

I. GOTT UND MENSCH
ZWISCHEN KULTURANTHROPOLOGIE UND
HISTORISCHER THEOLOGIE¹
(Andreas Holzem)

1. Gott – Mensch – Welt:
Eine »Geschichte des geglaubten Gottes«

Indem wir uns mit Menschen befassen, die vor uns Christen gewesen sind, den Prominenten wie den Marginalen, sprechen wir – mittelbar – von Gott. *Wir sprechen von Gott in der Weise, wie er geglaubt, geliebt, gefürchtet, erlitten und zurückgewiesen wurde.* Zu dieser Geschichte des »geglaubten Gottes« gehört unmittelbar, daß dieser Glaube eine soziale Gestalt angenommen hat: In Kirchen mit allen ihren institutionellen Verästelungen, Hierarchien, Gemeinden und Gruppen, aber auch über die Kirchen im engeren Sinne hinaus in ganzen Gesellschaften, ihren politischen Konzepten und ihren Selbstverständnissen, in Ritualen und Bauten, Texten und Bildern, in Macht und Geld, in Krieg und Gewalt, kurz: In der ganzen Ambivalenz alltäglich gelebten Lebens. Sprechen wir von Gott, sprechen wir in diesem Sinne auch von Welt, und zwar in ihrer Form als gewesene Welt, als jene kulturelle Rekonstruktion, die wir Geschichte nennen.

Die Geschichte des »geglaubten Gottes« ist in diesem Sinne eine »totale« Geschichte, die das politische, soziale, kulturelle und wirtschaftliche Leben der Menschen in engster Beziehung zur deren christlicher Identität begreift. Insofern gibt es grundsätzlich kein Feld historischer »Wirklichkeit«, das nicht zum Gegenstand einer solchen Geschichte werden könnte.

Die Kurzformel der Geschichte des »geglaubten Gottes« zielt darauf, ernst zu machen mit der Einsicht in die Unmöglichkeit systematischer Zuschreibungen mit den Mitteln des Historikers und der Historikerin.

¹ Die hier kurz gefaßte Skizze zum Selbstverständnis historischer Disziplinen im Wissens- und Diskussionskontext der akademischen Theologie habe ich ausführlich erläutert in: A. Holzem, Die Geschichte des »geglaubten Gottes«. Kirchengeschichte zwischen »Memoria« und »Historie«, in: A. Leinhäupl-Wilke, M. Striet (Hg.), Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen (Münster-Hamburg-London 2000) = Münsteraner Einführungen: Theologie 1, 73–103.

2. Theologische Kirchengeschichte im Sozialraum des »Katholischen Milieus«

Das ist nicht immer so gesehen worden. Noch vor einer Generation haben Kirchenhistoriker die »wahre, eng an die Kirche angebundene »Kirchengeschichte« von einer bloßen »Christentumsgeschichte« getrennt und darauf bestanden, daß nur eine sich als Theologie, als »Gottes-Rede«, verstehen könne und dürfe. Werner K. Blessing hat ausführlich rekonstruiert, wie in »retheologisierter Form ... der Kirchengeschichte ... eine wichtige Funktion bei der Orientierung und Selbstvergewisserung aus dem Glauben zugeschrieben« wurde.² Ausführlich konzipierte Hubert Jedin (1900–1980)³, der wohl einflußreichste deutsche Kirchenhistoriker des vergangenen Jahrhunderts, in der 1957 erschienenen zweiten Auflage des »Lexikon für Theologie und Kirche« die Position einer »Kirchengeschichte als Heilsgeschichte«. Kirchengeschichte war nun die »Verwirklichung des Wesens der Kirche in Zeit und Raum«. Als theologische Disziplin konnte sich die Kirchengeschichte vor allem deshalb verstehen, weil sie »ihren Gegenstand vom Glauben empfängt und gläubig festhält«⁴.

