

Zur Verantwortung der Kirchengeschichtsschreibung
für Opfer der Kirche¹
Einige Erwägungen für eine noch zu führende Diskussion

Hans-Georg Ulrichs

1. Einleitendes

Herr, im Lichte Deiner Wahrheit erkenne ich, dass ich Böses getan und Gutes unterlassen habe. Ich habe gesündigt in Gedanken, Worten und Taten. In einem evangelischen Gottesdienst könnte die Gemeinde und in ihr der und die Einzelne so bekennen. Dieses Bekenntnis beinhaltet nicht nur rein religiöse Vergehen gegen Gott, sondern auch Verfehlungen gegen Mitmenschen. Deshalb ist coram deo zu *bedenken, wo wir unsere Nächsten vergessen und übergangen haben, wo wir auf Kosten und zum Schaden anderer gelebt haben.*² Zu den theologisch-anthropologischen Grundannahmen des Christentums gehört, dass der Mensch schuldig werden kann und deshalb auch schuldig wird – eine *necessitas peccandi* (vgl. Genesis 8,21) auf Grund des *non posse non peccare* (Augustin). Auch die Kirche, hier als ein real(historisch)es Kollektiv von Menschen verstanden und nicht durch dogmatische Präskriptionen definiert, kann als historische und gesellschaftliche Akteurin gegenüber Gott und gegenüber Menschen schuldig werden und wird es: insonderheit durch ihre Repräsentanten, aber auch durch ihre Mitglieder, die teilhaben an Mentalitäten und Handlungsmustern. Kirche ist „Täterin“.³

Wo aber bleiben die Opfer?

Vor einer halben Generation gab es eine neue Wahrnehmung von Märtyrern im Protestantismus.⁴ In seinen Anfängen hatte dieser aus theologischen Gründen vor dem altgläubigen Heiligenkult gewarnt, konnte aber doch konzedieren, *daß man der Heiligen* [sc. zumeist Märtyrer] *gedenken soll* zur Stärkung des Glaubens (CA 21).

Eine gewisse Analogie scheint zwischen den kirchlichen Märtyrern und den von der Kirche zu verantwortenden Opfern wahrgenommen zu werden. Eduard Christen

¹ Für Hauke – zum Beginn seines Weges durch die Geschichtswissenschaft zum Wintersemester 2018/2019.

² Agende für die Evangelische Landeskirche in Baden, Band 1: Ordnung der Gottesdienste, Karlsruhe 1996, 127f.

³ Populäre kirchenkritische Bücher behaupteten dies schon immer. Umso erstaunlicher, dass momentan eine populäre Exkulpation der (katholischen) Kirche beachtlichen Erfolg hat: Manfred Lütz (unter Mitarbeit von Arnold Angenendt), *Der Skandal der Skandale. Die geheime Geschichte des Christentums*, Freiburg 2018.

⁴ Vgl. etwa Harald Schultze (Hg.), „Ihr Ende schaut an ...“ *Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 2006.

schreibt von einer „christlichen Aggressivität“, die Opfer hervorgebracht habe, und sieht folgende Parallele: „Ist gemäß der Märtyrertheologie das vom Glaubenden ‚erlittene Martyrium‘ ein Zeugnis für den christlichen Glauben, so ist umgekehrt das von Glaubenden ‚verursachte Martyrium‘ ein Argument gegen den Glauben.“⁵ Neben der Dankbarkeit für Märtyrer ist auch Scham Teil der kirchlichen Erinnerungskultur, „Scham darüber, dass die Kirche als Institution oft nicht denselben Mut aufbrachte wie diese Glaubenszeugen, sondern ihr Zeugnis zum Teil sogar verdunkelte.“⁶ Im Gegensatz zu den kirchlichen Opfern in der Geschichte, den Märtyrern, finden die Opfer, die die Kirchen ihrerseits zu verantworten haben, aufs Ganze gesehen wohl wenig(er) Aufmerksamkeit.

Auch wenn nicht die *ganze* Kirchengeschichte ausschließlich aus *Irrtum und Gewalt* besteht, wie Johann Wolfgang von Goethe in den *Zahmen Xenien IX* behauptete, sind Irrtum und Gewalt in der Kirchengeschichte als manifeste Bestandteile unübersehbar. Gewalt durch eine und in einer irrenden Kirche zeitigt Opfer. Opfer gehören zur Geschichte der Kirche ebenso wie Märtyrer. Unter diese Opfer der Kirche zähle ich nicht nur diejenigen, die gestorben oder gar ermordet worden sind – so ein scharfes Kriterium für den Märtyrerbegriff –, sondern alle, die in welcher Art und Weise und auf Grund welcher Motivlage auch immer von der vorherrschenden Konfession oder innerhalb ihrer Konfession von den Herrschenden – das kann auch die „Mehrheit“ sein – drangsaliert wurden und die so ums Leben, um Lebenschancen oder ums Lebensglück gebracht wurden, also alle, an denen die Kirche schuldig geworden ist und deren Status als Opfer in der Geschichte der Kirche und in der Kirchengeschichtswissenschaft vergessen wurden: Opfer in der Geschichte der Kirche und Opfer der Kirchengeschichte.⁷

Kirchengeschichte – auch in meinen Studien⁸ ist das leicht greifbar – befasst sich zumeist mit Eliten. Deren Wirken, deren „Wahrheiten“ waren vorherrschend und wurden dann auch aktenkundig, sind also selbstverständlicher „explorable“. Daneben gibt es viele verschwiegene Geschichten, die auch Kirchengeschichtswissenschaft bislang nicht hat laut werden lassen. Dass Kirchengeschichte als Teil universitärer Wissenschaft auch ein Unternehmen gesellschaftlicher Eliten mit *deren* Perspektiven und Wertvorstellungen ist, ist kaum von der Hand zu weisen.⁹ Soziologische Bindungen präjudizieren Perspektiven.

⁵ Eduard Christen, Art. Martyrium III/2: systematisch-theologisch, in: TRE 22 (1992), 212–220, hier: 218f.

⁶ Wolfgang Huber, Geleitwort, in: Schultze, „Ihr Ende schaut an ...“ (wie Anm. 4), 5–7, hier: 6.

⁷ In postkolonialen Arbeiten wird der Begriff „Entinnern“ benutzt, um zu zeigen, dass ein solches „Vergessen“ und „Übergehen“ ein aktiver Akt ist. Bereits Fairy von Lilienfeld hatte in ihrer Abschiedsvorlesung 1985 auf „das schlichte Vergessen von Menschen und Ereignissen“ in der kirchlichen Überlieferung hingewiesen. Fairy von Lilienfeld, Über einige Probleme der Lehre von „Kirchengeschichte“ im „ökumenischen“ Zeitalter: Kirchengeschichtsschreibung und das Gedächtnis der Kirche, in: Kirchengemeinschaft – Anspruch und Wirklichkeit (FS Georg Kretschmar), hg. von Wolf-Dieter Hauschild u.a., Stuttgart 1986, 249–265, hier: 258. „Dieses Vergessen hat wohl manchmal in der Physis und Psyche des einzelnen Geschichtsschreibers begründete Ursachen; es kann schlicht physiologisch bedingt sein, aber auch auf halbbewußter und unbewußter Verdrängung von Informationen beruhen. Letzteres mag wiederum entweder ein sozialpsychologischer wie ein individueller Vorgang sein.“

⁸ Hans-Georg Ulrichs, Reformierter Protestantismus im 20. Jahrhundert. Konfessionsgeschichtliche Studien (Forschungen zur Reformierten Theologie 9), Göttingen 2018.

