

Kirchengeschichte – Eine theologische Wissenschaft

Von ERWIN ISERLOH

1. Was ist Geschichte?¹

Das Wort „Geschichte“ hat im Deutschen einen zweifachen Sinn. Einmal bezeichnet es das Geschehen selbst und in zweiter Hinsicht die Beschreibung dieses Geschehens. Da es sich um Vergangenes handelt, geht es dabei um Vergewärtigung durch Erinnerung.

Geschichte als Geschehen meint im Gegensatz zu der Mehrzahl „Geschichten“ nicht den Einzelfall, sondern das um- und übergreifende Geschehen. Sie meint weiter das Geschehen, das vom Tun des Menschen und seiner Freiheit bestimmt ist, die Summe aller vom Menschen passiv erlittenen oder aktiv gesetzten Handlungen, Begebenheiten und Ereigniszusammenhänge.

Vom Naturgeschehen können wir nur analog als Geschichte sprechen, weil es sich hier um ein Geschehen handelt, das kausaler Mechanik unterliegt und nicht von der schöpferischen bzw. zerstörerischen Selbständigkeit des Geistes beeinflusst ist. Naturwissenschaft, die physikalische oder chemische Abläufe beschreiben und erklären will, sieht dagegen in menschlichen Einflüssen Störfaktoren und sucht sie beim Experiment auszuschließen.

Historische Fakten kann ich nicht logisch deduzieren; ich kann sie nicht ausschließlich aus dem Vorangegangenen und den ihm immanenten Möglichkeiten herleiten oder erklären, ich kann historische Begebenheiten auch nicht zuverlässig prognostizieren. Wir sehen uns im historischen Geschehen immer wieder mit Ereignissen konfrontiert, die wir als bloßen Zufall erleben, auf die wir mit der Feststellung reagieren: „Damit konnten wir beim besten Willen nicht rechnen.“ Erst im Nachhinein, wenn wir die guten oder schlechten, weisen oder törichten Motivationen der mithandelnden Menschen erfahren, können wir sie verstehen, d. h. in einem Ganzen als sinnvoll erfassen.

Auf die Frage, wieso eine Straße, statt geradeaus weiterzugehen, rechtwinklig abzweigt, um dann doch wieder in die alte Richtung einzuschwenken, kann ich nur mit einer Geschichte antworten, diesen Sachverhalt kann ich nur „erklären“, indem ich von dem eigensinigen bzw. auf die Erhaltung seines Besitzes bedachten Bauern erzähle, der nicht gestatten wollte, daß die Straße über sein Grundstück verlief.

Den Unterschied zwischen Natur- und Geisteswissenschaft hat Wilhelm Dilthey (1833–1911) mit dem Begriffspaar „erklären“ und „verstehen“

auszudrücken versucht². Die Naturwissenschaft vermag kausal zu erklären, die Geisteswissenschaft dagegen bekommt ihren Gegenstand nur im Verstehen in den Griff³. Ganz deutlich läßt sich dieser Unterschied für die experimentellen Naturwissenschaften aufweisen: Sie haben es mit reproduzierbaren, weitgehend aufhebbaren und auf Zukunft hin prognostizierbaren Vorgängen zu tun. Menschliche Geschichte dagegen ist definitiv und unumkehrbar. Eine Theorie der „ewigen Wiederkehr aller Dinge“ (Nietzsche) würde der Geschichte ihren Ernst nehmen.

Aber auch die eine Naturgeschichte ist nur in analogem Sinne Geschichte. Zwar läßt sich auch hier, wie in der menschlichen Geistesgeschichte, die Gegenwart nur erhellen durch Geschichte(n). So kann ich etwa eine Geschichte erzählen über die Entstehung eines Bergmassivs an einer bestimmten Stelle; aber (1) solche Geschichten erklären (!) das Geschehene unter Bezug auf naturgesetzliche Abläufe, und (2) es ist stets der Mensch, der diese Geschichten erzählt.

Wenn menschliche Freiheit als konstitutiv für Geschichte angesehen wird, dann ist damit nicht ausgeschlossen, daß das, „was sich im Endeffekt tatsächlich ergibt, ... nicht aus Intentionen verständlich zu machen [ist], sondern einzig als Resultat einer Entwicklung, die wir auf Handlungssubjektivität sinnvoll nicht mehr beziehen können“⁴. Gerade weil dies so ist, sind die Geschichten der nicht-menschlichen Welt eng verwoben mit der menschlichen Geschichte. Das ändert nichts daran, daß gilt: „Die eigentliche Geschichte gehört zum Menschen“⁵.

Damit wird aber auch deutlich, daß der Gegenstand der Geschichte nicht auf das rein Faktische beschränkt ist. Eine Summe von Fakten, die in ihrem Verlauf richtig wiedergegeben sind, ist noch nicht Geschichte. Dazu muß ich auch die Motivationen und Absichten der handelnden Personen und die weiteren einwirkenden Faktoren kennen. Reportage, und sei es die nicht trügende einer Tonbildkamera, ist noch keine Geschichte.

Über die äußeren Vorgänge bei der Kaiserkrönung Karls des Großen am Weihnachtstag des Jahres 800 sind wir ziemlich genau orientiert. Wenn darin das historische Ereignis bestünde, brauchte und könnte die Geschichtswissenschaft nicht bis heute darüber diskutieren, was der Papst damals beabsichtigt, was Karl der Große erwartet hat, ob Einhard Recht hat oder ob er die Vorgänge mit Rücksicht auf Ostrom hin stilisiert mit seiner Behauptung, Karl hätte trotz des Feiertages die Kirche nicht betreten, wenn er gewußt hätte, was ihn dort erwartete.

Weil Geschichte mitbedingt ist vom freien, nicht stringent ableitbaren menschlichen Handeln, erschöpft sie sich nicht im rein Faktischen; dieses ist vielmehr hineingehoben – nicht schlechthin aufgehoben – in einen höheren Sinnzusammenhang, den der Historiker zu erfassen sucht. Die Ergebnisse seines Einfühlens und Verstehens unterliegen aber dem unerbittlichen Gericht der Tatsachen, denen sie nicht widersprechen dürfen.

Wie es in der Geometrie verschiedene Dimensionen – Punkt, Linie, Flä-

che und Raum – gibt, von denen jeweils die eine in die andere aufgehoben ist, ohne an Gültigkeit zu verlieren, so gibt es nach Blaise Pascal in der Gesamtwirklichkeit die Ordnungen Körper, Geist und gnadenhafte Liebe, Ordnungen, die nur von oben nach unten – nicht umgekehrt – verständlich sind⁶. Entsprechend können wir uns das Verhältnis vom faktischen äußeren Geschehen zum Geschichtlichen klarmachen, können uns aber auch vorgehend schon verständlich machen, wie Geschichte Theologie sein kann, ohne daß die Majestät der Fakten und die Gesetze historischer Methode mißachtet werden bzw. suspendiert sind. Die Feststellung des hl. Paulus: „Christus ist für uns gestorben“ (Röm 5, 8) schließt ja nicht aus, sondern basiert darauf, daß auf Golgatha dem äußeren Geschehen nach eine Hinrichtung stattgefunden hat.

In dieser Betrachtung geht es nicht um eine „Stockwerktheologie“, es soll nicht „Heterogenes bloß äußerlich und subjektiv“ verknüpft werden⁷. Jede Dimension der Betrachtung umfaßt virtuell das Ganze, enthält ihre je eigene Wahrheit, die nur dadurch verlorengelassen, daß sie sich gegenüber allen anderen Betrachtungsweisen, vor allem gegenüber der nächst höheren, abschließt und verabsolutiert. Wenn ich einen dreidimensionalen Gegenstand von einer Seite beleuchte, so gibt der Schattenriß, der auf eine Ebene projiziert wird, eine bestimmte (Teil-)Wahrheit über diesen Gegenstand wider. Dennoch erfasse ich ihn erst dann voll, wenn ich ihn in seiner Dreidimensionalität selbst zur Kenntnis nehme und würdige.

In der Geschichte und auch in der Kirchengeschichte bleibt die Erhebung des faktisch äußerlich Geschehenen eine echte und fundamentale Aufgabe. „Es ist nicht so, daß eine sogenannte neutrale ... wissenschaftliche, objektive Feststellung dessen, was geschieht, unmöglich oder verächtlich wäre oder abzuweisen ... , aber es ist so, daß sie gewissermaßen wieder Material wird, das ergriffen wird von immer höheren Potenzen des erkennenden Geistes“⁸. Man darf aber nicht in den Irrtum fallen, „als ob das wissenschaftlich objektiv konstatierte Faktum starr und in sich geschlossen wäre und ihm nur von außen, wie ein Etikett, bald der, bald jener Sinn angeheftet würde, sondern es ist so, daß das geschichtliche Faktum in lebendiger Kommunion steht mit dem weniger sinngebenden als sinnfindenden höheren Erkenntnisgeist; daß das Faktum sich immer mehr und höher offenbart“⁹.

Schon um zu „sagen, wie es eigentlich gewesen ist“ (Leopold v. Ranke)¹⁰, genügt es nicht, die Quellen zu eruieren, darf man nicht bei der positivistischen Einstellung des 19. Jahrhunderts stehenbleiben. Damals sah man das Ideal in der Quellenforschung, und in der historischen Darstellung erblickte man schon fast einen Schritt in die historische Dichtung. Auch christliche und katholische Forscher ließen sich angesichts der Forderung nach Objektivität und Voraussetzungslosigkeit zu solcher Zurückhaltung bestimmen. „Ein so großer Forscher wie Kardinal Ehrle, der langjährige Bibliothekar der Vatikanischen Bibliothek, hat noch die Ansicht vertreten,

der Geschichtsforscher und Geschichtsschreiber dürfe überhaupt nicht werten, sondern nur Tatsachen eruieren¹¹.“ So sehr wir voll Hochachtung vor den Leistungen dieser Generation stehen, ist uns ihre Auffassung von der Geschichte zutiefst fragwürdig geworden. Wenn wir die viel beschworene „Grundlagenkrise der Geschichtswissenschaft“ überwinden, wenn wir die Menschen heute zu einem vertieften Geschichtsbewußtsein führen wollen, müssen wir eine bloß antiquarische Geschichtsbetrachtung hinter uns lassen und uns um eine tiefere Sicht der Geschichte bemühen.

2. Zeit und Geschichte

Wir machen nicht selten die manchmal schmerzliche, oft aber auch tröstliche Erfahrung, daß Ereignisse, die, wie wir uns ausdrücken, in die Geschichte eingegangen sind, am Geschehen unserer Tage noch Anteil haben, Geschichte also nichts Abgeschlossenes, schlechthin Vergangenes ist, sondern Vergangenheit, die in die Gegenwart hineinreicht und auf Zukunft hin offen ist.

Das gilt in doppelter Hinsicht:

a) Die Vergangenheit wirkt fort und nimmt Einfluß auf die Gegenwart. Das meint aber nicht bloß eine mechanische Ursachenreihe, bei der a auf b, b auf c und c auf d wirken; danach wären die Ereignisse Glieder einer Kette, die im Heute endet, und frühere Geschehnisse hätten nur durch die Vermittlung der uns nächststehenden Glieder dieser Kette mit uns Verbindung und könnten auf unser Schicksal Einfluß nehmen. Nein, jede Zeit ist uns unmittelbar und irgendwie gleichzeitig, sie hat für uns Bedeutung und kann sie jeden Tag in höherem Maße bekommen. Anders wäre das Phänomen der Renaissancen ja auch gar nicht zu erklären.

