



N12<522832079 021



UBTÜBINGEN



LIB.

RÖMISCHE QUARTAL SCHRIFT

TR

80.81

für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte

IM AUFTRAGE

des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico in Rom
und des Römischen Institutes der Görres-Gesellschaft

IN VERBINDUNG MIT

Theofried Baumeister, Heinrich Chantraine, Erwin Iserloh, Paul Mikat,
Konrad Repgen, Theodor Schieffer, Walter Nikolaus Schumacher,
Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Hermann Hoberg, Bernhard Kötting

100
und 2

BAND 80 HEFT 1-4

1985

HERDER

UNIVERSITÄT FREIBURG WIEN

21. FEB. 1986

Gh 2934

2

Die „Römische Quartalschrift“ erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 144 Seiten. Preis pro Doppelheft 79,- DM, Jahrgang 158,- DM. Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Redaktion der „Römischen Quartalschrift“, Via della Sagrestia, 17, I-00120 Città del Vaticano. Nichtangeforderte Bücher werden angezeigt. Besprechung erfolgt nach Tunlichkeit, Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt. – Abkürzungen und Sigla richten sich – soweit nicht eigens angezeigt – nach dem „Lexikon für Theologie und Kirche“, 2. Aufl., Bd. 1.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Satz und Druck im Rombach: Druckhaus KG, Freiburg i. Br.

VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU

Bestellnummer 00160

ISSN 0035-7812

RÖMISCHE QUARTAL SCHRIFT

für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte

IM AUFTRAGE

des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico in Rom
und des Römischen Institutes der Görres-Gesellschaft

IN VERBINDUNG MIT

Theofried Baumeister, Heinrich Chantraine, Erwin Iserloh, Paul Mikat,
Konrad Repgen, Theodor Schieffer, Walter Nikolaus Schumacher,
Ernst Walter Zeeden

HERAUSGEGEBEN VON

Erwin Gatz, Hermann Hoberg, Bernhard Kötting

80. BAND

1985

HERDER

ROM FREIBURG WIEN



ISBN 0035-7812

RÖMISCHE QUARTALSCHRIFT

für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte

IM AUFGABE
des Reichsinstituts für Kulturpolitik am Campo Santo Teutonico in Rom
und des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft

IN VERBINDUNG MIT
Theodor Baumgarten, Richard Chantavoine, Erwin Fiedler, Paul Millaud,
Karl Rugeley, Theodor Scheller, Walter Nikolaus Schumacher,
Franz Walter Zedler

Herausgegeben von
Erwin Gatz, Hermann Hübner, Hermann Kottig

50. BAND

Die „Römische Quartalschrift“ erscheint in der Regel jährlich in zwei Doppelheften. Umfang eines jeden Doppelheftes ca. 144 Seiten. Preis pro Doppelheft 79,- DM, Jahrgang 158,- DM. Manuskripte und Rezensionsexemplare an die Redaktion der „Römischen Quartalschrift“, Via della Sagrestia, 17, I-00120 Città del Vaticano. Nichtangeforderte Bücher werden angezeigt. Besprechung erfolgt nach Tunlichkeit, Rücksendung nur, wenn Porto beiliegt.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

VERLAG HERDER FREIBURG IM BREISGAU

Satz und Druck im Rombach: Druckhaus KG, Freiburg i. Br.

Bestellnummer 00160

gg 2934-80



INHALT

SYMPOSION

Grundfragen der kirchengeschichtlichen Methode – heute	1
Vorwort	2
Teilnehmerverzeichnis	3
ERWIN ISERLOH: Kirchengeschichte – Eine theologische Wissenschaft	5
VICTOR CONZEMIUS: Kirchengeschichte als „nichttheologische“ Disziplin	31
PETER STOCKMEIER: Kirchengeschichte und ihre hermeneutische Problematik	49
MIQUEL BATLLORI: Kirchengeschichte und Theologie auf verschiedenen Ebenen: Lehre, Forschung, Interpretation	59
Aus der Diskussion (Achille Erba, Franco Bolgiani, Marc Venard, W. H. C. Frend)	64
RAOUL MANSELLI †: La storia della Chiesa: disciplina storica o teologica? Il problema dei rapporti tra la gerarchia e i fedeli . . .	96
ALPHONSE DUPRONT: Approches Historiques d'une Anthropologie religieuse	120
Aus der Diskussion (Giorgio Cracco, Quintin Aldea)	138
OWEN CHADWICK: Moral Judgement in the Historian: British Documents on Pope Pius XII during the War 1940–1944	141
W. H. C. FREND: Silent Witness: The Use and Limitation of Archaeological Research in the Problems of Early Christianity . .	148
JEAN GAUDEMET: Théologie et droit canon	160
Aus der Diskussion (Owen Chadwick, W. H. C. Frend, Robert A. Graham)	167
WALTER KASPER: Kirchengeschichte als historische Theologie . .	174
ECKEHART STÖVE: Kirchengeschichte und das Problem der historischen Relativität	189
Aus der Diskussion (Martin Tejedor, W. H. C. Frend)	200
GIUSEPPE ALBERIGO: Conoscenza storica e teologia	207
JOHN W. O'MALLEY: Church Historians in the Service of the Church	223
Aus der Diskussion (Achille Erba, Maria Lodovica Arduini, W. H. C. Frend, John W. O'Malley, Udo Maria Schiffrers)	235
W. H. C. FREND: Grußwort	251
KONRAD REPGEN: Schlußwort	253

AUFSATZ

RICHARD KLEIN: Die frühe Kirche und die Sklaverei	259
---	-----

Grundfragen der kirchengeschichtlichen Methode – heute

Internationales Symposium
des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft
in Verbindung mit der
Commission Internationale d'Histoire Ecclesiastique
(C.I.H.E.C.) und dem
Pontificio Comitato di Scienze Storiche
24. bis 27. Juni 1981 in Rom

Dr. Hubert Jacobus, Rom
Prof. Dr. Peter Kasper, Tübingen
Prof. Dr. Friedrich Kempf, Rom
Dr. Peter J. van Kessel, Rom
Dr. Elisej Schulte van Kessel, Rom

Bonn, den 8. September 1982

Vorwort

Die Theoriedebatte der Historiker in der westlichen Welt während der letzten zwanzig Jahre hat kirchengeschichtliche Grundprobleme weitgehend ausgespart. Sie stellen sich aber auch dort, und sie sind dort von nicht geringerer Bedeutung als in der allgemeinen Geschichte. Darauf hat einer der Großen der neueren Kirchengeschichte, Hubert Jedin (1900–1980), in seinem ganzen Leben immer wieder hingewiesen. Deshalb hatte das Römische Institut der Görres-Gesellschaft kurz nach seinem Tode dazu eingeladen, das erste Anniversarium Jedins mit einer Tagung über Methodenfragen der Kirchengeschichte zu begehen. Diese Initiative wurde unterstützt durch die „Commission Internationale de l'Histoire ecclésiastique comparée“ des Internationalen Historikerverbandes und das „Pontificio Comitato di Scienze Storiche“.

Die Einladung der Görres-Gesellschaft fand weit mehr Resonanz, als ursprünglich zu vermuten war. So kam ein großer Kreis hervorragender Gelehrter zusammen; und allen sind wohl die Junitage 1981 in den gastlichen Räumen des Priesterkollegs beim Campo Santo Teutonico neben St. Peter in bester Erinnerung. Sie waren mit einem fast zu dichten Programm von Vorträgen und Diskussionen angefüllt, die interessanteste Perspektiven und Argumente boten – getragen, bei allen Verschiedenheiten der Auffassung in der Sache, von einem breiten Konsens über die Regeln des wissenschaftlichen Diskurses. Es war nicht das Ziel der Tagung, die nicht geringen Unterschiede der Grundkonzeption, wie sie einleitend durch Erwin Iserloh und Victor Konzemius entwickelt wurden, aufzuheben, sondern in ihren Voraussetzungen und Konsequenzen zu klären. Dies, meine ich, ist vorzüglich gelungen. Das würde noch deutlicher werden, wenn in diesem Berichtsband die gesamte Debatte vollständig dokumentiert werden könnte. Aus technischen Gründen, die sich nicht mehr ändern ließen, ist das nicht möglich. Immerhin zeigt die wörtliche Wiedergabe der längeren Diskussionsbeiträge doch einiges nicht nur von der Richtung, sondern auch von der Atmosphäre der Diskussion.

Dieser Band, der also alle dreizehn Vorträge und fünfzehn längere Diskussionsbeiträge enthält, kommt spät, sehr spät heraus. Dadurch ist die Geduld der beteiligten Autoren, wie mir nicht unbewußt ist, sehr strapaziert worden. Ich bitte dafür um Nachsicht. Nicht zur Entschuldigung, aber doch vielleicht zur Erklärung mag es nützlich sein, festzuhalten, daß der letzte Beitrag erst 1984 eintraf.

Die Redaktion des Bandes hat lebenswürdigerweise Erwin Gatz besorgt, in Bonn hat mir Helene Thiesen geholfen. Beiden danke ich verbindlich. Im Namen auch der übrigen Direktoren des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft sowie der Präsidenten der beiden Gremien, die mit uns diese Tagung veranstaltet haben, muß ich aber auch allen Teilnehmern, und besonders den Autoren dieses Bandes, herzlich danken. Im übrigen ist nicht zu vergessen, daß diese römische Tagung ohne die Unterstützung des Herrn Präsidenten der Görres-Gesellschaft, Kultusminister a. D. Prof. Dr. Drs. h. c. Paul Mikat MdB, und ohne die großzügige Hilfe der Volkswagenstiftung nicht hätte stattfinden können.

Bonn, den 8. September 1985

Konrad Repgen

Teilnehmerverzeichnis

Prof. Dr. Gabriel Adrianyi, Bonn
Prof. Dr. Giuseppe Alberigo, Bologna
Dr. Dr. Ludovica Arduini, Tübingen
Prof. Dr. Miguel Batllori, Rom
Prof. Dr. Giulio Battelli, Rom
stud. theol. Bernhard Baumann, Aachen
Prof. Dr. Theofried Baumeister, Mainz
Priv.-Doz. Winfried Becker, Bonn
Prof. Dr. Franco Bolgiani, Turin
DDr. Ernst Borchert, München
Dr. Agostino Borromeo, Rom
Prof. Dr. Walter Brandmüller, Walleshausen
Prof. Dr. Adriaan H. Bredero, Amsterdam
lic. theol. Franz Bronneberg, Sittard/Niederlande
Prof. Dr. Owen Chadwick, Cambridge
Prof. Dr. P. Pietro Chiochetta, Rom
Prof. Dr. Victor Conzemius, Luzern
Prof. Dr. Giorgio Cracco, Turin
Dr. Hubertus Drobner, Schwetzingen
Prof. Dr. Alphonse Dupront, Paris
Prof. Dr. Achille Erba, Turin
Prof. Dr. Pius Engelbert, Rom
Prof. Dr. Ambrosius Esser, Rom
Prof. Dr. Raffaele Farina, Rom
Prof. Dr. Mario Fois, Rom
Prof. Dr. W. H. C. Frend, Glasgow
Prof. Dr. P. Alessandro Galuzzi, Rom
Prof. Dr. Erwin Gatz, Rom
Prof. Dr. Jean Gaudemet, Paris
Dr. Franciscus Geerts, Rom
Prof. Dr. Josef Gelmi, Brixen
Prof. Dr. Wilhelm Gessel, München
Prof. Dr. José Luis Gonzalez Novalin, Rom
Prof. Dr. Robert A. Graham, Rom
lic. theol. Barbara Hallensleben, Münster
Prof. Dr. Karl Hengst, Paderborn
Prälat Dr. Hermann Hoberg, Rom
Prof. Dr. Eugène Honée, Nijmegen
lic. theol. Wilhelm Imkamp, Geilenkirchen
Prof. Dr. Herbert Immenkötter, Geltendorf
Prof. Dr. Erwin Iserloh, Münster
Dr. Hubert Jacobs, Rom
Prof. Dr. Walter Kasper, Tübingen
Prof. Dr. Friedrich Kempf, Rom
Dr. Peter J. van Kessel, Rom
Dr. Elisja Schulte van Kessel, Rom

Prof. Dr. Robert M. Kingdon, Madison/Wisconsin, USA
 Prof. Dr. Jerzy Kloczowski, Lublin
 Dr. Wilhelm Kurze, Rom
 Prof. Dr. Josef Lenzenweger, Wien
 Prof. Dr. Maximilian Liebmann, Graz
 Dr. Manfred Lütz, Bonn
 Dr. Georg Lutz, Rom
 Mons. Michele Maccarone, Rom
 Catherine Magee, Newton/Connecticut, USA
 Prof. Dr. Peter Manns, Mainz
 Prof. Dr. Raoul Manselli †, Rom
 Prof. Dr. Massimo Marcocchi, Cremona
 Prof. Dr. Giacomo Martina, Rom
 Dr. Umberto Mazzone, Bologna
 Prof. Dr. Guillaume H. M. P. Meyjes, Oegstgeest/Niederlande
 Prof. Dr. John W. O'Malley, Cambridge/Massachusetts, USA
 Prof. Dr. Agostino Paravicini Bagliani, Rom
 Prof. Dr. Edith Pasztor, Rom
 Prof. Dr. Charles Pietri, Paris
 Prof. Dr. Emile Poulat, Paris
 Prof. Dr. Paolo Prodi, Trient
 Prof. Dr. Luigi Prosdocimi, Mailand
 Prof. Dr. Heribert Raab, Freiburg/Schweiz
 Prof. Dr. Konrad Repgen, Bonn
 Mons. Prof. Dr. Iginio Rogger, Trient
 Prof. Dr. Victor Saxer, Rom
 Prof. Dr. Klaus Schatz, Frankfurt
 Kaplan Udo Maria Schiffers, Bonn
 Dr. Anton Schindling, Würzburg
 Prof. Dr. Heinrich Schmidinger, Rom
 Prof. Dr. Ludwig Schmugge, Zürich
 Prof. Dr. Walter N. Schumacher, Freiburg
 Prof. Dr. Gottfried Seebaß, Heidelberg
 Dr. Hans Reinhard Seeliger, Mainz
 Prof. Dr. Alfons Maria Stickler, Rom
 Prof. Dr. Peter Stockmeier, München
 Priv.-Doz. Dr. Eckehart Stöve, Heidelberg
 Dr. Pierre Surchat, Freiburg/Schweiz
 Prof. Dr. Jesús Martin Tejedor, Madrid
 Prof. Dr. André Tihon, Brüssel
 Prof. Dr. Maria Luisa Trebiliani, Rom
 lic. hist. eccl. Severino Vareschi, Rom
 Prof. Dr. Marc Venard, Rouen
 Prof. Dr. Hermann-J. Vogt, Tübingen
 Mons. Prof. Dr. Raffaello Volpini, Rom
 Prof. Dr. Christoph Weber, Düsseldorf
 Prof. Dr. Suzanne Wemple, New York, USA
 Dr. Joseph Wijnhoven, Milsbeek/Niederlande

Kirchengeschichte – Eine theologische Wissenschaft

Von ERWIN ISERLOH

1. Was ist Geschichte?¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Zeit und Geschichte

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

Das gilt in doppelter Hinsicht:

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

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

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

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

3. Einheit der Geschichte

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Offenbarung als Geschichte

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

Der Inhalt der Offenbarung selbst hat seine Geschichte. Er wird langsam entfaltet. Es erfolgt nicht auf einmal eine Unterweisung über alles. Das wird klar, was gerade not tut²⁴. Mit der Offenbarungswahrheit geht es nicht wie bei dem elektrischen Licht, das, angezündet, auf einmal gleichmäßig den ganzen Raum erhellt, sondern wie mit Licht, das auf den Weg fällt. Es reicht, so weit es nötig ist, um den nächsten Schritt zu tun. Damit sieht der Mensch klar, wo er dessen bedarf; er bleibt aber anderswo unbelehrt. Handelt er in dem Licht, dann greift die Helligkeit um sich, und er sieht, wie es weitergeht. Abrahams Verhältnis zu Gott z.B. war einzigartig tief und weittragend, ist er ja der „Vater des Glaubens“ (Röm 4). Und doch hat er über das Fortleben nach dem Tode sicher ein unbestimmteres Wissen gehabt als heute ein noch nicht schulpflichtiges Kind. Ja, „die Tatsache, daß die Seele unsterblich ist und jenseits des Todes ewiges Leben folgt, hat für ihn keine religiöse Bedeutung gehabt“²⁵.

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Das Verhältnis der Kirche zu ihrer Geschichte

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Zu dieser Gefährdung durch die verschiedenen Kulturen und Rassen

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

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

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

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

6. Kirchengeschichte ist Theologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Als umstrittene Forderungen fügt Heinrich Scholz noch hinzu:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Was bedeutet das konkret im Einzelfall? Hier einige Beispiele:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ Ebd. S. 83.

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

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

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

⁸ *Haecker* (Anm. 5) 125.

⁹ Ebd.

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

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

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

¹³ Theologie der Geschichte (Einsiedeln ³1959) 58 f.

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

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

¹⁶ Ebd. S. 321.

¹⁷ Ebd.

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

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

²⁰ Ebd. S. 27.

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

²² *Jaspers* (Anm. 15) 29.

²³ Ebd.

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

²⁵ Ebd. S. 58.

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

²⁷ *Haecker* (Anm. 5) 27.

²⁸ *Lumen Gentium* 8.

²⁹ Ebd.

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

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

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

³³ Ebd. S. 174 f.

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

³⁵ Ebd. S. 135.

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

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

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

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

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

³⁹ Köhler (Anm. 14) 535.

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

⁴¹ *Lumen Gentium* 1.

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

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

Kirchengeschichte als „nichttheologische“ Disziplin

Von VICTOR CONZEMIUS

Zunächst ein Wort, wie es zur Formulierung meines Vortrags in Antithese zu demjenigen von Erwin Iserloh gekommen ist. Vordergründig hat etwas Lust am Widerspruch gegenüber einer Umgebung mitgespielt, die das Wort „theologisch“ von Berufes wegen freigebig gebraucht und es allzu routiniert strapaziert. Gegen die Sache ernsthafter Theologie ist nichts einzuwenden; die Abnützung dieses Begriffs durch selbstgefällig unkontrollierten oder polemisch abschirmenden Gebrauch kann ihrem Inhalt nur schaden. Wie oft wird dieser Begriff in die Diskussion geworfen, in rhetorischer Redundanz, um einem anderen Rede und Argument abzuschneiden – hiervon verstehst Du nichts, hier hast Du nicht mitzureden –, bisweilen soll der eigene Standpunkt durch die Berufung auf „theologische“ Rede noch einmal höchst autoritativ aufgewertet werden. So kommt es vor, daß der Meister dem Jünger jene Portion hochfahrender Überheblichkeit vererbt, die eine bestimmte selbsterfüllte Gottesgelehrtheit gerne erzeugt. Diese gehört aber keineswegs zur Natur verantwortlicher Glaubensrede. Man müßte das ironisch-sarkastische Talent etwa eines Karl Kraus haben, um die Sprechblasen solcher Theologen aufzustechen und sie daran zu erinnern, daß zu vollmächtigem Reden über Gott auch Bescheidenheit, Zurückhaltung und Achtung vor dem Geheimnis Gottes gehören. Nicht jeder, der sich in Positur wirft, um anzukündigen, daß er als Theologe spricht, hat deshalb einen Status besonderer Exterritorialität. Daß der Name Gottes nicht vergeblich oder eitel genannt werden soll, wie es in einer alten Formulierung des Dekalogs hieß, müßte gerade denen ins Gedächtnis gerufen werden, die in Gefahr stehen, tamquam possidentes, aus ihrer Berufung einen Beruf zu machen, stärker um die eigene Person kreisend als den Glauben an den dreifaltigen Gott verantwortend.

