

Kirchengeschichte und ihre hermeneutische Problematik

Von PETER STOCKMEIER

Die Frage nach der hermeneutischen Problematik der Kirchengeschichte als Wissenschaft zielt vorerst nicht auf die offenkundige Aporie ihres theologischen Charakters, sie stellt sich vielmehr jenem Anspruch, der „die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften“ propagiert¹. Für den Theologen, dem Hermeneutik ein Begriff für die seit dem Altertum geläufige Lehre von der Auslegung der Schrift ist, wirkt ein solches Postulat vielleicht überraschend, vor allem dann, wenn er sich nicht mit einer seit der Romantik neu aufgebrochenen Diskussion über Hermeneutik vertraut gemacht hat². Ausgelöst durch Friedrich D. E. Schleiermacher († 1834), der mit dem wirkungsgeschichtlich so bedeutsamen Begriff des „Verstehens“ die Hermeneutik auf eine neue Grundlage stellte³, sprach der Philosoph Wilhelm Dilthey († 1911) bereits von Hermeneutik als der „Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen“, also in einer den Historiker unmittelbar fordernden Weise⁴. Ohne in diesem Zusammenhang auf die Weiterentwicklung der Lehre vom Verstehen im philosophisch-theologischen Bereich einzugehen, wie sie beispielsweise durch das auf Martin Heidegger († 1976) fußende Programm existentialer Interpretation der Bibel von Rudolf Bultmann († 1976) repräsentiert wird, ist aber der Einfluß auf die Theorie der Geschichtswissenschaft nicht zu ignorieren. Schon Johann G. Droysen († 1884), stark an philosophischen Problemen interessiert, erklärte lapidar: „Das Verstehen ist das vollkommenste Erkennen, das uns menschlicherweise möglich ist.“⁵ Seither ist die Forderung des „Verstehens“ auch in der Geschichtswissenschaft immer wieder erhoben worden, und ihr kann sich – vor allem seit dem Erscheinen von Hans-Georg Gadammers „Wahrheit und Methode“ im Jahre 1960 – auch der Kirchenhistoriker schwer entziehen, sei es in begründeter Zustimmung oder argumentativer Ablehnung. Trotz aller Kritik an diesem Werk und an dessen Konsequenzen⁶ überrascht eigentlich die Zurückhaltung der Kirchenhistoriker gegenüber den Postulaten der Hermeneutik, obwohl sich zusehends – wenn auch vielfach nicht artikuliert – beachtlicher Zweifel gegenüber dem Wunschbild absoluter Objektivität in der Geschichtsschreibung abzuzeichnen scheint⁷. Ohne nun leichtfertig das Erfordernis der Objektivität zu umgehen, soll im folgenden die Tragweite der hermeneutischen Fragestellung für die Kirchengeschichte erörtert werden⁸.

1. Der Anspruch der Hermeneutik in der Geschichtswissenschaft

In plakativ vereinfachender Form läßt sich das Problem der Hermeneutik an der bekannten Frage illustrieren, ob man Pythagoreer sein muß, um den Lehrsatz des Pythagoras († 497/496) zu verstehen – eine Frage, die wegen des logisch-geometrischen Charakters seiner Aussage wohl negativ zu beantworten ist. Ohne Zweifel erfolgte die Ausformulierung des pythagoreischen Lehrsatzes unter bestimmten geistesgeschichtlichen Voraussetzungen; in seinem Ergebnis läßt er aber gewissermaßen seine geschichtlichen Voraussetzungen hinter sich und wird so allgemein verständlich⁹.

Dieses naturwissenschaftliche Erkenntnis- und Verstehensmodell läßt sich nun freilich nicht ohne weiteres auf die Geschichte und ihre von Menschen gesetzten Handlungsabläufe übertragen. Um ein zeitgenössisches Beispiel aufzugreifen, das den gemeinten Sachverhalt beleuchtet, sei an die Geschichte Irlands erinnert und wiederum die Frage gestellt, ob man Ire sein muß, um die Geschichte dieses Volkes bis in die Gegenwart zu verstehen. Betrachtet man Geschichtsschreibung als positivistisches Katalogisieren von Fakten, dann wird man die Frage unschwer verneinen; unter dem Anspruch des Verstehens gerät man allerdings schon in Verlegenheit hinsichtlich einer angemessenen Antwort.

