

## Kirchengeschichte als historische Theologie

Von WALTER KASPER

Am liebsten würde ich die folgenden Ausführungen überschreiben: „Anmerkungen eines Dilettanten“. Dabei verstehe ich das Wort Dilettant freilich im ursprünglichen Sinn des Wortes. Es geht also um Anmerkungen eines Liebhabers. Denn der müßte ein schlechter systematischer Theologe sein, der nicht zugleich ein Liebhaber der Geschichte wäre. Der Meister neuzeitlicher dogmatischer Methodologie, Melchior Cano, nannte die Geschichte ausdrücklich einen *locus theologicus*, eine Fundstelle für theologische Aussagen<sup>1</sup>. Der große, wenn auch tragische I. v. Döllinger sprach von den beiden Augen der Theologie, dem historischen und dem philosophisch-spekulativen<sup>2</sup>. Bekanntlich vereinigt die klassische dogmatische Methode mit ihrem positiven und ihrem spekulativen Verfahren beide Sichtweisen, und für die theologische Tradition, aus der ich selber komme, die katholische Tübinger Schule, ist es charakteristisch, daß – wie J. S. Drey formuliert – historische und philosophische Konstruktion eine Einheit bilden<sup>3</sup>.

Ich möchte die im Anschluß an J. S. Drey formulierte These: „Kirchengeschichte als historische Theologie“<sup>4</sup> in vier Einzelthesen behandeln. Die erste These versucht, das Problem etwas genauer zu analysieren, die zweite These unternimmt den Versuch, einige die Lösung vorbereitende hermeneutische Gesichtspunkte zu benennen, die zentrale dritte These beinhaltet die theologische Grundlegung der Antwort, die vierte These sucht schließlich ein paar Konsequenzen für das Verständnis der Kirchengeschichte aus systematisch-theologischer Sicht zu ziehen.

### I.

Das spannungsreiche, aber gegenwärtig nicht sehr spannende Verhältnis von Kirchengeschichte und systematischer Theologie ist Ausdruck der neuzeitlichen Krise des Christentums und kann deshalb nur in diesem größeren problemgeschichtlichen Zusammenhang einer Lösung nähergeführt werden.

Das Christentum gründet in einer geschichtlichen, ein für alle Mal ereigneten Offenbarung. Deshalb gehört geschichtliche Erinnerung zum Wesen des christlichen Glaubens. Insofern gehört auch die Beschäftigung mit seiner Geschichte zum Wesen des Christlichen. Kirchengeschichte gibt es deshalb seit der Apostelgeschichte des Lukas. Die historisch-kritische

Nachfrage setzt freilich immer erst dann ein, wenn gelebte Traditionen, in denen Vergangenheit aufbewahrt und vergegenwärtigt wird, als nicht mehr fraglos selbstverständlich erfahren werden. Der Rückgang auf die Quellen entspringt und dient der Distanzierung gegenüber einer diesen Quellen entfremdeten Gegenwart. Die historisch-kritische Methode ist demnach Ausdruck einer Krise, und sie dient zugleich der Krisenbewältigung, nämlich einer Neuvergegenwärtigung der vergessenen oder verstellten geschichtlichen Ursprünge. Dabei kommt freilich alles darauf an zu sehen, daß die historisch-kritische Weise der Vergegenwärtigung zutiefst ambivalent und dialektisch ist. Wenn nämlich aus ursprünglich lebendig überlieferter Geschichte Historie wird, dann wird die Geschichte festgestellt, sie wird gleichsam dingfest gemacht. Historie vergegenwärtigt und verlebendigt Geschichte nicht nur; sie legt sie auch still, was F. Nietzsche zu der bekannten Frage nach „Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ veranlaßt hat<sup>6</sup>.

Diese Dialektik läßt sich auch für die Kirchengeschichte in ihrem Verhältnis zur Dogmatik feststellen. Die Dogmatik reflektiert ja die Autorität, die Verbindlichkeit, die Wahrheit und die Geltung der lebendigen Tradition der Kirche, die Kirchengeschichte dagegen akzentuiert ihrer ursprünglichen Intention nach eher den durch den Humanismus und die Reformation bewußt gewordenen Abstand dieser gelebten Tradition von der ursprünglichen Überlieferung. Auf spätere Entwicklungen und Wandlungen im Selbstverständnis der Kirchengeschichte wird gleich noch einzugehen sein.

Auf diesem Hintergrund hat sich die Kirchengeschichte seit Renaissance, Humanismus und Aufklärung emanzipiert von dem heilsgeschichtlich-dogmatischen Schema, in das sie klassisch bei Eusebius gebracht wurde, von ihrer apologetischen Funktion im Dienst der Dogmatik, in die sie seit der Reformation vor allem durch Baronius hineingewachsen war, wie von den geschichtsphilosophischen Spekulationen, wie sie im Anschluß an den deutschen Idealismus in unterschiedlicher Weise bei F. Chr. Baur<sup>7</sup> und beim jungen J. A. Möhler<sup>8</sup> versucht wurden. Man sollte nun, nach einem berühmten Wort von L. Ranke, schildern, „wie es eigentlich gewesen ist“<sup>9</sup>. Doch was so als reine Objektivität erscheinen konnte, war in Wirklichkeit der Einbruch des „modernen Denkens in die Festung des orthodoxen Systems“<sup>10</sup>. Besonders E. Troeltsch hat in seinem berühmten Aufsatz „Über historische und dogmatische Methode in der Theologie“ festgestellt, daß das Wort „rein historisch“ eine ganze Weltanschauung enthält, eine Weltanschauung, die nach seiner Überzeugung mit der alten supernaturalistischen dogmatischen Methode prinzipiell unvereinbar ist<sup>11</sup>. Sie stellt „eine völlige Revolution unserer Denkweise“ dar; „sie relativiert alles und jedes“<sup>12</sup>. Nicht umsonst wurde das theologische Denken lange Zeit durch den Gegensatz zwischen historischer und dogmatischer Methode in Atem gehalten. Die Kirchengeschichte war der Wetterwinkel der Theologie. Man

denke nur an die Zeit I. v. Döllingers und des I. Vatikanischen Konzils, des sogenannten Modernismus und Reformkatholizismus zu Beginn unseres Jahrhunderts.

