

## Ist Kirchengeschichte Theologie?

Von Klaus Schatz, S. J.

Zum Gedenken an Hubert Jedin (gest. 16. Juli 1980) \*

Im allgemeinen zählt Kirchengeschichte heute nicht zu den Fächern, von denen man neue Impulse für die Theologie erwartet; man hat im ganzen den Eindruck, daß im Gespräch der theologischen Disziplinen die Kirchenhistorie und die Kirchenhistoriker nicht sehr präsent sind. Die Zeit, da die Kirchengeschichte der „Wetterwinkel“ der Theologie war, die Zeit Döllingers und des 1. Vatikanums, aber auch noch der Kontroversen um den Modernismus und Reformkatholizismus, scheint unwiederbringlich vorbei zu sein. Weder sind es heute die Kirchenhistoriker, von denen man unangenehme Überraschungen und Infragestellungen erwartet, noch findet sich kirchenkritische Haltung besonders in dieser Disziplin. Der jüngste Versuch, noch einmal in die Fußstapfen Döllingers einzutreten und mithilfe der Geschichte das Dogma aus den Angeln zu heben<sup>1</sup>, erfuhr wegen seiner methodischen Grenzüberschreitungen, aber auch wegen der allzu „dogmatischen“ Geschichtsdarstellung („Histoire à la thèse“) fast nur Ablehnung durch die Kirchenhistoriker<sup>2</sup>. Verschiedene Gründe sind es, die zu dieser Entwicklung geführt haben. Die Entflechtung (wenn auch nicht Trennung) von Dogma und Geschichte, die der Konfrontation zur Zeit des 1. Vatikanums folgte, hat es schwerer gemacht, aus der Geschichte unmittelbar theologische Aussagen abzuleiten. Die relative praktische Freigabe, bzw. die „Narrenfreiheit“, die sich die Kirchengeschichte früher als andere Disziplinen vom Lehramt errungen hatte, war daher auch weitgehend mit theologischer Enthaltensamkeit, bzw. theologischer Irrelevanz erkaufte. Andererseits ist nach dem 2. Vatikanum die historische Dimension der Theologie und das Denken in geschichtlichen Kategorien zum selbstverständlichen Allgemeinbesitz aller theologischen Disziplinen geworden. Wenn Ignaz v. Döllinger 1863 auf dem Münchner katholischen Gelehrtenkongreß als einsamer

\* Die Todesnachricht traf nach Abschluß der Drucklegung ein.

<sup>1</sup> A. B. Hasler, Pius IX. (1846–1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil, Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (Stuttgart 1977).

<sup>2</sup> K. Schatz, Totalrevision der Geschichte des 1. Vatikanums? Zur Auseinandersetzung mit den Thesen von August B. Hasler: ThPh 53 (1978), 348–76; G. Martina, Pio IX e il Vaticano I, di A. B. Hasler. Rilievi critici: AHP 16 (1978), 341–69; J. Hoffmann, Histoire et dogme: la définition de l'infailibilité pontificale à Vatican I. A propos de l'ouvrage de A. B. Hasler: RSPHTh 62 (1978), 543–58 und 63 (1979), 61–81; J. P. Torrell, Tradition, histoire et idéologie à Vatican I: RThom 79 (1979), 51–72.



Rufer die Forderung aufstellte, daß jede Theologie mit dem „historischen Auge“ ebenso wie mit dem „philosophischen“ oder „spekulativen“ sehen müsse<sup>3</sup>, so bedarf es heute nicht mehr der Kirchenhistoriker, um dieser Forderung Nachdruck zu verleihen. Keine ernstzunehmende theologische Disziplin kommt mehr ohne geschichtliches Denken aus. Dabei hat man jedoch manchmal den Eindruck, daß die anderen Disziplinen alles theologisch Relevante und Interessante herausziehen wie den Saft aus der Frucht. Was der Kirchengeschichte bleibt, ist die leere Faktenhülle oder die rein (kirchen-)politische Geschichte. Die Geschichte erscheint wichtig als Dimension und inneres Moment aller theologischen Fächer; von ihr selbst und von den Kirchenhistorikern erwartet man jedoch kaum eine Antwort auf aktuelle theologische Probleme.

Das deutet jedoch auf ein im Grunde ungelöstes *wissenschaftstheoretisches* Problem hin: nämlich das Selbstverständnis von Kirchengeschichte im Berührungsfeld von Theologie und Geschichte. Speziell in Deutschland und besonders unter dem Einfluß der Tübinger Schule wird von fast allen katholischen und auch den meisten protestantischen Kirchenhistorikern der Anspruch erhoben, daß Kirchengeschichte nicht nur als eine (wenn auch unentbehrliche) theologische Hilfswissenschaft, sondern als theologische Disziplin im Vollsinn des Wortes zu gelten habe. Die Redeweise Albert Ehrhards von Kirchengeschichte als „historischer Theologie“<sup>4</sup> hat sich im katholischen Bereich festgesetzt. Vor einigen Jahren nun wurde dieser Anspruch in Frage gestellt<sup>5</sup>. Leider hat jedoch die Grundlagendiskussion, zu welcher dadurch angeregt werden sollte, bisher nicht stattgefunden. Mehr als Wiederholung des schon Gesagten ist nicht erfolgt<sup>6</sup>. Und doch wäre es dringend nötig, diese Herausforderung aufzugreifen. Wenn speziell die katholische Kirchengeschichte tatsächlich ihren Anspruch, historische *und* theologische Disziplin zu sein, aufrechterhalten will, dann bedarf dies schon tragfähigerer Begründungen als der bisher gelieferten. Die meisten bisherigen Begründungen erweisen sich entweder als überhaupt nicht tragfähig oder als nicht genug durchreflektiert, vor allem in ihrer möglichen Anwendung auf die Praxis: denn

<sup>3</sup> So in seiner Rede „Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“, zuletzt ediert in *J. Finsterhölzl*, Ignaz von Döllinger (Graz–Wien–Köln 1969), 227–63, hier 233 und 251.

<sup>4</sup> *A. Ehrhard*, Die historische Theologie und ihre Methode, in: Festschrift für S. Merkle (Düsseldorf 1922), 117–36.

<sup>5</sup> *V. Conzemius*, Kirchengeschichte als „nichttheologische“ Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung: *ThQ* 155 (1975), 187–97.

<sup>6</sup> Die Erwiderung durch *H. Jedin*, Kirchengeschichte als Theologie und Geschichte: *Communio* 8 (1979), 496–503, ist unbefriedigend und bringt zur Sache kaum neue Argumente. Der Beitrag von *N. Brox*, Fragen zur „Denkform“ der Kirchengeschichtswissenschaft: *ZKG* 90 (1979), 1–21, beschränkt sich auf einige Vorüberlegungen, ohne selbst bereits eine Lösung zu geben.



es ist ja nicht damit getan, den Gegenstand der Kirchengeschichte, also die Kirche, als historisch-empirische und zugleich Glaubenswirklichkeit, bzw. theologische Größe darzustellen, solange nicht klar wird, welche Konsequenzen dies für den Alltag des Historikers und der historischen Forschung mit sich bringt und wie sich hier kirchengeschichtliche Einzelforschung irgendwie durch einen besonderen „theologischen“ Charakter von jeder anderen Geschichtsschreibung unterscheidet. Die Gefahr ist sonst, daß dieser „theologische Charakter“ irgendetwas nachträglich Aufgeklebtes ist: er findet sich etwa in der programmatischen Einleitung kirchenhistorischer Standardwerke, wird aber gleich vergessen, wo es um das Einzelne und historisch Einmalige geht und daher allgemeine Wahrheiten über die Kirche nichts beitragen. Im schlimmsten Falle ist der Kirchenhistoriker erst exakter historischer Wissenschaftler, dessen Ergebnisse auch der nichtgläubige Historiker genauso übernehmen könnte; dann plötzlich, wenn es um die Deutung und gläubige Einordnung der Geschehnisse geht, wird er von einem bestimmten Moment an erbaulich. Besonders gut eignet sich hier bekanntlich die Rede von der Kirche als Gottes Kraft in menschlicher Schwachheit und von dem „Schatz in irdenen Gefäßen“ (2 Kor 4, 7 ff.): Wahrheiten, die, genau so wie sie zweifellos zeitlos gültig sind, so wenig zur Interpretation des Einzelnen als solchen beitragen, mit dem es nun einmal der Historiker zu tun hat.

Dieser Beitrag möchte die Diskussion um den theologischen Charakter der Kirchengeschichte weiterführen. Dabei ist Voraussetzung (I) eine Klärung und Präzisierung der Fragestellung. Im zweiten Teil (II) geschieht eine Diskussion und Kritik der verschiedenen Entwürfe, die nach dem 2. Weltkrieg versucht haben, Kirchengeschichte als theologische Disziplin positiv zu begründen. Schließlich beschäftigen wir uns mit den jüngsten Versuchen einer konsequenten „Säkularisierung“ der Kirchengeschichte und eines Verständnisses von Kirchengeschichte als rein profaner, nicht-theologischer Disziplin (III). Dabei steht jedesmal die Auseinandersetzung mit den katholischen Antworten im Vordergrund, wobei jedoch die wichtigsten evangelischen Stimmen auch einbezogen werden sollen. Im letzten Teil schließlich (IV) sei ein eigener Denkansatz vorgetragen.

### I. Klärung und Präzisierung der Fragestellung

1. Eine erste notwendige Klärung betrifft den methodischen Ausgangspunkt. Es sollte klar sein, daß die Frage nach dem theologischen Charakter der Kirchengeschichte nur sinnvoll von einem *innertheologischen Standpunkt* aus gestellt und beantwortet werden kann, also niemals rein vom Standpunkt des bloßen Historikers aus. Wer an die-



se Frage herangeht, ist also schon im voraus (zunächst einmal nur in Personalunion) Historiker und Theologe zugleich. Vom Selbstverständnis der Geschichtswissenschaft als solcher kann nur die Frage beantwortet werden, ob Geschichte eine weltanschauliche Wertung oder Deutung a limine ausschließt, bzw. ob sie als Geschichtswissenschaft so sehr in sich geschlossen ist, daß eine zusätzliche Wertung nichts mit ihr selbst und ihrem Wissenschaftscharakter zu tun hätte. Letzteres wäre z. B. der Fall, wenn eine reine Faktendarstellung nach dem bekannten Ranke'schen Wort „wie es wirklich gewesen ist“ und im Sinne absoluter „Objektivität“ Ziel der Geschichtsschreibung und überhaupt möglich wäre. In diesem Falle wäre auch eine Wissenschaft, die zugleich Theologie und Historie sein will, genau so unmöglich wie eine theologische Naturwissenschaft: die Geschichtswissenschaft wäre von ihrem Wesen her nicht offen gegenüber einem theologischen Charakter. Eine zusätzliche theologische Deutung des historischen Geschehens wäre dann zwar immer noch möglich, hätte jedoch nichts mehr mit der historischen Wissenschaft als solcher zu tun. Anders verhält es sich jedoch, wenn menschliche Geschichte niemals bloß als äußere Faktendarstellung verstanden werden kann (abgesehen davon, daß selbst hier das Moment der Auswahl und damit der „subjektiven“ Wertung, ferner der Interpretation der Quellen hinzutritt), vielmehr als menschliche Geschichte das Moment des Verstehens impliziert, Wertung jedoch immer ein immanentes Moment des Verstehens darstellt, denn „wo es sich um den Geist handelt, ist der Tatbestand nur im Verstehen von Sinn vor Augen“<sup>7</sup>. Geht man von dieser Voraussetzung aus, dann ist auch die Geschichtswissenschaft grundsätzlich weltanschaulich offen, ohne daß eine solche weltanschauliche Einordnung ihren Wissenschaftscharakter beeinträchtigen müßte. Ob aber Kirchengeschichte deshalb als eigentlich theologische Disziplin möglich ist, diese Frage kann sinnvoll nur von einem innertheologischen und daher innerkirchlichen Standpunkt aus beantwortet werden. Dies hat freilich einige Konsequenzen. Man kann dann – wenigstens vom katholischen Standpunkt aus – nicht mehr den theologischen Charakter der Kirchengeschichte deshalb ablehnen, weil Dogma und Geschichte letztlich unvermittelbare Größen seien oder weil *jedes* theologische oder glaubensmäßige Apriori eine der Geschichte übergestülpte sachfremde Kategorie darstelle – so sehr auch hier die Angst vor der Verfremdung durch ein bestimmtes geschichtlich bedingtes Kirchenbild oder eine bestimmte Theologie nur allzu berechtigt ist! Denn dann wird die Frage nicht vom Standpunkt des „reinen Historikers“

<sup>7</sup> K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (München 21950), 29; vgl. auch E. Iserlob, Was ist Kirchengeschichte?, in: Kirchengeschichte heute, Geschichtswissenschaft oder Theologie? hsg. v. R. Kottje (Trier 1970), 10–32, hier 19.



aus gestellt, sondern vom Wahrheitsstandpunkt und vom Selbstverständnis der Theologie aus, die sich fragt, ob und in welchem Maße sie auf die Kirchengeschichte angewiesen ist.

