

Wie kann ein Kirchenhistoriker Theologe sein und gleichzeitig den Anforderungen zeitgenössischer Historiographie gerecht werden?

Autor(en): **Oberholzer, Paul**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **111 (2017)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-772446>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Wie kann ein Kirchenhistoriker Theologe sein und gleichzeitig den Anforderungen zeitgenössischer Historiographie gerecht werden?

Paul Oberholzer

Positiv ausgedrückt hat die Kirchengeschichte zwischen den modernen Geschichtswissenschaften und der Theologie eine Scharnierfunktion – negativ formuliert steht sie zwischen Stühlen und Bänken und kämpft an zwei Fronten um vollwertige Integration und Anerkennung. Kirchenhistoriker fühlen sich heute der Methode der kritischen Historiografie vorbehaltlos verpflichtet, was von ihnen selbst wie auch von Theologen hervorgehoben oder anerkannt wird.¹ Als Kirchenhistoriker gelten im Rahmen dieser Studie Dozenten des Faches Kirchengeschichte einer theologischen Fakultät oder deren Absolventen. Das Materialobjekt *Kirche* ist hingegen nicht relevantes Unterscheidungsmerkmal. Denn explizit kirchliche Themen werden heute in historischen Seminaren der philosophischen Fakultät mit ebensolcher Intensität behandelt wie in der theologischen. Die Situation der ersteren war bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts bestimmt von der Spannung zwischen einer katholischen und protestantischen nationalen Geschichtsschreibung. Auf diese beiden Richtungen wird nicht näher eingegangen. Auch wird die katholisch nationale Geschichtsschreibung nicht unter die Kirchengeschichte subsumiert. Mit dieser Vorentscheidung soll zum Ausdruck kommen, dass eine wissenschaftstheoretische Reflexion zur Stellung der Kirchengeschichte im theologischen Fächerkanon angestrebt wird. Hingegen geht es nicht um die Auseinandersetzung mit der historischen Erforschung des Phänomens *Kirche*. Auch wird auf eine begriffliche Abgrenzung von *Kirche* und *profaner Gesellschaft* verzichtet. Deren Verhältnis ist in wechselnden Zeiten und

¹ Mariano Delgado, Auf dem Weg zu einer fundamentaltheologischen Kirchengeschichte, in: Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi, Festschrift für Karl H. Neufeld SJ, hg. v. Andreas R. Batlogg/Mariano Delgado/Roman A. Siebenrock, Freiburg 2004, 338–350, hier 339; Wolfhart Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1973, 398; Hubert Wolf, Den ganzen Tisch der Tradition decken. Tendenzen und Perspektiven neuzeitlicher Kirchengeschichte, in: Theologische Quartalschrift, 184 (2004), 254–276, hier 268–270.

Kulturen immer wieder unterschiedlich charakterisiert worden. Rechtfertigen lässt sich eine solche Trennung nur auf dem Hintergrund eines säkularisierten Gesellschaftsbildes, womit man aber voraufgeklärten und vorrevolutionären Personenkreisen nicht gerecht wird.

Bezeichnenderweise existiert der Begriff *Profanhistoriker* lediglich in der gegenseitigen Abgrenzung. Kirchenhistoriker verwenden ihn zur Abhebung von den anderen historischen Teilgebieten, übrige Historiker hingegen, um ihre Zugehörigkeit zu oder ihre Herkunft von der philosophischen Fakultät zu unterstreichen, wenn sie sich in ihren Studien der Kirche und ihren Ausdrucksformen widmen. Während es Versammlungen von Kirchenhistorikern gibt, gibt es solche von *Profanhistorikern* nicht. Vielmehr existieren in der übrigen Historiografie andere Bezeichnungen für ihre Spezialdisziplinen.

Auch wenn vereinzelt Kirchenhistoriker in der Gesamtheit der Geschichtswissenschaften durchaus auf gebührende Anerkennung stossen, stellt sich die Frage, wie es um ihre tatsächliche Integration in den Kreis der übrigen Historiker steht. Sind sie in Veranstaltungen und Projekten ausserkirchlicher historischer Institute adäquat vertreten? Oder haftet ihnen immer noch der Verdacht an, dass sie sich in ihren Studien an apriorischen Leitsätzen ihrer Religionsgemeinschaft orientieren, also einer *ecclesia triumphans* huldigen, oder sich nur einem eingeschränkten Segment gesellschaftlicher Realität widmen, das sich seit dem frühen 19. Jahrhundert zum Randphänomen entwickelt? Der so formulierte Vorwurf ist explizit schriftlich nicht nachweisbar. Auch habe ich vergebens nach einer kritischen Auseinandersetzung mit der Daseinsberechtigung der Kirchengeschichte oder gar nach einer Verwerfung von profanhistorischer Seite gesucht. Ich habe aber während meines Studiums der Geschichte an den philosophischen Fakultäten von Innsbruck, Freiburg (CH) und Zürich festgestellt, dass wohl Arnold Angenendts *Das Frühmittelalter* als Standardwerk unbestritten anerkannt und Pflichtlektüre war. Sowohl das *Handbuch der Kirchengeschichte*, herausgegeben von Hubert Jedin, als auch die neuere *Histoire du Christianisme*, herausgegeben von Jean-Marie Mayeur, Charles et Luce Pietri, André Vauchez und Marc Venard, die jeder Theologe in seinem Grundstudium durcharbeiten muss, hatten hingegen keine Präsenz. Sogar bei Gegenständen, die vorwiegend den Daseinsvollzug der Kirche thematisieren, wie die mittelalterliche Inquisition, das Grosse Schisma oder die Reformation, wurden diese Standardwerke oder andere Publikationen von Kirchenhistorikern nicht rezipiert. Bibliographische Grundlage bildeten Studien von Autoren, die sich eindeutig der philosophischen Fakultät zuordnen liessen.

Die *Histoire du Christianisme* ihrerseits zeigt wohl anhand ihrer Herausgeber, dass die objektiven Kriterien für eine Trennung von Kirchen- und *Profangeschichte* nicht klar umrissen sind. Denn die meisten von ihnen kommen von philosophischen Fakultäten. Im Gegenzug aber würde eine Untersuchung, wie viele Artikel zum Beispiel in der *Schweizerischen Zeitschrift für Geschichte*, in der *Historischen Zeitschrift*, in der *Zeitschrift für Historische Forschung* oder im

Deutschen Archiv aus der Feder von Kirchenhistorikern stammen, zu einem bedenklichen Resultat führen. Bemerkenswert ist ferner, dass es eigentlich nicht vorkommt, dass ein Kirchenhistoriker auf die Stelle eines Archivars, Bibliothekars oder Leiters eines historischen Instituts im öffentlichen Dienst berufen wird. Vielmehr ist sogar die Tendenz feststellbar, dass entsprechende, von der Kirche betriebene Stellen zunehmend mit *Profanhistorikern* besetzt werden.

Schliessen möchte ich diese einführenden Reflexionen mit einer Erinnerung an eine Vorlesung von Roger Sablonier an der Universität Zürich über mittelalterliche Quellenkunde. Sablonier vermerkte, dass er als nicht-religiöser Mensch durchaus auch kirchliche Quellen – im konkreten Fall den spätmittelalterlichen Stiftungsbrief einer Minderpfründe – in seinen Unterricht einbaue, dass er aber Kirchenhistoriker vermisse, die sich mit dem Überlieferungsgut ländlicher Gesellschaften beschäftigen. Für Sablonier war dies unverständlich, zumal über 95 Prozent der mittelalterlichen Bevölkerung, für die die Kirche ein nicht zu hinterfragender weltanschaulicher Bezugsrahmen war, im Agrarsektor tätig war, deren Lebenswelt folglich kirchengeschichtlich relevant sein müsste. Sabloniers provokative Aussage entbehrt nicht der Schärfe und Berechtigung, denn nicht nur landwirtschaftliche Quellen, sondern selbst Stiftungsbriefe werden kaum von Kirchenhistorikern, sondern praktisch nur von *Profanhistorikern* untersucht. Kirchenhistoriker und *Profanhistoriker* unterscheiden sich selbst in der Erforschung kirchlicher Daseinsvollzüge sowohl in ihren Fragestellungen, in der Auswahl der Quellen als auch in deren Auswertung.

Hat sich die Kirchengeschichte als historische Disziplin unter den Geschichtswissenschaften wirklich etabliert, oder befindet sie sich nicht im Gegenteil sogar in einem Prozess der Marginalisierung? Diese Frage sei bewusst an den Anfang dieses Artikels gestellt und findet in der Folge keine weitere Berücksichtigung. Behandelt werden soll der Konflikt an der anderen Front: Welche Position nimmt die Kirchengeschichte im Fächerkanon der Theologie ein – das heisst unter den akademischen Disziplinen, die die christliche Offenbarung zum Materialobjekt haben? Die Kirche ist gemäss katholischer Lehre eine göttliche Stiftung, Teil der Offenbarung und folglich Gegenstand theologischer Reflexion. Die Kirchengeschichtsschreibung beschäftigt sich also mit einem Objekt, dessen Wesensbestimmung der Theologie entnommen ist. Die Historiographie hingegen kennt keinen Zugang zur christlichen Offenbarung. Der Kirchenhistoriker möchte sich aber gerade nicht lediglich mit dem sozialen Phänomen der Kirche beschäftigen, sondern eine Position unter den theologischen Disziplinen einnehmen. Wie positioniert sich die Kirchengeschichtsschreibung, um den Anforderungen der Historiographie und der Theologie gerecht zu werden?

*Zur Frage nach der Position der Kirchengeschichte
im theologischen Fächerkanon*

Innerhalb einer theologischen Fakultät hat der Lehrstuhl für Kirchengeschichte seinen unbestrittenen Platz. Allfällige Kürzungen der finanziellen Ressourcen liegen im Rahmen allgemeiner Sparmassnahmen und treffen andere theologische Seminare nicht weniger. Um die Frage aber, welche Relevanz der Kirchengeschichte im theologischen Diskurs zukommt, ringen verschiedene Kirchenhistoriker seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in wissenschaftstheoretischen Überlegungen. Solche bilden hier die Grundlage für eine erneute Auseinandersetzung im Vergleich mit der Entwicklung der nationalen Geschichtsschreibung der Schweizer Eidgenossenschaft. Zur Sprache kommen dabei in einem ersten Schritt die Reflexionen von Giuseppe Alberigo (1926–2007), Leiter des *Istituto per le scienze religiose* in Bologna, anerkannter Experte des Konzils von Trient und des Zweiten Vatikanischen Konzils, von Hubert Jedin (1900–1980), Herausgeber des in mehrere Sprachen übersetzten Handbuchs der Kirchengeschichte und Autor des Standardwerkes über das Konzil von Trient, sowie von Erwin Iserloh (1915–1996), Reformationshistoriker und Professor für Kirchengeschichte in Münster, alles Persönlichkeiten, die die katholische Kirchengeschichtsschreibung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nachhaltig geprägt haben. Referenzpunkt ist zudem das Kapitel über die Kirchengeschichte in *Wissenschaftstheorie und Theologie* von Wolfhart Pannenberg (1928–2014), bis 2006 Professor für systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in München. Auf vielbeachtete Resonanz sind zudem die 1980 publizierten Ausführungen von Klaus Schatz, bis 2006 Professor für Kirchengeschichte an der theologischen Hochschule Frankfurt gestossen. 1981 veranstaltete das Römische Institut der Görres-Gesellschaft das internationale Symposium «Grundfragen der kirchengeschichtlichen Methode – heute», wovon in diesem Rahmen die Beiträge von Victor Conzemius (1929–2017), von 1970 bis 1980 Professor für Kirchengeschichte an der theologischen Hochschule Luzern, und von Walter Kasper, Professor für Dogmatik an der theologischen Fakultät der Universität Tübingen (1970–1989), ausgewertet werden. Aus neuerer Zeit werden Publikationen von Mariano Delgado und Hubert Wolf, gegenwärtig Professoren für Kirchengeschichte in Freiburg (CH) und Münster, rezipiert.

