Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 99 (2005)

Artikel: Religion und Kultur : kirchenhistorische Überlegungen zum "cultural turn"

Autor: Delgado, Mariano

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-130369

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Religion und Kultur – Kirchenhistorische Überlegungen zum «cultural turn»

Mariano Delgado

Ursprünglich aus dem angelsächsischen Raum kommend, hat der *cultural turn* spätestens seit Anfang der 90er Jahre auch den deutschsprachigen Raum erreicht: die Umbenennung von geisteswissenschaftlichen oder philosophischen Fakultäten in «kulturwissenschaftliche», die zunehmende Rede von «Sozial- und Kulturwissenschaften» statt von «Sozial- und Geisteswissenschaften», das Selbstverständnis mancher Fächer, wie etwa der Religionswissenschaft als «integraler Kulturwissenschaft»[1] zeugt von der Tiefe und Breite der kulturalistischen oder kulturwissenschaftlichen Wende. Das jüngste Erscheinen eines «Handbuchs der Kulturwissenschaften» dürfte als die wissenschaftliche Krönung besagter Wende im deutschsprachigen Raum zu verstehen sein.[2] Die Kulturwissenschaften sind auf dem Weg, im 21. Jahrhundert das zu sein, was die Geisteswissenschaften im 20. Jahrhundert waren. Im Schatten dieser Wende erfreut sich auch das Paar «Religion und Kultur» der verstärkten Aufmerksamkeit verschiedener Disziplinen, denn die Idee des Säkularismus hat sich als okzidentaler Mythos entpuppt, und nach der «Rückkehr der Religion» in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts[3] sind «Religion und Kultur [...] wieder auf der diskursiven Tagesordnung».[4] So widmete ihm die angesehene «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie» 1993 ein Sonderheft,[5] das auf das Spannungsverhältnis aufmerksam macht und in dem mancher Autor dem Zwang zur Entscheidung zwischen zwei

[1] Vgl. dazu Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, 5 Bde., Stuttgart 1988–2001; vgl. auch darin Dario Sabbatucci, Kultur und Religion, in: Ebenda, Bd. 1, 43–58.

[2] Vgl. Friedrich Jaeger u.a. (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, 3 Bde., Stuttgart 2004; Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe; Bd. 2: Paradigmen und Disziplinen; Bd. 3: Themen und Tendenzen.

[3] Vgl. dazu u.a.: Willi Oelmüller, Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen, Paderborn 1986.

[4] Wolfgang Stegemann, Einleitung, in: ders. (Hg.), Religion und Kultur. Aufbruch in eine neue Beziehung, Stuttgart 2003, 7.

[5] Religion und Kultur, Sonderheft 33/1993 der «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», hg. v. Jörg Bergmann/Alois Hahn/Thomas Luckmann, Opladen 1993.

SZRKG, 99 (2005), 403–416

konträren Auffassungen, «deren eine zur ‹Gleichsetzung› von Religion und Kultur tendiert, während die andere gerade die prinzipielle Differenz, ja ‹Feindschaft› von Kultur und Religion zu deren definitorischem Hauptmerkmal erklärt», durch eine neue synthetische Sicht entgehen möchte.[6]

Der *cultural turn* hat nicht nur die Kulturwissenschaften im Allgemeinen erreicht, sondern die Geschichtswissenschaft im Besonderen, so dass wir auch von einer «kulturgeschichtlichen Wende» sprechen können. Im französischen Raum hat sich seit den siebziger Jahren die «histoire religieuse» fest etabliert, und im deutschen Sprachraum ist seit einigen Jahren die verstärkte Gründung von Lehrstühlen und Zentren für «Kulturgeschichte» sowie das Auftauchen des Paares «Religions- und Kulturgeschichte» im Titel von Zeitschriften und Publikationsreihen[7] zu beobachten. Das bisher «wenig transparente Profil der Kulturgeschichte»[8] gewinnt dabei immer schärfere Konturen und Perspektiven.[9] Als Konsens gilt, dass sich Kulturgeschichte als Ansatz verstehen lässt, «der sich explizit nicht durch bestimmte Themenfelder, sondern durch eine besondere Fragestellung und Perspektive auszeichnet, die auf kollektive Bedeutungszusammenhänge und soziale Sinnsysteme abzielt»,[10] d.h. dass «nicht so sehr das *Was*, als vielmehr das *Wie* der Konstruktion von Wirklichkeiten» sowie «die Art und Weise», wie sich historische Akteure selbst beschreiben, im Zentrum kulturgeschichtlicher Forschungen steht[11].

Kirchenhistorische und theologische Überlegungen zum Verhältnis von Christentum und Kultur

Die Verhältnisbestimmung von Christentum und Kultur muss am Anfang einer kirchenhistorischen Rezeption der kulturgeschichtlichen Wende stehen. Die spannungsreiche Wechselbeziehung zwischen beiden gehört zu den historischen Bedingungen des Christentums als inkarnierter Religion, die nicht nur den Menschen als Individuum, sondern auch die Kulturen evangelisieren will.

Das Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi* vom 8. Dezember 1975 hat dies für unsere Zeit eindrucksvoll in Erinnerung gebracht: «Es gilt – und zwar nicht nur dekorativ wie durch einen oberflächlichen Anstrich, sondern mit vitaler

[6] Ebenda, 8; vgl. darin auch die Beiträge von Joachim Matthes und Hans-Georg Soeffner.

[7] Vgl. u.a. den neuen Namen dieser Zeitschrift sowie die von mir und Volker Leppin in den Verlagen Academic Press Fribourg und Kohlhammer Stuttgart seit 2003 herausgegebene Reihe «Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte» und die seit 2002 erscheinende Reihe «Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa».

[8] Vgl. DFG-Rundgespräch «Kulturgeschichte – aktuelles Profil und zukünftige Perspektiven», Universität Augsburg, 14. und 15. März 2003 (Tagungsbericht), in: Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte, 4 (2004), 219–224, 219.

[9] Für die Zeitgeschichte vgl. Urs Altermatt/Franziska Metzger, Religion und Kultur – zeitgeschichtliche Perspektiven, in dieser Zeitschrift, 98 (2004), 185–208; für die neutestamentliche Exegese als historische Disziplin vgl. Christian Strecker, «Turn! Turn! Turn! To Everything There Is a Season». Die Herausforderungen des cultural turn für die neutestamentliche Exegese, in: Stegemann, Religion (wie Anm. 4), 9–42.

