

Aus der Diskussion

Achille Erba: Intervention

Vorrei fare due premesse al mio intervento sulla relazione di Alberigo.

La prima è questa: il mio intervento ha valore di obiezione, se ho capito bene il suo pensiero; ha valore di richiesta di ulteriori spiegazioni, se l'ho frainteso. La seconda premessa è che il mio intervento è stato in parte prevenuto da quello di mons. Maccarrone.

Personalmente concordo con la tesi di Alberigo sulla necessità di un approccio storico nello studio del cristianesimo. Quello invece su cui non concordo o che, per lo meno, non mi è chiaro è il legame stabilito da Alberigo tra questa necessità e la funzione teologica della „comunità confessante“. Sotto questo profilo vorrei fare osservare ad Alberigo che il problema della storicizzazione del cristianesimo è stato posto, ben prima dell'epoca post-rivoluzionaria e in un clima culturale ben diverso, da Richard Simon. Faccio questa osservazione non per pignoleria, ma per sottolineare come l'elenco di teologi di professione che si sono aperti alle istanze del metodo storico è ben più lungo di quanto detto da Alberigo. Ma appunto per questo io non vedo perchè, dopo tanto buon lavoro fatto dai teologi di professione, li si debba licenziare, sostituendoli con la „comunità confessante“. D'altra parte mi domando quale realtà storica stia sotto o dietro questa formula che, detto francamente, mi sembra una pura astrazione. Ho fatto parte del consiglio presbiterale di Torino sotto l'episcopato di Pellegrino, un vescovo che aveva come pochi il senso della storicità della Chiesa; tuttavia debbo dire che, malgrado gli stimoli da lui dati in questa direzione, il clero e i laici della base non manifestarono alcuna preoccupazione per l'approccio storico del fenomeno cristiano o per lo meno manifestarono una totale insensibilità per il momento filologico, che è la base di ogni ricostruzione storica in qualsiasi campo. Perciò smantellare le facoltà teologiche, soprattutto quelle sorte in Italia dopo il concilio Vaticano II ad opera dei vescovi più illuminati, sarebbe a mio avviso un vero disastro per la cultura cattolica italiana.

**Postilla*

Probabilmente a causa della mia seconda premessa, Alberigo non ha ritenuto di dover rispondere alla mia obiezione o richiesta di ulteriori spiegazioni ritenendo forse di averlo fatto implicitamente, col rispondere invece in modo esplicito a mons. Maccarrone. Senonché la mia richiesta di ulteriori spiegazioni solo in parte coincideva con l'obiezione di mons. Maccarrone. Perciò io rimango tuttora nella mia perplessità sul nesso causale stabilito da Alberigo tra l'esigenza di un approccio storico del fenomeno cristiano e il passaggio del compito di „fare teologia“ a quella che Alberigo chiama la „comunità confessante“. Rimango nella mia perplessità perchè tutta la ricostruzione storica di Alberigo non porta alla conclusione di una „crisi epoca-

le“, a un'epoca cioè in cui la così detta „comunità confessante“ si sostituisce ai teologi di professione nell'elaborazione teologica; essa porta invece esattamente in direzione opposta alla conclusione della necessità di una professionalità teologica, altamente specializzata e in continuo atteggiamento di sorvegliata autocritica, che accetti le provocazioni e gli stimoli di una disciplina autonoma come la storia. Ma se questa pretesa „crisi epocale“ o „fase di passaggio“ non emerge dall'analisi storica di Alberigo, bensì si sovrappone ad essa in maniera posticcia e dall'esterno, donde proviene dunque? A mio avviso, per via di esclusione, si è obbligati a cercarne le origini non nella realtà storica esaminata da Alberigo, ma nella visione ecclesiologica di Alberigo stesso, costituita dalla radicalizzazione di una tesi svolta già molti anni fa con originalità ed equilibrio, rispetto all'ecclesiologia dell'epoca, da un teologo di professione come il *Congar* nei suoi *Jalons pour une théologie du laïcât* (Paris 1953). Ma allora, malgrado le affermazioni intransigenti di rigorismo storicistico fatte da Alberigo, in realtà il suo pensiero storiografico si apre e si chiude circolarmente in una petizione di principio teologica.

Maria Lodovica Arduini: Intervention

Professor Alberigo, anche se i due precedenti interventi hanno toccato, e autorevolmente, alcuni momenti nevralgici di quanto Lei ci ha detto, ed anche se le Sue risposte cambiano ora la prospettiva di quanto Lei aveva precedentemente formulato¹, leggo ugualmente quanto ho scritto subito dopo la Sua Lezione.

Ho ammirato la lucidità e compattezza della sua sintesi, ma debbo osservare che mi sembra che se essa può motivare e chiarire i precedenti storico-critici e storico-sociali-culturali dell'anno (1954) in cui H. Jedin, come Lei ha ricordato, scrisse il suo saggio, essa, nella sua conclusione, ci pone, se accettata com'è, di nuovo di fronte ad un vicolo cieco, ad un circolo chiuso. Da un lato il rifiuto che Lei ha espresso di una „contaminatio“, per così dire, tra conoscenza storica e conoscenza teologica² porterebbe ad una separazione netta tra queste due scienze; dall'altro, esso assegna ad ognuna di esse una totale estraneità all'altra e un compito di fatto insostenibile, sia dal punto di vista di adeguate tecniche metodologiche, sia agli effetti di una consapevolezza fenomenologico-esistenziale che si riveli veramente tale³.

E questo Hubert Jedin, che con i suoi occhi fisici offuscantisi aveva lucidità di un ro'hè (veggente), lo sapeva, egli che, durante uno dei miei soggiorni a Bonn, ebbe a dirmi: „es ist nicht wichtig zu wissen wie alt man ist, sondern wie alt man wird. Und gerade das kann auch gesagt werden für die Kirche und für die Kirchengeschichte“. Che cosa mi voleva dire H. Jedin se non che la Chiesa – anche nella sua storia – poteva essere compresa pienamente solo alla luce del suo tēlos, dell'éschaton che le è comproprio⁴?

Qui siamo al centro della quaestio.