⁹ Vgl. auch Judith Gruber, Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie, in: Andreas Nehring/Simon Wiesgickl (Hgg.), Postkoloniale Theologien II.

Mein Beitrag will darlegen, inwieweit Kirchengeschichtswissenschaft und Kirchengeschichtsschreibung Verantwortung haben und vielleicht sogar besonders den von den Kirchen in ihrer Geschichte zu verantwortenden Opfern gegenüber verantwortlich sind. Er ist insofern ein *kritischer* Beitrag, als damit auch moniert wird, dass unsere Disziplin dieser Verantwortung noch nicht umfänglich gerecht geworden ist.

Dabei möchte ich zunächst *grundsätzlich* nach „Verantwortung“ der Kirchengeschichte fragen. Kirchengeschichtliche Forschung findet in unseren Kontexten ganz überwiegend im Raum der Universität statt. Kirchengeschichte ist eine integrierende Disziplin¹⁰ und ist als Teil von universitärer Theologie konfessionell geprägt.¹¹ Es gelten die allgemeinen wissenschaftlichen Standards, die sie vor allem mit der Geschichtswissenschaft verbindet. Oder, um es mit Friedrich D. E. Schleiermacher zu sagen: „Die historische Theologie ... ist ihrem Inhalte nach ein Teil der neueren Geschichtskunde; und als solchem sind ihr alle natürlichen Glieder dieser Wissenschaft koordiniert.“¹² Entsprechend werde ich nun so verfahren, dass ich zunächst auf aktuelle Diskussionen über die Verantwortung in der Geschichtswissenschaft rekurriere, um danach diese Überlegungen für die Kirchengeschichtswissenschaft zu adaptieren. Nicht nur als ein bloß zufällig gewähltes Beispiel, sondern als ein für das theologische Fach Kirchengeschichte notwendiges Thema werde ich die Ausführungen am Thema „Opfer“ zu exemplifizieren suchen. Insofern ist dieser kritische Beitrag zur fortlaufenden Selbstreflexion der wissenschaftlichen Disziplin auch als ein *konstruktiv-kritischer* angelegt. Abschließend wage ich die Benennung einiger Zukunftsaufgaben.

2. Neuere Debatten über eine Ethik der Geschichtswissenschaft, oder: Welche Verantwortung trägt der Historiker/die Historikerin?

Wissenschaft ist ein zu verantwortendes Handeln selbstständiger Akteure. Deshalb braucht es zur Sicherung guter wissenschaftlicher Praxis ethische Selbstreflexionen. Über eine professionsbezogene Ethik in der Geschichtswissenschaft wurde selten reflektiert, solange ihr Ort der eingehegte Raum der Universität blieb, wo man für Forschung und zumeist staatlichen Unterricht ausbildete. In den 80er Jahren entstanden alternative Geschichtswerkstätten und immer mehr Historiker arbeiteten in öffentlichen und privatrechtlichen Projekten oder waren freischaffend tätig.¹³ Geschichte boomt nun schon länger in der Öffentlichkeit. Die Arbeitsfelder der „Geschichte in

Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum, Stuttgart 2018, 23–37: auch Wissensproduktion ist in hegemoniale Verhältnisse eingebunden.

¹⁰ Martin H. Jung, Kirchengeschichte, Tübingen 2017, 242.

¹¹ Ebd., 243.

¹² Friedrich Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Kritische Ausgabe hg. von Heinrich Scholz, Darmstadt o.J. (Nachdruck Leipzig 31910), 30 (§69). Zu den „Hilfskenntnissen“ der Kirchengeschichte „gehört, wenn alles im Zusammenhang verstanden werden soll, die gesamte irgend zeitverwandte Geschichtskunde.“ Ebd., 70 (nach §184).

¹³ Länder, Kommunen, Institutionen (wie das Auswärtige Amt), Unternehmen (wie die Deutsche Bank), zivilgesellschaftliche Akteure beschäftigen Historiker, etwa um Jubiläen vorzubereiten oder historischen Infragestellungen aus der Zivilgesellschaft zu entgegenen.

der Öffentlichkeit“ wurden umfangreicher und vielgestaltiger.¹⁴ Die Geschichtswissenschaft hat das wahrgenommen und reflektiert (Angewandte Geschichte, Public History.)¹⁵ Durch die Diversifizierung geschichtswissenschaftlicher Arbeit stellt sich die Frage nach der Verantwortung des Historikers in den verschiedenen Handlungsfeldern.

Hinzu treten neue Herausforderungen, die die Verantwortung der Historiker erheben: Auch wenn es zum einen immer schon gefälschte Dokumente und fake-Quellen gab¹⁶, so bieten neue Technologien und Medien unabsehbare Möglichkeiten, um das Wahrheitsideal der Wissenschaft zu torpedieren. Zum anderen dringen Personen aktiv in ihnen fremde Kontexte ein, um sie und sukzessive die ganze Gesellschaft zu verändern. Rechtsradikale Verleger sind etwa auf der Leipziger Buchmesse 2018 nicht zuletzt mit historischen Titeln stark präsent gewesen, um nur ein aktuelles gesellschaftliches Beispiel zu nennen.

Hatte man lange unhinterfragt angenommen, dass universitäre Historiker sich an den auch ungeschriebenen Regeln und Tugenden der Wissenschaft oder an idealtypischen Postulaten wie der „Wertfreiheit“ (Max Weber) orientieren, entstand durch die Ausweitung historischer Handlungsfelder nun Regelungsbedarf. In der zurückliegenden Generation antworteten manche Historiker-Verbände darauf mit Ethik-Kommissionen und Ethik-Kodizes.¹⁷ In Deutschland wird derzeit im Rahmen der AG Angewandte Geschichte/Public History im Verband der Historiker und Historikerinnen Deutschlands über Sinn und Gestalt eines solchen Kodex debattiert.¹⁸

Der Historiker Christoph Kühberger (*1975) und der Sozialethiker Clemens Sedmak (*1971) haben 2008 eine „Ethik der Geschichtswissenschaft“ vorgelegt. Im Hauptteil fragen sie nach der „Verantwortung der Historiker und Historikerinnen“.¹⁹ Wissenschaftler/innen sind frei agierende Personen, die die wissenschaftsinternen Werte wie „Wahrheit, Gültigkeit, Konsistenz und intersubjektive Überprüfbarkeit“ achten. Kühberger/Sedmak fragen dreifach nach der Verantwortung des Historikers und der Historikerin a) in welcher Rolle, b) wofür und c) wem gegenüber.

¹⁴ Museen, Jubiläumsausstellungen, Geschichtsentwicklungen, history consulting, history marketing, historytainment, Geschichtsmagazine u.v.m.

¹⁵ Vgl. Jacqueline Nießer/Juliane Tomann (Hgg.), *Angewandte Geschichte. Neue Perspektiven auf Geschichte in der Öffentlichkeit*, Paderborn 2014; Martin Lücke/Irmgard Zündorf, *Einführung in die Public History*, Göttingen 2018, dort 166–170: Zwischen Wissenschaft und Event: Fachliche und ethische Leitlinien der Public History.

¹⁶ Etwa die „konstantinische Schenkung“ oder einigermaßen aktuell und deshalb umstritten das Protokoll der Synode von Wesel 1568.