Das unterscheidet eben die Geschichte von allem Naturgeschehen, daß sie, wie sie begründet ist in der menschlichen Freiheit, auch teilnimmt an der relativen Überzeitlichkeit des Menschen. Das Geschichtliche ist nicht gleichzusetzen mit dem äußeren stofflichen Geschehen. Es ist vor allem das Menschlich-Geistige, das sich an diesem Stofflichen und durch es hindurch vollzieht und an ihm wiedererkannt werden kann. Es bleibt als Vergangenheit gegenwärtig. Darauf gründet die Tradition.

b) Die Vergangenheit wirkt nicht nur auf die Gegenwart, wir sind nicht nur von ihr betroffen, sondern umgekehrt ist sie uns auch aufgetragen. In der Gegenwart wird die Vergangenheit erfüllt, erfährt sie eine Sinnanreicherung bzw. weitere Sinnverfehlung. Die Zahl der Thesen Luthers vom 31. Oktober 1517 ändert sich nicht, und wenn er sie damals angeschlagen hätte, wäre das auch heute noch wahr¹². Aber was für einen Sinn dieses Faktum hat, darüber ist noch nicht das letzte Wort gesprochen; was es für ein Vorzeichen bekommen wird, das hängt auch von uns ab. Das geschichtliche Ereignis kann durch unser Handeln in einen neuen Sinnzusammenhang aufgehoben werden.

Der 30. Januar 1933 und die folgenden Ereignisse sind für uns Deutsche und für die Welt bittere Tatsachen, und wir können sie nicht ungeschehen machen. Aber wer wollte sagen, daß sie abgeschlossen sind? Ob diese Schuld zu einer *felix culpa* wird oder zu der Tat, die fortzeugend Böses muß gebären, das hängt von uns und von den nachfolgenden Generationen ab. Das Phänomen der Reue, in der ich die Vergangenheit zwar nicht ungeschehen mache, sie aber entgifte, und in der die Schuld einen positiven Sinn bekommen kann, gibt es nicht nur im Leben des Individuums, sondern auch in der Geschichte. Wenn wir strittige Auffassungen oder Fehlverhalten als durch menschliche Enge und Schuld bedingt aufweisen können, wenn wir beweisen, daß sie sich aus einseitigen polemischen Situationen herleiten, dann relativieren wir sie nicht nur, sondern schaffen auch Freiheit zu Revision und Neuansatz. Die Möglichkeit der Aufnahme der Vergangenheit in einen neuen Sinnzusammenhang müßte für den Christen selbstverständlich sein. Denn er weiß, daß in Christus alles seine Erfüllung findet und der letzte Sinn erst bei der Parusie deutlich wird. Hans Urs von Balthasar spricht von einer Sinnggebung nach rückwärts, die besagt, „daß es möglich ist, von einem späteren Zeitpunkt her den Sinn dessen, was früher, vielleicht vor Jahrtausenden geschehen ist, nicht nur auszudeuten, sondern geradezu zu stiften¹³.“ Der Sinn von Abrahams Opfer wird im Kreuzesopfer erst deutlich, ja im vollen Maße erst begründet.

3. Einheit der Geschichte

Ursprung und Ziel der Geschichte liegen im Dunkel. Für die Profangeschichte sind „Anfang“ und „Ende“, zwischen denen sie sich abspielt, der historischen Methode unzugänglich; nur was „dazwischen“ geschieht, ist vom Historiker erforschbar¹⁴. Für den Christen sind Ursprung und Ziel der Geschichte im Glauben gegeben. In ihm ist er fähig, die Geschichte als Ganzes zu erfassen, die Einheit der Geschichte zu begreifen. Das abendländische Geschichtsbewußtsein seit Augustinus ist ausgezeichnet durch das Wissen um die ganze Geschichte, in der alles seinen Ort hat. Sie beginnt mit der Schöpfung. Der Sündenfall, die Berufung des Gottesvolkes des Alten Testaments und die Kundgabe des göttlichen Willens durch die Propheten sind bedeutende Epochen. Die Epiphanie Gottes in Jesus Christus ist das entscheidende Faktum der Geschichte. Sein Tod und seine Auferstehung sind ihre Krisis und Wende. Wir leben schon im Eschaton (Hebr 1, 2). Was das Heil angeht, gibt es keinen Fortschritt über Christus hinaus. Das Geheimnis von Kreuz und Auferstehung Christi können wir nicht überholen, sondern nur einholen, indem wir uns einbeziehen lassen. Nur Schwärmer erwarten ein drittes Reich, ein Zeitalter des Heiligen Geistes. Nach Joh 16, 14 wird der Heilige Geist das Geschehene kundtun und die Schätze des Sohnes ausbreiten. Zeit ist nur noch möglich, weil Christus sei-

ne Auferstehungsherrlichkeit hintanhält. So ist die Parusie, das Erscheinen Christi in Herrlichkeit, das Ziel aller Geschichte. Erst dann erfährt diese ihre letzte Sinnerfüllung. Bis dahin ist noch alles offen, und der christliche Historiker wird in seinem Urteil bescheidener sein als jeder andere.

Es stimmt also nicht, was Karl Jaspers behauptet: Für die abendländisch-christliche Geschichtsauffassung, die er eine Konstruktion nennt, sei die Geschichte abgeschlossen. Der Anfang und das Ende seien hinzuerfunden in der Gestalt einer vermeintlichen Offenbarung¹⁵. Es stimmt auch nicht, daß in dem Wissen von der Geschichte als ganzer die größte Masse der menschlichen Realität gleichsam unter den Tisch fällt, ganze Völker, Zeitalter und Kulturen als gleichgültig beiseite fallen, nichts als Zufall und Beiläufigkeit des Naturgeschehens sind. Wenn alles im Logos und auf den Logos hin geschaffen ist, dann ist eben nichts mehr unwichtig, gehört alles in das Ganze der Geschichte, auch das, was nicht wahrgenommen wird, was scheinbar nicht im Zusammenhang der sogenannten Weltgeschichte steht.

Gerade der christliche Historiker, der auf die Parusie wartet und mit geschichtsmächtigen Faktoren rechnet, die für ihn nicht greifbar sind, wird mit der Geschichte nicht fertig, kann nie abschließende Aussagen über geschichtliche Ereignisse machen. Ihn kennzeichnet die Haltung, die Karl Jaspers ausgerechnet dem christlichen Geschichtsforscher abspricht, eine Haltung nämlich „des Wartens und des Suchens der Wahrheit, des Nichtwissens sogar dessen, was schon ist, aber erst von der Zukunft her ganz verstehbar wird. In dieser Grundhaltung ist sogar die Vergangenheit unabgeschlossen: Sie lebt noch, ihre Entscheidungen sind nicht im ganzen, sondern nur relativ endgültig, sie sind revidierbar. Was war, ist noch neuer Deutung fähig. Was entschieden schien, wird von neuem Frage. Was war, wird noch erweisen, was es ist. Es liegt nicht da als toter Rest. Im Vergangenen steckt mehr als das, was objektiv und rational bisher herausgeholt wurde¹⁶.

Der christliche Historiker weiß, daß alles auf Sinn angelegt ist und auf eine Erfüllung im Positiven oder Negativen, auf das Heil oder die Verdammung, hinläuft. So ist für ihn die Einheit der Geschichte gegeben und nicht ein bloßes Postulat wie für Karl Jaspers, der schließlich bekennen muß: „Wenn uns nicht die Geschichte zerfallen soll in die Zerstretheit des Zufälligen, in das Kommen und Gehen ohne Richtung, in die Weglosigkeit vieler Scheinwege, so ist die Idee der Einheit der Geschichte unumgänglich¹⁷.“ Jaspers, der das christliche Geschichtsbild eine Konstruktion nennt, sieht sich also zu einem Postulat der Einheit aller Geschichte genötigt, ohne diese Einheit begründen zu können, ja ohne angeben zu können, worin sie besteht. Jedenfalls sind wir mit ihm darin einig, daß es ohne den Begriff der einen Welt und der Ganzheit ihres Geschehens überhaupt nicht Geschichte gäbe. „Denn was den Historiker ausmacht, ist eben dies, ‚daß er das Ganze des Zusammenhangs der Geschichte verstehen will‘. Das Einzelne ‚hat für

ihn nicht einen Selbstwert, sondern dient ihm nur als Quelle, das heißt aber nur als vermittelndes Material für die Erkenntnis des geschichtlichen Zusammenhangs⁶ (H. G. Gadamer). Ohne das gäbe es ja nicht einmal Teile. Denn diese setzen ein Ganzes voraus. Das Geschehen, in das der Mensch verflochten ist, zerfiel dann in schlechthinnige Sinnlosigkeit¹⁸.

Nun läßt sich zeigen, daß ein Postulat der geschichtlichen Einheit keinen adäquaten Ersatz bieten kann für die im christlichen Glauben gegebene Einheit und Zielgerichtetheit der Geschichte:

(1) Das, worin die Einheit der Geschichte gründet, gibt nicht nur der Geschichte als ganzer Sinn, sondern ermöglicht erst den begründeten freien Selbstvollzug des einzelnen Menschen. Handeln bedeutet ja die frei gewählte Ausrichtung auf Ziele bzw. Verwirklichung von Zwecken und setzt letztlich einen Endzweck voraus. Wo er fehlt, verliert menschliches Handeln seine Einheit und Sinnhaftigkeit und ist auch Freiheit nur noch eine formale Größe. Ein abstraktes, inhaltlich nicht zu konkretisierendes Postulat der Einheit von Handeln und Geschichte hebt diesen Mangel nicht auf.

(2) Nach christlicher Überzeugung ist die Einheit der Geschichte wesentlich von Gott her begründet. Die Kontinuität der Geschichte wurzelt in ihrem Charakter als Heilsgeschichte. „Nicht der Mensch in seinen Antworten weist eine fortschreitende Kontinuität zum Heil und zur sinnvollen Rechtfertigung auf: Vielmehr ist Gott der Träger dieser Geschichte... Sinnvolle Geschichte... ist das kontinuierliche Herantreten Gottes an uns in seinen Bundes- und Hilfsangeboten“¹⁹. Wo der Gedanke der Einheit und Kontinuität für den Geschichtsverlauf selbst postuliert wird, ereignet sich eine Säkularisierung des Heilsgeschehens und zugleich eine Ideologisierung der Weltgeschichte. Ergebnis sind geschichtsphilosophische Deutungen des Weltgeschehens wie etwa durch die weltanschaulich verstandene Evolutionstheorie, den marxistischen historischen Materialismus, neomarxistische Utopien, Teilhard de Chardins kosmisch-christliches Geschichtskonzept etc. Der Kirchenhistoriker dagegen betreibt gerade „keine Geschichtsphilosophie und keine Sinndeutung innerhalb einer möglichen Historie, sondern vielmehr das Gegenteil hiervon, die Leugnung dieser Möglichkeit und ihre Ersetzung durch eine geschichtliche Theologie“²⁰.