Die beiden Beispiele verdeutlichen, daß ein geschichtlicher Geschehenzusammenhang nicht hinreichend mit den Methoden empirischer Erkenntnis erfaßt und dargestellt werden kann. Diese Feststellung gründet in dem Umstand, daß der Mensch als Subjekt der Geschichte sich dem Zugriff naturwissenschaftlicher Meßdaten entzieht und ein Zugang zu ihm letztlich nur in adäquaten anthropologischen Kategorien eröffnet werden kann. Es überrascht darum nicht, wenn – wie einleitend betont – das „Verstehen“ als Forderung für historische Erkenntnis allgemein erhoben wird.

Wenn es nun bei solchem historischen Verstehen um „Sinnverstehen menschlicher Handlungen in der Vergangenheit“ geht¹⁰, dann ist dabei vom hermeneutischen Ansatz her die aktive Rolle des Subjekts von entscheidender Bedeutung. Hans-Georg Gadamer überschreitet freilich den durchaus geläufigen Grundsatz, der Historiker müsse sich in die Koordinaten des jeweiligen geschichtlichen Ereignisses begeben und es geradezu reproduzieren aus dem Geist der Zeit erklären; für ihn ist „Verstehen kein nur reproduktives, sondern stets auch ein produktives Verhalten“¹¹. Historisches Verstehen ist danach gekennzeichnet, die Vergangenheit im Lichte der eigenen Erfahrung nachzuvollziehen und sie so im Prozeß dieser Angleichung zu erkennen. Demgemäß fordert Gadamer: „Ein wirklich historisches Denken muß die eigene Geschichtlichkeit mitdenken. Und dann wird es nicht dem Phantom eines historischen Objekts nachjagen, das Gegenstand fortschreitender Forschung ist, sondern wird in dem Objekt das Andere des Eigenen und damit das Eine wie das Andere erkennen lernen. Der wahre historische Gegenstand ist kein Gegenstand, sondern die Einheit die-

ses Einen und Anderen.“¹² In aller Deutlichkeit wird hier auf die „Geschichtlichkeit“ des Historikers selbst abgehoben, wobei mit „Geschichtlichkeit“ nicht der Gegensatz zum ewig Gültigen gemeint ist, sondern die „umfassende Seinsweise der menschlichen Existenz“ überhaupt¹³. Auch historische Erkenntnis tritt so in den Zusammenhang überkommener Vorstellungen, die im Subjekt präsent sind und das Verstehen mitprägen. Dieser Vorgang produzierenden Nachvollzugs vergangener Ereignisse liegt für den Hermeneutiker der historischen Methode voraus, ein Umstand, der eben in der Geschichtlichkeit des Historikers begründet ist.

In einem solchen „Verstehen“ gewinnt zwangsläufig die Tradition entscheidende Bedeutung. Gerade die geisteswissenschaftliche Forschung kann sich nicht einfach in einen Gegensatz zur Vergangenheit stellen. „Wir stehen vielmehr ständig in Überlieferungen, und dieses Darinstehen ist kein vergegenständlichendes Verhalten, so daß das, was die Überlieferung sagt, als ein anderes, Fremdes gedacht wäre – es ist immer schon ein Eigenes, Vorbild und Abschreckung, ein Sichwiedererkennen, in dem für unser späteres historisches Nachurteil kaum noch Erkennen, sondern unbefangenste Anverwandlung der Überlieferung zu gewahren ist.“¹⁴ Wer sich als Historiker mit der Vergangenheit beschäftigt, kann sich von ihr nicht distanzieren, sondern steht in der Tradition, und er vermag sie nur in Anerkenntnis dieses Sachverhaltes zu verstehen. Subjekt und Objekt bilden in diesem Verstehensprozeß eine Einheit, oder in hermeneutischer Diktion ausgedrückt: Historie und Geschichte verschmelzen geradezu im Akt des Verstehens. Insofern überrascht es nicht, wenn der Tradition – ganz im Gegensatz zum Programm der Aufklärung – grundlegende Autorität zuerkannt wird. Durch den hermeneutischen Ansatz des Verstehens sucht man der Tradition zu ihrem Recht zu verhelfen, ein Verfahren, das dem sachgemäßen Vorurteil auch in der Geschichtswissenschaft Raum gibt¹⁵.

2. Kirchengeschichte als klassischer Fall historischer Hermeneutik

Schon der knappe Aufriß hermeneutischer Fragestellung in der Gegenwart legt im Zusammenhang dieser Theoriediskussion die Frage nahe, ob nicht in der Wissenschaft der Kirchengeschichte ein klassischer Fall der Hermeneutik gegeben ist? Eine bejahende Antwort resultiert weniger aus dem Umstand, daß hermeneutische Auslegung der Bibel allen christlichen Generationen durch die Jahrhunderte ein Anliegen war, als aus der Tatsache, daß wesentliche Elemente hermeneutischen Verstehens wie Tradition, Autorität oder Vorurteil in der Kirchengeschichte eine wichtige Rolle spielen, selbst dann, wenn man sie um ihres wissenschaftlichen Charakters willen zu eliminieren trachtet. Man ist geradezu erstaunt, daß der hermeneutische Ansatz für die Kirchengeschichtswissenschaft bislang nur unzureichend diskutiert, geschweige nutzbar gemacht worden ist, obwohl nicht

zuletzt die Frage nach ihrem theologischen Charakter daraus aufschlußreiche Antworten erhalten könnte.