¹⁷ Vgl. Cord Arendes/Angela Siebold, *Zwischen akademischer Berufung und privatwirtschaftlichem Beruf. Für eine Debatte um Ethik- und Verhaltenskodizes in der historischen Profession*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 66 (2015), 152–166.

¹⁸ Nachzulesen sind die Ergebnisse mehrerer Konferenzen unter www.hsozkult.de.

¹⁹ Christoph Kühberger/Clemens Sedmak, *Ethik der Geschichtswissenschaft. Zur Einführung*, Wien 2008, besonders 47–74: Dimensionen der Verantwortung der Historiker und Historikerinnen (erstaunlicherweise erfuhr das Buch bislang keine Neuauflagen); beinahe identisch mit Diess., *Die Verantwortung der Historikerinnen und Historiker – Systematische Reflexionen zu einem Teilbereich einer Ethik der Geschichtswissenschaft*, in: Christoph Kühberger u.a. (Hgg.), *Wahre Geschichte – Geschichte als Ware. Die Verantwortung der historischen Forschung für Wissenschaft und Gesellschaft. Beiträge einer Internationalen Tagung vom 12. bis 14. Januar 2006 im Alfred Krupp Wissenschaftskolleg Greifswald*, Rahden 2007, 1–26.

Zum einen agiert der Historiker als *Mensch* (1), der sozial kontextualisiert werden kann – und muss.²⁰ Als *wissenschaftliche Akteure* gehören die Historikerinnen und Historiker näherhin zu einer *scientific community* (2), deren Mitglieder den Anspruch hegen, dass alle selbstbestimmt nach den allgemein anerkannten Regeln agieren und man einander *vertrauen* kann. Kühberger/Sedmak können von einem basalen *fiduziellen Moment* sprechen.²¹ Es ist grundlegend, dass sich alle Akteure an die expliziten und impliziten commitments der scientific community halten.

Zum anderen sind Historikerinnen und Historiker nicht nur für die wie auch immer zu definierende *historische Arbeit* (1) verantwortlich, für „gute wissenschaftliche Praxis“, sondern auch für ihre offen zu legenden Bezogenheiten und *Standpunkte*²² (2), denn unstrittig wird auch die historische Forschung von zahlreichen „externen Werten“ mitgeprägt, die etwa die Auswahl der Forschungsgegenstände beeinflussen, die Kategorien der moralischen Beurteilung historischer Handlungen bereitstellen und die die Bedürfnisse und Maßstäbe für die Präsentation der Ergebnisse begründen. So tritt also zur Verantwortung für die „eigentlichen Forschungsinhalte“ auch die für „die Metareflexion auf den eigenen Standpunkt und den Kontext der Forschung.“²³

Und schließlich fragen Kühberger/Sedmak nach der Instanz der Verantwortung: Wem gegenüber besteht eine Verantwortung?²⁴ Als Antwort werden Menschen in zwei Zeitdimensionen genannt: die Menschen der Gegenwart, also die *Gesellschaft* (1), in der der Historiker lebt und arbeitet, und die untersuchten *Personen der Vergangenheit* (2).²⁵ Um es im Jetzt – „zukünftige[.] Generationen“²⁶ sind hier mit im Blick – nicht zu einer Instrumentalisierung der Personen kommen zu lassen, bezieht sich die gesellschaftliche Verantwortung nicht etwa eingeschränkt auf die eigene Gesellschaft im engeren Sinne, sondern auf die ganze Menschheit, um so auf universale Werte wie Menschenrechte rekurrieren zu können.²⁷ Auch der Historiker leistet mit seiner von ihm zu verantwortenden Arbeit einen Beitrag „zum Aufbau des Gemeinwohls“.²⁸ Inhalt der Verantwortung der Gesellschaft gegenüber wäre, das historische Erbe materialiter zu bewahren, „das historische Bewusstsein zu fördern“ und die Vergangenheit historisch objektiv wahr zu beurteilen, so das „National Council on Public History“ in den USA bereits im Jahr 1987.²⁹ Dies kann auch eine eminent kritische Funktion umfassen, da die kollektive Erinnerung einer Gemeinschaft oder auch das gesellschaftlich-politische Gewünschte vom wissenschaftlich Belegbaren abweichen kann. Dann

²⁰ Vgl. Kühberger/Sedmak, Ethik (wie Anm. 19), 55–59.

²¹ Ebd., 11; vgl. 19–25: Geschichte als Gemeinschaftsprojekt.

²² Hier und in anderen Werken werden die „Sehepunkte“ von Johann Martin Chladenius (1710–1759) genannt.

²³ Vgl. Kühberger/Sedmak, Ethik (wie Anm. 19), 59–63, hier: 63.

²⁴ Vgl. ebd., 63–73.

²⁵ Vgl. ebd., 69–72. – Personen der oral history, für die beide Zeitdimensionen gelten, übergehen wir hier.

²⁶ Ebd., 68.

²⁷ Vgl. ebd., 65. Man kann auch an das bonum commune oder an das Wohl der ganzen Menschheit, etwa den Weltfrieden erinnern, wie es die UNESCO bereits 1974 für wissenschaftliche Forschung getan hat, sicher auch an das „Lebensdienliche“, um einen in der evangelischen Theologie gängigen Terminus zu verwenden.

²⁸ Ebd., 111. – Kühberger/Sedmak sprechen an anderer Stelle auch von einer „sozial verantwortliche[n] Forschung“, ebd., 108.

²⁹ Ebd., 67.

müsste die Wissenschaft ein „Wächteramt“ bekleiden.³⁰ Der Historiker darf sich also nicht für eine Fortschreibung von lieb gewonnenen Geschichtsmythen instrumentalisieren lassen, sondern wird sich dem Wahrheitsideal der Wissenschaft verpflichtet wissen.³¹ Zum verantwortlichen Umgang des Historikers mit den erforschten Menschen der Vergangenheit gehört die selbstkritische Einsicht, dass Historiker implizit urteilen, indem sie historisch konstruierte Sachverhalte oder imaginierte Charakterzüge bewerten. Ein Wertekanon wird oft angenommen und zu Grunde gelegt, aber selten reflektiert.³²

Kühberger/Sedmak bestimmen also die Verantwortung des Historikers/der Historikerin als Menschen und als Mitglieder der auf Vertrauen basierenden scientific community sowohl für die historische Arbeit im engeren Sinne als auch für eine selbstkritische Reflexion der eigenen Kontextualität. Die Historiker/innen verantworten dies vor den Zeitgenossen, also der Gesellschaft im weitesten Sinn, und den Personen der Vergangenheit.³³

3. Welche Verantwortung tragen der Kirchenhistoriker und die Kirchenhistorikerin?

Vergleichbare ethische Überlegungen wie in der Geschichtswissenschaft sind bislang in der Kirchengeschichtswissenschaft nicht auszumachen. Möglicherweise ist man bei Metadiskussionen eher um den *theologischen* Charakter der eigenen Disziplin bemüht, möglicherweise nimmt man bei Kirchenhistorikern als Theologen³⁴ ohnehin ein hohes ethisches Bewusstsein an und möglicherweise besteht momentan noch gar nicht die Notwendigkeit etwa für einen Ethik-Kodex, da Kirchenhistoriker sich eher wenig außerhalb von Wissenschaft, Schule und Kirche bewegen. Auch wenn in der Disziplin Kirchengeschichte sehr wohl überlegt wird, wo, wie und warum Kirchengeschichte auch in weiteren Handlungsfeldern thematisiert werden kann, entstand bis-

³⁰ So mit Ernst Harnisch, vgl. ebd. – Es ist interessant, dass hier ein in religiös-theologischer Tradition nicht unüblicher Begriff ganz säkular verwandt wird.