Nella „storia della Chiesa“ come disciplina abbiamo infatti a che fare con un segno che è unico; segno di contraddizione, e non decifrabile (i tentativi fatti da secoli ne sono la prova) con mèri strumenti storici o storico-critici: il segno del Cristo, la cui comprensione richiede totale permanenza e totale emergenza-permanenza-trascendenza – uso questi termini nella direzione indicata da Enzo Paci nel suo famoso „Tempo e relazione“ –, ma insieme⁵.

Tale segno non è solo consegnato alla storia, e alla storia della Chiesa in particolare, nel segno della Croce, ma in quell'unico e insostituibile momento d'inizio della storia della Chiesa che è la Pentecoste. Da quel momento alla Parusia (se vogliamo delineare il problema della storia e della teologia della storia in questi termini classici) si apre il momento del tempus, del tempus come medium⁶, dell' als ob come segno: e non è certo inutile ricordare qui Ernst Bloch e il suo Das Prinzip Hoffnung⁷.

A questo punto, a mio avviso, si ha a che fare con un tema rovente, che costituisce, ad esempio, il nocciolo del dissenso-nonsense della cosiddetta „discussione“ tra ebrei e cristiani, e di fronte al quale nessun segno razionale – da parte ebraica – si è rivelato capace, da sempre, di decifrare il mistero del signum Christi et Ecclesiae⁸. Ma vediamo, per non complicare troppo le cose, il problema anche da un altro punto di vista.

Karl Löwith ha già sottolineato nel suo Heilsgeschehen und Weltgeschichte, che il segno storico non ha rivelato mutamenti di sorta pur dopo la rivelazione anche storica del signum Christi⁹.

Dunque, quando Lei si richiama, e giustamente, al rapporto fede-storia (non teologia e scienza storica), ma afferma poi che non è più questione di discipline, le cose sono due: si tratta di costituire o una nuova „disciplina“, capace di comprendere e decifrare permanenza ed emergenza-trascendenza teologica, cioè tempo e nuovo Eone, storia e scienza di Dio come unità e Trinità, o ci si deve onestamente porre di fronte al problema storico-teologico del perchè la storia, nella sua totalità, non ha mutato di segno pur dopo duemila anni di Cristianesimo.

La ringrazio.

*Per un obiettivo rispetto al già detto, si preferisce lasciare il testo del presente intervento come esso fu letto il 27. 6. 1981, integrato solo da alcune note chiarificatrici.

¹ Nell'intervento di risposta dopo le riflessioni critiche formulate dal Prof. Franco Bolgiani, G. Alberigo ha detto che forse egli si è espresso male e che egli intendeva dire che „la competenza storica come mezzo di conoscenza teologica deve essere demandata alla comunità confessante“. Ma si pone allora il problema di che cosa si intenda realmente per „comunità confessante“, problema posto apertamente dal Prof. Erba e al quale non risulta sia stata data risposta.

² Il mio intervento si rifaceva, e chiaramente, al testo della importante Lezione di W. Kasper e cioè in particolare alla formulazione finale dei suoi tre „Desiderata“, segnatamente al primo e al secondo di essi. In ogni caso la Lezione Kasper ci ha indicato come sia urgente e necessario il superamento di una „mentalità settoriale“ al fine di provocare non tanto una contaminatio, quanto se mai una consapevole collaborazione tra storici e teologi e dunque tra conoscenza storica e conoscenza teologica.

³ Si veda anche in questa direzione quanto W. Kasper ha formulato conclusivamente nella sua Lezione. Cfr. in part., p. 17 del testo distribuito a Roma Ringrazio il Prof. W. Kasper di avermi consentito la lettura della sua Lezione nella versione pronta per la stampa.

⁴ Non a caso K. Löwith ci ha indicato come sia impossibile... „das Problem der Geschichte innerhalb ihres eigenen Bereiches... zu lösen“. Cfr. *K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz⁷ 1979) trad. tedesca di Meaning in History (Chicago 1949) p. 175. Non va poi dimenticato che nel recente ampio volume Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, hrsg. *J. Listl - H. Müller - H. Schmitz* (Regensburg 1979), *W. Aymans* ha intitolato il suo contributo di apertura: Die Kirche - Das Recht im Mysterium Kirche, ivi, pp. 3-11. Ma si veda anche *E. Corecco, Theologie des Kirchenrechts*, ivi, 11-21.

⁵ Si veda *E. Paci, Tempo e Relazione* (Milano 1956).

