

KURT NOWAK (LEIPZIG)

"PLURALISMUS DER LESARTEN"

FORTSETZUNG DES GESPRÄCHS MIT JOACHIM MEHLHAUSEN

Der Diskurs über Methode, Auftrag und Arbeitsgebiete der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung ist so vielgestaltig wie das von der Disziplin in Monographien, Dokumentationen, Editionen und Aufsätzen Produzierte selbst, ohne daß allerdings ausreichende Klarheit über seine Prämissen und Konsequenzen besteht. Anstatt großräumig generalisierte Statements abzugeben, erscheint es produktiv, Meinung gegen Meinung, Argument gegen Argument innerhalb der Gemeinschaft der kirchlichen Zeithistoriker abzuwägen, um auf diese Weise den Diskurs und hoffentlich auch den wechselseitigen Erkenntnisprozeß voranzutreiben. Nachdem ich bereits im Oktober 1989 Gelegenheit hatte, mich zu dem "Arbeitspapier" des Vorsitzenden der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte zu äußern¹, besteht heute die willkommene Möglichkeit zur Fortsetzung des Gesprächs.

Anlaß soll diesmal der Beitrag Joachim Mehlhausens "Zur Methode kirchlicher Zeitgeschichtsforschung" sein.² Ich konzentriere mich dabei auf das Habermas'sche Stichwort "Pluralismus und Lesarten", das Mehlhausen in seinem Beitrag weit nach vorn gerückt hat. Meine Vermutung, daß Mehlhausen den "Pluralismus der Lesarten" nicht bloß en passant bei Habermas aufgegriffen hat, sondern daß er ihn sowohl als produktive Herausforderung wie auch als Problem für die kirchliche Zeitgeschichtsschreibung empfindet, bestätigt sich beim Lesen einer in absehbarer Zeit erscheinenden Betrachtung aus der Feder desselben Autors.³ Im vollen Wortlaut lautet der Satz von Habermas: "Der unvermeidliche, keineswegs unkontrollierte, sondern durchsichtig gemachte Pluralismus der Lesarten spiegelt nur die Struktur offener Gesellschaften".⁴

Mit der Einbringung dieses Satzes in die Methodendiskussion der kirchlichen Zeitgeschichte ist ein Stein ins Wasser geworfen. Soll man die Sache auf sich beruhen lassen oder soll man weiter über sie nachdenken? G.van Norden nannte in der gestrigen Arbeitsrunde den "Pluralismus der Lesarten" eine Banalität, d.h. eine Selbstverständlichkeit, die keiner weiteren Erwähnung bedürfe. Ginge es um Pluralismus nur im engen Sinne, also um methodische Multiperspektivität, die aus verschiedenen Zugriffsweisen auf das Material resultiert (institutions-, theologie-, politik-, mentalitätsgeschichtlich usf.), könnte man das Thema in der Tat schnell vom Katalog der Probleme absetzen. Aber beim "Pluralismus der Lesarten" geht es um mehr: um politische, theologische, kircheninstitutionelle und weitere Identitäten.

Nach der Habermas'schen Lesart von Pluralismus ist dem "Pluralismus der Lesarten" prinzipiell keine Grenze zu ziehen. Freilich ist Habermas im Historikerstreit selber von dieser Maxime abgewichen, was ihm noch von Historikern, die seine Kritik an der "konservativen Entsorgung" der jüngeren deutschen Geschichte teilen, vorgehalten worden ist. "Pluralismus der Lesarten" ist kontrollierbar nur insofern, als er sich selbst durchsichtig macht. Wenn er durchsichtig gemacht ist, kann der "Pluralismus der Lesarten" jeweils Reichweiten und Grenzen all jener Positionen und Optionen verdeutlichen, die ihn überhaupt erst konstituieren. Verbotbar ist keine einzige Position. Auf einem anderen Blatt steht, ob sie konsensfähig ist - wobei Konsensfähigkeit und Wahrheit oder - schlichter formuliert - Sachangemessenheit wiederum völlig verschiedene Dinge sein können. In der Geschichtswissenschaft hält sich diese Differenz in engeren Grenzen als bei anderen Disziplinen. Bei historischen Argumenten sind Angemessenheitskriterien und fachspezifische Überprüfungsregeln klarer festzulegen als in den meisten geisteswissenschaftlichen Disziplinen.⁵