Für Walter Kasper gründet das Christentum in einer geschichtlichen Offenbarung, weshalb die Erinnerung und Beschäftigung mit der eigenen Geschichte zum Wesen des christlichen Glaubens gehört. Den Ursprung der Kirchengeschichtsschreibung lokalisiert er in der Apostelgeschichte von Lukas. Eusebius von Caesarea habe sie in ein heilsgeschichtliches Schema gefügt. Im Zuge der Reformation wurde sie dann in apologetischer Funktion in den Dienst der Dogmatik gestellt, wovon sie sich seit der Aufklärung emanzipiert habe. Die historisch-kritische Nachfrage hingegen setzt für Kasper immer dann ein, wenn gelebte Traditionen als nicht mehr fraglos selbstverständlich erfahren werden. Der

Rückgriff auf die Quellen entspringt und dient der Distanzierung gegenüber einer diesen Quellen entfremdeten Gegenwart. Die historisch-kritische Methode ist somit Ausdruck einer Krise und dient einer Revision und Neuvergegenwärtigung der vergessenen oder verstellten Ursprünge.²

Solche Überprüfungen sind keine Phänomene des 19. und 20. Jahrhunderts, sondern sind auch zuvor immer wieder vorgekommen. Eines der bedeutendsten Beispiele ist das *Constitutum Constantini*, dessen Gültigkeit wohl seit dem 10. Jahrhundert immer wieder diskutiert wurde. Laurentius Valla (1405/07–1457) hat es dann durch eine historisch-philologische Untersuchung als frühmittelalterliche Fälschung entlarvt.³ Ein anderes Beispiel sind die Mönche von Einsiedeln in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die bereit waren, einem Postulat von aufklärerischer Seite zu entsprechen und die Engelweihlegende einer kritischen Überprüfung zu unterziehen.⁴

Wolfhart Pannenberg räumt ein, dass die Kirchengeschichtsschreibung auf Eusebius oder sogar auf Lukas zurückgeht. Ihren Ursprung als theologische Disziplin hingegen sieht er in den konfessionellen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts, als Matthias Flacius (1520–1575), genannt Illyricus, und Johannes Wigand (1523–1587) in den Magdeburger Centurien nachzuweisen versuchten, dass sich die römische Kirche schon lange von den christlichen Ursprüngen entfernt hatte. Der italienische Oratorianer Cesare Baronio (1538–1607) verfasste dagegen mit den *Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198* eine Verteidigung. Ausschlaggebend für solche Untersuchungen ist für Pannenberg das Bewusstsein von der Differenz der eigenen geschichtlichen Gegenwart sowohl gegenüber der kirchlichen Vergangenheit als auch gegenüber dem Urchristentum. Die Kirchengeschichte ist die Folge des gewachsenen Bedürfnisses, den Entwicklungszusammenhang herauszuarbeiten, in dem die Kirche ihre Ursprungsintention verloren, behalten oder überhaupt erst gefunden hat. Je deutlicher man feststellt, dass ein unmittelbares Anknüpfen an die Gründungszeit nicht möglich ist, desto stärker stellt sich die Frage nach der Relevanz der Kirchengeschichte als Vermittlung zwischen Ursprung und Gegenwart für das theologische Bewusstsein. Für den evangelischen Pannenberg ist die Präsenz der Kirchengeschichte als selbständige Wissenschaft unter den theologischen Disziplinen seit dem 19. Jahrhundert unhinterfragbar garantiert.⁵

² Walter Kasper, Kirchengeschichte als historische Theologie, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 80 (1985), 174–188, hier 174f.

³ Mariarosa Cortesi, Laurentius Valla, in: Theologische Realenzyklopädie XXXIV, Berlin/New York 2002, 500–504, hier 502; Horst Fuhrmann, *Constitutum Constantini*, in: Theologische Realenzyklopädie VIII, Berlin/New York 1981, 196–200, hier 200.

⁴ Dazu gekommen ist es schliesslich nicht, weil die Aufklärung von katholischer Seite zunehmend als dezidiert antikirchlich wahrgenommen wurde, wodurch die Legende und das mit ihr verbundene Fest vor allem im 19. Jahrhundert zur Manifestation gegen aufklärerisches Gedankengut gemacht wurden (Paul Oberholzer, Kirchliche Verhältnisse von 1712 bis in die Gegenwart, in: Geschichte des Kantons Schwyz, Band 4. Politik und Verfassung 1712–2000, Schwyz 2012, 195–226, hier 205f).

⁵ Pannenberg, Wissenschaftstheorie (wie Anm. 1), 393f.

Hubert Wolf verortet das grosse Début der einer historisch-kritischen Methode verpflichteten Kirchengeschichtsschreibung, die mit dem Anspruch auf theologische Relevanz auftrat, in den Studien von Ignaz Döllinger (1799–1890) und Carl Joseph von Hefele (1809–1893). Im Vorfeld des Ersten Vatikanischen Konzils versuchten sie mit dem Hinweis auf den im monotheletischen Streit irrenden Papst Honorius I. über historische Argumente die Dogmatisierung der päpstlichen Infallibilität zu verhindern. Folgeschwer für Wolf war nicht nur die gegenteilige Position des Konzils, sondern die obsiegende Maxime von Kardinal Henry E. Mannings (1808–1892): «Das Dogma muss die Geschichte überwinden.» Darauf setzte gemäss Wolf eine Marginalisierung der Kirchengeschichte in der Theologie ein, da die Ergebnisse der modernen historiografischen Methode mit einer neuscholastisch-ahistorisch argumentierenden Dogmatik nicht vereinbar waren. Keine Richtungsänderung zu bewirken vermochten, immer laut Wolf, zu Beginn des 20. Jahrhunderts einige Kirchenhistoriker, die versuchten, von der geschichtlichen Entwicklung des Dogmas auszugehen. Im Kontext des Modernismustreits hat die Römische Kurie solche Reflexionen nicht aufkommen lassen, was zur Suspendierung zahlreicher Kirchenhistoriker und zur Indizierung derer Werke führte. Folge war für Wolf eine weitere Enttheologisierung des Fachs.

Kirchenhistoriker hatten somit die Möglichkeit, ihre Studien entweder in den Dienst der Bestätigung neuscholastisch begründeter Glaubenswahrheiten zu stellen und damit Vertreter einer theologischen Hilfswissenschaft zu werden, sich der Erforschung katholischer Institutionen, die von der kulturprotestantisch bestimmten Profangeschichtsschreibung vernachlässigt wurden, bzw. theologisch ungefährlicher Gegenstände zu widmen oder sich auf den Bereich der historischen Grundlagenforschung, der Quelleneditionen, zu verlagern, worin auch beachtliche Leistungen erbracht wurden. Bei entscheidenden innerkirchlichen oder theologischen Fragen hingegen wurde die Kirchengeschichte aber kaum zu Rate gezogen. Dies trifft auch auf das Zweite Vatikanische Konzil zu. So konstatiert Wolf, dass es der katholischen im Unterschied zur evangelischen Kirchengeschichte nicht gelungen sei, zu einer Leitwissenschaft der Theologie zu werden, und selbst den Versuchen Jedins und Iserlohs, der Kirchengeschichte einen Platz im Ganzen der Theologie zu geben, kein Erfolg beschieden war.⁶

Am Beispiel der Historiographie innerhalb der Gesellschaft Jesu findet die von Wolf beschriebene Entwicklung eine Bestätigung. Luis Martín, Generalsuperior von 1892 bis 1906, gab entscheidenden Anstoss zur kritischen Edition jesuitischer Gründungsdokumente in den so genannten *Monumenta Historica Societatis Iesu*. Ebenso liess er je einen Historiker mit der Erforschung des Ordens im deutschen Sprachraum, in Frankreich, Spanien und Portugal beauftragen, deren Werke sich durch akribisches Quellenstudium auszeichnen und bis heute anerkannt sind. Die Lektüre verrät aber, dass sie in der Intention der Schaffung

⁶ Wolf, *Den ganzen Tisch* (wie Anm. 1), 264–270; Hubert Wolf, *Zwischen Theologie und Geschichte. Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte*, in: *Theologische Revue*, 98 (2002), 379–386, hier 379–381.

eines positiven Identitätsbewusstseins und Gemeinschaftsgefühls verfasst worden sind. In der Linie steht auch der deutsche Jesuit Theodor Granderath (1839–1902), der eine Geschichte des Ersten Vatikanischen Konzils in Antwort auf die Darstellung des Altkatholiken Johannes Friedrich verfasste. Granderath ist nicht abzusprechen, dass er viel Quellenmaterial auswertete, letztlich aber war er mehr Dogmatiker als Historiker und mass seine ganze Darstellung an den schliesslich getroffenen Konzilsbeschlüssen.⁷

Abschied vom ahistorischen Dogma – ohne Folgen für die Geschichtsschreibung

Im Zug des Zweiten Vatikanischen Konzils hat sich das Bewusstsein für die historische Dimension der Theologie gewandelt. So ist es für Walter Kasper selbstverständlich, dass das Dogma keine Grösse über der Geschichte, auch nicht in der Geschichte, also auch nicht eine zeitlose Grösse ist, die von einer ihr äusserlich bleibenden Geschichte nur umspült wird. Vielmehr charakterisiert er das Dogma als zuinnerst geschichtlich. Die Frage nach dem ungelösten Verhältnis von *Glaube und Geschichte* sieht Kasper als Frage, die der Dogmatik zutiefst eigen ist.⁸ Das Denken in geschichtlichen Kategorien ist zum selbstverständlichen Allgemeinbesitz aller theologischen Disziplinen geworden. Ob bei solch geschichtlichen Untersuchungen allerdings Methoden der modernen Geschichtswissenschaft zur Anwendung kommen, ob lediglich Entwicklungsstränge beschrieben bzw. konstruiert werden, wovon sich die Historiografie ja gerade verabschiedet hat, oder ob die Kirchengeschichte sogar nur als Steinbruch für systematische Überlegungen erhalten muss, bleibe dahingestellt.⁹

Trotz dieser Richtungsänderung der Theologie bleibt aber das Fazit bestehen, dass man auf aktuelle theologische Probleme keine wegweisenden Antworten von der Kirchengeschichte erwartet.¹⁰ Liegt das darin begründet, dass man in der Theologie – selbst im Bewusstsein um die Geschichtlichkeit aller Selbstvollzüge der Kirche – der Kirchengeschichte als Forschungsobjekte lediglich Biographien, soziale Phänomene und Institutionen zuweist, die sie dann durchaus mit den Methoden der zeitgenössischen Historiografie ergründen darf, während man ihr die theologischen Gegenstände nicht zumutet?

Das Selbstverständnis der Kirchengeschichte im Berührungsfeld von Theologie und Geschichte ist also weiterhin nicht geklärt. Gerade wenn die Vertreter einzelner theologischer Teildisziplinen sich der geschichtlichen Entwicklungen ihrer Gegenstände bewusst sind, stellt sich mit einer gewissen Dringlichkeit die

⁷ Klaus Schatz, *Geschichte der deutschen Jesuiten (1814–1983)*, Band II, 1872–1917, Münster 2013, 3f., 107f., 111f.

⁸ Kasper, *Kirchengeschichte* (wie Anm. 2), 175–178.

⁹ Victor Conzemius, *Kirchengeschichte als «nichttheologische» Disziplin*, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 80 (1985), 31–48, hier 35.

¹⁰ Klaus Schatz, *Ist Kirchengeschichte Theologie?* in: *Theologie und Philosophie*, 55 (1980), 481–513, hier 481f.; Wolf, *Den ganzen Tisch* (wie Anm. 1), 270.

Frage, inwieweit die Kirchengeschichte selbst einen theologischen Charakter hat. Kann sie sich als eigenständige Wissenschaft von substanzieller theologischer Relevanz positionieren? Kann ein Kirchenhistoriker theologische Aussagen im eigentlichen Sinne machen, ohne Grenzüberschreitungen zu begehen? Oder kommt der Kirchengeschichte die Funktion einer theologischen Hilfswissenschaft zu, deren Aufgabe sich darauf reduziert, den theologischen Kernfächern wie Dogmatik, Fundamentaltheologie, Moral, dann aber auch der Pastoral und dem Kirchenrecht historische Daten zu liefern? Gerade wenn dem so wäre, würde sich die noch provokativere Frage stellen, worin sich denn eine Kirchengeschichtsschreibung von jeder anderen so genannten profanen Geschichtsforschung unterscheidet. Mit anderen Worten: die Kirchengeschichte könnte sich leicht erübrigen, wenn die sonstigen theologischen Lehrstühle verstärkt die Zusammenarbeit mit den jeweiligen historischen Seminaren der philosophischen Fakultät suchen würden. Gerade heute, wo Phänomene der Kirche unter Rücksicht auf ihre kulturelle Relevanz in den Geschichts- und anderen Kulturwissenschaften mit zunehmender Aufmerksamkeit erforscht werden, wäre diese Lösung ernsthaft in Erwägung zu ziehen.¹¹ Es sei denn, der Kirchengeschichte gelingt eine neue Definition ihres Selbstverständnisses, womit ihre wesensmässige Zugehörigkeit zum theologischen Fächerkanon begründet und verortet wird.