Zentral für Jedin und für verwandte Positionen innerhalb der deutschen Kirchengeschichtsschreibung war der Ausgangspunkt eines dogmatisch bestimmten Kirchenbegriffs. Die Menschwerdung Jesu Christi, die Stiftung der Kirche durch ihn und der fortwährende Beistand des Heiligen Geistes garantieren eine »wesentliche Identität«, die der Geschichte der Kirche immer bereits vorausliege. Auf diese Weise sei die Kirche Jesu Christi »durch alle Zeiten mit sich identisch«, so daß jede wissenschaftlich arbeitende Kirchengeschichte von »den geschichtlichen Erscheinungsformen zum übergeschichtlichen Wesen, das sich in ihnen verwirklicht, und zu ihrem letzten theologischen Sinn vorzudringen suchen« müsse. Historische Kausalität müsse »auch gegen das Eingreifen

² W. K. Blessing, Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen, in: A. Doering-Manteuffel/K. Nowak (Hg.), Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden (Stuttgart u. a. 1996) = Konfession und Gesellschaft 8, 14–60, hier 18–23 (Lit.).

³ K. Reppen, Art. H. Jedin, in: Lexikon für Theologie und Kirche (künftig zitiert: LThK), Bd. 5 (1996), 763f. Ders., H. Jedin, in: J. Aretz u. a. (Hg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern, Bd. 7 (Mainz 1994) 175–192, 301f.

⁴ Dieses und die folgenden Zitate: H. Jedin, Artikel »Kirchengeschichte«, in: LThK² Bd. 6 (1961) 209–218.

und Mitwirken des transzendenten Faktors, des Heiligen Geistes geöffnet bleiben.« Diese Konzeption denkt *Gott als wissenschaftlich in der Welt aufweisbaren Wirkfaktor der Geschichte*. Positiv gewendet sollte sich der überzeitliche geistige Heilsbeistand der Kirche »aus historisch faßbaren Wirkungen«⁵ erschließen lassen.

Der historische Identitätsraum dieser Betrachtung von Gott, Mensch und Geschichte war seit der Mitte des 19. Jahrhunderts jene Sozialform des Katholizismus, die in der Forschung mit dem Begriff des »*katholischen Milieus*«⁶ beschrieben wird. Die Katholiken haben auf das kulturelle, politische und gesellschaftliche Bündnis von liberalem Kulturprotestantismus und preußisch-protestantischem Altkonservatismus und auf den enormen Modernisierungsdruck des Kaiserreichs mit der Ausbildung einer Sozialform geantwortet, die die traditionellen Lebenswelten sekundär wieder herstellen sollte, indem fast alle Belange des Lebens »von der Wiege bis zur Bahre« in katholischen Bezugsgruppen vollzogen werden konnten. Kirche und Gemeinde, Vereine und Verbände, caritative und bildende Einrichtungen, Presse, Broschüren und andere Printmedien, politische und wirtschaftlich-soziale Interessenvertretung, dazu ein dichtes Netz traditionaler Frömmigkeitsformen: Alles das konstituierte den Katholizismus als ein »Subsystem« mit dem »Charakter einer Gegen- oder Alternativgesellschaft«.⁷

⁵ H. Jedin, Einleitung in die Kirchengeschichte. Gegenstand und Methode, Einteilung und Aktualität, in: Ders. (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 1 (Freiburg 1962, ND 1985) 3. So werde der Kirchenhistoriker »zum Deuter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf Erden«, ebd., 11. Zur Kritik vgl. K. Schatz, Ist Kirchengeschichte Theologie?, in: Theologie und Philosophie 55 (1980) 481–513, hier: 487–493.

⁶ Vgl. Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (künftig zitiert: AKKZG), Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen (künftig zitiert: WF) 43 (1993) 588–654. AKKZG, Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: Historisches Jahrbuch 120 (2000) 358–395. O. Blaschke, F.-M. Kublemann, Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus, in: Dies. (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen (Gütersloh 1996) = Religiöse Kulturen der Moderne; 2. A. Holzem, Dechristianisierung und Rechristianisierung. Der deutsche Katholizismus im europäischen Vergleich, in: Kirchliche Zeitgeschichte 11 (1998) 69–93. C. Kösters, A. Liedhegener, Historische Milieus als Forschungsaufgabe. Zwischenbilanz und Perspektiven, in: WF 48 (1998) 593–601.