Kirchengeschichte als Wissenschaft hat es mit jenem Phänomen zu tun, das durch Leben und Werk Jesu von Nazareth ausgelöst und von seinen Anhängern glaubend bezeugt und verkündet worden ist. Dieser Vorgang, der durchaus in die geschichtliche Betrachtung von Kirche einbezogen bleibt, auch wenn er arbeitsteilig von der neutestamentlichen Exegese wahrgenommen wird und als solcher durch seine Faktizität verifizierbar ist, verweist vom Ursprung her auf „Verstehen“. Das eigentümliche Ineinander von historischen Fakten und glaubender Deutung nötigt also den (Kirchen-)Geschichtswissenschaftler dazu, diesen Ausgangspunkt der Gemeinschaft der Gläubigen zu bedenken und in seiner Darstellung zu berücksichtigen¹⁶. Die Wirklichkeit Jesu und damit die Entstehung der Kirche ist dem historischen Zugriff überhaupt nur über den Deute- oder Denkraum seiner Anhänger zugänglich, der seinerseits durch die Geschichte Israels und dessen Heilserwartung geprägt ist, gewissermaßen der klassische Fall eines hermeneutischen Zirkels.

Mit Recht wird man hier einwenden, daß es sich bei dem Verhältnis zwischen historischem Jesus und seinen Jüngern um eine hermeneutische Situation im vorwissenschaftlichen Bereich handelt. Insofern freilich dieses Glaubens-Verhältnis Ausgangspunkt und Grundlage für die Kirchengeschichtswissenschaft ist, kann es der Forscher nicht ignorieren. Das Problem unserer Fragestellung besteht nun darin, ob er es als „Insider“ zutreffender darzustellen vermag als der distanzierte Außenseiter, wobei man im ersteren Fall subjektives Vorurteil, im letzteren Objektivität unterstellt, eine Aporie, die durch den innewohnenden Wahrheitsanspruch nur noch verschärft wird. Angesichts der vorausgesetzten Einheit von Subjekt und Objekt im Verstehensprozeß ist vom hermeneutischen Standpunkt aus eine solche Aporie allerdings nicht gegeben; die Identifikation mit dem „Gegenstand“ bildet geradezu die selbstverständliche Voraussetzung in diesem Erkenntnisvorgang. Mit anderen Worten: Wer sich als Glaubender und Historiker zugleich auf die Urgeschichte des Christentums einläßt, entspricht gerade dem Anspruch hermeneutischen Verstehens.

Die Situation der werdenden Kirche prägt in ihrem Modellcharakter auch ihre weitere Geschichte, so daß die forschende Beschäftigung mit ihr hermeneutisch gesehen den gleichen Voraussetzungen unterliegt. Vor allem die Betonung der Tradition und ihre Anerkennung als Autorität im Verstehensprozeß verlangen förmlich das sich Hineinbegeben in diesen Geschehenszusammenhang. Wer solche Tradition bejaht – etwa nach dem Motto: *mea res agitur* –, kompromittiert nicht die kritische Instanz der Vernunft, sondern gewinnt Verständnis der Vergangenheit von einem „sachgemäßen Vorurteil“ aus.

Es ist bemerkenswert, daß die Problematik eines solchen Ansatzes schon im frühen Christentum empfunden wurde, und zwar im Zuge der

Auseinandersetzung mit den Häresien und deren Repräsentanten. Das Chaos von Überlieferungen und Lehren, wie es vor allem im Gnostizismus zutage getreten war, nötigte zur Entwicklung von Kriterien, die es erlaubten, einem theologischen Wildwuchs zu steuern und gleichzeitig die Gründe für den unkontrollierten Subjektivismus unter dem Anspruch von „Offenbarung“ bloßzulegen. Tertullian († nach 220) bietet einen guten Einblick in diese Auseinandersetzung, und zwar auch in einer für unsere Problematik aufschlußreichen Weise. Er prangert nicht nur „die eitlen Vorurteile“ (*vanae praesumptiones*) seiner Gegner an¹⁷, sondern auch deren fragwürdige Arbeitsweise nach dem Motto: „Suchet, und ihr werdet finden“ (Mt 7, 7)¹⁸. Daß mit dem Hinweis, das Wort habe nur für die Zeit Jesu, näherhin für die Juden Gültigkeit, die Gefahr subjektiver Schriftauslegung nicht gebannt war, ist offenkundig; aufschlußreich bleibt aber jedenfalls die Tatsache, daß man die Möglichkeit, vorgefaßte Meinungen in den Text hineinzulesen, verbauen wollte. Ja, man entfaltete geradezu Normen, wie z. B. die Kriterien der Apostolizität und der Tradition, um einer von individuellen Vorurteilen programmierten Schriftinterpretation den Boden zu entziehen.

