

# Kirchengeschichte als Theologie und Geschichte

Eine Vorlesung

Von *Hubert Jedin*

Gehört die Kirchengeschichte überhaupt in die Theologie? Ist sie eine theologische Disziplin wie die Bibelwissenschaft, wie die Dogmatik und die Moraltheologie und die anderen in unserer Fakultät vertretenen theologischen Disziplinen? Gehört sie in den theologischen Lehrplan, oder ist sie nur eine Art von Hilfswissenschaft, die dem Studenten der Theologie gewisse historische Kenntnisse zu vermitteln hat, damit er imstande ist, etwa die Entwicklung des Dogmas oder die des Kirchenrechts und der kirchlichen Institutionen zu studieren?

Tatsache ist, daß die Kirchengeschichte erst sehr spät, nämlich im Zeitalter der Aufklärung, in den theologischen Lehrplan der deutschen Universitäten aufgenommen worden ist; Emil Clemens Scherer hat in seinem Buch: *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten*<sup>1</sup> vor 50 Jahren diesen Prozeß eingehend verfolgt. Ich selbst habe mich in der Einleitung zum Handbuch der Kirchengeschichte (I 2 ff.) zur Sache geäußert: »Der Gegenstand der Kirchengeschichte ist das Wachstum der von Christus gestifteten Kirche in Zeit und Raum. Indem sie diesen ihren Gegenstand von der Glaubenswissenschaft empfängt und im Glauben festhält, ist sie theologische Disziplin und unterscheidet sich von einer Geschichte des Christentums.«  
. . . Gegenstand des Glaubens an die Kirche ist, wie dann weiter ausgeführt wird, »ihr göttlicher Ursprung durch Jesus Christus, die von ihm gegründete hierarchische und sakramentale Ordnung und der ihr verheißene Beistand des Heiligen Geistes sowie ihre Hinordnung auf die eschatologische Vollendung, also die Elemente, auf denen ihre wesentliche Identität in den wechselnden Erscheinungsformen, das heißt ihre Kontinuität, beruht.«

Die spezifische Aufgabe der Kirchengeschichte besteht darin, die Kirche des Glaubens auf ihrem Weg durch die Geschichte zu verfolgen. Denn, so habe ich damals gesagt, »das Bild vom Schiff der Kirche, das fertig und unverändert über das Meer der Jahrhunderte fährt, ist weniger zutreffend als der schon von Vinzenz von Lerin gebrauchte Vergleich mit dem Wachstum des menschlichen Leibes und der Saat, das keine Beeinträchtigung ihrer Eigentümlichkeit und keine Veränderung ihres Wesens einschließt<sup>2</sup>. Wie das Weizenkorn keimt und sprießt, Halm und Ähre ansetzt, aber immer Weizen

---

<sup>1</sup> Freiburg 1927.

<sup>2</sup> Commonitorium c. 29.

bleibt, so verwirklicht sich das Wesen der Kirche im geschichtlichen Prozeß in wechselnden Formen, bleibt sich aber gleich. Ihr Charakter als geschichtliche Größe beruht letztlich auf der Inkarnation des Logos und auf dessen Eintritt in die menschliche Geschichte, vor allem aber darauf, daß Christus die Kirche als Gemeinschaft von Menschen (Volk Gottes) unter Führung von Menschen . . . gewollt und sie damit von menschlichem Handeln, aber auch von menschlicher Schwäche abhängig gemacht hat . . . Ihre übergeschichtliche transzendente Entelechie ist der Heilige Geist, der sie vor Irrtum bewahrt, in ihr Heiligkeit schafft und erhält.«

Die Kirchengeschichte ist also Theologie *und* Geschichte.

## I

Gegen diese von mir und ähnlich von Erwin Iserloh vertretene Auffassung hat sich Victor Conzemius (Luzern)<sup>3</sup> gewandt. Die Forderung, der katholische Theologe, der Kirchengeschichte treibt, müsse an die Kirche glauben, erschwere denen, die nicht glauben, die Annäherung an die gläubige Erfassung der Kirchengeschichte, ja sie sei geradezu »ein theologischer Keulenschlag, der der Suche nach der historischen Wahrheit und damit auch dem Glaubensverständnis selber keinen guten Dienst leistet« (195). In der Abgrenzung gegen die sogenannte Profangeschichte liege geradezu eine »klerikale Anmaßung«.