⁶ Il riferimento bibliografico che avevo presente a Roma è così formulabile: *H. Schlier, Die Zeit der Kirche* (Freiburg-Basel-Wien 1955) trad. ital. a cura di *F. Campolonghi e F. Bolgiani* con il titolo: Il tempo della Chiesa, introd. di *F. Bolgiani* (Bologna 1965). Cfr. in part., capp. I, XVIII, XX e pp. 489-504 della edizione italiana; *O. Cullmann, Christus und die Zeit* (Zürich 1946) trad. ital. e introd. a cura di *B. Ulianich* (Bologna 1965) con il titolo: Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo. Cfr. per la critica alle posizioni del Cullmann, *Ulianich*, ivi, pp. VII-LXXIV, in part., pp. LXXXI e ss.; *O. Cullmann, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament* (Tübingen 1965) trad. ital. a cura di *G. Conte* con il titolo: Il mistero della redenzione nella storia, introd. a cura di *G. Jossa* (Bologna 1966). Per le contraddizioni inerenti alla tesi del Cullmann cfr. *Jossa* ivi, p. VIII e nota 2; per la tensione che il Cullmann indica tra il tempo del già e quello del non ancora, cfr. ivi ed. ital. 45-46 e *Jossa*, introd. p. X e XI. Ma si veda anche *L. Malevez, Les dimensions de l'histoire du salut*, in *NRTh* 86 (1964) 571 ss. Si preferisce non entrare nel merito della nota e tutt'altro che risolta controversia Cullmann-Bultmann circa il concetto di storia (Vorverständnis; reine Exegese). Ma occorre certamente avere presenti le linee divergenti-convergenti di *A. Schweitzer* e della cosiddetta escatologia realizzata di *Ch. H. Dodd* per avvisarsi alle comprensioni cullmanniana del Regno di Dio come presente e futuro insieme. In questa direzione *K. Löwith* parla di una „Geschichte als Zwischenzeit“, cfr. *Löwith* (Nota 4) 169, ma si veda anche ivi, pp. 168 ss. La nozione di „tempo“ è forse una delle più critiche e dunque più capaci di far da catalizzatore dei problemi. Si pensi da un lato alle differenze terminologico-temporali dei segni linguistici usati dalla cultura di origine e tradizione ebraica ad indicare le diverse categorie temporale (réga', 'ad, 'attah, 'ölām) in cui si manifesta il rivelarsi di Jhwh nella storia e nei suoi mō'ādīm (Per un primo sguardo d'insieme cfr. *C. Gancho, Tempo*, in: *Enciclopedia de la Biblia* 6 (Barcelona² 1969) cc. 997-1002 e quindi: *J. R. Wilch, Time and Event. An Exegetical Study of the Use of 'ēth in the Old Testament in Comparison to the Other Expressions in Clarification of the Concept of Time* (Leiden 1969) e dall'altro al testo, anche se incompiuto, delle ricerche di *E. Husserl* sulla Fenomenologia del tempo (= parte IV delle lezioni tenute da Husserl a Göttingen nel Wintersemester 1904-1905), nella versione che fu poi rielaborata da *E. Stein* e riletta in seguito da *M. Heidegger* e infine edita nel volume X delle Husserliana da *R. Boehm* con il titolo: *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewußtseins* 1893-1917 (Haag 1966) ora nella trad. ital. con il titolo: *La Fenomenologia della coscienza interna del tempo*, a cura di *A. Marini* (Milano 1981). Cfr. per le notizie sopra riassunte l'introd. di *R. Boehm*, ivi, pp. 13-36 e pp. XIII-XLIII dell'ed. tedesca. Per quanto Husserl chiarisce relativamente alla peculiarità temporale dell'ora (jetzt) secondo i criteri formulati da Brentano e da Husserl criticati e sviluppati teoreticamente, cfr. in part, pp. 52-109 dell'ed. ital. e pp. 14-83 dell'ed. tedesca, in part., p. 18: „Was sind denn die jetzt erlebten Momente der ursprünglichen Assoziation? Sind sie etwa selbst Zeiten? Dann kommen wir auf den Widerspruch: all diese Momente sind jetzt da, sind im selben Gegenstandsbewußtsein beschlossen, sie sind also gleichzeitig“. Ma una corretta esegesi di quello che il *Löwith* ha creduto bene di chiamare „perfectum praesens“ (Nota 4) 168 non può non risalire ad Agostino. Cfr. *Confessionum libri:*

XI, 20 (ed. P. Knoll (= CSEL 33, I/1) p. 298): „... tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris“.

⁷ Cfr. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, in: Gesamtausgabe (Frankfurt am Main 1977) Bd. 5 (1980), ma si veda anche: *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, ivi, Bd. 14 (1980).

⁸ Per la problematica qui solo accennata e soprattutto per le sue radici medioevali si veda ora M. L. Arduini, *Ruperto di Deutz e la controversia tra cristiani ed ebrei nel secolo XII* (Roma 1979) (= *Studi Storici* 119–121).

⁹ Cfr. Löwith (Nota 4) 180–183.

W. H. C. Frend: Intervention

All of us appreciate greatly Prof. O'Malley's remarks, but I felt as I listened an increasing desire to challenge the idealistic and dogmatic view of church history which I have so often heard in these last days. After all, the historian is concerned with the dynamic of change, and change is not necessarily continuity, and certainly not in the history of the Christian church. There are many histories of discontinuity. Why is there no Christianity in Anatolia? Why has Christianity left Nubia? Why after 500 years of great significance there were no Christians in North Africa? Why in Roman Britain – to take a Western case – do we find practically nothing, after 50 years of solid research, which can bridge the gap between the end of known Christianity in Roman Britain in 450 and the coming of St. Augustine in 597, except of course for the Western monasteries? But in the lowlands of Britain, with the single exception of the shrine of St. Alban, Christianity was a matter of myth and ruined buildings. Why do we find that in the early Middle Ages, on the whole the Moslems were rather more successful than the Christians in the Southern parts of the Mediterranean? What gave the nomads, who destroyed the Christianity in Anatolia and Nubia, their dynamic? Canon law will not help us, but a knowledge of human geography may. And so I plead that we should study seriously the shade as well as the light in Christianity, because if we do not, then I think German Marxist friends, who think in terms of slavery to feudalism, from feudalism to bourgeois society, and then on to the glorious time of socialism today. No, please, this is not history, and I don't believe that church history has anything to do with such methods! Perhaps – I find it difficult to say – that my commitment to the Anglican communion has really made me so interested in the light and the shade of Christianity to try and find out, what really happened, and why the great Christian traditions emerged as they did in the early Middle Ages, and why the church is the church of traditions today and not a single monolithic structure. I am sure that this is the right way of looking at church history, even if it carries us back to the Maccabees and to Philo, and we find that so many of the problems of the early church were problems not of the gospels, but of late Judaism. Perhaps I would like to think that it is my commitment to the Anglican communion which has brought me to thus far, if you will forgive me for saying so.

John W. O'Malley: Antwort

When I speak about that "first level" of church history, I am speaking of church history in the strict and conventional sense of that discipline. In that sense it is, of course, a critical discipline. It is also a discipline in which one must exclude the intrusion of theological presuppositions as part of the description of the critical methodology.

But when I move to the next two "levels," I tried to make clear that I was speaking about the work that a Christian, that a Catholic, might do who happened to be a church historian as well. This shift in perspective is based on a shift in tasks. It implies a theological task that a historian might perform. The historian comes to this task with his own training and with his own preoccupations and specializations.

Once we begin as Christians and Catholics to talk about and realize the implications of change in the Church, all kinds of practical questions are raised for us – as we have experienced in the Church in the past twenty years. And it seems to me that one of the questions that we repeatedly ask about change is how to judge or evaluate it. Is it "good" or "bad"? On the "first level" of the church historian, the very methodology precludes a satisfactory answer, for it has no explicit sensitivity to the vital issues of Christian life. If we move, however, to a different level of the historian acting with his historical skills AND with the theological skills that he is in converse with – for instance, with Scripture, with liturgical studies, with canon law – he is beginning to acquire criteria that he does not have from his historical discipline alone.