³¹ Ebd., 72. – „Wahrheit“ impliziert „die ganze Wahrheit“: Es soll nichts vergessen werden. – „Wahrheit“, zumal im Singular, ist ein strittiger Begriff. Er wird hier dennoch verwandt.

³² Vgl. ebd., 96. – Darauf haben feministische und postkoloniale Studien schon länger hingewiesen.

³³ Zusammenfassung dieser drei Punkte ebd., 73f. – Es überrascht, dass Kühberger/Sedmak ganz überwiegend in westeuropäischen Diskursen verharren. Manche der hier aufgeworfenen Fragen beschäftigen schon seit Jahrzehnten auch Geschichtswissenschaft in feministischer Perspektive und postkoloniale Studien: Wer treibt wozu Geschichte und nimmt was in den Blick? Diesen kritischen Impetus hätten Kühberger/Sedmak m.E. gut aufnehmen können. So neu sind solche ethischen Fragen im geschichtswissenschaftlichen Zusammenhang nicht, sie wurden bezeichnenderweise weniger von den Etablierten als von innovativen Seiteneinsteiger/inne/n gestellt. Diese stehen natürlich mit ihrer Arbeit unter Rechtfertigungsdruck.

³⁴ Während man sich nach dem Studium der Geschichtswissenschaft als Historiker/in bezeichnen darf, absolviert ein Kirchenhistoriker ein Studium, das ihn zum Theologen qualifiziert. Ist man Kirchenhistoriker erst nach Ausweis seiner wissenschaftlichen Qualifikation mit der Promotion (allerdings auch noch unspezifisch zum Dr. theol.) oder erst nach der Erteilung der *venia legendi* für die Disziplin Kirchengeschichte?

lang noch keine „Public Church-History“. Trotz der gelegentlich zu hörenden Kritik am schwindenden kirchengeschichtlichen Wissen in der gesellschaftlichen wie in der kirchlichen Öffentlichkeit boomt auch die Kirchengeschichte³⁵, so dass es zu verteilende Arbeitsaufträge – und damit Gelder – gibt. Es wäre sicherlich naiv, im Gegenüber zu privatrechtlichen Financiers kirchliche Auftraggeber zu idealisieren – auch bei ihnen gibt es Erwartungshaltungen die Forschungsergebnisse betreffend, auch hier können überlieferte Geschichtsbilder und wissenschaftliche Erkenntnisse differieren.

Nach den drei von Kühberger/Sedmak vorgeschlagenen Verantwortungsdimensionen ist zunächst zu fragen, in welcher Rolle der Kirchenhistoriker Verantwortung trägt. Zweifellos auch er als Mensch und als Mitglied einer scientific community. Aber es kommt zu weiteren Zuordnungen. Zum einen ist die scientific community der Kirchenhistoriker/innen erweitert um die ganze *Theologie* mit der gemeinsamen Aufgabe aller theologischen Disziplinen³⁶, die wir gerne mit dem enzyklopädisch-organisierenden Prinzip der „Kirchenleitung“ aus Friedrich D. E. Schleiermachers „Kurze[r] Darstellung des theologischen Studiums“ fassen wollen.³⁷ Zum anderen ist der Kirchenhistoriker auf Grund der konfessionellen Bindung der wissenschaftlichen Theologie mit großer Wahrscheinlichkeit Teil einer spezifischen *Erinnerungsgemeinschaft*, nämlich der Kirche und näherhin einer bestimmten Konfessionskirche – der Erforscher der stories ist Teil der story, um eine Idee von Dietrich Ritschl aufzugreifen.³⁸

Davon wird die zweite Frage nach dem Wofür der Verantwortung geprägt sein. Zur eigentlichen Forschungsarbeit nach allgemeinwissenschaftlichen Grundsätzen tritt die Metareflexion der eigenen Standorte. Gerade hier wird man neben der Einbindung in gesamtheologische Wertvorstellungen dank selbstkritischer Reflexion auf „externe Werte“ stoßen, die, solange sie offengelegt und wahrgenommen werden, keine Beeinträchtigung der Wissenschaftlichkeit darstellen müssen. Man könnte etwa motiviert sein, überwiegend die Geschichte der eigenen Konfession zu erforschen und ist von dieser Konfession entsprechenden Geschmacksurteilen geprägt.³⁹ Klärt man solche Bindungen, kann die Gefahr eingehegt werden, dass sich solche Bindungen ins Negative kehren, etwa durch konfessionelle Polemik.

Schließlich gibt es bei den Instanzen der Verantwortung spezifische Erweiterungen in der Kirchengeschichte: Neben den von Kühberger/Sedmak genannten Menschen der Gegenwart (die Gesellschaft⁴⁰) und der Vergangenheit (die zu Erforschenden) gibt es spezifischer die kirchliche Gemeinschaft, zu der der Kirchenhistoriker gehört und

³⁵ Erinnerung sei an die Jubiläen Johannes Calvin (2009), Philipp Melanchthon (2010), Heidelberger Katechismus und Trienter Konzil (2013), Konstanzer Konzil (2014–2018), Reformation und Union (2017), Dordrechter Synode (2018/2019) – und in den folgenden Jahren die jeweiligen Ereignisse der Reformationsgeschichte bis mindestens 2030.

³⁶ Vgl. Jung, Kirchengeschichte (wie Anm. 10), 242.

³⁷ Schleiermacher, Kurze Darstellung (wie Anm. 12), 2 (§3).

³⁸ Dietrich Ritschl, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984, ²1988, 45–47.

³⁹ Auch das findet sich bei Schleiermacher, Kurze Darstellung (wie Anm. 12), 42 (§101): „[G]eschichtliche Darstellungen ... [können] nie frei sein ... von eigentümlichen Ansichten und Urteilen des Darstellenden“.

⁴⁰ Diese Verantwortung findet ihren Niederschlag auch in der „Öffentlichen Theologie“, die in Deutschland besonders von Wolfgang Huber und Heinrich Bedford-Strohm repräsentiert wird. Im internationalen Zusammenhang ist der Terminus „Public Theology“ gebräuchlich.

mit deren Mitgliedern ein Glaube als basales Selbstverständnis geteilt wird – wie auch mit denen aus der Vergangenheit. Hier sind nochmals spezifische Loyalitäten wahrzunehmen, die ein „Wächteramt“ nicht ausschließen dürfen. Auch ein kritischer Beitrag der Kirchengeschichtswissenschaft kann – in Analogie zum Beitrag der Geschichtswissenschaft „zum Aufbau des Gemeinwohls“ (s.o.) – ein Beitrag zum Aufbau/zur Auferbauung der Kirche sein, oder: zur Kirchenleitung im Schleiermacherschen Verstand: „[A]uch das lebhafteste Interesse der evangelischen Theologen an seiner Kirche [darf] doch weder seiner Forschung, noch seiner Darstellung Eintrag tun. Und ebensowenig ist zu fürchten, daß die Resultate der Forschung das kirchliche Interesse schwächen werden; sie können ihm im schlimmsten Fall nur den Impuls geben, zur Beseitigung der erkannten Unvollkommenheiten mitzuwirken.“⁴¹

Einiges spricht zudem für die Annahme, dass die Akteure dieser Wissenschaft sich als konfessionelle Theologen auch noch einer nicht-immanenten Wahrheit verpflichtet fühlen: Gott.⁴² Dieser transzendente Bezugspunkt verbindet sie mit der Gemeinschaft, in der sie gegenwärtig eine besondere Verantwortung ausüben, wie mit vielen Personen, die sie historisch erforschen.

