

Kirchengeschichte und historische Theologie. Ergebnisse und Fragen.

Schlußwort

(27. Juni 1981)

Von KONRAD REPGEN

Der Versuch einer Zusammenfassung, den unser Programm für das Ende unseres Symposiums vorsieht, ist – wie stets in solchen Fällen – schwierig. Wir haben 14 Referate gehört; an der Diskussion haben sich 40 Kollegen (viele durch mehrfache Statements) beteiligt: Die ganze Fülle des dabei Vorgetragenen und zur Erwägung Gestellten wird sich erst aus einigem Abstand wirklich „zusammenfassen“ lassen. Ich begnüge mich damit, einige (wichtige) Grundprobleme zu beschreiben, in denen sich Konsens ergab oder Dissens bestehen blieb. Das möchte ich in drei Abschnitten tun, von denen die ersten beiden eine Reihe von Punkten bezeichnen, die offengeblieben sind, und der letzte die Punkte beschreibt, in denen weitgehende oder vollständige Einigung erzielt wurde.

1. Offene Fragen, über die nicht eigens gesprochen wurde

An den Anfang setze ich vier Punkte, die in unseren Diskussionen explizit wenig oder gar nicht behandelt worden sind, die deshalb aber noch keineswegs als geklärt oder „erledigt“ gelten können.

1.1. Das *Fach Philosophie* war in unserem Gesprächskreis zu wenig präsent. Wir alle „haben“ zwar irgendeine Philosophie, aber wir kommen von der Geschichte und/oder der Theologie her; daher steht die philosophische Problematik nicht im Mittelpunkt unseres Denkens. Das darf uns aber nicht dazu verleiten, die philosophischen Grundannahmen, von denen wir hier fast alle gemeinsam ausgingen, als selbstverständlich oder einzig möglich anzusehen. Wenn wir hier so viel methodologischen Konsens fanden, so bewegten wir alle uns auf dem Boden der *hermeneutischen* Philosophie. Die gleichen Methodenprobleme stellen sich aber auch von der analytischen Philosophie her, die bei uns nicht vertreten war. Ich persönlich habe nicht Sorge, daß man auch von der analytischen Philosophie her zu ähnlichen Konklusionen kommen kann und wird, sofern und soweit die analytische Philosophie sich ihrer Grenzen bewußt bleibt, also auf die Beantwortung von Sinn-Fragen verzichtet, ohne die Berechtigung des Nach-dem-Sinn-Fragens dadurch irgendwie zu bestreiten. Aber wenn nicht hermeneutisch, sondern analytisch argumentiert werden soll, bedarf es einer anderen Sprache und anderer Denkvorgänge. Dessen sollten wir uns bewußt bleiben.

1.2. Ohne daß darüber gesprochen werden mußte, bewegten wir alle uns auf dem Boden des klassischen „Historismus“ (um ein Schlagwort zu benutzen). Es ist oft und unwidersprochen davon die Rede gewesen, daß wir die Ereignisse und Ereigniszusammenhänge von damals an den im jeweiligen Damals vorhandenen und erkennbaren Maßstäben zu messen, daß wir die Dinge aus ihrer eigenen Umwelt heraus zu erklären und zu verstehen hätten, nicht von heute her. Dieser Konsens, quer über die Konfessionen und Nationen hinweg, entspricht der geistigen Situation unserer Generation, der (grob gesprochen) Generation der Vierzig- bis Siebzigerjährigen.

Dieser für uns selbstverständliche Rekurs auf „Historismus“ ist aber – meiner Beobachtung nach – für heute Zwanzig- und Dreißigerjährige keineswegs mehr selbstverständlich, sondern dort eher die Ausnahme. Das, meine ich, gilt es zu beachten, wenn wir an die Vermittlung und Übersetzbarkeit der hier erörterten Dinge in der Zukunft denken.