2. Die Frage nach dem theologischen Charakter der Kirchengeschichte ist nicht identisch mit der Frage nach der *theologischen Relevanz* der Kirchengeschichte. Dies ist nötig herauszustellen, weil es nicht immer klar unterschieden wird. Es ist verhältnismäßig leicht aufzuzeigen, daß es von höchstem theologischen Interesse ist, die Geschichte der Kirche zu kennen, daß die Kirche nicht anders als im Rückgriff auf ihre Geschichte verstanden werden kann, ja daß sich das Wesen der Kirche nur in der Geschichte enthüllt. So betont Iserloh<sup>8</sup>, daß die Kirchengeschichte erst Inhalt und Tragweite der Offenbarung deutlich mache. Der Hauptwert der Kirchengeschichte, sowohl für das normale Theologiestudium wie für die wissenschaftliche Erkenntnis, liegt wohl in ihrem *anti-agnostischen Charakter*: daß sie jede noch so sublimen ekklesiologischen Gnosis im Keime erstickt. „Die Kirchengeschichte rechtfertigt sich aus sich dadurch, daß sie der wieder und wieder schleichenden Häresie von der *Ecclesia mere spiritualis* und der nicht minder gefährlichen Überbetonung ihrer Transzendenz die Leibhaftigkeit der geschichtlichen Kirche, die Tatsachen ihres geschichtlichen Seins entgegenstellt“<sup>9</sup>. Denn die Kirchengeschichte lehrt die Kirche kennen, nicht wie sie sein *soll*, sondern wie sie *ist*<sup>10</sup>, ob uns das nun in unser systematisch-theologisches Konzept paßt oder nicht. Man könnte ergänzen, daß zu diesem anti-agnostischen Charakter auch die Abwehr jeglicher Form des Integralismus und ekklesiologischen Triumphalismus gehört. Nur die Kirchengeschichte macht deutlich, wie sehr die Kirche „Kirche der Sünder“ ist, bis in ihre Institutionen und selbst ihre Lehrentwicklung und dogmatischen Definitionen hinein, bis zu welchem Grade die Wahrheit des Evangeliums in ihr deformiert und verdunkelt werden kann<sup>11</sup>, wie weit die Wandlungsfähigkeit und die geschichtliche Bedingtheit aller Aspekte ihres Lebens reicht. Und doch begründet all dies noch nicht den theologischen Charakter der Kirchengeschichte selbst. Die Kirchengeschichte könnte immer noch eine sicher unentbehrliche Hilfswissenschaft der Theologie sein. Die eigentliche theologische Aufarbeitung des von ihr gebotenen Materials könnte Aufgabe der systematischen Disziplinen sein. Im Grunde hat man von neuscholastischer Seite meist in diesem Sinne

<sup>8</sup> Was ist Kirchengeschichte?, 27 f.; vgl. auch Y. Congar, Die Geschichte der Kirche als „locus theologicus“: Conc (D) 6 (1970), 496–501.

<sup>9</sup> H. Jedin, Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers: TThZ 61 (1952), 65–78, hier 68; auch in: H. Jedin, Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte I (Freiburg–Basel–Wien 1966), 23–35.

<sup>10</sup> Jedin, Kirchengeschichte als Theologie und Geschichte, 500.

<sup>11</sup> Iserloh, Was ist Kirchengeschichte?, 27 f.



das Verhältnis von Kirchengeschichte und Systematik konzipiert<sup>12</sup>. Kirchengeschichte könnte also im höchsten Grade relevant für die Theologie und von elementarer Wichtigkeit für die theologische Ausbildung sein, auch wenn sie nicht den Anspruch erheben könnte, selbst eine theologische Disziplin darzustellen. Denn die Frage ist ja gerade, inwiefern der Historiker *als* Historiker, ohne Grenzüberschreitungen zu begehen, theologische Aussagen im strikten Sinne machen kann, und nicht nur Material zu Tage fördert, dessen theologische Aufarbeitung er den Systematikern überlassen muß. Dabei geht es gar nicht in erster Linie um eine Personenfrage. Nicht das ist die Frage, ob jemand, der einen Lehrstuhl in Kirchengeschichte bekleidet, befugt ist, selber die theologischen Konsequenzen aus seinen historischen Forschungen zu ziehen. Natürlich kann man ihm dies nicht abstreiten, insofern er ja nun auch ausgebildeter Theologe ist und, wenn er nicht bloß „Fachidiot“ ist, sich auch mit der Entwicklung anderer Disziplinen einigermaßen beschäftigt hat. Die Frage ist nur, ob er das *als* Kirchenhistoriker tut oder als Theologe, bzw. als „Systematiker“, der er auch ist, und ob er hier den Sprung in eine andere Wissenschaft vollzieht.

Dies sei an einem konkreten Beispiel aufgezeigt, das gerade in den 60er Jahren unter Kirchenhistorikern und auch Systematikern intensiv diskutiert wurde. Es geht um die Geschehnisse im Zusammenhang des Abendländischen Schismas, des spätmittelalterlichen Konziliarismus und des Konzils von Konstanz, die für eine vom Konzil von 1869/70 inspirierte Ekklesiologie immer einen schwer verdaulichen Brocken darstellen werden. Über die Ermittlung des Historisch-Faktischen hinaus geht es um Fragen wie: Welche Papstreihe war damals die legitime (oder gab es von 1378 bis 1417 gar keinen gültigen Papst)? Wie ist der spätmittelalterliche Konziliarismus theologisch und in seiner Funktion für die Kirche zu beurteilen? Mit welchem Recht hat Konstanz die „verfluchte Dreifaltigkeit“ abgesetzt und einen neuen Papst gewählt? Wie ist das Dekret „Haec sancta“ und die in ihm formulierte Superiorität des Konzils über den Papst, wie die Entwicklung von Konstanz zu Basel hin zu beurteilen? Kurz: Was ist in den damaligen Vorgängen eigentlich ekklesiologisch geschehen<sup>13</sup>?

<sup>12</sup> So schreibt *Theodor Granderath* zu den historischen Schwierigkeiten des Bischofs Hefeke v. Rottenburg gegen die päpstliche Infallibilität auf dem 1. Vatikanum: „Die Geschichtskennntnis befähigt zwar, aus den Annalen der Jahrhunderte Schwierigkeiten gegen Lehren der Kirche aufzusuchen, aber die Dogmatik muß das richtige Verständnis derselben bieten, soll nicht der Historiker ratlos dastehen“ (Geschichte des Vatikanischen Konzils II, 271).

<sup>13</sup> Vgl. zu dieser Problematik besonders: *K. A. Fink*, Zur Beurteilung des Großen Abendländischen Schismas: ZKG 73 (1962), 335–43; *H. Riedlinger*, Hermeneutische Überlegungen zu den Konstanzer Dekreten, in: Das Konzil von Konstanz, hsg. v. A. Franzen und W. Müller (Freiburg 1964), 214–38; *A. Franzen*, Das Konstanzer



Kann diese Frage von der Kirchengeschichte beantwortet werden oder würde die Kirchengeschichte hier eine unzulässige Grenzüberschreitung vollziehen, da sie zur Beantwortung dieser Frage nur Material beizusteuern hat, die eigentliche ekklesiologische Deutung jedoch der Dogmatik zu überlassen hat? Ob diese Deutung nun gerade durch einen Theologen geschieht, der Inhaber eines Lehrstuhls für Kirchengeschichte, für Dogmatik oder Dogmengeschichte ist, das ist hier, wie bereits gesagt, relativ zweitrangig.

## II. „Geschichte mit den Augen des Glaubens“: Zur Diskussion der positiven Antworten

Alle positiven Antworten kommen darin überein, daß sie der Kirchengeschichte die Aufgabe zuweisen, den Gang der Kirche durch die Geschichte „mit den Augen des Glaubens“<sup>14</sup> zu sehen. Der Kirchengeschichte komme ein theologischer Charakter insofern zu, als sie „das Göttliche im Menschlichen“ aufzeigt<sup>15</sup>. Die entscheidende Frage ist hier, ob und in welcher Hinsicht eine solche wissenschaftliche Erkenntnis des „Göttlichen im Menschlichen“ der Kirche möglich ist. Daß es sich dabei immer um eine Glaubenswissenschaft handelt, ist vorausgesetzt. Entscheidend ist hier jedoch, daß es nicht darum geht, allgemein an den Heiligen Geist und sein Wirken in der Kirche zu glauben und darüber theologische Aussagen zu machen, sondern im Konkreten, Einzelnen das „Göttliche im Menschlichen“ aufzuzeigen, weil Geschichte es immer mit dem Konkreten, Einzelnen, Einmaligen zu tun hat. Die Frage ist, wie dies wenigstens von einem innertheologischen Standpunkt aus in wissenschaftlich begründeter und verantwortbarer Weise geschehen kann.

### 1. Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?

Eine erste Gruppe von Antworten sieht die theologische Eigenart der Kirchengeschichte in ihrem heilsgeschichtlichen Charakter. Dabei ist auf den ersten Blick nicht immer sofort einsichtig, was mit dieser Forderung konkret gemeint ist. Auch stehen die programmatischen

---

Konzil. Probleme, Aufgaben und Stand der Konzilsforschung: Conc(D) 1 (1965), 555–74; H. Jedin, Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel (Basel 1966); W. Brandmüller, Besitzt das Konstanzer Dekret *Haec sancta* dogmatische Verbindlichkeit?: RQ 62 (1967), 1–17; R. Bäumer, Die Interpretation und Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete: ThPQ 116 (1968), 44–52. – Der Beitrag von Riedlinger ist wohl bisher das Fundierteste, was zu der historisch-theologischen Problematik von Konstanz gesagt worden ist.

<sup>14</sup> Iserloh, Was ist Kirchengeschichte?, 29.

<sup>15</sup> H. Jedin, Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte, in: Kirchengeschichte heute (vgl. Anm. 7), 33–48, hier 36.



Erklärungen nicht selten in einem Kontrast zu der vorsichtigen Zurückhaltung, wo es um die Anwendung dieser Kategorien an das konkrete historische Material geht. Gemeinsam ist jedoch fast immer, daß nicht nur die menschlich-sichtbare Dimension der Kirche als solche, sondern durch sie und in ihr auch das Heilshandeln Gottes selbst Gegenstand der Kirchengeschichte sein soll. Kirchengeschichte hätte es also mit dem „Wirken des Heiligen Geistes“ in der Geschichte der Kirche zu tun.

Es kann nicht darum gehen, die heilsgeschichtlichen Entwürfe, die nach dem 2. Weltkrieg wie Pilze aus dem Boden sprossen, noch einmal alle Revue passieren zu lassen<sup>16</sup>. Interessanter scheint mir hier, wie ein so vorsichtiger, gegenüber geschichtstheologischen Konstruktionen äußerst skeptischer und immer wieder den Primat der Fakten betonender Historiker wie Hubert Jedin sich zu dieser Konzeption gestellt hat. Er hat hier in den 50er und 60er Jahren eine Entwicklung durchgemacht, die von äußerster Skepsis zu einer vorsichtigen Bejahung geht, dann jedoch wieder zu größerer Zurückhaltung führt. Äußerst skeptisch beurteilt er noch 1952 den Überschwang heilsgeschichtlichen Denkens nach dem Krieg<sup>17</sup>. Vor allem sieht er keine Möglichkeit, im Alltag der wissenschaftlichen Einzelforschung eine „heilsgeschichtliche“ Konzeption durchzuführen. An ihre Vertreter richtet er die Frage: „Wie denkt Ihr Euch eine theologische Geschichtsschreibung, die den Anforderungen strenger Wissenschaftlichkeit genügt?“<sup>18</sup>. Kirchengeschichte hat es mit der lebhaftigen Kirche zu tun, und darin, nicht in der Einzwängung in das Prokrustesbett einer heilsgeschichtlichen Systematik, liegt nach ihm ihr theologischer Wert. Aber bereits zwei Jahre später ist sein Urteil nicht mehr so vorherrschend negativ<sup>19</sup>. Auch jetzt noch betont er, daß die heilsgeschichtliche Deutung nicht an die Stelle der Fakteneruierung und der soliden historischen Forschung treten dürfe. Die heilsgeschichtliche Systematik habe nicht erst in der Aufklärungszeit, sondern schon vorher dort, wo sich an der Geschichte harte Kämpfe abspielten, nämlich in den Kontroversen der Reformation und Gegenreformation (Magdeburger Zenturiatoren einerseits, Baronius anderseits), gegenüber den harten Tatsachen und der Erforschung des Konkreten zurücktreten müssen<sup>20</sup>. Und dennoch betont er jetzt: „Die heilsgeschichtliche Auffassung der Kirchengeschichte ist nicht eine, sondern *die* adäquate Deutung der

<sup>16</sup> Überblick bei Jedin, Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers, 66 f., Anm. 4.

<sup>17</sup> Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers.

<sup>18</sup> Ebd., 67.

<sup>19</sup> Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?: Saec. 5 (1954), 119–28, auch in: Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte (vgl. Anm. 9), 37–48.

<sup>20</sup> Ebd., 42.



Kirchengeschichte“<sup>21</sup>. Was versteht er nun unter dieser heilsgeschichtlichen Auffassung?

Einmal meint er damit den Glauben an die Kirche als Stiftung Christi und vom Heiligen Geist geführt, und damit an ihre Indefektibilität<sup>22</sup>. Dies gehört nun freilich in die Kategorie einer geschichtstheologischen Gesamtdeutung der Geschichte der Kirche. Mehr das Spezifikum einer eigentlich heilsgeschichtlichen Kirchengeschichtsschreibung betrifft die zweite Forderung: der Kirchenhistoriker hat das Wirken des Heiligen Geistes in der menschlich-sichtbaren Wirklichkeit der Kirche zu sehen; er soll „Deuter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf Erden werden“<sup>23</sup>. Dieser Forderung schließt sich auch August Franzen an<sup>24</sup>. Im Folgenden jedoch scheint Jedin sich dann der Tatsache zu stellen, daß dieses Wirken des Heiligen Geistes in der Geschichte der Kirche manchmal nur sehr verhüllt oder gar nicht erkennbar ist. Letzten Endes steht darum die Kirchengeschichte vor dem Kreuz, bzw. ist „Kreuzestheologie“<sup>25</sup>.

Hier wären nun einige kritische Bedenken angebracht. In dem erstgenannten Punkt handelt es sich um eine gläubige Gesamtsicht der Kirchengeschichte, aus der jedoch nichts für die Einordnung der geschichtlichen Einzelereignisse folgt. Sofern jedoch beansprucht wird, daß der Kirchenhistoriker „Deuter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf Erden“ ist, stellt sich die Frage, von welchen Grundlagen aus er das wissenschaftlich verantworten kann. Und wenn dann schließlich wieder auf Kirchengeschichte als „Kreuzestheologie“ rekurriert wird, wäre die Frage zu stellen, was das eigentlich heißt. Ist „Kreuzestheologie“ nicht ein anderer Ausdruck dafür, daß es uns eben *nicht* möglich ist, einen theologischen Sinn in ihrem einzelnen Verlauf

<sup>21</sup> Ebd., 46.

