen-Geschichte in der Sicht der katholischen Theologen*, Köln-Opladen 1966, 28.

[27] Eckehart Stöve: „Kirchengeschichte und das Problem der historischen Relativität", in: *Römische Quartalschrift* 80 (1985), 189–199, hier: 194. Zur Kritik vgl. auch: Klaus Schatz: „Ist Kirchengeschichte Theologie?", in: *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* (1980), 481–513, hier: 498–501. Vgl. auch: Holzem: „Geßlerhüte der Theorie?", 273. Hubert Wolf reduziert die Diskussion über die Ausrichtung des Faches im Wesentlichen auf zwei Ansätze: Wolf: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte?", 55–58.

Der Aufgabenbereich des Kirchenhistorikers erschließt dagegen Kirche und kirchliches Leben als Identifikationsraum der christlichen Botschaft, worin auch das je eigene institutionelle Selbstverständnis und die Lehraussagen der Kirche eingeschlossen sind, aber weit mehr! Geschichte wird verstanden als chronologischer Raum für die jeweilige Bezeugung des Auftrags Jesu Christi, die sich gegenüber dem normativen Anfang zu verantworten hat. Dementsprechend hat es die Kirchengeschichte mit einer vielfältigen Wirkungs- und Identitätsgeschichte zu tun, die von den Urzeugnissen der Schrift angestoßen und hervorgerufen wurde.[28] Diese sind und bleiben die *norma normans non normata*! Eine so verstandene Kirchengeschichte ist in der Lage, den vielfältigen Reichtum christlicher Identität über zwei Jahrtausende aufzudecken und aufzuzeigen. Sie wird damit zu einer Geschichte der Bezeugung der christlichen Botschaft im Leben, Glauben, Hoffen, Denken sowie in epochen- und schichtenspezifischen Mentalitäten und Einstellungen, in Verkündigung und Diakonie. Dadurch bezieht sie auch und gerade politisch-religiöse sowie alltagsweltliche Institutionalisierungsprozesse, vielgestaltige und orts- wie zeitgebundene Identitätssuchen, soziale Identitätskonstruktionen und Abgrenzungsstrategien, Inkulturationsprozesse und Praktiken der Kultivierung wie Disziplinierung in ihre Arbeit ein, mit anderen Worten: Die Kirchenhistoriographie schaut auf die Bezeugung der unverfügbaren Botschaft Jesu Christi in den Konkretionen der Lehre, in Lebensformen, Frömmigkeitspraktiken, kulturellen Ausprägungen etc.[29] Sie fördert Lebens-, Handlungs- und Praxismodelle zutage, die evtl. bereits vergessen bzw. irrelevant geworden sind, und stellt sie in ihrem jeweiligen Zeitkontext dar.

Eine solche Perspektive kann den Vorteil aktueller gesellschaftspolitischer Relevanz mit sich bringen. Denn bereits vergessene Wege christlicher Identitätssuche und ihre Ergebnisse können für das Hier und Heute neue Möglichkeiten und kritisches Potential liefern. Denn angesichts des Wegbrechens des katholischen Milieus wird der Ruf nach einer identitätsstiftenden Kraft der Geschichte lauter. Dieses aktuelle Bedürfnis innerhalb des Katholizismus deckt sich gerade in den letzten Jahren auch mit allgemeinen Beobachtungen außerhalb dieser gesellschaftlichen Gruppe.[30] Identitätssuche und Identitätsdarstellungen betreffen sowohl das Individuum als auch das Kollektiv. Dabei ist die Identität eines Selbst stets eine gelebte, vollzogene und verantwortete Identität, die auch mit Diskontinuitäten, Brüchen, Lichtseiten und Fehlentwicklungen zu rechnen hat.[31] Identität muss sich somit im ‚Medium' geschichtlicher Relevanz ereignen und darstellen.[32] Eine narrative Vermittlung der Identität stellt daher die Durchgänge des Selbst

