

wicklung, nicht weitergeführte Ansätze, unterdrückte Initiativen und geschichtliches Versagen hin. Zu diesen Brüchen und gescheiterten Ansätzen gehört z. B. die Tatsache, daß das weitreichende Konzept von John Carroll, des ersten Bischofs der USA, bzgl. einer relativ selbständigen „amerikanischen“ und bruchlos in das amerikanische Leben integrierten Kirche sich in dieser Form aus innerkirchlichen und außerkirchlichen Gründen nicht verwirklichen ließ (85, 126). Dazu gehört weiter der Rückgang des im Anfang sehr starken Laieneinflusses im Laufe des 19. Jh.s (93, 113). So „trat der amerikanische römische Katholizismus, in seinen ersten anderthalb Jahrhunderten presbyterianisch, und in dieser kolonialen Phase mit einer beachtlichen Tradition von Laien-Mitbeteiligung, im 19. Jahrhundert in eine streng episkopale und (mit einer spezifisch amerikanischen Färbung) papale Entwicklung ein“ (113). Die am Ende des 19. Jh.s in den Kongressen erwachende Laieninitiative wurde vom Episkopat unterdrückt (190f.) und damit eine dem deutschen Verbandskatholizismus vergleichbare Entwicklung verhindert. Minderheitsrichtungen und Konflikte werden von H. viel stärker berücksichtigt, als dies in bisherigen katholischen Kirchengeschichten der USA geschah. Dies ist um so wichtiger, als diese Strömungen auch den meisten europäischen Kirchenhistorikern bisher kaum bekannt sind. Dazu gehört das Vorhandensein eines liberalen Klerus im 19. Jh., speziell in New York (166f.), aber auch z. B. sozialistische Ansätze auf katholischer Seite seit der Jahrhundertwende (213–15). Wesentlich erscheint, daß generell der amerikanische Katholizismus im 19. Jh. nicht nur in seinen nationalen Konflikten, sondern auch theologisch und in seinen kirchlichen Ideen ein bunteres und pluralistischeres Bild bietet als man meist vermutet. Seine theologische und geistige Sterilität in der ersten Hälfte des 20. Jh.s ist zu einem entscheidenden Teil Folge der „Amerikanismus“-Kontroverse und des ganzen anti-modernistischen Kampfes (203, 217). In den 20er Jahren haben wir einen äußerlich expansiven und prosperierenden, aber zu selbstsicheren und irgendwie vom großen Leben der Nation und vor allem ihren humanitären Reformbewegungen abgeschnittenen Katholizismus (221 ff.). – Beachtlich ist das Gesamturteil über den amerikanischen Katholizismus der 50er Jahre. Das wichtigste Positivum ist ein ausgeprägtes Pfarrbewußtsein (287). In der Einstellung zu Glauben und Religion fällt eine extrem moralistische Haltung auf (288). Die meist vorbehaltlose Identifikation der Katholiken mit der offiziellen kirchlichen Doktrin in Anschauungen und Verhaltensweisen wird schon damals nur in zwei Punkten faktisch durchbrochen: in Ehescheidung und Geburtenkontrolle (287, 327). Interessant ist u. a. die Darstellung der inner-katholischen Diskussion über den Senator Mac Carthy (293 ff.). – Ein starker Schwerpunkt liegt, vielleicht manchmal etwas zu ausschließlich, auf der Stellungnahme zu politischen und gesellschaftlichen Fragen. Manchmal möchte man dieselbe Ausführlichkeit dem religiösen Leben, der Wirklichkeit normaler Pfarreien, den Ordensgemeinschaften etc. gewidmet sehen. Hier ist die Darstellung zweifellos ergänzungsbedürftig. Formal ist das Fehlen eines eigentlichen Literaturverzeichnisses zu beklagen, ohne das auch die Literatur-Zitationen in den Anmerkungen oft nur schwer zu verifizieren sind. Dennoch handelt es sich bisher um die beste und dem heutigen Stand der Forschung und Fragestellung angemessenste Geschichte des amerikanischen Katholizismus. Sie ist von den Problemen und Fragestellungen inspiriert, auf die vor allem die letzten beiden Jahrzehnte hingewiesen und für die sie sensibilisiert haben; sie macht auf Vieles aufmerksam, was bisher zumal in Europa auch kaum einem Fachhistoriker bekannt war; und sie bietet ein viel bunteres Bild ihres Gegenstandes als die früheren Behandlungen des Themas. Eine deutsche Übersetzung wäre ohne weiteres zu befürworten.

Kl. Schatz S. J.

Seeliger, Hans Reinhard, *Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft*. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung. Düsseldorf: Patmos 1981. 292 S.

Die Frage nach dem „theologischen Charakter der Kirchengeschichte“ wird von den meisten katholischen (und auch protestantischen) Kirchenhistorikern bejaht, ohne daß es freilich bisher gelungen ist, zu einem tragfähigen Konsens darüber zu kommen, worin dieser nun genau besteht. Der Autor sucht dieses Problem von einem neuen Gesichtspunkt aus anzugehen und zu beantworten. In seinem 1. Teil (21–106) bietet er einen Überblick über die Grundlagendiskussion der letzten 30 Jahre. Dabei weist er die Aporie heilsgeschichtlicher Ansätze oder Übertragungen systematischer theologischer

Kategorien in die Geschichte auf. Als entscheidendes Fazit ergibt sich weiter, daß die generelle wissenschaftstheoretische Grundlagendiskussion der Geschichtswissenschaft hier noch kaum berücksichtigt ist. Praktisch herrscht in der Kirchengeschichte die „Tradition naturwüchsiger Geschichtswissenschaft“ bzw. ein recht einfacher historischer Realismus vor.