Hier scheiden sich die Geister. An den katholischen Kirchenhistoriker, ob Priester oder Laie, muß sich die Frage stellen: Glaubst du an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, wie es im Apostolischen Glaubensbekenntnis heißt? Wenn du diese Frage verneinst, bist du kein katholischer Kirchenhistoriker, und dann kannst und darfst du auch nicht in einer Katholisch-Theologischen Fakultät Kirchengeschichte vortragen. Ich bemerke ausdrücklich, daß diese Frage nicht *ad hominem*, sondern grundsätzlich gestellt ist. Conzemius schlägt vor, »nicht mehr so sehr von Kirchengeschichte, sondern eher von der Geschichte des Christentums bzw. des Katholizismus oder des Protestantismus zu reden« (197). Geschichte des Christentums – das ist eine große wissenschaftliche Aufgabe, aber etwas anderes als Kirchengeschichte im Gefüge einer Theologischen Fakultät. Sie hat die Verwirklichung des christlichen Glaubens in seinen unzähligen Verästelungen, Wegen und Irrwegen, Kirchen, Freikirchen und Sekten zu verfolgen. So wie man eine Geschichte des Islams, des Buddhismus erforschen und vortragen kann, ohne Mohammedaner oder Buddhist zu sein, so kann man auch Geschichte des Christentums schreiben, ohne ein gläubiger Christ zu sein und an die Kirche zu glauben; die Frage bleibt dann freilich offen, ob man auf diese Weise dem

<sup>3</sup> In: »Tübinger Theologische Quartalsschrift« 155, 1975, S. 177–197.

Christentum gerecht werden kann. In einer Katholisch-Theologischen Fakultät hat eine solche Geschichte des Christentums keinen Platz. Es ist ganz folgerichtig, wenn an einigen italienischen Staatsuniversitäten Lehrstühle für Geschichte des Christentums – eben nicht für Kirchengeschichte – bestehen, die aber den Philosophischen Fakultäten (dort *facoltà di lettere*) eingegliedert sind. Einige von ihnen sind mit gläubigen Katholiken besetzt, mit denen ich befreundet bin. Ihr gläubiger Standpunkt befähigt sie, Tatsachen und Ereignisse der Kirchengeschichte sachgemäß zu deuten, aber dadurch wird die Geschichte des Christentums nicht Kirchengeschichte.

Der Glaube an die Kirche ist für uns nicht nur eine »Arbeitshypothese«, besitzt nicht nur historisch-hermeneutischen Charakter, wie Conzemius (190) schreibt. Woher weiß ich überhaupt, welche der vielen Kirchen, die sich als Kirche Christi bezeichnen, die wahre Kirche Christi ist? Doch nur durch den Glauben an die Kirche. Woher weiß ich, daß die katholische Kirche ihre Identität und ihre Kontinuität durch die Jahrhunderte gewahrt hat? Daß die Reichskirche zur Zeit des Athanasius und Augustinus dieselbe ist, wie die Urgemeinde in Jerusalem, auf die beim ersten Pfingstfeste der Heilige Geist herabkam? Daß wiederum diese Reichskirche dieselbe Kirche Christi ist, wie die Papstkirche Innozenz' III.? Die römische Kirche der Zeit des Tridentinums und die Weltkirche des 20. Jahrhunderts?

Nein, die Identität und Kontinuität der Kirche von ihren Anfängen durch ihre wechselnden geschichtlichen Erscheinungsformen wird uns letzten Endes nur durch den Glauben an die Kirche garantiert.

Glaube an die Kirche ist auch mehr als Deutungsprinzip. Der gläubige Historiker wird bereit sein, die Wundmale des heiligen Franz von Assisi, wenn ihre Tatsächlichkeit historisch erwiesen ist, übernatürlich zu deuten. Er wird auch bereit sein, Bewegungen wie die Armutsbewegung des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, die innere Erneuerung der Kirche im sechzehnten Jahrhundert, die damals aufbrechende neue Heiligkeit auf Ursachen zurückzuführen, die über die historischen Prämissen hinausgehen. Aber Deutung geschichtlicher Tatsachen und Vorgänge aus Glaubensüberzeugung ist noch nicht Kirchengeschichte.

Wenn ich recht sehe, ist die These von Conzemius motiviert durch einen doppelten Verdacht. Erstens, daß »Glaube an die Kirche« dazu verleitet, die Kirchengeschichte apologetisch zu mißbrauchen, etwa um das Versagen von Päpsten wie Alexander VI. und Leo X. zu verharmlosen; um unberechtigte Ansprüche zu rechtfertigen, wie sie avignonesische Päpste erhoben haben, politische Fehler wie die Urbans VIII. zu rechtfertigen oder das auf falschen Informationen beruhende Vorgehen des heiligen Papstes Pius X. gegen die meisten deutschen »Modernisten«.