But even that is not enough. We are dealing here with a question that requires a prudential answer. We are in the area of moral judgments, in the broad sense, when we try to assess whether change is good or bad for a fuller living of the Christian life. I do not mean "moral" in the sense of "sin" or "not sin", but in the sense of any prudential judgment. To be able to make a good prudential judgment, many factors must come into play. One factor that is certainly of the highest importance, however, is the character and integrity of the person making the judgment.

I am not distinguishing "holy historians" from "normal historians" – as a simplistic interpretation of what I am saying might conclude. I am saying that as human beings we have experience of sin and grace and that as theologians we have categories to help us understand that experience. Moreover, the way we deal with sin and grace in our own lives conditions the judgments we make about everything, and especially how we assess "good" and "bad". Good people tend to recognize moral good – I thought that was axiomatic in Catholic moral theology.

Somebody who studies the past ought to be ready and able to make some judgments about it that may throw some light on contemporary problems. The past has no pat answers for us, of course. But it is not an altogether otiose pursuit, is it? It seems to me that, at some point, we ought as historians to be able to say something to our contemporaries, especially when we move beyond the "first level".

So this is an American problem? Hardly! Bishops make decisions, parishes make decisions, and popes certainly make decisions. The Church, in other words, makes decisions. These decisions affect our lives, and the lives of millions of others. These decisions imply change or no change – or, often, change under the guise of “no change”. We as historians have a responsibility in the formation of these decisions, unless perhaps we wish to use our engagement with the past as an excuse to withdraw from life.

Udo Maria Schiffers: Intervention

1. Ergibt sich aus der theologischen Betrachtung der Kirchengeschichte nicht doch das Desiderat einer pragmatischen Konzentration kirchengeschichtlicher Arbeit?

In den verschiedenen Beiträgen zum Symposium ist deutlich geworden, daß die Beschäftigung mit Kirchengeschichte (KG) auf vielfältige Weise und von verschiedenen Voraussetzungen her geschieht und offenbar legitimerweise geschehen kann. So darf man wohl auch noch weitere, bislang weniger beachtete Aspekte ins Spiel bringen.

Dabei geht es mir nicht um die Suche nach der einzig denkbaren Art, KG zu betreiben, sondern um eine zusätzliche, weitere Möglichkeit, die ich für wichtig halte und bislang (vielleicht aus Unkenntnis der Breite der kirchengeschichtlichen Arbeit) vermisste.

Zunächst eine Reflexion aus der seelsorglichen Erfahrung: Der Verkünder des Wortes (in Predigt und Unterricht) sieht sich stets vor der Aufgabe, das für das Glaubensleben seiner Hörer in einer bestimmten Zeit Notwendige und Aufbauende darzubieten. Gerade in einer Zeit (aber war es je anders?), in der der geistliche Kampf um das Glaubensschicksal der Menschen höchsten Einsatz erfordert, muß sich auch das Verkündigungswort der Warnung des Herrn unterwerfen, der jedes müßige Wort unter das Gericht stellt. (Vgl. Mt 12, 36)

Angestrebtes Ziel der Verkündigung ist daher nicht beliebig umfangreiches Wissen der Hörer, sondern Weisheit, die sich in christliche Lebenspraxis umsetzt gemäß dem Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe. Sicherlich muß solche Weisheit auf dem Fundament eines möglichst soliden Wissens beruhen.

Aus dieser reflektierten Erfahrung ergibt sich für mich die Frage, ob das wissenschaftliche theologische Wort sich immer und in jedem Fall in einem Freiraum sehen darf, der von der Warnung vor dem unnützen Wort von vornherein unbetroffen ist. Ist mit der Erforschbarkeit einer Sache auch in jedem Fall und ohne weiteres die Legitimation schon mitgegeben, diese Sache auch tatsächlich erforschen zu dürfen?

Wenn Theologie in jedem Fall und grundsätzlich der Heilssorge Gottes um den Menschen dienen will, muß sie dann nicht auch die Konzentration

auf Themen suchen, die für den jeweils zeitgenössischen Menschen zu wissen und zu verstehen besonders notwendig sind?

Gilt dieses Desiderat nicht auch für eine von theologischen Voraussetzungen her betriebene KG?

Nochmals möchte ich betonen: es geht mir nicht um die eine einzige Art, KG zu betreiben. Es darf und muß immer Kirchenhistoriker geben, die in grundsätzlicher und fast spielerischer Freiheit ihre Forschungsgebiete auswählen und ihre Fragestellungen suchen, weil ein solcher Freiraum für neue und wesentliche Entdeckungen und für die Entfaltung schöpferischer Tätigkeit unabdingbar ist.

Aber muß es nicht und darf es nicht angesichts der Not der Kirche auch Kirchenhistoriker geben, die, vorausgesetzt, daß es tatsächlich wesentliche Lehren aus der Geschichte der Kirche für das Glaubensleben der jeweiligen Gegenwart gibt, sich aus Heilssorge auf diesen Aspekt der KG beschränken und eine pragmatische Konzentration in Forschung und Lehre versuchen?

Wenn die Kirche einerseits den verantwortbaren Umgang mit allen Gütern dieser Welt lehrt und erlaubt, andererseits aber auch den Rat kennt, in Armut zu leben, damit durch dieses Zeichen der Reichtum der wesentlichen Güter offenbar bleibe, darf und muß es dann nicht auch in analoger Weise Kirchenhistoriker geben, die auf die Fülle des Wißbaren bewußt verzichten und in freiwilliger Entsagung das Eine Notwendige der KG suchen, das zu wissen und zu verstehen für uns heute zum Heil notwendig ist?

Niemals darf KG von äußeren Instanzen beschränkt werden, gleich welcher Herkunft sie sind. Aber darf und muß es nicht auch in der Not der Kirche heute und zu ihrem Heil eine solche freiwillige Selbstbeschränkung geben, eine praktizierte geistige Armut, damit der Reichtum der KG um so mehr hervortreten kann?

Man könnte einwenden, daß ein solcher Aspekt, wie die pragmatische Konzentration, getrost der Pastoraltheologie, der Religionspädagogik und der Homiletik überlassen werden kann. Denn dort wird ja jeweils auch solche Filterarbeit geleistet oder vorbereitet.