<sup>22</sup> „Sie (die heilsgeschichtliche Auffassung, K. S.) beruht auf dem Glaubenssatze, daß die Kirche eine Stiftung Jesu Christi und vom Heiligen Geist geleitet ist, daß Sünde und menschliches Versagen in ihr dem göttlichen Heilsplan ein- und untergeordnet bleiben, daß sie ungeachtet ihrer menschlichen Unzulänglichkeiten und großer Rückschläge – es gibt keinen gradlinigen Fortschritt – ihr Endziel doch erreicht“ (ebd.).

<sup>23</sup> „Ihr inneres Leben erschöpft sich nicht in der Folge natürlicher Ursachen und Wirkungen, in einer immanenten Kausalität; die Praesentia Dei wird sichtbar, das Übernatürliche bricht in persönlicher Heiligkeit, aber auch in kausal nicht hinreichend erklärbaren Ereignissen durch. Auch der moderne Kirchenhistoriker ist noch wie der mittelalterliche Geschichtstheologe ein „Deuter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf Erden“, seine Darstellung der Kirchengeschichte kann eine „Hilfswissenschaft zur Erkenntnis Gottes“ werden (Spoerl), . . .“ (ebd.).

<sup>24</sup> A. Franzen, Theologie der Geschichte und theologische Kirchengeschichte: Oberrheinisches Pastoralblatt 67 (1966), 395–400, hier 400; *Ders.*, Artikel „Kirchengeschichte“, in: SM(D) II (1968), 1170–1204, hier 1179.

<sup>25</sup> (Fortsetzung von Anm. 23) „ . . . mehr noch, zur Erkenntnis des Kreuzes. Denn die Makel und Unzulänglichkeiten, die ihr anhaften, sind die Wundmale des fortlebenden Christus, die sich erst schließen, wenn das Vollkommene erreicht sein wird. Auch die Kirchengeschichte ist Kreuzestheologie“.



aufzuzeigen, und uns nur der Glaube an den letzten Sinn dort, wo menschlich kein Sinn mehr erkennbar ist, bleibt? Heißt hier „Kreuzestheologie“ etwas anderes als Ertragen der menschlich nicht mehr auflösbaren scheinbaren Antwortlosigkeit und Ungereimtheit der Geschichte (auch der Kirchengeschichte) im Wissen um ihr letztes Angenommensein durch Gott in der Auferstehung Jesu Christi? Jedenfalls gibt Jedin dann auch wieder zu, daß die heilsgeschichtliche Deutung der Kirchengeschichte immer nur vorläufig sein kann, insofern die Geschichte nicht abgeschlossen ist <sup>26</sup>.

Wesentlich zurückhaltender äußert sich Jedin jedoch 1961 <sup>27</sup>. Die Heilsgeschichte ist nun nur mehr umgreifender Horizont, welcher der Kirchengeschichte als ganzer ihren Sinn verleiht. Auf die Anwendung strikt heilsgeschichtlicher Kategorien auf das geschichtlich Einzelne scheint jedoch jetzt verzichtet zu werden. Jedenfalls ist nicht mehr von Erkenntnis des Wirkens des Heiligen Geistes die Rede, nur noch von einer dadurch gegebenen „Wertung“, für die aber auch das Gebot äußerster Zurückhaltung gilt <sup>28</sup>. Damit ist eigentlich auf eine „heilsgeschichtliche“ Kirchengeschichtsschreibung verzichtet.

Ähnlich problematisch sind die Versuche, den über die profangeschichtliche Erkenntnis hinausreichenden theologischen Erkenntnischarakter der Kirchengeschichte darin zu sehen, daß sie u. U. ein geschichtliches Wunder feststellen könne, vor dem alle natürlichen Erklärungsversuche versagen <sup>29</sup>. Aber welche wissenschaftlichen Möglichkeiten stehen dem Kirchenhistoriker zur Verfügung, „moralische Wunder“ in der Geschichte nicht nur für möglich zu halten, sondern als *hic et nunc* geschehen wissenschaftlich zu beweisen? Gerade bei unvorhersehbaren Entwicklungen wie etwa der gregorianischen Reform im 11. Jahrhundert, der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts und der Restauration des kirchlichen Lebens im 19. Jahrhundert haben katholische Kirchenhistoriker immer wieder die Versuchung gespürt, hier das Wirken des Geistes gleichsam mit Händen zu greifen. Aber abgesehen von der Frage, ob sich diese Bewegungen nicht vielleicht nur unter Voraussetzung eines bestimmten Kirchenbildes so un-

<sup>26</sup> Ebd., 47.

<sup>27</sup> H. Jedin, Art. „Kirchengeschichte“, in: LThK <sup>2</sup>VI (1961), Sp. 209–12, hier 210; ähnlich in: HKG (J) I, 6 f.

<sup>28</sup> „Als Ganzes (sic!) kann die Kirchengeschichte nur heilsgeschichtlich begriffen werden.“ Ihr letzter (!) Sinn liege in der Fortsetzung der Sendung des Gottmenschen. Dieser heilsgeschichtliche Sinn bedinge eine bestimmte Wertordnung, „aber auch Zurückhaltung in der Wertung, weil der letzte Sinn jedes Ereignisses erst nach Abschluß der Kirchengeschichte offenbar werden kann“.

<sup>29</sup> So G. Gieraths, Kirche in der Geschichte (Essen 1959), 34 im Anschluß an das Urteil Jedins über die tridentinische Erneuerung: „Als gläubige Christen müssen wir sagen, daß hier mehr als Menschenwerk im Spiele ist. Für diese Folgerung versagen allerdings die Erkenntniskategorien des Profanhistorikers, sie ist nur bei einer theologischen Sicht möglich.“



eingeschränkt positiv darstellen, wird hier leicht außer Acht gelassen, daß auch ohne „Wunder“ die Geschichte nicht einem totalen Determinismus verfallen ist, und daß es das Überraschende und allen Voraussagen Hohn Sprechende nicht nur in der Geschichte der Kirche gibt. Was der Kirchenhistoriker in diesen und anderen Bewegungen sehr wohl erfassen kann, ist die Geschichtsmächtigkeit des christlichen Glaubens und die Wirksamkeit spiritueller Kräfte. Das ist aber etwas anderes als die darüber hinausgehende Erkenntnis der „Wirksamkeit des Heiligen Geistes“ oder – was ja im Grunde dasselbe ist – des „historischen Wunders“. Etwa die reine Reduzierung auf Machtpolitik oder auf Reflex sozialer Konflikte abwehren, heißt noch nicht, die Ereignisse auf eine transzendente Ursache zurückführen. Zwischen dem historischen Materialismus und dem Finger Gottes gibt es noch ein Mittleres<sup>30</sup>.

Im evangelischen Raum wird die heilsgeschichtliche Konzeption der Kirchengeschichte für die lutherische Seite vertreten von Schmidt, der in der Kirchengeschichte „nichts weniger als die Geschichte des in der Welt fortwirkenden Christus“ sieht<sup>31</sup>, für die reformierte Seite von Chambon, der gar von der „Geschichte des Reiches Gottes auf Erden“ spricht<sup>32</sup>, während Peter Meinhold in der Kirchengeschichte ein Mittleres zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte sieht<sup>33</sup>. Diese und

---

<sup>30</sup> Der Verwechslung von Geschichtswirksamkeit des religiösen Glaubens und Handeln Gottes in der Geschichte scheint auch *W. Pannenberg*, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt 1973), 393–406: Die Kirchengeschichte, zu unterliegen. Pannenberg siedelt den theologischen Charakter der Kirchengeschichte in ihrer geistlichen Qualität an, d. h. in der Weise, wie der christliche Gott als geschichtlich lebendig erfahren wird und neue geschichtliche Erfahrungen in den Glauben an diesen Gott integriert werden. Kirchengeschichte stelle die Frage, „inwiefern sich in dieser geschichtlichen Erfahrungssituation der Gott der christlichen Überlieferung den Beteiligten als die alles bestimmende Wirklichkeit bekundet hat, erkennbar an den faktischen Veränderungen der Lebensformen und des Bewußtseins der Christenheit. Solche Selbstbekundungen des Gottes der christlichen Überlieferung als alles bestimmende Wirklichkeit wären im Sinne dieser Überlieferung als ein ‚Handeln Gottes‘ zu bezeichnen, und die damit verbundenen Veränderungen des christlichen Bewußtseins und der christlichen Lebenswirklichkeit wären dem jeweiligen traditionellen Selbstverständnis des Christentums kritisch zu konfrontieren“ (402). Was heißt hier aber „bekundet hat“? Muß Geschichte nicht bei der Aussage haltmachen: Menschen *glaubten* das Wirken Gottes und Seine Führung zu erfahren, und diese Erfahrung und dieser Glaube haben ihr Leben bestimmt und Geschichte gemacht? Indem die Geschichtswissenschaft bis zu diesem Punkt kommt und nicht religiöse Phänomene rein auf politische oder soziale Faktoren zurückführt, wahrt sie die *Offenheit* für eine transzendente Erklärung. Dies aber ist noch nicht Theologie, sondern nur sachgemäße Geschichtswissenschaft, auch wenn normalerweise der Theologe eher disponiert ist, das kongeniale Verstehen aufzubringen, das zur sachgemäßen Erfassung des religiösen Phänomens im christlichen Raum erforderlich ist.

<sup>31</sup> *K. D. Schmidt*, *Grundriß der Kirchengeschichte*<sup>3</sup> (Göttingen 1960), 9.

<sup>32</sup> *J. Chambon*, *Was ist Kirchengeschichte?* (Göttingen 1957), 13.

<sup>33</sup> *P. Meinhold*, *Weltgeschichte, Kirchengeschichte, Heilsgeschichte: Saec. 9* (1958), 261–81.



ebenso die einschlägigen katholischen Versuche sind von Edith Saurer<sup>34</sup> einer scharfen Kritik unterzogen worden. Gegenüber Daniélou, aber auch Urs von Balthasar hebt sie mit Recht hervor, daß eine Geschichtstheologie, die auf den transzendenten Sinn von Geschichte verweist, gerade für die *konkrete* Geschichte keine theologische bzw. heilsgeschichtliche Deutung hergibt<sup>35</sup>. Das transzendente Heil ist in der Geschichte nicht faßbar<sup>36</sup>. Andererseits scheint es, daß sie theologische Kirchengeschichte schlechthin mit heilsgeschichtlicher Deutung der Geschichte identifiziert und daher mit letzterer auch die erste kategorisch ablehnt. Dies scheint jedoch gerade vom katholischen Kirchenverständnis her nicht notwendig zu sein, da hier die Kirche auch in ihrer sichtbaren Dimension eine theologische Größe darstellt, von da aus also immer noch die Möglichkeit einer theologischen Kirchengeschichte bestünde, auch wenn die gnadenhafte Dimension als solche, also das „Wirken des Heiligen Geistes“ oder das „Reich Gottes“ sich der Erkenntnismöglichkeit des Historikers entzieht.

Eine eigentlich „heilsgeschichtliche“ Deutung im strikten Sinne, die mehr aussagt als den letzten Sinn im ganzen Geschehen, ist in der Kirchengeschichte nicht möglich. Der Kirchenhistoriker wird sich, wie jeder Historiker, vor jeder Versuchung des Determinismus hüten müssen. In seinem Geschichtsbild muß Platz sein für das Unberechenbare, Unvorhersehbare und Unverfügbare: sowohl für das Unverfügbare der menschlichen Freiheit wie auch der Gnade Gottes. Aber er kann nicht in wissenschaftlich – sei es auch theologisch – begründeter Weise *hic et nunc* das Wirken der Gnade Gottes aufzeigen<sup>37</sup>.

Auch in der Kirchengeschichte bleibt Gott der „verborgene Gott“. Weder die Weltgeschichte noch auch die Kirchengeschichte ist das Weltgericht. Ist die Geschichte „keine direkte Offenbarung Gottes“ und führt aus ihr „kein gerader Weg zu ihm“<sup>38</sup>, so gilt dasselbe auch von der Kirchengeschichte. Sie ist nicht das aufgeschlagene Buch des Handelns Gottes, nicht Aufhebung des Schleiers und des Dunkels, der über der Geschichte überhaupt lastet, sondern das Zeugnis von Menschen, die daran glauben, daß in Kreuz und Auferstehung Christi Gottes Liebe das letzte Wort auch gegenüber innergeschichtlicher

<sup>34</sup> E. Saurer, Kirchengeschichte als historische Disziplin? in: Denken über Geschichte, hsg. v. Fr. Engel-Janosi, G. Klingenstein und H. Lutz (München 1974), 157–69.

<sup>35</sup> Ebd., 161.

<sup>36</sup> Ebd., 165: „Der Historiker kann zwar die Häufigkeit des Sakramentenempfanges in einer bestimmten Epoche festzustellen versuchen, die Einstellung des Christen zu den Sakramenten und den Wandel der sakramentalen Bedeutung, aber nicht deren Heilsbedeutung. In letzter Konsequenz erübrigt sich die Tätigkeit des Historikers, wenn er zu seinen Folgerungen den Heiligen Geist heranzieht.“

<sup>37</sup> Vgl. auch A. Philipps, *Fach: Kirchengeschichte* (Düsseldorf 1972), 50.

<sup>38</sup> A. Delp, *Der Mensch und die Geschichte* (Kolmar o. J. [1943]), 40.