[28] Zuletzt ausführlich: Werbick: *Theologische Methodenlehre*, 360–367.
[29] Ebd., 323–333.
[30] Darauf weist schon hin: Holzem: „Geßlerhüte der Theorie?", 274.
[31] Vgl. ausführlich: Paul Ricœur: *Das Selbst als ein anderer*, München 1996, 141–152.
[32] Werbick: *Theologische Methodenlehre*, 344.

durch die Wechselfälle einer Geschichte dar und soll auf diese Weise die Fragen beantworten, was bzw. wer man geworden ist und auch auf welche Weise. Identitätsgeschichten können daher nicht per se Legitimationsgeschichten sein. Mithin gehört auch das Aufzeigen von Diskontinuitäten, Kontingenzen, Brüchen und Scheitern, also die kaum reduzierbare Vielfalt von Handlungs- und Verhaltensphänomenen kirchlichen Lebens, in den Aufgabenbereich des Kirchenhistorikers. Zeugnisgeschichte ist dementsprechend eine mehr oder weniger überzeugende geschichtlich konkret gewordene Antwort auf den Anspruch der einen normgebenden Botschaft Jesu Christi. Als Wirkungsgeschichte spricht sie von lang-, mittel- oder kurzfristiger Fruchtbarkeit oder entsprechendem Versagen von spezifischen Bezeugungmodellen, -praktiken und -strukturen.[33]

Die zeitgenössische Ausformung der Selbst-Identität von Kirche und Christentum ist als Nachfolge-Konsequenz zu verstehen. Was Kirche substantiell ist, beantwortet die systematische Theologie: Jesus Christus stiftete eine Einrichtung, die von dazu eingesetzten Amtsträgern mit rechtswirksam übertragenen Vollmachten geleitet wird. Das Zweite Vatikanische Konzil entfaltete erstmals in der Geschichte der Kirche eine lehramtliche Ekklesiologie und überwindet damit jede juridisch-hierarchologische Engführung. Die sakramentale Perspektive wird wiedergewonnen, differenziert und trinitätstheologisch vertieft. Dabei verstehen sich die Konzilsaussagen nicht als fundamentaltheologisch, unverbindlich, sondern als dogmatische Texte. Das Konzil verschiebt den Fokus der Frage nach der Kirche vom *Was*- auf das *Wer*-Sein der Glaubensgemeinschaft: In der *Congregatio fidelium*, dem Volk Gottes (LG VI f.), finden sich alle Gläubigen zusammen, so dass die Frage nach dem Selbstsein bzw. dem gemeinschaftlichen Selbstvollzugs dieser *Congregatio* mit größerer Relevanz aufbricht.[34] Kirche wird somit verstanden als Ikone der Trinität wie auch hier auf Erden als sichtbares gesellschaftliches Gefüge, das mit Mitteln wahrnehmbarer und gesellschaftlicher Art ausgerüstet ist (LG I). Als Wesensgestalt der Kirche wird der *communio*-Gedanke als grundlegender Strukturbegriff herausgestellt mit der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit. Ferner spricht die Bischofsversammlung ganz klar von der Einheit und Unterschiedenheit von Heilsdienst und Weltdienst. Mit ihrer Betonung der Relationalität der Kirche und ihrer Sendung als Zeichen und Werkzeug für die Einheit und den Frieden in der Welt rückt die Versammlung auch die historisch-eschatologische Dimension des Kirchenbegriffs tiefer ins Bewusstsein. Damit bekennen sich die Konzilsväter deutlich zu einer Kirche, die eine Kirche in der Welt ist: „Solange aber die Kirche hier auf Erden in Pilgerschaft fern vom Herrn lebt (vgl. 2 Kor 5,6), weiß sie sich in der Fremde“ (LG I 6). Eine solche Perspektive öffnen ihr Horizonte für das ökumenische Gespräch sowie für einen Dialog mit den nicht-

[33] Ebd., 340.
[34] Ebd., 346.