Kirchengeschichte als nichttheologische Wissenschaft

In dieser ungeklärten Situation wird von einigen Kirchenhistorikern gefordert, den theologischen Charakter der Kirchengeschichte überhaupt auszublenden. Die Aufgabe der Kirchengeschichte bestehe gerade darin, theologische Denkkategorien im eigenen Diskurs zu sistieren und den theologischen Teildisziplinen entsprechende historiographische Resultate als Grundinformationen für deren fachspezifischen, theologischen Reflexionen zu Verfügung zu stellen. Der Dienst der Kirchengeschichte im theologischen Fächerkanon bestehe gerade darin, dass sie keine Theologie betreibe.

Für einen solchen Weg spricht sich als prominentester Vertreter Giuseppe Alberigo aus. Ausgangspunkt dafür ist seine Kritik an der in den vorausgegangenen Jahrzehnten betriebenen Kirchengeschichte. Sie führe zu einer partiellen Sicht, da sie aufgrund eines kulturbedingten oder ideologischen Vorverständnisses betrieben wurde, wodurch ein Einzelaspekt der gesamtkirchlichen Wirklichkeit die Oberhand gewann. So kritisiert Alberigo, dass in der Erforschung *der* Partei oder Strömung ein Vorrecht eingeräumt wird, die sich gemäss der Amts-

¹¹ Volker Leppin, Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch. Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin, in: *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, hg. v. Wolfram Kinzig/Volker Leppin/Günther Wartenberg (*Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte* 15), Leipzig 2004, 223–234, hier 225.

kirche als rechtgläubig erwiesen hat. Ausgangspunkt ist oft die Gruppierung, die sich im Nachhinein als die siegreiche erwiesen hat, auch wenn die unterlegene zeitweise sozial und kulturell bestimmender wirkte und über eine grössere Anhängerschaft verfügte.¹²

Darin ist Alberigo weitgehend zuzustimmen. So blieb zum Beispiel die katholische Aufklärung bis vor kurzer Zeit kaum erforscht. Der aus dem Blickwinkel des Ultramontanismus ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts betriebenen katholischen Kirchengeschichtsschreibung lag ein antikirchliches und atheis-tisches Bild der Aufklärung vor, die zur als ungerecht empfundenen Säkularisierung geführt hatte. Die Restauration, ein stark interpretationsbehafteter Begriff, wurde dann als Wiedererwachen der Kirche und als Überwindung der Aufklärung gedeutet. Sympathisanten republikanischen Gedankengutes wurden bestenfalls als Hemmschuhe der sich unter der Leitung des Lehramtes herausbildenden Orthodoxie in die Darstellungen integriert, obwohl zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein ansehnlicher Teil des Klerus und der gebildeten Bevölkerung aufgeklärtem Gedankengut gegenüber aufgeschlossen war.¹³

Ebenso wurde die katholische Reform vor allem unter dem Zeichen des Engagements der neuen Orden der Jesuiten und Kapuziner studiert, die sich einem pontifikal ausgerichteten Kirchenverständnis verpflichtet fühlten. Episkopalistische Reformbemühungen, deren Vertreter am Konzil von Trient zahlreicher waren als die päpstlichen, aber auch andere Reformorden, die sich auf die Länge nicht zu etablieren vermochten, im 16. Jahrhundert aber grosse Bedeutung entfalteten, wie zum Beispiel die Miniminen des heiligen Franz von Paula (1416–1507), haben in der Kirchengeschichte erstaunlich wenig Präsenz.¹⁴

In diesem Kontext kritisiert Alberigo auch die Verengung der Kirchengeschichte auf eine Klerikergeschichte. Er spricht also aus der Erfahrung einer rein milieubedingten Geschichtsschreibung, in der das vorherrschende Kirchenbild Leitbildcharakter für die Beschreibung und Wertung der Vergangenheit bekam, und unter Ausblendung weiterer Aspekte eine reine Siegeregeschichte geschrieben wurde. Diese kirchliche Historiografie stand auch im Dienst eines apriorischen Kirchenverständnisses, wie es gemäss Hubert Wolf in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts formuliert wurde. Diese Kritik der einseitigen Erfolgsgeschichte bestätigt auch Peter Hersche in seiner Universalgeschichte des Barock, in der er zum Beispiel historiografische Leistungen der Jesuitenhistoriker aner-

¹² Giuseppe Alberigo, Neue Grenzen der Kirchengeschichte? in: *Concilium*, 6 (1970), 486–495, hier 487f.

¹³ Oberholzer, *Kirchliche Verhältnisse* (wie Anm. 4), 205–210.

¹⁴ Paul Oberholzer, Resoconto sul Concilio nella corrispondenza interna alla Compagnia di Gesù, in Vorbereitung für den Tagungsband des Kongresses: Trento and Beyond. The Council, Other Powers, Other Cultures, 3–5 October 2013, Trent/Italy; ders. Korrespondenzen aus den ersten beiden Epochen des Konzils von Trient, Diego Laínez (1512–1565) and his Generalate. Jesuit with Jewish Roots, Close Confidant of Ignatius of Loyola, Preeminent Theologian of the Council of Trent, hg. v. Paul Oberholzer (*Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu* 76), Roma 2015, 527–563.

kennt, die sich aber letztlich von einer Intention der Verteidigung leiten liessen und ein einseitig positives Bild von Selbstlosigkeit und Standhaftigkeit im Apostolat vermitteln – eine Einstellung, die nach Hersches Urteil bis in die Gegenwart anhält.¹⁵

Victor Conzemius hingegen konstatiert, dass die Kirchengeschichte einerseits im Gespräch der theologischen Disziplinen nicht präsent sei, dass aber andererseits auch in der allgemeinen Historiografie die Kirche nicht auf Interesse stosse. Aus der Einsicht, dass Kirchengeschichte nicht nur Geschichte der Theologie ist, sondern noch ganz andere Vollzüge der Kirche untersucht, die sozialer, ökonomischer und politischer Art sind und die Lebenskultur einer Religionsgemeinschaft stärker bestimmen konnten als theologische Reflexionen, spricht sich Conzemius dafür aus, Profanhistorikern den Weg zur Erforschung der Kirchengeschichte freizugeben.¹⁶

Dieses Postulat, ausgesprochen 1980, hat sich inzwischen weitgehend erfüllt. Die kulturelle Relevanz der Kirche ist in den Geschichtswissenschaften anerkannt. Während über lange Zeit vorwiegend Phänomene der reformatorischen Kirchen untersucht wurden, sind inzwischen Studien zur katholischen Reform in gleicher Zahl vertreten. Das liegt einerseits an der Überwindung konfessionellen Identitätsbewusstseins unter Historikern und andererseits in der aktuellen gesellschaftlichen Dynamik der Globalisierung, die in der global ausgerichteten katholischen Kirche mehr Entsprechung findet als im landeskirchlich organisierten Protestantismus.

Die Positionen von Alberigo und Conzemius erklären sich aus der Grundsituation der katholischen Kirche in Zentraleuropa zu einer Zeit, in der sich die beiden Historiker wissenschaftlich aufbauten und aus deren Bedingungen sie sich gleichzeitig herauszulösen bemühten. Die Ausführungen Alberigos überzeugen weitgehend. Sein 1970 vorgetragenes Postulat, alle in einer Epoche wirkenden kirchlichen Strömungen und Stimmen zu untersuchen, unabhängig davon, ob sie sichtbar bis in die Gegenwart wirkten und welchen *Erfolg* ihnen letztlich beschieden war, ist beachtlich und wird heute nicht mehr in Frage gestellt. Allerdings spricht er aus einem Umfeld heraus, das über lange Zeit einem pontifikal-hierarchisches Kirchenbild folgte, im Erlebnis des Konzils einerseits und der 68er-Revolution andererseits aber eine Faszination für Synodalität und Fundamentaldemokratie entwickelte. So bleibt bei aller Anerkennung der Verdacht bestehen, ob er nicht wiederum einem in seinem Milieu als siegreich hervorgegangenen Kirchenbild huldigt, das heute einem breiten Grundkonsens entspricht. In einem weiteren Schritt lässt sich fragen, warum Alberigos synodale Milieubedingtheit wissenschaftstheoretisch akzeptabler ist als das vorausgehend pontifikale. Gerechtfertigt werden kann diese letztlich wiederum nur mit dem Nachweis, dass das synodale, *föderale* Kirchenbild dem Wesen der Kirche mehr

¹⁵ Peter Hersche, *Musse und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, Erster Teilband, Freiburg u.a. 2006, 203–211, besonders 206f.

¹⁶ Conzemius, *Kirchengeschichte* (wie Anm. 9), 34–40.

entspricht als das hierarchische. Dazu bedarf es aber einer ekklesiologischen Argumentation, womit man wieder im Bereich der Theologie wäre.

In der Erfahrung starker Veränderungen in der Ekklesiologie bzw. des kirchlichen Selbstverständnisses spricht sich Alberigo dafür aus, dass die Kirchengeschichte diesen Wandel nicht in sich aufnimmt, sondern ihre Identität als theologische Teildisziplin gänzlich ablegt. Dabei soll sie sich in ihrer Methodik ganz an den neuesten Entwicklungen der Historiografie orientieren und die Kirche unter rein phänomenologischen und nicht dogmatischen Gesichtspunkten untersuchen. Die Kirchengeschichte erforscht die Kirche also nach ihrem Erscheinungsbild, und nicht nach ihrem providentiellen Sinn. Dabei räumt Alberigo ein, dass mit dieser positiven, empirischen Methode die Kirche nicht in ihrem ganzen Wesen erfasst werden kann. Es ist der Kirchengeschichte eigen, die zeitliche Abfolge von Formen kirchlichen Lebens zu untersuchen, während es Aufgabe der Theologie ist, solche unter dem Licht der Offenbarung zu befragen. Die Ausblendung theologischer Kategorien wird aber kompensiert durch eine vorbehaltlose Öffnung gegenüber den Fortschritten der Geschichtswissenschaften. Aneignen soll sich die Kirchengeschichte eine *globale* Geschichtsschreibung, nicht im geographischen Sinn, sondern in der Berücksichtigung aller relevanten Faktoren eines kirchlichen Phänomens.¹⁷

Das wissenschaftstheoretische Programm Alberigos ist explizit oder implizit wohl zum Selbstverständnis der meisten Kirchenhistoriker geworden. Denn dem festgestellten Theologiedefizit kann auf dem Weg am leichtesten begegnet werden. Dabei stellen sich aber folgende Fragen:

Wie werden die Ergebnisse einer solchen Kirchengeschichtsschreibung von den übrigen Geschichtswissenschaften tatsächlich rezipiert? Stösst eine solche Öffnung wirklich auf die intendierte Akzeptanz? Denn gerade mit der Ausrichtung auf das Materialobjekt *Kirche* könnte sich die Kirchengeschichte isolieren, weil diese spezifischen Aussagen für die säkulare Historiographie keine Relevanz haben – trotz ihrer Verpflichtung auf deren methodischen Vorgaben. So liefe sie Gefahr, über diesen Schritt ihre Existenz auf das Dasein einer Hilfswissenschaft im theologischen Fächerkanon zu reduzieren.

Wie gelingt es Alberigo, die Kirche zu erforschen, die auch als gesellschaftliches Phänomen ihre Bestimmung letztlich aus der Theologie bekommt, und sich dabei von jeden theologischen Denkkategorien zu lösen? Wie kann Alberigo die Entwicklung der Kirche studieren, ohne dass die innerste Motivation dafür die Frage nach dem Wesen der Kirche ist, was wiederum ein theologisch bestimmter Gegenstand ist?