Es soll nicht bestritten werden, daß die Kirchengeschichte zuweilen apologetisch mißbraucht worden ist. Aus dem von mir behaupteten Wesen der

Kirchengeschichte als Glaubenswissenschaft folgt es nicht. Im Gegenteil: Gerade das Menschliche und allzu Menschliche in der Kirchengeschichte ist letzten Endes ein Erweis ihres göttlichen Ursprungs und ihrer göttlichen Leitung. Kein Papst und kein Bischof, kein Mißstand in der römischen Kurie hat vermocht, die Kirche zu zerstören. Apologetische Kirchengeschichte ist nicht nur unnötig, sie ist zweckwidrig. Nur die Wahrheit, die ganze, ungekürzte Wahrheit macht uns frei.

Es sei mir erlaubt, an dieser Stelle ein *argumentum ad hominem* zu gebrauchen. Meine einstigen Hörer werden mir bezeugen können, daß ich mich in meinen Vorlesungen stets von jeder apologetischen Tendenz freigehalten, jede derartige Abschwächung sogenannter unangenehmer Tatsachen oder auch deren Verschweigen abgelehnt habe. Dasselbe *argumentum ad hominem* darf ich aber auch dem zweiten Verdacht entgegenhalten, der offensichtlich hinter der These des Luzerner Kollegen steht: Nämlich daß Kirchengeschichte nicht Theologie ist und sein kann, weil sie der historischen Methode verpflichtet und auf sie angewiesen ist. Sie können die über tausend Seiten meiner Seripando-Biographie und die über zweitausend Seiten meiner Geschichte des Konzils von Trient Seite für Seite durchlesen, und Sie werden keine einzige Stelle finden, wo ich die historisch-kritische Methode beiseite gelassen und sachfremde Argumente oder Kategorien eingeschmuggelt habe. Denn – das muß ich mit derselben Entschiedenheit sagen, mit der ich die Kirchengeschichte als Theologie verteidigt habe: Wie jede andere Geschichte, so kann auch die Kirchengeschichte nur aus den historischen Quellen erforscht und geschrieben werden. Die Kirchengeschichte ist Geschichte im Vollsinn des Wortes; wer daran erinnert, rennt bei mir eine offene Tür ein. Es fällt mir nicht ein zu leugnen, daß die Kirchengeschichte unendlich viel Historikern verdankt, die nicht gläubig waren oder sind und die nicht an die Kirche glauben. Die kirchengeschichtlichen Bibliographien enthalten Hunderte von Namen, deren Träger keine gläubigen Christen, geschweige denn gläubige Katholiken waren. Unter ihnen finden sich so große Namen wie Erich Caspar und Johannes Haller, der letzte ein erklärter Agnostiker. Aber sie haben nach der historischen Methode gearbeitet und wichtige Einsichten vermittelt. Wenn wir kirchengeschichtliche Forschung treiben, sitzen wir auf derselben Bank wie sie, wir wenden die historische Methode an und dürfen uns in der Sauberkeit und Exaktheit dieser Anwendung von niemand übertreffen lassen. Insofern stimme ich Conzemius bei, wenn er sagt: »Nicht die rechte Theologie, sondern die rechte historische Methode entscheiden deshalb über den Wert eines Geschichtswerkes« (192). Freilich, nur insoweit es um die Erforschung der kirchengeschichtlichen Tatsachen geht. Sobald die Forschung in Darstellung mündet, gewinnen Deutung und Wertung an Gewicht, und dafür reicht die Technik der historischen Methode allein nicht aus, erst recht nicht, wenn es sich um so entscheidende Vorgänge handelt

wie die Formulierung des Dogmas. Der Heilige Geist, der die Väter des Konzils von Nizäa bei der Formulierung des *homousios*, die Väter des Konzils von Chalkedon bei der Formulierung der Zwei-Naturen-Lehre geleitet hat, ist nicht aus den historischen Quellen zu eruieren; er schwebt nicht, wie es in gewissen Miniaturen dargestellt wird, in Gestalt einer Taube über die Konzilsaula. Eduard Schwartz konnte ihn nicht »sehen«. Dennoch glauben wir an sein Wirken durch die handelnden Menschen hindurch, und nur dieses Wirken garantiert uns die Verbindlichkeit dieser Konzilsentscheidung. Die Erforschung der Konziliengeschichte ist jedoch auch und gerade für die Verbindlichkeit der Entscheidungen nicht irrelevant: Nur durch das Studium der historischen Quellen erfahren wir, wie diese Entscheidungen gemeint waren, welche Absichten ihre Autoren dabei leiteten und welche Tragweite infolgedessen diese Entscheidungen besitzen. Durch das Studium der Akten des Trienter Konzils, der Briefe und Tagebücher erfahren wir, welche Absicht das Konzil bei der Formulierung der Canones über die Sakramente leitete: Es hatte nicht den Ehrgeiz, eine umfassende Lehre von den Sakramenten zu bieten, sondern lediglich, den katholischen Glauben gegen gewisse Irrtümer abzugrenzen; es ließ der – dringend notwendigen – tieferen Durchdringung des sakramentalen Charakters der Kirche weiten Raum.