Eine situationsbedingt auftretende Allergie gegenüber einem aufgeblähten Sprachgebrauch ist jedoch kein ausreichender Grund, um der Kirchengeschichte ihren theologischen Charakter abzusprechen und diese gleichermaßen aus Trotz und Widerspruch zu einer rein „historischen“ Wissenschaft zu deklarieren. Wenn Kirchengeschichtler ihrerseits peremptorisch oder nervös die Kirchengeschichte als eine „theologische“ bezeichnen, so geschieht das meist aus der Angst, ihre Disziplin könne ihr Proprium verlieren. Sie würde zur Allerweltsgeschichte und könnte sich damit innerhalb der Fachschaft Theologie, die ohnehin ein gespaltenes Verhältnis zur konkreten Geschichte der Kirche hat, in Mißkredit bringen. Daß die Begründung ihres theologischen Charakters bisher kurzschlüssig ausfiel, ja mitun-

ter nicht über Absichtserklärungen hinausging, ist ein Mangel, der auch denjenigen nicht verborgen blieb, die am Axiom von der Kirchengeschichte als Theologie und Geschichte festhielten. „Fast in der ganzen einschlägigen Literatur findet sich die Behauptung, daß die Kirchengeschichte eine theologische Wissenschaft sei, meist aber ohne den ernsthaften Versuch eines entsprechenden Nachweises¹.“

Trotz einzelner Versuche, die Diskussion in Gang zu bringen, trifft diese Feststellung von Hans Grotz bis heute zu. Die 70er Jahre hatten verheißungsvoll begonnen, sowohl auf deutscher als auch auf internationaler Ebene. Es gab einen schmalen Band „Kirchengeschichte heute“², in dem Hubert Jedin und Erwin Iserloh dezidiert den theologischen Charakter der Kirchengeschichte betonten, Norbert Brox mit deutlicher Artikulierung der Probleme in der Nachfolge von Albert Ehrhard die Kirchengeschichte der „Historischen Theologie“ zurechnete, während Heinrich Lutz einige behutsam-kritische Anmerkungen zur Anwendung des Begriffs Heilsgeschichte anbrachte. Peter Stockmeier warnte im gleichen Jahr vor einer Anwendung des paulinischen Leib-Christi-Begriffs auf die Geschichte der Kirche, indem dies ein Geschichtsverständnis ermögliche, das trotz eines gewissen weltimmanenten Triumphalismus auf die Überweltlichkeit der Kirche abhebe³. Vor allem aber in den beiden Nummern „Kirchengeschichte im Umbruch“ und „Kirchengeschichte als Selbstverständnis der Kirche“ in der Zeitschrift „Concilium“⁴ schien sich auf internationaler Ebene eine Klärung des Standortes jener Disziplin anzubahnen, die ihre Loyalität gegenüber der Theologie und der Geschichtswissenschaft nachzuweisen hat.

Dann geschah, was man andernorts „*promoveatur ut auferatur*“ nennt. Die Kirchengeschichte wurde zu einer „Grundwissenschaftsdisziplin“ erklärt und aus der Zeitschrift „Concilium“ hinauskomplimentiert⁵. Seither fristet die von der Religionssoziologie verdrängte angebliche Grunddisziplin „Kirchengeschichte“ innerhalb dieser Zeitschrift eine kümmerliche Schattenexistenz.

Eric Cochrane, Präsident der „American Catholic Historical Association“, versuchte 1974 in einer ganz und gar nicht eng konfessionalistischen Retrospektive, Selbstkritik und neue Standortbestimmung miteinander zu verbinden in seinem Vortrag „What is Catholic historiography?“⁶ Im gleichen Jahr publizierte der Vortragende in der Tübinger Theologischen Zeitschrift den Aufsatz „Kirchengeschichte als ‚nichttheologische‘ Disziplin“. Der wohlmeinende Redaktor der Zeitschrift gab diesen Überlegungen den anspruchsvollen Untertitel: „Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung“⁷. Dabei war das in Gänsefüßchen stehende Beiwort nicht gerade Ausdruck argumentativer Stärke und gedanklicher Präzision. Aber auch die Gänsefüßchen konnten nicht verhindern, daß der Artikel Anstoß erregte. Leider nicht genügend, um die Diskussion wieder in Fluß zu bringen. Sie tröpfelte weiter mit Aufsätzen von Norbert Brox⁸, Klaus Schatz⁹, in einer in der Anlage etwas disparaten Sondernummer von

„Communio“¹⁰ und in einer Sonderbeilage der „Neuen Zürcher Zeitung“¹¹. Daß die Görres-Gesellschaft jetzt diese Thematik auf der Ebene eines internationalen Symposions aufgegriffen hat, berechtigt zur Hoffnung, daß das Gespräch darüber sowohl interdisziplinär wie interkulturell weitergeführt wird.

Dieser Beitrag hat keinen wissenschaftstheoretischen Charakter. Mit der neueren wissenschaftstheoretischen Diskussion, die in Deutschland in den letzten Jahren überwuchert, bin ich nicht vertraut; das soll zuständigen Leuten überlassen bleiben. Es sind Überlegungen eines Pragmatikers, dessen Arbeitsschwerpunkt Kirchengeschichte der Neuzeit ist. Es liegt ihnen die Sorge zu Grunde, daß Kirchengeschichte der Neuzeit trotz ihrer Bedeutung für das Zusammenleben der Gesellschaft sich innerhalb der allgemeinen Geschichtswissenschaft so wenig präsent machen kann und innerhalb der Theologie außer Zuträgerdiensten für die verschiedenen Disziplinen kaum in Erscheinung tritt. Der Erfahrungshorizont ist derjenige des deutschen Sprachraumes. Der eigene Erfahrungshorizont wird aber nicht, wie das stillschweigend meist der Fall ist, normativ gesetzt, sondern gerade mit den Forschungsrichtungen anderer Länder in Verbindung gebracht.

Der Vortrag gliedert sich in zwei Teile:

- I. Kirchengeschichte heute
 - 1. Verhältnis zur Theologie
 - 2. Verhältnis zur Geschichtswissenschaft.
- II. Kirchengeschichte als „nichttheologische“ Disziplin
- III. Richtungen der Verständigung

Ad.I. Die Kirchengeschichte im Verhältnis zur Theologie.

1. Yves Congar hat als bleibenden bedeutsamsten Ertrag des 2. Vatikanums bezeichnet, daß die Kirche ihre Geschichtlichkeit entdeckt habe¹². Eine statisch-essentialistische Sicht der kirchlichen Glaubensverkündigung hat einer solchen Platz gemacht, die dem Charakter der geschichtlichen Entwicklung Rechnung trägt. Was Ignaz von Döllinger 1863 noch als Forderung anmeldete, Geschichte sei das eine Auge der Theologie¹³ – das andere sei die spekulativ-systematische Methode –, und was die „Civiltà Cattolica“ ihm verwehrte, weil es um „ewige Wahrheiten“ gehe, ist heute weitgehend zur Selbstverständlichkeit geworden. Dogmatische Sätze können nicht mehr abstrakt begründet und nach Bedarf mit exegetischen oder patristischen Zitaten illustriert werden. Die Entwicklung einer kirchlichen Lehre oder Praxis aus der Schrift und der Vätertheologie muß heute in ihren Etappen dargelegt, Kontinuität und Diskontinuität müssen auseinandergehalten werden. Das gilt nicht nur für Liturgie, systematische Dogmatik, Sakramentenlehre und kanonisches Recht, auch die Moraltheologie spricht heute von der Relevanz der Geschichte für eine ethische Theorie der Praxis¹⁴. „Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte“, hat Walter Kasper diese neue Situation bündig charakterisiert und ihr Entstehen und ihre Auswirkungen in einer Reihe von Aufsätzen analysiert¹⁵. „Die Ge-

schichte der Kirche als *locus theologicus*“, „Die Geschichte der Kirche als unentbehrlicher Schlüssel zur Interpretation der Entscheidungen des Lehramtes“ hießen die Titel der Beiträge von Congar und Aubert im Concilium-Sonderheft „Kirchengeschichte im Umbruch“¹⁶. Nicht von ungefähr stellten die Beiträge von Walter Kasper und Hermann Josef Pottmeyer in dem anlässlich des Deutschlandbesuchs von Johannes Paul II. herausgegebenen Band über Primat und Papsttum¹⁷ einen Höhepunkt dieser Durchdringung von Theologie und Geschichte dar, während die „Kleine deutsche Kirchengeschichte“ eine solche Durchdringung nicht in allen Teilen aufwies.

Dem Durchbruch der Geschichte in die theologische Methode schlägt auf der anderen Seite ein eigenartiges Desinteresse der Theologen an der konkreten Kirchengeschichte negativ zu Buche. In den Entwürfen großer Theologen unserer Tage von Barth, Bultmann bis Balthasar, Rahner und Moltmann spielt Kirchengeschichte, sofern sie nicht Theologiegeschichte ist, kaum eine Rolle. Auf einer weniger prominenten Ebene nimmt die Vergessenheit der eigenen Vergangenheit beängstigendere Formen an. Pointiert ausgedrückt interessiert nur das Neue Testament, höchstens noch die romantisch verklärte Urkirche¹⁸, deren Aussagen und Zeugnisse mitunter unmittelbar mit Kategorien der modernen Soziologie erschlossen werden. So wird der Pluralismus der frühchristlichen Gemeinden zu einem ohne weiteres wiederholbaren Gegenmodell des römisch-kirchlichen Zentralismus unter großzügiger Außerachtlassung des veränderten gesellschaftlichen Kontextes stilisiert oder das Verhältnis zur Geschlechtlichkeit im Alten Testament unter Umgehung des Neuen als ohne weiteres realisierbares Ideal für den Christen des 20. Jahrhunderts postuliert, ähnlich wie andere vor Jahren dem Europäer das Verhältnis der Südsee-Indianer zur Sexualität in leuchtenden Farben ausgemalt haben. Gewiß gibt es noch Kirchenhistoriker, die ihre kleinen Gärten pflegen oder sich gegenseitig auf Tagungen Mut zusprechen. Es gibt auch noch Nostalgiker, die die Erinnerung an diese oder jene Periode pflegen, einem bestimmten Heiligen bei Gelegenheit eines Jubiläums ihre Reverenz erweisen. Auf's Ganze gesehen gilt, zumindest für den deutschen Sprachraum, die Feststellung von Klaus Schatz: „Kirchengeschichte zählt heute nicht zu den Fächern, von denen man neue Impulse für die Theologie erwartet; man hat im Ganzen den Eindruck, daß im Gespräch der theologischen Disziplinen die Kirchenhistorie und die Kirchenhistoriker nicht sehr präsent sind.“¹⁹

Die Kirchenhistoriker geraten höchstens dann ins Zwielficht der Öffentlichkeit, wenn sie sich polemisch-konfessionell räuspern²⁰, dem Stil der Zeit entsprechend antirömische Affekte mit Verve vortragen oder als forsch ökumenisch gesinnte Theologen in der Tarnkappe historischer Kritik ein Dogma aus den Angeln zu heben versuchen²¹. Die amerikanischen Kirchenhistoriker könnten uns sagen, wie rasch und gründlich Kirchengeschichte im Studienbetrieb amerikanischer Priesterseminare ins Abseits gedrängt wurde. Wieweit diese Situation auch auf andere Länder zutrifft, wä-

re nicht uninteressant abzuklären. Auch wenn in Deutschland aufs Ganze gesehen die Positionen institutionell gehalten werden, so trifft die Feststellung zu, daß die Kirchengeschichte heute innerhalb der Theologie ein Tief durchmacht: sofern sie nicht historische Theologie ist, also als Steinbruch für diese systematischen Überlegungen herangezogen werden kann, kommt man ohne sie gut aus.

Über das „Unbehagen an der Geschichte“ oder die „Grundlagenkrise der Geschichtswissenschaft“, von der bereits vor zwanzig und mehr Jahren die Rede war – Zerfall der Werte, die früher ein gesichertes historisches Selbstgefühl vermittelten, Nation und Vaterland –, ist viel geschrieben worden. Wie weit selbstverschuldetes akademisches Spezialistentum zu diesem Desinteresse beigetragen hat, wäre eine eigene Reflexion wert, die, was die Kirchengeschichte anlangt, nirgends stattgefunden hat²². Im Bereich der Profangeschichte wird neuerdings von einem Wiedererwachen des Interesses an Geschichte gesprochen. Hier scheint die Krise überwunden zu sein. In der Kirchengeschichte, bei der neben den allgemeinen Gründen des Mißvergnügens noch spezielle hinzukommen – einige vermaßen, die zweitausendjährige Geschichte des Christentums mit Schuldbekennnissen ungeschehen machen zu können –, wirkt diese Distanzierung immer noch nach. Alle gutgemeinten Appelle zur „Nützlichkeit“ oder „Relevanz“ der Kirchengeschichte haben noch keine Neubelebung des Interesses wecken können. Einem Aufbruch, wie er innerhalb der katholischen Theologie in der Exegese oder in der historischen Fundierung theologisch-systematischer Arbeiten stattgefunden hat, hat die Kirchengeschichte nichts Entsprechendes entgegenzusetzen. Sie hat wohl treue Handlanger- und Pionierdienste geleistet, von der liturgischen bis hin zur ökumenischen Bewegung. Doch ist es ihr nicht gelungen, darüber hinaus im kirchlichen Leben in zentraler Weise präsent zu werden.

Eine solche Gelegenheit hätte sich anlässlich des 2. Vatikanums ergeben im Blick auf eine fehlende Hermeneutik kirchlicher Reform. Ein Gesamtkonzept kirchlicher Reform ohne Bruch der Einheit und ohne Schwächung der Substanz, das aus der Geschichte der Reformbewegungen in der Geschichte der Kirche hätte gewonnen werden können, war nicht vorhanden. Dadurch wurde die nachkonziliare Krise verschärft. Es rächte sich, daß der einzige Ansatz, der hierfür vorlag, die „Vraie et fausse réforme dans l'Eglise“ von Yves Congar, vorzeitig von römischer Seite abgewürgt worden war; das aus echter Sorge um die Una Sancta geschriebene Buch mußte 1955 auf die Denunziation kleinerer besorgter Geister aus dem Handel zurückgezogen werden²³.

2. Hier soll von keiner Theorie die Rede sein, sondern von den Menschen, die Kirchengeschichte in einem speziellen sozialen Kontext und in einer besonderen Tradition betreiben. Im deutschen Sprachraum ist die Kirchengeschichte fest an die Theologischen Fakultäten gebunden. Das bietet den Vorteil, daß sie auf all jene institutionalisierten Forschungsmöglichkeiten

und Mittel zurückgreifen kann, die der ins allgemeine akademische Leben integrierte Rahmen ihr bietet. Innerhalb der Theologischen Fakultät bleibt sie vielfach eng an systematische Fragestellungen angeschlossen.

Es besteht nun kein Anlaß, der Kirchengeschichte ihren Platz innerhalb der Theologischen Fakultät streitig zu machen. Theologie und Kirche sind für ihr Selbstverständnis dauernd auf eine geschichtliche Reflexion angewiesen. Doch sollte nicht übersehen werden, daß dieser Zustand nicht nur Vorteile bietet. Außerhalb der Theologischen Fakultäten ist das Interesse an Kirchengeschichte gering, sieht man einmal von den Mediävisten oder Reformationshistorikern ab. Kirchengeschichte wird gerne den dafür Ordinierten überlassen²⁴. Diese respektvolle Distanz geht so weit, daß die gemäßigt sozialgeschichtliche Forschung, die die Kirchengeschichte nicht austrocknen und ihre Stelle okkupieren möchte²⁵, sich bisher gescheut hat, diese Aufgabe in Angriff zu nehmen. Clemens Bauer stellte 1964 fest, daß die Sozialgeschichte des deutschen Katholizismus seit dem 19. Jahrhundert „noch kaum erforscht, ja noch nicht einmal als fundamentale Forschungsaufgabe gesehen“ worden sei. Werner Conze, einer der Begründer der Sozialgeschichte in Deutschland, beklagt, daß die sozialgeschichtlichen Aspekte von Religion und Kirche in der Geschichte der Neuzeit für Deutschland bisher kaum beachtet und bearbeitet wurden²⁶. Sieht man einmal vom Kulturkampf des 19. und vom Kirchenkampf des 20. Jahrhunderts ab – Varianten der klassischen Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat –, so scheint es, daß kirchengeschichtliche und religiöse Themen innerhalb der sonst recht produktiven deutschen Geschichtsschreibung kaum thematisiert werden. Das hat zur Folge, daß Kirchengeschichte der Neuzeit in der allgemeinen Diskussion um Geschichte in Deutschland wenig präsent ist und auf kirchlich-konfessionelle Institutionen der Forschung abgedrängt wird.

Das deutsche Modell der Integration der kirchengeschichtlichen Forschung innerhalb der theologischen Fakultäten gilt nur als Ausnahme außerhalb des deutschen Sprach- und Kulturraumes. In Ermangelung einer genauen Übersicht über die Situation in den verschiedenen Ländern²⁷ kann hier nur in unscharfen Umrissen die allgemeine Situation angedeutet werden. In Italien und Frankreich wurden im Zuge der Trennung von Kirche und Staat die Theologischen Fakultäten aufgehoben. Heute wird Kirchengeschichte hier nur an den päpstlichen Hochschulen, an privaten Fakultäten und Hochschulen im Kontext anderer theologischer Disziplinen erforscht und gelehrt. In Italien bestehen in einer Reihe von Staatsuniversitäten innerhalb der Philosophischen Fakultäten neben Lehrstühlen für allgemeine Geschichte solche für Christentumsgeschichte, innerhalb juristischer Fakultäten solche für kanonisches Recht und seine Geschichte. Innerhalb dieses weiten Rahmens wird in Italien Kirchengeschichte von Nichttheologen gelehrt und erforscht auf einem erstaunlich hohen Niveau, wie die Arbeiten von Arturo Carlo Jemolo, Mario Bendiscioli, Raoul Manselli, Fran-

co Bolgiani, Giuseppe Alberigo bis hin zu Gabriele De Rosa, einer äußerst regsamen Forscherequipe, beweisen²⁸.

In Frankreich ist die Lage nicht wesentlich verschieden. Kirchengeschichte wird hier außer in Straßburg nur an den noch bestehenden kirchlichen Hochschulen (Institut Catholique, Lille, Angers, Toulouse) und Seminarien gelehrt; eine Gruppe im Centre National de la Recherche Scientifique und die 5. Sektion der Ecole des Hautes Etudes in Paris befassen sich mit der Erforschung kirchengeschichtlicher Themen. Daneben wird das Studium besonders der Kirchengeschichte Frankreichs auf universitärer Ebene von akademischen Lehrern betrieben, die entweder allgemeine Geschichte unterrichten oder im Hauptarbeitsgebiet Wirtschaftshistoriker, Politikwissenschaftler und Juristen sind. Die meisten französischen Werke zur allgemeinen und zur speziellen Kirchengeschichte von Daniel Rops über Dansette, Latreille-Rémond hin zu Delumeau und Lebrun²⁹ wurden von Nichttheologen herausgegeben. Es ist zu vermuten, daß das nicht aus destruktiven Gründen geschieht, sondern weil bei diesen Autoren ein lebendiges Interesse an religiösen und kirchengeschichtlichen Themen vorhanden ist. So haben wir hier das Kuriosum, daß das laizistische Frankreich dem akademischen Lehrer mitunter einen weiteren Spielraum der Forschung einräumt als Deutschland, wo die Beschäftigung mit Fragen der Kirchengeschichte außerhalb theologischer Fakultäten nicht das Interesse findet, das ihr von der Bedeutung der Sache her zukommt³⁰.