Die kirchliche Zeitgeschichtsschreibung ist in den letzten Jahren eine pluralistische Disziplin geworden. Um das festzustellen, genügt bereits ein Blick auf die Reihentitel bzw. seriellen Unternehmungen: "Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte" (1975 ff.), "Kirchliche Zeitgeschichte (KZG)" (1988 ff.), "Konfession und Gesellschaft" (1988 ff.), "Heidelberger Unter-

suchungen" (1989 ff.). Schon die Nennung dieser Titel assoziiert unterschiedliche Forschungsstrategien und methodische Positionen. Darf oder muß die kirchliche Zeitgeschichtsforschung sich Grenzen ziehen? Darf oder muß sie versuchen, den "Pluralismus der Lesarten" zu kanalisieren, um sich als k i r c h l i c h e Zeitgeschichtsschreibung identifizierbar zu halten? Nach Auffassung Mehlhausens genügt es nicht, den "Konzeptionspluralismus der kirchlichen Zeitgeschichtsforschung einfach zur Kenntnis zu nehmen und ihn allenfalls mit der bekannten kirchenpolitischen Positionsvielfalt unserer Tage zu erklären".⁶ Deshalb schlägt Mehlhausen vor, die Arbeit der kirchlichen Zeitgeschichtsschreibung inhaltlich zu konzentrieren und in einen bestimmten theologischen Horizont zu stellen:

1) Schwerpunktsetzung bei den "Abbrüchen, Interdependenzen und Neuansätzen" in der (Kirchen-)Geschichte, um so einen Beitrag zur "Selbstprüfung der Gegenwart" zu leisten.

2) Konzentration auf die "ekklesiologische Perspektive".

3) Studium von Traditionszusammenhängen im kirchlichen Institutionsbereich.⁷ Hinter diesen Fokussierungen steht das Bemühen, die Spezifik kirchlicher Historiographie im Gegenüber zu anderen Historiographien zu beschreiben. Gleichzeitig plädiert Mehlhausen für eine gesellschaftsgeschichtliche Ausweitung der Disziplin. Es reiche nicht aus (so Mehlhausen gegen G.Besier u.a.), die allgemeine Gesellschafts- und Zeitgeschichte bloß "mitzureflektieren" und sie auf Impulse für das kirchliche Handeln zu befragen. Erst recht sei es nicht angängig, auf der Grundlage einer prätendierten besonderen wissenschaftlichen, moralischen, theologischen Kompetenz den Gesellschaftswissenschaften "korrigierend, ja 'entlarvend' gegenüberzutreten, wie das offenbar dem Herausgeberkreis der Zeitschrift 'Kirchliche Zeitgeschichte'" vorschwebt. Vielmehr müsse sich die kirchliche Zeitgeschichte über ihren "kirchlichen Auftrag" hinaus zu ihrer "gesamtgesellschaftlichen Mitverantwortung" bekennen.⁸

Die dicht gesetzten Signale "Selbstprüfung", "kirchlicher Auftrag", "gesamtgesellschaftliche Mitverantwortung" weisen Mehlhausens Verständnis von kirchlicher Zeitgeschichte als stark praktisch orientiert aus. Man könnte von einer gesellschafts-

litischen und kirchlich-theologischen Anwendungswissenschaft sprechen. Daraus ergeben sich u.a. folgende Fragen: 1) Trägt die gesellschafts- und kirchenpraktische Akzentuierung der Disziplin kirchliche Zeitgeschichte Klärendes zum "Pluralismus der Lesarten" bei? 2) Wie steht es in einer "Anwendungswissenschaft" mit dem langen, ja distanzierenden Atem, den alle wissenschaftliche Arbeit ja (auch) braucht, will sie nicht unversehens zum Organ fremd- oder selbstgesetzter Zwecke (kirchlicher Auftrag") werden?