Ohne Zweifel provoziert die Anwendung hermeneutischer Prinzipien auf die Kirchengeschichtswissenschaft auch den um Objektivität bemühten Forscher, weil hierdurch Normen für die Forschung gesetzt werden, welche die Gefahr der Manipulation und Ideologie in sich bergen. Unübersehbar gleicht ein solches Vorgehen auch jenem dogmatisch orientierten Umgang mancher Theologen mit der Geschichte¹⁹, der durch den Einsatz historischer Methode und Kritik endgültig überwunden schien, sich jedoch auf dem Umweg über die Hermeneutik wieder Geltung verschaffen könnte. Ist es diese Gefahr, welche die Theoriediskussion der Kirchenhistoriker bislang nur zögernd auf die hermeneutische Fragestellung eingehen ließ? Immerhin erscheint es bemerkenswert, daß selbst in jenen Entwürfen, die dezidiert Glauben als Bedingung historischer Erkenntnis ausschalten, eine gewisse Offenheit für den Gegenstand Christentum oder Kirche gefordert wird²⁰. Aus solchen wissenschaftstheoretischen Überlegungen besteht also keine Notwendigkeit, Glaube als hermeneutisches Prinzip aus dem Selbstverständnis der Kirchengeschichte zu eliminieren; man darf sogar sagen, daß die daraus resultierende Aufgeschlossenheit einer sachgemäßen Behandlung des „Gegenstandes“ entspricht.

3. Die Forderung nach Objektivität

Die zuletzt aufgezeigten Gefahren einer hermeneutisch orientierten Kirchengeschichte sollten in der Tat nicht unterschätzt werden, und darum hat dieser Ansatz vor allem, wenn er unkritische Geltung verlangt, Widerspruch erfahren²¹. So zutreffend die Beobachtung ist, daß auch der Histori-

ker auf seinen Gegenstand eingehen muß, es bedarf umgekehrt der notwendigen Distanzierung, um nicht einer Geschichtsblindheit zu erliegen. Insofern begleitet die Forderung nach objektiver Darstellung der geschichtlichen Vergangenheit auch das Geschäft des Kirchenhistorikers, obwohl sie durch die Identifizierung des Subjekts mit dem Objekt aufgehoben erscheint. Eine Lösung dieses Dilemmas ermöglicht wohl eine „Verbindung von Verstehen und Methode“²², so daß ein ungezügelter Subjektivismus ebenso wie eine „eunuchenhafte“ Objektivität vermieden wird. Nicht zu Unrecht sprach Emilio Betti von einem „Kanon der hermeneutischen Autonomie des Objekts“²³, um so der Gefahr von Mißverständnissen auszuweichen, die aus den geschichtlichen Zeugnissen nur den eigenen Sinn erhebt und dabei den eigentümlichen Charakter des Objekts verfehlt. Unter dieser Voraussetzung behalten also die Techniken der historischen Methode auch für den Kirchenhistoriker vollauf ihre Bedeutung, der bereit ist, den hermeneutischen Ansatz, das heißt in diesem Zusammenhang das voraufgehende Glauben, zu respektieren. Das verpflichtet jedoch gleichzeitig, die vorgegebenen Vorurteile „in ihrer Entstehung aus Tradition durchsichtig zu machen und so in die Reflexion einzubeziehen“²⁴.