Die Integration kirchengeschichtlicher Forschung in Frankreich in das allgemeine historische Schaffen ist vielleicht deshalb so gut gelungen, weil hier sehr früh der Anschluß an eine Forschungsrichtung hergestellt wurde, die seit der Gründung der „Annales“ (1929) durch Marc Bloch und Lucien Febvre einen dominierenden Platz in der französischen Geschichtswissenschaft eingenommen hat. Der Einstieg erfolgte 1931 durch eine pastoral motivierte Fragestellung von Gabriel Le Bras, die den unterschiedlichen Rhythmus der Entchristlichung in den verschiedenen Gegenden Frankreichs abklären wollte. Diese pastorale Fragestellung – sicherlich kein völlig untheologischer Ausgangspunkt – wurde in den Arbeiten von Fernand Bouillard im Blick auf Fragen der Neuorientierung der Seelsorge weitergeführt. Andere Schüler von Le Bras, dessen Werke „Introduction à l'Histoire de la pratique religieuse en France“ und „Etudes de sociologie religieuse“ (1955/56) die Grundlagen für die neue Forschungsrichtung bildeten, ließen sich von den allgemeinen Tendenzen im Sinne einer Globalgeschichte leiten³¹. In den letzten zehn Jahren ist ein starker Anstieg von Arbeiten auf jedem Niveau (Lizentiats- und Diplomarbeiten, thèses de 3^e cycle und doctorats d'Etat) zu verzeichnen – zwischen 13 % und 16 % –, die kirchengeschichtlichen Themen gewidmet sind³².

In England ist die Trennung nicht so scharf vollzogen wie in Deutschland (gegenüber der Profangeschichte) oder in Frankreich (gegenüber der Theologie). Es gibt hier Lehrstühle für Kirchengeschichte an den alten Uni-

versitäten und an den neueren, an denen „departments of religious studies“ eingerichtet wurden. Im allgemeinen ist hier eine größere Durchlässigkeit für kirchengeschichtliche Themen zu beobachten, auch in Darstellungen der Neuzeit. Die Tatsache, daß in Cambridge nacheinander drei Theologen, David Knowles, Herbert Butterfield³³ und Owen Chadwick, zu Regius Professoren der Geschichte (nicht der Kirchengeschichte!) berufen wurden, illustriert eine stärkere Integration der Kirchengeschichte in die allgemeine Geschichtsforschung. Allerdings scheinen die Engländer, die auf dem Gebiete der Kirchengeschichte arbeiten, mit einem Minimum an theoretischer Reflexion auszukommen, im Gegensatz zu der seit Collingwood auch hier in Fluß gekommenen allgemeinen Theoriediskussion³⁴.

Die amerikanische Kirchengeschichtsschreibung ist von der Tradition der amerikanischen Gesellschaft her stärker konfessionell segmentiert geblieben; doch hat sich seit den 60er Jahren eine interkonfessionelle Zusammenarbeit auf diesem Gebiete ergeben, wie das an den Aufsätzen z. B. in der „Catholic Historical Review“, aber auch an der weiten Öffnung der „Catholic Historical Association“ für nichtkatholische Mitglieder zu erkennen ist. Innerhalb der amerikanischen Kirchengeschichtsschreibung hatten Nichttheologen seit den Anfängen einen besonderen Anteil. Gewiß fielen hier theologiegeschichtliche Fragen weniger ins Gewicht. Doch sind die Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft und Studien zum Verhalten einer bestimmten religiösen Gruppe keine Nebensächlichkeiten, die einer religiösen Volks- und Folklorekunde überlassen werden können. Auch hier gilt: Was wäre die amerikanische Kirchengeschichte ohne den Beitrag von Nicht-Theologen³⁵?

Gewiß mag diese Mitarbeit von Nichttheologen ihrerseits nicht frei von Einseitigkeiten sein. Es mag vorkommen, daß die ungenügende Vertrautheit mit theologischen Sachverhalten den Forscher zu falschen Schlüssen führt. Es kann auch passieren, daß die theologischen Bezüge vernachlässigt oder nicht genügend berücksichtigt werden. So begrüßenswert und kirchengeschichtlich fruchtbar eine Kirchengeschichte unter dem Aspekt der „histoire vécue“³⁶ ist, so steht sie in Gefahr, die Theologie auszuklammern und die Beziehung zur Reflexion über die Sache des Glaubens zu verlieren. Diese Gefahren sind nicht zu leugnen. Aber es geht nicht an, wie Hubert Jedin das getan hat, diesen neuen Forschungsimpulsen die Bedeutung abzusprechen für die Erweiterung historischer Kenntnis³⁷. Es kann dem Theologen nicht schaden zu erfahren, wie eine Ekklesiologie, eine Christologie, eine Lehre über die letzten Dinge, das Dogmenverständnis, die Schöpfungslehre, beim „Volk Gottes“ ankommen und hier das Glaubensleben bestimmen.

Auch ein loyaler Forscher, der nicht auf dem Boden des Christentums steht, ist als partnerschaftlicher Mitarbeiter auf diesem Gebiete zu begrüßen. Der Christ hat kein Monopol auf die Erforschung seiner Geschichte, und der Taufschein oder orthodox theologische Einstellung sind längst

kein Befähigungsausweis für zuverlässige historische Methode. Eric Cochrane weist auf den Marxisten Delio Cantimori hin, der so gut wie ein Christ davon überzeugt war, daß die religiöse Überzeugung ausschlaggebend war für vieles, was im Italien des 16. Jahrhunderts geschah³⁸. Roger Aubert, dem man sicher keine Unkenntnis theologischer Probleme vorwerfen kann, erwähnt in anerkennender Gesinnung die Studien des Agnostikers und Loisy-Nachfolgers Jean Baruzi zu Johannes vom Kreuz und des belgischen Marxisten Léon Moulin³⁹. Es ist kein Sündenfall oder unlautere Konkurrenz, wenn nichtchristliche Historiker sich mit kirchengeschichtlicher Materie befassen; die Sündenfälle der theologisch korrekt und orthodox denkenden oder die ihre theologische Richtung im Zickzackkurs wechselnden Kirchenhistoriker geben Anlaß, vor der eigenen Tür zu kehren⁴⁰. Daß ein Nichtchrist sich der Kirchengeschichte zuwendet, ist wohl nicht die Regel, sondern eher die Ausnahme; es ist zumeist dann der Fall, wenn jemand eine positive Beziehung zur Kirche und zum Glauben hat oder der Einfluß der Religion auf gesellschaftliches Verhalten ihn zum Forschen motiviert.

Es mag eingewandt werden, daß die hier anvisierte Problematik stärker diejenige Quellenlage im Blick hat, die der der Neuzeit zugewandte Forscher vorfindet. Das soll nicht bestritten werden, da das Quellenmaterial zur Glaubenspraxis und zum Glaubensvollzug in dieser Periode reichlicher als in früheren Zeiten fließt. Gerade im Hinblick auf diesen Materialbefund sollte der Kirchenhistoriker sich freuen, wenn Nichttheologen ihm bei der Aufarbeitung seiner Problemfelder behilflich sind. Auf dem Gebiete kirchlicher Zeitgeschichte besteht nach wie vor ein Forschungsnotstand, zu dessen Abbau doch eher fachlich ausgebildete Historiker als berufsmäßige Entlarver ermuntert werden sollten. Die kirchliche Zeitgeschichte befindet sich gegenüber den privilegierten und etablierten Forschungsperioden der Alten Kirchengeschichte, der Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit in einem Rückstand, der sich für das so wichtige Selbstverständnis der Kirche in dieser Zeit negativ auswirkt. Als Giacomo Martina 1973 in der Zeitschrift „Seminarium“ hinsichtlich der Ausbildung von Theologen Gründe für den Unterricht in kirchlicher Zeitgeschichte anführte⁴¹, stellte er fest, daß der in der allgemeinen Geschichtswissenschaft gängige Begriff „Zeitgeschichte“ in den Handbüchern und Vorlesungen nicht nur kaum auftaucht, sondern daß auch die Sache selber nicht zur Sprache kommt. Wer diese Situation mit dem Aufwand vergleicht, mit dem gerade hier in Rom Orden und Kongregationen ihre partikulare Geschichte oder privilegierte Institute ihre zum Teil eng zugespitzten Forschungen betreiben, der konstatiert ein fatales Mißverhältnis, dessen Behebung sicher nicht Religionshistorikern überlassen werden kann.

II. Kirchengeschichte als nichttheologische Disziplin.

Über meine Problemskizzierung des Jahres 1975 bin ich nicht hinausgekommen. Nicht etwa weil nichts Besseres dazu zu sagen wäre – im Gegenteil –, sondern weil ich angesichts der Schwierigkeit der Materie keinen besseren Lösungsvorschlag vorzulegen vermag. Ausgangspunkt war die Feststellung: „Nicht die rechte Theologie, sondern die rechte historische Methode entscheiden deshalb über den Wert eines Geschichtswerkes und damit auch der Kirchengeschichte.“ Im Anschluß daran wurde dafür plädiert, dem Profanhistoriker den Weg zur Erforschung kirchengeschichtlicher Themen freizugeben und diese nicht durch Exklusiven oder Verweisung in theologische Dependancen zu versperren. „Kirchengeschichte ist ja nicht nur Theologiegeschichte, obwohl sie das auch ist, sondern umfaßt viele Bereiche christlichen Lebens, auf die hin eine Verständigung ohne schweres theologisches Gepäck mit einem Minimum an Sympathie oder Einfühlung für den christlichen Glauben gefunden werden kann. Dazu gehören Textausgaben, weite Gebiete der Pfarrei- und Diözesangeschichte, Religionssoziologie, Rechtsgeschichte, Geschichte kirchlicher Institutionen, Kirche und Politik, Kirche und Gesellschaft, Kirche und Kunst und vieles andere mehr. Man darf vom Profanhistoriker soviel Redlichkeit erwarten, daß er seine Glaubwürdigkeit nicht mit überzogenen Deutungen strapaziert, sondern offen zugibt, wenn sein Deutungsinstrumentar nicht mehr hinreicht, genauso wie dem historisch forschenden Theologen zuzutrauen ist, daß er in seiner Darlegung eines kirchengeschichtlichen Sachverhaltes keine sachfremden Kausalzusammenhänge konstruiert und in strittigen Grenzfällen zweier Hypothesen sich nicht für jene entscheidet, die seinem gläubigen Vorentscheid am meisten entgegenkommt⁴².“ Es wurde dann darauf hingewiesen, daß keiner voraussetzungslosen Wissenschaft das Wort geredet wird, daß keine Auflösung der Kirchengeschichte in Religionsgeschichte zu befürchten ist und zuletzt auch die Frage nach den Normen und Maßstäben des Urteils gestellt. Sie wurde dahin beantwortet, daß nach kirchlichem Selbstverständnis das Evangelium oberstes Kriterium bleibt, als Rückbindung an den Ursprung.

Das Nicht-Aufgehen der Geschichte der Kirche in der Religionsgeschichte wurde folgendermaßen begründet: „Weil und solange das Christentum lebendig ist, vermögen religionsgeschichtliche Auskünfte über seine Geschichte kaum zu befriedigen; je lebendiger es ist, um so mehr fordert diese seine Geschichte eine totalere Auskunft in der Linie seines Selbstverständnisses. Wolle man jedoch dieses Selbstverständnis von vorneherein zum einzig gültigen Maßstab erklären, wäre dies ein theologischer Keulenschlag, der der Suche nach der geschichtlichen Wahrheit und damit auch dem Glaubensverständnis selber keinen guten Dienst leisten würde. Doch kann man ... dem gläubigen Kirchenhistoriker nicht verwehren, seinen Glauben als Interpretament einzubringen, um einen Sinnzusammenhang zu erkennen.“⁴³

Gegen letzteren Satz nahm besonders Hubert Jedin Stellung. Er verwahrte sich dagegen, daß der Glaube an die Kirche und an ihr Bekenntnis nur eine „Arbeitshypothese“ sei, bloß historisch-hermeneutischen Charakter besitze⁴⁴.

Qui nimis brevis est obscurus fit. Jedin und Brox kamen zu völlig entgegengesetzten Auffassungen. Während Jedin meine Stellung im Sinne einer „liberalen Theologie“ deutete und diesen Standpunkt in die Nähe eines Bestreiters christlicher Grunddogmen rückte, attestierte Brox den Ausführungen theologisches Problembewußtsein ohne Abstrich, meinte allerdings terminologische Ungenauigkeit zu erkennen. Er argumentierte, daß die „nicht-theologische“ Disziplin Kirchengeschichte bei mir durch und durch theologisch sei, „weil die entscheidenden Schritte ihrer Interpretationstätigkeit und ihrer Konstituierung vom Zusammenhang und Sinn theologische sind. Ihre für den in unseren Breiten üblichen Sprachgebrauch von „Theologie-theologisch“ irreführende Selbstbezeichnung bedeutet lediglich „nicht-systematisch-theologische Disziplin“. Sie plädiere gegen die Okkupation der Kirchengeschichte durch dogmatische Desiderate im engen Sinn, aber für ihre dezidiert theologische Orientierung⁴⁵.

Gegenüber Jedin wäre zu sagen, daß auch ich nicht wüßte, was ein Kirchenhistoriker an einer Theologischen Fakultät zu suchen hat, für den der Glaube eine bloße Arbeitshypothese ist. Aber es gibt nicht nur Kirchenhistoriker an Theologischen Fakultäten, es gibt, wie bereits dargelegt wurde, in zunehmendem Maß Nichttheologen, Gläubige und Ungläubige, die sich in ihrer Forschung kirchengeschichtlichen Fragen zugewandt haben. Theologische Fakultäten, wie sie in Deutschland existieren, sind weder *Iuris divini* noch der Normalfall von kirchengeschichtlicher Forschung und Lehre. Und es gibt schließlich auch für den Kirchenhistoriker an Theologischen Fakultäten die Aufgabe, sein Schaffen gegenüber der Profanhistorie zu verantworten.

Wer an die Führung der Kirche durch den Hl. Geist und an sein Wirken in der Geschichte, besonders in der Kirchengeschichte, glaubt, wird für diesen Glauben, der eine ungeschuldete Gnade ist, dankbar sein. Doch wird er sich nicht vermessen, den Nachweis dafür aus der Kirchengeschichte zu erbringen. Das ist für den Historiker eine Anmaßung und für den Christen eine Häresie. Dieser Glaube kann nicht demjenigen vorgeschrieben werden, der ihn nicht hat, aber demjenigen, der sich aus irgendeinem Grunde dem Phänomen des Christentums in seiner geschichtlichen Erscheinung zuwendet. Gegenüber demjenigen, der seinen Glauben nicht teilt, kann der gläubige Kirchenhistoriker seinen Glauben höchstens als durchaus plausibles Interpretament einbringen. Er darf ihn nicht zum exklusiv gültigen Maßstab setzen, ohne den jemand in Sachen Kirchengeschichte nichts mitzureden hat. Das ist nicht nur eine Sache der Reihenfolge, sondern eine Sache der Redlichkeit und Offenheit. Gerade der gläubige Historiker sollte sich ihr nicht versagen⁴⁶.

Gegenüber Brox wäre zu sagen, daß es deshalb nicht um einen bloß verbalen Protest gegen eine Theologisierung der Kirchengeschichte oder eine falsche Etikettierung geht, sondern darum, wie der Glaube des Kirchenhistorikers vor dem Forum der kritischen Vernunft bestehen kann. Daher interessiert mich die Integration der Kirchengeschichte in die Geschichtswissenschaft stärker als ihre Integration in den Kreis der theologischen Disziplinen, die Interpretationen des Weges *ad extra*, jener Gruppe von Menschen, die sich als „Volk Gottes“ versteht, als die Interpretation dieses Weges *ad intra*. Man soll das eine ruhig tun und das andere nicht lassen oder denjenigen, die es tun möchten, nicht wehren. Eine Legitimierung derjenigen, die nun einmal keine Theologen sind und die nicht mehr wegzudenkende Beiträge für die Kirchengeschichte leisten, ist fällig. Diese Forscher sind nicht auf Geleise der Religionsgeschichte oder in eine andere Unverbindlichkeit abzuschieben, und zwar gerade und auch im Interesse einer theologisch orientierten Kirchengeschichte.

1. Das Problem Geschichte und Theologie stellt sich nicht allein für den Kirchenhistoriker, sondern auch für den Exegeten der Religionsgeschichte und auf einer anderen Ebene für den Theologen, der Philosophie treibt. Die Reflexion über Kirchengeschichte müßte an diese Problematik anknüpfen und auch etwa die Diskussion einer christlichen Philosophie zum Vergleich und zur Erhellung der eigenen Probleme heranziehen. Das ist bisher allzu summarisch geschehen.

2. Genauso wenig wurde über die Methode der Kirchengeschichte in ihrem Verhältnis zur allgemeinen Geschichte reflektiert. Es wurde wohl postuliert, daß Kirchengeschichte Theologie und Geschichte sei und die historische Methode übernehme; wie das jedoch zu geschehen habe, darüber hat man sich kaum Gedanken gemacht. Mit anderen Worten, die Kirchengeschichte muß den Anschluß an die allgemeine Theoriediskussion über Geschichte suchen. Norbert Brox will dabei von Denkformen ausgehen, vom Interesse, das jeden Historiker bei der Wahl seiner Forschungsgebiete leitet, ihn bestimmte Fakten und Ereignisse favorisieren läßt, aber auch seine Wertung bestimmt⁴⁷. Der in der DDR lehrende Kirchenhistoriker Wolfgang Ullmann vertritt die Auffassung, daß nur die Darstellung der Missionsgeschichte allen Tendenzen einer Auflösung der Kirchengeschichte in Christentumsgeschichte [oder Religionsgeschichte] wirksam entgegenzutreten und die Eigentümlichkeit des Wesens der Kirche auch soziologisch zu erfassen vermöchte. „Als Missionsgeschichte steht die Kirchengeschichte in einem allgemein einsichtigen Zusammenhang mit der Religions- und Geistesgeschichte. Ihr Inhalt ist die Art und Weise, wie die Wahrheit der Gotteserkenntnis des Glaubens in allen Zeiten und Räumen der Geschichte bezeugt wird⁴⁸.“ Hans Reinhard Seeliger, dem wir eine sorgfältige Bestandsaufnahme und zugleich eingehende Analyse der Wissenschaftstheorie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung verdanken, plädiert für eine verstärkte Berücksichtigung der Pragmatik, „Stiefkind der bisherigen

Grundlagenüberlegungen“. *Kirchengeschichte heißt also Kirchengeschichte, nicht weil Kirche als ihr (Material-)Objekt definiert würde – stets greift sie über den Rahmen innerkirchlichen Geschehens hinaus –, sondern weil sie im Kommunikationszusammenhang Kirche betrieben wird. Kirchengeschichte wird also nicht topisch, sondern pragmatisch definiert.* In ihrem Kommunikationszusammenhang erzählt sie Geschichten aus der Vergangenheit des Christentums: solche Geschichten, die durch Quellen oder Monumentenbelege ausgewiesen sind und für den gemeinen Menschenverstand vernünftig erklärbar, die dazu beitragen, die Kirche besser zu verstehen, fremd Gewordenes zu erklären und Vertrautes in Frage zu stellen.“⁴⁹

3. Eine theologisch orientierte Kirchengeschichte, in der die Kirche als die vom Heiligen Geist geleitete Gemeinschaft vorausgesetzt wird, hat unter den notwendigen methodischen Kautelen ihren legitimen Ort an einer theologischen Unterrichtsstätte. Künftige Seelsorger, Priester, Theologen und gläubige Laien haben Christus zu verkünden, nicht irgendwelche Theologien oder Religionssoziologien. Dazu hilft ihnen das Verständnis jener Gemeinschaft auf ihrem Weg durch die Zeit, die sich auf ihr besonderes Verhältnis zu Christus beruft. Der Kirchenhistoriker an theologischen Fakultäten oder anderen kirchlichen Ausbildungsstellen wird dieses Gedächtnis der Kirche immer wieder mit den Kraftfeldern des Glaubens in Verbindung bringen. Er hat die Aufgabe und Chance, Glaubenserfahrung und Glaubensdefizite der Vergangenheit in ihrer Bedeutung für die christliche Existenz ins Leben zu rufen. An solchen Anknüpfungspunkten der Aktualisierung besteht kein Mangel: die Etappen der urchristlichen Gemeindebildung, die Anfänge der Theologie, das Wachsen des römischen Primats, die großen Spaltungen, die mystische Versenkung, die Säkularisierung, die Geschichte kirchlicher Strukturen und Institutionen⁵⁰. „Man muß Gott noch immer eine Geschichte zutrauen können mit dem Menschen“, sagt Oskar Köhler. „Diese Geschichte entzieht sich per definitionem der historischen Methode. Aber je schärfer die Messer sind, desto offener kann das Blickfeld werden, in dem die schrecklichen Defizite der Kirchengeschichte, aber auch unerhört geglücktes Christ-Sein ausgemacht werden kann.“⁵¹

Hanno Helbling, selber Nicht-Theologe, doch als Historiker Fragen der Theologie und Kirchengeschichte zugewandt, hat die gleiche Erkenntnis im Paradox formuliert: „Wenn Kirchengeschichte – als Gestaltwerdung der christlichen Botschaft *in der Welt* – theologischen Sinn hat, dann hat auch die Kirchengeschichtsschreibung ihre Theologie, aber gerade dann darf sie keine *sein*.“⁵²

4. Das römische Symposion hat besonders die unterschiedlichen Kontexte und Traditionen deutlich gemacht, innerhalb derer Kirchengeschichte betrieben wird. Diese eigenen Voraussetzungen werden kaum reflektiert, weder von denen, die Kirchengeschichte an die Theologie zurückbinden, noch von denen, die sie von der Theologie emanzipieren möchten. Es fiel in der Diskussion das Wort von der „histoire ecclésiastique tribale“ (Emile

Poulat). Dieser Vortrag beansprucht nicht mehr, als auf diese ungenügend reflektierte Selbstverständlichkeit aufmerksam gemacht zu haben⁵³.