1.3. Mehrfach ist erörtert worden, welche „Modelle“ zur Verfügung stehen, an denen die einzelnen „Fakten“ der Kirchengeschichte orientiert werden sollen oder können. Dazu wäre wohl zweierlei zu sagen: *erstens*, daß die allgemeine Funktion der Modelle innerhalb der kirchengeschichtlichen Argumentation unterschiedlich ist. Wir gingen davon aus, daß Modelle den Zweck haben, Fakten in vernünftiger und nachprüfbarer Weise zu arrangieren. Das einzelne Faktum als solches aber hat nicht in allen Zeiten gleiche Bedeutung: Die alte Kirchengeschichte hat es oft mit einem ausgesprochenen Mangel an relevanten „Einzelfakten“ zu tun, die kirchliche Zeitgeschichte hingegen leidet in der Regel an einer Überfülle solcher „Einzelfakten“. Die Benutzung eines Modells zur Arrangierung dieser Fakten hat deshalb in diesen beiden Fällen sehr unterschiedliche Funktionen und Konsequenzen. *Zweitens*: Modell und Methode hängen eng voneinander ab. Es bestand unter uns weitgehender Konsens, daß die Methode der „theologischen“ Kirchengeschichte und die Methode der „nicht-theologischen“ Kirchengeschichte einander ähnlich seien: Beide sind auf den permanenten Rekurs zur Empirie verwiesen, beide bedienen sich dieses Rekurses in gleicher Weise. Aber: Auch für eine ganz profan betriebene Kirchengeschichte gilt (wie für alle anderen Bereiche der Geschichtswissenschaft), daß ich allein mit Methode nicht eine einzige vernünftige Frage finden kann. In jede historische Fragestellung fließt Meta-Methodisches mit ein. Das geht so weiter, über die Auswahl der Begriffe und der Verfahrensweisen bis hin zur Entscheidung über den Abbruch eines Begründungsverfahrens und bis zur Formulierung der Beurteilung des Erkannten. Weil das so ist, darf die Gefahr, die mit der Benutzung eines *jeden* Modells unvermeidlich gegeben ist, nicht geringgeachtet werden, die Gefahr nämlich, daß etwas tatsächlich Wichtiges, vom Modell aber nicht Erfassbares, übersehen oder nicht genügend wahrgenommen wird. Wir kommen nicht ohne Modelle aus. Aber die Verpflichtung zur Gerechtigkeit als der Grundtugend des Historikers darf darüber nicht Schaden leiden. Modelle machen leicht blind (oder halbblind). Historiker dürfen nicht halbblind (oder blind) sein.

1.4. In unseren Diskussionen haben wir bei konkreten Beispielen fast immer nur von Ereignissen und Ereigniszusammenhängen gesprochen, also von historischen Phänomenen, an die wir mit der Frage nach Tatsächlichkeit oder Nicht-Tatsächlichkeit herangehen und deren Antwort in narrativer Form gegeben wird. Die heutige Geschichtswissenschaft (auch die Kirchengeschichte) befaßt sich aber ebenso mit strukturgeschichtlichen Problemen, also mit den Umständen, den Voraussetzungen, die vorhanden sein mußten, damit sich dieses oder jenes Tatsächliche tatsächlich ereignen konnte, wobei allgemeiner Konsens darüber besteht, daß man – auch in der „histoire totale“ – aus *keiner* Struktur (und aus keiner denkmöglichen Summe aller erforschbaren Strukturen) das Ereignis *vollständig* ableiten kann. Wie aber stellt sich die strukturgeschichtliche Frage bei der Kirchengeschichte? Was ist eine der Botschaft Jesu, den wechselnden Zeiten und ihren Gegebenheiten usw. jeweils adäquate „Struktur“. Dieser Punkt ist in unseren Diskussionen nicht behandelt worden; dahinter stecken jedoch sehr brisante Fragen, auf die hier nur hingewiesen sein mag, die aber an dieser Stelle nicht zu erörtern sind.

2. Drei offengebliebene Fragen-Komplexe

In drei Punkten, die ausgiebig diskutiert wurden, ist kein Konsens erreicht worden. Sie bezeichnen also Probleme, über welche die Diskussion weitergehen muß. Ich kann mich hier viel kürzer fassen.

2.1. Dissens blieb in der Frage, ob und in welchem Umfang sich ein einzelnes Ereignis – zwischen Pfingsten und Jüngstem Tag – *heilsgeschichtlich einordnen* läßt oder nicht. Ich erinnere an die Positionen, die einerseits Iserloh und andererseits Kasper vertreten haben. Das Problem heißt: Kann ich bei aller Vorläufigkeit, die jeder Wissenschaft eignet (also kein Spezifikum einer heilsgeschichtlichen Aussage ist), über ein einzelnes Geschehen – z. B. das Leben eines Heiligen – mit hinreichender (relativer) Sicherheit eine heilsgeschichtliche Aussage machen, oder muß ich (wie Thomas von Aquin wollte) darauf verzichten? Iserloh beruft sich auf Joh 16, 13, also auf ein Argument von nicht geringem Gewicht. Die künftige Diskussion müßte also wohl von einer sehr sauberen und gründlichen Analyse der Entstehungs- und der Rezeptionsgeschichte dieser Bibelstelle ausgehen, wofür hier kein Platz gewesen ist.