Sinnlosigkeit behält<sup>39</sup>. Die Erwartung ist ja weit verbreitet, daß man in der Kirchengeschichte nicht auch all jene Disteleologien, Absurditäten und Ungereimtheiten findet, denen man in der allgemeinen Menschheitsgeschichte begegnet, bzw. daß auch das Negative in ihr in einem innergeschichtlich faßbaren Sinn aufgeht: sei es als „Felix culpa“, sei es, was äußere Katastrophen betrifft, im Sinne des Wortes vom sterbenden Weizenkorn oder des bekannten Axioms Tertullians „Sanguis martyrum semen Christianorum“. Eine solche in der Geschichte selbst aufweisbare Fruchtbarkeit des Kreuzes gibt es aber nicht, oder nur partiell<sup>40</sup>. Der äußere Verlauf der Kirchengeschichte ist kein Gottesgericht; er ist zunächst Raum menschlicher Bedingtheiten und Zwänge und ebenso menschlicher Entscheidungen mit all ihrem unaufhebbaren Risiko; es existiert in ihr weder eine strikte Korrelation von schuldhaftem Versagen und späteren Folgen (die verhängnisvollsten Entscheidungen sind in ihr oft aus bestem Gewissen und lauterster Einstellung begangen worden!<sup>41</sup>) noch von Heiligkeit und geschichtlicher Fruchtbarkeit dieses Zeugnisses. Ihr Verlauf offenbart also nicht mehr an Sinn und Teleologie als die Menschheitsgeschichte überhaupt, auch nicht im Sinne einer solchen „Kreuzestheologie“, welche meint, daß das Negative in der Kirche in irgendeiner Form innergeschichtlich aufweisbarer Sinnhaftigkeit aufgehen müsse. Und eben darum ist eine eigentlich „heilsgeschichtliche“ Betrachtungsweise der Kirchengeschichte, die mehr wäre als eine allgemeine Geschichtstheologie, nicht möglich.

## 2. Kirchengeschichte als angewandte Ekklesiologie?

Eine zweite Begründungslinie sieht den Doppelcharakter der Kirchengeschichte als historische und zugleich theologische Wissenschaft im Doppelcharakter der sichtbaren Kirche als menschlich-empirische und zugleich göttliche Wirklichkeit begründet. Die Kirchengeschichte

<sup>39</sup> „Die Kirchengeschichte kann nicht direkterweise im Unterschied zur Profangeschichte als die Geschichte des offenkundigen, bekannten, durchschaubaren „Handelns Gottes“ gezeichnet werden, als die evidenterweise von Gott gelenkte und durchdrungene Geschichte“ (N. Brox, Kirchengeschichte als „Historische Theologie“, in: Kirchengeschichte heute (vgl. Anm. 8), 49–74, hier 68).

<sup>40</sup> Gibt es z. B. geschichtliche Erfahrungen, welche den Satz Tertullians bestätigen, so weist die Kirchengeschichte auch gegenteilige Exempel auf. Das vielleicht einmalige heroische Martyrium der japanischen Christen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts war im Sinne geschichtlicher Effizienz „vergeblich“. Ähnliches gilt für die Katholikenverfolgungen im Vandalenreich des 5. Jahrhunderts, die im ganzen nicht zu einem Erstarken, sondern zu einer irreversiblen Schwächung der nordafrikanischen Kirche führten (vgl. HKG(J) II/2, 191).

<sup>41</sup> Man denke an die gegenseitige Exkommunikation von Humbert v. Silva Candida und Michael Kerullarios 1054, an den Fall Galilei, an die dornenreiche Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und moderner Freiheitsidee (vor allem Religionsfreiheit) im 19. Jahrhundert und nicht zuletzt an den Kampf gegen den „Modernismus“ durch Pius X., dessen Hypothek bis heute auf der Kirche lastet!



sei theologische Wissenschaft, insofern sie unter dem Apriori der dogmatischen Ekklesiologie steht und ihren Gegenstand (die Kirche als menschlich-göttliche Wirklichkeit) von der Dogmatik empfängt. Dieser Gedankengang wird vor allem von Jedin ausgeführt<sup>42</sup>.

Die Frage ist nur, was damit gemeint ist, daß die Kirchengeschichte ihren Gegenstand „von der Dogmatik empfängt“. Kann, auch unter der Voraussetzung, daß die Kirchengeschichte als Glaubenswissenschaft die Gegebenheiten des Glaubens als Apriori anzunehmen hat, ein einseitiges Abhängigkeitsverhältnis der historischen von den systematischen Disziplinen bestehen? Hat nicht vielmehr auch die Kirchengeschichte eine sehr wesentliche Korrektivfunktion gegenüber dem Kirchenbild der Dogmatik, und hat sie nicht gerade in den letzten Jahrzehnten sehr entscheidend zur Revision der dogmatischen Ekklesiologie beigetragen? Auch Jedin sieht bereits 1952 die Gefahr eines solchen zu eng gefaßten Apriori und warnt davor, die Kirche früherer Zeiten an heutigen (d. h. damals an päpstlichen) Maßstäben zu messen: so kritisiert er sowohl Pastor, weil er die Kirchenpolitik Philipps II. und den damaligen Episkopalismus der spanischen Bischöfe am nach-vatikanischen Kirchenbegriff maß, wie auch Lortz, weil sein Begriff der vorreformatorischen „kirchlichen Unklarheit“ in Deutschland zu sehr an nachtridentinischen Maßstäben einer gegen die Reformation fixierten „Klarheit“ in der Lehre orientiert sei<sup>43</sup>. Ein typisches Beispiel eines gewaltsamen Hineintragens späterer Kategorien ist z. T. bis in die jüngste Zeit die Beurteilung des Konstanzer Konzils<sup>44</sup>. Jedenfalls kann die Kirche einer bestimmten Epoche sinngemäß nur jeweils an ihrer Dogmatik und ihrer Ekklesiologie gemes-

<sup>42</sup> Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers, 65 – Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?, 44 – Artikel „Kirchengeschichte“, Sp. 209 – HKG(J) I, 2.

<sup>43</sup> Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers, 70.

<sup>44</sup> So noch *J. Wodka*, Das Mysterium der Kirche in kirchengeschichtlicher Sicht (in: *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen I*, hsg. v. F. Holböck und Th. Sartory (Salzburg 1962), 347–477), 436 im Anschluß an Pastor: „Wir wissen heute, daß die römische Papstreihe von Urban VI. bis zu Gregor XII. die rechtmäßige war, und es ist sicher eine providentielle Fügung gewesen, daß sich das konziliaristisch eingestellte Konstanzer Konzil herbeiließ, die Bedingung Gregors XII. anzunehmen und sich von ihm einberufen und autorisieren zu lassen, bevor er seine Resignation vor dem Konzil aussprach.“ – Das ist gerade Hineintragen späterer Konstruktionen: es muß auch damals so geschehen sein, wie es nach nach-vatikanischer Ekklesiologie einzig geschehen durfte! Was damals wirklich ekklesiologisch geschah, ist vielmehr nur vom *damaligen* ekklesiologischen Selbstverständnis aus zu beantworten, und nicht in der Weise, daß man annimmt, der Heilige Geist habe sich *miro modo* eines damaligen „Irrtums“ bedient, um das zu erreichen, was dem Autor von seinem Kirchenbild aus als das einzig Zulässige erscheint! Das ist gerade schlechte „heilsgeschichtliche“ Sicht der Kirchengeschichte und erinnert an den angeblichen Ausspruch eines Bischofs, die Wahl Papst Johannes Pauls I. sei ein „Meisterstück des Heiligen Geistes“ gewesen. – Zu der wirklichen Bedeutung des Konstanzer Geschehens im Lichte spätmittelalterlicher Ekklesiologie vgl. *Franzen: Conc(D)* 1 (1965), 559 ff.



sen werden, weder an der des 1. Vatikanums noch auch – wie es heute nur zu gerne geschieht – an der des 2. Vatikanums. Und die Kirchengeschichte würde gerade ihre notwendige kritische Funktion innerhalb der theologischen Disziplinen nicht erfüllen, wenn sie einfach den Kirchenbegriff der Dogmatik übernimmt.

Tatsächlich wird diese Forderung von Jedin 1961 auch wesentlich zurückhaltender formuliert<sup>45</sup>. Jetzt ist das entscheidende Apriori, unter dem die Kirchengeschichte steht, nicht mehr ein bestimmtes statisch verstandenes dogmatisches Kirchenbild, sondern nur noch die wesentliche Identität der Kirche durch die Zeiten hindurch<sup>46</sup>. Die Kirchengeschichte ist dadurch theologische Wissenschaft und mehr als bloße Religionsgeschichte, daß sie die Kirche von den ersten Jahrhunderten an als die eine und mit der unsrigen identische Kirche betrachtet, denn – wie Jedin 1979 formuliert – „die Identität und Kontinuität der Kirche von ihren Anfängen durch ihre wechselnden geschichtlichen Erscheinungsformen wird uns letzten Endes nur durch den Glauben der Kirche garantiert“<sup>47</sup>.

Hier muß allerdings gefragt werden, wieso dies schon den theologischen Charakter der Kirchengeschichte konstituiert. Denn die Kontinuität der Kirche von den Anfängen an bis heute, und zwar unter Ausschluß „häretischer“ oder „schismatischer“ Seitenlinien, welche die römisch-katholische Kirche nicht zu ihrer legitimen Ahnenreihe zählt, ist zunächst einmal, auch abgesehen vom Glauben, durch das faktische Selbstverständnis einer Gruppe, nämlich der heutigen römisch-katholischen Kirche, konstituiert, die *diese* Geschichte als *ihre* Geschichte ansieht und sich mit ihr identifiziert. Schon insofern ist es legitim, diese Geschichte als Einheit zu betrachten. Dasselbe geschieht ja für die Geschichte von Völkern und Staaten. Anders verhält es sich jedoch, wenn damit gemeint ist, daß die Kirchengeschichte auch die wirkliche innere Identität und Kontinuität der Kirche durch die Geschichte hindurch voraussetzen oder aufzuweisen hat. Wir werden noch sehen, daß hier tatsächlich ein Berührungspunkt mit unserem eigenen Ansatz liegt.

Jedenfalls kann dieser Aufweis der Kontinuität *im* Wandel nicht einfach durch die Übernahme eines dogmatischen Kirchenbildes geschehen. Wenn der Kirchenhistoriker irgendwie einen eigenen Beitrag in die Theologie einzubringen hat, dann gerade so, daß er seine eige-

<sup>45</sup> Artikel „Kirchengeschichte“, Sp. 209; ähnlich in HKG(J) I, 2 f.

<sup>46</sup> „Das beinhaltet nicht die Forderung, die in der Dogmatik aufgezeigte Struktur der Kirche der geschichtlichen Darstellung als gegebenes Schema zugrunde zu legen und nachzuweisen, gewissermaßen die Fahrt des ‚Schiffes der Kirche‘ durch die Jahrhunderte zu verfolgen, sondern setzt die Stiftung durch Jesus Christus und ihre wesentliche Identität in den geschichtlichen Erscheinungsformen als gegeben voraus.“

<sup>47</sup> Kirchengeschichte als Theologie und Geschichte, 498.



nen Kategorien für die Erfassung der wahren Kontinuität der Kirche entwickelt. Daß sich jedenfalls ein statisches Kirchenbild, dessen Verwirklichung durch die Geschichte hindurch dann der Historiker aufzuweisen hätte, als ungeeignet erweist, ist seit der Zeit der Romantik immer wieder gespürt worden. Man zog darum organische statt mechanische Bilder vor, die mehr die Geschichtlichkeit und das Werden auszudrücken schienen. So zieht auch Jedin dem patristischen Bild des „Schiffes“ der Kirche, welches selber unverändert durch die Zeiten gleitet, das des Senfkorns vor, das zum Baume heranwächst, weil hier die Kontinuität zugleich mit dem inneren (nicht nur äußeren) Wandel stärker zum Ausdruck kommt<sup>48</sup>. Allerdings ist hier zu sagen, daß sich Bilder aus dem organisch-biologischen Bereich nur sehr bedingt eignen, die Eigenart des Geschichtlichen wiederzugeben<sup>49</sup>. Denn einmal gehört zur inneren Konsequenz dieser Sicht auch die Naturnotwendigkeit des Sterbens. Der einzige, der darum mit radikaler Konsequenz Kategorien des organisch-biologischen Werdens auf die Geschichte angewandt hat, ist Oswald Spengler<sup>50</sup>. Dann gibt es gerade auch in der Geschichte der Kirche, und zwar nicht zuletzt auch in ihrer Dogmenentwicklung, nicht nur die „organische“ Entfaltung des Keims zur Blüte und Frucht, sondern auch Rückbildungen; es gibt die „Geschichte des Vergessens“. Zum Geschichtlichen gehören auch Brüche, Diskontinuitäten und ebenso Renaissancen, die über die dazwischenliegende Zeit hinweg an Früheres anknüpfen. Die Geschichte ist eben mit Naturkategorien nicht zu erfassen. Heute erleben wir nun, daß stattdessen ein anderes Bild vorgezogen wird: das des „Volkes Gottes auf der Wanderung“<sup>51</sup>. Auf den ersten Blick handelt es sich um ein Bild, welches dem Geschichtlichen viel mehr gerecht wird. Doch trägt auch hier der Schein. In seiner Einlinigkeit drückt dieser theologische Begriff keineswegs das Wesen geschichtlicher Veränderung als solcher aus. Er bezieht sich auf die Relation zum transzendenten Ziel (dem man sich in dieser Wanderung nähert oder von dem man sich auch entfernt), nicht auf das Werden und die Veränderung der Kirche *innerhalb* der Geschichte; letztere führt ja die Kirche ihrem Ziel nicht näher, setzt sie vielmehr nur imstande, heute den Menschen Christus

<sup>48</sup> Handbuch der Kirchengeschichte I, 3 – Die Stellung der Kirchengeschichte im theologischen Unterricht: TThZ 76 (1967), 281–97, hier 284 – Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte, 35.

<sup>49</sup> Vgl. auch die Kritik bei Brox: Kirchengeschichte als „Historische Theologie“, 67, ähnlich bei P. Stockmeier, Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche: ZKG 81 (1970), 145–62, hier 160.