¹ H. Grotz, Der wissenschaftstheoretische Standort der Kirchengeschichte heute, in: ZKTh 92 (1970) 146–166.

² H. Jedin, Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte, in: R. Kottje (Hg.), Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie? (Trier 1970); weitere Aufsätze und Publikationen von Jedin zu diesem Themenkreis bietet seine auf den neuesten Stand gebrachte Bibliographie von R. Samulski und G. Butterini in: Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Bd. 6 (Bologna 1980) 287–367. – Eine Würdigung seiner Stellungnahme zu epistemologischen Problemen der Kirchengeschichte bietet M. Guasco, Hubert Jedin, Contributo per un dibattito sulla storia della Chiesa, in: Renovatio 16 (1981) 437–446. – Vgl. dazu auch die Darlegung von Jedins Position in der Arbeit von H. R. Seeliger (Anm. 49).

³ P. Stockmeier, Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche, in: ZKG 81 (1980) 145–162, bes. 160.

⁴ Concilium 6 (1970) Heft 7 und 7 (1971) Heft 7.

⁵ „Die Exegese und die Kirchengeschichtswissenschaft müssen ihren Einfluß als grundlegende Redaktionskomitees ausweiten. Sie haben keine Einzelhefte mehr, sondern arbeiten unmittelbar an allen Heften mit.“ Das neue Gesicht des Conciliums, in: Concilium 8 (1972) 706. – Mit diesem Hinauswurf war die gerade in Gang gekommene internationale Diskussion um Kirchengeschichte ausgelöscht, die ruhig in Verbindung mit Religionssoziologie hätte weitergeführt werden können. Da keine Theologie ohne historische Reflexion auskommt, war mit dieser Erklärung zur Grunddisziplin eigentlich nur Selbstverständliches und längst zu Praktizierendes ausgesprochen.

⁶ E. Cochrane, What ist Catholic historiography?, in: CHR 61 (1975) 169–190.

⁷ In: ThQ 155 (1975) 187–197; der Aufsatz hatte zunächst den Untertitel „Provokative Thesen zur Kirchengeschichte“. Das war vielleicht zu offenerherzig; so machte der diensttuende Redakteur zunächst daraus „Thesen zur Behebung des Theoriedefizits in der Kirchengeschichte“. Daraus wurden dann „Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung“. Ich bedaure, daß ich meine Zustimmung zu dieser Änderung gab, die den Ausführungen ein Etikett verliehen, das weder von der Sprache noch von der Problemanalyse her für sie zutrif. Abschneidend finden Überlegungen der Praxis im deutschen Sprachraum nur dann Beachtung, wenn sie wissenschaftstheoretisch aufgepälm werden.

⁸ N. Brox, Fragen zur „Denkform“ der Kirchengeschichtswissenschaft, in: ZKG 90 (1979) 1–21.

⁹ K. Schatz, Ist Kirchengeschichte Theologie? in: Theologie und Philosophie 55 (1980) 481–513. – Schatz hat sich die Mühe gegeben, meinen Standpunkt zu verstehen und mein Anliegen sachgemäß darzustellen. Ich möchte ihm dafür danken.

¹⁰ Communio 8 (1979), Heft 6 enthält Aufsätze von G. Schneider, Apostelgeschichte und Kirchengeschichte (481–487); H. U. von Balthasar, Die Heiligen in der Kirchengeschichte (488–495); H. Jedin, Kirchengeschichte als Theologie und Geschichte. Eine Vorlesung (496–507); E. Daßmann, Thesen zur Notwendigkeit und zum Nutzen des Kirchengeschichtsstudiums. – Die französische Ausgabe enthält einige zusätzliche Aufsätze, die aber alle Kirchengeschichte als theologisches Selbstverständnis der Kirche im Blick haben.

¹¹ O. Köhler, Der Skandal der Kirchengeschichte. Von der doppelten Bedeutung der historischen Methode in der Kirchenhistorie; G. Kretschmar, Kirchengeschichte als theologisches Fach; H. D. Altendorf, Kirchengeschichte, eine historische Disziplin; V. Konzemius, Kirchengeschichte als „nichttheologische Disziplin“; W. Schieder, Kirchengeschichte aus der Sicht des Sozialhistorikers; J. M. Mayeur, Religionssoziologie und Kirchengeschichte. Das Beispiel Frankreichs. Neue Zürcher Zeitung Nr. 148 v. 28./29. Juni 1980, 65–68.

¹² Z. B. in: Concilium 6 (1970) 496 ff.

¹³ I. v. Döllinger, Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie. Eine Rede, gehalten am 28. September 1868 vor der Gelehrtenversammlung zu München, in: Klei-

nere Schriften (Stuttgart 1890) 161–196, bes. 166; der Kommentar der *Civiltà Cattolica* dazu in: Döllinger, Briefwechsel hg. v. V. *Conzemius*, Bd. 1 (München 1963) 376, Anm. 1.

¹⁴ D. *Mieth*, Die Relevanz der Geschichte für eine ethische Theorie der Praxis, in: ThQ 155 (1975) 216–231.

¹⁵ W. *Kasper*, Glaube und Geschichte (Mainz 1970); *ders.*, Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte. Ebd. 198–215.

¹⁶ Vgl. Anm. 4.

¹⁷ Freiburg i. Br. 1980.

¹⁸ Vgl. P. *Stockmeier*, Die alte Kirche – Leitbild der Erneuerung, in: ThQ 146 (1966) 385–408.

¹⁹ *Schatz* (Anm. 9), 481.

²⁰ Zum Echo in der deutschen Öffentlichkeit auf die Charakterisierung Luthers in der Kleinen deutschen Kirchengeschichte (1980) durch R. *Bäumert* vgl. O. H. *Pesch* in: Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog (Regensburg 1982) 139 ff.

²¹ Kein kirchenhistorisches Werk hat im Deutschland der Nachkriegszeit soviel Resonanz gefunden wie die Münchner Phil. I Dissertation von A. B. *Hasler*, Pius IX. (1846–1878), die päpstliche Unfehlbarkeit und das I. Vatikanische Konzil. (= Päpste und Papsttum 12) (Stuttgart 1977); popularisierte Version: Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogmas (Stuttgart-München 1979² 1980). Eine Zusammenstellung des bis dahin erschienenen Verzeichnisses der Rezensionen – mehr als 80 – enthalten die Lizenzausgabe des Verlags Ex Libris, Zürich 1981, und des Taschenbuchverlags Ullstein, Berlin 1981; eine vorläufige Auswertung bietet G. *Denzler*, Ergebnisse der Diskussion um August Bernhard Haslers Veröffentlichungen zum Ersten Vatikanischen Konzil, in: Concilium 17 (1981) 680–684. – Entstehung, Tendenz und Rezeption des Werkes beleuchten exemplarisch die Konfusion, die hinsichtlich dieser wesentlich theologiegeschichtlich orientierten Arbeit in Deutschland zutage trat. Zunächst ist es seltsam, daß diese Arbeit, in deren Zentrum ein theologisches Problem steht und die sehr deutlich ein theologisches Anliegen vertritt, an einer Phil. Fak. eingereicht werden konnte. Wer die Rezensionen durchsieht, merkt bald, daß die Zustimmung meist von Theologen kam – je weiter sie vom Thema weg waren, desto unkritischer. Bedenken äußerten insbesondere Kirchenhistoriker, darunter vor allem auch Nichttheologen. Sicher hat die Brisanz des Themas – ein ungeliebtes Dogma – das Interesse und die Zustimmung vieler Theologen hervorgerufen, zumal die Arbeit mit Sekundärmerkmalen deutscher Wissenschaftlichkeit nicht geizte: Benutzung von über 40 Archiven (aber für die Zentralfragen unergiebig Ausbeute), imposantes Literaturverzeichnis (viele zitiert, aber das meiste davon nicht gelesen und verarbeitet), ausführlicher Anmerkungsapparat (mit Häufung überflüssiger Parallelstellen). Die eigentliche Ursache des Echos im deutschen Sprachraum auf dieses Buch führe ich zurück auf die Nichtrezeption der Forschungen von R. *Aubert* in Deutschland, dessen „Pie IX“ mit seiner fundierten, aber gemessenen Kritik an diesem Papst (1952, ital. Aufl. 1964) auch von deutschen Kirchenhistorikern kaum gelesen wurde und erst recht keinen Eingang in weitere Kreise fand. Unter diesen Umständen konnten die forcierten Thesen Haslers eine Aufnahme finden, die ihnen von der Sache her nicht zukam. – Ich habe dieses Beispiel deutlicher ausgeführt, weil es einerseits die mangelhafte Kommunikation katholischer Sprach- und Kulturräume demonstriert, andererseits typisch ist für die Konfusion auf dem Gebiete wissenschaftlicher Methode in Bereichen zwischen Theologie und Geschichte.

²² Aus der umfangreichen Klageliteratur sei nur das erste Kapitel des im Blick auf kirchengeschichtliche Probleme geschriebenen Buches von G. *Rubbach*, Kirchengeschichte (Gütersloh 1974) erwähnt; vgl. auch K. *Reppen*, Die Krise der Geschichte und die Kirchengeschichte, in: Seminarium 25 (1973) 59–74. – Im Bereich der Profanhistorie vgl. den Vortrag von J. *Fest*, Noch einmal Abschied von der Geschichte. Polemische Überlegungen zur Entfremdung von Geschichtswissenschaft und Öffentlichkeit, in: Aufgehobene Vergangenheit. Portraits und Betrachtungen (Stuttgart 1981) 239–261. – Eine Veröffentlichung wie „2000 ans de christianisme“ (10 Bde., Paris 1976 ff.) – die Frucht der Zusammenarbeit von Historikern, Theologen, Soziologen und Journalisten –, eine gelungene Aktualisierung der Kirchengeschichte, ist wohl in Deutschland nicht möglich.

²³ Paris 1950; eine Zusammenfassung bietet der Artikel dess.: *Comment l'Eglise Sainte doit se renouveler sans cesse*, in: *Sainte Eglise. Études et approches ecclésiologiques* (= *Unam Sanctam* 41) (Paris 1963) 131–154; vgl. auch *J. J. von Allmen*, *Une Réforme dans l'Eglise* (Gembloux 1970).

²⁴ Vgl. dazu die Feststellung von *M. Brecht* in seiner Einleitung zu einem Literaturbericht über Gesamtdarstellungen der Kirchengeschichte für die Neuzeit vorwiegend des deutschen Sprachraums. „Zu denken gibt, daß bis zur Reformation die profane Geschichtswissenschaft vielfach ein wertvoller, fordernder und zum Teil auch überlegener Partner der Kirchengeschichte ist, während die Kirchen in der Neuzeit von der profanen Forschung kaum mehr beachtet werden.“, in: *Verkündigung und Forschung. Beihefte zu „Evangelische Theologie“* 25 (1980) 1; Emil Poulat traf 1971 die gleiche Feststellung für den französischen Raum und gab der Vermutung Ausdruck, daß die einseitige Fixierung auf die Ekklesiologie und ihren Wandel sowie die internen Konflikte des Katholizismus eine der Ursachen hierfür sein könnten.

²⁵ Vgl. dazu den Beitrag von *Schieder* (Anm. 11) *ders.*, *Religionsgeschichte als Sozialgeschichte*. Einleitende Bemerkungen zur Forschungsproblematik, in: *Geschichte und Gesellschaft* 3 (1977) 291–298; prononcierter in der Absetzung gegenüber der herkömmlichen Kirchengeschichtsschreibung, die diese Thematik nun allerdings auch nicht allein der Sozialgeschichte überlassen dürfte, ist *R. van Dülmen*, *Religionsgeschichte in der Historischen Sozialforschung*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 6 (1980) 36–59.

²⁶ *C. Bauer*, *Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile* (Frankfurt 1964) 32; *W. Conze*, in: *Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte*. Bd. 2 (Stuttgart 1976) 478.

²⁷ Es war mir leider nicht möglich, hierüber die notwendigen Unterlagen zu beschaffen. Anfragen wurden nicht beantwortet, Zusagen nicht gehalten, so daß ich nicht in der Lage bin, hierüber einigermaßen präzise Angaben zu machen. Eine Übersicht über die Situation der Kirchengeschichte in Forschung und Lehre in den verschiedenen Ländern bleibt ein Desiderat, dessen Erfüllung sich z. B. die „Commission Internationale d'Histoire de l'Eglise comparée“ annehmen könnte.

²⁸ Die Reflexion über methodische Probleme bleibt hier allerdings im Hintergrund, soweit sie sich nicht auf Jedin bezieht oder sich in Gegensatz zu ihm stellt; (vgl. dazu auch den einführenden Essay von *Alberigo* zur italienischen Übersetzung von Jedin's Einführung zum *Handbuch der Kirchengeschichte* [Brescia 1973] 7–30). Da italienische Literatur zu diesem Problemkreis kaum zitiert wird, sei hier auf einige Arbeiten hingewiesen: *C. Colombo*, *L'elemento storiografico nell'insegnamento teologico*, in: *La Scuola Cattolica* 80 (1952) 3–25; *P. Chiocchetta*, *Teologia e storiografia della Chiesa* (Rom 1969); *A. Milano*, *La Questione epistemologica della Teologia tra il medioevo e l'età moderna*, in: *Aspre as* (Neapel 1976) 319–362; *M. Guasco*, *Teologia e storia della Chiesa*, in: *Dizionario Teologico Interdisciplinare* (Turin 1977) Bd. 1, S. 237–260; *ders.*, *Storia della Chiesa, sociologia, Teologia*, in: *Studi di storia sociale e religiosa. Scritti in onore di Gabriele De Rosa* (Neapel 1980) 33–54.

²⁹ *H. Daniel-Rops*, *Histoire de l'Eglise*, 14 Bde. (Paris 1954 ff.); *A. Dansette*, *Histoire religieuse de la France contemporaine* (Paris 2 1965); *J. Delumeau* (Hg.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, 2 Bde. (Toulouse 1979); *F. Lebrun*, *Histoire des catholiques en France du XVe siècle à nos jours* (Toulouse 1980); auch an der „*Histoire du catholicisme français*“, 3 Bde. (Paris 1957 ff.), und an der *Geschichte der französischen Diözesen* (hgg. von *J.-R. Palanque* und *B. Plongeron* (Paris 1968 ff.) sind Nichttheologen maßgeblich beteiligt.

³⁰ Die Auslagerung der Volksfrömmigkeit im deutschen Sprach- und Forschungsbereich in den Bereich „Religiöse Volkskunde“ ist eine Verlegenheitslösung, die nicht zufriedenstellt. Die „religion populaire“ gehört zur Kirchengeschichte und mußte partnerschaftlich mit Volkskundlern erforscht werden. Vg. *F. Hensel*, *Frömmigkeit in Beharrung und Wandel. Überlegungen zum Verständnis religiös-volkskundlicher Forschung als theologischer Disziplin*, in: *Heilige, Geschichte, Legende, Kult* hg. v. *K. Welter* (Karlsruhe 1979) 3–23.

³¹ Vgl. *J. M. Mayeur*, *Religionssoziologie und Kirchengeschichte*. Das Beispiel Frankreichs, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 28./29. Juni 1980, 68; *ders.*, *L'Histoire religieuse de la France, 19^e – 20^e siècle: problèmes et méthodes* (Paris 1975).

³² Vgl. *B. Plongeron*, Religion et sociétés en Occident. XVI^e et XX^e siècles (Paris 1982) 44 ff. – Es ist anzumerken, daß der in Frankreich geläufigere Terminus „histoire religieuse“ inhaltlich dem deutschen „kirchengeschichtlich“ am nächsten kommt. Dem deutschen „religionsgeschichtlich“ entspricht „histoire des religions“.

³³ *H. Butterfield* (1900–1980) war allerdings kein ordinierter Theologe, sondern methodistischer Laienprediger, der neben seinen großen Arbeiten zur politischen Geschichte Englands im ausgehenden 18. Jahrhundert sich vielleicht noch stärker zu geschichtstheologischen Problemen hingezogen fühlte; vgl. *H. Butterfield*, Writings on Christianity and History (New York 1979); *V. Conzemius*, Sir Herbert Butterfield. Ein Dissenter in der englischen Geschichtsschreibung, in: Neue Zürcher Zeitung vom 7. Oktober 1975.

³⁴ Eine der seltenen Äußerungen hierzu bietet *Cl. W. Dugmore*: Ecclesiastical History no soft option (London 1959); weitere Ansätze innerhalb der angelsächsischen Literatur bieten: *H. W. Bowden*, Science and the idea of church history, in: Church History 36 (1967) 308–326; *I. D. L. Clark*, Church History or History of the Church?, in: Indian Church History (Mysore) 8 (1974) 91–110; *D. C. Davis*, The task of church history: answering the threat of historicism, in: Westminster Theological Journal 41 (1979) 221–227; *R. M. Pope*, What is Church History: Some reflections on a theme, in: Lexington Theological Quarterly 11 (1976) 133–144.

³⁵ Vgl. *J. Dolan*, Changing trends in Anglo-American Church History. A survey, in: Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965, hg. v. *E. Iserloh* und *K. Reppen*. Bd. 2 (Münster 1965) 558–594.

³⁶ Vgl. die Antrittsvorlesung am Collège de France vom 13. Feb. 1975: *J. Delumeau*, Le prescrit et le vécu, in: Le Christianisme va-t-il mourir? (Paris 1977) 177–211; vgl. dazu auch die in Anm. 29 erwähnte zweibändige „Histoire vécue du peuple chrétien“. Eine Vorstellung des Werkes bietet *V. Conzemius*, Kirchengeschichte als Sozialgeschichte, in: Caritas, 81. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes (Freiburg 1980) 343–350; vgl. auch *Fr. Chiovaro*, Gelebte Geschichte des christlichen Volkes. Voraussetzungen eines neuen methodischen Zugangs zur christlichen Geschichte, in: Theologische Zeitschrift 38 (1982) 455–472. – Zum Problemkomplex „Kirchengeschichte in ökumenischer Perspektive“ sei verwiesen auf das Sonderheft der „Theologischen Zeitschrift“ der Theologischen Fakultät der Universität Basel 38 (1982) Heft 5.

³⁷ *H. Jedin*, Kirchengeschichte und Theologie. Eine Vorlesung, in: Internationale katholische Zeitschrift 8 (1979) 496–507; die Ausführungen von Jedin verraten Unkenntnis der Forschungslage und Vorurteil.

³⁸ Vgl. *Cochrane* (Anm. 6) 183, „After all the Marxist historian Delio Cantimori was as fully aware as any Christian of the primary of religious conviction as the cause of much of what took place in sixteenth-century Italy.“

³⁹ *R. Aubert*, Historiens croyants et historiens incroyants devant l'histoire religieuse, in: L'histoire et l'historien. Recherches et débats (Paris 1964) 28–43, bes. 35. – Ich verdanke den Ausführungen von Aubert manche Anregungen.