⁷ U. Altermatt, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert (Zürich 1989) 105.

Innerhalb des Milieus geschieht eine alle Mitglieder verbindende kollektive Sinnstiftung und eine alle Individuen übergreifende Welt- und Lebensdeutung einschließlich eines umfassenden Kanons religiöser und sozialer Verhaltensmuster. Die Geltungskraft von Lebensdeutung und Lebensweise wurde mit der Autorität der Kirche selbst begründet und stützte ihre Legitimation gerade auf den Ausweis ihrer historischen Selbstidentität, die »eine, heilige und apostolische« Kirche zu sein. Die Geschichte der Kirche als *Geschichte der Selbstidentität des Christentums* mußte daher für den das Milieu tragenden Normen- und Wertekomplex einen begründenden und veranschaulichenden Erweischarakter annehmen. Die heilsgeschichtlichen Konzeptionen von Kirchengeschichte sind daher im religionssoziologischen und funktionalen Kontext des katholischen Milieus zu verstehen: Sie stellen ein historisch abgeleitetes Selbstverständnis dar, einen fundamentalen Teil des kollektiven Wissens, das als »Milieustandard« von überragender Bedeutung für die Legitimierung der kirchlichen Lehrautorität und der von ihr vertretenen Normen und Werte war. Das katholische Geschichtsbild als Bestandteil kollektiven Wissens im Milieu gewinnt so den Charakter einer »gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit«⁸ durch die Grundlegung einer wissensstabilisierenden Kommunikation. Kirchengeschichte soll »das Neue wieder in Einklang mit dem Alten« bringen und die »Wirklichkeitsvorstellung ... verteidigen«⁹.

An Texten Jedin läßt sich dieser Zusammenhang von wissenschaftlicher Historie und identitätskonkreter Memoria beispielhaft zeigen. 1954 formulierte Jedin, »daß wir heute wie nie zuvor um eine neue Sinnggebung wie der Geschichte so auch der Kirchengeschichte ringen. Die Katastrophen, die wir erlebt haben, die Zeitenwende, in der wir stehen, haben das Verhältnis des Menschen zur Geschichte gewandelt und sein geschichtliches Bewußtsein verändert. Die Kirchengeschichte wird tief beeinflusst durch die Tatsache, daß im katholischen wie im protestantischen Bereich Begriff und Wesen der Kirche im Mittelpunkt der theologischen Diskussion stehen.«¹⁰ Kirchengeschichte, so Jedin, sei das »Selbstverständnis der Kirche aus ihrer Geschichte.« Im »Handbuch der Kirchengeschichte«

⁸ Vgl. P. L. Berger, T. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie* (Frankfurt am Main 1980) 49–72.

⁹ AKKZG, *Katholiken*, 608.

¹⁰ H. Jedin, *Kirchengeschichte als Heilsgeschichte*, in: *Saeculum* 5 (1954) 119–128, hier: 119.

sah er »eine Mission zur Stärkung des kirchlichen Bewußtseins ..., die weit über den wissenschaftlichen Bereich hinausgeht« und einen »traditions-erhaltende[n] Faktor«, um den »Traditionsverlust« einzudämmen, »der im Zuge der großen Umwälzungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil einsetzte.« Diesen Traditionsverlust las Jedin als wesentlichen Identitätsverlust.

3. Gott, Mensch und Geschichte in kulturwissenschaftlicher Perspektive

Identifikationsraum und Bezugsrahmen der Kirchengeschichte haben sich in den letzten Jahren rasant verändert in dem Maß, in dem sich die historischen Milieus in der pluralen Nachkriegsgesellschaft ihrerseits auflösten. Ob das als »Säkularisierung« oder als »Dechristianisierung« oder eher als eine »Verlagerung des religiösen Feldes« zu verstehen ist, das wäre eine spannende Diskussionsfrage. Kirchengeschichte emanzipierte sich von der Systematik und ebnete einem Dialog mit der Allgemeingeschichte den Weg.