<sup>50</sup> O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, 2 Bde (München 1920–22). Nach seiner „Kulturmorphologie“ unterliegen die Kulturen wie Pflanzen einem zeitlich determinierten Rhythmus des Wachstums, der Blüte und der Erstarrung.

<sup>51</sup> So z. B. Philipps, 70.



genauso nahezubringen wie vor 1000 oder 2000 Jahren. Die Kirche wandert also nicht durch die Geschichte der ewigen Heimat entgegen. Kirchengeschichte ist nicht als wie auch immer gearteter Fortschritt zu verstehen, da Jesus Christus nicht überholbar ist. Jedenfalls ist es äußerst gefährlich, Kirchengeschichte unter das Apriori eines in der Geschichte aufzuweisenden oder wiederzufindenden dogmatischen Kirchenbildes zu stellen. Zumindest kann ihre Funktion nicht darin bestehen, bloß Illustration eines dogmatischen Kirchenbildes zu sein<sup>52</sup>.

Dem katholischen Verständnis von Kirchengeschichte als Illustration eines dogmatischen Kirchenbildes entspricht auf evangelischer Seite das Verständnis Gerhard Ebelings von Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift<sup>53</sup>. Damit ist natürlich nicht gemeint, daß Kirchengeschichte in Geschichte der Exegese aufzugehen habe. „Auslegung der Heiligen Schrift“ meint vielmehr das ganze kirchliche Leben, insofern es in Bezug zu dem in der Schrift bezeugten Kerygma steht<sup>54</sup>. Der theologische Charakter der Kirchengeschichte besteht dann nach Ebeling 1) in der radikalen kritischen Destruktion all dessen, was sich im Laufe der Geschichte zwischen uns und Christus gestellt hat, *ohne* auf ihn hinweisende Auslegung der Heiligen Schrift zu sein; 2) in dem Aufweis des unendlichen Reichtums des Wortes Gottes bei seinem Gang durch die Geschichte; 3) in der Selbsterkenntnis der Kirche, wie sie allein aus der Heiligen Schrift nicht zu gewinnen sei, wohl aber durch die Heilige Schrift in der Geschichte.

Der eigentlich umstrittene Punkt ist der erste. Bedenken sind hier nicht so sehr vom katholisch-dogmatischen Standpunkt aus angebracht; mit Hilfe des zweiten Teiles des Satzes könnte man ihm noch einen katholisch akzeptablen Sinn abgewinnen. Bedenken sind vielmehr vor allem vom geschichtlichen Standpunkt aus angebracht: denn es ist hier die Gegenwart, die nur fragt, was zwischen Christus und ihr steht, die ihre doch auch historisch bedingte Christusbeziehung verabsolutiert und sich überall dort zum Richter über die Vergangenheit aufwirft, wo ihr selbst deren Leistungen nicht mehr hilfreich erscheinen. Karl Kupisch vernimmt aus diesen Worten bereits eine „normative theologische Kontrollratsentscheidung“ und schreibt: „Zum Glück ist sie bisher von keinem um *wissenschaftliche* Erkenntnis bemühten Historiker befolgt worden, weil nun einmal Offenbarung und Geschichte methodisch nicht in einem Koordinatensystem unter-

<sup>52</sup> Vgl. O. Köhler, Der Gegenstand der Kirchengeschichte: HJ 77 (1958), 254–69, hier 256; Franzen, Art. „Kirchengeschichte“, Sp. 1179.

<sup>53</sup> G. Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift (Tübingen 1947).

<sup>54</sup> Ebd., 23 f.



zubringen sind“<sup>55</sup>. Man braucht seine radikale Theorie der Nicht-Vermittelbarkeit von Geschichte und Theologie nicht zu teilen, um doch zu erkennen, daß gegenüber der Forderung Ebelings der Historiker Anwalt eines gesunden Relativismus zu sein hat. Wenn jedenfalls theologische Urteile in der Kirchengeschichte möglich und wissenschaftlich verantwortet sein sollen, dann kann dies nur historisch vermittelt über die Möglichkeiten der Zeit gehen.

### 3. Theologisches Werturteil?

Schließlich wird versucht, den theologischen Charakter der Kirchengeschichte primär in der Wertung anzusiedeln, von der kein Historiker, am allerwenigsten der Kirchenhistoriker absehen könne. Dabei ist wichtig, daß diese Wertung nicht eine zusätzliche Zugabe ist, von der die eigentliche Tatsachenforschung oder die genetisch-kausale Verknüpfung der Ereignisse unberührt bliebe. Vielmehr durchzieht sie als inneres Moment die ganze Erfassung des historischen Stoffes, da der Historiker, der es mit menschlich-geistiger Wirklichkeit zu tun hat, nicht auf Kategorien des „Verstehens“ (und nicht bloß des Konstatierens) verzichten kann, in denen immer auch ein Werturteil steckt. In diesem Sinne betont Jedin, daß die Kirchengeschichte nicht auf theologische Wertkategorien verzichten kann<sup>56</sup>. Entscheidend ist dabei freilich, daß diese theologischen Werturteile historisch vermittelt sind: „Die Maßstäbe für die Beurteilung von Persönlichkeiten und Tatsachen dürfen nicht der Gegenwart, sondern müssen der jeweiligen Stufe der geschichtlichen Ausformung der durch alle Zeiten mit sich identischen Kirche Jesu Christi entnommen werden“. Freilich entsteht hier das Problem, gerade bei Erscheinungen wie Kreuzzügen, Ketzerverfolgungen oder mittelalterlicher Hierokratie, die wir heute als unbedingten Gegensatz zum Geist des Evangeliums empfinden: Wo finde ich diese jeweilige Stufe? Wenn es nicht der faktische Konsens einer Epoche ist, wie stelle ich dann das „bessere Gewissen“ einer Zeit fest? Wie kann ich erkennen, was einer Zeit möglich war oder nicht? Genügt es, daß ich feststelle, daß es auch immer wieder gegenteilige Stimmen und Proteste gegeben hat? Diese Probleme seien hier nur angedeutet, weil sich hier erst entscheidet, wieweit Theologie und Geschichte in einer Wissenschaft miteinander vermittelbar sind. Jedenfalls bekennt Jedin, daß der Kirchenhistoriker „über keine so eindeutigen Maßstäbe verfügt wie der Richter im Gesetzbuch“. Das Urteil der Kirchengeschichte sei darum kein „Gericht“ über die kirchliche

<sup>55</sup> K. Kupisch, *Wider die Ächtung der Geschichte*, in: *Wider die Ächtung der Geschichte*, Festschrift für H. J. Schöeps, hsg. v. K. Töpner (München-Eßlingen 1969), 107–28, hier 123.

<sup>56</sup> Art. „Kirchengeschichte“, Sp. 209 f. – HKG(J) I, 5 f.



Vergangenheit. Hier muß freilich wieder unterschieden werden: es geht nicht um ein Urteil über Personen oder um moralische Verurteilung. Das Problem lautet vielmehr: Nach welchen Kriterien können wir feststellen, ob bestimmte geschichtliche Erscheinungen damals objektiv Abfall vom Evangelium darstellten oder aber unter Bedingungen, die heute nicht mehr die unsrigen sind, mit ihm vereinbar waren oder gar seine Konkretisierung in der damaligen historischen Situation darstellten?

Aber auch eine weitere Frage stellt sich: Die wertende Subjektivität ist jeder Geschichtsschreibung eigen. Wieso begründet sie aber, wenn sie vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus geschieht, wissenschaftstheoretisch einen eigenen Standort als theologische Disziplin? Jeder Historiker, der gläubiger Christ ist, wird diesen seinen weltanschaulichen Standpunkt in seine Wertung der geschichtlichen Wirklichkeit einbringen: ist er aber deshalb schon Theologe? Bzw.: Ist er es schon dadurch, daß vielleicht die Geschichte der Kirche zum Materialobjekt seiner Geschichtsforschung gehört?<sup>57</sup> Man wird diese Frage wohl verneinen müssen. Dann jedoch genügt nicht allein die Feststellung, daß der Kirchenhistoriker auch die Ereignisse wertet; es muß gezeigt werden, inwiefern die Eigenart dieser Wertung wissenschaftstheoretisch einen eigenen Standort begründet.

Jedenfalls geht es wohl nicht an, die „theologische Wertung“ und damit den theologischen Charakter der Kirchengeschichte damit zu begründen, daß das geschichtliche Phänomen der Kirche überhaupt nur von „innen“ und damit theologisch sachgemäß erfaßt werden, und jeder Versuch, von einem rein „profanen“ Standpunkt aus an die Geschichte der Kirche heranzugehen, dieser nicht gerecht werden könne<sup>58</sup>. Denn abgesehen von der Frage, ob man nicht „von außen“ manches auch schärfer sieht und ob nicht die Kirchenhistoriker manchmal auch ungläubigen, ja selbst auf dem Standpunkt des historischen Materialismus stehenden Historikern zumindest wertvolle Denkanstöße

<sup>57</sup> Diese Frage deutet auch an *J. H.*, Fragen eines Laien an die Kirchengeschichte: *Communio* 8 (1979), 504–07, hier 505.

<sup>58</sup> So *H. Grotz*, Der wissenschaftstheoretische Standort der Kirchengeschichte heute: *ZKTh* 92 (1970), 146–66 (hier 148): „Natürlich kann sich auch ein ‚Ungläubiger‘ oder Nicht-Katholik etwa mit der Geschichte der Päpste befassen. Das Produkt wird dann aber eine Profangeschichte, eine exoterische Geschichte der Kirche sein; es wird eine politische Geschichte sein wie bei Ranke, bei all seiner Hochachtung für das Papsttum, oder wie bei Haller, mit seiner Voreingenommenheit gegen alles Katholische. Manches an der Kirche kann dann einfach nicht verstanden werden und muß, da man dem zutiefst religiösen Impuls nicht Rechnung trägt, etwa auf politische Motive zurückgeführt und mehr oder weniger umgedeutet werden.“ Ähnlich *Gieraths*, 12 („Wollte man eine Papstgeschichte rein nach politischen Gesichtspunkten schreiben, würde nicht nur ein Torso entstehen, sondern eine Karikatur herauskommen“) und *Franzen*, Art. „Kirchengeschichte“, 1178 f. („So ist auch die Deutung der Fakten, die Wertung religiöser und geistiger Bewegungen . . . nur im Glauben möglich.“)



etwa für die gesellschaftlichen Bedingungen verdanken<sup>59</sup>, scheinen hier wieder die zwei Ebenen miteinander verwechselt zu werden. Daß zum Erfassen des geschichtlichen Phänomens „Kirche“ und nicht nur seiner Randerscheinungen Verständnis für das religiöse Phänomen erforderlich ist, das ist oder sollte selbstverständlich sein. Auch dies sei zugegeben, daß zu diesem Verständnis normalerweise der Historiker, der gläubiger Christ ist, ungleich mehr disponiert ist, als der Ungläubige. Und doch hat all dies noch nichts mit Theologie zu tun, sondern einfach mit sachgerechter Geschichtswissenschaft, die eben als *menschliche* Wissenschaft nicht einfach unbeteiligt mit dem Seziermesser irgendwelcher von außen herangebrachter „Erklärungen“ an die geschichtliche Wirklichkeit herangehen kann, sondern mit der Kategorie des „Verstehens“ arbeiten muß. „Die Versuche, die Reformation auf sozialökonomische Faktoren zurückzuführen, Luther zum Psychopathen abzustempeln oder Thomas Müntzer zum ersten Sozialrevolutionär der Neuzeit zu erheben, werden nicht deshalb ihrem Gegenstand nicht gerecht, weil sie nichttheologische Ursachenketten und Handlungsmotive in den Vordergrund stellen, sondern weil ihnen das Verständnis für das religiöse Phänomen abgeht, zu dem auch das theologische Denken gehört. Es ist zuallererst schlechte historische und nicht schlechte theologische Methode, die sie ihren Gegenstand verfehlen läßt“<sup>60</sup>. Die Vorstellung jedenfalls, daß prinzipiell *nur* von einem theologischen, bzw. Glaubensstandpunkt aus Geschichte der Kirche überhaupt betrieben werden kann, begegnet dem berechtigten Vorwurf der Tabuisierung<sup>61</sup>. Sie entspricht auch trotz 1 Kor 2, 15 im Grunde nicht genuiner katholischer Theologie, die immer die relative Autonomie des Natürlichen anerkannt hat, und ist Ausdruck einer monophysitischen Ekklesiologie. Gleiches gilt für die A-priori-Abweisung jeglicher religionsgeschichtlicher Parallelen, profangeschichtlicher Zugänge oder soziologischer Erklärungen mit der Begründung, daß die Kirche niemals von diesen Dimensionen her verstanden werden könne und schlechthin ein Phänomen *sui generis* sei. So leistet man gerade einer theologischen Kirchengeschichte keinen Dienst. Halten wir also fest: die Behauptung, die Geschichte der Kirche könne *nur* „von innen“ (d. h. vom Glaubensstandpunkt aus und, sofern dies reflektiert geschieht, als Theologie) betrieben werden, ist nicht haltbar. Geschichte der Kirche *muß* nicht als Theologie betrieben werden; sie kann auch rein „profan“ sein, ohne deshalb bloß die „politische“ oder „soziologische“ Außenseite in den Griff zu bekommen. Sofern Kir-

<sup>59</sup> Vgl. zu dieser Frage auch R. Aubert, *Historiens croyants et historiens incroyants devant l'histoire religieuse*, in: *L'histoire et l'historien*, Recherches et débats 47 (1964), 28–43.

<sup>60</sup> *Conzemi*, 193.

<sup>61</sup> *Ebd.*, 188 ff.



chengeschichte als Theologie möglich ist, ist es jedenfalls nicht die einzige oder von der Eigenart des Gegenstandes her zwingend geforderte Weise, wissenschaftlich die Geschichte der Kirche (nicht nur etwa die Kirchenpolitik, sondern auch z. B. die Geschichte ihres inneren Lebens, etwa der Pastoral, Frömmigkeit oder Theologie) zu erforschen.