⁴⁰ Die theologischen Pirouetten des Maaß-Schülers *F. Rieser* (*H. Rieser*, Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben. Der Kampf der Kirche um ihre Freiheit [Wien 1963]) haben den Schweizer Forscher *Peter Hersche* in seiner seriösen Untersuchung zum österreichischen Spätjansenismus (Wien 1977, S. 7) bewogen, sich ausdrücklich und grundsätzlich von einer theologisch-kirchengeschichtlichen Wertung des Jansenismus zu distanzieren, ein Unterfangen, das allerdings nicht ganz glückt, weil dem Jansenismus dann sachfremde Kategorien übergestülpt werden. Vgl. dazu meine Besprechung in: RQ 77 (1982) 268–272.

⁴¹ *G. Martina*, L'insegnamento della storia contemporanea della Chiesa, in: Seminario 25 (1973) 144–181.

⁴² Vgl. *Conzemius* (Anm. 7) 194.

⁴³ Ebd., 190.

⁴⁴ Vgl. *Jedin* (Anm. 10) 498.

⁴⁵ Vgl. *Brox* (Anm. 8) 16.

⁴⁶ *Roger Mehl* hat in einer frühen Stellungnahme das Verhältnis von Soziologie und Theologie treffend umschrieben und schließt eine Kollision oder Substitution aus, wenn jede

dieser Disziplinen innerhalb ihres Ambitus bleibt: „Ce que nous reprochons le plus à la sociologie religieuse d'un Durkheim par exemple, c'est d'avoir cherché, c'est-à-dire inventé une explication du phénomène religieux avant d'avoir décrit l'objet religieux lui-même. Le sociologue ne pourra donc pas tenir pour nulle et non avenue l'œuvre de la théologie. Bien au contraire, il l'interrogera tout d'abord, pour qu'à côté de spéculations et de constructions personnelles que le sociologue sera en droit d'éliminer, la théologie plus sérieusement encore que la simple piété, s'efforce de voir avec lucidité l'objet religieux. Il se peut aussi que le théologien soit un hétérodoxe. Mais le sociologue n'a pas le droit de partir du postulat, qu'il connaît mieux la signification d'une religion que le théologien ou que le fidèle. Une sociologie de l'Eglise Chrétienne n'est possible qu'en collaboration étroite avec la théologie.“ Zur Möglichkeit einer soziologischen Beschreibung der Kirche sagt Mehl dann: „Il est parfaitement possible d'entreprendre une sociologie de l'Eglise chrétienne, à partir du moment où on ne se borne pas à intégrer celle-ci dans la catégorie plus large des communautés religieuses et où on fait effort pour «voir» l'objet qui la constitue ou la recrée. Nous disons bien voir; ce que signifie qu'il ne s'agit pas pour le sociologue de substituer à cet objet l'interprétation et l'explication que lui-même en donne, mais seulement de décrire cet objet tel qu'il apparaît à la communauté de l'Eglise.“ *R. Mehl*, Dans quelle mesure la sociologie peut-elle saisir la réalité de l'Eglise?, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* (1951) 429–438, bes. 436.

⁴⁷ Vgl. *Brox* (Anm. 8).

⁴⁸ *W. Ullmann*, Kirchengeschichte oder Christentumsgeschichte? Ein Diskussionsbeitrag, in: *Theologische Versuche*, Bd. 12 (Berlin 1981) 115–133. – Der Aufsatz enthält einen bemerkenswerten Überblick über den Diskussionsstand vor allem in der protestantischen Tradition und setzt sich verständnisvoll kritisch mit der Position Jedins auseinander. Doch der Lösungsversuch „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“ vertagt die eigentlichen Probleme nur.

⁴⁹ *H. R. Seeliger*, Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung (Düsseldorf 1981) 233 ff.; zu diesem Lösungsvorschlag vgl. *E. Iserloh*, Kirchengeschichte – eine theologische Wissenschaft (= Akademie der Wissenschaften und Literatur Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 3) (Mainz 1982) 27, Anm. 50, der davor warnt, den Aspekt der universalen Kommunikabilität der kirchengeschichtlichen Forschungsergebnisse nicht völlig in den Hintergrund treten zu lassen. Eine pragmatische Sicht der Kirchengeschichte müsse sich die Frage nach den Kriterien der Auswahl der erzählten Geschichten stellen lassen. – In diesem Sinne kann man Seeliger entgegenhalten, daß Kirchengeschichte eben nicht nur im Kommunikationsraum Kirche betrieben wird.

⁵⁰ Ein gutes Beispiel einer solchen Selbstdarstellung der Geschichte der Kirche (im Sinne Seeligers z. B.), in der vor allem Texte der verschiedenen Epochen zur Sprache kommen, bieten *J. Loew* u. *M. Meslin*, *Histoire de l'Eglise par elle-même* (Paris 1978); allerdings kommt hier der Aspekt der Kommunikation mit der allgemeinen Geschichte zu kurz.

⁵¹ *O. Köhler*, Der Skandal der Kirchengeschichte. Von der doppelten Bedeutung der Historischen Methode in der Kirchengeschichte, in: *NZZ* vom 28./29. Juni 1980, S. 65, Sp. 4. – Es sei hier verwiesen auf Köhlers Versuch der Kirchengeschichte als christlicher Glaubensgeschichte: Christsein im Wandel der Weltzeit, Herderbücherei Nr. 987 (Freiburg 1982).

⁵² *H. Helbling*, Zwischen Theologie und profaner Wissenschaft, in: *NZZ* v. 28./29. Juni 1980, S. 65.

⁵³ In seiner stimulierenden Zusammenfassung der Arbeiten, die auf dem Convegno der italienischen Kirchenhistoriker in La Mendola 1971 vorgetragen wurden, sprach bereits Emil Poulat den Wunsch aus: „Peut-être un jour, faudra-t-il organiser une rencontre internationale où nous mettrions en commun nos expériences nationales en matière de méthode et d'organisation de la recherche en histoire religieuse, une rencontre sans autre objet que cette confrontation technique.“ *Histoire de l'Eglise et Histoire religieuse*, in: *RSTI* 25 (1971) 422–440, bes. 427. – Es sei darauf hingewiesen, daß sich bereits die Konfrontation der europäischen Export-Theologie-Kirchengeschichtsschreibung mit außereuropäischen interkulturellen Aufsätzen abzeichnet. Vgl. dazu *D. Winnewisser*, *Der Umbruch in der Kirchengeschichte*. Ungedr. Akzessarbeit der Ev. Theolog. Fak. Bern 1982.

Kirchengeschichte und ihre hermeneutische Problematik

Von PETER STOCKMEIER

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

1. Der Anspruch der Hermeneutik in der Geschichtswissenschaft

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

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

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

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

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

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

2. Kirchengeschichte als klassischer Fall historischer Hermeneutik

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Die Forderung nach Objektivität

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

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

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

4. Theologische Implikationen des hermeneutischen Ansatzes

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

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

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

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

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

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

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

² Zur Geschichte der Hermeneutik siehe den instruktiven Überblick von G. Ebeling, Art. Hermeneutik, in: RGG³ III (1959) 242–262; ferner F. Mußner, Geschichte der Hermeneutik. Von Schleiermacher bis zur Gegenwart (= HDG I 3 c [2. Teil]) (Freiburg – Basel – Wien 1970).

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ Faber (Anm. 6) 110.

¹¹ Gadamer (Anm. 6) 280.

¹² Ebd. 283.

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

¹⁴ Gadamer (Anm. 6) 266.

¹⁵ Ebd. 261 ff.

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

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

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

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

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

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

²² Vgl. Faber (Anm. 6) 128.

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

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

²⁴ *Habermas* (Anm. 21) 167.

²⁵ *Marrou* (Anm. 1) 272.

²⁶ Vgl. *Stockmeier* (Anm. 1) 158 ff.

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

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

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

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

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

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

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

³⁴ *Brox* (Anm. 8) 18.

³⁵ Ebd. 19.

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

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

Kirchengeschichte und Theologie auf verschiedenen Ebenen: Lehre, Forschung, Interpretation

Von MIQUEL BATLLORI

Es ist keineswegs leicht, an diesem ersten Tag unseres Gesprächs – der ganz im Zeichen der Antinomie und des Paradoxons stand, das vor nunmehr siebenundzwanzig Jahren von unserem vortrefflichen Kollegen und lieben Freund Hubert Jedin aufgestellt worden war – Ihnen nach den Referaten der Professoren Iserloh über die „Kirchengeschichte als eine theologische Wissenschaft“, Conzemius über die „Kirchengeschichte als eine nicht-theologische Disziplin“, Stockmeier über die „Kirchengeschichte und ihre hermeneutische Problematik“ noch etwas Neues zu sagen.

Aber es handelt sich um ein Thema, über welches ich viel und ausgiebig nachgedacht habe, seitdem mir im Jahre 1954 das Heft der Zeitschrift *Saeculum* (zu deren Mitbegründern Jedin gehörte) in die Hände kam, das seinen Essay *Kirchengeschichte als Heilsgeschichte* enthielt¹. Ich sage absichtlich „Essay“ und nicht Artikel oder Studie, weil der Autor ihn klar und deutlich als Umarbeitung einer feierlichen Antrittsrede an der Theologischen Fakultät der Universität Bonn vorstellte.

Mir scheint, wenn man die Stellung, die diese Theorie im historiographischen Schaffen und Denken Hubert Jedin einnimmt, begreifen will, darf man zwei Umstände niemals vergessen: daß es sich ursprünglich um eine Rede handelt, und zwar um eine Rede, die an einer Theologischen Fakultät gehalten wurde.

Eben weil sie anfangs als Rede, einem Essay entsprechend, angelegt war, konnte Jedin sie im Laufe der folgenden Jahre literarisch und inhaltlich umarbeiten. Während mir jene späteren Fassungen eben dieses Ansatzes des Problems und zugleich damit die Glossen und Kommentare aus dem Lager der Historiker, der Kirchenhistoriker und der Theologen² in die Hände und vor die Augen kamen, bemerkte ich, daß die Kommentatoren, die – wie es offenbar natürlich war – mehr auf den Kern des Problems als auf die späteren Nuancierungen und Umgestaltungen dessen achteten, der dieses Problem hervorgerufen bzw. wieder hervorgerufen hat, keineswegs immer jene kleinen, aber bezeichnenden Veränderungen leichtthin übergingen.

Daß jene Problematik ausgerechnet von Jedin aufgeworfen worden sein sollte, war für mich 1954 ein Rätsel. Ich hatte damals gerade mein neues Amt als Leiter des Historischen Instituts der Gesellschaft Jesu in der Via

Penitenzieren angetreten, und ich erinnere mich, wie ich meine Blicke von den breiten Seiten der Zeitschrift *Saeculum* aufhob und hinübergleitete ließ zu dem ersten Zimmer, das ich im Borgo S. Spirito nach meiner Ankunft in Rom im Jahre 1947 bewohnt hatte: dort hatte mich der damalige Doktor Jedin häufig aufgesucht, um sich eingehend zu erkundigen, welche wissenschaftlich bedeutsamen Veröffentlichungen in Spanien im Zuge der 400-Jahr-Feiern des Konzils von Trient herausgekommen seien; denn ich hatte während meines Aufenthalts in Mallorca (1941–47) eine Gruppe von Forschern geleitet, deren Interesse vor allem den Beiträgen der aus dem Bereich der aragonisch-katalanischen Krone stammenden Konzilsväter und Theologen des Tridentinums galten, welche dann in dem Band *Mallorca en Trento* (1946) veröffentlicht wurden.

In jenen Jahren unmittelbar nach dem Krieg waren die spanischen Publikationen in Rom kaum aufzutreiben, und Jedin machte sich mit wahrhaft deutscher Zähigkeit auf die Jagd nach ihnen. Es waren die Jahre³, in denen er seine Bibliographischen Berichte für die Zeitschrift „*Il concilio di Trento*“, seinen Überblick über die Erforschung der Geschichte des Konzils von Trient (1948) und vor allem den ersten Einführungsband seiner großen Geschichte des Konzils von Trient (1949) vorbereitete.

Alles, was Jedin im „*Saeculum*“ bezüglich der kritischen und wissenschaftlichen Forderungen an jede Forschung auf dem Gebiet der Kirchengeschichte wie überhaupt jeder Geschichte schrieb, fand in meinen persönlichen Erinnerungen an unsere keineswegs seltenen Begegnungen im genannten Historischen Institut oder in der Bibliothek bzw. im Archiv des Vatikan eine lebhafte Bestätigung und natürlich auch meine volle Zustimmung. Als er jedoch von der Kirchengeschichte als Heilsgeschichte zu sprechen begann, machte er mich wirklich betroffen und ratlos.

Bevor ich in diesem Referat die lebensbedingten und geographischen Schritte zu klären versuche, durch welche Jedin zu jener für mich bestürzenden Haltung gelangt war, möchte ich unterstreichen, daß meines Erachtens einer der – mehr historischen als historiographischen – Gründe für den Erfolg, den seine zur Debatte stehende These bzw. Hypothese erlangt hat, die durch das Zweite Vatikanische Konzil weltweite Verbreitung der bis dahin mehr oder weniger nur bei einigen Gruppen von Erneuerungstheologen anzutreffenden Lehre von der Ekklesiologie als Heilsgeschichte gewesen ist. So ergab sich das Paradoxon, daß, während die Theologie glücklicherweise historisiert wurde, die Kirchengeschichte – wie ich meine, unglücklicherweise – theologisiert wurde.

Ich würde sagen, der erste Schritt Jedin zu seiner neuen Auffassung der Kirchengeschichte ist die Lehrtätigkeit gewesen – deshalb lasse ich den Titel meines Referats auch damit beginnen –, und zwar eben die Lehrtätigkeit an einer Theologischen Fakultät.

Nicht daß Hubert Jedin erst damals an einer Theologischen Fakultät zu lehren begonnen hätte. Aber die Privatdozentur, die er in den Jahren 1930

bis 1936 an der Universität Breslau ausgeübt hatte, war eine Sache, das Innehaben einer Universitätslehrkanzel eine andere. Die Jahre in Breslau waren sozusagen die ersten Jahre seines Weges hin zur historischen Forschung in umfassendem Umfang. Und seit damals sprach er seine kritisch-wissenschaftlichen Forderungen für die Forschungen auf dem Gebiet der Kirchengeschichte aus, die ebenso für jeden anderen Historiker zu gelten hätten. Und daran hielt er auch bis an sein Lebensende fest. Die Jahre hingegen, in denen er die Lehrkanzel in Bonn innehatte, waren die Jahre seiner unumschränkten Herrschaft auf dem Gebiet der modernen Kirchengeschichte und die Periode, in welcher seine beiden grundlegenden Werke zur Ausreifung gelangten: Redigierung und Drucklegung seiner Geschichte des Konzils von Trient und die Leitung der Herausgabe des Handbuchs der Kirchengeschichte – freilich ein „Handbuch“, das nur ein Riese mit seinen beiden Händen zu fassen vermöchte.

Es sei mir nun eine etwas ungezogene Unterstellung gestattet. Wir alle kennen die heimliche – bisweilen auch ausdrückliche – Verachtung des Lehrkanzelinhabers der dogmatischen Theologie gegenüber dem Professor für Kirchengeschichte. Die bestürzende Haltung Jedin's konnte auch nur aus einer Reaktion auf jenes Klima theologischer Überlegenheitsschau herrühren. Ein Professor, der in seinem Fachgebiet zu den Größten der ganzen Welt zählte, hätte es fertiggebracht zu behaupten, daß auch die Kirchengeschichte eine theologische Disziplin sei.

Aber es muß in Jedin noch einen anderen, viel ernsteren und tiefer reichenden Grund gegeben haben. Ein Mann, der als Historiker, als „rerum historicarum scriptor“, stets von einer vollen Kenntnis und einer umfassenden Schau der geschichtlichen Umstände und Gegebenheiten der zu behandelnden Fakten und Probleme ausging – es sei nur daran erinnert, daß er die historischen Umstände, die dem Konzil von Trient vorausgingen und es bedingten, in einem ganzen Band dargelegt hat –, mußte bemerken und sich bewußt werden, daß das theologische Milieu seiner Fakultät nicht nur der enge Käfig der Professoren, sondern auch jener der Priesterstudenten bildete. Ihr Hauptinteresse galt nicht so sehr der Kirchengeschichte als vielmehr der Kirchentheologie, der Geschichte der Theologie – also der Geschichte der Dogmen und theologischen Lehren – und der theologischen Kirche, der Kirche, die aus der Heilsgeschichte hervorgewachsen war. Und ich möchte nicht bestreiten, daß ein Professor für Kirchengeschichte an einer Theologischen Fakultät seiner historischen Antrittsvorlesung bewußt jenen theologischen Anstrich geben kann.

Was mich persönlich betrifft, so habe ich immer den Standpunkt verteidigt, daß die Kirchengeschichte als Geschichte nur eine geschichtliche Disziplin sein kann⁴. Aber ich würde nichts dagegen einzuwenden haben, daß die Kirchengeschichte als Fachgeschichte der Kirche an einer Theologischen Fakultät als eine Heilsgeschichte, eine theologische Geschichte oder eine theologische Disziplin betrachtet werden könne – daß sie so gesehen

und entwickelt werden *kann*, nicht aber daß sie immer so behandelt werden *muß*.

Aber hier geht es um eine andere Frage: Ist eine Kirchengeschichte, die unter jenen Voraussetzungen und in jenem Rahmen an einer Theologischen Fakultät gelehrt wird, wirklich eine Kirchengeschichte oder nicht vielmehr so etwas wie eine Philosophie der Kirchengeschichte?

Hier kommen wir wieder auf die meiner Ansicht nach grundlegende Frage der historischen Ebenen zurück. Wir haben von der Ebene der Forschung und von der Ebene der Lehre in einem theologischen Milieu gesprochen; aber es wäre – unter mehreren – noch auf zwei weitere Ebenen hinzuweisen: nämlich Unterricht von Kirchengeschichte in einem nicht-theologischen Milieu, sei es in der Mittel- bzw. höheren Schule, sei es in Universitätsinstituten.

Der Geschichtsunterricht in Mittelschulen ist ein Thema, das erst kürzlich die höchsten Instanzen der Geschichtswissenschaft beschäftigt hat: das Internationale Komitee der historischen Wissenschaften und seine Fünfjahreskongresse sowie Institute, die eigens dazu geschaffen worden sind, um dem Geschichtsunterricht in der modernen Welt eine Orientierung zu geben, einer Welt, die eher geneigt ist, der Vergangenheit den Rücken zuzukehren und sich auf die Zukunft auszurichten – ich spiele hier vor allem auf das Internationale Textbuchinstitut in Braunschweig an, heute nach seinem enthusiastischen Begründer allgemein als Georg-Eckert-Institut bekannt.

Nachdem ich lange Jahre sowohl mit jenem Komitee der historischen Wissenschaften als auch mit diesem Institut für den Geschichtsunterricht in der Schule zusammengearbeitet habe, kann ich die oben erwähnte Frage nicht so im Vagen lassen. Ich würde es vorziehen, wenn auch hier die Fachgeschichte der Kirche als rein historische Disziplin, auf wissenschaftlicher Ebene und nicht auf jener des philosophischen oder religiösen Denkens, dargeboten würde. Aber ich möchte damit nicht ausschließen, daß in einer konfessionellen Schule, wo die Kirchengeschichte zum Lehrstoff der Religion gehört, diese auch als eine theologische Disziplin, auf der Stufe theologischer Interpretation, entfaltet werden könnte.