Pannenberg hält gegen die Forderung der Eliminierung theologischer Fragen, beziehungsweise der Ausblendung der Frage nach Gott und seinem Handeln, fest, dass religiöse Phänomene durch eine profanhistorische Methode grundsätzlich als Ausdruck menschlicher Vorstellungen ohne Transzendenzbezug be-

¹⁷ Alberigo, *Neue Grenzen* (wie Anm. 12), 489f.

handelt werden können. Allerdings sieht Pannenberg darin ein Präjudiz gegen die Wirklichkeit des biblischen Gottes. Er bringt Verständnis dafür auf, dass eine solche aufgeklärte Historiografie nach den konfessionalisierenden Kontroversen in der frühen Neuzeit hervorgegangen ist, die lediglich die Rechtfertigung und Glorifizierung der eigenen Glaubensgemeinschaft zum Ziel hatten. Dem hält Pannenberg entgegen, dass Christentum und Kirche durch den Glauben an einen in der Geschichte handelnden Gott konstituiert sind. Wenn die Religion ohne Bezugnahme auf die Frage nach dem Handeln ihres Gottes in ihrer Geschichte dargestellt wird, dann ist die Kirchengeschichte als solche schon die Bestreitung des Glaubens an den in der Geschichte handelnden Gott. Pannenberg erwartet, dass diese Frage zumindest als offen behandelt wird. Wo die Kirchengeschichte aber am Leitfaden einer rein profanhistorischen Methode durchgeführt wird, in der religiöse Vorgänge zum Ausdruck menschlicher Vorstellungen reduziert werden, da sieht Pannenberg die Frage nach dem Handeln Gottes in der Geschichte schon negativ beantwortet, womit die Kirchengeschichte zum Argument des Atheismus wird.¹⁸

Nicht ganz konsequent scheint Conzemius zu sein, der einerseits eine rein profanhistorische Methode fordert, andererseits aber darauf hinweist, dass ein lebendiges Christentum eine Geschichtsdeutung im Hinblick auf sein eigenes Selbstverständnis erfordert und rein religionsgeschichtliche Auskünfte nicht genügen. Wohl anerkennt Conzemius, dass ein solches Selbstverständnis nicht zum vorbestimmten Massstab des gläubigen Historikers werden darf, dass er diese aber als Arbeitshypothese formulieren soll.¹⁹ Es ist nicht ganz klar, worauf Conzemius hinaus will. Darin, dass das Studium vieler kirchlicher Themen keiner tiefen theologischen Ausbildung bedarf, ist ihm recht zu geben. Es ist auch längst anerkannt, dass ein ungläubiger Historiker bereichernde Beiträge zur Kirchengeschichte leisten kann. Der gläubige Historiker zeichnet sich bei Conzemius darin aus, dass seine Auseinandersetzung mit der Kirche sein eigenes heilsgeschichtlich ausgerichtetes Selbstverständnis tangiert. Und damit stellt sich die Frage, ob mit diesem wesenhaften Konfrontiertsein, die den Fragekatalog des Kirchenhistorikers bestimmt, der Aspekt der Theologie eben nicht wieder zwangsläufig in der Kirchengeschichte präsent ist. Um auf Alberigo zurückzukommen: Liegt in der Eliminierung der Theologie nicht letztlich der eigentlich theologische Beitrag der Kirchengeschichte? Denn obwohl Alberigo explizit fordert, dass sich die Kirchengeschichte aus der Theologie verabschiedet, hat er mit einer neuen Methode, kirchliche Vollzüge historisch zu erforschen, aus einer theologischen Verengung herausgeführt, die ihre Motivation in Reflexionen auf das Wesen der Kirche hat, welche sich wiederum von theologischen, bzw. ekklesiologischen Gedankengängen leiten lässt. So sei an dieser Stelle auch klargestellt, dass die theologische Teildisziplin der Ekklesiologie die aktuelle Kirchengeschichtsschreibung rezipieren muss, zumal ihr Gegenstand, die Kirche, wesenhaft geschichtlicher Natur ist.

¹⁸ Pannenberg, *Wissenschaftstheorie* (wie Anm. 1), 398f.

¹⁹ Conzemius, *Kirchengeschichte* (wie Anm. 9), 42.

Die nationale Geschichtsschreibung der Schweiz im Vergleich

Im Jahre 2008 veröffentlichte der Mittelalterhistoriker Roger Sablonier eine neue Studie mit dem Titel: *Gründungszeit ohne Eidgenossen. Politik und Gesellschaft in der Innerschweiz um 1300*. Darin bietet er eine breit angelegte Sachinformation über politische und ökonomische Aspekte der ländlichen Gesellschaft in der Innerschweiz um 1300 und begegnet den historischen Phänomenen von ganz verschiedenen Seiten und mit neuen Sichtweisen. Im Rahmen einer anspruchsvollen, aber gemäss seiner Positionierung politisch nicht unmittelbar brauchbaren Wissenskultur versucht er, die Vergangenheit nach heutigen quellenkritischen Methoden und reflektierten inhaltlichen Fragen zu erfassen.²⁰

Für unsere wissenschaftstheoretische Reflexion sind weniger Sabloniers Ergebnisse zur Zentralschweiz im frühen Spätmittelalter von Bedeutung. Relevant hingegen sind seine in Einleitung und Schlusskapitel präsentierten Rahmenbedingungen: Die mit dieser Zeit assoziierten Ereignisse wie der Rütlichschwur mit dem Bundesbrief, die Schlacht am Morgarten und der Burgenbruch bilden in der Schweizer Staatsdoktrin Grundlage und Anfang der nationalen schweizerischen Geschichte. Sablonier resümiert bereits erfolgte Forschungsergebnisse: Die entscheidenden Vorgänge der Entstehung der Alten Eidgenossenschaft liegen nicht in Geschehnissen um 1300 in den Urkantonen, sondern in den Reichsstädten Zürich und Bern im 15. Jahrhundert. Sablonier bestreitet nicht die Faktizität der Einzelereignisse aus der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert, sie wurden aber aus ihrem historischen Zusammenhang gerissen und im 15. Jahrhundert in ein neues Gefüge gestellt und zur eidgenössischen Befreiungstradition umfunktioniert. Im 19. Jahrhundert wurde diese zu einem plausiblen Ausgangspunkt der Staatsgründung gemacht, deren Anfänge in die Vorzeit des frühen 14. Jahrhunderts projiziert werden. Die so zusammengefügte Elemente geben Antwort auf die Erfahrung heftiger politischer Auseinandersetzungen, grosser Abhängigkeiten von fremden Mächten zu Beginn des 19. Jahrhunderts, aber auch auf die Herausforderungen eines innerlich tief zerrissenen Staatsgebildes nach 1847. Den Mythen und Verfassungslegenden kam dabei die Aufgabe zu, das Gedankengut der Bundesverfassung, eines reinen Produkts des 19. Jahrhunderts, im Bewusstsein des Volkes zu internalisieren, das sich damals zu einer Nation herausbildete.²¹ Laut Thomas Maissen beabsichtigten die liberalen Geschichtsschreiber dieser Zeit ihr Territorium und gegebenenfalls territoriale Ansprüche gegen aussen zu rechtfertigen und im Innern eine Volksgemeinschaft zu postulieren, die sich nicht durch die wachsenden Klassengegensätze auseinanderdividieren liess. So verfestigten sie mit dem neu rezipierten Bundesbrief von 1291

²⁰ Rober Sablonier, *Gründungszeit ohne Eidgenossen. Politik und Gesellschaft in der Innerschweiz um 1300*, Baden 2008, 19, 195.

²¹ Sablonier, *Gründungszeit* (wie Anm. 20), 8–11.

das Bild des ewigen Kerns der Eidgenossenschaft, die danach durch Anschlüsse linear erweitert wurde.²²

Die ganzen Vorstellungen liessen sich durch eine gewaltige mediale Leistung zum historischen Allgemeingut der eigenen Geschichte machen, verharren aber letztlich in den Verhältnissen einer grossartigen Vision des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Allerdings blieb es nicht bei diesem mentalitätsgeschichtlichen Vorgang, sondern bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts haftete der ganzen historischen Forschung eine bestimmte Blickrichtung an: Immer wurde die Zeit um 1300 durch eine eidgenössische Brille betrachtet – in einer Fokussierung auf die Vorgeschichte des Bundesstaates als Ursprung des politischen Sonderfalles mit festen Vorstellungen von ursprünglicher Freiheit und angeborenem Bewusstsein für Demokratie, aus der Warte eines Ziels, das die Akteure damals aber nie vor Augen hatten.

Auf der einen Seite steht somit die mentale Breitenwirkung der Befreiungstradition, die aber eigentlich mit dem historischen Geschehen um 1300 nichts zu tun hat. Auf der anderen Seite aber steht die Tatsache, dass dieses Konzept der Staatsgründung nicht nur ein beliebter Gegenstand nationaler Emotionen, sondern auch das Faszinosum der Historiografie war. Bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden diese Geschichtsbilder Ideologiebedürfnissen entsprechend immer wieder neu für politische und kulturelle Dienste aktualisiert und instrumentalisiert. Dem ist wohl auch in der Gegenwart noch so, nur dass sich die universitären Geschichtswissenschaften aus solchen Debatten verabschiedet haben und sich mit der Thematik nur noch befassen, um deren Ahistorizität nachzuweisen.

Sablonier will die kultur- und mentalitätsgeschichtliche Bedeutung der auf der Befreiungstradition beruhenden Gründungsgeschichte nicht leugnen. In Zusammenarbeit mit damaligen Historikern wurden virtuelle Vorfahren des Bundesstaates geschaffen, und die Geschichte erhielt somit symbolischen Charakter für zeitgebundene politische Ideale. Dabei bekamen die Inhalte geradezu kanonische Bedeutung und generierten parallelreligiöse Überzeugungen.²³

Rückschlüsse auf die Kirchengeschichte

Sablonier beanspruchte mit keiner seiner Forschungen Kirchengeschichte zu schreiben und bediente sich mit seinem Fokus auf Adelherrschaft und ländliche Gesellschaften unter der Rücksicht von Schriftlichkeitsfunktionen einer völlig unterschiedlichen Terminologie und Methode. Seine Ergebnisse haben aber für die wissenschaftstheoretische Reflexion der Kirchengeschichte in mancher Hinsicht Relevanz:

²² Thomas Maissen, *Schweizer Heldengeschichten – und was dahintersteckt*, Baden 2015, 37f.

²³ Sablonier, *Gründungszeit* (wie Anm. 20), 17–33, 181–214.

Mit den Untersuchungen zu den herrschaftlichen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen stellte Sablonier fest, dass um 1300 für die Innerschweizer Täler Klöster als Herrschaftsträger besonders bedeutend waren. Lokale Herrschaft war vor allem klösterliche Herrschaft, wobei die alten Klöster Einsiedeln und Engelberg herausragten und neue Klöster wie Steinen und Wettingen besonderen königlichen Schutz erfuhren. In mancher Hinsicht erwiesen sie sich als führend in Administration und Intensivierung der Landwirtschaft. Klöster waren als geistliche Zentren gleichzeitig als Herrschaftsunternehmungen wirtschafts- und sozialorganisatorische Innovationsorte. Diese konnten sich gut entfalten, weil sie in der Bevölkerung auf breite Akzeptanz stiessen. Den Grund dafür sieht Sablonier in den religiösen und kultischen Bedürfnissen der Bevölkerung, die von den Klöstern befriedigt werden konnten. Aufgrund dieser Kongruenz von Interessen der Herrschaftsträger und Bauern funktionierten die Hofgenossenschaften gut und zeichneten sich durch grosses Beharrungsvermögen aus.²⁴ Es ist offenkundig, dass diese Feststellung von kirchenhistorischer Bedeutung ist. Sie ist nicht nur ein Plädoyer für die Forderung Alberigos, die die Kirchengeschichte von jeder theologischen Fragestellung befreien möchte, sondern führt weiter zur Evidenz, dass jegliche historische Forschung grundsätzlich kirchenhistorisch relevant sein kann.