[10] DFG-Rundgespräch (wie Anm. 8), 220.

[11] Vgl. Altermatt/Metzger, Religion und Kultur (wie Anm. 9), 188, 190.

Kraft in der Tiefe und bis zu ihren Wurzeln – die Kultur und die Kulturen des Menschen im vollen und umfassenden Sinn, den diese Begriffe in *Gaudium et spes* haben, zu evangelisieren, wobei man immer von der Person ausgeht und dann stets zu den Beziehungen der Personen untereinander und mit Gott fortschreitet. Das Evangelium und somit die Evangelisierung identifizieren sich natürlich nicht mit der Kultur und sind unabhängig gegenüber allen Kulturen. Dennoch wird das Reich, das das Evangelium verkündet, von Menschen gelebt, die zutiefst an eine Kultur gebunden sind, und kann die Errichtung des Gottesreiches nicht darauf verzichten, sich gewisser Elemente der menschlichen Kultur und Kulturen zu bedienen. Unabhängig zwar gegenüber den Kulturen, sind Evangelium und Evangelisierung jedoch nicht notwendig unvereinbar mit ihnen, sondern fähig, sie alle zu durchdringen, ohne sich einer von ihnen zu unterwerfen.»[12] Anschliessend wird «der Bruch zwischen Evangelium und Kultur [...] ohne Zweifel das Drama unserer Zeitepoche» genannt, «wie es auch das anderer Epochen gewesen ist. Man muss somit alle Anstrengungen machen, um die Kultur, genauer die Kulturen, auf mutige Weise zu evangelisieren. Sie müssen durch die Begegnung mit der Frohbotschaft von innen her erneuert werden.»[13]

Das Apostolische Schreiben *Catechesi tradendae* vom 16. Oktober 1979 spricht unter erstmaliger Verwendung des Begriffs «Inkulturation» in einem Dokument des kirchlichen Lehramtes von einer Evangelisierung, die «die Kraft des Evangeliums ins Herz der Kultur und der Kulturen einpflanzen soll»,[14] und hält zwei Dinge fest, auf die im Hinblick auf die theologische Bestimmung des Verhältnisses zwischen Religion und Kultur unbedingt zu achten ist: «*einerseits* kann man die Botschaft des Evangeliums nicht einfach und schlechthin von der Kultur trennen, in der sie sich zuerst ausgeprägt hat (das biblische Weltbild und noch konkreter das kulturelle Milieu, in dem Jesus von Nazaret gelebt hat); ebenso kann man sie auch nicht ohne schwerwiegende Verkürzungen von jenen Kulturen trennen, in denen sie sich schon im Verlauf der Jahrhunderte ausgeprägt hat; sie entspringt nicht einfach spontan aus irgendeinem kulturellen Nährboden; sie übermittelt sich ferner immer durch einen apostolischen Dialog, der unvermeidlich in einen bestimmten Dialog von Kulturen eingefügt ist; *anderseits* wirkt die Kraft des Evangeliums überall umgestaltend und erneuernd. Wenn sie eine Kultur durchdringt, was sollte es wundern, wenn sie davon auch zahlreiche Elemente korrigiert? Es würde sich nicht mehr um Katechese handeln, wenn es das Evangelium wäre, das sich beim Kontakt mit den Kulturen ändern müsste.»[15]

[12] Apostolisches Schreiben «Evangelii nuntiandi» Seiner Heiligkeit Papst Paul VI. ... vom 8. Dezember 1975, in: Nachkonziliare Texte zu Katechese und Religionsunterricht, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 66), Bonn 1989, Nr. 20 (S. 134f).

[13] Ebenda, Nr. 20 (S. 135).

[14] Apostolisches Schreiben «Catechesi tradendae» Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. ... vom 16. Oktober 1979, in: Nachkonziliare Texte (wie Anm. 12), Nr. 53 (S. 241). Vgl. dazu u.a. Mariano Delgado, Inkulturation. Weg zu einem tieferen Glaubensverständnis oder Verlust der Einheit im Glauben?, in: Joachim G. Piepke (Hg.), Einheitsglaube oder Einheit im Glauben, Nettetal 2001, 37–68.

[15] Ebenda, Nr. 53 (S. 241f).

Das Verhältnis zwischen Christentum und Kultur ist theologisch also geprägt von der Spannung zwischen der inkulturierten Evangelisierung einerseits, die durchaus die bleibende positive Prägung des Christentums durch die Kulturen, in denen es verkündigt wird, mit einschliesst, und der kulturkritischen Kraft desselben anderseits, das sich ja mit keiner Kultur ausschliesslich identifizieren lässt und in allen Kulturen die nicht christentumskompatiblen Bräuche und Werte in Frage stellt.

Wir sahen oben wie *Evangelii nuntiandi* Nr. 20 sich auf den Kulturbegriff von *Gaudium et spes* bezog, so dass wir ihn bei der kirchenhistorischen Rezeption der kulturgeschichtlichen Wende ernst nehmen sollten. In der einschlägigen Literatur findet man hunderte Definitionen dessen, was unter Kultur zu verstehen sei, aber der konziliare Kulturbegriff hat – gerade im Hinblick auf unsere Aufgabe – manche Vorzüge. Wie alle Konzilstexte, die ja Ergebnis von zähen Verhandlungen sind, in deren Verlauf – und manchmal nur dank der Überstunden des Heiligen Geistes – die verschiedenen Fraktionen zu einem tragfähigen Konsens gefunden haben, bedürfen diese Stellen aus *Gaudium et spes* auch einer besonderen Hermeneutik. Das ganze Kapitel über «Die richtige Förderung des kulturellen Fortschritts» kommt uns heute vor wie eine Art anachronistischen Schwanengesangs auf das moderne Lebensgefühl der technischen Naturbeherrschung; dies in einer Zeit, in der die Grenzen des Wachstums sich überall ankündigten und das neue Lebensgefühl eher von der Erkenntnis des Zauberlehrlings geprägt war, der die Geister, die er rief, bekanntlich nicht mehr los werden konnte – wie der Bericht des Club of Rome über «Die Grenzen des Wachstums»[16] zu Beginn der 70er Jahre klar machen wird. Auch ist das Kapitel nicht ganz frei von jenem bürgerlichen schöngeistigen Vorurteil, das Kultur mit Bildung verwechselt, wobei diese vor allem aus den höheren Prinzipien des Wahren, Guten und Schönen besteht.[17] Dennoch werden dort auch die Weichen für eine neue «Theologie der Kultur» gestellt, die den Zeichen der Zeit Rechnung trägt. Als besondere Merkmale der heutigen Kultur benennt das Konzil u.a. folgende: «der Lebensstil und die ethische Haltung werden immer einheitlicher; Industrialisierung, Verstädterung und andere Ursachen, die die Vergemeinschaftung des Lebens vorantreiben, schaffen neue Kulturformen (Massenkultur), aus denen ein neues Lebensgefühl, neue Weisen des Handelns und der Freizeitgestaltung erwachsen; zugleich macht der Austausch zwischen verschiedenen Völkern und gesellschaftlichen Gruppen die Schätze verschiedener Kulturformen der Masse und den Einzelnen immer mehr zugänglich. So bildet sich allmählich eine universalere Form der menschlichen Kultur, die die Einheit der Menschheit um so mehr fördert und zum Ausdruck bringt, je besser sie die Besonderheiten der verschiedenen Kulturen achtet.»[18]