### III. „Konsequente Säkularisierung“ der Kirchengeschichte? Zur Diskussion der negativen Antworten

In den letzten Jahren gibt es auch auf katholischer Seite eine Reihe von Autoren, die den theologischen Charakter der Kirchengeschichte in Frage stellen oder auch dezidiert ablehnen. Zu nennen sind hier Alberigo<sup>62</sup>, Poulat<sup>63</sup>, Köhler<sup>64</sup> und zuletzt Conzemius<sup>65</sup>. Außer auf das Ungenügen der positiven Antworten stützt sich diese Forderung einer „konsequenten Säkularisierung“, die keineswegs in die hermeneutische Naivität einer „voraussetzungslosen Geschichtswissenschaft“ zurückfallen möchte<sup>66</sup>, vor allem auf folgende Erwägungen:

1. Zunächst ist es die *Furcht vor sachfremden, dogmatisch bestimmten Aprioris*. Man weist darauf hin, daß die Kirchengeschichte sich freigeschwommen habe, indem sie sich nicht von der Dogmatik „ver-einnahmen“ ließ und sich in steigendem Maße von vorgeformten dogmatischen Kategorien befreite. Zu dieser Befreiung gehört auch die Loslösung von Systembegriffen (wie z. B. einer rein aus der Systematik gewonnenen Begriffsbestimmung historischer Wirklichkeiten wie „Aufklärung“ oder „Modernismus“), die sich nur sehr unzureichend zur Erfassung komplexer geschichtlicher Wirklichkeiten eignen, und denen gegenüber der Historiker seine eigenen Kategorien entwickeln muß<sup>67</sup>. Dazu gehört weiter die Befreiung zumindest von einem zu engen Begriff der Identität der Kirche durch die Geschichte hindurch.

<sup>62</sup> G. Alberigo, *Neue Grenzen der Kirchengeschichte?*: Conc(D) 6 (1970) 486–95.

<sup>63</sup> E. Poulat, *Geschichtliches Verständnis der Kirche und kirchliches Verständnis der Geschichte*: Conc(D) 7 (1971), 463–71.

<sup>64</sup> O. Köhler, *Die Kirche als Geschichte*, in: MySal IV/2, 527–89.

<sup>65</sup> Vgl. Anm. 5.

<sup>66</sup> Conzemius, 192–94.

<sup>67</sup> So gründete die Kontroverse zwischen Merkle und seinen Gegnern über die „katholische Aufklärung“ um 1910 u. a. darin, daß letztere mit „dogmatischen“ Systembegriffen (wie „Rationalismus“, „Naturalismus“ u. dgl.) an ein schillerndes geschichtliches Gesamtphänomen wie die „katholische Aufklärung“ herangingen, Merkle dagegen trotz seiner Blößen und seiner fehlenden methodischen Reflexion des eigenen Standpunktes mehr in der Lage war, einem solchen Phänomen gerecht zu werden. Vgl. S. Merkle, *Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters* (Berlin 1909); A. Rösch, *Ein neuer Historiker der Aufklärung* (Essen 1909); J. B. Sägmüller, *Wissenschaft und Glaube in der kirchlichen Aufklärung* (Essen 1909); S. Merkle, *Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland* (Berlin 1910); J. B. Sägmüller, *Unwissenschaftlichkeit und Unglaube in der kirchlichen Aufklärung* (Essen 1911).



Weiter wird darauf hingewiesen, wie sehr die Kirchengeschichte immer unter dem Zwang eines bestimmten Kirchenbildes gestanden habe, wie sehr sie ausschließlich als „Geschichte der Sieger“ geschrieben worden sei, wie sehr in ihr dem Fixierten gegenüber dem Suchenden, Schillernden, im Flusse Befindlichen der Vorzug gegeben worden sei<sup>68</sup>. „Die Kirche“ löse sich für den forschenden Blick des Historikers in ein Konglomerat miteinander ringender Richtungen auf, von denen jeweils die Siegerin sich im nachhinein mit „der Kirche“ identifiziere und Geschichte zu ihrer eigenen Rechtfertigung schreibe<sup>69</sup>. Gerade der unbestreitbar notwendige kritische Dienst, den die Kirchengeschichte der Theologie und Kirche zu leisten habe, werde darum auch am besten geleistet, indem sie nicht Theologie, sondern konsequent Geschichte sei<sup>70</sup>. Wegen der theologischen Geladenheit des Kirchenbegriffes zieht man es darum auch vor, entweder statt von „Kirchengeschichte“ von „Christentumsgeschichte“ zu sprechen<sup>71</sup>, oder jedenfalls hervorzuheben, daß „Kirche“, bzw. „Kirchen“ hier nicht dogmatisch, sondern phänomenologisch zu verstehen sei<sup>72</sup>.

Ist dieses Gegenargument im letzten schlüssig? Daß die genannte Gefahr da ist, daß sie immer ein Warnungszeichen für den Kirchenhistoriker bedeutet, kann nicht bestritten werden. Daß die Kirchengeschichte auch nicht einfach ihre Kategorien zur Ordnung und Beurteilung ihres Stoffes von den systematischen Disziplinen entlehnen kann, daß „Kirchengeschichte als Theologie“ jedenfalls nicht heißen kann „angewandte Dogmatik“, dies wurde schon gesagt. Und dennoch ist, weist man darauf hin, daß Kirchengeschichte immer in der Gefahr gewesen sei, ein gegenwärtiges Kirchenbild in die Vergangenheit zu projizieren oder als „Geschichte der Sieger“ geschrieben zu werden, die Frage angebracht: Wieso ist das eine spezifische Gefahr der Kirchengeschichte? Wenn in dem Streit zwischen Sybel und Ficker die kaiser-

<sup>68</sup> Alberigo, 487.

<sup>69</sup> Poulat, 467: „Da wo der Theologe von dem Selbstverständnis der Kirche spricht, konstatiert... der Historiker eine Pluralität von Auffassungen, von denen die dominierende sich als die einzig gültige aufzuzwingen sucht. Wenn er von pessimistischer Gemütsart ist, wird ihm die Geschichte als eine lange Aufeinanderfolge von Monopolen, Auseinandersetzungen, Umkehrungen erscheinen, worin jeder neue Zeitpunkt die Vergangenheit rückwärtswirkend zu korrigieren unternimmt: die Gegenwart zimmert die Geschichte ihren Bedürfnissen entsprechend zurecht. So sieht er, wie der ‚soziale Katholizismus‘, der aus dem intransigenten Katholizismus des ‚Syllabus‘ hervorging, sich von dem Tage an als Abkömmling des liberalen Katholizismus entdeckt, da er in Konflikt gerät mit dem, was er den ‚Integralismus‘ nennt und der nichts anderes ist als sein feindlicher Bruder, der ‚integrale Katholizismus‘.“

<sup>70</sup> Ebd., 466; vgl. Conzemius, 197: „man müßte sie (die Kirchengeschichte)... als Interpret *ad extra* des geschichtlichen Weges jener Gruppe zu Wort kommen lassen, die sich als ‚Volk Gottes‘ versteht.“

<sup>71</sup> Conzemius, 197. Conzemius will freilich keineswegs Kirchengeschichte bloß als „Religionsgeschichte“ verstanden wissen (194 f.).

<sup>72</sup> Alberigo, 489.



liche Italienpolitik des Mittelalters aufgrund („großdeutscher“ oder „kleindeutscher“) nationalstaatlicher Modelle des 19. Jahrhunderts bewertet wurde, wenn man gar den Griechen des 4. Jahrhunderts vor Chr. ankreidete, daß sie es nicht zum Nationalstaat gebracht haben, dann ist dies doch mindestens genauso anachronistisch, wie den Konzilsvätern von Konstanz vorzuwerfen, daß sie sich nicht nach dem 1. Vatikanum gerichtet haben. Die Vergangenheit von der Gegenwart und ihren Kategorien aus zu sehen, im noch Werdenden und Offenen die fixierte vollendete Gestalt zu erblicken, neben dem schließlich Verwirklichten die anderen Entwicklungsmöglichkeiten zu übersehen, das sind schließlich nicht spezifisch kirchliche oder katholische Gefahren; das ist das allgemeine Problem jeder Geschichtsschreibung. Man entgeht dieser Gefahr aber nicht, indem man sich außerhalb jedes Systems stellt. Will man statt „konformistischer“ Kirchengeschichte „der Sieger“ stattdessen mit Vorzug „Ketzergeschichte“ schreiben, dann steht man nur in anderer Weise in der Versuchung, Kategorien des Heute auf das Damals zu übertragen. Es ist auch nicht zu leugnen, daß seit dem 2. Vatikanum eine bevorzugte Tendenz besteht, kirchliche Richtungen zu rehabilitieren, die damals unterlegen sind, jedoch eine Alternativmöglichkeit darstellten und irgendwie in die Ahnenreihe des 2. Vatikanums und der nachkonziliaren Reform gehören: angefangen vom spätmittelalterlichen Konziliarismus über die Reformation, den Gallikanismus, die katholische Aufklärung (besonders eine Gestalt wie Wessenberg), den „liberalen Katholizismus“ des 19. Jahrhunderts, die Minorität des 1. Vatikanums bis zum „Modernismus“ und den mit ihm zusammenhängenden Strömungen. Daß Kirchengeschichte immer wieder neu geschrieben werden muß, dies teilt sie aber mit jeder Geschichtswissenschaft. Zumal geschichtliche Umwälzungen verleiten immer, Ausschau nach „Propheten und Vorläufern“<sup>73</sup> zu halten, die plötzlich ungemein interessant werden, nachdem man sie früher kaum beachtet hat. Es gibt hier die Gefahr der kurzschlüssigen Vereinnahmung für den Gegenwartstrend. Dieser Gefahr ist zu begegnen, indem das immer auch aktuell bestimmte Interesse, als Stimulans der Beschäftigung mit der Geschichte unentbehrlich, im Dialog mit der geschichtlichen Vergangenheit bereit ist, die eigenen Maßstäbe korrigieren zu lassen. Gleiches gilt zweifellos für jedes Kirchenbild, das aus der Gegenwart in die Vergangenheit übertragen wird. Und dennoch ist nicht einzusehen, wieso diese Relativierung des historisch Bedingten nicht noch ein innertheologischer Vorgang sein kann und wieso sie den theologischen Rahmen überhaupt sprengt. Falsche „theologische“ Aprioris haben jedenfalls die Geschichte kaum

<sup>73</sup> So der bezeichnende Titel eines Buches von V. Conzemius, *Propheten und Vorläufer. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus* (Zürich-Einsiedeln-Köln 1972).



mehr in ein Prokrustesbett gespannt als z. B. nationale oder sonstige neuzeitliche Vorurteile.

2. Ein zweiter Einwand sieht den *Dialog* und die *gemeinsame Gesprächsbasis mit nicht-gläubigen Historikern gefährdet*, wenn Kirchengeschichte eine theologische Disziplin ist, bzw. wenn die ihr wie jeder Geschichtsschreibung unvermeidlich eigene Subjektivität zum wissenschaftstheoretischen Prinzip gemacht wird und damit prinzipiell der Diskussion entzogen ist<sup>74</sup>. Besonders Conzemius liegt dieser Gesichtspunkt am Herzen: er selber möchte in seinem Plädoyer für Kirchengeschichte als „nicht-theologische Disziplin“ keineswegs einem Aufgehen der Kirchengeschichte in der allgemeinen Religionsgeschichte das Wort reden. Die Geschichte der christlichen Kirche soll nicht von vornherein religionsgeschichtlich nivelliert werden; vielmehr soll der gläubige Historiker das christliche Selbstverständnis zur Erklärung und Sinndeutung geschichtlicher Zusammenhänge einbringen, aber eben als Arbeitshypothese und Beitrag zum Dialog, nicht als dogmatische Voraussetzung. „Wollte man dieses Selbstverständnis von vornherein zum einzig gültigen Maßstab erklären, wäre dies ein theologischer Keulenschlag, der der Suche nach der geschichtlichen Wahrheit und damit auch dem Glaubensverständnis selber keinen guten Dienst leistet“<sup>75</sup>.

Nun darf gewiß, wie bereits gesagt, die Geschichte der Kirche nicht ein „heiliger Raum“ sein, dessen Betreten dem Ungläubigen verwehrt ist. Wer von dem Historiker hier fordert: „Ziehe deine Schuhe aus – hier ist heiliger Boden“, leistet nicht nur der Wissenschaft keinen Dienst, sondern nimmt auch Kirche als voll menschliche und darum auch mit allen Mitteln menschlicher (auch nicht-theologischer) Wissenschaft zu erforschende Wirklichkeit nicht ernst. Sicher ist auch, daß dann der theologische Charakter der Kirchengeschichte ihren Wissenschaftscharakter als historische Disziplin beeinträchtigen müßte, wenn der Kirchenhistoriker bei geschichtlich offenen Fragen von vornherein verpflichtet wäre, sich jener Hypothese zuzuneigen, die gläubigem Sinn näherliegt oder für Kirche oder Papsttum günstiger wäre. Hier ist gleich zu sagen, daß ein solcher „theologischer“ Charakter jedenfalls keine Vorentscheidungen dieser Art implizieren darf. Historische Aussagen dürfen nicht theologisch tabuisiert werden. Jede kausale, motivierende oder wertende Deutung muß prinzipiell anhand des Quellenmaterials verifiziert oder falsifiziert werden können. Zwar wird es auch so unvermeidlich sein, daß der gläubige Historiker z. B. günstiger über Kirche und Papsttum urteilt als norma-

<sup>74</sup> Conzemius, 194.

<sup>75</sup> Ebd., 195.



lerweise der ungläubige<sup>76</sup>. Aber insofern im Prinzip beide Seiten den gemeinsamen Gerichtshof der Quellen anerkennen, ist darüber wenigstens ein Gespräch möglich, welches auch, wie die Erfahrung ja längst gezeigt hat, durchaus zu gemeinsamen Ergebnissen führt.