Diese Zeit ist inzwischen unwiderruflich dahin, was das eine oder andere Nachhutgefecht natürlich nicht ausschließt. Ich beschränke mich auf zwei Gründe für diese These, die zugleich die eingangs gemachte Bemerkung erläutert, das Verhältnis von Kirchengeschichte und systematischer Theologie sei heute gespannt, aber nicht eigentlich spannend:

1. Die moderne historisch-kritisch betriebene Kirchengeschichte hat sich in der Zwischenzeit auch unter dogmatischem Gesichtspunkt als überaus fruchtbar und als entscheidender Gewinn für alle Disziplinen der Theologie erwiesen. Es erübrigt sich in diesem Kreis, auf die Bedeutung der historisch-kritischen Erforschung der Scholastik durch Denifle, Ehrle, Baeumker, Grabmann, Landgraf, Chenu, Gilson u. a., wie auf die Leistungen der sogenannten „nouvelle théologie“ für die Erneuerung des patristischen Denkens hinzuweisen. Die Revision, um nicht zu sagen: die Entmythologisierung, der fast alle Gebiete der Kirchen- und Dogmengeschichte unterzogen wurde, man denke nur an die Revision im Verständnis des Schismas von 1054 und des katholischen Lutherbildes, erwies sich als Schlüssel für ein erneuertes und vertieftes Verständnis dogmatischer Aussagen. Die Geschichte bewährte sich gerade in ihrer kathartischen Funktion als *locus theologicus*<sup>13</sup> und als Mittel zur Neuvergegenwärtigung von Traditionen, die in einer verengten Neuscholastik weithin verdrängt und vergessen waren. Das Vatikanum II wäre ohne diese historische Vorarbeit gar nicht zu denken, ebensowenig die ökumenische Theologie. Man kann also von einer inzwischen erfolgten Rezeption des historischen Denkens in der Theologie sprechen.

2. Das historische Denken ist heute längst nicht mehr ein Alleinbesitz der kirchengeschichtlichen Disziplin, sondern eine Dimension und ein inneres Moment aller theologischen Fächer – nicht zuletzt auch der Dogmatik<sup>14</sup>. Das gilt nicht nur in dem Sinn, daß man sich heute keinen seriösen Dogmatiker mehr denken kann, der nicht selbst schon einmal, sei es im Bereich der biblischen, der patristischen, der scholastischen oder der neuzeitlichen Theologie historisch gearbeitet hätte und der die Forschungsergebnisse dieser Disziplinen nicht laufend bei seiner eigenen systematischen Arbeit berücksichtigt. Das ist heute unter Dogmatikern eigentlich eine Selbstverständlichkeit. Darüber hinaus hat sich auch das Selbstverständnis der Dogmatik grundsätzlich gewandelt. Die Dogmatik versteht sich heute nicht mehr als eine aprioristische deduktive Wissenschaft, sondern eher als eine geschichtlich verfahrenende hermeneutische Wissenschaft, die die Dogmen der Kirche aus ihrer geschichtlichen Genese und damit auch aus ihrem geschichtlichen Zusammenhang versteht. Das Konzilsdekret „Optatum totius“ verpflichtet die Dogmatiker ausdrücklich zu dieser Methode (Nr. 16). Das bedeutet: Das Dogma ist keine Größe über der Geschichte oder be-

stenfalls in der Geschichte, eine Größe, die sozusagen von einer ihr äußerlich bleibenden Geschichte nur umspült wird; das Dogma ist vielmehr, wie K. Rahner<sup>15</sup>, J. Ratzinger<sup>16</sup> u. a. gezeigt haben, zuinnerst geschichtlich. Es gibt deshalb nicht nur eine Frömmigkeits- und Theologiegeschichte, sondern eine wirkliche Dogmengeschichte. Das insgesamt noch ungelöste Problem des Verhältnisses von „Glaube und Geschichte“ wurde damit aus der Kirchengeschichte in die Dogmatik selbst verlagert. Die Dogmatik geriet damit selbst in die theologische Gewitterzone. Der in den letzten zehn Jahren etwas lautstark geführte Streit um die Unfehlbarkeit war im Grunde ein Streit um das rechte Verständnis der Geschichtlichkeit des Dogmas.

Diese beiden Entwicklungen haben das Verhältnis von Kirchengeschichte und Dogmatik wesentlich entspannt. Der Dogmatiker wünscht sich heute gar keinen Kirchengeschichtler, der sein Fach als Hilfswissenschaft, als Apologetik und als Illustration für eine übergeschichtlich verstandene Dogmatik und einen apriorischen normativen Kirchenbegriff begreift. Eine solche Kirchengeschichte wäre heute auch dogmatisch uninteressant und irrelevant; sie hätte nichts Neues zu sagen, das theologisch von Bedeutung wäre. Insofern hat die Dogmatik inzwischen die Emanzipation einer Kirchengeschichte, die sich an den immanenten Sachgeschichtlichkeiten ihres Fachs orientiert, akzeptiert. Deshalb kann ich O. Köhler<sup>17</sup>, G. Alberigo<sup>18</sup>, E. Poulat<sup>19</sup> und V. Conzemius<sup>20</sup> darin zustimmen, daß die Kirchengeschichte gerade dadurch theologisch relevant ist, daß sie seriöse Geschichte ist und ihre Natur als autonome historische Disziplin bejaht.