[16] Vgl. Dennis Meadows, Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Stuttgart 1972.

[17] Vgl. dazu Gaudium et spes Nr. 57, hier zitiert nach: Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. 3, Freiburg 1968, 280–592, 460–463.

[18] Ebenda, Nr. 54 (S. 456f). Die lateinamerikanischen Bischöfe führen diesen Gedankengang weiter: «Die städtisch-industrielle Kultur, der die wissenschaftlich-technische Mentalität zugrunde liegt und die von den Großmächten gefördert wird [...], will universal sein. Die

Das Konzil spricht von der «Einswerdung der Welt» und von der uns auferlegten Aufgabe, «eine bessere Welt in Wahrheit und Gerechtigkeit aufzubauen».[19] Realistisch werden aber auch die Spannungen und Schwierigkeiten bei dieser Aufgabe namhaft gemacht: «Wie kann man für die Dynamik und Expansion der neuen Kultur eintreten, ohne dass die lebendige Treue zum überlieferten Erbe verlorengeht?»[20] Eine Antwort auf diese Frage scheint auch *Gaudium et spes* darin anzuvisieren, dass das geschichtliche und gesellschaftliche kulturelle Erbe jedweden Volkes und jeder Zeit nicht als unwandelbares Depositum, als Hort einer statischen nationalen Identität gesehen wird, sondern vielmehr als eine lebendige Überlieferung, die die neuen Generationen zur schöpferischen Weiterentwicklung und Bereicherung der ganzen Menschheit empfangen.[21] Vor diesem Hintergrund darf der in dieser Konzilskonstitution definierte Kulturbegriff als ein *empirischer, geschichtlicher und nicht-elitärer* bezeichnet werden, der es verdient, im Hinblick auf die kirchenhistorische Rezeption der kulturgeschichtlichen Wende näher betrachtet zu werden: Unter Kultur im Allgemeinen versteht das Konzil schliesslich «alles, wodurch der Mensch seine vielfältigen geistigen und körperlichen Anlagen ausbildet und entfaltet; wodurch er sich die ganze Welt in Erkenntnis und Arbeit zu unterwerfen sucht; wodurch er das gesellschaftliche Leben in der Familie und in der ganzen bürgerlichen Gesellschaft im moralischen und institutionellen Fortschritt menschlicher gestaltet; wodurch er endlich seine großen geistigen Erfahrungen und Strebungen im Lauf der Zeit in seinen Werken vergegenständlicht, mitteilt und ihnen Dauer verleiht – zum Segen vieler, ja der ganzen Menschheit.»[22]

Auch die evangelische Kirche, der nicht zuletzt seit den Tagen des Kulturprotestantismus die Verhältnisbestimmung von Christentum und Kultur wichtig ist, hat sich in der jüngsten Zeit dazu geäussert, nämlich in dem EKD-Text Nr. 64 vom Februar 1999 über «Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert»,[23] der der Meinung entgegentreten möchte, das Christentum sei dabei, «seine kulturprägende Kraft einzubüßen».[24] Das Dokument lässt es nicht bei der Klage bewenden, dass die Theologie «längst keine kulturelle Leitwissenschaft mehr» ist,[25] sondern markiert das Verhältnis zwischen Protestantismus und Kultur als die Gratwanderung zwischen zwei Ex-

---

Völker, die Teilkulturen, die verschiedenen menschlichen Gruppen werden aufgefordert und sogar gezwungen, sich in diese Kultur einzugliedern.» Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Arbeitsdokument der Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, 13. Februar 1979, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche 8), Bonn 1979, Nr. 421.

[19] Gaudium et spes (wie Anm. 17), Nr. 55 (S. 456f).

[20] Ebenda, Nr. 56 (S. 458f).

[21] Vgl. Ebenda, Nr. 53 (S. 446–455).

[22] Ebenda, Nr. 53 (S. 448–451). Vgl. Strecker, Turn (wie Anm. 9), 21, wo der «differenz- und praxisorientierte Kulturbegriff [...] als ein tragendes Element des neueren *cultural turn*» bezeichnet wird, ohne aber auf den Kulturbegriff von *Gaudium et spes* hinzuweisen.

[23] Hannover/Frankfurt a.M. 1999.

[24] Ebenda, 5 (Vorwort).