(3) Will sich der Historiker, der sich zum Postulieren der Einheit der Geschichte genötigt sieht, von allen ideologischen Konzepten freimachen, so bleibt als das innerweltlich klar erkennbare Ziel, auf das der einzelne Mensch wie die Geschichte als ganze zusteuern: der Tod.

Gegen die These von der Einheit der Geschichte spricht nur scheinbar, daß es historische Räume, ja ganze Kulturen gibt, die ohne Verbindung mit der Universalgeschichte sich entwickelt haben und untergegangen sind. Die Kultur der Maya auf der Halbinsel Yucatan war schon untergegangen, als die europäischen Eroberer sie entdeckten. Von diesen zur Kenntnis genommen und später studiert, ist die Mayakultur aber in die eine Geschichte eingegangen. Einheit der Geschichte beruht, vom Menschen aus gesehen, in

der universalen Beziehungsfähigkeit des Menschen, der geschaffen ist, um zu allem Sein in Beziehung zu treten²¹. Die Einheit der Geschichte ist für den christlichen Historiker also erst im Glauben gegeben. Er steht nicht mit seiner betrachtenden Vernunft über dem Ganzen, das er in der Einheit der Geschichte ergreift, sondern ist in dem Ganzen, das selbst noch Prozeß ist. Aber gerade deshalb registriert er nicht nur Fakten, sondern sind diese ihm aufgegeben. Ein Historiker, der sich hütet zu werten und nur bemüht ist, Tatsachen zu eruieren, wird das Eigentliche gar nicht in den Griff bekommen. Denn „wo es sich um den Geist handelt, ist der Tatbestand nur im Verstehen von Sinn vor Augen“²². Verstehen heißt aber, etwas als Teil in einem Ganzen erfassen. So ist Verstehen immer zugleich Werten. „Ein geschichtliches Bild beruht zwar empirisch auf einer Fülle einzelner und möglichst zahlreicher Daten, aber es entsteht nicht allein daraus“²³. Erst im Verstehen gewinnen wir die Anschauung von einer Zeit und einer geschichtlichen Bewegung. Deshalb muß mir etwas gegenwärtig sein, oder besser: ich muß davon betroffen sein, damit ich es begreifen kann.

Geschichte ist demnach „in die Gegenwart hineinreichende Vergangenheit“ (Lortz). In dieser Aktualität der Geschichte liegt die Versuchung für den Historiker, nämlich den historischen Erkenntnisprozeß umzukehren, d. h. statt aus den erkannten Tatsachen Schlüsse zu ziehen, an die Geschichte mit fertigen Thesen, d. h. mit Vorurteilen heranzugehen und diese mit den Tatsachen beweisen zu wollen. Gerade weil die Ereignisse der Vergangenheit so zeitnahe sind, uns betreffen und uns fordern, müssen wir sie in ihrem Eigensein, d. h. in ihrer historischen Bedingtheit zu erfassen suchen.

Ich wiederhole: Geschichte ist nicht das, was geschehen und jetzt abgeschlossen ist, sondern etwas, was in Gang gekommen ist und auf seinen Abschluß wartet. Alles Geschehene kann noch erfüllt, d. h. in einen höheren Sinnzusammenhang aufgehoben werden. Geschichte ist Herkunft und Zukunft in einem. Gegenwart ist damit ein Seiendes, das sich auf Vergangenes und Zukünftiges bezieht.

Vergangenheit will angenommen sein. Herkunft ist Aufgabe und eröffnet Zukunft. Somit kann der Mensch auf zwei Weisen seine Geschichte verfehlen: einmal, indem er die Vergangenheit nicht annimmt und nicht wahrhaben will, daß über ihn verfügt und ihm der Horizont seines Handelns weithin vorgegeben ist, er dagegen in grenzenlosem Neubeginn sich dauernd selbst setzen will. Nicht weniger verfehlt aber der Mensch seine Geschichte, wenn er ihre Zukunft leugnet und sich dieser nicht stellt, wenn er Gegenwart nur als Weiterbestehen der Vergangenheit versteht, statt diese als Aufgabe, als inspirierende Macht eines gegenwärtigen Daseins zu begreifen. Wird im ersten Fall permanente Revolution zum Prinzip erklärt, dann hier in einem restaurativen Konservatismus Hoffnung durch Besitz ersetzt.

4. Offenbarung als Geschichte

Auch die Kirche ist eine geschichtliche Größe. Wie alles Geschöpfliche verwirklicht sie sich im Nacheinander. Wem das fragwürdig vorkommt, der hat sich klarzumachen, daß schon die Offenbarung, die Selbsterschließung Gottes, nicht nur in der Geschichte, sondern auch als Geschichte erfolgt ist. Die Offenbarung ist uns auf menschliche Weise vermittelt, vorzüglich durch menschliche Sprache. Dadurch wurde die göttliche Wahrheit, die in sich unwandelbar ist, für immer an konkrete Formen der Geschichte gebunden. Zu Trägern seiner Botschaft machte Gott Menschen und Völker, die er frei berief. „Das Heil kommt von den Juden“ (Joh 4, 22), und wir haben nicht mit Gott zu rechten, weshalb er gerade dieses unbedeutende und verachtete Volk erwählt hat.

Der Inhalt der Offenbarung selbst hat seine Geschichte. Er wird langsam entfaltet. Es erfolgt nicht auf einmal eine Unterweisung über alles. Das wird klar, was gerade not tut²⁴. Mit der Offenbarungswahrheit geht es nicht wie bei dem elektrischen Licht, das, angezündet, auf einmal gleichmäßig den ganzen Raum erhellt, sondern wie mit Licht, das auf den Weg fällt. Es reicht, so weit es nötig ist, um den nächsten Schritt zu tun. Damit sieht der Mensch klar, wo er dessen bedarf; er bleibt aber anderswo unbelehrt. Handelt er in dem Licht, dann greift die Helligkeit um sich, und er sieht, wie es weitergeht. Abrahams Verhältnis zu Gott z. B. war einzigartig tief und weittragend, ist er ja der „Vater des Glaubens“ (Röm 4). Und doch hat er über das Fortleben nach dem Tode sicher ein unbestimmteres Wissen gehabt als heute ein noch nicht schulpflichtiges Kind. Ja, „die Tatsache, daß die Seele unsterblich ist und jenseits des Todes ewiges Leben folgt, hat für ihn keine religiöse Bedeutung gehabt²⁵.“

Gottes Selbstoffenbarung als Erschließung seines Wesens kann für uns auch die Gestalt von Forderungen bzw. Geboten annehmen. Wenn er gebietet: „Du sollst nicht lügen“, sagt er damit, daß er die Wahrheit ist, wenn gesagt ist: „Du sollst nicht töten“, daß er das Leben ist und daß das Leben seine Angelegenheit ist usw.

Vor allem aber offenbart sich Gott, indem er handelt. Er nimmt den Menschen an die Hand, läßt ihn als freien Partner in sein Handeln eintreten. Der Mensch ist damit in die Entscheidung gestellt; er kann sich dem göttlichen Tun versagen, und – so unglaublich das klingt – er kann die göttlichen Absichten im einzelnen vereiteln. Offenbarung heißt, Gott ist aus seiner Vorbehaltenheit herausgetreten und hat sich in Wort und Tat eingesetzt.

Diese Offenbarung ist bereits fundiert in der Schöpfung. Nach der Formulierung Thomas von Aquins ist der innergöttliche Hervorgang der Personen *causa et ratio* der gesamten Hervorbringung der Geschöpfe, somit auch von Zeit und Geschichte²⁶. „Nach seinem Bilde“ (Gen 1, 26f.) hat Gott den Menschen erschaffen und ihn zur Vollendung in der Gemein-

schaft mit ihm bestimmt. In seiner Schöpfung offenbarte sich Gott zuletzt (Hebr 1, 2) und in entscheidender Form, indem er in Jesus Christus persönlich in die Geschichte eingegangen ist. Weil „in ihm . . ., durch ihn und auf ihn hin“ alles erschaffen ist (Kol 1, 16; Joh 1, 3), kommt Christus in Welt und Geschichte als „in sein Eigentum“ (Joh 1, 11). Das schließt ein, „daß auch Gott, soweit er wahrer Mensch geworden ist in der zweiten Person der Trinität, nicht nur Geschichte wirkt, sondern eine Geschichte hat“²⁷. Im dreifaltigen Gott liegt schließlich auch der Ursprung für die Vollendung des geschichtlichen Geschehens. Schöpfung und Geschichte sind nicht belangloser „Schauplatz“ menschlicher Bewährung und Erlösung, sondern haben als ganze nach der Krisis des Gerichts ihre „Zukunft“ als „neue Schöpfung“ in Gott. Im Bereich der Offenbarung kommt so der Geschichte das erste Wort zu (Harnack).

Die Inkarnation macht deutlich: Heilige Geschichte ist möglich, d. h. das Ewige kann sich verzeitlichen, erstens, ohne in seinem Wesen angetastet zu werden, und – was das größere Geheimnis ist – zweitens, ohne die Maße des Zeitlichen zu sprengen. Christus bringt das Neue, indem er das Voraufgegangene zur Vollendung führt: „Die Zeit ist erfüllt, nahe gekommen ist die Königsherrschaft Gottes; denkt um und glaubt an die Frohbotschaft“ (Mk 1, 15). Gott handelt und lädt die Menschen ein, in dieses Handeln einzutreten. Doch die Menschen versagten sich; so konnte das Reich Gottes als offene Wirklichkeit nicht kommen. Aber gerade an der Untreue der Menschen erweist sich die Redlichkeit der Menschwerdung Gottes. Er ist nicht aus der Geschichte ausgebrochen, als diese die Wege der Sünde ging. Christus hat sich vor den Folgen der Untreue der Menschen nicht geschützt, weder durch Klugheit noch durch Wundermacht. Er hat die Enge des Menschseins auf sich genommen und die Kenosis, die Entäußerung in das Menschsein, restlos erfüllt, war gehorsam bis zum Tode am Kreuz (Phil 2, 6 ff.). Doch gerade dadurch, daß er dem Tod Genüge tat, hat er ihn überwunden, ihn von innen her aufgehoben. So ist das Kreuz die entscheidende Wende (Tropaion = Wendezeichen), und von daher hat die Zeitrechnung nach Christus ihre tiefe Bedeutung. Der Mensch kann die Absichten Gottes vereiteln, kann ihn dadurch aber nicht in Verlegenheit bringen. Aber darin zeigt sich gerade Gottes schöpferische Macht, daß er aus den vom Menschen verfahrenen Situationen immer wieder ins Freie führt, die Knoten nicht durchschlägt, sondern löst.