christlichen Religionen und darüber hinaus mit der Wissenschaftswelt:[35] „Durch die Kraft des Evangeliums lässt er [i. e. der Herr] die Kirche allezeit sich verjüngen, erneut sie immerfort und geleitet sie zur vollkommenen Vereinigung mit ihrem Bräutigam".[36] Die Frage nach der geschichtlich konkretisierten Identität bedeutet daher, sich immer wieder neu dem verpflichten und verpflichtet wissen, womit man sich identifiziert und wozu man sich im christlichen Glauben und in der Botschaft vom Reich Gottes und der Auferstehung Jesu Christi bekennt. Mit anderen Worten geht es hier um die Verleiblichung der Frohen Botschaft durch die Gemeinschaft der Gläubigen und jeden einzelnen. Kirche ist nach dem Vaticanum mit Rückgriff auf den Sprachgebrauch der Schrift und der Kirchenväter ein Mysterium, das in Einheit aus Sichtbarem und Unsichtbarem, aus Erkennbarem und Verborgenem besteht (LG I 8; VII).

Kirche lebt als Versprechen der Nachfolge Christi und versteht sich als Bezeugungs-Gemeinschaft in den je konkreten Konditionen von Raum und Zeit. In dieser Perspektive suchte sie in der uns unverfügbaren Geschichte nach ihrer Identität in der Herausforderung zum authentischen Zeugnis. Damit ist bereits hier ein vielfältiges Spannungsfeld angesprochen, wobei uns hier der Antagonismus von unverfügbarem biblischem Auftrag und dem jeweiligen konkreten Einlösen dieser Botschaft in räumlichen und zeitlichen Dimensionen näher interessiert. Die Sendung zum Zeugnis, das Sich-in-Anspruch-nehmen-Lassen für das Zu-Bezeugende ist situativ gebunden in immer neuen Lebens- und Wirkungswelten. Damit kommen Wege und Abwege konkreter christlicher Identität in das Blickfeld, wenn man am normgebenden Kern der christlichen Botschaft Maß nimmt. 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 christlichen Glaubens, liegt fehlende Bezeugung vor oder muss man gar von Anti-Zeugnis reden?[37] Die Kirchenhistoriographie fragt demnach immer wieder nach der Mitte bzw. dem Kern der christlichen Botschaft in den geschichtlichen Konkretionen und vermag so die Spreu vom Weizen christlicher Identität zu scheiden.[38]

[35] Walter Kasper: *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 36–42; Siegfried Wiederhofer: *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Graz 1992; Leppin: „Auf der Grenze".

[36] Lumen Gentium I 4 (zitiert nach: Karl Rahner; Herbert Vorgrimler [Hg.]: *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i. Brsg. [10]1975).

[37] Dazu: Werbick: *Theologische Methodenlehre*, 342. Dazu auch: Delgado: „Kirchengeschichte in schweren Zeiten", 59–63.

[38] Schon: Schatz: „Ist Kirchengeschichte Theologie?", 508, 509, 511. Holzem: „Geßlerhüte der Theorie?", 274.

Eine solche Sichtweise kirchenhistorischen Arbeitens erfüllt eine kritische Funktion, indem es sowohl das aktuelle wie das geschichtliche Selbstverständnis in seinen (quellenmäßig) konkret fassbaren Ausformungen hinterfragt. Die Kirchengeschichte holt damit die Aussagen des Vaticanums II ein: „Während aber Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war (vgl. Hebr 7,26) […], umfasst die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung."[39] Eine so verstandene Kirchenhistoriographie verfügt daher nicht nur über eine (für die Dogmatik) legitimierende Funktion oder zeigt ausschließlich Gelingen auf, sondern weist auch auf „echte Diskontinuitäten, kirchliche Fehlentwicklungen, Verdunklungen des Evangeliums und folgenschwere Versäumnisse"[40] hin. Sie kann auch herausarbeiten, was in der Geschichte auf der Strecke geblieben und wo die konkrete christliche Identität Antworten schuldig geblieben ist. Dadurch ergreift sie Partei für Übersehenes, Verdrängtes und Fehlgelenktes und weist auf prekäre Konstellationen und Strukturen hin, die zur Verdunklung des christlichen Zeugnisses führen konnten. In jedem Falle aber erhebt sie mahnend den Zeigefinger, wenn von der Identität des Christlichen als fertige Größe die Rede ist. Ein solch weitgestecktes Aufgabenfeld als Grundfrage kirchlicher Identität kann die Kirchengeschichte freilich nicht alleine leisten.[41] Sie wird auch nicht allein entscheiden können, 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.