2.2. Ebenfalls kein Konsens wurde erreicht in der Frage nach den *Kriterien* und Qualifikationen, an denen wir – intersubjektiv überprüfbar – messen können, ob und inwieweit bestimmte Menschen, Menschengruppen, Ereigniszusammenhänge, Zeiten usw. die ihnen nach der christlichen Botschaft vorgeschriebene Norm verfehlt haben oder nicht. Ein Konsens in diesem Punkte ist unerlässlich, wenn (im prinzipiellen Sinne von 2.1.) heilsgeschichtlich argumentiert werden soll. Ein Akzeptieren des abstrakten

Prinzips der (relativen) Einordnungsmöglichkeit in die Heilsgeschichte garantiert ja noch nicht die Operationalisierbarkeit dieses Erkenntnisverfahrens.

2.3. Neben der Frage nach der Geschichte der einzelnen Kirchen stellt sich, wie besonders deutlich wurde, die *ökumenische Frage* nach der Geschichte „*der Kirche*“. Ein Konsens in diesem Punkte war nicht zu erwarten. Die Notwendigkeit, weiter über diese Sache zu sprechen, darf uns aber nicht zu falschem Optimismus verleiten. Das Problem ist, wie mir scheint, zutreffend beschrieben worden. Aber eine zutreffende Problembeschreibung garantiert keineswegs eo ipso die Lösung des Problems. Unter den augenblicklichen Umständen sehe ich, und dies scheint mir die überwiegende Ansicht in unserem Kreise gewesen zu sein, eine allgemein befriedigende Lösung noch nicht. Mit dem Konsens über diesen Dissens müssen wir einstweilen (weiter) fertig werden.

3. Sechs Konsens-Punkte

Neben den vier Punkten, die nicht explizit diskutiert worden sind, und den drei Punkten, in denen ein Konsens nicht erreicht werden konnte, steht eine große Reihe von Punkten, in denen sich ein – zum Teil für uns alle – wohl überraschend umfangreicher Konsens ergeben hat.

3.1. Ich beginne mit dem Problem der *Diskussionsfähigkeit* unserer Methodenfragen. Wir Historiker sind ja gewöhnt, mit Phantasie zu arbeiten: Man stelle sich einmal vor, wir wären vor 30 Jahren hier zusammengekommen, um über die hier erörterten Probleme zu sprechen – ein Ding der Unmöglichkeit. Inzwischen sind aber viele dieser Grundprobleme nicht nur diskussionsfähig geworden, sondern auch lösungsfähig. Das ist ein erheblicher Fortschritt des wissenschaftlichen Diskurses, und dies berechtigt zu einem gewissen (skeptisch, wie wir Historiker sind, füge ich hinzu: limitierten) Optimismus für die weitere Diskussion. Es bestand ja Konsens unter uns, daß jede vernünftig begründete Hypothese prinzipiell diskussionsfähig ist; und es bestand Konsens unter uns, daß gegenüber jeder generalisierenden Aussage sehr große Vorsicht geboten ist, obgleich (besser noch: gerade weil) auch wir Historiker auf generalisierende Aussagen weder verzichten können noch verzichten wollen.

3.2. Ohne lange Erörterungen erzielten wir allgemeinen Konsens, daß die (tatsächliche und unvermeidliche) Perspektivität einer jeden historischen Aussage kein Argument gegen die Objektivität der Geschichtswissenschaft ist. Der Konsens in diesem Punkt, über den in der Vergangenheit so lange und so heftig gestritten wurde, ist für unsere weitere Methodendiskussion von größter Bedeutung.

3.3. Wir alle haben in diesen Tagen wohl deutlicher, weil anschaulicher, als bisher erfahren, wie unterschiedlich die allgemeinen Verflochtenheiten

in den zehn Ländern sind, aus denen wir kommen und in denen wir leben. Das wirkt sich auf unser Methodenverständnis aus. Es erleichtert und erschwert zugleich die internationale Diskussion:

- „Theologie“ etwa wird im deutschsprachigen Raum keineswegs als etwas nur Spekulatives, Historie Ausschließendes verstanden, im Gegenteil: „Das Dogma ist keine Größe über der Geschichte oder bestenfalls in der Geschichte“, sondern „zunnerst geschichtlich“ (W. Kasper). Wer so denkt, kann unbefangen die Frage nach der Kirchengeschichte „als Theologie“ stellen. Er braucht nicht zu befürchten, daß die Geschichte in ein unpassendes System gezwängt werden könnte.
- Konsens bestand unter uns auch darüber, daß die *Krise des Glaubens* – in den verschiedenen Konfessionen und verschiedenen Ländern höchst unterschiedlich – nicht ohne Auswirkungen auf die Reflexion über Methoden der Kirchengeschichte sein kann. Weil Geschichte nie allein Methode sein kann, sondern immer nur Meta-Methode mit einbeziehen muß, kann sie von dem „meta-methodisch“ Fundamentalen dieser Glaubenskrise nicht abstrahieren.
- Ebenso aber bestand Konsens, daß die Kirche, wie immer man sie definieren mag, der Geschichte und der geschichtlichen Reflexion nicht entbehren kann, um sich ihrer eigenen *Identität* zu vergewissern. In diesem Umstand liegt eine unbestreitbare Legitimation für Kirchengeschichte, die insofern von keiner anderen Disziplin ersetzt werden kann. Kirche ist nämlich immer (auch) eine soziale Gruppe, und soziale Gruppen können sich ohne Rekurs auf die Geschichte nicht ihrer Identität bewußt werden und bewußt bleiben; denn sie können nur so wissen: „Wer sind wir?“ und: „Wer sind die anderen?“.

3.4. Wenn nicht vollständig, so doch weitgehend ergab sich Konsens unter uns, daß die Kirchengeschichte den Diskurs mit der Dogmatik oder der Kanonistik führen kann, ohne befürchten zu müssen, wesentliches Eigenes aufgeben zu müssen (vgl. 3.3.). Es besteht kein Anlaß zu atmosphärischen Verkampfunen, weder hüben noch drüben.

3.5. Unter denen, die Kirchengeschichte als Theologie verstehen (ich nenne Stockmeier, Iserloh und Kasper), bestand Konsens darüber, daß die heilsgeschichtliche Vorgabe als *Sinn-Frage* (und nicht bereits als *Sinn-Antwort*) verstanden wird, so daß die Vorgabe eines derartigen theologischen Ansatzes der Kirchengeschichte *nichts* von ihrem wissenschaftlichen Range im Vergleich mit der Profangeschichte raubt. Profangeschichte kann nur Teilantworten geben, da sie kein einheitstiftendes Prinzip besitzt. „Heilsgeschichte“ resp. „Theologie“ aber ist ein solches einheitstiftendes Prinzip. Kirchengeschichte als Theologie bedeutet demnach, gemessen an der Profangeschichte, nicht ein „Weniger“, sondern ein „Mehr“. Die im Glauben angenommene Einheit der Geschichte in Jesus Christus ist etwas, dessen die Profangeschichte ermangelt.

– In diesem Zusammenhang noch ein Zweites: Gerade die deutschen Teilnehmer haben immer wieder gesagt, daß dieses *Theologie-Prinzip* der Kirchengeschichte nicht als „Baukastenprinzip“ zu verstehen sei, nicht als höhere „Stufe“, nicht als „Darauf-Satteln“, sondern als *Horizont*, als Dimension (Kaspar: „lumina“). Kirchengeschichte als Theologie ist also nicht eigentlich ein „plus“, sondern ein „aliud“.

3.6. Schließlich aber zum Hauptergebnis unserer Tagung: Wir gingen aus von der scheinbaren Dichotomie einer Kirchengeschichte als Theologie oder einer Kirchengeschichte als Profangeschichte. Unsere prinzipiellen Diskussionen des ersten und dritten Tages über die Frage, was Kirchengeschichte ist, und nicht zuletzt die Referate des zweiten Tages, in denen konkret gezeigt wurde, was Kirchengeschichte *tut*, haben die Legitimität eines jeden der beiden Ansätze nachdrücklich bestätigt. Jeder dieser Ansätze hat unterschiedliche Voraussetzungen und unterschiedliche Konsequenzen. Aber beide Positionen sind möglich. Keine der beiden Positionen erhebt einen Monopolanspruch. Eine Gefahr, daß irgendeine dieser beiden Grundformen geschichtlicher Reflexion auf die Vergangenheit der Kirche und des Kirchlichen Monopolanspruch erheben könnte, ist weder vom Prinzip noch von der Praxis her vorhanden.

Forschung ist ihrem Wesen nach frei, Forschungsthemen sind es ebenfalls, und Fragestellungen auf dem Gebiet der Kirchengeschichte bedürfen keines großen apparativen Aufwandes, können also von jedem, der Zeit, Lust, Gelegenheit (und entsprechende Begabung und Ausbildung) hat, sinnvoll und ergiebig betrieben werden – betrieben als Theologie, ja (in eingeschränktem Sinne) auch als Heilsgeschichte und/oder betrieben als Profangeschichte, mit der notwendig reduzierten Dimension des Aussage-Möglichen. In beiden Fällen aber galt und gilt auch für Kirchengeschichte der Satz:

Veritas liberabit vos.