Sablonier weist auch nach, dass die fraglos als Wissenschaft anerkannte Schweizer Geschichtsschreibung des 19. und 20. Jahrhunderts ihre Forschungen aus einem vorbestimmten Blickwinkel betrieb und sich der Freiheitsliebe, Demokratie und des inneren Zusammenhalts der zentralschweizerischen Talschaften als eines apriorischen Wertekanons bediente. Eine Parallele zur katholischen Kirchengeschichte, die unter dem Generalverdacht steht, ihr Geschichtsbild und ihren Kirchenbegriff der neuscholastischen Dogmatik zu entnehmen, ist augenfällig und lässt unter der Rücksicht dieses Vergleichs deren Werdegang unter ganz anderem Licht erkennen. Die ultramontan ausgerichtete katholische Kirchengeschichte, ohne nationale Konnotation, fühlte sich einem heilsgeschichtlichen oder dogmatischen Kanon, die republikanisch eingefärbte Schweizergeschichte hingegen den apriorisch vorgegebenen Inhalten der eidgenössischen Befreiungstradition verpflichtet. Es ist unbestritten, dass diese, besonders in der zweiten Hälfte des 19. und im frühen 20. Jahrhundert, religiöse und patriotische Elemente verband. An ihr orientierten sich protestantische, wie Wilhelm Oechsli (1851–1919), Professor für Schweizer Geschichte an der Eidgenössisch Technischen Hochschule in Zürich, und katholische, wie der Einsiedler Benediktiner Theodor Schwegler (1887–1967), liberale und konservative Historiker, mit ihren je eigenen konfessionellen Intentionen, aber mit der Orientierung an derselben Nation. Sie werden hier unterschieden von den katholischen Kirchenhistorikern, wie z.B. dem Limburger Domkapitular und späteren Generalvikar Matthias Möhler (1847–1923) oder dem bereits genannten Theodor Granderath, die sich

²⁴ Sablonier, *Gründungszeit* (wie Anm. 20), 188f.

durch ihren verbindlichen Dienst auf die theologischen Ansprüche der Kirche verpflichteten. Allerdings liess sich die katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz von einer Ultramontanisierung und Universalisierung beeinflussen, weswegen die Übergänge von katholischer Kirchengeschichte und katholischer Schweizergeschichte letztlich fliessend sind.²⁵ Sowohl die Vertreter der katholischen Kirchen- als auch diejenigen der Schweizergeschichtsschreibung tätigten ihre Forschungen aus einem bestimmten Blickwinkel mit vorgegebenen Fragestellungen und Werten, die aus dem jeweils aktuellen Kontext genommen wurden, deren Ursprung aber in die Vergangenheit zurückprojiziert wurde. Dass die dogmatischen Vorgaben der Kirche einen grösseren Anspruch an die Menschheit stellen als die Befreiungsmythen, ist unter geschichtswissenschaftlichem Aspekt lediglich ein Unterscheidungsmerkmal graduellen und nicht substantiellen Charakters. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass sich die katholischen Kirchenhistoriker nach dem I. Vaticanum gezwungen sahen, auf Forschungen zu verzichten, die die eigene Tradition in Frage stellen oder in neuen Kontexten erklären könnten. Allerdings findet ihr Schaffen in demjenigen der nationalen Geschichtsschreibung starke Entsprechungen. Auch die Konzentration der Kirchengeschichtsschreibung auf Editionsprojekte ist nicht als Rückzug in den rein positivistischen Bereich und als Ausdruck der Angst vor kurialen Massregelungen zu erklären. Denn die Historiografie des 19. Jahrhunderts wird generell als *faktenpositivistisch* bezeichnet. Die Begeisterung damaliger Historiker für die Erfassung und Veröffentlichung von Quellen, allen voran die *Monumenta Germaniae Historica*, wird nirgends als Absage an den kritischen Forschergeist, sondern vielmehr als innovativer Ausdruck eines vorbehaltlosen, beharrlichen intellektuellen Arbeitens gewertet.²⁶ Gleiches gilt für die katholische Geschichtsschreibung. Ihr Werdegang ist folglich nicht als Verabschiedung von der zeitgenössischen, dem Historismus verpflichteten Historiografie, sondern als eine von deren Ausdrucksformen zu werten.²⁷

Sablonier weist darauf hin, dass die eidgenössische Befreiungstradition grosse mentalitätsgeschichtliche Bedeutung für die Schaffung eines schweizerischen Gemeinschaftsgefühls hatte. Dieser Prozess lief über lange Zeit in Zusammenarbeit mit den Geschichtswissenschaften. Folge war das bestimmende gesellschaftliche Phänomen einer eidgenössischen Zivilreligion, der das Verdienst zukam, Bürgern vier verschiedener Sprachen und Angehörigen von zwei fast gleich grossen Konfessionen ein positives Zugehörigkeitsgefühl zum selben Staat zu

²⁵ Franziska Metzger, *Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert*, Bern u.a. 2011, 168–173; Franziska Metzger, *Religion, Geschichte, Nation. Katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert – kommunikationstheoretische Perspektiven* (Religionsforum 6), Stuttgart 2010, 13–17, 330.

²⁶ Stefan Jordan, *Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft*, Paderborn ³2016, 52–56; Wolf, *Den ganzen Tisch* (wie Anm. 1), 264–269; Wolf, *Zwischen Theologie* (wie Anm. 6), 379–381.

²⁷ Metzger, *Religion* (wie Anm. 25), 13f.; Metzger, *Geschichtsschreibung* (wie Anm. 25), 171–177.

geben.²⁸ Ebenso war im 19. Jahrhundert für die katholische Bevölkerung das Bewusstsein um die Geschichte einer hierarchisch, orthodox und päpstlich ausgerichteten Kirche in einer republikanisch und zunehmend säkularen Gesellschaft wichtig für das Identitätsbewusstsein und das Zugehörigkeitsgefühl zum global ausgerichteten Katholizismus. Dies war damals ebenso wie für den Schweizer Bundesstaat von vordringlicher Bedeutung aber auch für die innere Konsolidierung der nach der Säkularisation und weiteren politischen Bedrängungen krisengeschüttelten katholischen Kirche; ebenso liessen sich Kirchenhistoriker für dieses Anliegen in Dienst nehmen und forschten mit einer eben nicht eidgenössischen, sondern päpstlichen, hierarchischen und geistlichen bzw. sakramentalen Idealen verpflichteten Brille.²⁹ Dass Geschichtsschreibung eine Funktion zur Stärkung des Gemeinschaftsgefühls einer gesellschaftlichen Einheit haben kann, gibt Sablonier unumwunden zu und stellt den wissenschaftlichen Charakter von deren Leistungen nicht in Abrede, auch wenn er voraussetzt, dass man in der Gegenwart von solchen Implikationen absieht. Allerdings kommt er zum Schluss, dass auch seine Darstellung eine Rekonstruktion ist, aber ohne Prämissen aus dem 19. Jahrhundert. Gleiches lässt sich auf die Kirchengeschichte anwenden. Sie stellt gerade unter dieser Rücksicht unter den historischen Disziplinen keinen Sonderfall dar.

Die geforderte Selbstreflexion ist auf eidgenössischer Seite aber leichter zur durchlaufen. Denn es ist möglich, sich von den Vorgaben eines ahistorischen Gründungskonzepts zu lösen, ohne die Identität der Schweiz aufzugeben. Die Kirchengeschichte verabschiedet sich wohl ebenso von den Maximen des 19. Jahrhunderts. Dabei bleibt sie aber immer auf die Kirche zurückverwiesen, die ein theologischer Gegenstand bleibt und sich an einem heilsgeschichtlichen Bezugsrahmen orientiert, der den Anspruch erhebt, dass sich seine Inhalte nicht von einer historisch kritischen Revision dekonstruieren lassen. Die Kirchengeschichte sieht sich damit vor der bleibenden – oder vielleicht erst jetzt – dringenden Herausforderung, sich in einer wissenschaftstheoretischen Reflexion in diesem Spannungsfeld zu positionieren, aus dem sie sich im Gegensatz zur nationalen Geschichtsschreibung nicht lösen kann.

Erste Konsequenzen für die Historiografie der Kirche

Sabloniers Beobachtungen und Reflexionen, die auf einer Fragestellung beruhen, die keine kirchengeschichtliche Relevanz erkennen lässt, führen zu entsprechenden Konsequenzen.

²⁸ Dazu auch Metzger, *Geschichtsschreibung* (wie Anm. 25), 165–177.

²⁹ Natürlich kam es bei katholischen Schweizer Kirchenhistorikern zu Überschneidungen. Sie fühlten sich sowohl der Befreiungstradition als auch der kirchlichen Lehre verpflichtet. Im Rahmen dieser wissenschaftstheoretischen Reflexion wird aber der Kirchenhistoriker ohne explizit nationale Ausrichtung dem republikanisch orientierten Schweizerhistoriker gegenübergestellt.

Anfrage an die Kirche als Materialobjekt: Sabloniers Charakterisierung der Herrschaft in der Zentralschweiz bietet ein unerwartetes Bild von Klöstern als innovativen und von der ländlichen Bevölkerung akzeptierten Herrschaftsträgern. Dieses Einzelbeispiel bestätigt nicht nur, dass *Profanhistoriker* kirchenhistorisch relevante Forschungsergebnisse zu Tage fördern können. Denn dies liegt in Übereinstimmung mit allen bisher zitierten wissenschaftstheoretischen Reflexionen. Sablonier wird damit auch nicht zum Theologen, sondern bleibt Wirtschaftshistoriker. Aber eine Studie, die nie beabsichtigte, die Kirche zum Gegenstand zu haben, liefert neuartige Informationen zum kirchlichen Daseinsvollzug, was Kirchenhistoriker zur Bereitschaft verpflichtet, in jeder historischen Studie weiterführende Ergebnisse zu finden, selbst wenn diese nicht die Erforschung kirchlicher Verhältnisse zum Ziel hat; oder anders formuliert, dass der Kirchenhistoriker sich vom Materialobjekt *Kirche* als Wesensmerkmal der eigenen Disziplin verabschieden muss. Kirchengeschichte als theologische Wissenschaft darf sich gerade nicht dadurch auszeichnen, dass sie sich auf gewisse Untersuchungsobjekte beschränkt, die aus einer zeitbedingten Warte kirchlich sind, während man andere den *Profanhistorikern* überlässt.

Dieser Gedanke findet eine Entsprechung bei Erwin Iserlohs Ausführungen zur historiographischen Relevanz der Heilsgeschichte: Gott hat nicht nur die ganze Welt erschaffen, sondern alle Teilwirklichkeiten der Geschichte sind auf Jesus Christus hin geordnet. Da die Kirche Erbin und angelegte Vollendung des Vermächtnisses Christi ist, das wiederum die ganze Welt umfasst, kann es für den Kirchenhistoriker kein gesellschaftliches oder kulturelles Phänomen geben, das im impliziten Hinblick auf diese Verwiesenheit nicht grundsätzlich relevant wäre.³⁰

An dieser Stelle soll nochmals der Ansatz Alberigos mit seinem Postulat einer vorbehaltlosen Öffnung gegenüber der aktuellen Geschichtsschreibung aufgegriffen werden. Denn es stellt sich nun die Frage, was Alberigo unter dem *Erscheinungsbild* der Kirche versteht, welches ohne theologische Fragestellungen und Rahmenbedingungen alleiniger Gegenstand der Kirchengeschichtsforschung sein soll. Bei einer säkularisierten Gesellschaft scheint das auf den ersten Blick klar, zumal die Kirche nur noch einen ihr zugewiesenen Sektor in der gesamten Gesellschaft einnimmt. Aber selbst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben dieselben kirchlichen Ausdrucksformen z.B. in ländlichen Gegenden Tirols, in der Stadt Zürich, in Spanien und Australien eine ganz unterschiedliche soziale Bedeutung, weil die jeweilige Kirche in einem ganz anderen Verhältnis zu ihrem gesellschaftlichen Umfeld steht, auch wenn dieses überall als säkularisiert gilt. Dass entsprechende Klärungen zur Forschung gehören, ist selbstverständlich. Frage ist aber, wie wissenschaftstheoretisch ausgelotet werden kann, wie sich die *Kirche* als soziales Phänomen zum übergeordneten, umfassenden

³⁰ Erwin Iserloh, Was ist Kirchengeschichte? in: Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie, hg. v. Raymund Kottje, Trier 1970, 10–32, hier 17.

gesellschaftlichen Rahmen verhält; mit anderen Worten, wo man die Grenze zwischen dem Wesen *Kirche* und der Gesellschaft setzt, die von dieser unterschieden ist.