Zwischen einem Subjektivismus, zu dem der hermeneutische Ansatz verleiten könnte, und dem Mythos der Objektivität, der gern als Ideal vor Augen gestellt wird, kann auch der Kirchenhistoriker nicht einfach wählen; er muß vielmehr beides miteinander verbinden, um so der Vergangenheit der Kirche gerecht zu werden. Mit Recht hat Henri-Irénée Marrou geschrieben: „Als Erkenntnis des Menschen durch den Menschen ist die Geschichte eine Erfassung der Vergangenheit mit Hilfe und durch das Medium eines lebendigen, engagierten menschlichen Denkens; sie ist eine komplexe, unauflösliche Mischung von Subjekt und Objekt. Wer sich über diese Abhängigkeit beunruhigt oder erregt, dem kann ich nur wiederholen: So ist das Wesen des Menschen, so seine Natur.“²⁵ Gerade im Hinblick auf die Bedeutung der menschlichen Existenz für geschichtliche Erkenntnis scheint es darum nicht unwichtig, das Verständnis von Kirche nicht nur auf ihren institutionellen Charakter – so wichtig die Geschichte der Institutionen auch ist – zu beschränken, sondern es an der Gemeinschaft jener gläubigen Menschen zu orientieren, die im Bild vom Volk Gottes einen angemessenen Ausdruck gefunden hat. Die Rede von der „Geschichtlichkeit“ des Menschen schließt so auch seine gläubige Existenz mit ein und fordert ein entsprechendes Verstehen²⁶.

4. Theologische Implikationen des hermeneutischen Ansatzes

Die Anerkennung eines hermeneutischen Ansatzes für die Geschichtsschreibung allgemein und die entsprechende Möglichkeit des Glaubens als „sachgemäßes Vorurteil“ in der Kirchengeschichtswissenschaft drängt zu

der vieldiskutierten Frage nach ihrem theologischen Charakter. Die vielfach vorgetragene Auskunft, das vom Historiker behandelte Objekt Kirche qualifiziere Kirchengeschichte als Theologie, trägt schwerlich, und zwar nicht nur deshalb, weil dieser Gegenstand auch von anderen Wissenschaften, z. B. der Soziologie, behandelt werden kann, sondern weil der Gegenstand Kirche als Datum des Glaubens für den Historiker hinterfragbar bleiben muß. In dezidierter Form hat Hubert Jedin diese Auffassung vertreten, indem er als Gegenstand der Kirchengeschichte „das Wachstum der von Christus gestifteten Kirche in Zeit und Raum“ beschrieb. „Indem sie diesen ihren Gegenstand von den Glaubenswissenschaften empfängt und im Glauben festhält, ist sie theologische Disziplin und unterscheidet sich von einer Geschichte des Christentums.“²⁷ Doch abgesehen davon, daß der umgreifende Rahmen einer Geschichte des Christentums kaum eine qualifizierte Grenze markiert, scheint hinter diesem Entwurf das Wissenschaftsmodell der mittelalterlichen Konklusionentheologie zu stehen, die ihren Gegenstand im Glauben aufnimmt und durch Schlußverfahren neue Erkenntnisse gewinnt²⁸, ein Modell, das in der bekannten „Disputa“ Raffaels in der „Stanza della Segnatura“ einen so anschaulichen Ausdruck gefunden hat. Aber nicht erst der historisch orientierte Wissenschaftsbegriff der Neuzeit, sondern schon die frühchristliche Glaubensreflexion, nicht selten als „vorwissenschaftlich“ apostrophiert²⁹, sträubt sich gegen einen derart formalisierten Wissenschaftsbegriff, so daß die Frage nach dem theologischen Charakter der Kirchengeschichte nicht zuletzt vom Selbstverständnis der Theologie abhängig ist.

Als historische Disziplin läßt sich Kirchengeschichte gewiß nicht in das Schema der Konklusionentheologie pressen, und es ist unmöglich, ihr die Funktion von Zubringerdiensten aufzuladen. Gleichwohl bleibt auch für sie der hermeneutische Kontext bestehen, der für das „vorläufige“ Glauben Raum gibt, allerdings nicht im Sinne von dogmatisierten Glaubensdaten, sondern eher als heuristisches Prinzip, als ein auf die Sache bezogenes Interesse. Geht man Lösungsversuchen unseres Problems nach, so zeichnet sich mehr oder weniger akzentuiert eine Tendenz ab, im Bereich des hermeneutischen Umfelds den theologischen Charakter der Kirchengeschichte auszumachen, sei es durch Betonung einer vorgängigen Glaubensentscheidung³⁰, oder sei es durch ein Abheben auf Wertung³¹. Ja selbst bei den Versuchen, Kirchengeschichte zu säkularisieren oder sie rein nicht-theologisch-historisch zu entwerfen, ist die theologische Komponente kaum ausgeschaltet; entweder fügt man sie – wohl unbefriedigend – additiv hinzu als Sonderaufgabe des Theologen³², oder sie bleibt trotz gegenteiliger Beteuerung unterschwellig präsent³³.