[25] Ebenda, 10 (Voraussetzungen: 1.1.).

tremen, nämlich zwischen einer kulturprotestantischen Apologetik, «die sich um die scheidlich-friedliche Symbiose von Christentum und (bürgerlicher) Kultur bemüht», und einer im Namen des Christentums selbst propagierten radikalen «Diastase von Glauben und Kultur».[26] Der Kulturbegriff, der diesem Text zugrunde liegt, ist zwar nicht so weit wie der in *Gaudium et spes* verwendete, da Kultur sich nur im Medium der Sprache und der symbolischen Kommunikation zu ereignen scheint, verdient es aber auch in Erinnerung gerufen zu werden: «Unter ‹Kultur› wird in unseren Überlegungen die Gesamtheit des gesellschaftlichen Lebens und Handelns verstanden, sofern es durch menschliche Zeichenbenutzung bestimmt und durch symbolische Kommunikation reproduziert wird. Als ‹Kultur› bezeichnen wir also den Inbegriff derjenigen gesellschaftlichen Bereiche, für die Sprache und Ausdruckshandeln die Leitmedien sind.»[27] Der EKD-Text macht auch auf die «Inkulturation des Christentums» als eine Aufgabe aufmerksam, die sich immer wieder neu stellt.[28] Ebenso wird – auch hier in grosser Übereinstimmung mit den oben vorgestellten katholischen Texten – betont, dass der christliche Glaube die Kraft des Unterscheidens und des differenzierten Urteils zu pflegen und die Kultur kritisch zu begleiten hat, denn nicht alles, «was Kultur heißt, entspricht der Würde des Menschen».[29] Schliesslich wird auch die prospektive Dimension des Verhältnisses von christlichem Glauben und Kultur angemahnt, denn bei allem Eintreten der Kirche für die Bewahrung kultureller Traditionen und die Weiterentwicklung des kulturellen Gedächtnisses erschöpft sich die kulturelle Gestalt des christlichen Glaubens nicht in der Pflege der Überlieferung: «Zu ihrer Lebendigkeit gehört die Suche nach neuen Gestaltungsformen und die Auseinandersetzung mit neuen kulturellen Entwicklungen. Die kulturelle Gestalt des christlichen Glaubens wäre steril, wenn sie sich auf Traditionspflege beschränken würde. Der christliche Glaube selbst würde museal, wenn er auf das Einwandern in die Kultur der jeweiligen Gegenwart verzichtete.»[30]

Fügt man zu diesen Überlegungen über das Verhältnis von (katholischem und protestantischem) Christentum und Kultur das Bewusstsein über die grundsätzliche Ambivalenz von Religion und Religiosität hinzu, so hätten wir darin genug Elemente, um den Interpretationsrahmen für eine kirchenhistorische Rezeption der kulturgeschichtlichen Wende abzustecken: Die Betrachtung des Christentums als inkarnierter oder inkulturierter Religion, die in den Kulturen nach dem Prinzip von Anpassung an die echten Werte und Kritik der nicht christentumskompatiblen Elemente derselben Gestalt annimmt, aber von keiner Kultur vereinnahmt werden kann; die immerwährende historische Dynamik eines solchen Prozesses, die einer museal-archäologischen Betrachtung der Kirchengeschichte im Wege steht; schliesslich das Ausgehen von einem weiten, empirischen, geschichtlichen und nicht-elitären Kulturbegriff, der alle Tätigkeiten des Menschen einschliesst – auch die des einfachen Volkes – und die Reduktion auf ein bürger-

[26] Ebenda, 18 (Voraussetzungen: 3.).
[27] Ebenda, 18 (Voraussetzungen: 3.1.).
[28] Ebenda, 23 (Voraussetzungen: 3.6.).
[29] Ebenda, 64 (Aufgaben: 2.1.).
[30] Ebenda, 62 (Aufgaben: 1.2.).

liches Verständnis von Kultur, etwa nach Art des Kulturprotestantismus, oder auf die kirchlichen und klerikalen Institutionen als Kulturträger, wie vielfach in der katholischen Kirche geschehen, ablehnt.

Dieser Interpretationsrahmen ist wichtig, weil die Kirchengeschichte, wie die wissenschaftstheoretische Diskussion der letzten Jahrzehnte gezeigt hat, eine Disziplin ist, die einerseits mit der allgemeinen Methodik der Geschichtswissenschaft arbeitet, wovon letztlich die wissenschaftliche Qualität ihrer Forschungsergebnisse abhängt, und andererseits von einem theologisch geprägten Interpretationsrahmen ausgeht, der ihre Arbeit auf bestimmte Themen, Aufgaben und Fragen lenkt, ohne sie ideologisch zu konditionieren.[31] Die Kirchengeschichte hat dabei zwei Extreme zu vermeiden, nämlich eine Apologetik, die alle Schattenseiten und alles Versagen herunterspielt oder leugnet, und eine fundamentalistische Kritik nach Art einer Kriminalgeschichte, der es um den Aufweis geht, dass die Kirche nicht von Gott kommen kann und dass sie im innersten Wesen korrumpiert sei, wenn man sie an ihren Idealen misst.[32] Gefragt ist, wie mir scheint und nicht zuletzt im Sinne der grossen Theologen Karl Rahner und Yves

[31] Zur wissenschaftstheoretischen Diskussion der letzten Jahrzehnte um den Status der Kirchengeschichte in der Theologie und der Geschichtswissenschaft vgl. eine Übersicht in: Mariano Delgado, Auf dem Weg zu einer fundamentaltheologischen Kirchengeschichte, in: ders. u.a. (Hg.), Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi. FS für Karl H. Neufeld SJ, Freiburg 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; darüber hinaus vgl.: Giuseppe Alberigo, Neue Grenzen der Kirchengeschichte?, in: Concilium, 6 (1970), 486–494; Norbert Brox, Kirchengeschichte als «Historische Theologie», in: Raymund Kottje (Hg.), Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?, Trier 1970, 49–74; ders., Fragen zur «Denkform» der Kirchengeschichtswissenschaft, in: ZKG, 90 (1979), 1–21; Victor Conzemius, Kirchengeschichte als «nichttheologische Disziplin», in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 80 (1985), 31–48; Gerhard Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, in: ders., Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen, Göttingen 1964, 9–27; Erwin Iserloh, Kirchengeschichte – Eine theologische Wissenschaft, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 80 (1985), 5–30; Hubert Jedin, Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte, in: Raymund Kottje (Hg.), Kirchengeschichte heute, 33–48; Walter Kasper, Kirchengeschichte als historische Theologie, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 80 (1985), 174–188; Wolfhart Pannenberg, Die Kirchengeschichte, in: ders., Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973, 393–406; Klaus Schatz, Ist Kirchengeschichte Theologie?, in: Theologie und Philosophie, 55 (1980), 481–513; Hans Reinhard Seeliger, Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, Düsseldorf 1981; ders., Apologetische und fundamentaltheologische Kirchengeschichtsschreibung, in: Wissenschaft und Weisheit, 44 (1981), 58–72; ders., Kirchengeschichte und historische Theologie – Neueste Problemanzeigen, in: Bulletin ET, 8 (1/1997), 126–128; Siegfried Wiedenhofer, Apologie der Kirche – Idealisierung der Kirchengeschichte?, in: Hans Reinhard Seeliger (Hg.), Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand, Freiburg u.a. 1993, 97–112; Hubert Wolf, Zwischen Theologie und Geschichte – Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte, in: ThRev, 98 (2002), 379–386.