Wie das Wirken Gottes im Menschen, die Gnade, als solche nicht unmittelbar faßbar ist, vielmehr nur in ihren Wirkungen erkennbar, so ist auch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes im Lehramt der Kirche, in der Heiligkeit der Kirche zwar erschließbar, aber Sicherheit darüber gewinnen wir nur durch den Glauben. Die historische Methode führt uns bis an den Rand des Stromes, eintauchen in ihn vermögen wir nur durch den Glauben.

Deshalb glaube ich meine Definition: »Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte« festhalten zu dürfen. Mit ihr stehe ich übrigens in der Tradition der Bonner Fakultät. Albert Ehrhard, der letzte Inhaber des ungeteilten Lehrstuhls der Kirchengeschichte, hat die Kirchengeschichte »historische Theologie« genannt<sup>4</sup>. Es wird schwerlich jemand wagen, dem großen Forscher der byzantinischen Hagiographie und Literaturgeschichte historische Methode abzusprechen. Ich selbst habe einmal gewagt, die Kirchengeschichte historische Ekklesiologie zu nennen. Ich räume ohne weiteres ein, daß diese Etikette zu Mißverständnissen Anlaß geben kann. Was ich damit meinte, ist folgendes: Ich dachte an den akademischen Unterricht in der Kirchengeschichte. Der Student der Theologie, der sich darauf vorbereitet, in den Dienst der Kirche zu treten, soll die Kirche kennenlernen, nicht wie sie sein *soll*, sondern wie sie *ist*, geworden ist und wirklich ist. Ich wollte nicht etwa in Konkurrenz treten mit dem Dogmatiker, der den dogmatischen Traktat über die Kirche vorträgt. Eher schon wollte ich zum Ausdruck brin-

<sup>4</sup> Festschrift Merkle, Düsseldorf 1923, S. 117–136.

gen, daß die Vorlesungen über Kirchengeschichte eine Art von historischem Kommentar zu *Lumen gentium* sein sollten. Der Student soll in das menschliche Antlitz der Kirche schauen lernen, und das ist eben ihre Geschichte; er soll sich damit abfinden, daß die Kirche auf ihrem Weg durch die Jahrhunderte zuzeiten müde geworden ist, daß ihre Füße staubig geworden sind, ihr Kleid von Flecken verunstaltet ist. Er soll nicht die göttliche Idee der Kirche allein kennen, sondern auch ihre wirkliche geschichtliche Gestalt. Er soll lernen, im Geschichtlichen das Übergeschichtliche zu erfassen, den göttlichen und den menschlichen Faktor, die in ihr wirksam sind, nicht zu trennen, wohl aber zu unterscheiden. Deshalb ist die Vorlesung über Kirchengeschichte in der Theologischen Fakultät eben anders angelegt als etwa eine historische Vorlesung über das deutsche Kaisertum im Zeitalter der Salier und Staufer: Das alte deutsche Kaisertum ist unwiederbringlich vergangen, die Kirche lebt, wir stehen in ihr, wir sind die Kirche.

## II

Wie ich eingangs sagte, liegt der Grundsatz: »Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte« dem Handbuch der Kirchengeschichte zugrunde, das ich herausgebe. Es sind jetzt fast zwanzig Jahre her, daß mein Kollege und Freund Theodor Klauser, Professor Oskar Köhler vom Verlag Herder und ich den Plan eines ausführlichen Handbuchs miteinander besprachen, der den alten Hergenröther-Kirsch ersetzen, nicht weiterführen sollte. In mehreren Konferenzen mit den Mitarbeitern, die selbstverständlich heranzuziehen waren, in Trier, Freiburg und zuletzt in Bonn, haben wir dann die Einteilung (mit einem vorläufigen Inhaltsverzeichnis) entworfen, die Art der Darstellung skizziert (Bevorzugung der Fakten, dennoch kein bloßes Nachschlagewerk, sondern lesbare Darstellung), schließlich auch gewisse mehr technische Dinge festgelegt, wie die Gliederung der Quellen- und Literaturangaben, Art und Umfang der Anmerkungen und dergleichen. Unser Plan hat sich bewährt, wenn auch der Umfang, der ursprünglich geplant war (6 Bände), erheblich überschritten worden ist. Auch der buchhändlerische Erfolg ging weit über unsere Erwartungen hinaus, eine englische, eine spanische und jüngst auch eine italienische Übersetzung kamen in Gang; die deutsche Originalausgabe ist jetzt komplett, der Schlußstrich oder vielleicht besser Ergänzungsband, mit der Bandnummer VII: Die Weltkirche im zwanzigsten Jahrhundert, erschien im Frühjahr 1979.