Der Hinweis von N. Brox, daß die Bestimmung des Objekts, hier also der Kirche, durch „den Denkraum des Forschers (seinem ‚lebensweltlichen‘ Standort)“ geprägt sei, und zwar auch „auf der qualitativen Ebene“³⁴, wurzelt wohl ebenfalls in einer umgreifenden hermeneutischen Situation, in

der ein gläubiger Historiker sich seinem Gegenstand nähert, vor allem dann, wenn dieser Metarahmen seine Aktualität empfängt aus der christlichen „Erinnerung an *passio et resurrectio* Jesu Christi“³⁵.

Die Theoriediskussion im Bereich der Kirchengeschichte weist ein breites Spektrum von Überlegungen auf, mit denen ihr „Sonderstatus“ erwiesen oder eingegeben werden soll. Das Aufnehmen der hermeneutischen Fragestellung betrifft dabei nicht in erster Linie unsere Disziplin, sondern die Geschichtswissenschaft allgemein; ihr kommt allerdings im Bereich der Kirchengeschichte eine besondere Tragweite zu. Mit gebotem Vorbehalt wird man die von der Hermeneutik herausgearbeitete Bedingtheit historischer Erkenntnis anerkennen müssen, und zwar nicht als negatives Kennzeichen, sondern im Sinne einer sachgemäßen und damit der Objektivität verpflichteten Erschließung der Wirklichkeit. In dieser vom „Verstehen“ motivierten Perspektive gewinnt plötzlich für den Kirchenhistoriker wieder das „Glauben“ eine Aktualität, gewiß nicht als Norm vorgegebener Daten und schon gar nicht als besonderes Methoden-Instrumentarium³⁶, aber doch wohl als Lebenshaltung, die keinen Vorgriff auf kirchengeschichtliche Erkenntnisse impliziert, jedoch die Ereignisse der Vergangenheit lebensnah verifiziert. Die Berücksichtigung dieses hermeneutischen Charakters erlaubt es darum durchaus, von der Kirchengeschichte als einer theologischen Disziplin zu sprechen, freilich mit offeneren Grenzen, als sie im allgemeinen durch theologische Fakultäten gezogen sind³⁷.

¹ So der Titel einer Abhandlung von *E. Betti* in der Reihe: Philosophie und Geschichte 78/79 (Tübingen 21972). Aus der Literatur zur Theorie der Geschichtswissenschaft in den letzten Jahren seien erwähnt: *R. Kottje* (Hrsg.), Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie? (Trier 1970); *G. Alberigo*, Neue Grenzen der Kirchengeschichte?, in: *Concilium* 6 (1970) 486–495; *P. Stockmeier*, Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche, in: *ZKG* 81 (1970) 145–162; *J. Radkan – O. Radkan*, Praxis der Geschichtswissenschaft. Die Desorientiertheit des historischen Interesses (Düsseldorf 1972); *H. M. Baumgartner*, Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft (Frankfurt 1972); *W. Pannenberg*, Die Kirchengeschichte, in: *ders.*, Wissenschaftstheorie und Theologie (Frankfurt 1973) 393–406; *H.-I. Marrou*, Über die historische Erkenntnis. Welches ist der richtige Gebrauch der Vernunft, wenn sie sich historisch betätigt? Aus dem Französischen übers. v. Ch. Beumann (Freiburg–München 1973); *E. Engel-Janosi – G. Klingenstein – H. Lutz*, Denken über Geschichte. Aufsätze zur heutigen Situation des geschichtlichen Bewußtseins und der Geschichtswissenschaft (München 1974); *J. Rüsen* (Hrsg.), Historische Objektivität. Aufsätze zur Geschichtstheorie (Göttingen 1975); *Th. Schieder – K. Gräubig*, Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft (= WdF 378) (Darmstadt 1977); *R. Koselleck – W. J. Mommsen – J. Rüsen* (Hrsg.), Objektivität und Parteilichkeit I (München 1977); *R. Schaeffler*, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie (= Quaest. disp. 82) (Freiburg – Basel – Wien 1980).

² Zur Geschichte der Hermeneutik siehe den instruktiven Überblick von *G. Ebeling*, Art. Hermeneutik, in: *RGG*³ III (1959) 242–262; ferner *F. Mußner*, Geschichte der Hermeneutik. Von Schleiermacher bis zur Gegenwart (= HDG I 3 c [2. Teil]) (Freiburg – Basel – Wien 1970).

³ Vgl. *W. Schultz*, Die Grundlagen der Hermeneutik Schleiermachers, ihre Auswirkungen und ihre Grenzen, in: *ZThK* 50 (1953) 158–184.

⁴ *W. Dilthey*, Die Entstehung der Hermeneutik, in: Ges. Schriften 5 (Göttingen 1964) 317–338.