Was die erste Frage angeht, so glaube ich zu erkennen, daß der in Mehlhausens Augen nicht ohne Weiteres hinzunehmende Konzeptionspluralismus durch Empfehlung bestimmter Perspektiven und Schwerpunkte eingeehgt werden soll. Blickt man etwas genauer hin, wird sich allerdings schnell herausstellen, daß Eingrenzungen (Konzentration auf Umbrüche, Ekklesiologie, Institution) nicht geeignet sind, einen Pluralismus ohne Ufer einzudämmen und bestimmte Konsensus aufzubauen. Im Gegenteil. Der Konzeptionspluralismus würde nur noch schärfer hervortreten, da ja die unterschiedlichen Lesarten - nunmehr auf engerem thematischen Raum - erhalten blieben. Die Erwägung Mehlhausens, den kirchlich-zeitgeschichtlichen Konzeptionspluralismus auch deshalb zurückzuschneiden, um die "Chance des interdisziplinären Austauschs" mit der allgemeinen Geschichtswissenschaft nicht zu verspielen, leuchtet nicht ein.⁹ Denn im interdisziplinären Austausch stößt die kirchliche Zeitgeschichte neuerlich auf einen "Pluralismus der Lesarten" von E.Nolte bis M.Broszat, von H.-P.Schwarz bis C.Kleßmann. An welche zeithistorischen Konzeptualisierungsmodelle soll sie sich anschließen - falls sie keine eigenständigen Modelle entwickeln möchte (was wenig Aussicht auf Erfolg verspräche)?

Nun zur zweiten Frage, also zum Problem wissenschaftlicher Unabhängigkeits- und Seriositätsverluste durch Forcierung der kirchlichen und gesellschaftspolitischen Orientierungsfunktion der kirchlichen Zeitgeschichte ("Selbstprüfung der Gegenwart"). Je näher historisch behandelte Gegenstände an die Gegenwart heranrücken, desto mehr wird Geschichtswissenschaft zur aktuell relevanten Disziplin. Sie übernimmt dabei partiell Funktionen des politischen Journalismus. Der Umgang mit der jüngsten DDR-

Geschichte oder mit der Geschichte der UdSSR in der Stalin-Ära liefert dafür seit Monaten höchst augenfällige Beispiele. Gegenwärtig scheint die Zeitgeschichtsforschung in die Lage gedrängt, ihre Themen kaum noch selbst bestimmen zu können bzw. sie sich aus dem Gang der Forschung entwickeln zu lassen. Sallopp gesprochen: Was interessiert den Zeitgenossen, auch wenn man bei ihm ein allseitiges Interesse an kirchlich-zeitgeschichtlichen Themen voraussetzen kann, der Neubau der Kirchenverfassungen in den Landeskirchen der SBZ/DDR, wenn er durch die Presse mit Zwangslagern, politischer Justiz und der Frage nach der Haltung der Kirchen zu diesen Ereignissen konfrontiert ist? Insofern kommen starke Bedürfnisse der Zeit jener Forderung Mehlhausens, die auf die kirchliche und gesellschaftliche Verantwortung und Orientierungsfunktion der Disziplin hinzielt, weit entgegen. Offen bleibt, inwieweit Orientierungserwartungen von außen und selbstgesetzte Orientierungsaufträge miteinander kompatibel sind. Teilweise werden sie es sein, teilweise nicht. Also auch unter dem Aspekt der Differenz von Fremdanmutungen und Eigeneinsichten wohnen der kirchlichen wie gesellschaftlichen Auftrags- und Orientierungszuweisung der kirchlichen Zeitgeschichte Unklarheiten und Oszillationen inne.