Es versteht sich von selbst, daß das Handbuch, und zwar seine Anlage im ganzen und erst recht die einzelnen Teile auf Kritik gestoßen sind. Wie sollte es auch anders sein? Ich selbst darf sagen: Als Herausgeber, der alle einzelnen Beiträge gelesen hat, ehe sie gesetzt wurden, kenne ich die schwachen Seiten unseres Werkes vielleicht besser als irgendein Kritiker.

Auf zwei Kritiken möchte ich in aller Kürze eingehen. Man hat an unserem Handbuch ausgesetzt, daß es zwar die Ostkirchen verhältnismäßig ausführlich behandelt, die Entwicklung der Reformationskirchen jedoch beiseite läßt, mit-hin nicht »ökumenisch« sei. Es ließe sich für diese Selbstbeschränkung gerade auch von meiner Definition her einiges sagen, aber ich verzichte darauf und be-gnüge mich mit einem ganz praktischen Hinweis. Wenn wir die Entwicklung der Refomationskirchen und der aus ihnen hervorgegangenen Freikirchen und an ihrem Rande entstandenen Sekten einbezogen hätten, so ausführlich, wie sie es verdienen, wäre der Umfang des Werkes mindestens noch um einen weite-ren starken Band angewachsen; wir hätten müssen evangelische Kollegen her-anziehen, die wahrscheinlich mit unserer Zielsetzung nicht einverstanden ge-wesen wären. Parallel mit unserem Handbuch erschien zudem in Göttingen, herausgegeben von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf, ein ähnlich umfas-sendes Werk: »Die Kirche in ihrer Geschichte«, verfaßt von evangelischen Kir-chenhistorikern, mit dem wir nicht in Konkurrenz treten wollten. Es schien uns richtiger, das, was man von uns erwartete, die Geschichte der katholischen Kirche, so ausführlich wie möglich darzustellen. Wir bieten also keine ökume-nische Kirchengeschichte, ob unser Werk im ökumenischen Geist geschrieben ist, mögen die Leser selbst beurteilen.

Eine zweite Kritik kommt aus Amerika und ist ein typisches Produkt der postkonziliaren Situation. In einer Besprechung des VI. Bandes<sup>5</sup> hat der ameri-kanische Jesuit James Henesey am Handbuch ausgesetzt: »It is institutional and not sociological, People of God history.« Diese Kritik enthält drei Bean-standungen: 1. Die Kirche wird einseitig als Institution behandelt, die Ge-schichte der Institutionen wird bevorzugt; 2. Die Kirche wird nicht als Volk Gottes gesehen, wie in *Lumen gentium*; 3. Das Handbuch ist nicht soziologi-sch ausgerichtet.

Um mit dem dritten Vorwurf zu beginnen: Er ist berechtigt, in meinen Au-gen aber kein Vorwurf. Wir haben ganz bewußt die Kirchengeschichte nicht in die Schemata soziologischer Begriffe zu pressen versucht, weil wir davon uns keine Erweiterung unserer historischen Erkenntnis versprochen.

Was die beiden anderen Vorwürfe angeht, so möchte ich den Kritiker bitten, sich die Mühe zu machen, etwa im ersten, von Karl Baus verfaßten Band die Kapitel über Frömmigkeit, Liturgie, religiöses und soziales Leben in den christlichen Gemeinden der ersten drei Jahrhunderte nachzulesen, bis herunter zu den umfangreichen Kapiteln des VI. Bandes über soziale Bewegungen und Formen der Frömmigkeit im neunzehnten Jahrhundert. Es ist in unserem Handbuch sehr oft und sehr viel vom Leben des Volkes Gottes die Rede, frei-lich nur wenn und insoweit wir darüber Quellen besitzen; denn ohne Quellen kann man nun einmal keine Geschichte schreiben. Aber beispielsweise über das Leben in einer Dorfpfarrei des Mittelalters besitzen wir eben nur ganz un-