Noch schwieriger gestaltet sich die Erforschung des *Erscheinungsbildes Kirche* in einer vorsäkularen Gesellschaft, in der die verschiedensten gesellschaftlichen Aspekte, zu denen die Kirche untrennbar gehörte, eng miteinander verzahnt waren, ja sich sogar gegenseitig wesentlich durchdrangen. So waren zum Beispiel die Missionseinsätze der ersten Jesuiten im portugiesischen Weltreich nicht nur eng mit den politischen und ökonomischen Bedingungen im ostasiatisch-pazifischen Raum verbunden, sondern deren wesentliche Verbindung war auch den Jesuiten eine nicht hinterfragbare Selbstverständlichkeit. So hat sich Franz Xaver für seine Japanreise im Juni 1549 vom Hafenkapitän Malakkas eine nicht genannte Menge des vorzüglichsten Pfeffers geben lassen, von dessen Handel er bis zu seiner Rückkehr im Dezember 1551 leben konnte.³¹ Das Entscheidende dabei ist, dass Franz Xaver nicht nur in Genuss damaliger Handelsware gekommen ist, sondern selbst persönlich in Japan Handel trieb, und eine Trennung von der Missionstätigkeit in seinen Denkkategorien gar nicht nachvollziehbar war. Eine Erforschung des *Erscheinungsbildes Kirche* ist in diesem Fall aus säkularisierter Perspektive möglich, trägt aber der Lebenswelt der ersten Jesuiten nicht wirkliche Rechnung. Eine missionsgeschichtliche Studie über Franz Xaver ohne Kenntnisse des damaligen portugiesischen Welthandels kann nur ein einseitiges Bild zu Tage fördern, das den gesellschaftlichen Bedingungen, in denen sich Franz Xaver bewegte, nicht gerecht wird. Auch die Beispiele Sabloniers von der Klosterherrschaft in der Zentralschweiz und den eingangs genannten spätmittelalterlichen Pfründenstiftungen zeigen, dass wirtschaftshistorische Forschungen für das Verständnis eines kirchlichen Daseinsvollzugs nicht nur klärende Bedeutung haben, sondern dass eine Trennung in Kirchen- und *Profangeschichte*, sofern diese durch das Materialobjekt bestimmt wird, problematisch ist. Man kann noch einen Schritt weiter gehen und auf dem Hintergrund von Iserlohs Reflexionen über die heilsgeschichtliche Verwiesenheit jeder gesellschaftlichen Realität auf die Parusie die Frage stellen, ob Studien, die das Materialobjekt *Kirche* überhaupt nicht tangieren, wie zum Beispiel der Senfgaseinsatz im Ersten Weltkrieg, das Aufkommen des Totalitarismus und schliesslich der Atombombenabwurf über Hiroshima und Nagasaki nicht nur historisch, sondern auch kirchenhistorisch von grösserer Bedeutung sind als der Modernismustreit und die Reflexionen zu päpstlichen Lehrschreiben in den vierziger und fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts.

³¹ Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta, nova editio, tomus II (1549–1552) (Monumenta Historica Societatis Iesu 68), Romae 1945, Nr. 83, 117–119.

Zum apriorischen Wertekanon und übergeordneten weltanschaulichen Rahmen: Der Vergleich mit der Schweizer Geschichtsschreibung macht deutlich, dass die Orientierung an einem dogmatischen Kirchenbild bzw. einem apriorischen Wertekanon keine Eigenheit der Kirchengeschichte ist, sondern im konkreten Beispiel der Befreiungstradition und den Geschichtsmysmen eine Entsprechung findet. Eine solche Bedingtheit ist inzwischen als Wesensmerkmal jeder nationalen Geschichtsschreibung anerkannt. Die Geschichtswissenschaften hatten Anteil am Prozess der Nationenbildung und sahen in einem vorgegebenen Nationenbegriff den Sinnspender eigenen Arbeitens.³² So kann man sagen: Die eidgenössische, auf Freiheitswille, Unabhängigkeit und den Willen zur Staatsgründung fokussierte Brille ist das Pendant zur klerikal bzw. pontifikal gefärbten Sichtweise mit dem deterministischen Konzept einer Entwicklung über den monarchischen Episkopat und Vollendung im päpstlichen Jurisdiktionsprimat. An entsprechenden Schemata orientierte sich auch die Geschichtsschreibung reformatorischer Kirchen.

Eine weitere Parallele findet sich auf der nächsten Ebene eines übergeordneten Bezugsrahmens, der mehr von theologischer Seite postuliert, auch einen starken Niederschlag auf die Historiografie hatte. So war kirchengeschichtliches Denken bestimmt von einer Heilsgeschichte, wonach sich die Geschichte der Kirche und letztlich der ganzen Menschheit auf die Parusie zubewegt und darin ihre Vollendung findet. In ihr setzen sich die Inhalte der Frohen Botschaft gänzlich durch und bestimmen das Zusammenleben der Menschheit. Solche Kategorien prägten nicht nur das vorneuzeitliche Denken, die Theologie und die Kirchengeschichte. Vielmehr schlug sich historisches Reflektieren für die Erklärung der Welt auch in den Werken von Philosophen nieder, die sich auf systematischem Weg erstmals im 16. Jahrhundert der Geschichte zuwandten. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kam es dann zum eigentlichen Durchbruch der Geschichtsphilosophie, in der aus den Besonderheiten des geschichtlichen Lebens allgemeingültige Aussagen abstrahiert wurden. Die so angestrebte Deutung des Weltgeschehens stand mit Förderung und Präsentation aufklärerischer Ziele in Verbindung. Die Geschichte diente dabei dem Nachweis grosser überzeitlicher Ideen. So sollte gezeigt werden, wie sich Prinzipien und Ideen wie die Freiheit des Menschen oder seine Fähigkeit zu friedlichem Zusammenleben entwickelt haben. Genannt seien hier als bekannteste Vertreter Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) mit seiner steten Höherentwicklung der Welt durch aufeinander folgende *Volksgeister* und Karl Marx (1818–1883) mit seiner materialistischen Geschichtsphilosophie, die den Determinismus einer Abfolge von gegensätzlichen sozialen Klassen propagiert. Analogien, wenn auch nicht eine völlige Entsprechung zur christlichen Heilsgeschichte, sind unübersehbar. Auch wenn sich von Seiten der Historiografie bereits im ausgehenden 19. Jahrhundert

³² Christoph Conrad/Sebastian Conrad, Wie vergleicht man Historiographien? in: Die Nation schreiben. Geschichtswissenschaft im internationalen Vergleich, hg. v. dens., Göttingen 2002, 11–48, hier 19f.; Metzger, Geschichtsschreibung (wie Anm. 25), 178–181.

Kritik an solchen nomethischen Konzepten regte, prägten sie doch die Geschichtswissenschaften bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts.³³ Wie die Kirchenhistoriker so wollten auch die übrigen Historiker das Handeln Gottes – oder eben des Absoluten – in der Welt aufzeigen. Dass in den letzten Jahrzehnten die Historiografie die Suche nach allgemeinen Gesetzen oder Prinzipien aufgegeben hat, stellt zwangsläufig auch Anfragen an das Selbstverständnis der Kirchenhistoriker.³⁴ Die Heilsgeschichte hat für sie allerdings schon lange nicht mehr die Funktion eines Prinzips, das das historische Geschehen determiniert. Kasper zum Beispiel hat die Heilsgeschichte in sein Konzept integriert, nicht nur, weil die meisten Kirchenhistoriker als entschiedene Angehörige der Kirche an die christliche Offenbarung glauben, sondern zum Wesen der Kirche eine heilsgeschichtliche Verwiesenheit gehört. Wir stehen hier somit vor einem Unterscheidungsmerkmal der Kirchen- von der Profangeschichte. Dabei drängt sich die Frage auf, ob die profane Historiographie wirklich ohne Geschichtsphilosophie, ohne übergeordneten Bezugsrahmen existieren kann. Sollte dem tatsächlich so sein, steht hier ein Konflikt mit der Kirchengeschichte an, da diese wegen ihrer notwendigen Verwiesenheit auf eine theologische Wesensbestimmung auf einen geschichtsphilosophischen Bezugsrahmen nicht verzichten kann.

Zur Notwendigkeit der Verortung eines weltanschaulichen Hintergrundes

An dieser Stelle kann man mit Wolfs Hinweis auf den Historiker Reinhard Koselleck (1923–2006) die Reflexion weiterführen. Koselleck geht in einem Gang durch die Geschichte der Historiografie näher auf den Theologen und Geschichtsphilosophen Johann Martin Chladenius (1710–1759), Professor in Leipzig und Erlangen, ein, der zum Schluss kam, dass in der Geschichtsschreibung perspektivische Urteilsbildung und Parteilichkeit nicht identisch sind. Ein Quellenbestand vergangener Zeiten behält wohl sein Eigengewicht und ist nicht beliebig verschiebbar. Dennoch können aber Quellen durch Einsichtnahmen aus unterschiedlichen Blickwinkeln Verschiedenes zu erkennen geben. So sind vergangene Tatsachen und gegenwärtige Urteile die terminologischen Pole innerhalb der Forschungspraxis, denen Objektivität und Parteilichkeit in der Erkenntnistheorie entsprechen. Wohl haben Quellen ein Vetorecht. Durch die Quellenkritik kann auf falsche Interpretationen aufmerksam gemacht werden. Eine Quelle allein aber sagt noch nicht aus, was der Historiker sagen soll. So geht es in der historischen Erkenntnis auch immer um mehr als um das, was in den Quellen steht. Denn jede Quelle, die überhaupt erst durch die Frage des Historikers zur Quelle wird, verweist auf eine Geschichte, einen komplexen Zusammenhang von Ereignissen, die etwas anderes als die Quelle selbst sind. Es ist Aufgabe des Historikers, die Quellen zu befragen, und das ist nur möglich, wenn

³³ Metzger, *Geschichtsschreibung* (wie Anm. 25), 166f., 169f.

³⁴ Jordan, *Theorien* (wie Anm. 26), 25–33.

er entsprechende Vorentscheidungen trifft. Ob eine Geschichte ökonomisch oder theologisch gedeutet wird, ist nicht in erster Linie eine Frage des Quellenbestandes, sondern einer theoretischen Vorentscheidung. Um Quellen zum Sprechen zu bringen, braucht es eine Theorie möglicher Geschichten. Der Historiker nähert sich seinem Untersuchungsgegenstand immer mit einem weltanschaulichen Hintergrund, wodurch Parteilichkeit und Objektivität sich verschränken. Die Wissenschaftlichkeit wird gerade nicht dadurch garantiert, dass ein solches hermeneutisches Vorurteil überwunden, sondern expliziert wird.³⁵ So tendiert die aktuelle Historiographie dazu, von der Suche nach einheitlichen Massstäben abzusehen, und wendet ihr Interesse der Spezifität der Darstellungen zu. Der Blick auf die Rhetorik und die Perspektive der Geschichtsschreibung ist nicht weniger wichtig als die Erforschung des jeweiligen Gegenstandes.³⁶

Elemente von Kosellecks Position finden eine Entsprechung bei Klaus Schatz, der menschliche Geschichte nie als bloss äussere Faktendarstellung verstanden wissen will. Vielmehr impliziert menschliche Geschichte immer das Moment des Verstehens, womit das Moment des Wertens wesentlich verbunden ist. Geschichtswissenschaft ist darum weltanschaulich offen. Eine entsprechende Ausrichtung beeinträchtigt ihren wissenschaftlichen Charakter aber nicht. Im Falle der Kirchengeschichte wird dieser weltanschauliche Bezugsrahmen aus der Theologie genommen.³⁷ Diese Beziehung stellt Kasper mit dem dialektischen Zusammenspiel vom objektiven Geschehen mit der subjektiven geschichtlichen Interpretation klar, durch die die Geschichte konstituiert wird. Geisteswissenschaften bleiben immer gebunden an die Zeitlage und die subjektive Position des Forschers. Es ist darum Aufgabe jedes Historikers, sich seiner Voraussetzungen bewusst zu werden. Nicht Voraussetzungslosigkeit bestimmt den Grad der Wissenschaftlichkeit, sondern die Verortung ihrer Grundlagen. Daraus folgert Kasper, dass ein theologisches Vorverständnis der Kirchengeschichte deren Wissenschaftlichkeit weniger beeinträchtigt als der Anspruch auf säkulare Wertfreiheit, welche in Wirklichkeit uneingestandene, unreflektierte oder implizite Maximen mit sich führt, deren apriorische Interpretationsmacht darum unkontrolliert und stärker ist als bei der Kirchengeschichte, die sich über ihr eigenes Vorverständnis Rechenschaft abgelegt hat.³⁸

Der heilsgeschichtliche Hintergrund: Die Kirchengeschichte hat sich zwei übergeordneter Hintergründe bewusst zu werden: eines heilsgeschichtlichen und eines ekklesiologischen. Den heilsgeschichtlichen findet sich bei Walter Kasper treffend als Bekenntnis formuliert, dass in Jesus Christus der Sinn der Ge-

³⁵ Reinhart Koselleck, Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschliessung der geschichtlichen Welt, in: *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, hg. von dems./Wolfgang J. Mommsen/Jörn Rüsen, München 1977, 17–46, hier 28, 43–46; Wolf, *Zwischen Theologie* (wie Anm. 6), 384.

³⁶ Conrad, *Historiographien* (wie Anm. 32), 16f.

³⁷ Schatz, *Kirchengeschichte* (wie Anm. 10), 484.