Damit ist Kirchenhistoriographie nachdrücklich in die Gegenwart und die Zukunft gerichtet, indem sie zur „gefährlichen Erinnerung"[42] werden kann bzw. wird. Sie zeigt nicht nur die Vielfalt christlicher Zeugnissen in je unterschiedlichen Zeiträumen sowie regionalen und kulturellen Verortungen auf, sondern misst sie auch am Urzeugnis der Hl. Schrift als Normgeberin. Damit gehören zu ihrem Aufgabenbereich auch die gesellschaftlich-kulturellen Rezeptions-, Transformations- und Distanzierungsprozesse, auf die die Identität des Christlichen Einfluss genommen hat oder nicht.[43] Im Ganzen gesehen sind für die Kirchengeschichtsschreibung alle historischen Phänomene und Entwicklungen, in denen die Überlieferung der christlichen Botschaft eine Rolle spielt, relevant.[44]

Und solche Phänomene können eine überraschend lange Lebensdauer haben und sind meist nicht in Epochenbegriffe einengbar. Das zeigt vor allem die Frömmigkeitsgeschichte, die weit über die klassischen Epochengrenzen hinaus

[39] Lumen Gentium I 8.
[40] Schatz: „Ist Kirchengeschichte Theologie?", 511.
[41] Darauf weist zaghaft hin: Werbick: *Theologische Methodenlehre*, 341.
[42] Dazu nachdrücklich: Metz: „Kleine Apologie des Erzählens", 334–341.
[43] Dazu: Charles Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2009, 368–369.
[44] Werbick: *Theologische Methodenlehre*, 335.

nachweisbare Wirkungen zeitigte. Aber auch in anderen Bereichen kirchlichen Lebens ist mit Kontinuitätslinien zu rechnen, die nicht nach hergebrachten Ordnungsrastern begriffen und dargestellt werden können. Ansonsten würde man fortwirkenden Phänomenen gegebenenfalls ihre ‚Fernwirkung' nehmen. Eine solche Perspektiverweiterung, verbunden mit komparativen Ansätzen im internationalen Bereich, ist daher hoch an der Zeit.[45]

Der Kontext: Wie bereits angedeutet, lässt sich die so verstandene Kirchenhistoriographie in der theologischen Wissenschaftspraxis gewinnbringend ins Gespräch ziehen. Durch ihren Ansatz als Bezeugungsgeschichte steht sie in engem Diskurszusammenhang mit der Theologie und der kirchlichen Urteilsbildung.[46] Fruchtbar werden ihre Arbeitsergebnisse nur dann, wenn die Kirchengeschichte sich auf den gesamttheologischen Arbeitszusammenhang einlässt. Indem sie die Geschichte von Kirche und Christentum durchleuchtet, hält sie die Frage nach der spezifischen Konkretisierung von christlicher Identität offen und eröffnet durch das Aufzeigen von historischer Vielfalt von Bezeugungen zumindest Fragehorizonte.[47] Durch ihren Blick auf die konkrete Identität des Christlichen im Laufe der Jahrhunderte kann sie durch ihren Zugriff und ihre Methodik einen einzigartigen und unverzichtbaren Beitrag im gesamttheologischen Diskurs leisten. Sie ist nicht mehr auf die z. T. recht fragwürdige Rolle einer legitimierenden Dienstbotin verwiesen, die sich sogar die Fragestellungen vorlegen lassen wird. Eine solche Ausweitung der Perspektive bei gleichzeitigem strengem Einsatz der historisch-kritischen Methode ist nicht nur im aktuellen theologischen Diskurs nützlich, sie kann auch zu einem solchen anregen, indem sie aus ihren Forschungsergebnissen ganz neue Fragestellungen, Modelle, Lebensformen etc. kritisch ins Spiel bringt und zur Diskussion stellt. Werbick spricht bildhaft davon, dass die Kirchengeschichte in der Lage ist, gewissermaßen den Tisch der kirchlichen Tradition reicher zu decken und somit dafür Sorge zu tragen, dass verschüttete und verdrängte Optionen und Positionen neu wahrgenommen und in das theologische Gespräch einfließen können.[48] Das kann nicht nur verkrustete Perspektiven aufbrechen und einseitige und selektive Urteilsbildung auflockern, sondern auch längst vergessene Bezeugungsformen der christlichen Botschaft