Das Modell von Kühberger/Sedmak ist gut für die Beschreibung der Verantwortung von Kirchenhistorikern nutzbar, weil es sie einerseits selbstverständlich in der Geschichtswissenschaft verortet, andererseits aber auch den Blick für fachspezifische Erweiterungen und Zuspitzungen öffnet.

4. Verantwortung der Kirchengeschichtsschreibung für Opfer

4.1. Wahrnehmen der Ambivalenzen und Empfinden der Tragik

Kirchenhistoriker haben guten Grund anzunehmen, dass mit der bisherigen Kirchengeschichtsschreibung noch nicht alles erzählt ist. Ausgehend von ihren existentiellen Erfahrungen im Gottesdienst und ihrem theologischen Repertoire, wissen sie um das Schuldigwerden und Schuldiggewordensein von Menschen, von Christen und von Kirchen. Auch ohne Ideologe zu sein, lässt sich nachvollziehen, dass in der Geschichte die herrschende Meinung die Meinung der Herrschenden gewesen ist. Träger waren die von der Forschung erfassten und erzählten Eliten. In der Kirchengeschichtsschreibung prolongierten sie zumeist die Privilegierung der Privilegierten. Eine Nicht-Erwähnung im kirchengeschichtlichen Narrativ bedeutet jedoch keineswegs, dass jemand historisch keine Rolle gespielt hat – hier ist auch das oft genannte „Veto-Recht“ der kontingent erhaltenen Quellen zu relativieren: Auch über deren Inhalte hinaus gab es geschichtliche Geschehnisse. Vielmehr könnten wir – um einen Begriff Ralph Giordanos aufzugreifen – von einer „zweiten Schuld“ der gesellschaftlich und kirchlich verantwortlichen Kirchengeschichtswissenschaft sprechen, wenn sie gegebenenfalls ihr „Wächteramt“ nicht wahrnimmt und bisheriges Selbstverständnis und bisherige

⁴¹ Schleiermacher, Kurze Darstellung (wie Anm. 12), 73 (nach §193).

⁴² „Der Dienst der Wahrheit ist Gottesdienst.“ So ein Aperçu des Heidelberger Kirchenhistorikers Karl Holsten (1825–1897).

Erinnerungskultur nicht korrigiert. Dann folgte dem Verschweigen der Opfer in ihrer jeweiligen Zeit das Verschweigen der Opfer durch die fortlaufende Kirchengeschichtsschreibung. In einem anderen Zusammenhang spricht Heike Springhart von einer „zweiten Viktimisierung“.⁴³

Die Verantwortung, die auch der Kirchenhistoriker als Mensch und Wissenschaftler gegenüber der Gesellschaft trägt, spitzt sich durch seine verantwortliche Funktion als konfessioneller Theologe in seiner Konfessionsgemeinschaft und durch seine Beziehung zu den historischen Personen zu, mit denen er sich im Glauben coram deo versteht. So selbstverständlich er im Gottesdienst das Schuldbekenntnis ausspricht, so selbstverständlich wird er retrospektiv in der Kirchengeschichte um die Schuld wissen, Täter als solche bezeichnen und die Opfer zu suchen bemüht sein. Dietrich Ritschl sieht eine Chance zur sachgemäßen Erkenntnis der Janusgesichtigkeit der Kirchengeschichte durch diejenigen, „die in der Story Israels und der Kirche ‚drin stehen“.⁴⁴

4.2. Eine theologisch-ethische Grundpositionierung

Geschichtswissenschaft und Kirchengeschichtswissenschaft sind dem Wissenschaftswert „Wahrheit“ verpflichtet. In jüdisch-christlicher Tradition stehen *Wahrheit und Recht* in einem unlösbaren Konnex (Amos 5,10 u.a.). Recht bedeutet in religiöser Hinsicht nicht allein, dass in der Rechtfertigung Recht über den Täter und seine Schuld gesprochen wird und es zu dessen Sanktionierung und damit auch zur Überwindung seiner Schuld kommt⁴⁵, sondern auch – und vielleicht sogar: ganz besonders –, dass die Opfer wieder ins Recht gesetzt werden. Jürgen Moltmann spricht in seiner „Ethik der Hoffnung“ (2010) im Zusammenhang mit der Gerechtigkeit Gottes davon, dass „der erste Blick Jesu auf die ... Opfer von Unrecht und Gewalt [fiel], nicht auf die Täter ... er richtete Opfer der Gewalt auf.“⁴⁶ Darin sieht Moltmann eine Performanz der *Compassion* Gottes, die auch den Christen als ethisches Ideal aufgetragen ist. Jesus, der in seiner Zuwendung und seiner Reich-Gottes-Verkündigung Gott zu den Opfern brachte, wurde seinerseits Opfer der (Selbst-)Gerechten und Mächtigen.

⁴³ Nämlich dann, wenn Opfer quasi religiös oder gesellschaftlich genötigt werden, Tätern zu vergeben: Heike Springhart, „... wie auch wir vergeben unseren Schuldigern ...? Zu einer theologischen Lehre von der Vergebung [Habitationsvortrag, Heidelberg 2015], in: Evangelische Theologie 76 (2016), 111–121, hier: 119.

⁴⁴ „Die Tragik und Tiefe der Ambivalenz der Kirchengeschichte kann mit den Mitteln säkular-wissenschaftlicher Geschichtsschreibung nicht ausgelotet werden.“ Ritschl, *Logik* (wie Anm. 38), 93, vgl. ebd., 95. Hier kommt es auf jedes Wort an: Wohl kann Geschichtswissenschaft Negatives und Positives in der Kirchengeschichte erforschen und darstellen und sachlich beurteilen (sei es an allgemeinem menschlichen Maßstäben, sei es anhand christlicher Grundaussagen), die „Tragik“ der Ambivalenzen wird dagegen nur jemand empfinden (!) können, der selbst in der „story drinsteht“. – „Einzig im ‚Drin-Stehen‘ in der Story Israels und der Kirche kann die unauflösbare Ambiguität von Schande und Liebe, Schuld und Barmherzigkeit, Niedertracht und Großmut ermessend werden.“ Ebd., 96.

⁴⁵ „Für die Täter haben die Kirchen [das] Bußsakrament, besser: das Sakrament der Umkehr, entwickelt. Für die Sünder hat die Reformation den rechtfertigenden Glauben verkündet. Beide Wege sind jedoch einseitig taterorientiert.“ Jürgen Moltmann, *Ethik der Hoffnung*, Gütersloh 2010, 205. Auch Johann Baptist Metz hatte bereits beobachtet, dass „sich die Kirche mit den schuldigen Tätern immer leichter tut als mit den unschuldigen Opfern.“ Zit. nach Springhart, „... wie auch wir vergeben unseren Schuldigern ...? (wie Anm. 43), 114 [Johann Baptist Metz, *Memoria Passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg 2006, 165].

⁴⁶ Moltmann, *Ethik der Hoffnung* (wie Anm. 45), 203.