Doch mit dieser Schlußfolgerung ist nur die eine und zwar die wesentlich einfachere Hälfte des Problems abgedeckt. Das die Kirche seit dem Einbruch des historischen Denkens in die Theologie zutiefst erschütternde Grundlagenproblem „Glaube und Geschichte“ ist damit ebensowenig berührt wie die Grundlagenkrise, in die die Geschichte nach ihrer Emanzipation aus der Theologie geraten ist, ja geraten mußte, wenn es zutrifft, daß das neuzeitliche historische Bewußtsein insgesamt ein Säkularisat der biblischen Geschichtstheologie ist<sup>21</sup>. Man beschreibt diese Krise gewöhnlich mit Hilfe des kulturkritischen Begriffs „Historismus“. Er meint vordergründig das Ungenügen am gelehrten Wissenschaftsbetrieb und die Klage über einen alles auflösenden Relativismus, hintergründig das Ende der Metaphysik und deren Auflösung in Geistesgeschichte. In der Artikulation dieser Grundlagenkrise und des damit verbundenen weit verbreiteten Unbehagens an der Geschichte scheinen mir die Vertreter einer theologischen Konzeption der Kirchengeschichte<sup>22</sup> (etwa E. Iserloh) gegenüber den Repräsentanten einer Kirchengeschichte als nichttheologische Disziplin das weitaus angeschärfte Problembewußtsein zu haben. Die letzteren intendieren merkwürdigerweise neue Grenzen der Kirchengeschichte, indem sie im Grunde Positionen vom Ende des 19. und vom Beginn des 20. Jahrhunderts repristinierten, ohne die inzwischen offenkundigen – nicht nur theologischen – Folgen dieser Positionen mitzubedenken.

Wenn ich die Vertreter einer theologischen Konzeption der Kirchengeschichte richtig verstanden habe, geht es ihnen in keiner Weise darum, die modernen Errungenschaften aufzugeben; seriöse Historie im Gespräch mit den Profanhistorikern, das ist auch für sie eine Selbstverständlichkeit. Sie wollen aber die Historie in ihrer relativen Autonomie in ein umfassenderes Konzept historischer Theologie integrieren (so – wenngleich mit Unterschieden – J. Lortz<sup>23</sup> und H. Jedin<sup>24</sup>). Diese Integration freilich stellt das Problem dar, bei dem der Systematiker – immerhin in Übereinstimmung mit dem Historiker R. Koselleck<sup>25</sup> und mit N. Brox<sup>26</sup> – ein Theoriedefizit und einen Mangel an hermeneutischer und wissenschaftstheoretischer Diskussion meint feststellen zu müssen. Denn offenkundig ist das Problem nicht dadurch zu lösen, daß man verschiedene Ebenen der Betrachtung unterscheidet und – zugespitzt formuliert – die zuerst exakt-historisch eruierten Fakten nachträglich theologisch wertet. Das wäre eine lediglich äußerliche, rein subjektive Verknüpfung, aber keine innere hermeneutische Vermittlung. Dieses Konzept wirft außerdem die grundsätzliche philosophische Frage des hier vorausgesetzten Wertbegriffs und die theologische Frage nach dem hier maßgebenden Kirchenbegriff auf. Ergeben sich solche Wertungen aus der historischen Arbeit selbst, oder aber entspringen sie einer heute auch theologisch fragwürdig gewordenen geschichtstranszendenten Dogmatik und heilsgeschichtlichen Schematik?

Als Systematiker befinde ich mich im Kreis der Kirchenhistoriker also in einer äußerst fatalen Situation, weil ich mich sozusagen zwischen alle bereitstehenden Stühle setzen muß. Um einen weiterführenden Beitrag zu leisten, greife ich im folgenden das Problem zunächst von der zuletzt erreichten Problemstellung her auf. Ich gehe von der durch die Emanzipation der Historie heraufbeschworenen Krise der Geschichte aus und versuche zunächst einige Hinweise für eine hermeneutische und wissenschaftstheoretische Grundlegung der Kirchengeschichte als historischer Theologie zu geben. Selbstverständlich können solche allgemeinen Überlegungen für die Theologie nur einen vorbereitenden Charakter haben. Dennoch scheint mir die Methodendiskussion in der Kirchengeschichte nur im Zusammenhang der allgemeinen hermeneutischen und wissenschaftstheoretischen Diskussion weitergeführt werden zu können.

## II.

Grundlegend für die heutige hermeneutische und wissenschaftstheoretische Diskussion, wie sie auch innerhalb der Geschichtswissenschaft geführt wird, sind vor allem zwei Gesichtspunkte. Einmal: Geschichte wird konstituiert durch das dialektische Zusammenspiel von objektivem geschichtlichen Geschehen und der subjektiven geschichtlichen Interpretation dieses Geschehens. Das Ideal einer voraussetzungslosen, wertungsfreien, rein ob-

jektiven Geschichtswissenschaft hat sich demgemäß als Illusion erwiesen. Im Gegenteil, – das ist der zweite Punkt – es hat sich herausgestellt, daß das unabschließbare Zusammenspiel von Subjekt und Objekt nur möglich ist im Horizont eines Vorgriffs auf das Sinnganze der Geschichte.

Ein Blick auf die Geschichte der historisch-kritischen Methode macht nach K. Lehmann<sup>27</sup>, dem wir die wohl gründlichste Darstellung dieses Problems von katholischer Seite verdanken, deutlich, „daß es die historisch-kritische Methode nur in bedingter Weise gibt. Sie befindet sich seit dem Beginn ihrer Geschichte in einem ständigen Prozeß der Selbstreinigung. . . Die historisch-kritische Methode befindet sich also selbst in einer un abgeschlossenen hermeneutischen Bewegung“. Zur „historischen Vernunft“ gehört spätestens seit W. Dilthey auch deren eigene „Kritik“ bzw. deren Integration in umfassendere hermeneutische Überlegungen. Es ist in diesem Zusammenhang wegen der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit leider nicht möglich, den Fortgang der Hermeneutik und der Wissenschaftstheorie der Geschichte und den damit verbundenen „Durchbruch geschichtlichen Denkens“<sup>28</sup> seit Schleiermacher, Droysen, Dilthey, Yorck von Wartenburg, Heidegger, Gadamer, Ricœur bis hin zu den literaturwissenschaftlichen, strukturalistischen, analytischen Theorien im einzelnen darzustellen. Vor allem müßte auf die Theorie der Narrativität hingewiesen werden, wie sie zunächst A. C. Danto entwickelt hat<sup>29</sup> und wie sie im deutschen Sprachraum von H. M. Baumgartner<sup>30</sup> und R. Koselleck<sup>31</sup>, theologisch von J. B. Metz<sup>32</sup> weitergeführt worden ist. Ohne allen Anspruch auf Vollständigkeit sei lediglich auf zwei Gesichtspunkte verwiesen:

1. Die konstitutive Bedeutung des Subjekts im Vorgang geschichtlichen Verstehens. Das neuzeitliche Prinzip der Subjektivität darf dabei nicht verwechselt werden mit Subjektivismus im Sinn einer bewußten und gewollten standort- und interessenbedingten partikulären und parteiischen Sicht der Dinge, wie sie sich im Umkreis marxistisch beeinflusster Denker oft befindet. Subjektivität meint vielmehr, das Subjekt sei der einzig mögliche universale Zugang zur Wirklichkeit, das Medium einer objektiven, wenngleich immer nur perspektivisch und fragmentarisch möglichen Wirklichkeitserkenntnis. Wie sehr die subjektiven Erkenntnisbedingungen, der lebensgeschichtliche Ort des Forschers in die objektive Erkenntnis eingehen, ist durch A. Schweitzer an dem inzwischen klassischen Beispiel der Leben-Jesu-Forschung hinreichend und allgemein anerkannt herausgestellt worden<sup>33</sup>. Anders kann man auch nicht erklären, daß die Geschichte der großen Gestalten der Kirchengeschichte, man denke nur an die Wandlungen des Lutherbildes, in jeder Epoche neu geschrieben wird und neu geschrieben werden muß.

Das hat Konsequenzen für das Problem der Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft. E. Spranger, einer der letzten großen Vertreter des Humboldtschen Universitätsideals, hat schon 1929 in einer Abhandlung über

den „Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften“ aufgezeigt<sup>34</sup>, daß Voraussetzungslosigkeit in dem Sinn unverzichtbar ist, als der Forscher seine Voraussetzungen unter Kontrolle bringen und zum Gegenstand der Kritik machen muß, daß die Geisteswissenschaften aber immer gebunden bleiben an die historische Zeitlage, an die Weite und Reife der Forscherpersönlichkeit, sowie an weltanschauliche Grundhaltungen, aus denen das Verstehen erst erwächst. „Nicht Voraussetzungslosigkeit ist die Tugend der Wissenschaft, wohl aber Selbstkritik ihrer Grundlagen.“<sup>35</sup> Heute wissen wir noch deutlicher, daß alles Verstehen in einem Überlieferungsgeschehen steht, daß Vorurteile, die durch die Wirkungsgeschichte eines vergangenen Geschehens bedingt sind, nicht nur eine das Verstehen erschwerende, sondern auch eine das Verstehen erschließende Bedeutung haben. Man kann geradezu von einer Rehabilitation des Vorurteils und der Tradition in der gegenwärtigen Hermeneutik sprechen<sup>36</sup>. Ein ähnlicher Vorgang hat sich im übrigen auch in der Naturwissenschaft abgespielt.

Wenn wir diese hermeneutischen Selbstverständlichkeiten ein wenig auf das in Frage stehende Problem der Kirchengeschichte anwenden, dann heißt das: ein säkularisiertes Verständnis der Kirchengeschichte ist nicht weniger ein Vorurteil als ein theologisches Verständnis; es ist sogar ein viel gefährlicheres Vorurteil, weil es heute so plausibel erscheint und deshalb weithin unbewußt ist und weniger zur kritischen Nachfrage veranlaßt. W. Pannenberg spricht mit Recht von einem „Präjudiz gegen die Wirklichkeit des biblischen Gottes“<sup>37</sup>. Man könnte auch von einem historischen Deismus sprechen, der, wenn er die in der Kirchengeschichte wirksamen theologischen Ideen de facto nur noch als Funktion von persönlichen oder politischen Interessen und von geschichtlichen Konstellationen sieht, auf eine stillschweigende Übernahme der Argumente der neuzeitlichen Religionskritik hinausläuft, wo religiöse Ideen als Vorstellungen von Menschen betrachtet werden, die aus anthropologischen oder sozio-politischen Bedingungen erklärbar sind. De facto können auch die Vertreter einer nicht-theologischen Kirchengeschichte die Kirchengeschichte nicht ohne theologische Voraussetzungen „machen“. Denn: – so K. Schatz – „Will man statt ‚konformistischer‘ Kirchengeschichte ‚der Sieger‘ stattdessen mit Vorzug ‚Ketzergeschichte‘ schreiben, dann steht man nur in anderer Weise in der Versuchung, Kategorien des Heute auf das Damals zu übertragen . . . Zumal geschichtliche Umwälzungen verleiten immer, Ausschau nach ‚Propheten und Vorläufern‘ (V. Conzemius) zu halten, die plötzlich ungemein interessant werden, nachdem man sie früher kaum beachtet hat. Es gibt hier die Gefahr der schlüssigen Vereinnahmung für den Gegenwartstrend.“ Ein theologisches Verständnis der Kirchengeschichte hat demgegenüber immerhin den Vorzug, seine Voraussetzungen beim Namen zu nennen und die Kirchengeschichte von deren eigenen Voraussetzungen her zu interpretieren, während ein säkularisiertes Verständnis für die gesamte vorneuzeitliche Geschichte ein hoffnungsloses Prokrustesbett darstellt.

2. Die Vorgriffsstruktur der Geschichte. Unter diesem zweiten Gesichtspunkt soll gezeigt werden, daß das theologische Vorverständnis nicht etwas ist, das lediglich äußerlich und rein subjektiv an die Geschichte herangetragen wird, sondern etwas, was sich aus der die Geschichte konstituierenden Dialektik von Subjekt und Objekt selbst ergibt. Im Grunde haben bereits Hegel<sup>38</sup>, ausdrücklich der späte Dilthey<sup>39</sup> und heute so unterschiedliche Denker wie Gadamer<sup>40</sup>, Habermas<sup>41</sup> und vor allem Pannenberg<sup>42</sup> gezeigt, daß die immer fragmentarisch bleibende Vermittlung von Subjekt und Objekt nur möglich ist im Horizont und im Vorgriff auf einen Gesamtsinn der Geschichte. Es macht ja das Wesen des hermeneutischen Zirkels aus, daß man das individuelle Einzelne, mit dem es die Geschichte zu tun hat, nur aus dem Ganzen verstehen kann, wie man umgekehrt das Ganze nur vom Einzelnen her begreifen kann. Da das Ganze der Geschichte aber erst am Ende der Geschichte verwirklicht ist, stellt jedes geschichtliche Verstehen einen Vorgriff auf das Sinnganze der Geschichte dar (Dilthey VII, 223). Gadamer spricht von einem „Vorgriff der Vollkommenheit“. Gerade in ihrem fragmentarischen Charakter ist die Geschichte also durchweht von einer Frage, einer Hoffnung, ja von einem eschatologischen Zug. In den Irrsalen und Wirrsalen der Geschichte drängt sich die Frage nach dem Sinn der Geschichte und nach vollkommener Gerechtigkeit geradezu auf.