[45] Gerade die französische Forschung zur Religionsgeschichte hat auf solche Perspektivverengung hingewiesen. Vgl. dazu schon: Holzem: „Geßlerhüte der Theorie?", 287. Zum komparativen Ansatz in der Kirchengeschichte jüngst: Stefan Samerski: „Einleitung", in: S. Samerski (Hg.): *Wenzel. Protagonist der böhmischen Erinnerungskultur*, Paderborn u. a. 2018, 11–12.

[46] Zuletzt ausführlich dazu: Werbick: *Theologische Methodenlehre*, 367–368.

[47] Ebd., 341. Vgl. auch: Delgado: „Kirchengeschichte in schweren Zeiten", 57–58; Andreas Holzem: „Die Geschichte des ‚geglaubten Gottes'. Geschichte zwischen ‚Memoria' und ‚Historie'", in: A. Leinhäupl-Wilke/M. Striet (Hg.): *Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen*, Münster 2000, 73–103, hier: 102.

[48] Werbick: *Theologische Methodenlehre*, 331.

anbieten. Insofern kann die Kirchengeschichte im Ganzen der Theologie und der kirchlichen Öffentlichkeit eine konstruktiv-kritische Funktion einnehmen.[49]

So kommen beispielsweise historische Zeugnisse und Zeugnisgestalten – positive wie negative – bei offiziellen Identitätsdarstellungspraktiken rasch aus dem Blick oder werden gar verdrängt.[50] So hat Johannes Paul II. mit Blick auf das Jubiläumsjahr 2000 um Vergebung gebeten und dabei die historische Dimension bewusst einbezogen: „Die Kirche fürchtet gewiss nicht die Wahrheit, die aus der Geschichte kommt"[51]. Dieses vom Papst eingeforderte kritische Potential der Geschichte kann durch die Kirchenhistoriographie zu einer kritischen Erinnerung beitragen, die jedoch per se keinen verpflichtenden Charakter hat,[52] aber Zukunftsperspektiven bietet, die diskursivisch eingelöst werden können. Kirchen- und Christentumsgeschichte als Bezeugungsgeschichte der unverfügbaren Botschaft Jesu Christi zu verstehen, heißt dementsprechend, die Frage zu stellen, ob und in welcher Weise agierende Individuen und Gruppierungen, die sich auf christliche Motivation und Legitimation beriefen, sich in ihrem je spezifischen Kontext dem Geist und der Nachfolge Christi realiter geöffnet und die Identität des Christlichen in ihrer jeweiligen Lebenssituation zum Ausdruck gebracht haben.[53] Dabei sind methodisch die Kontextualität historischer Zeugnisse und ihre Ungleichzeitigkeit mit der Arbeit des Kirchenhistorikers nicht aus dem Blick zu verlieren, vor allem wenn es um den Analyse- und Interpretationshorizont solcher Zeugnisse geht.[54] Durch einen solchen Ansatz kann die Kirchenhistoriographie ihre (Selbst-)Marginalisierung innerhalb des theologischen Fächerkanons, vor allem gegenüber den systematischen Fächern, verlieren und „der Theologie ihr historisches Auge wiedergeben"[55]. Ausgehend von der Geschichtlichkeit von Welt und Kirche kann sie zu einem vollgültigen und gleichberechtigten theologischen Erkenntnisort werden, der die anderen Disziplinen im Diskurs bereichert.