[32] Vgl. Internationale Theologische Kommission, Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit. Ins Deutsche übertragen und herausgegeben von Gerhard Ludwig Müller, Einsiedeln/Freiburg ^{2}2000, 10, 70.

Congar[33] eine prospektive Kirchengeschichte, die die Geschichte im Allgemeinen und die Geschichte von Kirche und Christentum im Besonderen als *locus theologicus* betrachtet.

Kirchenhistorische Forschungsaufgaben im Schatten der «kulturgeschichtlichen Wende»

Diese kirchenhistorischen Überlegungen zum Verhältnis von Christentum und Kultur dürften gezeigt haben, dass es in der Kirchengeschichte nicht einfach darum gehen kann, die allgemeinhistorische Kulturgeschichte zu reproduzieren oder die Kirchengeschichte in allgemeine Religions- oder Kulturgeschichte des Christentums aufzulösen, wie im Schatten der kulturprotestantischen religionsgeschichtlichen Schule vielfach intendiert wurde und von deren Epigonen heute propagiert wird.[34] Vielmehr hat die Kirchengeschichte – bei aller Anwendung der religions- und kulturgeschichtlichen Methodik – durch die Wahl der Forschungsthemen, -aufgaben und -fragen wie durch den ihr eigenen Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse besondere Akzente zu setzen, die zum Wohle des Christentums wie der Kultur/Menschheit gereichen sollen. Einige davon seien nun – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – genannt.

(1) *Die bisherige kirchenhistorische Beschäftigung mit der Kulturgeschichte fortsetzen und um die neuen Fragen und Methoden erweitern.* Als Erstes fällt auf, dass so etwas wie Kulturgeschichte avant la lettre in der Kirchengeschichte immer schon praktiziert wurde, wenn auch nicht immer vor dem Hintergrund der heutigen Fragen und Methoden. Statt Kirchengeschichte als Kulturgeschichte wurde eher Kulturgeschichte als Kirchengeschichte geschrieben. Ob es um den Zusammenhang von Kirche und Kunst in Kirchenbau, in sakraler Bildhauerei und Malerei sowie in den Buchilluminationen ging, oder um die Urbarmachung der europäischen Wälder durch die mittelalterlichen Mönche, oder um die Erziehung der Herrscher und Völker, oder um das Gespräch mit der Philosophie... so wurde immer schon Kulturgeschichte als Teil der Kirchengeschichte geschrieben. In den letzten Jahrzehnten hat sich der Blick geschärft für die Alltags- und Mentalitätsgeschichte. Nun ginge es darum, über die angestammten Themengebiete hinaus den Blick zu erweitern, etwa indem in der Kirchengeschichte der Zusammenhang zwischen Christentum und politik- oder wirtschaftshistorischen Fragen stärker beleuchtet wird, aber auch unter umfassender Berücksichtigung des so genannten *iconic turn*, wonach Bilder in der historischen Arbeit nicht einfach nur als Illustration herangezogen, sondern auch als Quellengattung nutzbar gemacht werden sollten. Parallel zur üblichen Texthermeneutik wäre demnach eine «Bildhermeneutik» zu entwickeln, «die unter anderem Aufschlüsse geben

[33] Vgl. Karl Rahner, Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil, in: ders., Schriften zur Theologie, 8 (Einsiedeln 1967), 13–42, 20f; Yves Congar, Die Geschichte der Kirche als «locus theologicus», in: Concilium (D), 6 (1970), 496–501.

[34] Vgl. dazu: Gerd Lüdemann (Hg.), Die «Religionsgeschichtliche Schule». Facetten eines theologischen Umbruchs, Frankfurt a.M. u.a. 1996; ders./Martin Schröder (Hg.), Die religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation, Göttingen 1987.

kann über Fragen der Historischen Anthropologie, der Disziplinierung und Konfessionalisierung, des Kulturtransfers oder des neuzeitlichen Subjektivismus».[35] Eine um kulturgeschichtliche Fragen und Methoden erweiterte Kirchengeschichte wird sich künftig für religiöse Praktiken, für das Verhältnis von gelebter und von den Eliten vermittelter Religiosität, für die Prägung von Erinnerung und Gedächtnis, Identität, Inklusion und Exklusion durch die Konfessionskultur und für die Kirche als Träger einer Erinnerungskultur, für den Zusammenhang von Christentum und Nation sowie von Christentum und Literatur, Kunst und Musik stärker als bisher interessieren müssen. Es geht aber nicht nur um eine thematische oder methodische Erweiterung, sondern auch um eine solche der Betrachtungsperspektive. Eine Kirchengeschichte, die die kulturgeschichtliche Wende rezipiert, wird z.B. nicht umhin können, die «Fragen eines lesenden Arbeiters» von Bertolt Brecht auch für die kirchengeschichtliche Forschung fruchtbar zu machen, ohne deswegen der marxistischen Geschichtsschreibung das Wort zu reden: «Wer baute das siebentorige Theben? / In den Büchern stehen die Namen von Königen. / Haben die Könige die Felsbrocken herbeigeschleppt? / [...] / Philipp von Spanien weinte, als seine Flotte / Untergegangen war. Weinte sonst niemand?».[36] Die Kirchengeschichte wird also – und dies nicht nur als Folge des «nicht-elitären» Kulturbegriffs von *Gaudium et spes,* sondern vor allem der «christologischen Matrix» der Geschichte, wie das Konzil sie in *Lumen gentium* Nr. 8 betont hat – in der Kulturgeschichte den Blick auf die Erniedrigten und Beleidigten, auf die Vergessenen und Verschwiegenen lenken, die in der grossen Geschichte nichts zählen und uns doch – wie die «gegeisselten Christusse», die Bartolomé de Las Casas in den geschundenen Indianern sah[37] – als Schmerzensmenschen deren Sinn entziffern.