³⁸ Kasper, *Kirchengeschichte* (wie Anm. 2), 178–180.

schichte in einer nicht mehr überbietbaren Selbstmitteilung Gottes manifest geworden ist. Sakramentales Zeichen dafür ist die Kirche, die Teil nimmt am eschatologischen Charakter des Christusgeschehens, diesen Schatz aber in irdenen Gefäßen trägt. Die Heilsgeschichte bezieht sich somit auf den Anfang und den ganzen Verlauf der Kirchengeschichte und findet in der endzeitlichen Parusie ihre Erfüllung. Es lässt sich aber nicht anwenden auf Einzelereignisse, denn diesen kommt wegen der Abgeschlossenheit der Offenbarung in Christus gerade kein heilsgeschichtlicher Charakter mehr zu. Die Kirche ist wohl realsymbolische Vergegenwärtigung der Offenbarung in Christus, aber immer auch als komplexe Wirklichkeit, in der sich menschliche und göttliche Elemente durchdringen.³⁹ Ähnlich drückt sich Iserloh aus: Die Erfüllung der ganzen Menschheitsgeschichte liegt mit ihrer letzten Sinndeutung in Christus. Gerade bei einer so verstandenen Heilsgeschichte kann diese den Denkhorizont des Kirchenhistorikers mitbestimmen, ohne dass daraus geschichtliche Ereignisse gewertet werden könnten.⁴⁰

Die Heilsgeschichte in der Kirchengeschichte steht in der althergebrachten Historiografie in Analogie zu geschichtsphilosophischen Deutungsmustern der *Profangeschichte* und wird damit zur Geschichtsphilosophie. Dabei sei die Frage gestellt, ob sich allgemeine Historiographie von einer materialen Geschichtsphilosophie lösen und zu einer formalen Geschichtsphilosophie übergehen kann, die nicht mehr allgemeine Gesetze zu finden hofft, sondern die Frage stellt, wozu Geschichte dienen kann, und sozialen wie kulturellen Herausforderungen mit Lösungswegen zu begegnen versucht. Während Stefan Jordan darin das Wesen der heutigen Historiographie sieht, vertritt Jörn Rösen die Ansicht, dass zu ihr immer auch das Element der Sinnstiftung gehört, dass also die Verabschiedung von einem übergeordneten Horizont nicht möglich ist.⁴¹

Sollte Jordan Recht haben, müsste konstatiert werden, dass sich die Kirchengeschichte der Heilsgeschichte nicht entledigen kann und sich damit wesentlich von der modernen Historiographie unterscheidet. Pannenberg räumt wohl die Möglichkeit ein, dass sich auch die Kirchengeschichte von einer heilsgeschichtlichen Verwiesenheit löst. Damit würde aber die Kirche eines Wesenselements beraubt und ihre Historiographie zur Religions- oder Kulturgeschichte. Kasper hingegen weist hier einen Weg, wie die Heilsgeschichte beibehalten werden kann, ohne dass der Kirchenhistoriker Abstriche an seiner kritischen Methode machen muss. Gerade weil die Heilsgeschichte die ganze Menschheit umfasst, kann mit ihrer Integration die Kirchengeschichte auf die ganze Geschichte hin geöffnet werden.⁴²

³⁹ Kasper, Kirchengeschichte (wie Anm. 2), 182–184.

⁴⁰ Iserloh, Kirchengeschichte (wie Anm. 30), 16f.

⁴¹ Conrad, Historiographien (wie Anm. 32), 25; Jordan, Theorien (wie Anm. 26), 32f.

⁴² Kasper, Kirchengeschichte (wie Anm. 2), 179f.; Pannenberg, Wissenschaftstheorie (wie Anm. 1), 401f.

In Rückgriff auf Kosellecks These ist aber Rüsens Weg plausibler: Jede Konfrontation mit einer Quelle ist von vorgegebenen Fragen bestimmt. Damit ist die Voraussetzung verbunden, dass über jeder Historiographie eine Geschichtsphilosophie steht, auch wenn sie nicht offiziell als solche bezeichnet wird. Der Unterschied zur Kirchengeschichte besteht nur darin, dass diese ihre Verwiesenheit auf die Heilsgeschichte offenlegt. Die Kirchengeschichte reiht sich damit als vollwertiges Glied unter die verschiedenen Disziplinen der Historiographie ein. Es folgt daraus lediglich die Forderung, dass alle Geschichtswissenschaftler erklären, von welchem Fragekatalog sie sich leiten lassen.

Der ekklesiologische Hintergrund: Roger Sablonier zeigt, dass es möglich ist, Landesgeschichte bzw. nationale Geschichtsschreibung zu betreiben und sich dabei von lange nicht hinterfragten Blickrichtungen und Fragestellungen bzw. von einem vorgefassten Konzept von Gründung und Werdegang zu lösen. Es ist evident, dass die Kirchengeschichte auch denselben Schritt vollziehen kann bzw. muss. Allerdings bleibt an Sablonier die Frage Kosellecks haften, mit welcher Theorie möglicher Geschichten er sich mit der schriftlichen Überlieferung des 14. Jahrhunderts auseinandersetzt. Seine Orientierung an einer angeblich «politisch nicht unmittelbar brauchbaren Wissenskultur» überzeugt auf dem Hintergrund der unmittelbar vorangehenden Reflexionen nicht wirklich.

Der Kirche liegt als Wesenselement der Begriff des Gottesvolkes, der Gemeinschaft der Gläubigen, zugrunde, als die sie sich schon früh in Anlehnung an die Tradition Israels verstanden hat.⁴³ Das Wesen der Kirche setzt sich so aus gesellschaftlich-historischen und zugleich theologischen Elementen zusammen. Als konkret wahrnehmbare Institution besteht die Kirche seit zweitausend Jahren, und ein Grossteil, zeitweise sogar die Gesamtheit der abendländischen Bevölkerung hat sich ihr zugehörig gefühlt. Dazu kommt, dass auch ihre gegenwärtigen Mitglieder von der Absicht bestimmt sind, sie in ihrer institutionellen Verfasstheit in die Zukunft zu führen. Die Tatsache, dass zahlreiche Wesenselemente der Kirche theologischen Charakters sind, führte zum lange vorherrschenden Verständnis, dass sie ihren Gegenstand allein aus der Dogmatik empfangen und von entsprechenden apriorischen Komponenten bestimmt wird, die entweder zeitlos vorliegen oder sich zu einem bestimmten Zeitpunkt als massgeblich manifestiert haben.⁴⁴ Hubert Jedin spezifiziert, dass jeder Kirchenhistoriker bewusst oder unbewusst die historische Wirklichkeit an einem Ideal der Kirche misst, ja dass jede Themenwahl schon eine Wertung impliziert. Dieses dogmatisch bestimmte Ideal ist allerdings keine vorgegebene Grösse, sondern einem beständigen Wandel unterworfen. Jedin ist sich dabei durchaus der Gefahr bewusst, dass ein Kirchenhistoriker seinen Wertekanon in den zu untersuchenden Personenkreis projiziert und deren Handeln entsprechend beurteilt. Auch wenn Jedin jedes im Laufe

⁴³ Pannenberg, *Wissenschaftstheorie* (wie Anm. 1), 405.

⁴⁴ Wolf, *Zwischen Theologie* (wie Anm. 6), 382.

der Geschichte präsentierte Kirchenverständnis für vorläufig hält, ist er dennoch persönlich davon überzeugt, dass es nur einen *wahren* übergeschichtlichen Kirchenbegriff gibt, der sich im Abschluss der Geschichte in der Parusie offenbart.⁴⁵ Klaus Schatz hingegen negiert diese ewige Idee von Kirche. Für ihn liegt kein überzeitliches Wesen der Kirche vor, sondern diese muss sich im je neuen geschichtlichen Vollzug bewähren. Mit anderen Worten: Die Kirche wahrt ihre Identität im Wandel und nicht trotz des Wandels.⁴⁶

Für die Historiografie ist in einem ersten Schritt wichtig, dass die zu untersuchenden Personengruppen bewusste Mitglieder dieser Kirche waren, was deren Selbstverständnis nachhaltig bestimmte. Sie hatten auch nicht nur das Bewusstsein, gläubig zu sein, sondern wussten um ihre institutionelle Zugehörigkeit mit ihren theologischen Implikationen. Kritische Forschung kann darum nur in der expliziten Vergewisserung des Kirchenbegriffs der Untersuchungsobjekte betrieben werden. Diese Anforderung richtet sich allerdings an jeden Historiker und nicht an den Kirchenhistoriker im Besonderen. Man kann vielmehr erwarten, dass jeder Historiker, der sich mit dem vorsäkularisierten Abendland beschäftigt, nicht nur die institutionellen Ausdrucksformen der Kirche studiert, sondern auch die damit verbundenen theologischen Inhalte. Da dies heute kaum jemand ernsthaft bestreitet, stellt sich mit nochmals gesteigerter Dringlichkeit die Frage nach dem Proprium des Kirchenhistorikers. Der Unterschied soll, wie bereits angedeutet, nicht im Materialobjekt liegen, sondern in der Lokalisierung des Standpunktes des jeweiligen Forschers. Beim Kirchenhistoriker setzt diese Situierung bei der Voraussetzung ein, dass er als einer theologischen Fakultät zugehörig selber Mitglied der Kirche ist, wodurch er mit den zu untersuchenden Gegenständen in einer inneren Verbindung steht, der er unmöglich entrinnen kann, ausser er sagt sich selbst von der Kirche los. Denn die Kirche fasst ja gemäss ihrem Anspruch, das auf die endzeitliche Vollendung hin ausgerichtete Gottesvolk zu sein, nicht nur jeweilige Zeitgenossen zusammen, sondern schliesst auch vergangene und zukünftige Generationen mit ein. Die Frage nach dem kirchlichen Selbstverständnis des Untersuchungsobjekts stellt der Forscher im Bewusstsein der Zugehörigkeit. Als Teil derselben Kirche ist seine Konfrontation von Verbindlichkeit und Verantwortung für Verhältnisse oder Geschehnisse früherer Zeiten bestimmt. Was in der Gegenwart als Errungenschaft, Skandal oder Wert, der der aktuellen Kirche abhanden gekommen ist, empfunden wird, muss den Kirchenhistoriker in seiner Existenz treffen. Vom Profanhistoriker unterscheidet er sich wesentlich in dieser Situiertheit. Jener kann sich durchaus mit demselben Gegenstand beschäftigen und sogar Erkenntnisse zu Tage fördern, die für das Verständnis der kirchlichen Vergangenheit höchst bedeutend sind. Er kann sich

⁴⁵ Hubert Jedin, Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers, in: ders. Kirche des Glaubens, Kirche der Geschichte, ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Bd. 1. Kirchengeschichtsschreibung, Italien und das Papsttum, Deutschland, Abendland und Weltkirche, Freiburg u.a. 1966, 23–35.

⁴⁶ Schatz, Kirchengeschichte (wie Anm. 10), S. 507.

auch selbst der Kirche zugehörig fühlen. Die Frage kann er aber nicht explizit aus dem Engagement dieser Zugehörigkeit und unter Verweis auf damit konkret verbundene Anfragen stellen, denn damit würde er ernsthaft Gefahr laufen, seiner Akzeptanz in der philosophischen Fakultät oder in einem von der öffentlichen Hand getragenen Institut verlustig zu gehen.

Das Unterscheidungsmerkmal der besonderen Perspektive, die sich aus der Zugehörigkeit zur Kirche ergibt, gefährdet den wissenschaftlichen Charakter der Kirchengeschichte also nicht. Vielmehr ist eine entsprechende Standortbestimmung gemäss vorausgehenden Reflexionen eine Bedingung für die kritische Legitimation. Die Fragen, von denen sich der Kirchenhistoriker leiten lässt, sind letztlich theologischen Ursprungs, wobei er sich keiner theologischen Methode bedient. Auf diese Weise wird die Kirchengeschichte zu einer theologischen Disziplin. Ihr Beitrag reduziert sich damit gerade nicht allein darauf, positive historische Daten zum Werdegang der Kirche zu liefern.

Motivationen, Vorgehensweise, Vorschlag zur Selbstbeschränkung

Für ein kirchenhistorisches Engagement können folgende Herausforderungen ausschlaggebend sein:

Wenn der kirchliche Selbstvollzug in der Gegenwart auf dem Hintergrund des überlieferten, vorherrschenden Selbstverständnisses gestört ist, kann dem Kirchenhistoriker die Aufgabe zufallen, nach einer ähnlichen Krise in der Vergangenheit zu suchen und diese darauf zu befragen, wie sie damals überwunden wurde.