Wie bereits angedeutet wurde, kann Kirchenhistoriographie heute kaum mehr isoliert monodisziplinär verstanden werden. Seit etlichen Jahrzehnten zeigt sich diese erfreuliche Entwicklung gerade bei der Konzeption von Sammelbänden, so dass ursprünglich genuin kirchenhistorische Thematiken heute von einem inter-

[49] Mit großem Gewicht auf die kritische Funktion: Wolf: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte?", 58–64.

[50] Das erkannte besonders eindringlich Johannes Paul II. mit Blick auf das Hl. Jahr 2000 an, in dessen Vorfeld er öffentlich um Vergebung bat. Dazu auch: Werbick: *Theologische Methodenlehre*, 334.

[51] Johannes Paul II.: *Ansprache vom 1. September 1999*. Zitiert nach: *L'Osservatore Romano 2.9.1999*.

[52] Darauf weist hin: Werbick: *Theologische Methodenlehre*, 333.

[53] Ebd., 333–334.

[54] Darauf weist deutlich hin: Holzem: „Geßlerhüte der Theorie?", 280–281.

[55] Wolf: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte?", 65.

nationalen und interdisziplinär arbeitenden Forscherteam angegangen werden.[56] Wenn auch der individuelle Kirchenhistoriker qua Ausbildung zumeist nur über das Instrumentarium eines einzelnen Fachbereichs verfügt, so steht doch selbst ihm als Autor eine methodische Vielfalt von wissenschaftlicher Literatur zur Verfügung, die es nutzbar zu machen gilt. Außerdem hat sich seit einiger Zeit in der Katholizismusforschung herauskristallisiert, dass es unumgänglich ist, Theorieentwürfe mit geringerer Reichweite als bislang, angewandt als deskriptive und analytische Interpretamente, zu verwenden und damit auf universalistische oder auch nur ausgeweitete Wertungsprämissen zu verzichten.[57] Das setzt zunächst ganz grundsätzlich ein breites Nachdenken über den eigenen methodischen Ansatz voraus und führt dann geradezu zwangsläufig zu einer Intensivierung der theoretischen Reflexion.

Zur eben angesprochenen Perspektiverweiterung gehört auch der Blickwinkel der Ökumene. Versteht sich der Kirchenhistoriker auf der Suche nach der jeweiligen christlichen Identität, nach Zeugnissen der christlichen Botschaft in der Geschichte, so kann eine solche Suche „kein allein katholisches Phänomen"[58] sein. Seit einiger Zeit wird vor allem von evangelischen Kirchenhistorikern die Ausweitung ihres Materialobjekts als Christentumsgeschichte gefordert.[59] Die Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen einer solchen Herangehensweise ist noch nicht abgeschlossen; sie zeigt aber schon jetzt die deutliche Gefahr auf, dass Kirchengeschichte in den Typus einer christlichen Religionsgeschichte[60] abgleiten kann oder gar in eine Religionsgeschichte des Christentums, was zu einer Verdünnung ihrer theologischen Valenz führen kann, so dass auch ihr diskursiver Part innerhalb des theologischen Fächerkanons ausgehöhlt wird. Dennoch: Für die Kirchengeschichtsschreibung – gleich welcher konfessionellen Bindung innerhalb des akademischen Betriebs – wird eine ökumenische Perspektive unerlässlich sein;[61] sie wird schon seit Jahren zumindest komparativ bei Handbüchern und Überblickswerken fraglos praktiziert und gilt darüber hinaus sogar als Qualitätsmaßstab.[62] Sie hat sich in der Wissenschaftspraxis längst bewährt und ist

[56] Darauf weist deutlich hin: Stefan Samerski (Hg.): *Die Renaissance der Nationalpatrone. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert*, Köln u. a. 2007, 5–8; ders.: „Einleitung", in: S. Samerski (Hg.): *Wenzel. Protagonist der böhmischen Erinnerungskultur*, Paderborn u. a. 2018, 11–12.