Kurzum: „Die Gerechtigkeit Gottes, die an Jesus offenbar wird, ist *opferorientiert*: Gott schafft Recht denen, die Unrecht und Gewalt erleiden.“⁴⁷ Deshalb fragt Moltmann aktualisierend: „Und was wird aus den Opfern? Brauchen wir nicht *ein Sakrament der Aufrichtung der Opfer* und eine Verkündigung der Rechtfertigung der Opfer des Unrechts?“⁴⁸ Nun ist die Kirchengeschichtswissenschaft so wenig wie die wissenschaftliche Theologie ein religiöser Akt per se und erst recht kein Sakrament, sie bezieht sich jedoch plausibilisierend auf den Vollzug des christlichen Glaubens. Jürgen Moltmann erinnert an die befreiungstheologische Rede von Gottes vorrangiger Option für die Armen und fokussiert diese in seiner „Ethik der Hoffnung“ auf die in einer ungerechten Gesellschaft und Wirtschaft Unterdrückten und Armen, die auch Opfer der Kirche sein konnten, da die Institution nur allzu oft mit den Mächtigen paktierte.⁴⁹ Eine Fortschreibung der Gedanken Moltmanns könnte in der kirchengeschichtlichen Forschung bedeuten, dass sie Opfer jedenfalls nicht mehr bloß nachrangig in den Blick nähme, sondern das Vergangene mit ihren vorhandenen wie mit den nicht vorhandenen Quellen und Dokumenten mit dem hermeneutischen Verdacht liest, dass es mit großer Wahrscheinlichkeit bislang verschwiegene („entinnerte“) Opfer geben wird. Dadurch würde entsprechend der Buße des religiösen Individuums auch der Kirche der Dienst erwiesen, dass „[d]urch Erkenntnis der Leiden der Opfer und das Bekenntnis der [kirchlichen] Schuld“ ein „Schritt in das Licht der Wahrheit“ getan würde, wie Moltmann religiös formuliert. Kirchenhistoriker nehmen nicht das Weltgericht vorweg. Eine nachträgliche Befreiung der längst toten Opfer ist immanent nicht möglich, aber die Kirchengeschichtswissenschaft könnte dafür Sorge tragen, dass die Opfer als Opfer identifiziert werden und so ihre individuelle Würde zurückerhalten – in der gegenwärtigen Gesellschaft, besonders in der Erinnerungsgemeinschaft der Kirche.

Exkurs: Retelling in der US-amerikanischen (Kirchen-) Geschichtswissenschaft

In den USA war die Erfahrung von umfassender gesellschaftlicher *diversity* spätestens im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts ein wichtiger Ausgangspunkt für die Forderung nach einem *Retelling* der Geschichte. Zivilgesellschaftliche Akteure entdeckten diese gesellschaftliche Vielfalt vor allem in *race*, *class* und *gender*. Politische Befreiungs- und bürgerrechtliche Bewegungen zeigten, dass – mit einem durchaus auch klischeehaften „Feindbild“ – die Geschichte bislang von den Mächtigen erzählt wurde, die letztlich nur ihre eigene Geschichte war, nämlich die des alten, weißen, wohlhabenden Mannes. Die auch gegenwärtig Marginalisierten waren dies nicht ohne Grund, denn „individuals and groups excluded from narratives are excluded from more than stories“⁵⁰, etwa von gesellschaftlicher Teilhabe. Hier setzten Sozialgeschichte und

⁴⁷ Ebd., 204.

⁴⁸ Ebd., 205.

⁴⁹ Die Assimilation an die jeweilig herrschenden Verhältnisse und dann auch ein zu enges Verhältnis der Kirche zu den Herrschenden identifiziert Dietrich Ritschl als einen „der entscheidenden Fehlritte“ in der Kirchengeschichte – neben der Lösung vom Judentum und der „Bevormundung der ökonomisch und bildungsmäßig Armen“, vgl. Ritschl, Logik (wie Anm. 38), 93.

⁵⁰ Thomas A. Tweed, Introduction. Narrating U.S. Religious History, in: *Retelling U.S. Religious History*, edited by Thomas A. Tweed, Berkeley/Los Angeles 1997, 1–23, hier: 2.

Feminismus an. Sie versuchten „to give voice to the voiceless“, sie arbeiteten also historisch advokatorisch. Wie die weißen Generäle, Unternehmer und Schriftsteller gehörten auch die Sklaven, Native Americans („Indianer“), Dienstmädchen u.a. zur ganzen Geschichte. Die alten Großerzählungen wurden grundlegend als nicht hinreichend kritisiert. Dasselbe wird auch für die nordamerikanische Religionsgeschichte behauptet, denn diese bezog sich bislang „disproportionately on male, northeastern, Anglo-Saxon, mainline Protestants and their beliefs, institutions, and power.“⁵¹ Die Schlussfolgerung lautet: „New stories ... are needed.“⁵² Es müssen andere Personen diese neuen Geschichten erzählen, denn: „The placement of the narrator and the narrative determines what can be seen, what stands in shadow.“⁵³ Geschichtswissenschaft in feministischer und postkolonialer Perspektive hat schon vor längerer Zeit darauf verwiesen, dass Frauen und Angehörige unterdrückter Ethnien nicht die Chance erhalten hätten, „ihre“ Geschichte professionell zu erforschen und öffentlich zu erzählen.⁵⁴ Durch die Erforschung der Religionsgeschichte der unterschiedlichen Völker, Gruppen, Klassen, Religionen und Denominationen, Geschlechter u.v.m. wurde der gegenwärtig erfahrenen diversity entsprochen; eine einzige historische Großerzählung scheint nicht mehr möglich und auch gar nicht mehr wünschenswert zu sein.⁵⁵ Repräsentanten der früheren mainline-history müssen zur Kenntnis nehmen, dass sie nur noch eine minoritäre Gruppe unter vielen anderen Akteuren sind und ihr Jahrhunderte lang gepflegtes und gewachsenes Geschichtsbild erodiert. Bei ihnen ist Retelling History negativ konnotiert.⁵⁶

Das nordamerikanische Retelling könnte ein Anstoß sein, die Diversität der Gegenwart wahrzunehmen und daraus Konsequenzen für notwendige Transformationen der Kirchengeschichtsschreibung zu ziehen, um „the whole story“ zu erzählen. In unseren Kontexten sind es weniger eine große Anzahl von Ethnien, die neue Perspektiven erfordern, wohl aber sozial- und geschlechtergeschichtliche Fragestellungen.⁵⁷

⁵¹ Ebd., 3.

⁵² Ebd., 3.

⁵³ Ebd., 10. Tweed spricht dann auch nicht nur von retelling, sondern auch von renarrating; ebd., 17.

⁵⁴ Dies trifft auch auf Arme und Flüchtlinge zu. In Südafrika wurde es in den Wahrheits- und Versöhnungskommissionen (Truth and Reconciliation Commission) als basal erfahren, dass Täter und Opfer ihre Geschichte(n) erzählen konnten (healing memories).