Auch könnte eingewendet werden, daß es ja bei meinen Überlegungen gar nicht um Methodenfragen geht (die auf dem Symposium zur Debatte stehen), nicht also um das Wie der Forschung, sondern um das Was, um Auswahlkriterien für das Material, das aus kirchlichen Rücksichten vorzüglich behandelt werden soll. (Wobei ich, um Mißverständnisse zu vermeiden, eigens betonen will, daß ich nicht nur und nicht einmal in erster Linie die apologetische Verwendung der KG meine, im Hinblick auf Grundlegung der Kirche, sondern die verkündigungsorientierte Konzentration, im Hinblick auf das Wachstum der Kirche und im Sinne ihrer Stärkung in Glaube, Hoffnung, Liebe.)

Wenn es also, wie auf dieser Tagung, doch auch um die Implikationen kirchlich-theologischer Beschäftigung mit KG geht, lassen sich dann das Was und Wie noch säuberlich trennen? Sind dann nicht auch Methoden

gefragt, wie sich von der KG selbst her das Was eingrenzen läßt, in einer pragmatischen Konzentration? Geraten dann nicht methodische Probleme in den Blick, die sich aus einer getroffenen Auswahl ergeben könnten?

Dürfte die KG in ihrer Grundlagenreflexion auf die hier angesprochenen Fragen verzichten, die doch den Sachverstand des Kirchenhistorikers benötigen und doch eigentlich nur von diesem adäquat behandelt werden können, für den Bereich der KG?

2. Muß sich theologisch betriebene KG in jedem Fall auf wissenschaftlich gesicherte Erkenntnisse beschränken?

Zu fragen bleibt, ob eine von theologischen Voraussetzungen her betriebene, sich in kirchlicher Verantwortung wissende, also auf Lebendigkeit und Wachstum der Kirche hingebende KG sich auf die wissenschaftlich gesicherten Ergebnisse beschränken muß, sich überhaupt beschränken kann und darf. Unzweifelhaft muß stets ein Optimum an Wissenschaftlichkeit geleistet werden. Ebenso gilt, daß eine weitergehende theologische Interpretation von Geschichte, von einzelnen Ereignissen, Strömungen etc., nach bestimmten strengen Kriterien der Wissenschaftlichkeit nicht möglich ist.

Solche weiterführende Deutung ist aber doch vom theologischen Grundauftrag her höchst wünschenswert, ja notwendig.

Denn im Hinblick auf apologetische Interessen mag die Beschränkung auf strenge Wissenschaftlichkeit sinnvoll sein (obschon sie auch hier fraglich ist), aber für das Gesamtleben der Kirche ist doch für die Selbstreflexion nicht nur das relevant, was wissenschaftlich verifizierbar ist!

Kirchengeschichtliche Arbeit kann sich doch in der je neuen Not der Kirche nicht beschränken wollen auf die möglichst perspektivenreiche, gesicherte Darstellung des Gewesenen, die natürlich, immer wieder sei es betont, als erstes und als Voraussetzung geleistet werden muß.

Ähnlich wie die Retrospektive der Gewissenserforschung im persönlichen Leben oder im Leben einer Gemeinschaft, oder ausführlicher die „revision de vie“, ein Stück der persönlichen oder gemeinschaftlichen Lebensgeschichte bedenkt, nicht bloß um zu wissen, wie es abgelaufen ist, sondern um das (wenn auch nur vermeintlich) erkannte Positive künftig besser pflegen, stärken, ausbauen zu können und das (wenn auch nur vermeintlich) durchschaute Negative in seinen Ursachen und Wirkungen besser bekämpfen und eindämmen zu können, wäre doch zu wünschen, daß auch die kirchenhistorische Rückschau solches leistet. Und wer anders sollte denn eine solche „revision de vie de l'Eglise“ fundiert erarbeiten können, wenn nicht der versierte, gläubige Kirchenhistoriker?

Ob man diese Art, KG auch zu treiben, dann heilsgeschichtlich nennt, wäre dann eher eine Frage terminologischer Opportunität. Mißverständnisse scheinen mir anzudeuten, daß der Begriff der Heilsgeschichte inzwi-

schen durch Abnutzung zu weit, zu vieldeutig, zu ausgefranst ist, um sich hier unbedingt zu empfehlen. So liegt z. B. die Verwechslung mit Offenbarungsgeschichte nahe, wenn auf das Problem der Abgeschlossenheit der Offenbarung rekuriert wird.

Vom letzten theologischen Grund einer weiterführenden theologischen Geschichtsbetrachtung her würde ich einen solchen Typ von KG eher „pneumatologische KG“, von der Methode her „spekulative KG“ nennen wollen, die eben nicht an die Stelle, wohl aber an die Seite anderer Typen kirchengeschichtlicher Arbeit träte.

Zur theologischen Grundlegung solcher Betrachtung der KG möchte ich folgende Bemerkungen machen:

Die Zeit der Kirche ist ja die Zeit des Heiligen Geistes, der zwar nichts Neues offenbart in dem Sinn, daß es über die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus hinausginge und diese überholen würde, wohl aber in dem Sinn, daß er von dem Jesu „Eigenen“ nimmt, um die Kirche je neu nach den je neuen Erfordernissen zu belehren (Joh 16, 14).

Werden wir das Lehren des Hl. Geistes heute nicht besser vernehmen können, wenn wir angestrengter zu verstehen suchen, wie er im Auf und Ab der KG gelehrt hat?

Für die theologische Grundierung einer pneumatologischen KG wäre natürlich nicht nur die Pneumatologie des NT zu bedenken, sondern auch die Rede der Väter und der in der Geschichte anerkannten, maßgeblichen Theologen über das Wirken des Geistes in der Kirche.