Damit komme ich zu dem für mich entscheidenden Punkt der ganzen Frage – ich gebrauche in dieser Thematik nicht gern die Ausdrücke „Diskussion“ oder „Kontroverse“, weil sie mir mehr der theologischen als der historischen Disziplin anzugehören scheinen. Ich hatte diese Frage an der Theologischen Fakultät von Barcelona 1978 bei einem rein theologischen akademischen Akt zu behandeln, und es würde mir kaum gelingen, meine Gedanken in weniger Worte zu fassen. Ich werde daher die Worte, die ich dort als einen „prologus galeatus“ meiner Ansprache gesprochen habe, aus dem Katalanischen ins Deutsche übersetzen; hier, wo ich in historischer Umgebung und an einem historischen und nicht rein theologischen⁵ Ort spreche, können sie mein Schlußwort bilden:

In der nachkonziliaren Diskussion über die Frage, ob die Kirchengeschichte

schichte eine theologische Disziplin oder eine rein historische Disziplin sei, hat der, der hier zu euch spricht – als bescheidener, jedoch zuverlässiger Pfleger der Religionsgeschichte, vielleicht auch, weil er sie zusammen mit anderen historischen Disziplinen pflegte und einen in so hohem Maße einheitlichen Begriff von der Geschichte als Werden, der Historie als Erzählung und der Geschichte als Wissenschaft vertrat – stets mit Nachdruck den Standpunkt verteidigt, daß die Kirchengeschichte nur eine historische Disziplin ist und sein muß. Das hindert jedoch nicht daran zu glauben, daß der unmittelbare Gegenstand der Kirchengeschichte ein übernatürliches Sein – ein „ens supernaturale“, wie die alten Scholastiker sagten – ist, und das würde ebenso für die Geschichte der Kirche als Institution gelten wie für die lebendigere und miterlebte Geschichte, das heißt die religiöse Geschichte des christlichen Volkes. Und es hindert auch nicht daran, mit voller Überzeugung zu glauben, daß eine von einem Christen als Christen, als Glaubendem erstellte Philosophie der Kirchengeschichte nicht so sehr zu einer Philosophie der Kirchengeschichte als vielmehr zu einer wahren und echten Theologie der Kirchengeschichte werden kann.

¹ In: *Saeculum* 5 (1954) 119–128. Auch in: *H. Jedin*, Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge I (Freiburg–Basel–Wien 1966) 33–48.

² Vgl. *K. Schatz*, Ist Kirchengeschichte Theologie?, in: *Theologie und Philosophie* 55 (1980) 481–513.

³ Vgl. meine Nekrologie in: *Archivum historicum Societatis Iesu* 49 (1980) 649–651.

⁴ Proleg zu: *Joan Bada*, Situació religiosa de Barcelona en el s. XVI (= *Col·lectànea Sant Pacià, Sèrie històrica* 1) (Barcelona 1970) 7–12 (s. S. 7).

⁵ Reflexions sobre la cultura catalana del Renaixement i del Barroc, in: *Facultat de teologia de Barcelona, Xè aniversari: Concessió del doctorat honoris causa als Rvd. P. Miquel Batllori i Munné, S.I., i Rvd. Mons. Eduard Junyent i Subirà* (Barcelona 1978) 13–36 (s. S.15–16). Auch im Buch *A través de la història i la cultura* (= *Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Biblioteca „Abat Oliba“* 16) (Montserrat 1979) 129–152 (s. S. 130).

*Aus der Diskussion:***ACHILLE ERBA: Una storia della Chiesa per la teologia della storia.**

Dal momento che la circolare di convocazione del Symposium ci ha invitati a trattare di metodologia di storia della Chiesa in maniera concreta e non astratta, vorrei almeno esplicitare, sintentizzandolo in apertura d'intervento, il mio punto di vista sulla storia della Chiesa (o delle Chiese) in questi termini: a mio avviso va rigorosamente mantenuto lo statuto di laicità alla storia della Chiesa. Mantenere lo statuto di laicità alla storia della Chiesa (o delle Chiese) vuol dire essenzialmente concepirla come una disciplina retta unicamente dai principi della critica storica e volta a comprendere il passato della società ecclesiastica sotto il suo profilo non teocentrico, ma antropocentrico. In altre parole, l'oggetto della ricerca di storia della Chiesa non è il divino nella vita della Chiesa, in quanto il divino è una realtà che non si può cogliere con la storia bensì con la fede e mediatamente con la teologia, ma è la concezione o sono le concezioni che nel volgere dei due millenni gli uomini di Chiesa (o delle Chiese) si sono fatti del divino nella vita della Chiesa (o delle Chiese) e, nel contempo, l'incidenza che tali concezioni hanno avuto non solo sulla società ecclesiastica, ma anche – e soprattutto, direi – sul più vasto ambito della società *tout court*, verso il quale erano proiettate per vocazione. Ed appunto perchè la storia della Chiesa si occupa, in ultima analisi, di «fatti umani» per dirla con Miccoli¹, ritengo valide per la storia della Chiesa le osservazioni che Waardenburgh ha fatto sulla irrilevanza o ambivalenza dell'atteggiamento religioso dello studioso a proposito dello studio del fenomeno religioso in generale: «It is the student's aptitudes for research, not his religion, which determine the quality of his work and, specifically, whether he has found an approach and perspective which do optimal justice to that aspect of his data which he wants to study. From experiences in the past, as well as on theoretical grounds, it is fair to say that a given religiosity, a-religiosity or anti-religiosity on the part of the student may be a handicap as well as a help to accomplishing a given research task. It all depends on what form this religiosity, a-religiosity or anti-religiosity assumes in the mind, and especially whether it is rigid and its form fixed. In this profession we are not concerned whether a student believes or not, has a faith or not, but whether his particular (ir)religion or (un)faith generates presuppositions which are favorable to accomplishing his research or strip it from the very start of its positive meaning and may even be an obvious barrier to an adequate interpretation and explanation².»

Le premesse del Waardenburgh allo studio della storia religiosa in generale vanno congiunte, nel passaggio dalla storia delle religioni alla storia

della Chiesa (o delle Chiese), alle premesse che il Miccoli ha posto nel settore specifico della storia della Chiesa cattolica, contrapponendo nella vita di essa le variazioni superficiali ed esterne, oggetto in quanto tali della storia, alla realtà interna, non suscettibile sostanzialmente di variazioni e quindi oggetto di analisi non storica ma teologica: «la storia della Chiesa è più che mai una storia puramente *événementielle*, fatta di guerre, battaglie, decreti e via dicendo (insomma: delle variazioni superficiali, esterne del suo organismo), perchè il resto, il midollo profondo – la ideologia, la fede, la pietà, gli ordinamenti e i rapporti fondamentali – restano nella sostanza, per definizione, quelli che sono sempre stati, non suscettibili di evoluzione e quindi di un'analisi che si ponga come analisi storica (e non teologica, o dottrinale, o simili)»³.

A conclusione della mia premessa vorrei sottolineare che appunto per la complessità della società ecclesiastica, la storia della Chiesa si serve di nozioni e di concetti desunti da varie discipline, tra le quali anche non tanto la teologia quanto, invece, la storia della teologia o meglio la teologia storica: una distinzione, questa, non secondaria perchè consente allo storico della Chiesa, un organismo che si vuole costituzionalmente basato sulla tradizione, di cogliere nel passato della Chiesa, gli elementi di continuità, ma anche di variazione, evitando la negazione della ricostruzione storica, cioè l'anacronismo. Inoltre, fermo restando il suo carattere di laicità in quanto disciplina storica, la storia della Chiesa può servire come base per l'elaborazione di una o più teologie della storia.

Intenderei dimostrare quanto ho detto con due riferimenti culturali ben precisi.

Penso che il lettore – quanto meno il lettore italiano – avrà presente quelle due pagine, felicissime sotto il profilo della rievocazione storica, nelle quali Jemolo ricostruisce l'universo mentale di segno opposto, giansenistico e antigiansenistico, sotto forma di due rese di conti a Dio da parte di «due pastori d'anime» nel «giorno del giudizio»⁴. Questa resa di conti corre tutta sul filo della contrapposizione di concezioni antitetiche riguardanti i rapporti tra l'uomo e Dio, le forze e le possibilità umane, la capacità dell'uomo di gestire il proprio destino mondano e ultramondano.

Nell'autodifesa dei «due pastori d'anime» Jemolo ricollega allusivamente a concetti desunti dalla storia della teologia queste contrapposizioni culturali della filosofia e della psicologia religiosa e conclude così: «Lo storico non ha alcun titolo per erigersi a giudice di quest'antitesi: egli deve solo comprenderne la profondità, rendendosi conto che se in questo periodo non si ebbe in seno alla Chiesa uno di quegli scismi appariscenti che fanno epoca nella storia e segnano una rottura che attraverso i secoli non fa che allargarsi si ebbe però un dilaceramento intimo molto più intenso di quello che ha accompagnato parecchi tra i grandi scismi, un dilaceramento per cui si trovarono lungo circa duecento anni accomunati nella medesima vita esteriore uomini che vivevano due cristianesimi radicalmente diversi, la cui

religiosità aveva opposte leggi, si nutriva di opposti timori e di opposte speranze»⁵. Stando a Jemolo dunque, nel campo specifico del giansenismo la difficoltà fondamentale per lo storico è rappresentata dalla capacità di comprendere due fatti collegati tra di loro; un fatto di ordine istituzionale: l'unicità della Chiesa di appartenenza; un fatto di ordine tra dottrinale e spirituale: la duplicità del cristianesimo vissuto dagli aderenti all'unica Chiesa. Ed è indubbio che sia il concetto di Chiesa, sia il concetto di cristianesimo Jemolo li ha mutuati dalla storia della teologia tra '600 e '700; direi anzi, di più, che l'esperienza modernista del primo '900 risentita da vicino dallo Jemolo ha acuito in lui la capacità di cogliere la specificità e la novità storica della religiosità gesuitica o antigiansenistica senza snaturarla tuttavia, sovrapponendo così ad essa categorie e istanze religiose del primo '900. D'altra parte queste nozioni di Chiesa, di cristianesimo e di «modernismo» gesuitico sono strettamente coordinate nel discorso storico di Jemolo a concetti desunti dalla psicologia, come il pessimismo e l'ottimismo; dalla storia degli ordini religiosi con le loro tendenze spirituali e le loro scuole; dalla storia culturale, quale il diminuito senso del divino o il modello della virtù stoica costituenti l'eredità dell'umanesimo e del rinascimento; dalla storia etico-politica per tutti quei fattori che spiegano perchè il giansenismo sia stato una «affaire» eminentemente francese e via dicendo.

La capacità di Jemolo di comprendere e rievocare la vicenda giansenistica è così efficace da nascondere, in certo qual modo, la sua propensione personale e da far rivivere in prima istanza al suo lettore il dramma del dilaceramento interno alla Chiesa, mettendo in luce ora un aspetto ora un altro di questo aggrovigliato e complicatissimo problema storico sorto attorno ad una questione essenzialmente teologica come quella dei rapporti tra libertà e grazia. Problema storico in due sensi. Innanzi tutto perchè sorto per la prima volta nella storia dell'umanità con l'apparizione della Bibbia, per la concezione che essa contiene dell'onnipotenza divina e della libertà dell'uomo; una concezione che, fin dai primi secoli dell'era cristiana, aveva dato luogo a due soluzioni antitetiche del problema stesso, ispirate a due concezioni antropologiche opposte: quella pessimista o agostiniana e quella ottimista o pelagiana. In secondo luogo perchè, pur nella sostanziale identità di soluzione dualistica, il problema del rapporto tra libertà e grazia si presentò nell'epoca del giansenismo con connotati specifici e l'efficacia rievocatrice di Jemolo nei confronti di quella dilacerazione interna alla Chiesa consiste appunto nel cogliere in uno sguardo sintetico i molteplici fattori di varia natura che hanno connotato storicamente tra '600 e '700 quel «momento» di un «eterno contrasto». Mi pare, in conclusione, che le pagine di Jemolo dimostrano che, alla pari di qualsiasi altra storia, la storia della Chiesa esiga soltanto, oltre ai principi della critica storica e delle conoscenze tecniche dell'aspetto di realtà umane studiate, la capacità da parte dello studioso di comprendere il passato umano. Un passato umano che sarà ovviamente un passato politico, se si tratta di storia politica; un passato estetico, se si tratta

di storia artistica; un passato religioso-ecclesiastico, se si tratta di storia religioso-ecclesiastica e così via.

Nè a conclusioni diverse mi induce l'esame dell'opuscolo non di uno storico, ma di un teologo penetrato, però, di un forte senso storico, come il p. M.-D. Chenu. Il suo opuscolo è molto diverso, sia sotto il profilo del contenuto, sia sotto quello della cronologia, dall'opera dello Jemolo, ma per l'oggetto della trattazione, riguardante un settore di storia del magistero pontificio, e per il tipo di analisi fatta, mi sembra quanto mai adatto per rivendicare lo statuto di laicità della storia della Chiesa. Intendo riferirmi al notissimo saggio: *La doctrine sociale de l'église comme Idéologie* (Paris 1979), che è tutto impostato sulla duplice accezione dell'espressione «dottrina sociale» nel magistero pontificio. La prima accezione in ordine cronologico è quella che, grosso modo, va dagli anni '90 dell' '800 agli anni '60 del '900: da Leone XIII a Pio XII. In questo arco di tempo e tra questi due papi i documenti ufficiali del magistero intendono per dottrina sociale una determinata «concezione del mondo, dell'uomo, della società, della storia», che si traduce in un insieme di proposizioni e di direttive secondo categorie sociali e religiose ben precise. Accanto a questa prima accezione specifica ce n'è una seconda generica, che si riferisce all'impegno collettivo, sociale nella costruzione del mondo e per la promozione dell'umanità, impegno sociale postulato dal Vangelo insieme e oltre alle virtù personali. La prima accezione, rileva lo Chenu, contiene ancora implicitamente l'idea di cristianità, fa della dottrina sociale una sorta di succedaneo del potere indiretto del papato e un elemento di ordine, di stabilità sociale; per contro la seconda accezione fa riferimento al fatto che la salvezza di Cristo si realizza mediante e nella liberazione degli oppressi e, in questa ottica, il Vangelo si presenta come un fattore eversivo nei confronti dell'ordine stabilito.

Si tratterebbe quindi di una «rottura di senso» che lo Chenu si propone di cogliere e di collocare cronologicamente, mediante una «lettura storica» dei documenti pontifici e conciliari. Questa «lettura storica» comporta sostanzialmente tre esigenze: la collocazione della enciclica papale nel contesto socio-economico e politico dell'epoca in cui essa è stata scritta; l'attenzione rivolta all'influsso esercitato sulle concettualizzazioni del magistero della pratica sociale di movimenti e istituzioni, quali il cattolicesimo sociale, la democrazia cristiana (o le democrazie cristiane), la J. O. C. e altri ancora, che in modi diversi e a diversi livelli ecclesiali si ispirarono tutti al magistero papale, ma che, nel contempo, lo stimolarono, facendolo evolvere; infine l'esame dei documenti del magistero autentico sotto il profilo linguistico, registrando meticolosamente l'apparizione e la sparizione delle parole-chiave e delle strutture tematiche con le quali si esprimeva il magistero a seconda delle congiunture economico-politiche.

L'insieme di questi tre fattori che costituiscono la «lettura storica» dei documenti del magistero nel senso indicato sopra inducono lo Chenu a cogliere e a collocare la «rottura di senso» della formula «dottrina sociale» nel

pontificato giovanneo, durante il quale la formula venne dapprima omessa dal papa, poi venne contestata ed esclusa dal concilio Vaticano II⁶. D' altra parte, mentre, per la prima volta, con la *Mater et Magistra* penetra nel magistero papale il termine di «socializzazione», tutto il vocabolario dell'enciclica è purgato del tono moralistico prevalente precedentemente. Si tratta di una peculiarità che, a sua volta, fa da spia di una situazione nuova: l'analisi pontificia della società è condotta secondo le categorie proprie dei fenomeni sociali, economici e politici presi in considerazione e viene abbandonato il metodo deduttivo, che procedeva mediante applicazione di principi astratti, invece di partire dall'esame delle realtà terrestri. Novità di metodo ulteriormente perfezionata con la categoria evangelica dei «segni dei tempi» introdotta nella *Pacem in terris* allusiva ai mezzi di discernimento dei valori evangelici all'interno stesso delle trasformazioni sociali e politiche dell'umanità. Con la categoria dei «segni dei tempi» veniva dunque acquisito un arricchimento non solo sul piano dei contenuti dottrinali, ma anche su quello del metodo di pensiero: «La nouveauté – scrive lo Chenu – est en ceci que la démarche à mener pour ce discernement ne procède pas d'une doctrine préétablie et magistralement enseignée, mais de l'analyse des situations concrètes du devenir social, dont les implications incluent, sans détrimment pour leur teneur propre, un appel, conscient ou non, à des valeurs évangéliques. Dans leur teneur propre ces réalités humaines relèvent de divers savoirs qui en détectent les causes; mais elles impliquent en outre une «signification», qui les engage dans le Royaume de Dieu, là même où se joue la construction du monde (...) Ainsi la participation du monde ouvrier à la gestion de la société industrielle devient un lieu théologique pour l'intelligence de la fraternité des hommes»⁷. Potrei continuare a seguire passo a passo la «lettura storica» delle encicliche sociali dei papi fatta dallo Chenu, mettendo in rilievo gli ulteriori progressi dottrinali fatti da Paolo VI e dal concilio Vaticano II con l'applicazione del metodo induttivo di analisi sociale. Preferisco tuttavia fermarmi a questo punto e a questa citazione che, indicando la storia come luogo teologico proprio, segna il punto di separazione tra il mestiere dello storico e quello del teologo. Lo statuto di laicità della storia della Chiesa non consente allo storico di poterla considerare un luogo teologico; diversamente la storia della Chiesa – come ammoniva il Cantimori – diventerebbe la riserva degli «scarabei sacri» e il pericolo di una simile evenienza si coglie nettamente nelle parole con cui Alberigo presenta l'edizione italiana della Storia ecumenica della Chiesa: «Essa – scrive Alberigo – fa invecchiare qualitativamente il modo sin qui praticato di redigere le storie ecclesiastiche, che appaiono ad un tratto anguste, povere e settoriali»⁸. Che la prospettiva ecumenica costituisca un fattore di svecchiamento rispetto alle varie storie confessionali esistenti è possibile, anzi è certo. Quello che ritengo di dovere contestare è che si tratti, a seconda dei punti di vista, di invecchiamento o di svecchiamento *qualitativo*; a mio avviso si tratta in realtà di svecchiamento solo *quantitativo* perchè consiste es-

clusivamente nell'aumentare le varietà degli «scarabei sacri». Lo stesso Alberigo del resto lamenta scompensi nel quadro dell'opera «a causa della logica prevalentemente bi-confessionale di questa iniziativa»⁹.

A questo scompenso di fondo non si può rimediare dando un po' più di pagine a una Chiesa o a una zona del mondo troppo sacrificate o addirittura trascurate, togliendone magari un po' ad altre Chiese o ad altre zone eccessivamente privilegiate. Il vero salto qualitativo consiste nel togliere le ipoteche teologiche gravanti sulla storia, capovolgendo l'orientamento teocentrico delle varie storie della Chiesa e trasformandolo in un orientamento antropocentrico. Dopo di che il problema dell'equilibrio tra le parti dell'esposizione storica potrà essere risolto, all'interno di un disegno organico e unitario, attribuendo alle singole Chiese una trattazione proporzionata alla loro oggettiva incidenza e al loro specifico «compito nella vita, nell'organizzazione, nelle linee di movimento della società»¹⁰. Concepire invece il disegno organico e unitario in una prospettiva «integralmente ecumenica», di taglio ecclesiologico dunque, può esporre al rischio cui accenna R. Aubert quando scrive, nell'introduzione alla *Nouvelle Histoire de l'Église*, che lo storico deve collocare le vicende concrete della Chiesa nel «cadre plus général des événements profanes, sans aucune intention apologétique ni édifiante, mû par le seul souci de montrer et d'expliquer, selon la formule de Ranke, «was geschehen ist», ce qui s'est passé»¹¹. E che la visione teologico-ecumenistica di Alberigo sia sottesa da una sottile vena apologetica o comunque edificatoria è difficilmente controvertibile, in quanto scrive che questa *Storia Ecumenica della Chiesa* deve costituire un «punto di partenza per una riflessione approfondita sul significato storico della vicenda cristiana tanto frastagliata e, spesso, contraddittoria eppure così compatta e costante nella ricerca di una fedeltà a Gesù di Nazareth e al suo messaggio evangelico»¹².