⁵ *J. G. Droysen*, Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, hg. v. *R. Hübner* (München 1960) 26; vgl. auch S. 22.

⁶ *H.-G. Gadamer*, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Tübingen 1965). Aus der Sicht des Historikers formulierte die Einwände vor allem *K.-G. Faber*, Theorie der Geschichtswissenschaft (= Beck'sche Schwarze Reihe 78) (München 1972). Dazu vgl. wiederum *U. Mublack*, Hermeneutik und Geschichtswissenschaft, in: Ztschr. f. hist. Forschung 3 (1976) 61–97.

⁷ In Hinblick auf die Frage, „ob Geschichte eine weltanschauliche Wertung oder Deutung a limine ausschließt“, stellt *K. Schatz* fest: „Letzteres wäre z. B. der Fall, wenn eine reine Faktendarstellung nach dem bekannten Ranke'schen Wort „wie es wirklich gewesen ist“, und im Sinne absoluter „Objektivität“ Ziel der Geschichtsschreibung und überhaupt möglich wäre“ (Ist Kirchengeschichte Theologie?, in: Theol. u. Phil. 55 (1980) 481–513, 484).

⁸ Auf die Relevanz der Hermeneutik und entsprechende „Denkformen“ machte beispielsweise aufmerksam *N. Brox*, Fragen zur „Denkform“ der Kirchengeschichtswissenschaft, in: ZKG 90 (1979) 1–21.

⁹ *H.-G. Gadamer* akzentuiert folgendermaßen: „Wenn der Naturforscher die Gesetzmäßigkeit eines Naturprozesses erkannt hat, so hat er ihn dadurch in die Hand bekommen“, vgl. *Gadamer* (Anm. 6) 429.

¹⁰ *Faber* (Anm. 6) 110.

¹¹ *Gadamer* (Anm. 6) 280.

¹² Ebd. 283.

¹³ *H.-G. Gadamer*, Art. Geschichtlichkeit, in: RGG³ II (1958) 1496–1498. Vgl. ferner *G. Bauer*, „Geschichtlichkeit“. Wege und Irrwege eines Begriffs (Berlin 1963); *L. v. Renthe-Fink*, Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und York (= Abh. d. Akad. d. Wiss. Göttingen, philol.-hist.Kl. III 59) (Göttingen 1964).

¹⁴ *Gadamer* (Anm. 6) 266.

¹⁵ Ebd. 261 ff.

¹⁶ Vgl. zuletzt die Ausführungen v. *G. Lohfink*, Der Ablauf der Osterereignisse und die Anfänge der Urgemeinde, in: TThQ 160 (1980) 162–176.

¹⁷ Tertullian, praescr. haer. 17 (CCL 1,200).

¹⁸ Ebd. 8: „*Venio itaque ad illum articulum quem et nostri praetendunt ad ineundam curiositatem et haeretici inculcant ad importandam scrupulositatem. Scriptum est, inquirunt, quaerite et inuenietis*“ (CCL, 1,193). Zum ganzen vgl. *O. Kuss*, Zur Hermeneutik Tertullians, in: *J. Ernst*, Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament (München – Paderborn – Wien 1972) 55–87, bes. 58 ff.

¹⁹ Eine Konfrontation dieses unterschiedlichen Umgangs mit der Geschichte brach am deutlichsten in den Diskussionen des I. Vatikanums über die päpstliche Unfehlbarkeit auf. Siehe dazu, wenn auch mit Vorbehalten im einzelnen, *A. B. Hasler*, Pius IX. (1846–1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (= Päpste und Papsttum 12) (Stuttgart 1977) bes. 333 ff.

²⁰ Beispielsweise hebt *V. Conzemius* durchaus auf „Daten des Glaubens“ ab, deren „allgemein-hermeneutischer Charakter“ für den Kirchenhistoriker entscheidend sei, und er spricht von „einem Minimum an Sympathie oder Einfühlung für den christlichen Glauben“ (Kirchengeschichte als „nichttheologische“ Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung, in: TThQ 155 (1975) 187–197, 190, 194.).

²¹ So etwa von seiten der kritischen Theorie; vgl. *J. Habermas*, Zur Logik der Sozialwissenschaften (= Phil. Rundschau, Beiheft 5) (Tübingen 1967).

²² Vgl. *Faber* (Anm. 6) 128.

²³ *Betti* (Anm. 1) 14. Vgl. die Worte Pius' XII. an den Internationalen Historikerkongress in Rom (7. Sept. 1955), die bei den Teilnehmern weitgehend Zustimmung gefunden haben,

nämlich: „Que la science dans sa poursuite de la Vérité ne se laisse pas influencer par des considérations subjectives“ (AAS Sept. 1955).