(2) *Eine gesunde Apologetik gegenüber den kulturhistorischen Leistungen des Christentums pflegen und die Versäumnisse oder Fehlentwicklungen dabei schonungslos anzeigen.* Der Kulturprotestantismus mit seiner Auflösung der Kirchen- oder Christentumsgeschichte in allgemeine Religions- und Kulturgeschichte teilte gewiss die Aporien des Historismus; aber er hatte auch eine Intuition, die wieterhin wichtig wäre, sofern wir dabei den elitär-bürgerlichen durch den nicht-elitären Kulturbegriff ersetzen: das Aufzeigen des positiven Beitrags des Christentums zur (abendländischen) Kultur. Viele Publikationen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beschäftigen sich mit eben diesem Thema in apologetischer Ab-

[35] DFG-Rundgespräch (wie Anm. 8), 220.

[36] Bertolt Brecht, Gesammelte Gedichte, 4 Bde., Frankfurt a.M. 1976, Bd. 2, 656.

[37] Bartolomé de Las Casas, Werkauswahl, 4 Bde., hg. v. Mariano Delgado, Paderborn 1994–1997, Bd. 2, 291f. Vgl. dazu u.a. Mariano Delgado, Die Christuspassion des Bartolomé de Las Casas oder Das Geheimnis einer weltklugen Frömmigkeit aus der Konquistadorenzeit, in: Geist und Leben, 69 (1996), 273–288; ders., Las Casas' messianischer Kampf, in: Las Casas, Werkauswahl, Bd. 3/1, 319–328; ders., Bartolomé de Las Casas als mystisch-politischer Prophet, in: Barbara Hallensleben/Guido Vergauwen (Hg.), Praedicando et docendo. Mélanges offerts à Liam Walsh o.p. (Cahiers oecuméniques 35), Fribourg Suisse 1998, 253–268; El perfil místico del profeta Bartolomé de las Casas, OP, in: Studium (Madrid), 43 (2003), 147–168.

sicht.[38] Heute darf eine solche Aufgabe nicht mehr einseitig apologetisch wahrgenommen werden, sondern nur unter kritischer Auseinandersetzung mit den Versäumnissen von Kirche und Christen. Der offenkundige Beitrag des Christentums zu wesentlichen Werten der abendländischen Kultur wie Demokratie, Menschenrechte und Menschenwürde, Rechtsstaat, Toleranz und Religionsfreiheit wird mit der Frage konfrontiert werden müssen, warum diese Werte in deren historischen Konkretisierung vielfach gegen den Widerstand kirchlicher Institutionen durchgesetzt werden mussten bzw. wie und warum kirchliche Institutionen die Menschenwürde vielfach verletzt haben. Die Kirchengeschichte sollte dem schonungslosen Aufdecken der Fehlentwicklungen und dem Studium der inneren wie äusseren Kirchenkritik besondere Aufmerksamkeit schenken, ja Theologen und Kirchenhistoriker sollten sich «in der Ernsthaftigkeit, Aufrichtigkeit und Vollständigkeit» ihrer Kritik «von keinem Gegner des Glaubens übertreffen lassen».[39] Aber die Durchleuchtung der Fehlentwicklungen und die Kirchenkritik sind nicht als «chronique scandaleuse» mit dem forensischen Blick eines Kriminalisten zu leisten, sondern mit der Haltung, die Yves Congar am Ende seiner Studie «Vraie et fausse réforme dans l'Église» empfahl und uns bei den Mystikern begegnet: im Rahmen der Liebesordnung,[40] die nicht idealisiert und blind macht, aber von einem *sentire cum ecclesia* geprägt ist.

(3) *Konzentration auf besonders relevante Brennpunkte und Fragen.* Auch eine die kulturgeschichtliche Wende rezipierende Kirchengeschichte sollte sich auf jene Gelenkstellen (Gerhard Ebeling), epochalen Übergänge (Bernhard Welte) oder Brennpunkte der Kirchengeschichte selektiv konzentrieren, in denen Probleme auftreten, die für den weiteren Weg der Kirche in Gegenwart und Zukunft wichtig sind:

– Heute wird die Vermittlung, die Übersetzung des Fremden in die Sprach- und Denkwelt der Antike nicht so sehr als «Hellenisierung des Christentums» (so Adolf von Harnack und Emil Brunner zu Beginn des 20. Jahrhunderts) negativ apostrophiert, sondern als «Modell von Inkulturation» grundsätzlich positiv bewertet, wenn auch die Theologisierung des Kerygmas auf dem Boden der griechischen Metaphysik ein ambivalentes Phänomen ist, das Vor- und Nachteile mit sich gebracht hat[41]: «Im Gegensatz zur These von der Hellenisierung des Christentums als Abfall vom Ursprung ist dieser Prozeß», so Peter Neuner, «als eine

[38] Vgl. dazu u.a. die «klassischen» Arbeiten von Christopher Dawson: The historic reality of Christian culture. A way to the renewal of human life, 2. impr., London 1961; Christianity and European culture. Selections from the work of Christopher Dawson, ed. by Gerald J. Russello, Washington, DC 1998; Die Gestaltung des Abendlandes. Eine Einführung in die Geschichte der abendländischen Einheit, Leipzig 1935; Religion und Kultur, Düsseldorf 1951; Die Religion im Aufbau der abendländischen Kultur, Düsseldorf 1953; Religione e cristianesimo nella storia della civiltà, Roma 1984.

[39] Wiedenhofer, Apologie der Kirche (wie Anm. 31), 111.

[40] Yves Congar, Vraie et fausse réforme dans l'Église, Paris 1969, 511.