Was das NT angeht, so wäre auch zu überlegen, ob nicht der Blick auf Jesus selbst unsere geschichtstheologische Sehkraft stärken und schärfen kann, wenn wir die Art und Weise zu erheben suchen, wie er selber, der die Zeichen der Zeit zu beachten mahnt, konkrete, zunächst profan wirkende Ereignisse zu deuten sucht. (Vgl. Lk 13, 4 die Bewertung des Einsturzes des Turmes von Schiloach, der Joh 9 die Beurteilung der Blindheit des Blindgeborenen durch Jesus und die Jünger in unterschiedlicher Weise.) Möglicherweise wäre auch eine Analyse der Offenbarung des Johannes unter unserem Gesichtspunkt aufschlußreich, wo doch dort ein Stück der Geschichte der jungen Kirche mit Hilfe von apokalyptischem Bildmaterial auf Grundströmungen hin generalisiert, heilsrelevant gedeutet, auf Zukunft hin ausgelegt wird.

Oder haben wir nicht in „De civitate Dei“ des hl. Augustinus einen geschichtstheologischen Entwurf, aus dem sich formale Elemente für eine pneumatologische KG möglicherweise destillieren ließen?

Zur Frage der methodischen Verantwortbarkeit solcher Betrachtung der KG wäre noch zu bemerken, daß die Alternative zu streng wissenschaftlicher Arbeit nicht einzig und allein das völlig freischwebende Phantasieren und unverbindliche Vermuten wäre.

Wenn wir das theologische Ideal des hl. Thomas (*contemplata aliis tradere*) auch auf die theologisch betriebene KG ausdehnen wollen, so wird

doch die *contemplatio* des kirchengeschichtlichen Stoffes schon von daher unter ein strenges Gesetz genommen (das für alle Spekulation in der Theologie zu gelten hätte), daß diese *contemplatio* aus dem Gebetsgespräch mit Gott stammt bzw. innerhalb dieses Gespräches vollzogen wird. Die Dignität dieses geistigen Ortes der Betrachtung und meditierenden Auseinandersetzung nimmt ja immer in die strenge Pflicht, zu reden und nicht zu schwätzen. Die Anwendung einer Leitfrage der persönlichen Meditation („Was willst Du – Gott – mir – heute – durch dieses Wort – diese Sache – dieses Ereignis – sagen?“) auf die Meditation des kirchengeschichtlichen Materials („Was willst Du – Gott – uns, der Kirche – heute – durch dies oder jenes damals – sagen?“) würde in dieser Bemühung und Anstrengung in derselben Weise zu einer Konzentration auf wirklich Wesentliches führen, wie es in jenem Akt des persönlichen religiösen Lebens geschieht.

Wieviel mehr würde noch gewonnen, wenn, um die Unterscheidung der Gebetslehre zwischen *meditatio* und *contemplatio* zu berücksichtigen, der Hl. Geist durch seine Gnaden, über die Anstrengung der Meditation hinaus, in der gnadengewirkten *contemplatio* tiefe Einsicht in die Wirklichkeit der Kirche gestern und heute gewährt.

Natürlich ist diese Art *contemplatio* methodisch nicht verfügbar. Aber wenn Theologie immer, Wissenschaft vorausgesetzt, mehr als Wissenschaft zur Sprache bringen will und muß, müßte dann nicht auch dieses Element in der theologischen Grundlagenbesinnung aufgegriffen werden?

Wenn die uns verfügbaren Erkenntniswege, eben Methoden, uns vor Irrwegen bewahren sollen und Erkenntnis voranbringen wollen auf einem sicheren Weg, wenn dann zusätzlich Gott durch geistgewirkte Erleuchtung, die uns unverfügbar bleibt, um die wir aber beten können, uns vor weiteren Abirrungen schützt und weitere Erkenntniswege führt, dann gehören diese Zusammenhänge in die methodologischen Reflexionen zwar nicht einer puren Wissenschaft, wohl aber einer jeden theologisch orientierten Wissenschaft, und also auch der KG.

Wenn für den Theologen feststeht, daß lichtvolle und fruchtbare theologische Erkenntnis ohne die Gnade Gottes und den Beistand des Hl. Geistes gar nicht möglich ist (auch wenn nie der Anteil der Gnade und der Anteil der natürlich vorausgeschenkten Vernunft bestimmt werden kann), wenn ferner de facto ein gläubiger und frommer Theologe ohnehin und selbstverständlich um die „Gabe der Wissenschaft“ betet, dann ist dies Teil der theologischen Methode selbst und müßte in methodologischen Reflexionen von Theologie und theologischer Arbeit mitbedacht werden.

Die verfügbare *meditatio* eines Gegenstandes theologischer Betrachtung und das verfügbare Bittgebet um die unverfügbare Gnade der *contemplatio* gehören zur theologischen Methode selbst, wenn diese methodischen Elemente nach dem je verschiedenen Erkenntnisinteresse auch unterschiedlich stark in den Vordergrund treten oder im Hintergrund bleiben.

Ebenso müßte die Tatsache, daß für einen gläubigen und frommen

Theologen jede methodische Neuanstrengung in seinem Fachgebiet mit einer Intensivierung der Meditation und des Bittgebetes um die Kraft des Geistes einhergeht und einhergehen muß, Eingang finden in die methodologischen Selbstreflexionen der Theologie oder des theologischen Aspekts einer Disziplin.

Die Gebetsnähe oder gar der Gebetscharakter einer pneumatologischen Deutung von KG wäre allerdings nicht einziger Schutz vor wild wuchernder Phantasie.

Z. B. wäre zu prüfen, wieweit sich die von H. Urs von Balthasar versuchte „übernatürliche Phänomenologie“ nicht nur auf das Verständnis des Heiligenlebens, sondern auch auf eine pneumatologische Geschichtsbeurteilung überhaupt anwenden ließe (vgl. H. Urs v. Balthasar, *Schwestern im Geist* [Einsiedeln 1970] 22).

Desgleichen wäre zu untersuchen, ob nicht die Kriterien der geistlichen Lehrer der Kirche zur Unterscheidung der Geister, wie sie für die persönliche „revision de vie“ und die geistliche Betreuung aufgestellt wurden, auch für die theologisch prüfende meditatio der KG Anwendung finden könnten (vgl. etwa Ignatius von Loyola oder Johannes vom Kreuz).

In dieser Unterscheidung der Geister kommt dem von Jesus selbst genannten Kriterium der Fruchtbarkeit eine besondere und zentrale Bedeutung zu (vgl. Mt 7, 16). Paulus konkretisiert diese für die Erkenntnis der Anwesenheit des Hl. Geistes geforderte Fruchtbarkeit in der Rede von den Früchten des Geistes (vgl. Gal 5, 22 f), die von der asketischen Tradition unter dem Begriff des Wachstums in den natürlichen und übernatürlichen Tugenden systematisiert wurde.