Viene spontaneo chiedersi, infatti, se sia storiograficamente corretta la posizione di Alberigo, dal momento che *lo storico* si trova di fronte non una, ma più vicende cristiane, fondate su e da ecclesiologie diverse che hanno dato origine a prospettive diversificate anche sotto il profilo cristologico, al di là della volontà soggettiva di fedeltà a quello che può essere stato il messaggio originario di Cristo; volontà di fedeltà, peraltro, che *lo storico*, ancora una volta, non può concepire in maniera unitaria, ma pluralista in dipendenza delle varie confessioni di fede.

Ovviamente nella prospettiva antropocentrica, a cui ho fatto allusione, compete allo storico della Chiesa l'obbligo di tenere nel debito conto il fatto storico che per alcuni uomini, cioè i credenti, la storia può essere un 'luogo teologico'; senza di che difficilmente egli sarebbe in grado di capire e di comprendere in maniera adeguata la lotta di Las Casas a favore degli Indiani, di cui parla lo Chenu¹³.

Vorrei, per concludere, mettere in rilievo la novità del pensiero dello studioso domenicano nel settore della storia della teologia. Essa non sta

tanto nel considerare la storia come un «luogo teologico», quanto, invece, nell'aver dato pari dignità, come «luogo teologico», alla storia che Melchior Cano aveva collocato tra i «luoghi teologici impropri».

Ma vale la pena di osservare che a questa novità d'impostazione teologica lo Chenu è giunto proprio perchè, rispettando nella sua «lettura» dei documenti magisteriali, l'autonomia della storia e della critica storica, egli è stato in grado di cogliere, nel trapasso dal metodo deduttivo a quello induttivo del magistero pontificio e conciliare, la nuova coscienza della Chiesa del post-concilio Vaticano II, «se définissant Église dans le monde et dans l'histoire»¹⁴.

¹ G. Miccoli, La storia religiosa, in: Storia d'Italia, vol. II: Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII, t. I (Torino 1974) 433.

² J. Waardenburgh, Reflections on the study of religion. Including an Essay on the Work of Gerardus von der Leenw, (The Hague-Paris-New York 1978) 46.

³ Miccoli (Nota 1) 435. Si veda in senso analogo l'affermazione di Vauchez a proposito della santità: A. Vauchez, La sainteté, en Occident aux derniers siècles du moyen âge d'après le procès de canonisation, et les documents hagiographiques (= Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome. Fascicule deux cent quarante et unième) (Rome 1981) 8.

⁴ A. C. Jemolo, Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione (Bari 1928) 93-95.

⁵ Jemolo (Nota 4) 95.

⁶ Sulla reintroduzione dell'espressione «dottrina sociale» nel testo della costituzione «Gaudium et Spes» a seguito di un «intervento illegale», cfr. M.D. Chenu, La doctrine sociale de l'Église comme idéologie (Paris 1979) 8. ⁷ Chenu (Nota 6) 64-65.

⁸ G. Alberigo, Prefazione all'edizione italiana di Storia ecumenica della Chiesa a cura di R. Kottje e B. Moeller, ed. it. a cura di G. Alberigo, vol. I. AA.VV., Chiesa antica e Chiesa orientale (Torino 1980) 6. ⁹ Alberigo (Nota 8) ibid. ¹⁰ Miccoli (Nota 1) 433.

¹¹ R. Aubert, Introduction à Nouvelle Histoire de l'Église sous la direction de L.-J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles, vol. I (Luogo, data fra parentesi) 7.

¹² Alberigo (Nota 8) 7. ¹³ Chenu (Nota 6) 91. ¹⁴ Chenu (Nota 6) 12.

FRANCO BOLGIANI: Storia, teologia e storiografia ecclesiastica nei due maggiori storici contemporanei della Chiesa: Hubert Jedin e Roger Aubert

1. Per uno storico credente, soprattutto per uno storico credente del cristianesimo e della chiesa, il rapporto fra storia e teologia è senza dubbio un problema di grande importanza. Come storico gli è richiesta una fedeltà rigorosa alle esigenze critiche ed al metodo della scienza storica; come credente, specialmente come intellettuale credente, per cui la riflessione sulla fede, la cogitatio fidei, è un dovere inderogabile, la teologia è una componente indispensabile della sua stessa maturità umana e intellettuale. Come potrà essere quindi, ad un tempo, pienamente fedele alla sua professione di storico, cioè di indagatore del passato umano individuale e sociale (che è opera dell'uomo ed in vista del quale pertanto le «scienze dell'uomo» han-

no elaborato e non cessano di elaborare metodi e strumenti di approccio e di indagine) e, ad un tempo, pienamente fedele a ciò che una fede, cioè la credenza in una Trascendenza e in una positiva rivelazione di Dio nella storia, comportano? (E si tratterà naturalmente di una fede adulta che esige nel pensiero e nella azione una fondamentale coerenza).

Il dramma non è certo di oggi: e almeno da due secoli, con la nascita dello spirito critico in Europa e la sua diffusione nel mondo, insieme alla progressiva uscita del mondo europeo da una cultura organico-sacrale, esso si è fatto acuto e talora dilacerante¹. Ci si domanda: se lo storico racconta criticamente il passato in base alle informazioni che gli sono state trasmesse da altri uomini più o meno fededegni, se può giungere a ordinare e quantificare la massa delle informazioni trasmesse sulla base della attendibilità delle fonti di informazione empiricamente accertate disponendole in una narrazione critica, come gli sarà possibile attingere al segreto di ciò che è l'azione libera, misteriosa, amorosa e gelosa di Dio (e si tratta della «gelosia di Dio»!), nel tempo e nello spazio? Se egli sa per fede che Dio opera nella storia, non sarebbe la sua somma presunzione pensare di riconoscerne la presenza più qui che là, oppure accettare o negare tale presenza diretta in base ad un *sensus fidei* rispetto al quale la metodologia storica a sua disposizione non può arrogarsi alcun diritto né offrirgli strumenti adeguati?

Si sa che le soluzioni, più o meno tranquillizzanti in proposito, non sono mancate e sono tante. Ai due estremi si può riconoscere, anche presso storici credenti, innanzitutto quella che non esiterei a definire una situazione «schizoide» o di «doppia verità», per cui quando si fa storia – e storia della Chiesa – non si riconosce altro orizzonte al di fuori di quello della storia, cioè dell'insieme delle azioni e delle cause puramente e semplicemente umane in essa operanti, mentre, quando ci si riconosce come credenti, si accetta tutto come, in prima o/e ultima istanza, di origine e motivazione divina: per non inquietarsi, eventualmente, si tengono ben distinti il campo della scienza e il campo della fede. Un atteggiamento questo che anche senza giungere a dichiarazioni esplicite di principio è però di fatto assunto da molti uomini credenti anzi, in genere, da molti uomini credenti di scienza. Oppure all'altro estremo avviene che si assumono alcuni settori – o di principio o di applicazione – in cui si circoscrive e dentro i quali si limita e quasi si costringe l'azione diretta di Dio e della sua rivelazione (e quindi l'ambito propriamente della fede, settori che si riservano ai teologi) mentre per tutto l'ambito non precisamente circoscritto l'indagine storica procede poi di fatto in modo perfettamente analogo al modo di procedere degli storici «profani». Dove si vede che, in sostanza, solo con un leggero spostamento, la posizione «dualista» precedentemente indicata riappare tal quale anche in quest'altra soluzione apparentemente opposta alla prima.

Come posizione intermedia (o somma di posizioni intermedie variamente graduate) si potrà riconoscere ancora quella di coloro che, storici credenti, procedono, in quanto storici, a un lavoro storico in tutto e per tut-

to identico (o non molto diverso) da quello svolto dagli storici non credenti, mentre in quanto credenti considerano la teologia come una sorta di sottinteso mistico-contemplativo generale, nel senso di un rimando alla «provvidenzialità ultima» degli accadimenti storici, in quanto accadimenti bensì umani ma guidati però dall'alto: un rimando cioè, in questo caso, in sostanza a una «teologia della storia» che generalmente viene consegnata in brevi «prefazioni» o contenuta in sobrie «conclusioni» del lavoro svolto.

Aggiuntivamente si può forse ricordare che questo cauto procedere teologicamente ispirato, si risolve poi di fatto in una preliminare scelta che porta il credente a privilegiare argomenti a lui più confacenti, appunto gli argomenti di storia religiosa e della Chiesa, un po' pensando che ad occuparsi di essi abbiano ad esser per lo più persone di orientamento affine al suo.

2. Poiché la questione è come dicevo una di quelle serie, su cui molto si è riflettuto e scritto, ma su cui non si cesserà, ancora e sempre, di riflettere; e poiché questa sede che ci accoglie mi pare particolarmente favorevole a riproporre il tema, vorrei qui cercare di esaminare e confrontare fra loro le due posizioni assunte in proposito da quelli che ritengo essere i due maggiori storici della Chiesa a noi contemporanei: il compianto Hubert Jedin e il sempre attivo e operoso Roger Aubert.

E' un confronto che può illuminarci, perché esistono fra i due certe analogie sia di impostazione sia di sensibilità, come pure assai forti differenze di punti di vista, di sensibilità e di formazione.

L'uno e l'altro sono stati gli iniziatori e promotori di due ampie e moderne Storie della Chiesa, a collaborazione internazionale, a cui l'uno e l'altro hanno, ciascuno per la propria iniziativa, premesso una Introduzione interpretativa generale, nella quale hanno esplicitamente riproposto il problema che qui si discute. Da un'analisi delle rispettive posizioni potranno venire anche per noi molta luce, molti proficui suggerimenti e, se non proprio la soluzione desiderata e definitiva, quanto meno uno stimolo a continuare a cercare e, in sostanza, a interrogarsi sul problema.

Certo le due Storie cui alludiamo sono, come concezione e impostazione, qualcosa di abbastanza diverso, anche se Roger Aubert, animatore della *Nouvelle Histoire de l'Église* ha pure largamente collaborato ai volumi VIII e IX dello *Handbuch der Kirchengeschichte* diretto da Jedin. Molto più rigorosamente «tedesco», per sensibilità e cultura, lo *Handbuch* di Jedin solo negli ultimi volumi si è aperto a collaborazioni con studiosi di altre lingue e culture; più «ecumenica» in certo senso, su una certa qual base di cultura storica francese, la Storia diretta da Aubert insieme a Rogier e Knowles, con ampi apporti di cultura storiografica inglese e, per l'età della Riforma, con un volume di prevalente stesura tedesca (da parte di H. Tüchle; sta a parte il V volume dedicato alla Chiesa nel mondo moderno contemporaneo che si giova di una collaborazione più larga). Operazioni, queste di collaborazione internazionale, che quanto meno Roger Aubert ebbe più volte

a dichiarare difficili, faticose e di talora discutibile riuscita e che d'altra parte varie parti degli ultimi volumi dello Handbuch diretto da Jedin denunciano, quanto meno a mio avviso, come di assai dubbia riuscita.

Il problema che qui interessa non è però quello della bontà o meno delle due iniziative in sé – partite pressoché contemporaneamente (il I vol. dello Handbuch è del 1962, il I della Nuova storia della Chiesa del 1963) – ispirate da motivi di fondo affini anche se diversamente risentiti: più tradizionale lo Handbuch, più originale per certe parti, anche se più problematica, la Storia di Aubert. Qui interessa la valutazione delle intenzioni storiografiche dei due promotori in relazione al problema preciso prima indicato, il rapporto cioè fra un'opera storica sulla Chiesa e l'ambito della teologia.

3. Partiamo dal I volume dello Handbuch a cui Jedin ha premesso una ben nota ampia Introduzione riguardante problemi generali di storia della Chiesa, oltre ad un profilo di storia della storiografia ecclesiastica. L'«attacco» diciamo così del discorso di Jedin pone chiaramente il rapporto, essenziale a suo avviso, fra storia della Chiesa e teologia e, di conseguenza, la collocazione della storia della Chiesa nel quadro delle discipline teologiche. Questa collocazione è determinata dal fatto che, secondo Jedin, l'oggetto della storia della Chiesa è un «oggetto teologico» in quanto «ricevuto dalla teologia» e «ritenuto per fede». Ciò che è ricevuto dalla teologia e ritenuto per fede è «la crescita nel tempo e nello spazio» di quella realtà fondata da Cristo che è detta «Chiesa»². Il compito dello storico sarà quindi quello di seguire e descrivere, nel tempo e nello spazio, lo sviluppo di quel seme (l'immagine del seme è dedotta dal Commonitorium di Vincenzo di Lerino c. 29) che fu già gettato da Cristo, che contemplava un ordinamento gerarchico e sacramentale da Lui posto a base della realtà da Lui fondata, alimentato dallo Spirito Santo promesso da Cristo, intrinsecamente orientato a un fine ultimo di perfezione escatologica, e attivo negli sviluppi successivi, pur nella varietà delle manifestazioni cui il seme sviluppandosi avrebbe dato luogo.

Questo concetto di storia della Chiesa è, come si vede, rigorosamente endogeno. Tutta la forza sta nel seme gettato e si mantiene nella misura in cui la forza intrinseca del seme continua a svilupparsi. Come schema esso riprende in sostanza una tematica che, contro la storiografia ecclesiastica illuministica, era già stato fatto valere da Johann Adam Möhler, che recuperava a sua volta l'apporto della pneumatologia patristica e medioevale, da Basilio ad Agostino ai Simboli Toletani 6° e 16° e oltre, mentre la concezione illuministica della Chiesa non era, a sua volta, notiamo, se non la versione secolarizzata del concetto istituzionale-giuridico di Chiesa di tipo controriformistico-bellarminiano. In tempi più recenti questa tematica ecclesiologica era apparsa centrale in Newman, era comparsa, sia pure timidamente, in varie prese di posizione del magistero sotto Leone XIII ancorché in un quadro di ecclesiologia sacrale (basti pensare alla *Satis cognitum*, alla *Divinum illud munus* ecc): una reinterpretazione moderna (che fu subi-

to dichiarata modernistica) si ritrova anche, come è noto, in *L'évangile et l'église* (1902) di Alfred Loisy che ne aveva tentata una applicazione storica sistematica in polemica con il concetto teologico di «essenza del cristianesimo» di Harnack.

Indubbiamente nella definizione jediniana di «storia della Chiesa come oggetto teologico» i concetti correlati a cui egli fa appello per chiarire il problema – cioè i concetti di «oggetto teologico», di «ricezione dalla teologia», di «crescita nel tempo e nello spazio», per non dire del concetto stesso di «rivelazione» da mediarsi fra teologia e storia –, chiederebbero di essere ulteriormente precisati. Jedin comunque ricorda, senza peraltro approfondire tale aspetto del problema, che la struttura della Chiesa quale discende specificamente dalla teologia (nel senso organico e sistematico che è proprio di quella parte essenziale della teologia rappresentato dalla teologia dogmatica) e che normalmente costituisce la «presentazione» della Chiesa nei manuali teologici, non doveva aprioristicamente essere ricercata e obbligatoriamente ritrovata nelle indagini storiche particolari sulla Chiesa stessa. Ma, in sede teorica quanto meno, questa non obbligatoria coincidenza fra presentazione della Chiesa e interpretazione storica di essa, rimane in Jedin un enunciato generale, reso certamente operativo nelle ricerche dirette, ma in sede teoretica non ben esplicitato né in sostanza chiarito. Non si vede infatti né si spiega se le leggi della «crescita nel tempo e nello spazio» siano puramente storiche o in qualche misura anche teologiche e, se teologiche, a quale specifica teologia delle forme di crescita nel tempo e nello spazio si faccia riferimento.

Per certi aspetti tuttavia questo ordine di questioni viene però da Jedin affrontato là dove egli parla del metodo⁴. Teologica come collocazione e teologica ai fini di una comprensione del suo senso ultimo, la storia della Chiesa usa però del metodo storico per il suo concreto lavoro di ricerca. Questo concreto lavoro ha due aspetti: il primo, che non è sostanzialmente diverso dal lavoro storico-critico di un qualunque storico profano non confessionale, implica ricerca delle fonti, verifica della loro autenticità, edizione critica di esse, fissazione dei dati storici certi che costituiscono l'impalcatura di ogni storia «senza la cui conoscenza, dice Jedin, ogni sviluppo ulteriore, si tratti di concatenazione causale di riferimento a una determinata cultura o di valorizzazione ecclesiologica, diventa incerto o addirittura costruzione arbitraria»⁵. Questa prima fase che potremmo chiamare «filologica» o «euristica» del lavoro storico – ed in cui Jedin si è rivelato indubbiamente un maestro – è anche quella per cui «la storia ecclesiastica è debitrice di risultati molto importanti a studiosi che sono fuori della Chiesa e che non le riconoscono il carattere di disciplina teologica»⁶.

Ma un secondo aspetto di questo lavoro storico, già nella definizione di nesso causale dei fatti rilevati, pone le basi del successivo e più impegnativo accertamento dei moventi umani, con il conseguente giudizio sui personaggi e la valutazione dei movimenti religiosi e intellettuali, così come di interesse

epoche: e pertanto esso implica per Jedin l'appello a criteri di valutazione che non sono estranei alla storia stessa, ma che non possono neanche essere semplicemente da essa desunti. Questo ambito «criteriologico» della complessiva metodologia ovviamente implica la presentazione globale e la valutazione organica del passato della storia della Chiesa. Esso è peraltro un ambito vastissimo che implica problemi molto diversi fra loro. Jedin vi accenna in modo piuttosto sommario, ma da quanto egli dice si deduce che in esso rientrano per lui:

- 1) i valori etici e soprattutto il criterio della libertà che sottrae gli eventi al determinismo storico assoluto;
- 2) l'intervento e il concorso di fattori trascendenti, per cui non debbono escludersi a priori fenomeni straordinari – da quelli interiori mistici ai miracoli veri e propri;
- 3) la natura di certe categorie storiche come «fioritura» «decadenza» «abuso» «riforma» che dipendono ovviamente dall'ottica e dal giudizio dello storico;
- 4) certi schemi ideologico-interpretativi a cui si ispirano determinate correnti storiografiche, quali il materialismo storico o la concezione biologica della storia, i concetti di storia della civiltà o le prospettive di interpretazione sociologica della storia ecc.⁷.

Si può osservare che questo secondo aspetto del «metodo storico», quello che, al di là della filologia, implica la vera e propria narrazione storiografica (il «come scrivere in concreto la storia») è dunque per Jedin, come si diceva, un complesso assai vario, in parte di natura ancora documentaria, ma assai più implicante problemi in parte epistemologici, in parte assiologici, in parte filosofico metafisici, in parte ancora di filosofia (pratica) della storia e della cultura e altro ancora.

E' certo che a riguardo di questo complesso e superiore livello del metodo, Jedin si è limitato ad enunciati e non ha ritenuto, come storico, di dover sottoporre le diverse enunciazioni ad una più precisa analisi concettuale. Si può ritenere che per lui, in sostanza, accertato il piano filologico-positivo (il dato della tradizione, criticamente stabilito), si aprisse tutta una amplissima zona che trascendeva il dato in quanto tale, la datità storica diciamo, dove il verbo «trascendere» poteva ora semplicemente significare il trascendimento proprio dei valori non contingenti o dei motivi ispiratori (che come tali potevano essere supposti o indotti, ma non immediatamente dedotti dal fatto in quanto tale), ora intendersi nel senso specifico di trascendimento trascendente cioè rinvio all'intervento diretto della Trascendenza nel tessuto storico concreto operato dagli uomini o, comunque, non percepibile se non alla luce di una preliminare consapevolezza della natura e dell'azione del Trascendente.