3. Ein dritter Einwand schließlich basiert auf der *methodischen Trennung und Nicht-Vermittelbarkeit von Theologie und Geschichte*. In radikaler Form wird dieser Einwand im evangelischen Raum von Kupisch<sup>77</sup> vorgetragen. Nach ihm ist Kirche im theologischen Sinne eine meta-empirische Wirklichkeit und daher der Geschichtsforschung prinzipiell unzugänglich<sup>78</sup>. Diese Voraussetzung ist freilich nach katholischem Kirchenverständnis nicht akzeptabel und entspringt einem extrem reformierten Ansatz. Für katholisches Denken ist selbstverständlich, daß die Kirche eine empirische Wirklichkeit und damit wenigstens materiell Gegenstand historischer Wissenschaft ist. Die Frage ist freilich damit noch nicht beantwortet, ob sie es auch formell, d. h. als theologische Größe Kirche ist. Hier plädiert nun Köhler<sup>79</sup> für eine säuberliche Scheidung, und zwar gerade im Sinne des „unvermischt“ der christologischen Formel von Chalkedon<sup>80</sup>. Wegen der christlich anzuerkennenden Profanität der Welt betont er, daß es der Historiker nur mit der empirischen Wirklichkeit zu tun habe, da er mit seinen Methoden die Welt nicht übersteige<sup>81</sup>.

Dies scheint nun tatsächlich das Hauptproblem zu sein. Andererseits gibt Köhler selbst zu bedenken, daß eine radikale Unterscheidung sich wiederum daraufhin befragen lassen müsse, ob sie nicht einer ebenso einseitigen Trennungs-Christologie, angewandt auf die Kirche, entspreche<sup>82</sup>. In der Tat weist er die Vermischung von Weltgeschichte und Heilsgeschichte wegen des „unvermischt“ mit Recht zurück. Aber er scheint den „theologischen“ Charakter der Kirchengeschichte wie-

<sup>76</sup> Es kann freilich auch umgekehrt sein. Wer Kirche oder Papsttum am Evangelium mißt und nicht alleine am Empfinden der Zeit oder am moralischen Durchschnitt damaliger Fürsten, wird zu strengeren Maßstäben kommen. Einen Alexander VI. wird man, verglichen mit den Renaissancefürsten seiner Zeit, kaum verurteilen können, eher noch als bedeutenden Politiker anerkennen müssen, anders jedoch, wenn man davon ausgeht, daß ein Kirchenfürst auch damals an anderen Maßstäben zu messen ist.

<sup>77</sup> Vgl. Anm. 55.

<sup>78</sup> „Die Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, zu der man sich als Christ, gewiß in den Kirchen, aber im Glauben bekennt, ist nicht Gegenstand der Geschichtsforschung, weil sie es nicht sein kann“ (ebd., 123).

<sup>79</sup> Vgl. Anm. 64.

<sup>80</sup> Ebd., 534.

<sup>81</sup> „Da es der Historiker mit Welt und als solcher nur mit Welt zu tun hat, kann auch der Kirchenhistoriker seinen Gegenstand nur als Profangeschichte behandeln, und dies auch, sogar hauptsächlich aus theologischen Gründen, nämlich in Respektierung des nicht mehr von der sakralisierten Welt verstellten göttlichen Geheimnisses in der Lenkung der Geschichte insgesamt und im Wirken des Geistes in der Zeit der Kirche“ (ebd., 588).

<sup>82</sup> Ebd., 534.



derum nur mit „heilsgeschichtlicher“ Kirchengeschichtsschreibung zu identifizieren. Wenn jedoch Gottheit und Menschheit in Christus nicht „nestorianisch“ nebeneinanderstehen, sondern *in* Jesu unverkürztem Menschsein Gott zur Erscheinung kommt, dann müßte, wenigstens in dem Maße als die christologische Formel ekklesiologisch übersetzbar ist, eine Kirchengeschichte möglich sein, die unverkürzt Geschichte und darin doch (nicht daneben) im Vollsinn Theologie ist. Wenigstens steht dem dann kein theologisches Apriori entgegen.

Es scheint jedenfalls: Wer nicht die Auflösung und Einebnung der Kirchengeschichte in einer allgemeinen Religionsgeschichte will, kommt doch wieder dazu, ihr so etwas wie einen „theologischen“ Charakter zuzusprechen. Ein Beispiel dafür ist Conzemius, wenn er als letzten Urteilsmaßstab für den Kirchenhistoriker das Neue Testament postuliert, freilich wiederum nicht a-historisch, sondern im Medium und in der Gebrochenheit der jeweiligen Zeit<sup>83</sup>. Hier scheint mir aber das eigentliche Problem einer theologischen Kirchengeschichtsschreibung zu liegen. Die Hauptaufgabe sieht dabei Conzemius darin, „über das Moralisieren hinaus geschichtliche Ursachen einer Fehlentwicklung freizulegen“<sup>84</sup>. Gewiß kann kein Historiker seine Aufgabe im „Moralisieren“ erblicken. Dennoch scheint hier das eigentliche Problem noch überspielt zu sein. Denn das ist doch die nur scheinbar mit einem Minimum an gesundem Menschenverstand zu lösende Frage, wo eine „Fehlentwicklung“ vorliegt, wo historische Konkretisierung des Evangeliums unter uns fremden geistigen oder materiellen Voraussetzungen, oder wie beides oft unlösbar miteinander verquickt ist. Da wir hier nicht unsere heutigen Maßstäbe anwenden dürfen, kann diese Frage, wenn überhaupt, nur mit einem erheblichen Einsatz historischen und zugleich theologischen Denkens beantwortet werden. Es ist ja leicht, z. B. Ketzerverfolgungen oder Kreuzzüge als furchtbare Abirrung vom Geiste Jesu Christi anzuprangern. Es ist aber sehr schwer, im geschichtlichen Horizont des 11. oder 13. Jahrhunderts und im Rahmen der damaligen Denkmöglichkeiten zu

---

<sup>83</sup> „Nicht in der abstrakten Kontrastierung von Theorie und Praxis von der heutigen Bewußtseinslage her kann Kirchengeschichte geschrieben werden, sondern immer nur im Prisma, in der Deutlichmachung der Bewußtseinslage der einzelnen Zeitepochen. Dieses Aus-der-Zeit-heraus-Verstehen darf keine Standarderklärung werden, mit der nun alles und jedes entschuldigt wird. Das Neue Testament bleibt letzter und oberster Maßstab für kirchengeschichtliche Urteilsbildung, auch wenn wir nicht unmittelbar beide Befunde gegenüberstellen, sondern das Selbstverständnis jener Epoche als Korrektiv heranziehen müssen. Der gläubige Kirchenhistoriker wird hier von Schuld, Versagen und Sünde sprechen, während der Agnostiker, der das Ausmaß der Abweichungen feststellt, sich theologischer Wertungen enthält“ (Conzemius, 196 f.). Auch Brox, Fragen zur Denkform, 17 bemerkt, daß das entscheidende Interpretament bei Conzemius durch und durch theologisch sei.

<sup>84</sup> Ebd., 196.



zeigen, inwiefern man sich eines Besseren hätte besinnen können<sup>85</sup>. Wer anklagt, hat die Beweislast für die besseren Möglichkeiten. Im Zweifel ist zwar nicht Entschuldigung, wohl aber größtmögliche Zurückhaltung im Urteil angebracht. Jedenfalls gibt es wohl für den Kirchenhistoriker nur zwei Möglichkeiten: entweder er verzichtet überhaupt auf Wertung; oder er sucht die Erscheinungen von christlicher Warte aus zu beurteilen, aber dann nicht in naiver Weise, sondern im Bewußtsein, daß so etwas ein höchst diffiziles und historisch wie theologisch anspruchsvolles Unterfangen ist.

#### IV. Kirchengeschichte als Theologie des geschichtlichen Selbstvollzuges der Kirche

Der hier vorgetragene positive Ansatz geht zunächst einmal davon aus, daß Geschichte nicht etwas ist, was bloß *an* der Kirche geschieht, jedoch ihr eigentliches Wesen gar nicht tangieren würde. Eine solche Vorstellung, die im Grunde einer additiven Christologie entsprechen würde, würde Geschichte dem Raum des Uneigentlichen und Akzidentellen zuordnen<sup>86</sup>. Das Eigentliche der Kirche wäre dann nicht nur „übergeschichtlich“, sondern im vollen Sinne „ungeschichtlich“; und Kirchengeschichte könnte konsequenterweise keinen theologischen Ort haben, da sie es immer nur mit dem Veränderlichen zu tun hätte, während alles theologisch Relevante über die Kirche in der dogmatischen Ekklesiologie gesagt würde. Anders ist es, wenn Geschichte und geschichtliche Veränderung selbst zum Wesensvollzug der Kirche gehören, also Kirche nicht nur identisch mit sich selbst bleibt, *obwohl* sie in der Geschichte steht, sondern *indem* sie sich geschichtlich wandelt, also die Identität gerade im Wandel, und nicht trotz und neben dem Wandel, wahr. Dann und nur dann könnte es Kirchengeschichte nicht bloß mit einer veränderlichen „Außenseite“ der Kirche, sondern mit dem geschichtlichen Selbstvollzug der theologischen Größe Kirche zu tun haben. Wenn das überzeitliche Wesen der Kirche nicht ein für allemal bereit liegt, sondern sich im Wagnis des je neuen geschichtlichen Vollzuges bewähren muß, wenn Geschichte auch für die Kirche der Raum des Unvorhergesehenen ist, für das nicht einfache Lösungen aus der Vergangenheit bereit liegen, dann hat es die Geschichte in

<sup>85</sup> Zum Ursprung der Kreuzzugs-idee und zur Diskussion über „Kirche und Krieg“ im 11. Jh. vgl. C. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (Stuttgart 1955). Eine ähnlich lebendige Diskussion, die auch abweichende Stimmen in größerer Zahl offenbart, ist zur Frage der Ketzertötung im Hochmittelalter nicht bekannt. Die letzte ausführlichere ablehnende Stellungnahme, welche mittelalterliche Möglichkeiten bezeugt, gegen die Tötung von Ketzern zu sein, ist um die Mitte des 11. Jh.s Bischof Wazo v. Lüttich (MG SS VII, 227 f.).

<sup>86</sup> Wir folgen hier dem Ansatz von Brox, Kirchengeschichte als „Historische Theologie“, 51 f., 53–55. Im wesentlichen berührt sich unsere Antwort mit der von Brox.



eminenter Weise mit etwas theologisch Relevantem zu tun. Denn dann kommt ja das Entscheidende des Christlichen in den jeweils neuen Antworten auf geschichtliche Herausforderungen zur Sprache.

Norbert Brox<sup>87</sup> hat gezeigt, daß sich die Kirche schon im 2. Jahrhundert in der Auseinandersetzung mit der Gnosis im Rückgriff auf ihre eigene Geschichte selbst versteht. Freilich ist hier auch ungewollt eine Hypothek geschaffen worden. Brox hebt hervor, daß das gegen die Gnosis formulierte katholische Traditionsprinzip, welches einseitig den Akzent auf das sich Durchhaltende setzte, die wirklich gelebte Geschichte nicht reflex einzuholen imstande war. Damit war doch auch der Weg für einen wirklich theologischen Gehalt der Kirchengeschichte verstellt.

Mit dieser Antwort ist nun freilich zunächst nur das theologische Interesse der Kirche an ihrer Geschichte begründet. Das wissenschaftstheoretische Problem ist dadurch noch nicht gelöst. Die Frage bleibt: wie kann der Historiker der Kirche in wissenschaftlich verantworteter Weise und ohne Grenzüberschreitung zu jenem Eigentlichen vordringen? Wie kann er „Theologie des geschichtlichen Selbstvollzuges der Kirche“ treiben?

Im Grunde scheint sich mir kein anderer Ansatz anzubieten als der schon mehrfach angedeutete: nämlich bei der *Wertung* als innerem Moment der Geschichtswissenschaft. Kirchengeschichte ist insofern Theologie des geschichtlichen Selbstvollzuges der Kirche, als sie die Erscheinungen zu werten, d. h. nach ihrer christlichen Legitimität zu befragen sucht. Diese Wertung ist gerade nicht eine bloße Zugabe oder eine Zensur, die so nebenbei am Schluß erteilt wird. Denn diese Wertung darf nicht anachronistisch vom heutigen Standpunkt aus erfolgen, sondern im Rahmen der betreffenden Zeit und ihrer Möglichkeiten. Sie setzt das ganze historische Instrumentar von Einfühlung in die Mentalität und Situation einer Zeit, von genetischer Erklärung bestimmter Entscheidungen, von Motivationen, die dabei mitspielten usw., voraus, und bestimmt wiederum innerlich als Entelechie diese Forschung. Nur auf dem Hintergrund dieses Gesamtkontextes ist es möglich, den wahren Stellenwert, die Funktion in der Zeit und damit auch die christliche Qualifikation bestimmter Entscheidungen als Stationen auf dem „Wege des Glaubens“ zu erfassen. Einige Beispiele mögen dies zeigen: Es ist verhältnismäßig leicht, vom Kirchenbild des 2. Vatikanums aus über die Einseitigkeiten der „gregorianischen Wende“ des 11. Jahrhunderts den Stab zu brechen. Schlagworte wie „Klerikalisierung“, „Juridisierung“ und „Verabsolutierung des Institutionellen“ bieten sich hier an. Und doch gehen diese Vorwürfe bei aller Teilberechtigung am Entscheidenden vorbei, weil sie die gregori-

<sup>87</sup> Ebd., 55–62.



anische Wende nicht im Kontext damaliger Alternativmöglichkeiten und in Relation zu ihrer Zeit sehen: dem bis zu Heinrich III. herrschenden frühmittelalterlichen theokratischen Königtum, oder auch der weniger „revolutionären“ und mehr system-immanenten Kirchenreform eines Petrus Damiani. Erst von da aus kann sinnvoll die Frage nach der christlichen Legitimität gestellt werden. Oder ein anderes Beispiel: Die eucharistische Verehrung des 13. Jahrhunderts von der Theologie bis zur Volksfrömmigkeit kann nicht mit der volleren altchristlichen Eucharistie-Auffassung verglichen werden, will man sie historisch werten. Sie muß vielmehr primär im Rahmen des mittelalterlichen Reliquienkultes gesehen werden; von da aus stellt sie sich als Sublimierung noch größerer Anfänge und als Versuch der Konzentrierung auf das Zentrale des Glaubens dar, wenn auch in keineswegs unproblematischen Formen, die ihren Ursprung im Reliquienkult nur allzu deutlich verraten<sup>88</sup>.