Die Geschichte stellt also nicht erst durch nachträgliche Zutat des Historikers, sondern von sich her eine Frage, die in eine Dimension weist, in der der Theologe mit dem Bekenntnis zu Gott als dem Herrn der Geschichte antwortet. Wohlgemerkt, es geht nicht um eine Sinnantwort oder gar einen Gottesbeweis aus der Geschichte; es geht vielmehr um die Sinnfrage als einer regulativen Idee der Beschäftigung mit Geschichte, besser: der Beschäftigung mit Geschichten, die alle über sich hinausweisen auf die Geschichte. Es geht darum auch nicht um den Versuch, einzelne geschichtliche Ereignisse als Gottestat oder Gottes Gericht zu werten, ein Versuch, der die Möglichkeiten des Historikers, der ja kein Prophet ist, weit überschreiten würde. Es geht um den Fragehorizont, in dem Geschichte notwendig je schon steht, von dem sie bewegt wird und ohne den man sie nicht verstehen kann. Selbstverständlich ist es möglich, diese die historische Wissenschaft zwar begründende, sie aber auch transzendierende Frage methodisch einzuklammern bzw. offen zu lassen, d. h. eine ihrer Grenzen bewußte reine Historie zu treiben, die alle weitergehenden Fragen den Philosophen und den Theologen überläßt. In diesem Sinn kann selbstverständlich auch die Geschichte der Kirche rein profan betrachtet werden. Wo diese Frage aber bewußt thematisiert und wo sie darüber hinaus theologisch beantwortet wird, da wird Kirchengeschichte zur historischen Theologie, die nicht nur ihrem Materialobjekt nach, sondern auch ihrem Formalobjekt nach Glaubenswissenschaft ist. Damit ist die zentrale dritte These vorbereitet.

## III.

Die Theologie geht aus von dem Bekenntnis, daß in Jesus Christus der Sinn der Geschichte eschatologisch-endgültig erschienen ist. Sie versteht die Kirche als das sakramentale Zeichen dieses Heils, auf das alle Geschichte hofft, ohne es aus sich selbst realisieren zu können. Die Kirchengeschichte ist entsprechend die Auszeitigung dessen, was die Kirche ein für alle Mal ist in den sich wandelnden Konstellationen der Geschichte.

Diese These geht aus von der theologischen Grundaussage, Jesus Christus sei die eschatologisch-endgültige, weil vom Wesen der Sache her geschichtlich nicht mehr überbietbare Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, er sei der eschatologische Sieg der Wahrheit, Gerechtigkeit und der Liebe<sup>43</sup>. Dieser Sieg ist aber nur dort geschichtliche Wirklichkeit, wo er in der Geschichte von geschichtlichen Menschen angenommen wird, d. h. wo Gott Menschen findet, die glauben und diesen Glauben öffentlich bezeugen. Die Glaubensgemeinschaft der Kirche ist also ein inneres Moment an der eschatologischen Vollendung der Heilsgeschichte in Jesus Christus. Für die Kirche folgt daraus, daß sie einerseits die eschatologisch siegreiche Präsenz der Wahrheit, der Liebe und des Lebens Gottes in der Geschichte ist. Sie nimmt teil am eschatologischen Charakter des Christusgeschehens; sie kann deshalb nie aus der Wahrheit Jesu Christi herausfallen. Sie ist – in der Sprache der Bibel – der Leib Christi und der Bau Gottes im Heiligen Geist. Auf der anderen Seite trägt die Kirche diesen ihren Schatz in irdenen Gefäßen. Sie ist die Präsenz des neuen Äon unter den Bedingungen des alten. Sie ist als die heilige Kirche zugleich die Kirche der Sünder, die auf den langen, staubigen Straßen der Geschichte unter mannigfachen inneren und äußeren Drangsalen dahinzieht. Sie ist also, wie das letzte Konzil herausgestellt hat, „eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“<sup>44</sup>. Die Einheit und die Unterschiedenheit beider Elemente hat das Konzil mit Hilfe des Begriffs des sakramentalen Zeichens auszudrücken versucht<sup>45</sup>.

Was folgt aus dieser, hier nur sehr knapp angedeuteten dogmatischen Sicht der Kirche für das Verständnis der Kirchengeschichte? Ich möchte eine negativ abgrenzende und eine positiv weiterführende Antwort geben.

Zunächst folgt, daß man die Kirche, wie jedes andere geschichtliche Subjekt auch, nur verstehen kann, wenn man ihr Selbstverständnis verstanden und ernstgenommen hat. Die Kirche selbst kann sich aber nicht anders denn als heilsgeschichtlich verstehen. Doch die in den fünfziger Jahren im Anschluß an J. Daniélou u. a. aufgekommene heilsgeschichtliche Deutung der Kirchengeschichte ist ambivalent. Sie ist richtig, bezogen auf Anfang und Ende und damit auf das Ganze der Kirchengeschichte; sie läßt sich jedoch nicht ausmünzen für die Deutung einzelner kirchengeschichtlicher Ereignisse. Denn als sakramentale Präsenz des eschatologischen Heils kann

die Geschichte der Kirche nicht selbst noch einmal Heilsgeschichte sein; sonst gäbe es einen innergeschichtlichen heilsgeschichtlichen Fortschritt über Jesus Christus hinaus. Dementsprechend hat Thomas von Aquin die geschichtstheologischen Spekulationen des Joachim von Fiore sehr scharf zurückgewiesen; er bezeichnet sie als „*stultissimum*“ und als „*vanitas*“<sup>46</sup>. Das bedeutet, wie M. Seckler herausgestellt hat: „In der Deutung einzelner geschichtlicher Ereignisse ist weder philosophisch noch theologisch Gewißheit zu gewinnen, es sei denn, dem Ereignis ist in der Offenbarung selbst eine authentische Deutung beigegeben.“<sup>47</sup> Die Geschichte post Christum natum läßt sich nicht im Sinn der Historiosophie in ein heilsgeschichtliches Schema bringen. Hier sind im Sinn des Thomas von Aquin nur Mutmaßungen (*coniecturae*) möglich<sup>48</sup>. Wir können Gott weder in seine weltgeschichtlichen noch in seine kirchengeschichtlichen Karten schauen.