Zu seinem neuen Ansatz kommt S. auf der Basis der Weiterführung des Narrativitäts-Modells von A. C. Danto durch S. J. Schmidt und K. Stierle. Geschichtsschreibung ist danach ein Kommunikationsphänomen auf der Basis gemeinsamer Erfahrung; ihre wissenschaftliche Leistung ist „die Kommunizierbarkeit wahrer historischer Ereignisse auf der Ebene einer nur durch Erzählung zugänglichen Gemeinsamkeit von Erfahrung bei Erzähler und Hörer; überprüfbar ist sie durch historische Kritik und durch das Gelingen des Kommunikationsaktes“ (228). Von dieser Basis aus bestimmt der Vf. (in einem leider nur 5 S. umfassenden abschließenden Lösungsvorschlag) den theologischen Charakter der Kirchengeschichte neu. Dieser besteht nicht in einem besonderen abgrenzbaren theologischen Material- oder Formalobjekt. Er besteht vielmehr in ihrem Kommunikationszusammenhang. Kirchengeschichte ist als theologische Wissenschaft dadurch konstituiert, daß sie im Kommunikationszusammenhang von Kirche und christlich-kirchlicher Glaubenserfahrung betrieben wird (235 f.). Dabei wird nicht wissenschaftliche Geschichte mit Heilsgeschichte und ihrer anderen Aussageweise vermischt, sondern der Kirchenhistoriker enthüllt „die Gegenwart als die Konstellation von Geschichte . . . , in der es für ihn zu glauben gilt“ (237).

Auf jeden Fall hat der Autor das Verdienst, die bisher den katholischen Kirchenhistorikern kaum bekannte wissenschaftstheoretische Diskussion über die Geschichte für das Problem fruchtbar gemacht zu haben. Leider hat er freilich seinen eigenen sehr bedenkenswerten Ansatz nicht weiter positiv ausgeführt. Nach der ausführlichen Besprechung der kirchengeschichtlichen, geschichtstheologischen und geschichtswissenschaftlichen Grundlagendiskussion hätte man eine etwas ausführlicher begründete eigene Antwort erwartet. Vor allem käme es darauf an, zu zeigen, wieweit diese Lösung besser als die bisher gegebenen Antworten das abdeckt, was Kirchengeschichte wissenschaftlich verantwortet zu leisten imstande ist. Der Rez. hat selber in dieser Zeitschrift (55 [1980] 481–513) einen Versuch gemacht, in der Frage des theologischen Charakters der Kirchengeschichte weiterzuführen. Zustimmung würde ich dem Autor bei der Warnung vor jeder Vermengung heilsgeschichtlichen mit kirchengeschichtlichem Denken. Richtig hervorgehoben ist, daß Kirchengeschichte dann ihre (wesentlich kritische) theologische Aufgabe verfehlt hätte, wenn sie versuchte, Negatives theologisch aufzuheben oder eine „Erfolgsgeschichte“ zu schreiben, die über die quantitativen und qualitativen Verluste leicht hin hinweggeht (53, 55 f., 58). Kirchengeschichte hat das „unbequeme“ Gedächtnis der Kirche zu sein. Der Ansatz des Autors (Kirchengeschichte ist theologische Wissenschaft, insofern sie im kirchlich-theologischen Kommunikationszusammenhang betrieben wird) hat sicher dies für sich, daß er umfassender das umgreift, was Kirchengeschichte tatsächlich und speziell für Kirche und Theologie tut. Auch wer ihr speziell ein theologisches Formalobjekt zuweist, wird es doch schwer haben, nachzuweisen, daß dieses Formalobjekt bei all dem, was Kirchengeschichte tatsächlich tut und tun muß, eine Rolle spielt. Dieser Einwand ließe sich gewiß auch gegen meinen eigenen Beitrag erheben. Die weitere Frage ist jedoch, ob aus dem Ansatz des Vf.s nicht noch wesentlich mehr folgt als er selbst expliziert hat. Wenn Kirchengeschichte durch ihren innerkirchlichen Kommunikationszusammenhang konstituiert ist, ergibt sich daraus nicht, daß sie vor Fragen gestellt wird und darauf zu antworten versuchen muß, die bei einem anderen Kommunikationspartner nicht interessierten? Es ist doch z. B. etwas anderes, ob ich das Papsttum als Kirchenhistoriker behandle (gewiß nicht mit apologetischer Glättung und Beschönigung, sondern als eine Größe, die uns mitsamt ihren Schattenseiten als Christen und speziell als Katholiken nicht gleichgültig lassen kann und die mit unserem Glauben zu tun hat!), oder vor einem Publikum, das dem Papsttum zunächst genauso gegenübersteht wie jeder anderen geschichtlichen Institution mit ihren Größen und Schattenseiten. Darin würde mir S. sicher voll zustimmen. Nur ist die Frage, ob daraus nicht ganz bestimmte Fragen und Probleme folgen, m. a. W. doch so etwas wie ein „theologisches Formalobjekt“ des Kirchenhistorikers. Ich habe versucht, dieses theologische Formalobjekt als „Theologie des geschichtlichen Selbstvollzuges von Kirche“ zu umschreiben. Diesen Ansatz halte ich nach wie vor aufrecht, und zwar als Folgerung und Konsequenz aus dem durchaus akzeptablen Ansatz des Autors. Der Kommunikationszusammenhang Kirche bringt notwendig Fragen zur Sprache, und zwar „theologische“, die sonst nicht aufkämen.

Kl. Schatz S. J.