Wenn gemäß dem Hauptgebot der doppelten Liebe zu Gott und zu den Menschen der innerweltliche Sinn der Kirche, das innerweltliche Ziel ihres Lebens und Wirkens (bis zur Parusie), wesentlich in entsprechenden, zu erbringenden Früchten besteht, liegt es doch nahe, daß kirchengeschichtliche meditatio und contemplatio auch mit dieser Sonde an ihre Materialien herangeht, und etwa (auch!) fragt, welchen Einfluß die Fakten des Machtkampfes zwischen Papsttum und Kaisertum für diese Fruchtbarkeit der Kirche hatten und ob sich herausfinden läßt, welches Verhältnis zur Macht – nach diesen und anderen Erfahrungen der Kirche – erstrebenswert wäre um der Fruchtbarkeit der Kirche heute willen.

Müßte man nicht über den Umfang und die Reichweite eines solchen Kriteriums der Fruchtbarkeit für die Theologie nachsinnen? Könnte es nicht z. B. auch sein, daß eine in contemplatio empfangene Idee oder Sehweise sich dadurch als fruchtbar erweist und von unsinnigen Phantastereien unterscheiden läßt, daß sie als erhellend, hilfreich, weiterführend begierig aufgegriffen wird, als habe man längst darauf gewartet. Sind nicht die Genieblitze, die immer schon Wissenschaft vorangebracht haben, solche Gnadengeschenke, die sich wegen ihrer faktischen Fruchtbarkeit bewährt

haben, ohne daß das Kriterium der Fruchtbarkeit als solches ausreichend reflektiert wurde?

Es deutet sich im Bedenken dieses Kriteriums übrigens auch schon an, daß seine Anwendung durchaus nicht die Vorwegnahme des Endurteils und Endgerichts wäre, die niemand sich anmaßen kann und darf. Die Endbilanz zu ziehen steht uns nie zu, aber eine Zwischenbilanz ist je neu im Blick auf die Kirche in ihrer Geschichte ebenso nötig und möglich, wie sie im persönlichen Leben im Blick auf die eigene Lebensgeschichte nötig und möglich ist, um des eigenen Selbstverständnisses und der Zukunftsorientierung willen.

Ein zufälliges Beispiel mag die Dringlichkeit der Anfrage verdeutlichen: haben wir nicht in den reichhaltigen geschichtsphilosophischen Reflexionen zum Thema Christentum und Macht im Werk Reinhold Schneiders ein zu wenig bedachtes Paradigma, wie ein mit Tiefsicht begabter, unruhiger Christ Geschichte anschaut, um Wahrheit zu entdecken, die eine Botschaft für die Not der eigenen Zeit enthalten könnte? Dürfen wir die Interpretation solcher Versuche einfach dem Feuilleton, der Belletristik, der Literaturwissenschaft überlassen und dorthin abschieben? Sind wir nicht an der Erfolglosigkeit solcher Versuche mitschuldig, weil wir ihnen die theologische Gefährtschaft verweigert haben, während die Welt dem Unheilsprometen ohnehin aus dem Weg zu gehen pflegt? Hierbei würde zugleich sichtbar, daß Fruchtbarkeit nicht mit Erfolg deckungsgleich ist, sondern auch Erfolgloses den Keim der Fruchtbarkeit enthalten kann und fruchtbar gemacht werden könnte.

Darf man also die Frage nach der Möglichkeit einer pneumatologischen Geschichtsbetrachtung im Dienst der je heutigen Kirche unbeachtet lassen? Und wer sonst könnte dies leisten außer dem Kirchenhistoriker, der über die notwendigen Grundlagen verfügt?

Nicht jeder muß alles können, nicht jeder kann alles leisten. Auch im Bereich der KG hat der Herr der Charismen seine Gaben verschieden verteilt, zum Aufbau seines mystischen Leibes. Wünschenswert wäre aber doch, daß die möglichen Betrachtungsweisen von KG, auch wenn sie an besondere Charismen gebunden sind, in die Grundlagenreflexionen über Methoden von KG Eingang fänden, damit alle wenigstens hellseherisch genug sind, um auch ihnen fremde Charismen entdecken, fördern oder sogar wecken zu können.

3. Gibt es nicht doch enge Beziehungen zwischen der theologischen Verfaßtheit eines theologisch orientierten Kirchenhistorikers und der Art der Erträge seines Forschens?

Die methodologischen Reflexionen über die mitgebrachten oder gar notwendigen Voraussetzungen im forschenden Subjekt sind sicherlich nicht

in gleicher Weise dringlich für jeden Typ kirchengeschichtlicher Forschung.

Ähnlich wie in manchen Bereichen der Physik, etwa der klassischen Mechanik, der Einfluß des Meßgerätes auf die zu messenden Vorgänge ohne negative Folgen für den Erkenntnisprozeß vernachlässigt werden kann. Aber wenn es in der Forschung der letzten physikalischen Wirkelemente notwendig wird, die Tatsache zu berücksichtigen, daß die Meßsonde von gleicher Größenordnung ist wie der zu kontrollierende Prozeß, etwa im atomaren Bereich, daß sich also durch den Einfluß der Sonde auf das Material nicht mehr eliminierbare Unschärfen ergeben, daß aber trotz dieser Unschärfen fruchtbare Erkenntnismodelle und ebenso berauschende wie beängstigende Anwendungen in der Technik möglich werden, gilt dann nicht auch ähnliches für bestimmte Bereiche theologischer Reflexion und eben auch für bestimmte Typen theologischer Betrachtung von KG? Würden die „Unschärfen“, die durch das Einfließen nicht eliminierbarer Auswirkungen der theologischen Verfaßtheit des forschenden Subjekts in die Art der Erkenntnis des Objekts der Forschung selbst entstehen, nicht erstens erträglich durch Einbettung in einen andern Vergewisserungszusammenhang (vgl. Nr. 2 dieser Ausführungen) und zweitens vernachlässigbar, weil der Gewinn der Erkenntnisweise für den gläubigen Menschen die verbleibenden methodischen Unsicherheiten als unwichtig erscheinen läßt?