Diese erste negativ-abgrenzende Aussage wäre mißverstanden, wollte man daraus folgern, Gegenstand der Kirchengeschichte sei nur die „weltliche“ Geschichte der Kirche<sup>49</sup>. Das wäre im Grunde ein dualistisches Kirchenverständnis, eine Trennungs-Ekklesiologie analog zur Trennungs-Christologie der Nestorianer. Hier wird das menschliche und das göttliche, das veränderliche und das unveränderliche, das irdische und das himmlische Element der Kirche in einer quantitativ-additiven Weise zueinander in Verbindung gesetzt, aber nicht in einer sakramentalen Weise, wo das Sichtbare, das Menschliche und das Irdische an der Kirche als realsymbolische Vergegenwärtigung des Göttlichen, des Unveränderlichen und des eschatologisch Endgültigen verstanden werden muß. Nimmt man diese sakramentale Sicht der Kirche ernst, dann hat die Kirche ihr theologisches Wesen nicht „neben“, „hinter“ oder „über“ der Geschichte, sondern „in“ der Geschichte selbst. Dann ist die Geschichte der Kirche ihre Wesensgeschichte, und der Gegenstand der Kirchengeschichte ist die Geschichtlichkeit des Wesens der Kirche selbst.

Damit stehen wir bei der positiven Aussage, die wir im Anschluß an N. Brox<sup>50</sup> und K. Schatz<sup>51</sup> formulieren: Kirchengeschichte, verstanden als historische Theologie, ist Theologie der geschichtlichen Wesensverwirklichung der Kirche innerhalb der sich wandelnden geschichtlichen Epochen und Kulturen. Die Kirchengeschichte hat also die Frage zu beantworten: Was ist an den Ereignissen der Kirchengeschichte historische Konkretisierung des Evangeliums, und was ist als Verfälschung und als Verkürzung des Evangeliums anzusehen? Diese Bestimmung der Kirchengeschichte berührt sich in mancher Hinsicht mit der wohl bedeutendsten Wesensbestimmung der Kirchengeschichte in der gegenwärtigen evangelischen Theologie, mit G. Ebelings These, Kirchengeschichte sei Geschichte der Schriftauslegung<sup>52</sup>. Ebelings These geht freilich von einem lutherischen Kirchenverständnis aus, das zumindest in der von Ebeling vorgetragenen Form mit dem katholischen nicht vereinbar ist. Faßt man Schriftauslegung aber in dem umfassenden Sinn des katholischen Traditionsverständnisses, wonach

Tradition nicht nur in theologischen Formeln geschieht, sondern in allem, „was die Kirche tut, allem, was sie ist und was sie glaubt“<sup>53</sup>, dann ist die Kirchengeschichte die Reflexion auf die Präsenz des Evangeliums vom eschatologischen Heil in Jesus Christus in den sich wandelnden Konstellationen der Geschichte.

Da sich die Geschichte des Wesens der Kirche unter den Bedingungen menschlicher, ja sündig verfallener Geschichte vollzieht, folgt aus einer solchen Bestimmung der Kirchengeschichte nicht eine (falsch verstandene) apologetische Indienstnahme. Im Gegenteil, eine recht verstandene theologische Betrachtung der Kirchengeschichte verbietet sogar eine triumphalistische Darstellung der Kirchengeschichte; sie fordert geradezu dazu heraus, nicht nur die Licht-, sondern auch die Schattenseiten der Kirchengeschichte herauszustellen. Eine so verstandene theologische Sicht der Kirchengeschichte verbietet schließlich, frühere kirchengeschichtliche Epochen anachronistisch vom heutigen dogmatischen Standpunkt aus zu werten, statt sie vom theologischen Selbstverständnis ihrer Zeit her zu deuten und so durch die Erinnerung an vergangene Möglichkeiten kirchlichen Selbstverständnisses der Dogmatik und der Kirche insgesamt zu einer Erweiterung, Bereicherung und Vertiefung ihres gegenwärtigen Selbstverständnisses zu verhelfen, um ihr so neue Zukunftsmöglichkeiten zu erschließen. Kirchengeschichte verstanden als historische Theologie kann also alle legitimen Anliegen einer sich profan verstehenden Kirchengeschichte, vor allem die relative Autonomie der historisch-kritischen Methode in sich aufnehmen und ihr umfassenderes hermeneutisches und theologisches Gesamtkonzept integrieren und zugleich einen wesentlichen Beitrag leisten zur heutigen Geschichte der Theologie und der Kirche.

#### IV.

An dieser Stelle, an der wir den Gedankengang abbrechen müssen, fangen die eigentlichen Probleme erst an, nämlich die Frage, mit Hilfe welcher Kriterien wir die Kontinuität des Evangeliums in der Diskontinuität der Geschichte feststellen können. Trotz vieler Vorarbeiten bei den Tübingern, bei Newman, Blondel, Rahner, Welte, Lonergan u. a. fehlt uns noch immer eine befriedigende derartige Kriteologie. Doch statt auf dieses sehr weitläufige Grundlagenproblem einzugehen, was praktisch die Darlegung der ganzen dogmatischen Prinzipienlehre erforderlich machen würde, beschränke ich mich darauf, abschließend drei praktische Desiderate des Systematikers an den Kirchenhistoriker zu formulieren.