In der Reflexion auf das aktuell vorherrschende Kirchenverständnis kann der Kirchenhistoriker auf Personengruppen aufmerksam werden, die in der Kirche in verdichteter Form Veränderungen bewirkt haben, die bis in die Gegenwart als bestimmend wahrgenommen werden. Er untersucht darauf mit der historisch kritischen Methode die Umstände und die Träger der Neuerungen mit dem Blick darauf, welche Elemente in der Gegenwart noch wirksam sind und ob sie sich in ihrer Art der Wirksamkeit gewandelt haben.

Wie bereits erwähnt kann der Anlass auch in Phänomenen liegen, die aktuell in der gesellschaftlichen oder kirchlichen Öffentlichkeit als Skandal oder als grosser Wert empfunden werden.

Es ist aber auch möglich, dass Ereignisse der Untersuchung bedürfen, die keinen Bezug zur Kirche hatten, mit dem aktuellen kirchlichen Welt- oder Menschenbild aber nicht vereinbar sind, die Kirche in ihrem Werdegang hingegen trotzdem bestimmten, zum Beispiel das Aufkommen des Totalitarismus oder des Imperialismus.

Der Kirchenhistoriker muss sich der jeweiligen Ursache seiner Forschung vergewissern und sich Rechenschaft darüber geben, von welchem Kirchenbild er sich leiten lässt. Damit verbundene Werte, die nicht selten auch theologischer Natur sind, bestimmen notwendigerweise sein Forschen. So ist ein theologisches

Wesenselement gegeben, selbst wenn es implizit bleibt und die Aufgabe des Auslösers hat, die Methode aber nicht weiter bestimmt. Es gehört dann innerhalb der folgenden historiografischen Untersuchung, die sich mit der Methode der zeitgenössischen kritischen Historiographie deckt, auch dazu, das kirchliche Selbstverständnis der Objekte herauszuarbeiten. Darin unterscheidet sich der Kirchen- vom *Profanhistoriker* allerdings höchstens graduell in der Gewichtung des Gegenstandes innerhalb des gesamten Projekts. Die Darstellung bzw. die Schlussfolgerung bleibt ebenso historiografischer Art, wobei implizit ablesbar ist, dass die Motivation für die Forschung konkrete Fragen sind, die aus dem Kontext der kirchlichen Verhältnisse des Autors gestellt werden.

Muss der Kirchenhistoriker nun noch einen Schritt weiter gehen und das Kirchenverständnis der untersuchten Personen zu seinem eigenen in Bezug setzen, Unterschiede herausarbeiten und an deren Handeln eine Wertung vornehmen? Geleitet von der Frage, wieweit die Personen bei den damals zur Verfügung stehenden Kenntnissen der christlichen Botschaft treu geblieben sind, wieweit sie sie selbstverschuldet verraten haben, oder ob sie über die Kriterien, die für eine entsprechende Unterscheidung nötig gewesen wären, milieubedingt gar nicht verfügten?⁴⁷ Die vorgenommene historische Forschung würde das Terrain für eine solche Auswertung bieten. Es würde sich von nun an aber um ein rein theologisches Arbeiten handeln. Das Resultat kann nur subjektiv sein, denn Leitbildcharakter hat das Kirchenbild des Forschers. Dieses hingegen ist genauso vorläufig wie das der untersuchten Personen. Es stellt sich die Frage, ob der Kirchenhistoriker auf solche Wertungen nicht besser verzichtet und diesen Schritt Theologen anderer Disziplinen überlässt. Die Anforderungen an sein kritisches Schaffen wären sonst sehr hoch. Ich habe noch keine Studie gelesen, die historiografischen Standards entspricht und gleichzeitig eine differenzierte Wertung über christliches Fehlverhalten abgibt. Die Anforderung an den Kirchenhistoriker, auf dem Hintergrund einer engagierten Auseinandersetzung mit dem We-

⁴⁷ Schatz, Kirchengeschichte (wie Anm. 10), 507–513. Walter Kasper fordert ähnlich, dass die Kirchengeschichte auf die Frage antworten soll, welche Ereignisse historische Konkretisierungen des Evangeliums und welche dessen Verfälschung sind. So definiert er die Kirchengeschichte als die Reflexion auf die Präsenz des Evangeliums in den sich wandelnden Konstellationen der Geschichte (Kasper, Kirchengeschichte [wie Anm. 2], 183). Für Mariano Delgado ist die Kirche keine vorgegebene Größe, sondern das Betätigungsfeld menschlicher Freiheit. Die Kirchengeschichte hat so den christlichen Überlieferungsprozess auf Treue oder Untreue der christlichen Akteure zum Evangelium zu überprüfen. Getragen ist diese Reflexion von der Sorge um die Zukunft der Kirche und im Bewusstsein, dass die Kirche den Herrn wiederholt verraten hat. Der Kirchenhistoriker hat dabei das Augenmerk auf Fehlentwicklungen zu richten, die er kritisch, aber im Geist des *sentire cum ecclesia* durchleuchtet (Delgado, Auf dem Weg [wie Anm. 1], 345–350; Mariano Delgado, Kirchengeschichte in schweren Zeiten, in: Kirchengeschichte als Wissenschaft, hg. v. Bernd Jaspert, Münster 2013, 53–65, hier 59–63). Wolfhart Pannenberg erwartet von der Kirchengeschichte dass sie Gottes Handeln in der Geschichte sucht, indem sie unter der Voraussetzung, dass dieses Handeln immer strittig ist, in jeder Epoche das Verhältnis der Erfahrung von Wirklichkeit zu dem ihr überlieferten christlichen Wirklichkeitsverständnis betrachtet (Pannenberg, Wissenschaftstheorie [wie Anm. 1], 401–404).

sen der Kirche seine Forschungen zu betreiben, sichert seine Position unter den theologischen Disziplinen. Leichtfertig kann er nicht durch Profanhistoriker ersetzt werden.

Gerade weil aus solchen Reflexionen auch Fragen zum Wesen der Kirche gestellt werden, ist die Kirchengeschichte keine blosse theologische Hilfswissenschaft. Vielmehr kommt ihr in der Orientierung an einem theologischen Fragekatalog und der Anwendung einer historiographischen Methode die Aufgabe zu, einen Beitrag zur Wesensbestimmung der Kirche zu leisten.

Wie kann ein Kirchenhistoriker Theologe sein und gleichzeitig den Anforderungen zeitgenössischer Historiographie gerecht werden?

Ausgangspunkt dieser Studie ist die Feststellung, dass die Kirchengeschichte sowohl vor der allgemeinen Geschichtsschreibung als auch der Theologie um eine Standortbestimmung und eine adäquate Integration ringt. In einem ersten Schritt wird herausgearbeitet, dass die Forderung, aus der Kirchengeschichte jeglichen theologischen Bezug zu eliminieren und diese ganz den Erfordernissen der zeitgenössischen Historiografie anzupassen, ihrem Wesen letztlich nicht gerecht wird. Ein Blick auf die Entwicklung der Schweizer Geschichtsschreibung und die Geschichtswissenschaften führt zum Schluss, dass weder ein heilsgeschichtlicher Bezugsrahmen noch ein theologisch verorteter Kirchenbegriff den Anspruch der Kirchengeschichte auf Wissenschaftlichkeit gefährden. Vielmehr muss sich der Kirchenhistoriker über den Inhalt dieser beiden übergeordneten Faktoren im Klaren sein, was ihn zu bestimmten Fragen führt, mit denen er Phänomene der Kirchen- und Menschheitsgeschichte erforscht. Der theologische Charakter der Kirchengeschichte liegt darin, dass der Historiker aus dem Blickwinkel der Zugehörigkeit zur Kirche deren Vergangenheit, unter Umständen aber auch die der gesamten Menschheit, untersucht. Die vorgängige Verortung der Position des Forschers ist nach den Anforderungen der zeitgenössischen Geschichtswissenschaften keine Beeinträchtigung, sondern vielmehr eine Bedingung für die Glaubwürdigkeit der Resultate. Das wissenschaftliche Arbeiten hingegen orientiert sich ganz an den Anforderungen der aktuellen Historiografie.

Kirchengeschichte – Historiografie – Theologie – Geschichtswissenschaft – Schweizergeschichte – Wissenschaftlichkeit.

Comment un historien ecclésiastique peut-il être théologien et répondre en même temps aux exigences de l'historiographie contemporaine?

Cette étude prend pour base le constat que l'histoire ecclésiastique lutte pour un positionnement et une intégration adéquate aussi bien par rapport à l'historiographie générale qu'à la théologie. Dans un premier temps, l'analyse montre que la demande visant à éliminer toute référence théologique de l'histoire ecclésiastique et à l'adapter entièrement aux exigences de l'historiographie contemporaine, n'est pas satisfaisante. Si l'on observe le développement de l'historiographie suisse et la science de l'histoire, l'on conclut que, ni un cadre de référence lié à l'histoire du salut, ni un concept de l'Église ancré dans la théologie ne mettent en danger le caractère scientifique revendiqué par l'histoire ecclésiastique. L'historien ecclésiastique doit plutôt être au clair sur le contenu de ces deux facteurs supérieurs, ce qui l'amène à se poser des questions précises avec lesquelles il explore des phénomènes de l'histoire de l'Église et de l'humanité. Le caractère théologique de l'histoire ecclésiastique consiste dans le fait que l'historien examine, dans une perspective d'appartenance à l'Église, le passé de l'Église et en partie aussi celui de toute l'humanité. La localisation préalable de la position du chercheur ne constitue pas une entrave selon la science de l'histoire contemporaine, il s'agit plutôt d'une condition nécessaire à la

crédibilité des résultats. Le travail scientifique, en revanche, s'oriente complètement en fonction des exigences de l'historiographie actuelle.

Histoire ecclésiastique – historiographie – théologie – science de l'histoire – histoire de la Suisse – caractère scientifique.

Come può uno storico della Chiesa esser un teologo e allo stesso tempo conformarsi alle esigenze della storiografia contemporanea?

Il punto di partenza di questa ricerca è l'affermazione che la storia della Chiesa si batte per stabilire una posizione e un'integrazione adeguata, sia per la storiografia generale sia per la teologia. In un primo passo si considera il fatto che non trova alcuna giustificazione la pretesa che la storia della Chiesa elimini ogni legame teologico e si adegui interamente alle esigenze della storiografia contemporanea. Uno sguardo allo sviluppo della storiografia e della storia svizzera dimostra che in un quadro di riferimento storico-religioso una comprensione teologica della Chiesa rischia di compromettere la pretesa scientifica della storia della Chiesa. Lo storico della Chiesa deve essere ancora più chiaro sul contenuto di entrambi questi fattori sovraordinati, che lo portano a determinate domande con cui esplora i fenomeni della Chiesa e della storia dell'umanità. Il carattere teologico della storia della Chiesa sta nel fatto che lo storico studia il passato dal punto di vista della sua appartenenza alla Chiesa, ma all'occorrenza anche di tutta l'umanità. La collocazione precedente della posizione del ricercatore secondo le esigenze della storiografia contemporanea non comporta danni, bensì un condizionamento della credibilità dei risultati. Il lavoro scientifico invece è totalmente orientato alle esigenze della storiografia attuale.

Storia della Chiesa – Storiografia – Teologia – Storia – Storia svizzera – Scientificità.

How can a Church historian be a theologian and at the same time correspond to the requirements of contemporary historiography?

Church history, as a scholarly enterprise in its own right, manifests a struggle to position itself with respect to the disciplines of historiography and theology. It is shown that the attempt to eliminate any theological reference out of Church history in order to adapt it totally to the requirements of contemporary historiography does not do justice to the Church's essence. A study of the development of Swiss historiography and the historical sciences leads to the conclusion that a framework of salvation history or a Church-concept that is theologically defined need not necessarily compromise Church history's claim to scholarly standards. Rather, the Church historian has to be clear about the import of both of these «super-ordinate factors» (salvation history and theological definition) when he undertakes historical research, both ecclesial and secular. According to the exigencies of contemporary historical science, the precedent positioning of the researcher does not represent an impairment or impediment to objective scholarly research, but rather a condition for the credibility of its results. The scientific working standard, nevertheless, is orientated according to the standards of current historiography.

Church history – historiography – theology – historical science – Swiss history – scientific standard.

Paul Oberholzer, PD Dr., Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa, Pontificia Università Gregoriana, Roma.