⁵⁵ Vgl. Jan Stievermann, Christliche Kirchen und Gemeinschaften in Nordamerika bis 1800, in: Jens Holger Schjørring/Norman A. Hjelm (Hgg.), Geschichte des globalen Christentums, 1. Teil: Frühe Neuzeit (unter Mitarbeit von Katharina Kunter) (Die Religionen der Menschheit 32), Stuttgart 2017, 533–617, hier: 534: Es solle „keine ‚Meistererzählung‘ konstruiert werden vom Siegeszug des englischsprachigen Protestantismus“, vielmehr sei das Ziel, „die vielfältigen Herkunftsgeschichten des Christentums in Nordamerika nachzuzeichnen.“

⁵⁶ Überraschenderweise scheint Ciprian Burlacoiu, Postkoloniale Perspektiven in der Kirchengeschichte. Eine Bestandsaufnahme, in: Nehring/Wiesgickl (Hgg.), Postkoloniale Theologien II, (wie Anm. 9), 205–225, hier: 224f., für eine „ausgeglichene Kirchengeschichte, die ein postkoloniales Anliegen aufnimmt“, zu votieren und verkennt damit womöglich die Intention des postkolonialen Ansatzes: Integration der oder in die herkömmliche Geschichtsschreibung ist nicht gerade prioritär, vielmehr soll diese überwunden werden. Erster Schritt kann deshalb nur eine Segregation sein. – Auch sollte nicht vorschnell davor gewarnt werden, dass Kritik auch in Herrschaft umschlagen kann (etwa durch politisch aktive Opfergruppen und deren Fürsprecher) – zunächst gilt es, die Kritik wahrzunehmen und gegebenenfalls die bislang konventionelle wissenschaftliche Praxis zu korrigieren.

⁵⁷ Vor einer halben Generation wurde formuliert: „Eine Neu-Schreibung der Geschichte der Kirche als Institution sollte sich nicht mehr vornehmlich an männlichen Amtsträgern und Synodalbeschlüssen orientieren, sondern gleichzeitig Kirche immer als Lebensgestalt des Volkes Gottes begreifen, das aus

Eine *Religionsgeschichte* der Bundesrepublik wird zudem zukünftig tatsächlich immer diversifizierter, multireligiöser ausfallen müssen. Für ein Retelling braucht es selbstbewusste Trägergruppen oder advokatorische Akteure, die Opfer nicht für eigene Interessen instrumentalisieren. Die Kirchengeschichte hat manches bereits integriert: Niemand in der Kirchengeschichtswissenschaft kann heute ernsthafterweise eine geschlechtergeschichtliche Perspektive ausblenden, niemand wird Machtstrukturen nicht kritisch analysieren – beispielhaft seien die so genannten „Hexen“ in der frühen Neuzeit genannt, Diakonissen im 19. und 20. Jahrhundert, Zwangsarbeiter oder Heimkinder in kirchlichen Einrichtungen. Aber wie viele „Opfer“ von sozialer und bildungsbezogener Marginalisierung durch die Kirchen wären noch zu entdecken, wie viele sind durch die Stigmatisierung ihrer sexuellen Orientierung um ihr Lebensglück betrogen worden, wie viele sind Opfer der Kooperation der Kirchen mit Gewaltherrschern geworden, wie oft war kirchliche Lehre ein Herrschaftsinstrument? Und als selbstkritische Reflexion der Disziplin ist zu fragen: Wie selten folgte aus der Entdeckung von Opfern in der Kirchengeschichte eine neue Praxis des Forschens und Neu-Erzählens?⁵⁸

5. Mögliche Zukunftsaufgaben

Kirchenhistoriker/innen müssen ihre wissenschaftliche Praxis je und je selbstkritisch reflektieren. So wie ein religiöses Bekenntnis der Schuld Umkehr impliziert, müsste die Wahrnehmung von historischer Schuld auch eine historiographische Neukalibrierung nach sich ziehen – vor einem Retelling steht auch ein Re-searching mit neuen Perspektiven.⁵⁹ Im Sinne einer permanent zu leistenden kritischen Selbstreflexion einer wissenschaftlichen Disziplin stelle ich schließlich folgende Erwägungen an.

Mit einiger Wahrscheinlichkeit wird die AG Angewandte Geschichte/Public History im Verband der Historiker und Historikerinnen Deutschlands einen Vorschlag

Frauen und Männern, Geistlichen und Laien, besteht ... Ebenso erforderlich erscheint eine Re-Vision des Theologie-Begriffs, der neben der akademischen Schultheologie sehr viel stärker als bisher die vielfältigen Ausdrucksformen gelebter Frömmigkeit als theologisch relevant berücksichtigen sollte.“ Ruth Albrecht, Am Anfang eines langen Weges. Frauen und Geschlechterforschung in der Kirchengeschichte, in: Irene Dingel (Hg.), *Feministische Theologie und Gender-Forschung. Bilanz – Perspektiven – Akzente*, Leipzig 2003, 67–96, hier: 95f.

⁵⁸ Auf ein möglicherweise gelungenes Beispiel sei verwiesen: Vor einer Generation war „Christenverfolgungen“ innerhalb des Protestantismus ein eher randständiges Thema, das auch eher Randgruppen traktierten. Dennoch war dieses Thema bekannt und wurde kurzzeitig intensiv von der Kirchengeschichtswissenschaft aufgenommen (s.o.). Gegenwärtig ist es common sense, dass dieses Thema im Gottesdienst (Predigten, Fürbitten), in den kirchlichen Medien und in der Kirchenpolitik vorkommen soll. Und als ein für die kirchliche Erinnerungskultur relevantes Thema ist es auch wieder ein für die Forschung interessantes Thema.

⁵⁹ Hartmut Lehmann nennt in seiner Einleitung in eine jüngst begonnene Globalgeschichte des Christentums der Frühen Neuzeit unter den „gravierenden Problemen“ der Kirchengeschichtsschreibung wie nationale Vorurteile, konfessionelle Wertungen, europazentrische Positionen auch patriarchale Strukturen. Hier sind also wichtige Kritikpunkte unterdes in die Wissensproduktion integriert worden. Vgl. Hartmut Lehmann, *Europäisches und globales Christentum in der Frühen Neuzeit*, in: Schjørring/Hjelm, *Geschichte des globalen Christentums* (wie Anm. 55), 19–42, hier: 23–25.

zu einem ethischen Kodex unterbreiten. Ob er durch die Autorität eines „allseits akzeptierte[n] Verband[es]“⁶⁰ eine allgemeine Akzeptanz erlangt oder ob nicht vielmehr sein Inhalt überzeugen muss, steht dahin. Die Herausforderungen durch neue Tätigkeitsfelder, durch die öffentliche und mediale Präsenz der Arbeit von Historikern werden nicht ab-, sondern zunehmen. Diesbezügliche Reflexionen werden verstärkt in der universitären Ausbildung ankommen. Und je selbstverständlicher die selbstkritische ethische Reflexion wird, desto wahrscheinlicher werden Historiker – sei es in der Wissenschaft, sei es in der Public History – ihre ethische Verantwortung plausibilisieren und darin keine lästigen Präliminarien erblicken.

Verantwortung ist eine persönlich zu bewältigende Herausforderung. Neben Inhalten und Kompetenzen sollte deshalb die „Persönlichkeit“ der Studierenden verstärkt Beachtung finden.⁶¹ Allgemeinbildung wie auch Verhaltensweisen gehören dazu, um das Wahrheitsideal der Wissenschaft zu pflegen und das Gewissen zu schärfen, denn auch die historische Arbeit wird „nach bestem Wissen und Gewissen“ getan. Phantasie und Kreativität müssen trainiert werden. Es wäre ebenso an wohl nur ungenau zu bestimmende softskills wie Achtung und Takt zu denken – Personen der Vergangenheit, Opfer wie auch Täter, können sich gegen unseren Zugriff nicht wehren. Die eigene Neugier und die Lust an der Schönheit von Wissenschaft müssen gelegentlich auch eingehegt werden, ebenso ein übersteigerter Ehrgeiz, der der Fiduzialgemeinschaft der Forschenden Schaden zufügt. Die kollektive kritische Selbstreflexion wird auch fragen, wer zur scientific community gehört und wer möglicherweise strukturell ausgeschlossen ist, etwa milieubezogene Bildungsverlierer mit ihren Erfahrungen, Perspektiven und Fragestellungen. Eine nicht rasch und simpel zu beantwortende Frage wird sein, ob es methodische Konsequenzen haben wird, wenn andere Personen mit anderen Perspektiven andere historische Personen in den Blick zu nehmen versuchen. Für die Zeitgeschichte konnte mit der Oral history eine produktive Methode etabliert werden.