Ist die Offenbarung abgeschlossen mit dem Tode der Apostel, so erfährt sie aber ihre Entfaltung wiederum erst in der Geschichte. Damit hat die Kirchengeschichte zwar nicht Offenbarungscharakter, aber sie macht Inhalt und Tragweite der Offenbarung deutlich und belehrt so die Kirche über ihr Wesen und ihre Aufgabe. Erst die Geschichte hat gezeigt, daß die Parusie des Herrn länger auf sich warten läßt und daß das „Ich komme bald“ (Offb 22, 20) nicht mit irdischem Zeitmaß zu bemessen ist. Erst die Geschichte hat der Kirche in den langwierigen Ketzertauf- und Bußstreitig-

keiten die schmerzliche Erkenntnis gebracht, daß sie nicht eine Kirche der Reinen, sondern der Sünder ist. Die Kirchengeschichte hat gezeigt, daß es Fehlentwicklungen in der Kirche gibt, daß die Assistenz des Heiligen Geistes zwar vor dem Schlimmsten bewahrt, aber nicht die zeitweilige Verdunkelung des Glaubensgutes in wichtigen Fragen (Kirchenbegriff im 15. und 16. Jahrhundert!) ausschließt. Der Besitz der ganzen Wahrheit durch die Kirche heißt – wie wir in der Geschichte erfahren – noch nicht Realisation dieser Wahrheit in ihrem Bewußtsein und ihrem Leben. Hier kann die Beschränkung und Unwürde der Christen, auch der Hierarchie, erheblich der Weite und Würde des Christentums im Wege stehen. Die Geschichte stellt uns vor die bedrängende Frage: Wie kann es möglich sein, daß ein Mann wie Alexander VI. Papst, Nachfolger Petri und Stellvertreter des Gekreuzigten sein konnte? Nur die Kirchengeschichte – eine theologische Betrachtung also – kann es unternehmen, darauf eine Antwort zu geben und verstehbar zu machen, wie auch damals in dieser ziemlich ungläubwürdigen Kirche die vom Herrn eingestiftete wesenhafte Wahrheit und Heiligkeit bewahrt waren.

Der Hinweis auf einen hermeneutischen Zirkel, in dem der Kirchenhistoriker als Theologe einerseits die Kirche als Gegenstand des Glaubens, ja letztlich sogar aufgrund des kirchlichen Zeugnisses selbst entgegennimmt, andererseits diese Kirche erst über ihr Wesen belehren helfen soll, hat seine Berechtigung. Die hier angelegte Spannung darf jedoch nicht zugunsten einer völligen Relativierung des theologischen Maßstabes aufgelöst werden. Kirchengeschichte setzt einen Grund-Begriff von Kirche voraus, der an die Hl. Schrift und die erste bereits in der Schrift erkennbare Tradition anknüpft. Ohne einen solchen Minimalbegriff von Kirche, der doch zugleich ein Wesensbegriff sein muß, würde sich Kirchengeschichte selbst fragwürdig machen: Der Kirchenhistoriker hätte weder das Recht, von einer Kontinuität zwischen der Kirche des ersten und des 20. Jahrhunderts auszugehen, noch besäße er Maßstäbe, um beispielsweise von einer Verdunkelung des Kirchenbegriffs im 15. Jahrhundert zu sprechen.

5. Das Verhältnis der Kirche zu ihrer Geschichte

Die Kirche als das pilgernde Gottesvolk, als Leib Christi ist der durch die Offenbarung selbst zugesagte Ort der „Verzeitlichung des Heiligen“ in der Geschichte. „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst²⁸.“ Das bedeutet nicht, daß nicht außerhalb der Kirche „Elemente der Heiligung und der Wahr-

heit“ zu finden sind und daß sie nicht andererseits „Sünder in ihrem eigenen Schoße“ einschließt²⁹. Es bedeutet jedenfalls für die Kirche, daß sie sich von ihrer Geschichte nicht distanzieren kann, ohne sich selbst aufzugeben. Sie kann nicht völlig neu anfangen wollen. Sie hat in der Sukzession von Christus her zu stehen, oder sie gibt sich auf. Die Ideologien in dieser Welt mögen heute verbrennen, was sie gestern angebetet haben (vgl. Stalin-kult). Die Kirche muß zu ihrer Geschichte stehen, mag sie noch so beschämend sein. Alexander VI. war Papst und muß es bleiben.

Für die Kirche kann es deshalb im Grunde auch keine Revolution, sondern nur Reform geben, d. h. Rückbesinnung, allerdings kämpferische, der Gegenwart verpflichtete und auf Zukunft geöffnete Rückbesinnung auf die *forma Christi*, auf die ihr in der Person und im Werk Christi vorgegebene Lehre und Struktur. Es gibt in ihr das in die hingefällige menschliche Gestalt eingestiftete Göttliche, das der Verfügung des Menschen entzogen ist, dem er sich dienend hinzugeben hat. Es gibt in ihr den Bereich, wo Revolution Abfall ist. Es gibt das *ius divinum*, so schwer die Grenze zwischen göttlichem Recht und menschlicher Satzung auch zu bestimmen ist. Wenn für den Christen in Christus das niemals einholbare, geschweige denn überholbare Ganze schon gegeben ist, dann bleibt ihm nichts anderes übrig als Rückkehr zum Ursprung, d. h. aber Rückkehr zu dem, der das Alpha und das Omega, also Ursprung und noch ausstehende Zukunft zugleich ist.

Es scheint mit zum Geheimnis der Kirche zu gehören, daß immer dann, wenn man sich auf den Ursprung besann, wenn man bemüht war, zur *forma evangelii* oder zur *ecclesia primitiva* zurückzukehren, und wirklich ernst damit machte, es nur vermeintlich ein „Zurück“ war, in Wirklichkeit stets ein schöpferischer Durchbruch, eine neue Gestaltung gelang. Ja, je treuer man dem Ursprung war, um so schöpferischer war der Neuanfang. Das wird besonders deutlich an Franz von Assisi³⁰, läßt sich aber auch an der liturgischen Bewegung unserer Zeit ablesen.

In der Kirche hat damit die Tradition ganz einzigartige Bedeutung. Gott offenbart sich nicht jeder Generation neu. Soll seine Selbsterschließung mich treffen, für mich existent sein, dann muß ich mich in die Tradition des Gottesvolkes stellen. Tradition ist aber wie alles Geschichtliche gefährdet, ist verlierbar, kann durch Vergessen abreißen. Viel mehr als die biologische Kraft ist die geistige Substanz eines Volkes ein Kapital, das vermehrt, aber auch vergeudet werden kann. Ein Vergessen der übernatürlichen Offenbarung wäre aber endgültig. Die Menschheit könnte sie nicht aus eigener Kraft zurückgewinnen, könnte sie nicht neu entdecken wie den Satz des Euklid oder andere Güter ihrer geistigen Tradition. So ist vom Gehorsam, d. h. von der Fähigkeit und Bereitschaft, Überlieferung zu übernehmen, abhängig, ob ich zum Volke Gottes gehöre. „Ehre Vater und Mutter, auf daß du lange lebest in dem Lande, das Jahwe, dein Gott, dir geben wird“ (Ex 20, 12; Dt 5, 16).

Wir haben gesagt, die Menschwerdung Christi zeige uns, daß es eine

Weise der Verzeitlichung des Göttlichen gibt, die dessen heiliges Wesen nicht antastet. Christus hat sich an die Enge und Begrenztheit ausgeliefert, ja, er hat die unter dem Fluch der Sünde stehende menschliche Natur auf sich genommen unter Wahrung seines göttlichen Wesens. War das bei ihm nur möglich bei Gefährdung von außen bis zur Katastrophe des Kreuzes, dann ist die Gefährdung beim fortlebenden Christus, der Kirche, viel größer und tiefer, weil von innen her aufbrechend. Bei Christus war die gebrechliche menschliche Natur getragen von der sündenlosen und unfehlbaren göttlichen Person. Die Bedrohung konnte nur von außen kommen. Bei der Kirche sind Göttliches und Menschliches nicht durch die hypostatische Union verbunden; Träger des Heiligen ist bei ihr der gebrechliche Mensch. Damit stellt sich das Problem des Geschichtlichen ungleich schärfer; denn bei der Kirche kommt zur Spannung mit der Welt noch die Gefährdung von innen her durch die Beschränktheit des Menschen und vor allem durch seine Sünde.

Die Kirche holt das, was sie ist und sein soll, nie voll ein. Alle Aussagen, alle Darstellungen, alle Lebensvollzüge sind ihrem Wesen nie adäquat. Es bleibt immer eine schmerzliche Differenz zwischen dem Glauben, den sie bekennt, und dem, den sie im Leben verwirklicht. Christus ist zwar in sich selbst die Fülle, muß sich aber noch in uns erfüllen (Eph 1, 23; 4, 15; Kol 1, 19). Er und sein Wort haben noch etwas Unausgedrücktes, Ungesagtes an sich, das zu seiner Realisierung noch der Vielfalt der Geschichte und der Völker bedarf.

Die Offenbarung ergeht an alle Menschen und Zeiten gleich verbindlich, das eine Christusleben wird den Menschen aller Zeiten und Zonen angeboten. In keinem anderen Namen ist Heil. Doch die Antwort, die ein Mensch oder ein Volk auf Gottes Botschaft gibt, ist bestimmt und beschränkt von ihrer Einsicht, ihrem Temperament, von ihrer geistigen und rassischen Struktur. Niemand kann die Fülle Christi erfassen und in seiner Existenz realisieren. Notwendig wählen wir aus. Häretiker sind wir aber erst dann, wenn wir unseren Teilaspekt isolieren und absolut setzen, aus dem Ganzen der Kirche herausnehmen. Mit der menschlichen Begrenztheit ist notwendig die Gefahr der Verengung gegeben. Die abendländische Christenheit ist eine Inkarnation des christlichen Glaubens in der Welt, aber nicht die einzige, auch nicht die adäquate Weise, die christliche Botschaft zu verkünden und darzustellen. Immer wenn neue Menschen, Völker und Kulturen die Christusbotschaft aufnehmen, kann diese in einer neuen und reicheren Weise verwirklicht werden, gleichzeitig besteht aber die Gefahr der Verfälschung. Damit ist auch schon angedeutet, daß die fortschreitende Aneignung der Botschaft Christi in der Zeit nicht unbedingt Fortschritt bedeuten muß. Gewinn in einer Hinsicht kann wegen des beschränkten Auffassungsvermögens der Menschen durchaus Verlust in anderer Hinsicht bedeuten.

Zu dieser Gefährdung durch die verschiedenen Kulturen und Rassen

kommt die aus dem Zeitgeist. Wir brauchen nur an die Ketzerverfolgung oder an den Hexenwahn zu denken. Nicht weniger folgenscher ist es, wenn die Kirche zwar nicht dem Zeitgeist verfällt, dafür aber sich in Ängstlichkeit abschließt, sich gar nicht auf eine Auseinandersetzung einläßt und in unfruchtbarer Weltferne ihre Missionsaufgabe verrät. Es gibt eine Korrektheit, die rein negativ und mit innerer Auszehrung gepaart ist. Die Kirche zahlt dem Zeitgeist auch Tribute, wenn sie in Abwehr der Irrtümer die Akzente zu stark zum anderen Extrem hin setzt. So hat sie im Ausgang der Antike gegen den Arianismus die Gottgleichheit Christi so stark betont, daß die Mittlerfunktion des Gottmenschen zu sehr in den Hintergrund trat. Ein anderes Beispiel: Die nachtridentinische Kirche trägt antiprotestantische Züge: Bei der Betonung der Tradition überließ sie die Heilige Schrift weitgehend dem Protestantismus; sie stellte das Amtspriestertum so stark heraus, daß das allgemeine Priestertum fast in Vergessenheit geriet u. a. m.