Daß Unabhängigkeit und Seriosität der Forschung unter dem Gesichtspunkt ihrer kulturpraktischen Nutzung generell in einer etwas heiklen Lage sind, zeigt sich an der Frage, welcher Stellenwert Forschungen zukommt, die nicht ins Raster von "kirchlichem Auftrag" und "gesamtgesellschaftlicher Mitverantwortung" passen oder zu passen scheinen. Nimmt man eine der interessantesten (zwar nicht zeitgeschichtlichen) historischen Arbeiten her, die in den letzten Jahren überhaupt entstanden sind, nämlich die Studie von Emmanuel Le Roy Ladurie "Le Carnaval de Romans" (1979)¹⁰, versagen alle Raster funktionaler Zuweisung. Das hat weniger mit dem weit entfernten Gegenstand als vielmehr mit der Art des methodischen Zugriffs und mit der betonten Zurückhaltung aktuellen Interessen gegenüber zu tun. Ähnliches kann man sich bei Themen der kirchlichen Zeitgeschichte vorstellen, etwa im Umfeld der schwer theoretisierbaren Alltagskultur. Damit schlägt das Pendel nach einer anderen Seite aus. Geschichtsschreibung kann auch die gleichsam "zweckfreie" Rekonstruktion von Vergangenen sein, welche den-

noch den "Garten des Menschlichen" (C.F. von Weizsäcker) und womöglich auch des Kirchlich-Christlichen nachhaltiger zu bestellen vermag als manche auftragsbewußte Forschung es tut.

So offen nach allen Seiten der Aufsatz Joachim Mehlhausens über Methoden und Zwecke der kirchlichen Zeitgeschichte ist, so offen sollen auch meine Bemerkungen bleiben. Was den "kirchlichen Auftrag" der Disziplinen angeht, so sehe ich hier zunächst einen Auftrag an sie selbst. Sie muß genauer klarstellen können, wie sie sich innerhalb der Theologie versteht. Erst aus dieser genaueren Bestimmung, die - qualifiziert unternommen - auf das Gebiet der theologischen Wissenschaftssystematik (Enzyklopädie) hinüberführt, werden sich dann auch tragfähigere Aussagen zum "Pluralismus der Lesarten" und zur kirchlichen wie gesellschaftlichen Verantwortung und Orientierungsfunktion der kirchlichen Zeithistoriographie ergeben können. Nach meiner Auffassung geht es dabei nicht eng um eine Theorie der kirchlichen Zeitgeschichte, sondern um eine Theorie der Christentumsgeschichte. Eine Theorie der Christentumsgeschichte wiederum ist nicht aufzubauen ohne eine Theorie der Neuzeit/Moderne. In dieser Perspektive schließen sich Kirchen - und allgemeine Geschichte sehr viel enger zusammen als es eine bloß pragmatische Kooperation der kirchlichen Zeitgeschichte mit der allgemeinen Zeitgeschichtsforschung zu leisten vermag. Generell steht die kirchliche Zeitgeschichte im Hinblick auf eine Theorie - oder Theorien - der Christentumsgeschichte der Neuzeit/Moderne vor theologisch höchst spannungsvollen Herausforderungen. Sollen es Karl Barth oder Dietrich Bonhoeffer sein, die mit ihren theologischen und ethischen Entwürfen die entsprechenden Orientierungspunkte setzen? Als Kultur- und Geschichtstheoretiker mutet beider Kompetenz eher eingegrenzt an. Wie steht es mit den geschichtstheoretischen und - theologischen Traditionen des neueren Luthertums? Wie verhält es sich mit der kulturprotestantischen Linie Ernst Troeltschs?