[41] Vgl. Alois Grillmeier, Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg i. Br. 1975, 589f. Wir sprechen hier von «Hellenisierung» im Bewusstsein dessen, dass eher der «Arianismus» eine radikale Hellenisierung darstellt, während die altkirchlichen Dogmen die hellenistische Kultur «evangelisieren», indem sie Begriffe der hellenistischen Philosophie theologisch umformen.

der großen Leistungen der Christenheit zu würdigen, nämlich als die Inkulturation der biblischen Botschaft in eine veränderte Welt. Hätte die Kirche diese Antwort verweigert, wäre der Ursprung nicht unverfälscht gerettet worden, sondern ihre Verkündigung wäre ungehört und unverstanden verhallt. Man hätte Antworten gegeben auf Fragen, die niemand gestellt hatte, die niemanden interessierten»[42]. «Ohne die sogenannte Hellenisierung des Evangeliums», hat Wolfhart Pannenberg geschrieben, «kein Heidenchristentum und wohl auch kein missionarisches Eindringen in andere und immer neue Kulturen»[43]. Aus der jesuanischen Bewegung von Judenchristen wurde nach diesem Inkulturationsprozess eine Weltreligion, die die antike Gesellschaft «in Lehre, Leben und Kult» (*Dei Verbum* 8) überformte. Forschungen in diesem Bereich sowie im Zusammenhang mit den späteren Inkulturationen in der germanischen und der slawischen Kultur könnten also zum besseren Verständnis der gegenwärtigen Aufgabe beitragen, denn nach dem Wegfall der «konstantinischen Bedingungen» und der Säkularisierung der modernen Kultur steht das heutige Christentum vor ähnlichen Aufgaben wie in der Antike. Brauchen wir hierfür nicht den selben (paulinischen) Innovationsmut wie die antiken Christen, die, um sich in der durch die Kultur des Bildes geprägten römisch-hellenistischen Welt verständlich zu machen, aus dem Christentum – entgegen dem biblischen Bilderverbot – eine Religion des Bildes machten, also einen «kulturgeschichtlichen» *iconic turn* praktizierten?

– Die Untersuchung der Archaisierung des Christentums an der Wende zum Mittelalter sowie der nach und nach im Schatten der Evangelisation der verschiedenen Völker entstandenen Verschmelzung von Religion und Nation könnte zum besseren Verständnis der abendländischen Kultur(en) beitragen; auch könnte es dazu verhelfen, der christlichen Religions- und Kulturgeschichte in den verschiedenen schulischen Curricula die angemessene Aufmerksamkeit zu verleihen. Wie hat das Christentum die Nationswerdung der verschiedenen abendländischen Völker positiv und negativ geprägt? Wie haben sich die Konfessionskulturen der Neuzeit auf die nationalen und kulturellen Identitäten ausgewirkt? Wie haben sie die alltägliche Frömmigkeit und die Volksmentalität geprägt? Zu welchen Pathologien hat die Verbindung von Religion und Nation auf dem Boden der «biblischen Matrix» geführt?[44] Wie haben Christen und Kirche auf die «Sakralisierung der Nation» und auf die Ablösung der religiösen Inklusions- und Exklusionsmechanismen durch die nationalen reagiert? Was bedeutet für die so genannte «christliche» Prägung der abendländischen Kultur, dass im 20. Jahrhundert seit Jahrhunderten evangelisierte Völker im Namen der Götzen Nation, Rasse und

[42] Peter Neuner, Die Hellenisierung des Christentums als Modell von Inkulturation, in: Stimmen der Zeit, 213 (1995), 363–376, 371.

[43] Wolfhart Pannenberg, Notwendigkeit und Grenzen der Inkulturation des Evangeliums, in: Geiko Müller-Fahrenholz (Hg.), Christentum in Lateinamerika, Regensburg 1992, 140–154, 148 (ähnlich 144f, 147).

[44] Vgl. dazu u.a. Altermatt/Metzger, Religion (wie Anm. 9), 202–204 (dort auch Literatur in den Anm. 68–81), vgl. auch Mariano Delgado, Religion und Nation in der abendländischen Geschichte. Mit einem Seitenblick auf den baskischen Nationalismus, in: Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten. FS für Urs Altermatt, hg. v. Catherine Bosshart-Pfluger/Joseph Jung/Franziska Metzger, Frauenfeld 2002, 115–135.

Klasse die fürchterlichsten Kriege der Menschheitsgeschichte untereinander geführt haben? Wie haben sich Kirche und Christen angesichts dieses Phänomens verhalten? Wurde denn die Kultur in der Reformation «nur dekorativ und oberflächtlich» (*Evangelii nuntiandi* Nr. 20) evangelisiert? Das sind u.a. die Fragen, die Kirchenhistoriker interessieren sollten.

– Die Untersuchung der Verdienste, Grenzen und heutigen Nachwirkungen des Klerikalisierungsprozesses im 11., 12., und 13. Jahrhundert hätte nicht zuletzt Folgen für die heute so wichtige Laien- und Ämterfrage. Wie wurde das Verhältnis von Klerus und Laien gestaltet? Was bedeutete für die Laien im Allgemeinen und die Frauen im Besonderen, dass sie nicht immer den Zugang zur Bildung hatten? Wie haben sich Laien in Kirche und Gesellschaft kulturell «emanzipiert» und wie hat die Kirche diesen Prozess gefördert oder verhindert?

– Die Untersuchung der Fehlentwicklungen aller Konfessionen im Schatten der Kirchenspaltungen, Reformationen und Religionskriege könnte zu jener «Reinigung des historischen Gedächtnisses» führen, die eine unentbehrliche Voraussetzung der kulturellen Versöhnung der Völker Europas ist. Mit der Untersuchung des Zusammenlebens zwischen verschiedenen Religionen oder christlichen Konfessionen sowie der Kreuzzüge und des Antijudaismus oder der Verquickung von Christentum und Kolonialismus könnte die Kirchengeschichte zur Konflikt- und Friedensforschung beitragen. Das Aufmerksam-Machen auf den Reichtum der Tradition – einschliesslich der vergessenen, verdrängten oder abgebrochenen Traditionen – könnte schliesslich gegenüber den traditionalistischen wie modernistischen Verengungen der Tradition in den letzten 200 Jahren heilsam sein.