Christus hat zwar seiner Kirche zugesichert, daß er sie vor dem Schlimmsten bewahren wird, hat ihr das unfehlbare Lehramt und die unabhängig von der Würde des Spenders wirkenden Sakramente geschenkt; er hat sie aber nicht im unklaren darüber gelassen, daß ihr Weg durch Drangsal, Anfechtung und Sünde gehen wird. Umsonst läßt er sie nicht beten: Führe uns nicht in Versuchung. So brauchen wir uns nicht zu wundern, daß die Kirchengeschichte weitgehend eine *historia calamitatum*, eine *chronique scandaleuse* ist. Der Mensch scheint überfordert unter dem Anspruch des Göttlichen. Offensichtlich soll auch in der Kirche die Kraft Gottes in der Schwachheit des Menschen zum Siege kommen (2 Kor 12, 9). „Diesen Schatz tragen wir freilich in irdenen Gefäßen, damit (wir erkennen): die überschwengliche Kraft kommt von Gott und nicht von uns . . . Wir tragen allzeit das Todesleiden Jesu an unserem Leibe, damit auch Jesu Leben an unserem Leibe in Erscheinung trete; beständig sind wir, wenn wir auch leben, dem Tode preisgegeben um Jesu willen, damit auch Jesu Leben offenbar werde an unserer sterblichen Natur“ (2 Kor 4, 7–11). Jesu Leben offenbar an unserer sterblich-sündigen Natur – das kann geradezu als Thema der Kirchengeschichte angegeben werden.

Gerade eine Kirchengeschichte, die als Theologie betrieben wird, kann somit keine „Erfolgs-“ bzw. „Siegengeschichte“ sein. Die Kontinuität, mit der der Kirchenhistoriker rechnet, muß keinesfalls stetigen Fortschritt bedeuten. Sie liegt wesentlich in Gott begründet, wenn sie auch durch Christus im Heiligen Geist stets in der Kirche konkret wird. Selbst wo sich die göttliche Wahrheit in der Zeit fortschreitend entfaltet und durchsetzt, sind damit menschliches Versagen und Schuld nicht ausgeschlossen. So ist die Kirche durch die Abgrenzung von Häresien immer tiefer in die wahre Glaubenslehre eingedrungen. Dennoch muß der Kirchenhistoriker die Frage stellen, ob innerhalb der Kirche dem berechtigten Anliegen der Häretiker oder häretischen Bewegungen genügend Raum gegeben wurde, ob die kirchlichen Amtsträger in hinreichend pastoraler Weise reagiert haben und

der Aufforderung nachgekommen sind: „Lösch den Geist nicht aus! Verachtet prophetisches Reden nicht! Prüft alles, und behaltet das Gute!“ (1 Thess 5, 19).

6. Kirchengeschichte ist Theologie

Wir fordern, Kirchengeschichte als Theologie zu betreiben. Faktisch haben wir das in den vorausgegangenen Betrachtungen schon getan. Kirchengeschichte ist Theologie will nicht nur sagen, daß ihr Gegenstand, das Materialobjekt, ein theologisches ist. Mit der Kirche und der christlichen Religion kann man sich auch als Religionsgeschichtler befassen. Das wurde am Ausgang des 19. Jahrhunderts sogar als Ideal hingestellt. Auf dem Internationalen Historikerkongreß in Berlin 1908 verkündete der Hallenser Historiker Fester triumphierend die Säkularisierung der Geschichtswissenschaft; „auch der Kirchenhistoriker [sei] längst zum Profanhistoriker geworden“. Die beste Geschichte des Christentums werde vielleicht einmal von einem Buddhisten oder Mohammedaner geschrieben werden³¹.

Philipp Funk bemerkt dagegen anlässlich einer Besprechung von Erich Caspars Papstgeschichte: „Wenn ein nichttheologischer Historiker sich auf Stoffe aus der Kirchengeschichte wirft, so wird er damit noch nicht Kirchenhistoriker“³². Dabei ist nach Funk durchaus zuzugeben, daß „die ‚neutrale‘ und untheologische Betrachtungsweise der Papstgeschichte der Sache selbst von Nutzen sein könne aus Gründen der Methode, im Hinblick auf die schärfere Erfassung der naturhaften Substrate und Erscheinungsformen, die auch bei einer im Wesen theologisch und übernatürlich zu erfassenden Institution gegeben sind“³³. Ein „wesenhaftes, den inneren Kern erfassendes geschichtliches Verständnis etwa der Papstgeschichte“ läßt sich nach ihm aber „außerhalb des theologischen, d. h. des der Kirchengeschichte adäquaten Schwinkels“ nicht gewinnen. Die „Sehweise“ unterscheidet den Kirchenhistoriker vom Profanhistoriker. Es kann auch nicht genug sein, Kirche und Kirchenbegriff von der Glaubenslehre entgegenzunehmen und dann Kirchengeschichte wie jede andere Historie zu betreiben. Kirchengeschichte als Theologie verlangt, daß auch das Formalobjekt ein theologisches ist, d. h.: Der Kirchengeschichtler sieht den Gang der Kirche durch die Geschichte mit den Augen des Glaubens: *Credo ecclesiam*.

Albert Ehrhard hat gegen Versuche des Historismus, den Kirchenhistoriker zum Profanhistoriker zu machen, Kirchengeschichte als „historische Theologie“ bestimmt. Doch sein Verständnis dieser Bezeichnung scheint noch nicht tief genug zu gehen, wenn er sagt: „Zur theologischen Wissenschaft gehört die historische Theologie nicht kraft einer besonderen Methode, sondern durch ihren materiellen Gegenstand, den tatsächlichen Verlauf der Geschichte des Christentums von seinen Anfängen bis zur Gegenwart“³⁴. Ehrhard ist offensichtlich auch selbst nicht damit zufrieden. Denn

im folgenden spricht er von der „fördernden Funktion der gläubigen Einstellung des Erforschers der kirchlichen Vergangenheit“ und davon, „welch seltsame Früchte die kirchenhistorische Forschungsarbeit zeitigt, wenn sie von der nationalistischen, positivistischen oder materialistischen Geschichtsauffassung beherrscht wird“. Sie zeitigt, wie Ehrhard schließt, „eine Karikatur nicht bloß der Entwicklung des Christentums, sondern des Christentums überhaupt“³⁵. Grund dafür ist aber doch wohl, daß die gläubige Einstellung eben nicht nur eine fördernde Funktion hat, sondern den Gegenstand überhaupt erst in den Griff bekommt³⁶.

Es soll nicht bestritten, vielmehr eigens betont werden, daß diese Weise, Kirchengeschichte zu betreiben, nicht ohne Risiko ist. In der oben aufgezeigten Gefahr, den historischen Erkenntnisprozeß umzukehren und fertige Thesen mit den Tatsachen beweisen zu wollen, steht der Kirchenhistoriker in erhöhtem Maße. Sie würde hier bedeuten, die Kirchengeschichte zur Illustration einer dogmatischen Konzeption zu machen. Wir haben uns vor theologischen Kurzschlüssen zu hüten, uns besonderer Nüchternheit zu befleißigen und uns gewissenhaft an die Gesetze der historischen Methode zu halten. Eine ähnliche Gefahr ist aber auch für andere theologische Disziplinen, einschließlich der Dogmatik, gegeben. Eine Exegese z. B., die die Gesetze der Philologie mißachtet, verfehlt ihr Wesen ebenso wie eine Exegese, die die Heilige Schrift als einen philologischen Text wie jeden anderen ansieht. So ist Kirchengeschichte, die die Gesetze geschichtlicher Methode mißachtet, keine Geschichte; dringt sie aber nicht zu einer theologischen Betrachtung durch, dann ist sie bei noch so großartigen positiven Leistungen eben nur Religionsgeschichte.

Die Gesetze der geschichtlichen Methode, die auch für den Kirchenhistoriker als Theologen verpflichtend sind, lauten:

(1) Gebundenheit an die Quellen. Der Historiker muß auf die Quellen zurückgehen und ihre Echtheit prüfen. Mit der Erschließung und kritischen Sicht der Quellen wurde die Geschichte erst zur Wissenschaft. Jede Wertung und jede theologische Deutung muß anhand des Quellenmaterials verifiziert werden, darf zumindest mit ihm nicht in Widerspruch stehen.

(2) Objektivität. Vorurteilsfrei hat der Historiker die Quellen zu interpretieren und ihren Inhalt darzustellen. Er hat die Wahrheit, die ganze, unverfälschte und ungekürzte Wahrheit in allem Freimut zu sagen. Leo XIII. erschloß 1883 der Öffentlichkeit das Vatikanische Geheimarchiv und erinnerte dabei an die klassische Regel, die der Historiker nach den Worten Ciceros beachten muß: „*Primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat: deinde ne quid veri non audeat; ne qua suspicio gratiae sit in scribendo, ne qua simultatis*“³⁷. Derselbe Papst hat deutsche Historiker in Rom aufgefordert, aus den Quellen zu schöpfen, und dabei betont: „*Non abbiamo paura della pubblicità dei documenti*“. Gerade eine theologische Betrachtung der Geschichte ist zur vollen Wahrhaftigkeit verpflichtet, müßte aber auch am ehesten dazu in der Lage sein. In seiner Enzyklika „*Depuis le jour*“ vom

8. September 1899 hat Leo XIII. ein redliches Studium der Kirchengeschichte gefordert und gesagt: „Deshalb und weil die Kirche, die den Weg des inkarnierten Wortes unter den Menschen fortsetzt, eine menschliche Seite hat, muß diese von den Lehrern dargelegt werden und von den Schülern studiert werden mit großer Redlichkeit. Wie im Buche Job gesagt ist: ‚Gott hat unsere Lügen nicht nötig‘ (Job 13,7)“³⁸. Gott hat unsere Lügen nicht nötig, wir tun ihm keinen Gefallen, wenn wir das Versagen der Menschen der Kirche zu vertuschen suchen. Wir verdunkeln vielmehr das Geheimnis der Kirche, das da ist die Kraft Gottes in der Schwachheit der Menschen.

Diese kritische Einstellung gilt nicht weniger für die Dogmengeschichte. Wenn man im Glauben auch sicher ist, daß eine lehramtliche Entscheidung der Kirche vor Irrtum bewahrt ist, dann heißt das ja nicht, daß sie in jedem Fall optimal formuliert ist und daß die Weise des Zustandekommens dem Gegenstand angemessen war. Eine Untersuchung lehramtlicher Äußerungen der Päpste ist nicht etwa durch das Vaticanum I schon präjudiziert, sie ist aber von dem Vertrauen getragen, daß die mit aller Strenge historischer Kritik geführte Untersuchung letztlich gar nichts anderes erbringen kann, als was lehramtlich definiert wurde³⁹. Andererseits bedeutet, die Kirche am Evangelium zu messen, kritischer zu sein und strengere Maßstäbe anzulegen.

(3) Genetische Erklärung. Der Historiker darf sich nicht damit begnügen festzustellen, was ist. Er muß fragen, wie eine Tatsache von ihrer Vergangenheit bedingt und bestimmt ist, d. h. wie sie geworden ist und für welche Zukunft sie offen ist, wohin sie tendiert, welche Bewegungsrichtung ihr immanent ist. Derselbe Tatbestand wird ganz anders von mir beurteilt und bewertet, je nachdem er sich auf die Fülle hin- oder von ihr wegbewegt, ob eine Persönlichkeit oder eine Bewegung noch nicht oder nicht mehr voll katholisch ist. Weiter ist nicht nur festzustellen, was gesagt wird, sondern ebenso, was verschwiegen wird, und schließlich, ob es vergessen oder noch nicht gewußt oder gar bewußt verschwiegen ist.