##### 1. Engere Verbindung von Kirchen- und Dogmengeschichte

Wenn die Kirche die Gemeinschaft der Glaubenden ist, dann kann in der Geschichte der Kirche nicht die äußere politische Geschichte das We-

sentlichste sein, dann muß vielmehr die Geschichte ihres Glaubens das Herz der Kirchengeschichte sein. Diese Geschichte spiegelt sich nicht nur in der Dogmenentwicklung im engeren Sinn, sondern in der gesamten Frömmigkeitsgeschichte, die sich wiederum vielfältig ausdrückt: in den archäologischen Zeugnissen, der Kunst, der Volksreligion, der Theologie u. a. Die Situation, in der der Kirchengeschichtler in der Mehrzahl der Fälle die Dogmenentwicklung mehr oder weniger dem Dogmatiker überläßt, ist unbefriedigend. Wir haben zwar in dem allmählich seiner Vollendung entgegengehenden „Handbuch der Dogmengeschichte“ ein insgesamt vorzügliches Standardwerk zur Verfügung<sup>54</sup>, doch die Tatsache, daß hier die Dogmengeschichte in die Geschichte einzelner Dogmen bzw. dogmatischer Traktate aufgelöst wird, verhindert, daß es zu einer Darstellung der Dogmengeschichte selbst und der sie leitenden Intentionen und epochalen Umbrüche kommt, wie es etwa – um nur zwei Beispiele aus der gegenwärtigen evangelischen Theologie zu nennen – in den „Epochen der Dogmengeschichte“ von B. Lohse<sup>55</sup> und dem neuen, von C. Andresen herausgegebenen „Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte“<sup>56</sup> geschieht. Hier tut sich also noch ein weites Feld der Zusammenarbeit zwischen Systematikern und Kirchenhistorikern auf.

## 2. Die Bedeutung der Missionsgeschichte

Für eine Kirchengeschichte, die, wie die hier anvisierte, vom Schema von „challenge und response“ (A. Toynbee) beim Eintritt der Kirche und ihrer Botschaft in einen neuen sozio-kulturellen Raum ausgeht, dürfte die Missionsgeschichte das beste Paradigma sein. Sie ist gerade heute von besonderer Aktualität, da die Kirche heute zum ersten Mal in ihrer Geschichte wirklich Weltkirche wird und sich in einem schwierigen Prozeß um die Inkulturation bei den Völkern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas bemüht. In dieser kirchengeschichtlichen Situation ist es ein Zeichen von seltener akademischer Provinzialität, daß wir in Deutschland nur noch einen einzigen missionswissenschaftlichen Lehrstuhl besitzen. Der Kirchengeschichte kommt hier eine wichtige subsidiäre Funktion zu; sie könnte außerdem mit-helfen, damit wir die Umbrüche und Neuorientierungen unserer gegenwärtigen Geschichte besser bewältigen.

## 3. Weiterführung des Projekts einer ökumenischen Kirchengeschichte

Ein bemerkenswerter Anfang ist in dem gleichnamigen dreibändigen Werk ohne Zweifel gemacht<sup>57</sup>, leider ohne gründliche Reflexion der bei einem solchen Unternehmen zwangsläufig ins Spiel kommenden Frage des Kirchenverständnisses und seinen Implikationen für das Verständnis der

Kirchengeschichte. Was heißt das Wort Kirche im Wort Kirchengeschichte, wenn nicht mehr von der orthodoxen, römisch-katholischen, lutherischen Kirche, sondern wenn von Kirche ökumenisch die Rede ist? Gerade das aner kennenswerte und verdienstvolle Beispiel einer ökumenischen Kirchengeschichte zeigt, daß diese, ob sie will oder nicht, von einem theologischen Vorverständnis von Kirche geleitet ist. E. Benz hat in dieser Hinsicht Überlegungen angestellt, die vom katholischen Standpunkt aus weitergeführt werden müßten<sup>58</sup>.

Diesen drei Desiderata liegt ein gemeinsamer Wunsch zugrunde, mit dem ich schließen möchte, der Wunsch nämlich, die Kirchenhistoriker möchten ihren Ort innerhalb der Theologie und für das Ganze der Theologie wieder bewußter einnehmen. Da die Kirchengeschichte praktisch das Ganze der Theologie umfaßt, angefangen von den biblischen Ursprüngen über die Dogmengeschichte bis hin zur praktischen Verwirklichung der Kirche heute, hat sie mindestens das gleiche Recht wie andere Disziplinen im Gesamtbereich der Theologie mitzusprechen. Tun sie das nicht, dann bewahren sie sich – vielleicht – eine relative Freiheit; diese ist jedoch eher eine Narrenfreiheit, weil sie theologisch und kirchlich nicht mehr wirksam werden kann. Ich wünsche mir also, daß das Verhältnis zwischen Systematikern und Kirchenhistorikern wieder spannender wird. Dabei sollten zwar die ersteren dafür sorgen, daß sich die Theoriebedürftigkeit der letzteren, die letzteren aber, daß sich der Dilettantismus der ersteren in erträglichen Grenzen hält. Nur gemeinsam können wir die Probleme, die sich in der gegenwärtigen Geschichte der Kirche auftun, lösen.

#### Anmerkungen:

<sup>1</sup> *M. Cano*, De locis theologicis XI, c. 2 § 3, in: Opera, Ausg. Seny, Padua 1714, 271–272.

<sup>2</sup> *I. von Döllinger*, Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie, in: *J. Finsterhölzl*, Ignaz von Döllinger. Wegbereiter heutiger Theologie (Graz-Wien-Köln 1969) 227–263, 251.

<sup>3</sup> *J. S. Drey*, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie (Tübingen 1819; Nachdruck Frankfurt a. M. 1966) § 174 ff.

<sup>4</sup> ebd.

<sup>5</sup> *E. Benz*, Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht (= Ökumenische Studien III) (Leiden-Köln 1961).

<sup>6</sup> *F. Nietzsche*, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: Werke I, hrsg. von *K. Schlechta* (München 1954) 209–285.

<sup>7</sup> *F. C. Baur*, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, in: Ausgewählte Werke II, hrsg. von *K. Scholder* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1963) 1–281.

<sup>8</sup> *J. A. Möbler*, Die Idee der Geschichte und Kirchengeschichte, in: *J. R. Geiselman*, Geist des Christentums und des Katholizismus (= Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit V) (Mainz 1940) 389–396.