[57] Holzem: „Geßlerhüte der Theorie?", 286.

[58] Ebd., 274. Dazu auch jüngst deutlich: Werbick: *Theologische Methodenlehre*, 375.

[59] Den Anstoß dazu gab Kurt Nowak, der in der evangelischen Theologie bisher breit diskutiert wurde: Nowak: *Das Christentum*; ders.: *Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär.*

[60] So die Forderung von: Klaus Fitschen: „Wissen, wie es war. Verstehen, wie es ist", in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 66–78, hier: 78.

[61] Ganz deutlich: Leppin: „Auf der Grenze", 108.

[62] Jean-Marie Mayeur (Hg.): *Die Geschichte des Christentums. Religion - Politik - Kultur*, Freiburg i. Brsg. 2003–2005. Im Vorwort zum ersten Band der deutschsprachigen Ausgabe heißt es: „Sie [die Autoren] schreiben fern jeglicher konfessionellen Voreingenommenheit

bei einem Blick auf geschichtlich bezeugte Identitäten der christlichen Botschaft eine geradezu notwendige Folge.

Über den theologischen Rahmen hinaus hat die Kirchengeschichte eine große Nähe zur Profangeschichtsschreibung, deren Methodik sie voll und ganz teilt. Sie verfolgt aber einen anderen inhaltlichen Ansatz, der oben kurz beschrieben wurde. Entsprechend ist der sehr plakativen Aussage von Klaus Fitschen Recht zu geben: „Besonders ist nicht die Methode der Kirchengeschichte, sondern ihr Gegenstand, der die Etablierung einer besonderen Disziplin der Geschichtswissenschaft rechtfertigt, da Kirche und Christentum historische Größen sind und behaupten können, ihre Identität aus einem historischen Bezug zu gewinnen“[63].

Verwendete Literatur

Brandmüller, Walter (Hg.): *Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte. 4 Bde.*, St. Ottilien 1991–1999.

Conzemius, Victor: „Kirchengeschichte als ‚nichttheologische‘ Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung“, in: *Theologische Quartalschrift* 155 (1975), 187–194.

Delgado, Mariano: „Kirchengeschichte in schweren Zeiten“, in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 53–65.

Fiedrowicz, Michael: *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg i. Brsg./u. a. 2007.

Fitschen, Klaus: „Wissen, wie es war. Verstehen, wie es ist“, in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 66–78.

Ganzer, Klaus: Art. „Kirchengeschichte, Kirchengeschichtsschreibung“, in: M. Buchberger (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche* (VI), Sp. 1–3.

Holzem, Andreas: „Geßlerhüte der Theorie? Zu Stand und Relevanz des Theoretischen in der Katholizismusforschung“, in: *Theologische Quartalschrift* 173 (1993), 272–287.

Holzem, Andreas: „Die Geschichte des ‚geglaubten Gottes‘. Geschichte zwischen ‚Memoria‘ und ‚Historie‘“, in: A. Leinhäupl-Wilke/M. Striet (Hg.): *Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen*, Münster 2000, 73–103.

Horn, Christoph (Hg.): *Augustinus. De civitate Dei*, Berlin 1997.

Iserloh, Erwin: „Was ist Kirchengeschichte?“, in: R. Kottje (Hg.): *Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie*, Trier 1970, 10–32.

oder apologetischen Absicht“ (S. VI); Walter Brandmüller (Hg.): *Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte, 4 Bde.*, St. Ottilien 1991–1999.

[63] Fitschen: „Wissen, wie es war“, 75.

Jedin, Hubert (Hg.): *Handbuch der Kirchengeschichte*, *Bd. 1*, Freiburg i. Brsg. u. a. 1999.

Johannes Paul II.: *Ansprache vom 1. September 1999*. Zitiert nach: *L'Osservatore Romano 2.9.1999*.