»Der Kirchengeschichte ist nicht ein von der Dogmatik in übergeschichtlicher Weise formulierter theologischer Begriff der Kirche vorgegeben, in dessen Rahmen sie sich bewegen darf. Der Kirchenbegriff, seine Entwicklung und jeweilige theologische Ausformung ist vielmehr selbst ein historisches Phänomen und daher Gegenstand kirchengeschichtlicher Forschung ... Programmatische Formulierungen eines theologischen Gehalts der Kirchengeschichte ... sind »für Forschung und Darstellung nicht operationalisierbar.«¹¹

Die Weiterung des Fachs von Kirchengeschichte zu Christentumsgeschichte hat sich faktisch längst vollzogen. Gesprächspartner ist nicht mehr allein eine konfessionell verfaßte Kirche, sondern darüber hinaus ein interdisziplinäres Gesprächsfeld mit der allgemeinen Geschichtswissenschaft, der Ethnologie, der historischen Anthropologie, der Soziologie und weiteren Gesellschaftswissenschaften. Mit allen diesen teilt die Kirchengeschichte ein Vermittlungsfeld, das nicht mehr auf konfessio-

¹¹ K. Ganszer, Art. »Kirchengeschichte«, in: LThK³ Bd. 6 (1997) 1–10, hier: 1, unter Berufung auf G. Stöve.

nelle Milieus beschränkt ist und hier konkretes Identitätswissen vermittelt, sondern das sich auf den *offenen Diskurs der Gesamtgesellschaft* richtet und sich diesem verpflichtet weiß. Dem kam ein verstärktes Interesse der Allgemeinhistorie an Religion, verbunden mit innovativen methodischen Zugriffen, entgegen.

Die »Historische Sozialwissenschaft« Bielefelder Prägung gliederte die historischen »Strukturen und Prozesse« in einem Dreierschema von Herrschaft, Wirtschaft und Kultur.¹² Kultur hieß aber zunächst einmal Bildung, literarisch-publizistischer Markt und öffentliche Kommunikation. Hier wurden die Hauptentwicklungslinien eines Geschichtsbildes gesehen, das an jenen aufklärerischen und emanzipatorischen Elementen interessiert war, welche auf die gegenwärtige sozialkapitalistisch wirtschaftende und sich demokratisch und liberal organisierende Diskursgesellschaft hingeführt hatten. Religion, Katholizismus zumal, galt unter dem Vorzeichen der Modernisierungstheorie eher als retardierender Faktor. Dementsprechend wurde Religion vorwiegend unter kultur- und ideologiekritischem Blickwinkel als »Legitimationsideologie« bearbeitet.¹³ Kirche und Religion wurden nicht gemäß ihrer religiösen Eigenlogik, sondern gemäß ihrer gesellschaftlichen Funktion beurteilt und als Teil eines Thron und Altar zusammenschmiedenden konservativen, vor allem die Unterschichten an die Vergangenheit bindenden Machtblocks verdächtigt. Das war gleichsam die Reduktion von Mensch, Welt und Geschichte um den Faktor Gott.

Die »Geschichte des geglaubten Gottes« vertritt einen anderen Ansatz und versteht sich als Teil der jüngst stark favorisierten »Kulturwissenschaft in historischer Absicht«¹⁴, die gerade durch die stete Erweiterung

¹² H.-U. Wehler, *Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära 1700–1815* (München 1987) = *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* 1, 6, 20.

¹³ H.-U. Wehler, *Das deutsche Kaiserreich: 1871–1918* (Göttingen 1983) = *Deutsche Geschichte* 9, 118–122; *Ders.*, *Gesellschaftsgeschichte* 1, 269–281; *Ders.*, *Von der Reformära bis zur industriellen und politischen »Deutschen Doppelrevolution« 1815–1845/49* (München 1987) = *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* 2, 459–577. *Ders.*, *Von der »Deutschen Doppelrevolution« bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849–1914* (München 1995) = *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* 3, 384–396, 1181–1191.