²⁴ *Habermas* (Anm. 21) 167.

²⁵ *Marrou* (Anm. 1) 272.

²⁶ Vgl. *Stockmeier* (Anm. 1) 158 ff.

²⁷ *H. Jedin*, Einleitung in die Kirchengeschichte, in: HKG I (Freiburg–Basel–Wien 1963) 2. Zur Fragestellung selbst vgl. ferner *ders.*, Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers, in: Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte I (Freiburg–Basel–Wien 1966) 23–35; *G. Denzler*, Kirchengeschichte, in: Was ist Theologie? (München 1966) 138–169; *A. Franzen*, Art. Kirchengeschichte, in: *Sacr. Mundi* II (1968) 1170–1204; *H. Grotz*, Der wissenschaftstheoretische Standort der Kirchengeschichte heute, in: *ZKTh* 92 (1970) 146–166; *H. Dickerhof*, Kirchenbegriff, Wissenschaftsentwicklung, Bildungssoziologie und die Formen kirchlicher Historiographie, in: *Hist. Jahrb.* 89 (1969) 176–202; *E. Poulat*, Geschichtliches Verständnis der Kirche und kirchliches Verständnis der Geschichte, in: *Concilium* 7 (1971) 463–471; *O. Köhler*, Die Kirche als Geschichte, in: *Mysterium Salutis* IV 2 (Einsiedeln–Zürich–Köln 1972) 527–591; *E. Saurer*, Kirchengeschichte als historische Disziplin, in: *Engel-Janosi u. a.* (Anm. 1) 157–169; *K. Schatz*, Ist Kirchengeschichte Theologie?, in: *Theol. u. Phil.* 55 (1980) 481–513.

²⁸ Vgl. *G. Söhngen*, Philosophische Einübung in die Theologie. Erkennen. Wissen. Glauben (Freiburg–München 1955) 125 ff.

²⁹ Vgl. *A. Grillmeier*, Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik, in: *ders.*, Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven (Freiburg–Basel–Wien 1978) 585–636.

³⁰ Vgl. die Betonung des Formalobjektes neben dem Materialobjekt bei *E. Iserloh*, Was ist Kirchengeschichte?, in: *Kottje* (Anm. 1) 10–32, 28 ff.

³¹ So *Schatz* (Anm. 27) 508 ff. Die Rede von verschiedenen Ebenen oder Dimensionen der Kirche, welche es nach einer profanen Behandlung ihrer Geschichte erlauben, sie schließlich auch theologisch zu betrachten, scheint von einem überholten Modell des Verhältnisses Natur – Übernatur auszugehen. Von der Notwendigkeit für den Historiker, „die Dokumente und Ereignisse zu einer Sinneinheit zusammenzuschließen, damit Geschichte in ihrem lebendigen Ablauf erzählbar wird“, sprach jüngst *E. Mühlberg*, und weiter: „Die Sinneinheit menschlichen Lebens nenne ich Gott“ (Epochen der Kirchengeschichte, [Heidelberg 1980] 18).

³² Siehe *G. Alberigo*, „Eine ‚offene‘ Säkularisierung der Kirchengeschichte in dem Sinn, daß diese Disziplin nach einer wissenschaftlichen Erkenntnis der zeitlichen Aufeinanderfolge von Formen des christlichen Lebens trachtet, die für den Gläubigen ebenfalls ‚Zeichen‘ sind und die der Theologe im Licht der Offenbarung über den Heilsplan Gottes zu entziffern berufen ist“ (*Alberigo* [Anm. 1] 494).

³³ Im Grunde verbleibt darum auch der Entwurf von *Conzemius* im theologischen Horizont, wenn er es „dem gläubigen Kirchenhistoriker“ nicht verwehrt, „seinen Glauben als Interpretament einzubringen, um einen Sinnzusammenhang zu erkennen“ (*Conzemius* [Anm. 20] 195). Vgl. auch *Brox* (Anm. 8) 17.

³⁴ *Brox* (Anm. 8) 18.

³⁵ Ebd. 19.

³⁶ *Gadamer* selbst erklärt hinsichtlich seines Entwurfs der Hermeneutik: „Im Grunde schlage ich keine Methode vor, sondern *ich beschreibe, was ist*“ (*Betti* [Anm. 1] 51, Anm. 118).

³⁷ Darum steht Kirchengeschichte immer auch im umfassenderen Horizont einer Christentumsgeschichte. Das Vatikanum II trug diesem Sachverhalt Rechnung, als es erklärte, daß außerhalb der Kirche „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind“ (LG I 8).