Sieht man das Problem von dieser Warte, geht es nicht mehr bloß um "kirchenpolitische Positionsvielfalt" (Mehlhausen), es geht um die Positionsvielfalt protestantischer Theologie. Die fragwürdigste Verfahrensweise bestünde darin, sich sowohl des Konzeptionspluralismus der Historiographie als auch des Konzepti-

onspluralismus der Theologie mit einem Schlage zu entledigen, indem man eine bestimmte historiographische Konzeption mit einer bestimmten theologischen Option verknüpft und diese Position dann für sakrosankt erklärt. Beispiele dafür sind in der kirchlichen Zeitgeschichtsschreibung vorhanden und erschweren das Gespräch.

Wenn die kirchliche Zeitgeschichtsforschung sich nicht in bloß scheinbar historiographisch-methodischen, in Wahrheit aber theologischen Positions- und Richtungskämpfen aufreiben will, kommt sie nicht umhin, ihre Debatten zielstrebig zu versachlichen. Ein Weg dorthin wäre, sich mit Theorie - oder Theorien - der Christentumsgeschichte zu beschäftigen, und zwar solchen, die sich auf ihre historische Einsichtigkeit befragen lassen. Das historische Material kann nicht lediglich als Steinbruch für die eigene theologische Überzeugung verwendet werden. Diese Praxis befriedigt vielleicht theologische, nicht aber historische Interessen. Am Ende liefe das ganze Bemühen auf die Lancierung von *testes veritatis* hinaus.

Historie und Theologie gleichermaßen zu ihrem Recht kommen zu lassen, ist die eigentliche Meisterfrage an die kirchliche Zeitgeschichte wie an alle (Kirchen-) Geschichtsschreibung. Je stärker der Professionalisierungsgrad der Historie im Sinne der Ausprägung und Anwendung eines fachspezifischen Instrumentariums ist, desto schwieriger wird es allerdings sein, theologische und philosophische Dimensionen der Welt als Geschichte zu benennen und festzuhalten. Allemal aber kann dies unter den Konditionen der Reflexivität des Denkens nur jeweils subjektgeleitet geschehen.

ANMERKUNGEN

1. Kurt Nowak: *Gespächsbeitrag zu dem Arbeitspapier von Joachim Mehlhausen. In: Evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte. Mitteilungen, Folge 10, April 1990, 21-33.*

2. Joachim Mehlhausen: *Zur Methode kirchlicher Zeitgeschichtsforschung. In: EvTh 48 (1988) 508-521.*

3. Joachim Mehlhausen: *Eine kleine Geschichte der evangelischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Erwägungen zu der Frage, warum es ein solches Buch nicht gibt.* In: *Der Evangelische Erzieher* 4/90 (erscheint demnächst).

4. Mehlhausen: *Methode*, 513, Anm.17. Zitiert wird Jürgen Habermas: 'Historikerstreit'. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. München/Zürich 1987, 74.

5. Jürgen Kocka: *Angemessenheitskriterien historischer Argumente.* In: Reinhart Koselleck/Wolfgang J. Mommsen/Jörn Rüsen (Hg.): *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft.* München 1977, 469-475 (*Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik* 1).

6. Mehlhausen: *Methode*, 516f.

7. Ebenda, 515.

8. Ebenda, 517, Anm.28.

9. Ebenda, 517. Nicht eigens betont werden muß, wie wichtig ansonsten alle Signale sind, die darauf abzielen, dem Abdriften der kirchlichen Zeitgeschichte ins "binnenkirchliche Getto" zu wehren.

10. Emmanuel Le Roy Ladurie: *Le Carneval de Romans. De la Chandeleur au mercredi des Cendres 1579-80.* Paris 1979 (dt. Stuttgart 1982). Als ähnlich sensationell wurde die Studie Le Roy Laduries über ein häretisches Pyrenäendorf empfunden: *Montaillou. Village occitan de 1294 à 1324.* Paris 1975 (dt. Frankfurt/Berlin/Wien 1980 - unzulässig gekürzt).