Die Kirchengeschichtswissenschaft sollte sich von den ethischen Überlegungen und Entwicklungen der Geschichtswissenschaft motivieren lassen, ihrerseits eigene Verantwortlichkeiten zu reflektieren. Förderlich für eine ethische Sensibilisierung dürfte sein, wenn man um eine Public History auch in der Kirchengeschichte bemüht wäre, weil sich hier aktuelle Herausforderungen stellen. Kirchliche Zeitgeschichte scheint in Zeiten knapper Ressourcen weniger Beachtung zu finden; das ist hinderlich, weil die methodischen Innovationen – nicht nur, aber zumeist: – in der Zeitgeschichte erbracht werden und dort zugleich ethisch reflektiert wird.⁶²

Genannt hatte ich für die Kirchengeschichtswissenschaft bereits den Bezug zur kirchlichen Erinnerungskultur, als konstruktive Akteure innerhalb dieser Erinnerungsgemeinschaft, gegebenenfalls auch als Kritiker wissenschaftlich nicht zu verantwortender Geschichtsmymen („Wächteramt“) zu agieren. Eine opfersensible Perspektive könnte neue Erkenntnisse zeitigen und so zum gegenwärtigen und zukünftigen Selbst-

⁶⁰ Arendes/Siebold, Zwischen akademischer Berufung (wie Anm. 17), 164.

⁶¹ Auch Kühberger/Sedmak, Ethik der Geschichtswissenschaft (wie Anm. 19), 14, weisen auf personale Kompetenzen wie Interaktionsfähigkeit hin und nennen in diesem Zusammenhang auch „Charakterbildung“.

⁶² Vgl. bereits den Klassiker schlechthin: Hans Rothfels, Zeitgeschichte als Aufgabe, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 1 (1953), 1–8.

verständnis von Kirche beitragen. Ein herrschaftskritischer Ansatz sollte beinhalten, dass sich gegenwärtige Eliten in Gesellschaft, Wissenschaft und Kirche nicht der Opfer „bedienen“, sondern dass die Erinnerungsgemeinschaft der Kirche und die Theologie vom – möglichen – Glauben der Opfer lernen: Nicht die Formate des christlichen Glaubens der Täter, sondern die der Opfer könnten die Wahrheit des Evangeliums repräsentieren – so müssten „Opfer“ der Kirche nicht mehr gegen den Glauben sprechen (s.o.), sondern könnten ihn gerade darstellen – und könnten unsere Vorstellungen vom Christentum relativieren (korrigieren). In selbstkritischer Reflexion müsste sich die Kirchengeschichtswissenschaft fragen, welche nicht identifizierten Vorannahmen für das sinngebende Narrativ benutzt werden. Existiert im Protestantismus nicht eine längere Tradition des Triumphalismus: Die Wahrheit und die besondere Bedeutung des evangelischen Glaubens als das moderne Format christlichen Glaubens weiß sich stets besser und umfassender durchzusetzen? Und falls das nicht der Fall ist, handelt es sich um einen Rückschritt. Die Narrative der Erinnerungsgemeinschaften haben exkludierende und präjudizierende Momente, so dass Korrekturen schwer fallen, weil deren Notwendigkeit gar nicht wahrgenommen wird.

Schon vor einer Generation zog Dietrich Ritschl den Schluss, dass Theologen in der universitären Ausbildung „angeleitet werden [sollten], Geschichte nicht nur quellenbewußt, sondern versäumnis- und schuld-bewußt zu studieren.“⁶³ Johann Baptist Metz sprach davon, die „Leidempfindlichkeit“ des christlichen Glaubens und der Theologie wahrzunehmen.⁶⁴ Kirchengeschichtliche Forschung ist nach dem allgemeinen Wissenschaftsideal frei, leistet ihrem Selbstverständnis und den Gegebenheiten nach aber auch einen Beitrag zur „Kirchenleitung“.⁶⁵

Historiker und Kirchenhistoriker stehen in ihren Verantwortungen permanent vor aktuellen Herausforderungen. Retelling ist eine notwendige Konsequenz der sich wandelnden Kontexte der Geschichtswissenschaften und der Bedürfnisse der Erzähl- und Forschungsgemeinschaften. Die Aufgabe des Retelling erwächst unideologisch aus der selbstkritischen Reflexion.

6.

„Herr, ich möchte neu anfangen“, lautet eine agendarische Wendung nach der Selbstprüfung der Gewissen im Gottesdienst.⁶⁶ Die Möglichkeit des „Neu Anfangens“ scheint mir eine Bedingung auch der wissenschaftlichen Selbstreflexion zu sein, ein Ausdruck der Freiheit und der Verantwortung. So wenig wie wir heute Geschichte als die „Geschichte großer Männer“ (Leopold Ranke) konstruieren, so wenig dürfte die

⁶³ Ritschl, Logik (wie Anm. 38), 96. Allerdings warnte er auch vor „ideologische[n] Positionen, etwa zu Gunsten der Armen gegenüber den Reichen oder der Besiegten gegenüber den Siegern, der Leidenden gegenüber den Starken“, da sie „Zerrbilder“ böten. Ebd., 95.

⁶⁴ Zit. nach Springhart, „... wie auch wir vergeben unseren Schuldigern ...“? (wie Anm. 43), 114.

⁶⁵ „Das kirchliche Interesse und das wissenschaftliche können bei der Beschäftigung mit der Kirchengeschichte nicht in Widerspruch geraten.“ Schleiermacher, Kurze Darstellung (wie Anm. 12), 72 (§193).

⁶⁶ Agenda für die Evangelische Landeskirche in Baden (wie Anm. 2), 128.

Zukunft in der Wissenschaft von einem Ideal sich abgrenzender Einzelkämpfer geprägt sein, selbst wenn der Wissenschaftsmarkt auch aus kompetitiven Gütern besteht. Vielmehr wird sich bewahrheiten, was Philipp Melanchthon bereits 1543 auf den Punkt brachte: „Wir sind zum wechselseitigen Gespräch geboren.“⁶⁷ In Erinnerungs- und Erzählgemeinschaften wie in scientific communities mit ihren kooperativen Gütern kann es nur ein *gemeinsames* Gelingen geben. Deshalb sind diese Erwägungen zur Verantwortung der Kirchengeschichtsschreibung eine Einladung zum Gespräch.⁶⁸

⁶⁷ CR 11, 606–618, hier: 613.

⁶⁸ Die Einladung zum intensiven Gespräch wurde angenommen nach meinem Habilitationsvortrag an der Universität Osnabrück am 8. April 2018 und nach dem Vortrag in der „Oberrheinischen Sozietät“ in Heidelberg am 22. Mai 2018. – Für gute Gespräche im Zusammenhang dieser Erwägungen danke ich Margit Ernst-Habib, Katharina Kunter, Jan Stievermann und Karl Friedrich Ulrichs. – Für Hinweise, Kommentare und Korrekturen bin ich dankbar: Hans-Georg@Ulrichs-ka.de.