*Ders.*, Einleitung in die Kirchengeschichte, in: Gesammelte Schriften und Aufsätze, hrsg. von *I. von Döllinger*, Band I (Regensburg 1839) 261–290.

<sup>9</sup> *L. von Ranke*, Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber (1824). Beilage zu „Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1533“.

- 10 G. Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der heiligen Schrift (Tübingen 1947) 5.
- 11 E. Troeltsch, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: Gesammelte Schriften II (Aalen 1962) 729–753.
- 12 ebd. 737.
- 13 Y. Congar, Die Geschichte der Kirche als „locus theologicus“, in: Concilium VI (1970) 496–501.
- 14 W. Kasper, Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit (München 1967).
- Ders., Dogmatik als Wissenschaft, in: ThQ 157 (1977) 189–203.
- K. Lehmann, Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prolegomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft, in: Ders., Gegenwart des Glaubens (Mainz 1974) 35–53.
- 15 K. Rabner/K. Lehmann, Geschichtlichkeit der Vermittlung, in: Mysterium Salutis I (Einsiedeln–Zürich–Köln 1965) 727–787.
- K. Rabner, Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: Schriften I (Einsiedeln 1964) 49–90.
- Ders., Überlegungen zur Dogmenentwicklung, in: Schriften IV (Einsiedeln 1964) 11–50.
- Ders., Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen, in: Schriften XIII (Einsiedeln 1978) 11–47.
- Ders., Lehramt und Theologie, ebd. 69–92.
- 16 J. Ratzinger, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie (Köln–Opladen 1966).
- 17 O. Köhler, Der Gegenstand der Kirchengeschichte, in: HJ 77 (1957) 254–269.
- Ders., Die Kirche als Geschichte, in: Mysterium Salutis IV/2 (Einsiedeln–Zürich–Köln 1973) 527–591.
- 18 G. Alberigo, Neue Grenzen der Kirchengeschichte?, in: Concilium VI (1970) 486–495.
- 19 E. Poulat, Geschichtliches Verständnis der Kirche und kirchliches Verständnis der Geschichte, in: Concilium VII (1971) 463–471.
- 20 V. Conzemius, Kirchengeschichte als „nichttheologische“ Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung, in: ThQ 155 (1975) 187–197.
- 21 K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie (Stuttgart 1953).
- 22 So etwa E. Iserloh, Was ist Kirchengeschichte?, in: R. Kottje (Hg), Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie (Trier 1970) 10–32.
- 23 J. Lortz, Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung (Münster 1895).
- 24 H. Jedin, Einleitung in die Kirchengeschichte, in: Ders., Handbuch der Kirchengeschichte I (Freiburg–Basel–Wien 1962) 1–55.
- 25 R. Koselleck, Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft, in: Th. Schieder/K. Gräubig, Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft (Darmstadt 1977) 37–59.
- 26 N. Brox, Fragen zur „Denkform“ der Kirchengeschichtswissenschaft, in: ZKG 90 (1979) 1–21.
- Ders., Kirchengeschichte als „Historische Theologie“, in: R. Kottje, Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie (Trier 1970) 49–74.
- 27 K. Lehmann, Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese, in: Ders., Gegenwart des Glaubens (Mainz 1974) 54–93.
- 28 P. Hünermann, Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert (Freiburg–Basel–Wien 1968).
- 29 A. C. Danto, Analytische Philosophie der Geschichte (Frankfurt a. M. 1974).
- 30 H. M. Baumgartner, Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft (Frankfurt a. M. 1972).
- 31 R. Koselleck, Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen, in: R. Koselleck/W. D. Stempel (Hg), Geschichte – Ereignis und Erzählung (München 1973) 211–222.
- 32 J. B. Metz, Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium IX (1973) 334–341.
- Ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977) 181–194.
- 33 A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Tübingen 1951).

- 34 *E. Spranger*, Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften (Berlin 1929).
- 35 ebd. 20.
- 36 *H. G. Gadamer*, Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung, in: *Ders.*, Wahrheit und Methode (Tübingen 1965) 250–360.
- 37 *W. Pannenberg*, Wissenschaftstheorie und Theologie (Frankfurt a. M. 1973) 399.
- 38 *G. F. W. Hegel*, Phänomenologie des Geistes, in: Sämtliche Werke V, hrsg. von *J. Hoffmeister* (Hamburg 1952) 20 ff.
- 39 *W. Dilthey*, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, in: Gesammelte Schriften VII (Göttingen 1975).
- 40 *Gadamer* (Anm. 36) 227 f., 352.
- 41 *J. Habermas*, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: *J. Habermas/N. Luhmann*, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung? (Frankfurt a. M. 1971) 136 ff.
- Ders.* Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: ebd. 154 ff.
- 42 *W. Pannenberg*, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze (Göttingen 1967) 66 ff.; 123 ff. u. ö.
- Ders.* (Anm. 37) 286 f.; 311 f. u. ö.
- 43 *W. Kasper*, Jesus der Christus (Mainz 1974).
- 44 Lumen Gentium 8.
- 45 Lumen Gentium 1; 9.  
Gaudium et spes 42; 45 u. ö.
- 47 *Thomas von Aquin*, Summa theologica I/II q. 106 a.4 ad 2 und 4.
- 47 *M. Seckler*, Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin (München 1964) 193.
- 48 *Thomas von Aquin*, IV Sent. d.43 a.3 sol.2 ad 3.
- 49 *Köhler* (Anm. 17).
- 50 *Brox* (Anm. 26).
- 51 *K. Schatz*, Ist Kirchengeschichte Theologie?, in: Theologie und Philosophie 55 (1980) 481–513.
- 52 *Ebeling* (Anm. 10).
- 53 Dei verbum 8.
- 54 *M. Schmaus* u. a. (Hg.), Handbuch der Dogmengeschichte (Freiburg–Basel–Wien 1971 ff.).
- 55 *B. Lobse*, Epochen der Dogmengeschichte (Stuttgart–Berlin 1969).
- 56 *C. Andresen*, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte (Göttingen 1980).
- 57 *R. Kottje-B. Moeller*, Ökumenische Kirchengeschichte, 3 Bände (Mainz 1970 ff.).
- 58 *Benz* (Anm. 5).