Die Mindestforderungen, die Heinrich Scholz in seiner berühmten Diskussion mit Karl Barth an die Theologie als Wissenschaft stellt, besitzen sachlich bis heute Gültigkeit und werden auch von der Kirchengeschichte erfüllt. Diese Mindestforderungen sind:⁴⁰

(1) Das Satzpostulat: „In einer Wissenschaft können außer Fragen und Definitionen nur Sätze auftreten; das soll heißen: nur Aussagen, für welche das Wahrsein behauptet wird“.

(2) Das Kohärenzpostulat: „Von einer Wissenschaft kann nur dann gesprochen werden, wenn irgend ein Bereich von Dingen so vorliegt, daß alle zu einer und derselben Wissenschaft gehörigen Sätze als Aussagen über die Dinge dieses Bereichs formuliert werden können“.

(3) Das Kontrollierbarkeitspostulat: „Von einer Wissenschaft werden wir nicht nur verlangen müssen, daß sie aus Behauptungen besteht, die mit dem

Wahrheitsanspruch belastet sind, sondern wir werden zu fordern haben, daß diese Behauptungen so formuliert sind, daß ihr Wahrheitsanspruch irgendwie nachgeprüft werden kann. . . Wir werden also verlangen müssen, daß in einer Wissenschaft nur Sätze auftreten dürfen, für die irgendwelche Kriterien existieren, mit deren Hilfe der Wahrheitsanspruch, mit welchem diese Sätze belastet sind, nachgeprüft werden kann“.

Als umstrittene Forderungen fügt Heinrich Scholz noch hinzu:

- (1) Das Unabhängigkeitspostulat: Die Sätze einer Wissenschaft dürfen nicht unter dem Druck eines Vorurteils entstanden sein.
- (2) Das Konkordanzpostulat: Eine Wissenschaft darf nur Sätze umfassen, die mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaft nicht im Widerspruch stehen.

Wenn wir davon ausgehen, daß eine Wissenschaft ihren Gegenstand entgegennimmt und nicht selbst begründet – wie etwa an den unbeweisbaren Grundaxiomen der Mathematik deutlich wird –, und die gläubige Sicht als zumindest nicht vernunftwidriges „sachgerechtes Vorurteil“ gelten lassen, dann können wir die Forderungen, die Heinrich Scholz an eine Wissenschaft stellt, für die Kirchengeschichte als erfüllt ansehen. Kirchengeschichte, als Wissenschaft betrieben, schließt dann auch nicht aus, daß sie als solche zugleich Theologie ist, d. h. mit Gott und seinem Wirken in der Geschichte rechnet.

Auf dem Boden des katholischen Kirchenbegriffs, der das Sichtbare, Institutionelle zum Wesen der Kirche rechnet, Kirchengeschichte als Theologie zu betreiben, birgt allerdings wesentlich größere Spannungen in sich als überall da vorhanden sind, wo man spiritualistisch die *vera ecclesia* als verborgene, geistige Wirklichkeit von der *ecclesia manifesta* trennt. Das gilt schon für das Luthertum, das ja weitgehend das Institutionelle an der Kirche dem weltlichen Regiment zugerechnet hat; das trifft besonders auf die spiritualistischen Richtungen und auf den Pietismus zu, bei denen die äußere Erscheinung der Kirche zur weltlichen Geschichte gehört und lediglich Gegenstand distanzierender Kritik ist.

Katholische Theologie kann dagegen nicht trennen zwischen der sichtbaren Kirche und der *ecclesia mere spiritualis*; für sie ist die äußere Kirche, wie das II. Vatikanische Konzil lehrt, Sakrament, d. h. Zeichen des in ihr gegenwärtigen und von ihr vermittelten Heils⁴¹. Für die katholische Ekklesiologie ist die Kirche auch in ihrer sichtbaren Dimension eine theologische Größe. Katholische Geschichtsauffassung kann auch letztlich nicht trennen zwischen Geschichte und Heilsgeschichte. Der Heilswille Gottes, der in Jesus Christus offenbar geworden ist, bezieht sich auf alle Menschen aller Zeiten und geschichtlichen Regionen. Gott führt das, was er mit der Menschheit vorhat, um sie zum Heile zu führen, innerhalb der Geschichte durch. Inkarnation bedeutet, daß der Heilsträger in die Geschichte eingegangen ist und der Mensch sein Heil zu empfangen und zu wirken hat im Alltag der Geschichte. Freilich bekommt damit das alltägliche Geschehen

eine neue Tiefe bzw. eine Offenheit für Transzendenz. Heilsgeschichte ist damit keine andere Geschichte, sie umgreift die Geschichte als neuer, weiterer Horizont.

In der Literatur ist es üblich, sich in der Frage „Kirchengeschichte – Theologie oder nicht?“ auf das Konzil von Chalkedon zu berufen und auf die Gefahr einer monophysitischen Verkürzung des profan Menschlichen in der Geschichte hinzuweisen. Das Konzil von Chalkedon hat aber in dem „unvermischt und ungetrennt“ auch die nestorianische Trennung von Göttlichem und Menschlichem abgelehnt. Wenn wir uns auf dieses Konzil berufen, dann mit Recht nur, wenn wir damit rechnen, daß die menschlich sichtbare Seite von einer göttlichen Tiefe mitgetragen ist.

Das Johannes-Evangelium geht im 16. Kapitel klar davon aus, daß in der nachpfingstlichen Zeit, d. h. in der Zeit der Kirche, der Hl. Geist als geschichtsmächtige und an der Geschichte sichtbar werdende Kraft tätig sein wird. Es heißt: „Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen (V. 13)... Er wird von dem, was mein ist, nehmen und es euch verkünden“ (V. 14). „Und wenn er kommt, wird er die Welt überführen (und aufdecken), was Sünde, Gerechtigkeit und Gericht ist“ (V. 8). Dieses überführende Ans-Licht-Bringen der Wahrheit und des eigentlichen Sinns der Geschichte geschieht nach dem Text des Evangeliums offensichtlich schon in der Zeit der Kirche und ist nicht der Parusie des Herrn vorbehalten. So kann es nicht darum gehen, „allgemein an den Hl. 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“⁴².

Die Kirche nimmt z. B. in der Kanonisation eines Heiligen für sich in Anspruch festzustellen, daß im Leben eines Menschen Gottes Gnade wirksam und anschaulich geworden ist, somit Geschichte als Heilsgeschichte erkennbar wurde. Ebenfalls wird im Zeugnis des Märtyrers die Welt im Sinne von Joh 16, 8 der Sünde überführt.

Thomas von Aquin kann nicht als Beleg für die These angeführt werden, die heilsgeschichtliche Deutung lasse sich „nicht ausmünzen für die Deutung einzelner kirchengeschichtlicher Ereignisse“⁴³, der Kirchenhistoriker habe sich bei konkreten geschichtlichen Ereignissen jeder heilsgeschichtlichen Interpretation zu enthalten, weil Heilsgeschichte als solche nach dem Abschluß der Offenbarung und vor der Parusie nicht erkennbar sei. Thomas weist eine Geschichtsphilosophie zurück, die mit dem Abt Joachim v. Fiore (1202) ein „drittes Reich“ des Hl. Geistes erwartet, das das Reich Christi und damit das Gesetz des Neuen Bundes ablösen soll. Demgegenüber betont der Aquinate die Unüberbietbarkeit des Heilswerkes Christi, dessen Reich bereits das Reich des Hl. Geistes ist und bis zur Parusie andauern wird⁴⁴. Was Thomas als „*vanitas*“ und als „*stultissimum*“ abtut⁴⁵, ist der Aufweis einer rational erkennbaren Notwendigkeit und Vor-

aussagbarkeit im konkreten Verlauf der Weltgeschichte. Das kann jedoch ohnehin in keiner Weise Ziel des Kirchenhistorikers als Theologen sein. Er geht vielmehr von der geschichtlichen Fortsetzung des einen, unüberbietbaren Heilswerkes Jesu Christi aus, die der Offenbarung zwar nichts hinzufügt, sie aber in der Zeit entfaltet. Dieser Vorgang geschieht „nicht ‚irgendwie‘, wunderbar oder zufällig oder nach Gutdünken..., sondern belehrt und gelenkt durch den Heiligen Geist“⁴⁶.

Von dem sinnstiftenden und heilschaffenden Wirken Gottes in Jesus Christus her und im Glauben an die Führung dieses selben Gottes in der Geschichte erschließt sich dem gläubigen Historiker im Nachhinein und immer nur ausschnitthaft die heilsgeschichtliche Bedeutung einzelner Ereignisse. Da Gott stets das freie Handeln des Menschen in sein Wirken einbezieht, wird man nie eine logische Zwangsläufigkeit des Geschehens konstatieren können. Aber ein Verstehen des völlig Unableitbaren auch in seiner göttlich-heilshaften Dimension wird an einzelnen Stellen im Rückblick immer wieder möglich sein. Dabei bleibt der Kirchenhistoriker offen für jede weitere Sinnstiftung in Bezug auf ein Ereignis und für die endgültige Sinnerschließung, die erst mit der Parusie erfolgt.

Für die meisten der geschichtlichen Geschehnisse wird bis zu diesem Zeitpunkt gelten, daß wir außerstande sind „zu erkennen, auf welche Weise jene Geschichtsabläufe, ihre Protagonisten, Träger, Opfer, im Dienste des göttlichen Heilswillens standen oder stehen. Aber diese Unwissenheit muß nicht total und für immer bleiben. Wir sind gewohnt, in viel zu kurzen Zeitspannen zu sehen, zu rechnen und Schlüsse zu ziehen. Es ist denkbar, ja wahrscheinlich, daß uns der heilsgeschichtliche Sinn mancher der genannten Erscheinungen doch schon innerhalb der Geschichtszeit dieser Welt aufgehen wird“⁴⁷.

Die Frage ist damit: Wie kann ich in wissenschaftlich begründeter und verantworteter Weise theologische Aussagen über historische Abläufe machen? Hier ist zunächst festzuhalten, daß auch der Profanhistoriker seine Aussagen nicht mit mathematischer, sondern nur mit moralischer Gewißheit machen kann, schon deshalb, weil er das vergangene Geschehen nicht vollständig in all seinen Aspekten zu erfassen vermag und nicht alle Ursachen kennt, auf die es zurückzuführen ist. Wenn man darüber hinaus Geschichte als Theologie betreibt, gewinnt man zwar größere Tiefe und einen weiteren Horizont, aber keine größere Sicherheit. Im Gegenteil: Weil der Kirchenhistoriker um die Vorläufigkeit weiß, weil er sich bewußt ist, daß erst in der Parusie des Herrn alles seine letzte Sinnerfüllung oder Sinnverfehlung erhält, und weil er mit geschichtsmächtigen Kräften rechnet, die sich seinem Zugriff entziehen, die er zumindest nicht übersehen darf – etwa Gebet und Buße –, ist er noch behutsamer und bescheidener als der Profanhistoriker. Die Sicherheit, die er gewinnen kann, ist der Heilsgewißheit des einzelnen analog. Das Konzil von Trient bestimmte sie näher als eine Hoffnungsgewißheit, die sich auf das Zeugnis des Geistes stützt (Röm 8, 16).