Kirchengeschichte als theologische Wissenschaft hätte also die Frage zu beantworten: Was ist an den geschichtlichen Erscheinungen der Kirche historische Konkretisierung des Evangeliums, und was ist objektiv als Verfälschung und als Abfall vom Evangelium anzusehen? Damit stellt sich aber wiederum die bereits vorher angedeutete Frage nach der Möglichkeit eines solchen Urteils. Welche Maßstäbe stehen dem Historiker dafür zur Verfügung? Es darf nicht einfach *seine* Weise sein, das Evangelium zu lesen und zu verstehen – und *das* Evangelium existiert nicht in Reinkultur, sondern immer nur in geschichtlicher Perspektive. Es kann auch nicht einfach der faktische Konsens einer Epoche sein, da dieser selbst wieder Ergebnis einer vom Evangelium wegführenden Fehlentwicklung sein kann, ganz abgesehen davon, daß es ihn in dieser Eindeutigkeit meist gar nicht gibt. Es führt auch nicht immer weiter, sich etwa auf die Äußerungen von Heiligen als des „besseren Gewissens“ einer Zeit zu berufen. Oft stehen sie in eigentlichen Kontroversfragen auf verschiedenen Fronten; außerdem sind ja die Kriterien für die Kanonisation von Heiligen in höchstem Maße geschichtlich bedingt, und in der Auswahl jener Personen, die später als Heilige verehrt werden, drückt sich nicht selten das Urteil der Nachwelt aus, die damit die Entscheidung für eine bestimmte geschichtliche Möglichkeit im Nachhinein sanktionierte.

Zunächst wäre zu sagen: Ein solches zugleich historisches und theologisches Urteil mißt das historisch Faktische am Normativen der Mitte der christlichen Botschaft. Die Einsicht in diese Mitte ist einerseits, insofern sie in reflektierter Weise geschieht, ein systematisches theologisches Urteil, das der Kirchenhistoriker immer als Christ von

<sup>88</sup> Vgl. A. Mirgeler, Kritischer Rückblick auf das abendländische Christentum (Freiburg 1969) 78 ff.



heute, also ausgehend vom heutigen gläubigen kirchlichen Selbstverständnis, fällt. Dieses theologisch reflektierte heutige kirchliche Selbstverständnis ist und bleibt die Leitidee, bzw. der einzig mögliche Zugang unsererseits zur christlichen Vergangenheit; nur über diese Brücke ist es uns möglich, die christliche Vergangenheit als etwas, was mit unserem Leben und Christentum zu tun hat, zu verstehen. Ohne diese entscheidende Verständnisweise bleibt die Geschichte unverständlich, bzw. eigentlich theologisch und glaubensmäßig nicht integrierbar.

Der zweite Schritt ist dann die nie abgeschlossene Übersetzung dieser Einsicht in die damalige Zeit. Denn die genannte Leitidee kann nur in dem Maße gültiger Maßstab für frühere Epochen sein, als sie als auch damals schon vorhanden verifiziert werden kann. Der Historiker muß sich also fragen, in welchem Maße (oder in welcher vielleicht ganz anderen und uns zunächst fremden Gestalt) diese seine Einsicht in das Evangelium im damaligen christlichen Bewußtseinsstand präsent war oder überhaupt präsent sein konnte. Konkret heißt das, z. B. bei geschichtlichen Erscheinungen, die uns heute in sehr problematischem Lichte erscheinen: Gab es damals andere Stimmen oder Ansätze zu Alternativen? Wenn abweichende Stimmen nicht bekannt sind, obwohl nach der Quellenlage anzunehmen ist, daß sie überliefert sein müßten, hätte es sie in größerem Ausmaß gegeben, dann liegt die Vermutung nahe, daß es eine echte Alternative gar nicht gegeben hat. Wenn es sie aber gegeben hat, ist immer noch nicht der Schluß berechtigt, daß eine Alternative wirklich möglich oder gar die bessere Lösung gewesen wäre. Es müßte weiter der geschichtliche Kontext dieser Äußerungen, ihre Voraussetzungen und ihre geschichtlichen Verwirklichungsmöglichkeiten untersucht werden. Es ist also ein Beziehungsgeflecht von vielen Faktoren, die hier zueinander in Relation gesetzt werden müssen, wobei das gläubige Vorverständnis (als Mensch und Christ von heute) im Dialog bleibt mit dem damaligen Selbstverständnis, niemals ausgeschaltet wird, jedoch immer bereit sein muß, seine Vorurteile korrigieren zu lassen. Der Kirchenhistoriker geht unter dem Apriori der wesentlichen Identität an die Kirche der Vergangenheit heran: er erwartet, *seine* Kirche dort wiederzufinden, *sein* gläubiges Selbstverständnis auch in den Zeugen der Vergangenheit wiederzuerkennen. Seine theologische und zugleich historische Aufgabe ist es, diese Identität auch im Anderen, Fremden und sich Wandelnden wiederzufinden.

Dieses Werturteil ist nun zugleich Ekklesiologie. Denn in ihm sucht der Kirchenhistoriker die faktische Geschichte der Kirche *als* Selbstvollzug des theologischen Wesens Kirche zu verstehen, d. h. zu zeigen, ob und inwiefern in historischen Wandlungsprozessen die Kirche ihr eigentliches Wesen bewahrt, bzw. in eine neue Situation übersetzt



hat. Letzten Endes hätte hier Kirchengeschichte keine wesentlich andere Aufgabe als eine Dogmengeschichte, die nicht nur die faktische Entwicklung konstatiert, sondern auch theologisch zeigt, inwiefern der eine und gleichbleibende Glaube in den jeweiligen historischen Konkretionen derselbe geblieben ist, bzw. inwiefern in diesem Glauben selbst und seinen früheren Gestalten der innere Ermöglichungsgrund und die innere Entelechie dafür liegt, daß er sich in neuen Situationen anders ausdrücken kann oder gar muß<sup>89</sup>. Nur hätte Kirchengeschichte diese Aufgabe nicht nur für das Dogma, sondern für die ganzen Bereiche kirchlichen Lebens zu leisten. Sie hätte, in ähnlicher Weise, wie Welte<sup>90</sup> es von einer geschichtlich denkenden Dogmatik fordert, die epochalen Übergänge und geschichtlichen Schritte theologisch zu deuten, ihr Recht und ihre Grenzen aufzuzeigen, den Ermöglichungsgrund für Veränderungen in der inneren Entelechie des Christlichen aufzuzeigen.

Eine so verstandene theologische Funktion der Kirchengeschichte scheint grundsätzlich wissenschaftstheoretisch möglich zu sein. Sie hält auch den erwähnten Einwänden stand. Sie ist elastisch genug, um sich nicht unter das Diktat eines theologischen Systemdenkens zwingen zu lassen. Da sie in der wertenden Subjektivität angesiedelt ist, hat sie dort ihren Platz, wo Geschichtswissenschaft ihre grundsätzliche Offenheit gegenüber weltanschaulicher Deutung wahren muß; sie widerspricht also nicht der richtig verstandenen Autonomie der Geschichte als Wissenschaft. Da die Eigenart ihrer Wertung darin besteht, daß sie zum Eigentlichen der Kirche vordringt, begründet dies wissenschaftstheoretisch einen theologischen Charakter, anders als sonstige Wertung, die, selbst wenn sie von einem christlich-gläubigen Standort aus erfolgt, es nicht mit einer eigentlich theologischen Größe zu tun hat. Schließlich sind ihre Aussagen *als* historische immer an den Quellen verifizierbar. Es geschieht keine Tabuisierung der Kirchengeschichte als eines „heiligen Raumes“, der mit den schmutzigen Schuhen historischer Kritik oder gar sozio-ökonomischer Betrachtung nicht betreten werden dürfe. Der Dialog mit Historikern anderer weltanschaulicher Provenienz muß nicht abgebrochen werden. Sie bedeutet auch keineswegs apologetische Rechtfertigung um jeden Preis. Auch der katholische Kirchenhistoriker muß die Freiheit haben, echte Diskontinuitäten, kirchliche Fehlentwicklungen, Verdunkelungen des Evangeliums und folgenschwere geschichtliche Versäumnisse herauszustellen. Nur ist dies immer nur in dem Maße berechtigt, als in der damaligen geschichtlichen Situation Alternativmöglichkeiten aufgezeigt werden.

<sup>89</sup> Vgl. dazu B. Welte, Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute, in: Gott und Welt, Festschrift für K. Rahner (Freiburg-Basel-Wien 1964), 271-86.

<sup>90</sup> Ebd., 280 f.



Einerseits zu behaupten, daß das Evangelium Christi in einer bestimmten Hinsicht verleugnet worden sei, andererseits zuzugestehen, daß die Kirche damals nicht anders handeln konnte, ist ein Widerspruch in sich. In den meisten Fällen wird das Urteil ohnehin so differenziert ausfallen müssen, daß ein „Entweder – oder“ nicht der Situation gerecht wird. In anderen Fällen wird man zwar nicht von „Schuld“, wohl aber von „Tragik“ sprechen können. Auch wo es sich nicht im eigentlichen Sinne um eine vermeidbare „Fehlentwicklung“ handelt, kann und muß der Historiker u. U. Hypothesen konstatieren, die die spätere Entwicklung belasteten; er muß u. U. vor typischen Gefahren warnen, denen von neuem zum Opfer zu fallen nicht mehr verzeihlich wäre, auch wenn es schwerfällt, zu zeigen, wie es beim damaligen Bewußtseinsstand hätte anders gehen können. Ein Beispiel dafür sind die meist unbewußt vollzogenen und doch für die abendländische Kirche äußerst folgenschweren Weichenstellungen an der Schwelle des Frühmittelalters, bzw. bei dem „Übergang zu den Germanen“.

Eine solche theologische Funktion ist schließlich keineswegs bloß Utopie und Programm. Im Grunde wird sie von den meisten katholischen und auch evangelischen Kirchenhistorikern längst geleistet, meist mit einer Kombination von gesundem Menschenverstand, gläubigem und auch theologisch reflektiertem Vorverständnis und historischer Faktenkenntnis. Rudimentär ist freilich bisher noch die bewußte Reflexion auf die Voraussetzungen eines historischen und zugleich theologischen Urteils. Im Bereich der Dogmatik und Dogmengeschichte hat man sich im Zusammenhang der Erkenntnis der Geschichtlichkeit des Dogmas diesem Problem ausdrücklicher gestellt. In der Kirchengeschichte jedoch gibt es dazu bisher erst Ansätze. Eine wissenschaftlich begründete Antwort auf die Frage aber, inwieweit die Kirche durch die Zeiten hindurch und unter gewandelten Bedingungen ihrem Auftrag und dem Willen ihres Stifters treu geblieben ist, bzw. inwiefern sie auch in ihrer Untreue noch die wahre Kirche Christi darstellte, müßte hierauf stärker reflektieren.

Das Interesse der Kirche an ihrer eigenen Geschichte setzt dort ein, wo diese Geschichte aufhört, eine selbstverständliche und unproblematische Gegebenheit zu sein, wo sie fraglich, zum Problem wird. Dort entsteht ein eminent theologisches Interesse an der Geschichte, und zwar unter dem Zeichen des sich Durchhaltenden, der Kontinuität. Dies ist vor allem bei zwei Anlässen geschehen. Der erste Anlaß war im 2. Jahrhundert der Kampf gegen die Gnosis; er führte zur Ausbildung des katholischen Traditionsprinzips. Der zweite Anlaß war die Zeit der Gegenreformation. Die Bestreitung des Rechts der katholischen Kirche, die ganze kirchliche Vergangenheit für sich zu reklamieren



ren, durch die Magdeburger Zenturiatoren, führte unter apologetischer Zwecksetzung seit Baronius zur Ausbildung der katholischen Kirchengeschichte als Wissenschaft. In beiden Fällen erfolgte freilich eine Verengung, da die Identität und Kontinuität einseitig in den Vordergrund gestellt wurde und man sich dem Problem des geschichtlichen Wandels nicht voll stellte, vielleicht nicht stellen konnte. Gerade die nachtridentinische und noch mehr die restaurative Verfestigung der Kirche im 19. Jahrhundert führte deshalb zu Konfliktmomenten mit der Kirchengeschichte. Nun stehen wir heute in einer kirchlichen Entwicklung, die zunächst einmal mehr unter dem Zeichen der Diskontinuität erlebt wird und die gerade innerhalb der Kirche die besorgte Frage aufkommen läßt, inwiefern diese Kirche noch dieselbe sei wie früher. In dieser Situation kommt gerade der Kirchengeschichte vielleicht eine gegenüber ihrer früheren Rolle komplementäre Funktion zu. Sie hätte die innere theologische Berechtigung auch der relativen Diskontinuitäten und Brüche aufzuzeigen; sie hätte anhand der bisher geschehenen Geschichte zu zeigen, inwiefern die wesentliche Identität der Kirche sich nicht nur im geschichtlichen Wandel behauptet, sondern sich nur in der je neuen Antwort auf geschichtliche Herausforderungen, im Rhythmus von „Challenge and response“ (Toynbee) bewährt.