Kasper, Walter: *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970.

Kasper, Walter: *Theologie und Kirche*, Mainz 1987.

Klapczynski, Gregor: *Katholischer Historismus? Zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900*. Heinrich Schrörs - Albert Ehrhard - Joseph Schnitzer, Stuttgart 2013.

Koselleck, Reinhart: „Standortbildung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt", in: R. Koselleck (Hg.): *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, München 1977, 17–46.

Le Nain de Tillemont, Louis-Sébastien: *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, *Bd. 1*, Paris [2]1707.

Leppin, Volker: „Auf der Grenze – auf einem weiten Raum: Kirchengeschichte interdisziplinär und ökumenisch", in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 105–114.

Markschies, Christoph: „Kirchengeschichte theologisch. Einige vorläufige Bemerkungen", in: I. U. Dalferth (Hg.): *Eine Wissenschaft oder viele? Die Einheit evangelischer Theologie in der Sicht ihrer Disziplinen*, Leipzig 2006, 47–75.

Markschies, Christoph: „Kirchengeschichte. Oder: Warum es ein Vergnügen ist, zwischen den Stühlen zu sitzen", in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 115–137.

Mayeur, Jean-Marie (Hg.): *Die Geschichte des Christentums. Religion - Politik - Kultur*, Freiburg i. Brsg. 2003–2005.

Metz, Johann B.: „Kleine Apologie des Erzählens", in: *Concilium* 9 (1973), 334–341.

Nipperdey, Thomas: „Kann Geschichte objektiv sein?", in: T. Nipperdey (Hg.): *Nachdenken über die deutsche Geschichte. Essays*, München 1986, 218–234.

Nowak, Kurt: *Das Christentum. Geschichte, Glaube, Ethik*, München [2]2001.

Nowak, Kurt: *Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär*, Stuttgart 2002.

Quirinus [Ignaz von Döllinger]: *Römische Briefe vom Conzil*, München 1870.

Rahner, Karl; Vorgrimler, Herbert (Hg.): *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i. Brsg. [10]1975.

Ranke, Leopold v.: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1518*, Leipzig [2]1874.

Ratzinger, Joseph: *Das Problem der Dogmen-Geschichte in der Sicht der katholischen Theologen*, Köln/Opladen 1966.

Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein anderer*, München 1996.

Samerski, Stefan (Hg.): *Die Renaissance der Nationalpatrone. Erinnerungskulturen in Ostmitteleuropa im 20./21. Jahrhundert*, Köln u. a. 2007.

Samerski, Stefan: „Einleitung", in: S. Samerski (Hg.): *Wenzel. Protagonist der böhmischen Erinnerungskultur*, Paderborn u. a. 2018, 11–12.

Samerski, Stefan: „Franz Xaver Seppelt in Rom. Papsthistoriographie zwischen Modernismusstreit und Vaticanum II", in: S. Heid/K.-J. Hummel (Hg.): *Päpstlichkeit und Patriotismus. Der Campo Santo Teutonico: Ort der Deutschen in Rom zwischen Risorgimento und Erstem Weltkrieg (1870–1918),* im Druck.

Schatz, Klaus: „Ist Kirchengeschichte Theologie?", in: *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* (1980), 481–513.

Seeliger, Hans R.: *Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, Düsseldorf 1981.

Stöve, Eckehart: „Kirchengeschichte und das Problem der historischen Relativität", in: *Römische Quartalschrift* 80 (1985), 189–199.

Taylor, Charles: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2009.

Werbick, Jürgen: *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Brsg. 2015.

Wiederhofer, Siegfried: *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Graz 1992.

Wolf, Hubert: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zur Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie", in: W. Kinzig, u. a. (Hg.): *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig 2004, 53–65.

Wolf, Hubert: „Es ging auch anders. Johannes Paul II. sagte: ‚Die Kirche fürchtet die Wahrheit nicht.' Tut sie es doch?", in: *Süddeutsche Zeitung* 187 (14./15.08.2012).