(4) *Eine prospektive Kirchengeschichte als memoria innovans betreiben und eine museal-archäologische Betrachtung der Vergangenheit vermeiden.* Der Kirchengeschichte geht es um eine Art *memoria innovans*,[45] die den Weg in die Vergangenheit zurückgeht, um «vorwärts in eine neue Zukunft der Theologie und der Verkündigung zu kommen»,[46] wie Karl Rahner vorgeschlagen hat. Rahners Mahnung, dass auch die Kirchengeschichte der Verkündigung als der Hauptaufgabe der Theologie dienen sollte, muss von den Kirchenhistorikern beherzigt werden. Es kann in der Kirchengeschichte nicht darum gehen, in uferloser Neugierde Bücher über Fragen zu schreiben, «die niemanden als den Verfasser selbst interessieren».[47] Vielmehr muss die Vergangenheit nach dem befragt werden, «was die Zukunft an Fragen auf Leben und Tod der Theologie aufgibt, auch wenn dann manche ‹quaestiones quodlibetales› zweit- oder drittrangiger Theologen des Mittelalters unediert und unbesprochen blieben.»[48]

Über die Kirchengeschichte gilt analog das, was Friedrich Nietzsche in seinem Aufsatz «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben» geschrieben hat: Die Kenntnis der Kirchengeschichte steht im kritischen Dienste der Ge-

[45] Vgl. Walter Kern, Über die anthropologische Matrix des kirchlichen Traditionsprozesses, in: Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie, hg. v. Karl Heinz Neufeld/Lothar Ullrich, Leipzig 1986, 72–95, 84.
[46] Rahner, Herausforderung (wie Anm. 33), 20.
[47] Ebenda, 21.
[48] Ebenda, 20f.

genwart und Zukunft von Kirche und Christentum wie der gesamten Menschheit. Die Kirchengeschichte darf das Christentum nicht «historisieren» und es zum musealen Bildungsgut, zum Wissens- und Diskussionsstoff der Gebildeten degradieren. Es liesse sich dann vortrefflich gebildet über Christentum und Kirche palavern, ohne zur Gegenwart und Zukunft von Christentum und Kirche beizutragen! Hier gilt wiederum das Mahnwort Nietzsches angesichts der liberalen Theologie seiner Zeit, die in die Falle des Historismus gegangen war: «Was man am (liberalen) Christenthume lernen kann, dass es unter der Wirkung einer historisierenden Behandlung blasirt und unnatürlich geworden ist, bis endlich eine vollkommen historische, das heisst gerechte Behandlung es in reines Wissen um das Christentum auflöst und dadurch vernichtet, das kann man an allem, was Leben hat, studiren: dass es aufhört zu leben, wenn es zu Ende secirt ist und schmerzlich krankhaft lebt, wenn man anfängt an ihm die historischen Secirübungen zu machen.»[49] Der Kirchenhistoriker darf den Sinn für das «Geheimnis» in der Geschichte nicht verlieren. Denn auch für die allgemeine Geschichtswissenschaft gilt letztlich, dass Genies wie Mozart und Beethoven nicht restlos wissenschaftlich erklärbar sind: «Versetzt nur ein Paar solcher modernen Biographen in Gedanken an die Geburtstätte des Christenthums oder der lutherischen Reformation; ihre nüchterne pragmatisirende Neubegier hätte gerade ausgereicht, um jede geisterhafte actio in distans unmöglich zu machen: wie das elendeste Thier die Entstehung der mächtigsten Eiche verhindern kann, dadurch dass es die Eichel verschluckt. Alles Lebendige braucht um sich eine Atmosphäre, einen geheimnisvollen Dunstkreis; wenn man ihm diese Hülle nimmt, wenn man eine Religion, eine Kunst, ein Genie verurtheilt, als Gestirn ohne Atmosphäre zu kreisen: so soll man sich über das schnelle Verdorren, Hart- und Unfruchtbarwerden nicht mehr wundern.»[50]

Der Kirchenhistoriker muss gewiss die historische Methodik – einschliesslich der kulturgeschichtlichen – akribisch beherrschen; wenn er aber keinen Sinn für den Gegenstand «Kirche und Christentum» hat, für diese Religion, die in der Kraft des Geistes aus zwölf galiläischen Fischern zu einer weltumspannenden Glaubensgemeinschaft herangewachsen ist, zu einem seit zwei Jahrtausenden laufenden (freilich oft auch sich im Menschlich-Allzumenschlichen leerlaufenden) Motor der Weltgeschichte, wird er mit seinen Forschungen vielleicht dazu beitragen, dass Kirche und Christentum als Gestirn ohne Atmosphäre herumkreisen.

Ausblick

Eine Kirchengeschichte, die die kulturgeschichtliche Wende ernst nimmt, wird mit einem erweiterten Quellenbegriff arbeiten, der in den ästhetischen Bereich hineinreicht und die Texthermeneutik um die Bildhermeneutik bereichert; sie wird die Alltagsgeschichte und die «Geschichte von unten» als unentbehrliche

[49] Friedrich Nietzsche, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben, in: Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, III, 1, Berlin/New York 1972, 293.
[50] Ebenda, 294.

Ergänzung der Institutionsgeschichte betrachten, denn sie wird mit *Gaudium et spes* Nr. 53 von einem «nicht-elitären» Kulturbegriff und mit *Lumen gentium* Nr. 8 von einer «christologischen Matrix» der Geschichte ausgehen; sie wird interdisziplinäre, ja transdisziplinäre, transnationale und transkulturelle Perspektiven berücksichtigen; und sie wird bei alldem schliesslich weiterhin bemüht sein, ihr Profil als «Kirchengeschichte» beizubehalten, indem sie etwa bei der Erforschung des Verhältnisses von Christentum und Kultur vom oben skizzierten «Interpretationsrahmen» ausgeht, d.h. mit *Evangelii nuntiandi* Nr. 20 und *Catechesi tradendae* Nr. 53 der Frage nachgeht, ob in den verschiedenen Phasen der Geschichte die Kultur und die Kulturen der Menschen im vollen und umfassenden Sinn evangelisiert wurden, und sich auf besondere – für die Zukunft von Kirche und Christentum wie für das Leben der Menschheit relevante – Aufgaben und Fragen kritisch einlässt.[51]

Mariano Delgado, Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg

[51] Für die Exegese spricht Strecker, Turn (wie Anm. 9), 32 von einem dreifachen Impuls des *cultural turn*, der auch für die Kirchengeschichte gelten dürfte: Dieser vermag «1. zu einer verstärkten Selbstreflexivität der wissenschaftlichen Autoren und Autorinnen führen, 2. ein gesteigertes Problembewusstsein hinsichtlich der eigenen wissenschaftlichen Methodik und entsprechende Verschiebungen im Methodenkanon hervorrufen sowie 3. eine Erweiterung des exegetischen Fragen- und Themenkanons in die Wege leiten.»