<sup>5</sup> In: »The Catholic Historical Review« 62, 1976, S. 640 f.

zureichende Quellenhinweise, meist nur Angaben über Kirchengut und Pfarr-einkommen, die schriftlich fixiert worden sind. Über das, was in der Seelsorge auf dem Lande geschah (abgesehen von der Spendung der Sakramente), wissen wir wenig oder gar nichts; bedeutend mehr hingegen über die städtische Seelsorge und den Gottesdienst im späten Mittelalter. Noch viel reichlicher fließen die Quellen zur Geschichte der Frömmigkeit vom sechzehnten Jahrhundert an, wo man geradezu von einer Flut von gedruckten Andachtsbüchern sprechen kann. Lesen Sie nur einmal nach, was Louis Cognet in Band VI über die französische Andachtsliteratur geschrieben hat.

Ich fürchte, daß der offenbar noch junge Rezensent sich nicht darüber im klaren ist, wie schwierig die von ihm postulierte Geschichte der Kirche als Volk Gottes zu schreiben ist. Aber auch sie – und damit komme ich auf den ersten Vorwurf – kann nicht geschrieben werden, wie Henesey selbst einräumt, ohne die Institutionen der Kirche, ihre Theologie, ihren sozialen, politischen, intellektuellen und religiösen Kontext zu berücksichtigen. Eine Kirchengeschichte ohne Namen gar, wie sie gewissen französischen Soziologen vorschwebt, ist ohnehin ganz undenkbar.

Großartige Programme zu entwerfen, ist nicht schwer, viel schwerer, sie zu verwirklichen. Es soll mich freuen, wenn die »jüngeren amerikanischen Gelehrten« die von ihnen geplante soziologische Kirchengeschichte schreiben. Ich warte mit größter Spannung auf dieses oder ein ähnliches Werk. Man sieht aber – und damit lenke ich zu unserem Ausgangspunkt zurück –, wie entscheidend die Kirchengeschichte durch das Bild der Kirche geprägt wird, das am Anfang steht. Die Kirche als Volk Gottes ist ja ein Leitgedanke von *Lumen gentium*.

Gestatten Sie mir noch eine Schlußbemerkung! Es ist ein Charakteristikum unseres gegenwärtigen Wissenschaftsbetriebs, zumal in den Geisteswissenschaften, daß man sich äußerst intensiv mit Wissenschaftstheorie und Methodik befaßt; Soziologie und Hermeneutik sind Trümpfe. Kein Wort gegen theoretische und methodische Besinnung! Aber es ist ganz ungesund, wenn sie überwuchert und die eigentliche Forschungsarbeit – in der Geschichtswissenschaft auch die Geschichtsdarstellung – zu kurz kommt. Wir Deutschen neigen ohnehin zum Theoretisieren und zur Überschätzung der Methodik und Didaktik. Ich habe den Eindruck, daß man in Westeuropa, aber auch in den USA diesen Fehler nicht begeht.

Ich hoffe, daß man das von mir mehr Angedeutete als Gesagte nicht als graue Theorie empfindet. Es ist sehr aktuell und hat große praktische Bedeutung. Ich möchte nicht als einer jener philosophischen SpekulantInnen weiterleben, von denen es im Faust heißt: Er ist wie ein Tier auf dürrer Heide, vom bösen Geist im Kreis herumgeführt, und rings umher ist grüne Weide – das weite, unendlich reiche, freilich oft aufregende, aber letzten Endes doch Ehrfurcht gebietende Feld der Kirchengeschichte.



### *Fragen eines Laien an die Kirchengeschichtler*

Dieses Heft ist dem Thema Kirchengeschichte gewidmet. Es enthält eine Reihe Beiträge von Verfassern, die sich über die Voraussetzungen ihrer Wissenschaft im klaren sind und dies auch zum Ausdruck bringen. Für den Laien, das heißt hier für den am Gegenstand Interessierten, aber nicht professionell mit ihm Befassten, ist das Verhältnis der verschiedenen Faktoren, die einerseits die Voraussetzung für diese Wissenschaft bilden, andererseits die Zielsetzung der Disziplin mitbestimmen, nicht ganz so klar. Ich erlaube mir daher einige Fragen:

1. Kirchengeschichte ist Theologie *und* Geschichte (vgl. S. 496). Das will doch wohl sagen: Sie ist Glaubenswissenschaft auf Grund eines ganz bestimmten Vorverständnisses und zugleich Profangeschichte auf Grund ihres methodischen Instrumentariums. Kirchengeschichte entwickelt keine eigenen Forschungsmethoden, sondern sie bedient sich der sich wandelnden Methodensysteme der säkularen historischen Wissenschaften. Kann im Ernst behauptet werden, daß das theologische Vorverständnis und die theologischen Zielvorstellungen dieser Disziplin von dem der wissenschaftlichen Methode zugrundeliegenden philosophischen Vorverständnis auf die Dauer substantiell nicht betroffen werden? Man denke an die Entwicklung der historischen Wissenschaften, vom organisch-genetischen Geschichtsverständnis zum Historismus und Positivismus im 19. Jahrhundert, an die Bedeutung und Auswirkung der Entwicklung der literarkritischen Methode zunächst für die protestantische Exegese (von Paulus, Tübingen, über J. D. Strauss bis Bultmann), dann auch für die katholische Bibelexegese mit – wie ich glaube – unbestreitbaren Auswirkungen auf Glaubensinhalte. Ohne die Ergebnisse einer Wissenschaft, die sich zwar verfeinerter, aber aus agnostischen Ansätzen entwickelter Methoden bedient, am *depositum fidei* messen und werten zu wollen, frage ich, ob hier nicht doch frommer Selbstbetrug im Spiele ist, wenn man meint, für seine Zwecke ohne Sichtung und ohne Prüfung des methodischen Instrumentariums der sog. voraussetzungslosen Wissenschaft zur Forschung in den katholischen Glaubenswissenschaften sich bedienen zu können. Spaemann hat das am Beispiel der katholischen Moraltheologie eindrucksvoll aufgezeigt<sup>6</sup>. Nochmals: Kirchengeschichte ist Theologie *und* Geschichte. Wird die Lehre von Gott (Theologie) durch die Methoden und den Methodenwandel in der Geschichtswissenschaft bzw. durch deren Übernahme und Gebrauch von seiten der Kirchenhistoriker betroffen, das heißt verändert?

2. Wer nicht an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche glaubt, kann kein katholischer Kirchenhistoriker sein (vgl. dem Sinn nach S. 497).

<sup>6</sup> Vgl. in dieser Zeitschrift 4/77, S. 289 ff.

Interpretiere ich den Satz richtig, so ist die volle Bejahung des Glaubensgutes der Kirche Voraussetzung dafür, daß jemand als katholischer Kirchenhistoriker im Sinne der Kirche die Geschichte der Kirche wissenschaftlich erforscht und mündlich und schriftlich lehrt. Wenn diese Definition an der Gestalt Franz Schnabels exemplifiziert wird, dann sollte unbestritten sein, daß Franz Schnabel ein überzeugter katholischer Christ war, die historische Methode seiner Wissenschaft beherrschte und in seinem vierten Band der deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert (*Die religiösen Kräfte*) die Entwicklung von Kirche und Glauben ausführlich und zweifelsfrei gläubig, also aus dem Geiste der Kirche erforscht, gewertet und geschildert hat. Es ist keine Frage, daß hier innerhalb einer – formal – umfassenderen Aufgabenstellung katholische Kirchengeschichte getrieben worden ist. Aber ist Schnabel deswegen ein Kirchenhistoriker zu nennen? Hat er sich selbst als einen solchen verstanden, und sei es auch nur partiell? Was unterscheidet ihn vom katholischen Kirchenhistoriker? Ferner: Wenn der orthodoxe Glaubensansatz in die Erforschung der Kirche und in die Lehre ihrer Geschichte einzubringen ist, damit diese Forschung und Lehre katholische Kirchengeschichte genannt werden kann, stellt sich die Frage: Ist die Breite des Glaubensansatzes wichtiger als seine Tiefe bzw. umgekehrt? Schnabels Darstellung ist es, die diese Überlegung nahelegt. Sein Vergleich von Möhler mit Ranke, die teilweise Abhängigkeit des Katholiken vom Protestant, ist nicht allein in Methodenfragen zu sehen, sondern betrifft den Wissenschaftsbegriff und die Zielvorstellung: die Wahrheit, frei von Determinismen und Relativismen. Ranke erkennt die freie Bewegung der geschichtlichen Kräfte, »und blieb sich doch stets bewußt, daß eine Vorsehung über den Dingen waltet« (das ist mit der oben genannten Tiefe des Glaubensansatzes gemeint). Es soll nicht der Verdacht erweckt werden, der Protestant Ranke, der auch große kirchengeschichtliche Themen mustergültig bearbeitet hat, solle zum katholischen Kirchenhistoriker gemacht werden. Er steht hier nur als Paradigma dafür, daß zwischen dem Idealtypus vom katholischen Kirchenhistoriker einerseits und dem mit wertvollen Ergebnissen auch für die katholische Kirchengeschichte aufwartenden ungläubigen Historiker andererseits historische Wissenschaft und christlicher Glaube, auch außerhalb des Katholischen, zu einer Einheit zusammenwachsen können, die vorbildhaft ist (Ranke/Möhler) und auf diese Weise die katholische Kirchengeschichte über ihren Ansatz hinaus befruchtet.