¹⁴ O. G. Oexle, *Geschichte als Historische Kulturwissenschaft*, in: W. Hardtwig/H.-U. Wehler (Hg.), *Kulturgeschichte heute* (Göttingen 1996) = *Geschichte und Gesellschaft*, Sonderheft 16, 14–40, hier: 21; vgl. auch *Ders.* (Hg.), *Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft, Kulturwissenschaft. Einheit – Gegensatz – Komplementarität?* (Göttingen 1998) = *Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft* 6.

ihres Gegenstandsbereichs eine neue und prinzipiell unabschließbare Problemorientierung erhält. Religion ist Teil eines umfassenden Kulturbegriffes, wie er unter Rückgriff auf führende Vertreter einer »Kulturwissenschaft um 1900« (Max Weber, Ernst Troeltsch u. a.) formuliert worden ist: Kultur wird hier nicht als dritte »Potenz« neben Wirtschaft und Herrschaft verstanden, sondern als »das Ganze, die ›Totalität, also die Gesamtheit der Hervorbringungen des Menschen auf allen Gebieten des Lebens, die dann immer wieder aufs Neue transformiert und umgedeutet, verstanden oder mißverstanden, angeeignet oder abgelehnt werden.« »Der Aufbau der Kultur«, so Otto Gerhard Oexle unter Berufung auf Max Weber, »ist auf ›Wertideen« bezogen, das heißt auf die Fähigkeit und den Willen des Menschen, ›bewußt zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen«. Auf solchen Stellungnahmen und Sinngebungen, die sich in ›Wertideen« konkretisieren, aus solchen Denkformen, Mentalitäten und geistigen Haltungen von Individuen und Gruppen resultiert das soziale [und damit religiöse, A. H.] Handeln der Menschen, aus dem wiederum objektive Hervorbringungen entstehen: literarische und künstlerische Werke, Symbole, Lebensformen, Rituale und Institutionen.«¹⁵ In diesem Sinne ist auch die religiöse Welt der Menschen »Kultur« als das, was von Menschen »produziert und reproduziert wird, die ›Totalität« seiner materiellen wie immateriellen Hervorbringungen.«¹⁶ Auf diese Weise ist *Religion ein Teil der gedachten wie der wirklichen Gesellschaft*, so daß ein solches kulturwissenschaftliches Verständnis von Kirchengeschichte grundsätzlich alle Wirklichkeitsbereiche im Sinne einer unabschließbaren »Unendlichkeit der Kausalzusammenhänge« einschließt.

Das bedeutet keinen Verzicht auf den »sensiblen Umgang«¹⁷ mit dem, was Christen der Vergangenheit und der Gegenwart heilig war und ist, schon gar keine säkularistische Christentumsgeschichte ohne Gott. Aber sie kann eben methodisch nur so von Gott reden, wie er in der menschlichen Kultur faßbar wird. Ob und wie Kirchengeschichte ohne methodische Grenzüberschreitung eine innerkirchliche »Memoria«-Funktion übernehmen kann, hängt von der Hörbereitschaft der Zweige der Theologie und der Kirche insgesamt ab. Kirchengeschichte macht innerhalb der offenen Pluralität des Faches Theologie und im offenen Austausch mit den Nachbarwissenschaften und den gesamtgesellschaftlichen Verständ-

¹⁵ Oexle, Kulturwissenschaft, 24ff.

¹⁶ Ebd., 26.

¹⁷ Blessing, Kirchengeschichte, 59.

nisdebatten ein Wissensangebot über die Vergangenheit, dem es aus grundsätzlichen methodischen Erwägungen heraus verwehrt ist, eine Synthese über »die Geschichte« des Christentums zu erarbeiten und qua Geschichte letzte Gewißheiten zu erzeugen. *Kirchengeschichte* tut gleichsam das Gegenteil; sie *hält den Prozeß christlicher Identitätsbildung offen und unab-schließbar*. Denn die Geschichte der Gott in der Welt glaubenden Menschen fügt sich solchen Systematisierungen nicht bruchlos. Sie ist daher so beunruhigend, zur Auseinandersetzung herausfordernd und unabgeschlossen wie die Welt selbst.