Angesichts unseres Pilgerstandes und in Ermangelung einer ausdrücklichen Offenbarung kann sie nie zur reflexiven Gewißheit werden, ist aber zugleich zu unterscheiden von völliger Unwissenheit und Unsicherheit.

Kirchengeschichte als Theologie zu betreiben, kann – wie gesagt – nicht heißen, die Fakten zu verändern oder zu verheimlichen, sondern bedeutet, sie in einer weiteren Dimension zu betrachten. Im Glauben kommt ein neues Deutungsprinzip hinzu, das der bloß rationalen Sicht verschlossen ist. Der Kirchenhistoriker rechnet

(1) mit religiösen Bewegkräften im Bewußtsein der Menschen, die mit rein innerweltlichen Maßstäben psychologischer, politischer Art etc. nicht in den Griff zu bekommen sind⁴⁸;

(2) mit dem Eingreifen des lebendigen Gottes selbst in die Geschichte, die er unabhängig vom Bewußtsein der Beteiligten, ja gegen ihr Wissen und Wollen auf seine Ziele hinordnen kann⁴⁹.

Was bedeutet das konkret im Einzelfall? Hier einige Beispiele:

(1) Die Kreuzigung des Jesus von Nazareth war eine Hinrichtung wie die der beiden Schächer. Aufmerksamen Betrachtern ist wohl nicht verborgen geblieben, daß dieser Jesus sich durch ein hohes Ethos und einen großen Anspruch von den Straßenräubern unterschied. Zu dem Bekenntnis des Hauptmanns: „Das war wirklich Gottes Sohn“ (Mt 27, 54) und zum paulinischen „Christus ist für uns gestorben“ (Röm 5, 6) bedurfte und bedarf es aber gläubiger Sicht.

(2) Das Römische Reich und die *pax Romana* wird eine gläubige Sicht im Sinne von Mk 1, 14: „Die Zeit ist erfüllt“ als Voraussetzung oder wenigstens als Förderung der Ausbreitung des Christentums ansehen. Diese Deutung schließt nicht aus, daß ich das Zerbrechen des Römischen Reiches und die damit verbundenen religiösen Krisenerscheinungen seit dem 4./5. Jahrhundert wiederum als gottgewollten Ablösungsprozeß des Christentums aus einer zu engen Gleichsetzung mit dem weltlichen Reich verstehen kann.

(3) Den Verlauf der Eroberung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 durch Titus kennen wir dem äußeren Ablauf nach ziemlich genau. Wenn wir es auch als Tatsache hinnehmen, daß Titus den Tempel schonen wollte, dann werden wir doch seine tatsächliche Zerstörung nicht als blinden Zufall ansehen, sondern als gottgewolltes Zeichen des Endes des alttestamentlichen Kultes verstehen.

(4) Die Aufhebung des Bannes Heinrichs IV. 1077 in Canossa hat in politischer Sicht die Pläne Gregors VII. zunichte gemacht; für eine theologische Betrachtung hat hier der Priester, der dem Pönitenten auch gegen besseres Wissen glauben mußte, über den Politiker gesiegt.

(5) Das Schuldbekenntnis Hadrians VI. in Nürnberg 1522/23 war, politisch gesehen, eine große Dummheit und ist entsprechend von den Räten der Fürsten auf dem Reichstag gegen den Papst ausgenutzt und von Luther und Melanchthon recht ungeistlich in einem Pamphlet beantwortet wor-

den. Wenn wir dagegen dieses Schuldbekennnis als geistlichen Akt der Buße seitens des Papstes ansehen, dann können wir mit ihm den Beginn der katholischen Reform ansetzen.

(6) Schließlich wird Kirchengeschichte, als Theologie betrieben, auch das Zusammenfallen des Endes des Kirchenstaates mit der Dogmatisierung des Primats und der Infallibilität des Papstes, d. h. die Gleichzeitigkeit der Aufgipfelung der geistlichen Vollmacht mit der vollen politischen Entmachtung, nicht als bloßen Zufall ansehen, vielmehr zumindest dafür offen sein, daß der Herr der Kirche hier mit im Spiel ist.

Gegen diese theologische Betrachtung, die vom Historiker verlangt, gläubiger Katholik zu sein, zumindest sich auf den gläubigen Standpunkt zu stellen, ist eingewandt worden, sie gefährde das Gespräch mit nicht-gläubigen Historikern, sie sei nicht universal zu vermitteln, ihr fehle die intersubjektive Gültigkeit⁵⁰. Dieser Einwand würde nicht nur gegen die Kirchengeschichte, sondern gegen die Theologie überhaupt gelten. Die Dogmatik z. B. nimmt die Offenbarung Gottes von der Schrift, der Tradition und dem Lehramt entgegen und sucht sie wissenschaftlich zu erhellen, zu entfalten und zu systematisieren. Um Dogmatik sinnvoll zu betreiben, muß man ihren Gegenstand im Glauben hinnehmen, sich zumindest auf den Standpunkt des Glaubenden stellen.

Dasselbe gilt vom Kirchenhistoriker. Gegen Hubert Jedin, nach dem die Kirchengeschichte „ihren Gegenstand von der Glaubenswissenschaft empfängt“⁵¹, ist zu betonen, daß die Kirchengeschichte nicht fertige Systeme der Dogmatik rezipiert, sondern wie die Dogmatik „Kirche“ als ihr Materialobjekt im Glauben von der Kirche und ihrem Lehramt entgegennimmt. Kirchengeschichte und Dogmatik sind somit zwei nebengeordnete theologische Fächer, deren enge Verbindung in Methode und Fragestellung bei aller Verschiedenheit der Akzentsetzung in der Dogmengeschichte anschaulich wird.

Die Kirchengeschichte ist primär eine deskriptive Wissenschaft, was keinen Verzicht auf die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise beinhaltet. Sie hat sich um die möglichst allseitige Erhellung der Überlieferungsgeschichte des christlichen Glaubens in der Kirche zu bemühen und dabei die Verflochtenheiten mit außerkirchlichen Ereignissen zu berücksichtigen.

Der Dogmatik als normativer Wissenschaft geht es ebenfalls um die Entfaltung der gesamten Glaubenstradition der Kirche. Bei ihrem Versuch, aus der kirchlichen Tradition bis in die Gegenwart hinein Strukturen und Normen abzulesen und zu systematisieren, ist sie zutiefst auf die Kenntnis der Geschichte angewiesen. Sie muß stets bereit sein, sich von den Ergebnissen der Kirchengeschichts-Forschung infragestellen und ihr Bild korrigieren oder bereichern zu lassen.

Umgekehrt empfängt die Kirchengeschichte von der Dogmatik Fragestellungen und einen theologischen Vorgriff auf „Kirche“, den sie jedoch während ihrer konkreten Einzelstudien methodisch zu suspendieren hat.

Vertreter beider Teilgebiete der Theologie werden aus ihrer gläubigen Grundeinstellung heraus auf die Übereinstimmung ihrer Ergebnisse (im Sinne der Nicht-Widersprüchlichkeit) vertrauen und sich darum bemühen, ohne sich ihren Aufweis leicht zu machen.

Im Vorfeld kann man den Dogmatiker wie den Kirchengeschichtler kritisch fragen, ob sie ihre Quellen philologisch richtig erfaßt und sie historisch sachgemäß eingeordnet haben. Die Quellen haben Vetorecht. „Sie verbieten uns, Deutungen zu wagen oder zuzulassen, die auf Grund eines Quellenbefundes schlichtweg als falsch oder als nicht zulässig durchschaut werden können. Falsche Daten, falsche Zahlenreihen, falsche Bewußtseinsanalysen: all das und vieles mehr läßt sich durch Quellenkritik aufdecken. Quellen schützen uns vor Irrtümern, nicht aber sagen sie uns, was wir sagen sollen. Das, was eine Geschichte zur Geschichte macht, ist nie aus den Quellen allein ableitbar: es bedarf einer Theorie möglicher Geschichten, um Quellen überhaupt erst zum Sprechen zu bringen“⁵².

Weil der Kirchenhistoriker von seinem gläubigen Standpunkt aus über eine solche „Theorie“ verfügt, kann er die Ausgangsbasis seiner Forschungen sogar durchsichtiger und plausibler machen als so mancher Historiker, der sich nicht bewußt ist, welche immanenten Grenzen und Ausweglosigkeiten eine vermeintlich „rein wissenschaftliche“ Methode in sich birgt. Die Alternative: Kirchengeschichte – Geschichtswissenschaft oder Theologie? besteht jedenfalls nicht.

¹ Vorabdruck des Vortrages in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der geistes- u. sozialwiss. Klasse (1982) Nr. 3, S. 1–28. Die folgenden Überlegungen wurden z. T. schon vorgetragen in: *Erwin Iserloh*, Was ist Kirchengeschichte?, in: *R. Kottje* (Hg.), Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie? (Trier 1970) 10–32.

² Vgl. z. B. *Wilhelm Dilthey*, Gesammelte Schriften, Bd V (Stuttgart-Göttingen⁴ 1964) 143 f.

³ *Hermann Lübbe* versucht demgegenüber, die „Indifferenz des Geschichtsbegriffs gegenüber dem Unterschied von Natur und Kultur andererseits“ aufzuzeigen: Die Einheit von Naturgeschichte und Kulturgeschichte. Bemerkungen zum Geschichtsbegriff (= Akademie der Wiss. u. d. Lit., Abh. d. geistes- und sozialwiss. Klasse, Jahrgang 1981, Nr. 10) (Mainz 1981) 3, Anm.*. Seine Kritik an Diltheys Gegenüberstellung von „erklären“ und „verstehen“ – mag sie auch als Anfrage an die Alltagssprachliche Eindeutigkeit der Unterscheidung Diltheys berechtigt sein – läuft auf eine Einebnung des Unterschieds zwischen Natur- und Geisteswissenschaften hinaus: vgl. *Hermann Lübbe*, Wieso es keine Theorie der Geschichte gibt, in: *J. Kocka*, *Th. Nipperdey* (Hg.), Theorie und Erzählung in der Geschichte (München 1979) 65–84. S. 74. Seine Beispiele überzeugen nicht, weil sie Ergebnisse kontingent-freier menschlicher Entscheidungen zur „Erklärung“ heranziehen. Eine strukturelle Analogie zwischen Schlüssen der Geistes- und Naturwissenschaften soll damit nicht ausgeschlossen werden.

⁴ Ebd. S. 83.

⁵ *Theodor Haecker*, Der Christ und die Geschichte (München²1949) 44.

⁶ Vgl. z. B. *Pensées*, Fragment 793 (Edition Brunschvicg).

⁷ *Wolfhart Pannenberg*, Wissenschaftstheorie und Theologie (Frankfurt 1973) 400.

⁸ *Haecker* (Anm. 5) 125.

⁹ Ebd.

¹⁰ Dieses vielzitierte Wort Leopold von Rankes ist entnommen der Beilage zu seinen „Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1533“ mit dem Titel „Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber“ (1824): „Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beigemessen. So hoher Ämter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht: Er will bloß sagen, wie es eigentlich gewesen ist.“ Vgl. *Walther Peter Fuchs*, Was heißt das: „bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen“?, in: *GWU* 30 (1979) 655–667.