3. Was bedeuten dem katholischen Kirchenhistoriker, dem Studenten der Theologie und jedem in Ernst und Verantwortung seinen Glauben lebenden Katholiken die Ergebnisse der katholischen Kirchengeschichte? Wie wertet er sie? Was evozieren sie bei ihm?

Folgende Antworten (sicher nicht vollständig) darauf: Die Ergebnisse katholischer Kirchengeschichte haben glaubenerweckende, glaubenermög-

lichende Bedeutung. Sie dienen der Verdeutlichung von Modellen des Glaubens. Sie lehren die Kirche kennenzulernen, nicht wie sie sein soll, sondern wie sie ist, auch als eine müde gewordene, von Flecken verunstaltete Kirche. Sie lehrt die Gläubigen, daß es gerade das Allzumenschliche in der Kirchengeschichte ist, das ihren göttlichen Ursprung und ihre göttliche Leitung erweist.

Demgegenüber existiert eine Position, die die Ergebnisse der katholischen Kirchengeschichte nicht anders betrachtet als historische Ergebnisse, nämlich als Ergebnisse von in der Zeit stehenden und von der Zeit und deren Geist bestimmten Faktorenkonstellationen, die sich bedingen, verursachen, dynamisieren. Fast immer mit irrationalen Resten.

Die *Bewertung* gerade auch der einzelnen Vorgänge für das Wohl und Wehe der Kirche ist allerdings kaum möglich für einen Forscher, der geistig außerhalb der Kirche lebt. Ganz ausgeschlossen ist eine Glaubensindifferenz bei jenem wissenschaftlichen Betrachter, der kirchengeschichtliche Ergebnisse als Modelle und Maßstäbe für heute begreift und den Satz von der Geschichte als Lehrmeisterin auf die Kirchengeschichte ausweitet.

Frage: Darf er das? Ist gegenüber den Ergebnissen der katholischen Kirchengeschichte, im ganzen wie im einzelnen, nicht die Haltung angemessen, die unerschütterlich davon durchdrungen ist, daß die Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit unter der Führung des Heiligen Geistes steht und daß die Sorgen um die Kirche in der Zeit alle »auf den Herrn zu werfen« sind und nicht menschliches Bemühen um die Kirche auslösen sollten auf Grund von Einsichten, die uns die Lehrmeisterin Geschichte vermittelt?

Ein Beispiel aus Lortz: »Die theologische Unklarheit innerhalb der katholischen Theologie war eine der besonders wichtigen Voraussetzungen für die Entstehung einer kirchlichen Revolution. Sie ist einer der Schlüssel, die das Rätsel des gewaltigen Abfalls einigermaßen lösen.«<sup>7</sup> – Diesen Satz kann nur ein katholischer Wissenschaftler schreiben, der auf Grund seiner voll akzeptierten Zugehörigkeit zur Kirche und auf Grund von historischen Vergleichen annäherungsweise weiß, was unter »theologisch klar« zu verstehen ist und welche Mindestanforderungen an die Theologie damit verbunden sind. Er setzt ohne Zweifel diesen Satz modellhaft-exemplarisch, freilich im negativen Sinne – in nichts apologetisch –, sondern mahnend: Aufgepaßt. Was gestern geschah, kann sich immer wiederholen. (Lortz' Reformationsgeschichte, aber auch Schnabels Deutsche Geschichte haben über weite Strecken doppelte Böden für den Leser, der zwischen Gestern und Heute vergleichend liest.)

Für die Beantwortung der Frage: Was sollte Kirchengeschichte evozieren, sind Alternativen, wie die hier skizzierten, sicher zu kurz gefaßt. Doch sei

<sup>7</sup> Die Reformation in Deutschland I, S. 137.

die Frage erlaubt, ob bei allem Vertrauen in der Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist gerade auf Grund der Erfahrungen, die sie auf ihrem Weg durch die Zeit gemacht hat, die sorgende Wachsamkeit für das Wohl der Kirche durch den in ihrer Gemeinschaft Stehenden und mit ihrer Geschichte Vertrauten nicht nur statthaft ist, sondern Pflicht.

J.H.