Ließe sich von daher nicht für eine pneumatologische KG der Grundsatz aufstellen: je mehr einer seinen Gott wirklich kennt, desto eher kann er Spuren Gottes, Botschaften des Geistes in der Kirche in Geschichte und Gegenwart wahrnehmen?

Es soll nicht behauptet werden, nur der Heilige könne KG betreiben oder adäquat betreiben. Wohl aber geht es darum zu sehen, daß eine Beziehung besteht zwischen der Qualität der Gottesfreundschaft eines Theologen und der Qualität seiner theologischen Erkenntnis, daß also, je mehr einer Theologe ist, d. h. je größer seine Fähigkeit ist, über Gott und das, was Gottes ist, authentisch zu reden, er desto mehr in der Lage ist, KG auch wirklich theologisch zu interpretieren und nicht nur die theologische Relevanz der KG zu postulieren.

Die Qualifizierung eines Historikers oder Kirchenhistorikers als Theologe meint doch nicht eine fixe, statische Größe, die darin ihren Grund hat, daß der Betreffende gläubiger Christ ist oder irgendwann einmal Theologie studiert hat oder daß sein Forschungsmaterial etwas mit Theologie zu tun hat. Darin und in einigen theologischen Interessen erschöpft sich doch nicht die mögliche Verfaßtheit des Theologen. Der Name des Theologen im vollen Sinn benennt doch eine dynamische Größe, nämlich die Eigenschaft, in wachsender, leider allzuoft in gleichbleibender oder gar abnehmender Vertrautheit über Gott und die göttlichen Belange reden zu können, wirklicher lebendiger Rede über Gott mächtig zu sein, weil dieser Gott wirklich und wahrhaftig der Gott seines eigenen Lebens ist.

Je mehr einer also Theologe ist (und man kann es eben mehr oder weniger sein), je authentischer einer über Gott zu reden vermag, aus der erstrittenen und erlittenen Glaubenserfahrung, aus erkämpfter und geschenkter Gottesfreundschaft, aus wachsender Anbetung im Geist und in der Wahrheit, aus dem lebendigen Leben mit Gott, vermittelt und initiiert durch die Selbstoffenbarung des Heiligen Dreieinigen Gottes in Jesus Christus sowie durch die gelebte Glaubenserfahrung in der Kirche, vor allem in der Gotteserfahrung der Heiligen, – nochmals: je mehr einer lebendiger Theologe ist (und nicht nur Verwalter einiger kirchlicher Gedanken über Gott), desto tiefer wird er doch die theologische Interpretation der KG etwa als pneumatologische KG vorantreiben können.

Wegen dieser Zusammenhänge würde ich auch nicht einfachhin die KG eine theologische Disziplin nennen wollen. Denn dann könnte der gläubige Kirchenhistoriker allzu leicht versucht sein, sich schon deswegen für einen Theologen zu halten, weil KG ein Stück Theologie ist, und sich von der Verpflichtung entbunden sehen, sich in der eigentlichen Theologie, nämlich der Fähigkeit zu lebendiger Gott-Rede, weiterzumühen und weiterzuwachsen. Deshalb halte ich es für unverfänglicher und besser, KG einfach KG zu nennen und sein zu lassen, und darauf hinzuweisen, daß sich zwar jeder mit KG beschäftigen kann und darf, der das will, daß aber wissenschaftliche KG eben nur von einem methodenbewußten Historiker betrieben werden kann, daß ferner bestimmte Aspekte der KG, die für die Kirche wesentlich sind, nur von einem gläubigen Historiker ans Licht gebracht werden können, daß schließlich wieder andere Aspekte, die möglicherweise von größter Dringlichkeit und Fruchtbarkeit für das Leben der Kirche sind, sogar nur der besonderen Sensibilität eines äußerst spirituellen Theologen in den Blick und ins Wort geraten können.

In diesen Verhältnissen sehe ich auch den eigentlichen Grund dafür, daß die Fruchtbarkeit der Betrachtung nicht einfachhin von der Konfession, sondern von einer Sympathie für den Gegenstand abhängt, worauf P. Engelbert hinwies. Da kann es nämlich durchaus sein, daß ein eigentlich Ungläubiger aus einer großen Gottesehnsucht und einem tiefen Erleiden der eigenen andauernden Unfähigkeit zu glauben heraus, deutlicher das Wehen des Geistes als Wirken einer besonderen Kraft in einem Ereignis oder einer Person der KG aufspüren kann als ein eigentlich Gläubiger, dem aber in einer Verödung des Glaubenslebens das geistliche Sensorium für solches Erkennen verloren gegangen ist. Um einem Mißverständnis vorzubeugen, möchte ich noch bemerken, daß ich eine wachsende Gottesnähe oder gar Heiligkeit eines Theologen nicht für eine Garantie gleichzeitig wachsender Irrtumslosigkeit halte, was die Beurteilung theologischer oder auch kirchengeschichtlicher Probleme angeht. Wachsende Gottesnähe macht nicht kriteriologische Überlegungen überflüssig. Heilige haben sich, aus wahrhaftiger Erkenntnis der eigenen Grenzen (und zu dieser Selbsterkenntnis hatten sie wohl den größeren Mut!) und aus der Erfahrung und

dem Eingeständnis der eigenen Unsicherheit, immer wieder dem Urteil der Kollegen und der Kirche unterworfen.

Das Geheimnis der größeren Fruchtbarkeit der gottnäheren oder heiligen Theologen in der Kirche liegt nicht in größerer Irrtumslosigkeit verborgen, sondern in der größeren Sensibilität für das, was Gottes ist, und für das, was die Menschen zu ihrem Heil wirklich nötig haben. Wiederum die Anfrage: müßten wir nicht, auch wenn eben nicht jedem das Charisma solcher Theologenschaft gegeben ist, dennoch solche Erwägungen in die Grundlagenüberlegungen für die theologische Beschäftigung mit KG einbeziehen, um auch hier Charismen entdecken, ermutigen, fördern, vielleicht sogar wecken zu können, zum größeren Lob des herrlichen und gütigen Gottes im Blick auf seine Geschichte mit den Menschen und zum Heil dieser Menschen in unserem Gott?