¹¹ *Hubert Jedin*, Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers, in: *TThZ* 61 (1952) 65–78, S. 68.

¹² Zur Tatsächlichkeit des Thesenanschlags vgl. *Erwin Iserloh*, Luther zwischen Reform und Reformation (= *Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung* 23/24)(Münster ³1968).

¹³ *Theologie der Geschichte* (Einsiedeln ³1959) 58 f.

¹⁴ *Oskar Köhler*, Kirche als Geschichte, in: *Mysterium Salutis* IV/2 (Einsiedeln 1973) 527–591, S. 529.

¹⁵ *Karl Jaspers*, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (München ²1950) 320.

¹⁶ Ebd. S. 321.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ *Friedrich Gogarten*, Jesus Christus Wende der Welt (Tübingen 1966) 136; vgl. *Hans Georg Gadamer*, Wahrheit und Methode (Tübingen ²1965) 185.

¹⁹ *Max Müller*, Sinn-Deutungen der Geschichte. Drei philosophische Betrachtungen zur Situation (Zürich 1976) 26.

²⁰ Ebd. S. 27.

²¹ „natum convenire cum omni ente“: *Thomas von Aquin*, *Quaestiones disputatae de veritate* I,1.

²² *Jaspers* (Anm. 15) 29.

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. *Romano Guardini*, Die Offenbarung (Würzburg 1940) 58 ff.

²⁵ Ebd. S. 58.

²⁶ I Sent. d.14 q.1 a.1 c; vgl. *Max Seckler*, Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin (München 1964) 88 f.

²⁷ *Haecker* (Anm. 5) 27.

²⁸ *Lumen Gentium* 8.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. *Erwin Iserloh*, Charisma und Institution im Leben der Kirche. Dargestellt an Franz v. Assisi und der Armutsbewegung seiner Zeit (Wiesbaden 1977).

³¹ *R. Fester*, Die Säkularisation der Historie, in: *HV* 11 (1908) 441–459; zit. nach *Hubert Jedin*, Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?, in: *Saeculum* 5 (1954) 119–128, S. 119.

³² *Philipp Funk*, Kirchenhistorie geistlich und weltlich. Zu Erich Caspars Papstgeschichte, in: *Hochland* 31,2(1934) 168–175, S. 169.

³³ Ebd. S. 174 f.

³⁴ Die historische Theologie und ihre Methode, in: *Festschrift Sebastian Merkle* (Düsseldorf 1922) 134.

³⁵ Ebd. S. 135.

³⁶ Eine religionsgeschichtliche Methode der Kirchengeschichte nimmt auch *W. Pannenberg* an, wenn er die These formuliert: „Die Kirchengeschichte ist die Religionsgeschichte des Christentums“ (*Pannenberg*, Anm. 7, 395). Sie unterscheidet sich von den profanhistorischen Disziplinen „nicht durch ihre Methodik, sondern allenfalls durch ihren Gegenstand“ (ebd. S. 398). Allerdings soll die Theologie als Religionswissenschaft nicht rein phänomenologisch vorgehen, sondern sie soll die menschlich-geschichtliche Wirklichkeit daraufhin befragen, inwieweit Gott als die „alles bestimmende Wirklichkeit“ in ihr ansichtig wird: Wenn die Geschichte der christlichen Religion „ohne Bezugnahme auf die Frage nach dem Handeln ihres Gottes in ihrer Geschichte dargestellt wird, dann ist die Kirchengeschichte als solche schon die Bestreitung des Glaubens an den in der Geschichte handelnden Gott“ (ebd.).

Pannenberg meint, einen gleichsam neutralen, über-(und damit un-)geschichtlichen Ort außerhalb aller Religionen einnehmen zu können, um diese auf ihre ‚Leistungsfähigkeit‘ hinsichtlich der Wirklichkeitserhellung zu überprüfen. Da die Wirklichkeit angesichts der ausstehenden Zukunft unabgeschlossen ist, sind theologische Sinn-Aussagen nur durch Antizipation des Endes der Geschichte möglich und haben prinzipiell hypothetischen Charakter. So kommt Pannenberg zu der Aussage, daß „die Gottheit dieses Gottes und mithin auch alles Reden von seinem ‚Handeln‘ in der Vergangenheit im Fortgang der Geschichte immer wieder strittig ist und sich immer neu als die alles bestimmende Wirklichkeit bewähren muß“ (ebd. S. 402). „Die Wahrheit des Glaubens ist der Theologie gerade darum nicht schon vorgegeben, weil sie vielmehr in der Geschichte des Christentums noch strittig und gerade so Gegenstand seiner Theologie ist“ (ebd. S. 419).

Auf diesem Hintergrund kritisiert Pannenberg meine Forderung nach einem theologischen Formalobjekt für die Kirchengeschichte, d. h. nach einer Betrachtung der Geschichte vom Standpunkt des *credo ecclesiam* und der Annahme einer über die Schöpfungswirklichkeit hinausgehenden Offenbarung Gottes, zuletzt seiner Selbsterschließung in Jesus Christus. Er sieht darin eine fehlende „Abgrenzung gegen eine bewußt parteiliche Geschichtsschreibung“ (vgl. ebd. S. 400f. mit Anm. 738). Wenn „Parteilichkeit“, dann ist sie jedoch keine, die den Wissenschaftscharakter der Theologie aufhebt oder die geschichtlichen Erkenntnisstrahlen des Menschen in unzulässiger Weise überspringt, sondern der Kirchenhistoriker ‚ergreift Partei‘ für das Heilsangebot Gottes in Jesus Christus, dessen Tatsächlichkeit vor jedem historischen Aufweis im Glauben angenommen werden darf. Der protestantische Kirchenhistoriker Ekkehard Mühlberg zeigt auf, daß Pannenberg selbst seinen Religionsbegriff gewinnt, indem er als Systematiker „in der Christologie schon die Selbigkeit zwischen der ‚alles bestimmenden Wirklichkeit‘, die in Jesu Geschick offenbar ist, und der ‚alles bestimmenden Wirklichkeit‘, die Christen heute erfahren“, denkt und ihn nicht etwa aus voraussetzungslosen historischen, religionsvergleichenden Studien gewinnt: Gott in der Geschichte. Erwägung zur Geschichtstheologie von *W. Pannenberg*, in: *Kerygma und Dogma* 24 (1978) 244–261, S. 254. Damit ist indirekt bestätigt, daß christliche Theologie – bei aller Offenheit für eine Entfaltung der Glaubenswahrheit und für die noch ausstehende Vollendung von Mensch und Geschichte – ihren Wahrheitsanspruch auf die im Glauben angenommene Selbstoffenbarung Gottes stützt. So betont auch *Ernst Dassmann*, daß Kirchengeschichte theologische Disziplin ist, nicht aufgrund ihres Gegenstandes oder ihrer Methode, die sie mit allen Geschichtswissenschaften teilt, sondern durch „ein bestimmtes Vorverständnis, das davon ausgeht, daß sich in der Geschichte Gottes Heilsratschluß konkretisiert, dort verwirklicht und verkündet wird, jedenfalls in der Geschichte aufgespürt werden muß“: Thesen zur Notwendigkeit und zum Nutzen des Kirchengeschichtsstudiums, in: *IKZ* 8 (1979) 508–511, S. 509. „Glaubensbegründend“ (ebd. S. 510) ist die Kirchengeschichte nicht, insofern sie Kirche als den verborgenen Anbruch des Reiches Gottes mit den Mitteln historischer Forschung beweisen könnte, sondern insofern sie das Wirken Gottes, mit dem sie im Glauben rechnet, durch die Geschichte hindurch aufzuweisen sucht – auch durch alle Verzerrungen und Verdunkelungen hindurch.

³⁷ *Cicero*, *De oratore* II, 15; *Leo XIII.*, Ep. „*Saepenumero considerantes*“ vom 18. August 1883: *Leonis XIII. P. M. Acta* III, Rom 1884, S. 268. Dieses Wort seines Vorgängers hat Pius XII. wieder angeführt in der Rede zum 10. Internationalen Historikerkongreß vom 7. September 1955, in: *AAS* 47 (1955) 672–682, S. 682.

³⁸ *Carl Mirbt*, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus* (Tübingen 1934) 495, Nr. 641.

³⁹ *Köhler* (Anm. 14) 535.

⁴⁰ *Heinrich Scholz*, *Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?*, in: *Zwischen den Zeiten* 9 (1931) Heft 1; Neudruck in: *G. Sauter* (Hg.), *Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen* (München 1971) 221–264, S. 231 ff.

⁴¹ *Lumen Gentium* 1.

⁴² *Klaus Schatz*, *Ist Kirchengeschichte Theologie?*, in: *Theologie und Philosophie* 55 (1980) 481–513, S. 487.

- 43 *Walter Kasper*, Kirchengeschichte als historische Theologie, unveröff. Manuskript.
- 44 IV Sent. d.43 q.3 a.2 ad 3.
- 45 S.th. I-II, q.106 a.4.
- 46 *Peter Berglar*, Geschichte – Heil – Heilsgeschichte, in: *A. Paus* (Hg.), Kultur als christlicher Auftrag heute (Graz – Wien – Köln 1981) 197–245, S. 217.
- 47 Ebd. 223.
- 48 Vgl. die Beispiele (4) und (5).
- 49 Vgl. die Beispiele (2), (3) und (6).
- 50 Dieser Einwand trifft eher die Position von *Hans Reinhard Seeliger*, der sich von jeder „apologetischen“, „von dogmatischen Vorbestimmungen“ ausgehenden Kirchengeschichtsbeurteilung abgrenzt. Von der Einsicht her, daß Geschichtswissenschaft „keine Abbildungsobjektivität“ erreicht, sondern eine „adressatenabhängige, stets ad hoc zur narrativen Einheit organisierte Beschreibung eines früheren Ereignisses im Lichte eines späteren“ ist, fordert er eine pragmatische Definition der Kirchengeschichte: Apologetische und fundamentaltheologische Kirchengeschichtsschreibung, in: *Wissenschaft und Weisheit* 44 (1981) 58–72, S. 70. Das Proprium der Kirchengeschichte besteht nach ihm darin, daß „sie der Kirche über sich selbst erzählt“ (ebd. S. 71). So wichtig die hiermit angesprochene binnen-kirchliche identitätsstiftende Funktion von Geschichte(n) ist, so darf der Aspekt der universalen Kommunikabilität der kirchengeschichtlichen Forschungsergebnisse darüber nicht völlig in den Hintergrund treten. Primär ist der Kirchenhistoriker bestrebt, unabhängig von praktischer Abzweckung zu erforschen und darzustellen, was sich in der Geschichte zugetragen hat; die Identitätsbildung ergibt sich daraus gleichsam als ‚Nebenwirkung‘. Eine pragmatische Sicht der Kirchengeschichte muß sich die Frage nach den Kriterien der Auswahl der erzählten Geschichten stellen lassen und ist ihrerseits in Gefahr, zur apologetischen Ausmalung vorgefaßter Absichten zu werden.
- 51 Handbuch der Kirchengeschichte, Bd I (Freiburg – Basel – Wien ³1962) 2.
- 52 *Reinhard Koselleck*, Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt, in: *ders., W. J. Mommsen, J. Rüsen* (Hg.), Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft (München 1977) 17–46, S. 45 f.