E' ovvio che questa dimensione trascendente reclamata dalla operazione o dalle operazioni metodologiche richieste allo storico della Chiesa, se lascia spazio al confronto ideologico fra diverse interpretazioni storiografi-

che (così che l'interpretazione «trascendente» può collocarsi accanto ad altre interpretazioni «ideologiche» per cui sarebbero possibili spiegazioni diverse dell'accaduto storico) era anche, secondo Jedin, una condizione per assicurare allo storico credente, in senso specificamente confessionale, uno spazio adeguato per rinvii che consentissero l'integrazione nell'orizzonte storico umano, cioè nella successione degli eventi storici, degli interventi dall'alto, in quanto essi stessi storicamente individuati o in quanto, in ultima istanza, spiegabili solo come rimandi alla Trascendenza. Ovviamente questo aspetto dell'operazione storica implicava due tipi di problemi su cui di fatto Jedin, a mia conoscenza almeno, non si è pronunciato mai in modo esplicito, ma in modo tutt'al più solo allusivo. E cioè:

- a) in che modo lo storico fosse, in quanto storico, in grado di garantire che un certo accadimento, la cui natura aveva comunque un lato umano, non era però nella sua origine e motivazione soltanto di origine umana, ma oggettivamente di «altra» origine;
- b) in che modo lo storico fosse in grado, con gli strumenti di cui si vale l'operazione storica, posto di fronte a due o più fatti che la tradizione storica affermava di natura specifica «non soltanto umana», di dichiarare che l'uno poteva considerarsi veramente tale e l'altro o gli altri invece di «diverso tipo»: si pensi ad esempio, in linea di principio, alla condizione dello storico chiamato a pronunciarsi sui miracoli evangelici da un lato e sui racconti di miracoli trasmessi dalle narrazioni agiografiche dall'altro, entrambi in quanto «fonti storiche».

4. Questo aspetto metodologico dell'operazione storiografica consentiva peraltro a Jedin un ulteriore passo verso la piena collocazione teologica della storia della Chiesa. Si trattava del problema della piena comprensione di essa, possibile solo dal punto di vista di una «storia della salvezza»⁸.

Anche se questo punto è indicato da Jedin come terzo momento della «metodologia» della storia della Chiesa, la connessione logica di esso con quanto precede non appare, da ciò che egli dice, un dato immediatamente evidente. Esso deriva piuttosto come conseguenza di una visione che in certa misura presupponeva determinate concezioni filosofiche di varia provenienza adattate ad una certa prospettiva di teologia della storia e concludeva nella esigenza di una più piena comprensione dell'«insieme» della storia della Chiesa o, meglio, di «comprensione della Chiesa in quanto dimensione storica», «oggetto storico».

Jedin sembra implicitamente dire che se le singole operazioni storiche, relative cioè allo studio e alla presentazione di singoli problemi (o epoche o monografie o saggi storico-ecclesiastici) già si affacciano, per loro natura, su orizzonti in cui lo storico è provocato a rendere espliciti o a far ricorso almeno implicito a certi «presupposti ideali» (e lo storico credente a «presupposti confessionali»), tanto più ciò era richiesto nella misura in cui lo storico deve in qualche modo mostrare di comprendere il senso della storia e quindi il senso del singolo frammento o problema storico-particolare nel

quadro di una visione generale capace appunto di aprire alla comprensione del suo «significato ultimo». E' questo allora il problema del senso o della visione organica che si impone.

Jedin che, sul terreno dell'operazione storica concreta, ha sempre combattuto una riduzione della storia della Chiesa a «storia della salvezza», ha qui peraltro aperto più di uno spiraglio a una legittima valutazione di questa dimensione ai fini del riconoscimento di una storia della Chiesa in quanto autentica disciplina teologica. Un orizzonte o scenario generale di «storia della salvezza» presuppone ovviamente una decisiva parte fatta a una «teologia della storia». Jedin è molto sobrio in proposito. Gli basta affermare che storia della salvezza significa «presenza continuativa di Cristo nel mondo» mediata dall'annuncio di fede, attuazione della comunione con Cristo da parte del nuovo popolo di Dio (cioè della Chiesa), in cui il sacrificio e il sacramento implicano tanto l'azione ministeriale quanto il carisma; e infine crescita di questo nuovo popolo, corpo di Cristo, secondo ritmi vari e imprevedibili non riducibili né a una concezione del puro regresso e della pura perdita di energia e qualità rispetto alle origini (concezione apocalittica), né quella della ascesa progressiva e inarrestabile verso sempre ulteriori conquiste e perfezioni (concezione illuministica). La «storia della salvezza» in quanto dimensione teologica è per Jedin correlativa ad una fondamentale *theologia crucis*: anzi la nota teologica che qualifica propriamente la storia della Chiesa letta secondo la prospettiva della fede è specificamente quella di essere una teologia della croce, senza peraltro che ciò consenta nessun genere di periodizzazione o di definizioni epocali in base alla opzione teologica predetta⁹.

Questa nota paolino-luterana offriva anche a Jedin la possibilità di un recupero «ecumenico» di vari aspetti, movimenti e fatti che la storiografia confessionale cattolica aveva in genere tendenza o a condannare o a rifiutare (con accettazione anche, come criterio di applicazione storiografica in sede teologica e di teologia in sede storiografica, dell'agostiniano «semper reformanda»¹⁰ quale nota dell'autentica Chiesa entro le situazioni storiche). «Benché, dice Jedin, (la Chiesa) non possa essere superata in questo tempo (da una chiesa spirituale), essa serba il carattere della provvisorietà ed attende il compimento definitivo». La prospettiva «parousiaca» conclude così per Jedin la natura storico-salvifica dell'intero percorso della Chiesa nel mondo, allorché le tre linee che procedono nel tempo, parallele ma insieme con un certo rapporto variabile di interdipendenza reciproca, cioè la linea della storia della Chiesa, quella della storia del mondo e quella della storia della salvezza, saranno assorbite in una sola linea che, a posteriori, cioè dall'alto della escatologia veramente e pienamente realizzata, si paleserà sotto l'unica luce e l'unica prospettiva riassuntiva di una universale storia salvifica¹¹.

Tutta questa parte di teologia storica, che è sobriamente enunciata da Jedin e di cui si intravedono i complessi ascendenti sinteticamente riformu-

lati, più che un criterio di metodologia storiografica anche ai fini di una valutazione della storia della chiesa come disciplina teologica in vista della quale appare formulato, può considerarsi come una finale dichiarazione di fede da parte di uno storico credente, un nobile atto di sincerità e di onestà, ma è primasta, come appunto prima si diceva, sullo sfondo, con valore di scenario generale, come momento riflessivo-contemplativo insieme, senza intervenire di fatto nell'operazione concreta dello storico, ma serbata invece alla serenità del giudizio dell'uomo, credente ma anche attento agli uomini, e in ogni caso di continuo mediata attraverso i fatti, alla situazione, alla comprensione del particolare e della sua irripetibile ricchezza e varietà. Insomma nessun «monofisismo storiografico» ha mai inquinato l'operazione dello storico Jedin. E' questa una lezione da ritenere, oggi soprattutto di fronte alla risentita insofferenza di chi non sembra tollerare un discorso sulle mediazioni, non accorgendosi di scadere per tale via nel pericolo dello strumentalismo più rischioso e prevaricatorio, che si risolverebbe a danno prima che della storiografia della autenticità stessa della fede.

5. C'è però un ulteriore traguardo metodologico a cui Jedin si è riferito dopo aver brevemente accennato al problema tecnico delle periodizzazioni in seno alla complessiva storia della Chiesa¹². Ed è il problema della autocoscienza della Chiesa nella sua storia: problema che egli ha consegnato, forse non del tutto felicemente e in ogni caso troppo limitativamente, in un paragrafo iniziale dello Handbuch, quello destinato a illustrare piuttosto «attualità e valore vitale» della storia della Chiesa¹³.

Lo spunto per questa ulteriore riflessione è stato offerto, se vedo bene, da due istanze. L'una corrispondente al bisogno di una comprensione globale del significato della storia della Chiesa (e si riallaccia pertanto alla istanza di una «teologia della storia della Chiesa» vista come problema ecclesiologico); l'altra rispondente a una finalità più pratica e immediata, quella cioè di far capire il valore pedagogico dell'insegnamento e della conoscenza storica della Chiesa ai fini di una compiuta educazione cristiana: valore pedagogico però tanto più autentico quanto più la ricerca storica sulla Chiesa fosse fatta in modo rigorosamente scientifico. In tale senso, come dice Jedin, la migliore apologia della Chiesa sarà la conoscenza complessiva e scientifica della Chiesa nella storia e non il privilegiamento di quello che oggi può sembrare vivo e significativo del passato stesso.

Anche se Jedin non lo dice esplicitamente si comprende, tanto dai suoi enunciati quanto, e ancor più, dai suoi lavori storici maggiori e minori, che il fallimento di certe precedenti «apologie» della Chiesa fu dovuto appunto alla loro mancanza di scientificità, cioè, tutto insieme, di rigore documentario, accoglimento pieno e comprensivo tanto dei singoli accadimenti storici del passato quanto del senso globale della storia della Chiesa stessa, comprensione animata insieme da un amore di fede e da un amore per la verità quale che essa sia stata.

Si può notare che, a rigore, una «storia» della Chiesa è sguardo sul pas-

sato della Chiesa stessa, mentre una «ecclesiologia» è coscienza teologica di che cosa la Chiesa è e vuol essere. Ma in modo sia pure elitico Jedin fa intendere che proprio questa «coscienza della Chiesa» in ciò che essa è e vuole essere, richiede anche la cognizione del suo passato e, pertanto, la storia della Chiesa non è archeologia o museo delle antichità ecclesiastiche, ma autocoscienza globale e del passato e del presente, esistendo una continuità ininterrotta – teologica e storica ad un tempo – fra passato e presente della Chiesa.

Anche qui è ovvio che è la partecipazione intima a questa realtà vivente che è la Chiesa, dimensione storica e metastorica, che porta a sentire la storia della Chiesa come mezzo di autocomprensione della Chiesa medesima da parte di chi, facendone la storia, ne sperimenta e ne vive in concreto la realtà, una realtà che non è solo il continuo dover esser della Chiesa, ma anche ciò che di fatto essa è stata ed è, nel bene e nel male, assumendone e vivendone per dir così la drammatica tensione. «Il suo sentire ecclesiam (si intende: da parte della storico) diventa un sentire cum ecclesia indiscusso», dice Jedin¹⁴. E continua, e conclude: «Egli non lascia che il passato della Chiesa scorra davanti a lui come uno spettacolo cinematografico, senza prendervi parte, ma è consapevole di esservi dentro, agendo come suo interprete. La sua posizione rispetto alla storia della Chiesa è determinata dal suo punto di vista in seno alla Chiesa, la sua fede non pregiudica la sua intima libertà nella ricerca della verità, né la volontà di formarsi un giudizio imparziale sugli uomini e sugli eventi; la sua scala meta-storica esclude certamente lo storicismo relativistico, ma non una autentica storia»¹⁵.

6. Questo rapporto, che in Jedin è appena accennato, fra storia della Chiesa ed ecclesiologia, mi sembra essere invece centrale nella presentazione complessiva del problema quale è stato impostato da Roger Aubert nelle pagine iniziali del I volume della *Nouvelle Histoire de l'Eglise* da lui condiretta.

L'«attacco» del discorso di Aubert a riguardo del problema ora in esame è certamente più critico di quello di Jedin. L'interrogativo che egli si pone è infatti se sia lecito, e in che senso possa non essere sconcertante, introdurre una storia della Chiesa con considerazioni di natura teologica¹⁶. Che è un altro modo per domandarsi che rapporto esista fra teologia e storia della Chiesa dal momento che l'autentico progresso degli studi in fatto di storia della Chiesa è dipeso appunto dall'aver distinto, da più di un secolo almeno, piano e metodologia della storia della Chiesa dal piano della metodologia della teologia. E Aubert è ben preciso nel prolungare e approfondire questa distinzione. La teologia è riflessione sui dati della Rivelazione, riflessione che presuppone la fede, cioè un atteggiamento di spirito indubbiamente «ragionevole» ma di natura non scientifica (nel senso cioè della scientificità come verificabilità: oggi diremmo, seguendo Popper, come falsificabilità), che implica un intervento soprannaturale a cui risponde un impegno personale nei riguardi di Dio. Per contro la storia della Chiesa, come

ogni lavoro storico, «cerca di ricostruire, dice Aubert, per mezzo di metodi rigorosamente scientifici, il più possibile oggettivi, il passato della società ecclesiastica, la sua evoluzione attraverso i secoli ed i fatti particolari che l'hanno caratterizzata in ogni epoca, quali possono essere raggiunti attraverso le tracce che tale passato ha lasciato nei documenti scritti, nei monumenti archeologici e nelle altre fonti passate al vaglio della critica storica elaborata da generazioni di eruditi¹⁷.

E Aubert trae alcune conclusioni rigorose da questa distinzione: «come non ci sono due tipi di matematiche, una cristiana e l'altra che non lo sarebbe, così non possono esserci due storie della Chiesa, l'una ispirata dalla teologia e l'altra no. Non c'è che una storia della Chiesa, quella vera, identica per tutti¹⁸.»

Si sente indubbiamente di qui che Aubert ha alle sue spalle non solo una diversa formazione teologica rispetto a quella di Jedin, ma che è anche in certo senso, uno storico che ha condotto più dirette e personali ricerche di teologia: non si dimentichi che egli è anche l'autore di una specifica *Maîtrise* di teologia su «Il problema dell'atto di fede»¹⁹.

Peraltro dopo quella che è stata posta come una chiara distinzione di piani e di livelli – riflessione ragionevole, ma di natura non scientifica (almeno nel senso corrente di scienza) propria della conoscenza teologica e ricostruzione in base a metodi rigorosamente scientifici (nel senso di accertamento rigoroso dell'accaduto sulla base della critica razionale) propria dell'operazione storica – Aubert sembra riavvicinare e quasi ricongiungere i due piani. Dico sembra, giacché quando afferma subito dopo «non ci sono due verità, una verità scientifica e una verità religiosa» e precisa «tutto ciò che è verità scientifica stabilita è puramente e semplicemente verità che si impone come tale ai cattolici come ai non cattolici»²⁰ egli aspira naturalmente ad evitare una posizione di «doppia verità». Inoltre, l'ambito della verità storica stabilita a cui egli fa qui riferimento e che si imporrebbe come tale al credente ed al non credente come un'unica verità, vuol sottolineare, se vedo bene, il fatto che un accadimento storico-ecclesiastico accertato è, in quanto accertato, assodato nel senso di Ranke, del «*was eigentlich geschehen ist*», un dato di verità incontrovertibile che vale per cattolici e non cattolici, per credenti e non credenti. A questo punto, sempre se vedo bene, non siamo se non nell'ordine dei fatti così come sono realmente accaduti, anche se, per vero, certe ulteriori indicazioni un po' rapide di Aubert potrebbero far pensare che si sia saliti anche ad un livello più alto.

Egli scrive infatti che ciò che è verità stabilita «non può essere incompatibile con la verità religiosa, cioè con i dati della fede, se noi ammettiamo che questa verità religiosa è egualmente la verità»²¹. E continua: «lo storico cattolico non ha da temere che le conclusioni certe a cui giunge grazie a procedimenti scientifici collaudati possano trovarsi in contraddizione con ciò che egli è peraltro tenuto ad ammettere come credente²².» Il problema che naturalmente si pone, quanto meno come interrogativo a questo punto,

è se ciò che lo storico ritiene in base a un procedimento scientifico collaudato sia della medesima natura e del medesimo ordine di ciò a cui mette capo quella riflessione naturale che procede da una Rivelazione e che è detta «teologia». E poiché la risposta non può essere che negativa su questo punto, ci si può chiedere se non sarebbe stato più perspicuo, invece di parlare di unica verità che si impone come tale a credenti e non credenti, e non potendosi d'altra parte ovviamente parlare di due verità, ci si può chiedere, dicevo, se non sarebbe stato più utile parlare di due livelli o di due generi e ambiti diversi di verità, distinte ma non contraddittorie. Il chiarimento infatti che Aubert aggiunge subito dopo e che dovrebbe servire ad eliminare gli equivoci, in realtà non mi sembra eliminarli tutti o, quantomeno, sembra essere valido o come norma prudenziale generale, o come criterio significativo per il teologo in quanto voglia far della storia e solamente della storia. Dice infatti Aubert: «Occorre guardarsi da due confusioni che si commettono troppo di frequente. La prima consiste nel prendere come verità senz'altro scientifica stabilita ciò che non è ancora se non ipotesi più o meno seriamente giustificata. La seconda nel prendere come dati di fede semplici opinioni più o meno tradizionali correnti nella Chiesa²³.»

Il secondo avvertimento è ottimo, anche se implica evidentemente – e sarà compito del teologo – una sempre rinnovata e mai pacifica rimessa in causa tanto del metodo teologico usato quanto delle formulazioni teologiche ricevute e adottate: ciò che non tutti i teologi abitualmente fanno e rispetto al quale sono del resto anche troppo note le riserve del Magistero a riguardo specificamente di certe riformulazioni teologiche del dogma e delle proposizioni essenziali della fede in genere.

Quanto al primo avvertimento invece – il non prendere per verità scientifica ciò che è solo un'ipotesi – esso può intendersi in due modi: o si tratta di ipotesi che presuppongono l'accertabilità eventuale di dati ancora non accertati o la connessione fra loro di dati rispetto ai quali l'accertamento non è ancora pienamente stabilito ma che rientrano però nell'ambito della accertabilità possibile – oggi o in futuro – sulla base di una migliore documentazione: e allora l'insegnamento è validissimo e gli storici della Chiesa hanno il dovere di essergli fedele accettando solo provvisoriamente ipotesi magari seducenti, ma che debbono pur sempre riconoscersi in sostanza solo come ipotesi. Oppure si tratta di verità di per sé intrinsecamente sottratte comunque alla verificabilità scientifica ed al processo di falsificabilità, ed allora si è, anche qui, in un ordine e su un piano di interpretazioni che sono senza dubbio quelle proprie della teologia, ma rispetto alle quali il criterio della «ipotesi non ancora (momentaneamente) provata» non funziona né può né potrà mai funzionare.

7. Nonostante quelli che mi sembrano rimanere punti epistemologicamente non del tutto chiariti, c'è però da osservare che Aubert, per ciò che riguarda il problema del rapporto teologia-storia, ha il grande merito di porsi subito su un terreno estremamente concreto e, come tale, efficace-

mente operativo.

Egli premette tre considerazioni:²⁴

- 1) che per intendere, spiegare ed esporre il passato di una istituzione occorre avere nozioni «relativamente chiare» dice Aubert sulla sua natura e sull'importanza relativa dei differenti aspetti che essa presenta;
- 2) che per un'istituzione di natura religiosa come la Chiesa, tali nozioni per una parte notevole derivano dalla teologia;
- 3) che da ciò consegue che ogni concezione della Chiesa implica necessariamente, lo si voglia o no, certe opzioni teologiche.

Le prime due proposizioni sono, da un punto di vista di metodologia storica, incontestabili e sono doverosamente richieste ad un qualunque storico in quanto storico. La terza può intendersi, se vedo bene, anch'essa in due sensi: uno oggettivo, nel senso che i protagonisti (almeno i protagonisti interni di una storia della Chiesa) hanno più o meno consapevolmente risposto a delle opzioni teologiche. Oppure in un senso soggettivo, riferito cioè allo storico che si occupa di storia della Chiesa, per il quale ovviamente la realtà «Chiesa» è concepita e sentita o in modo teologico (ovviamente secondo varie possibili teologie) oppure in modo che potremmo dire ideologico (nel senso di considerare le credenze che hanno animato la Chiesa come idee-forza, universi simbolici, patrimoni di idee condivise e prescritte, espressione ad un tempo del modo di essere della Chiesa e linee direttive per il suo agire): ciò che per un credente sarà pur sempre, nel suo genere, indicazione di una certa teologia (magari un' anti-teologia, comunque interpretabile teologicamente, così come si dà una interpretazione teologica della non-credenza e dei processi storici di secolarizzazione).

Ma lasciando per ora da parte l'ambito dei problemi posti da questa terza proposizione preliminare (che porta peraltro Aubert a dichiarare l'opportunità di esplicitare chiaramente quali possono essere i «presupposti teologici» per uno storico della Chiesa che sia credente)²⁵ notiamo come con le prime due proposizioni, cioè con la valutazione della natura di un' istituzione come la Chiesa e con il carattere teologico delle affermazioni in cui questa istituzione si è espressa e si esprime, si è riconosciuta e si riconosce, Aubert si collochi, soprattutto nello sviluppo che dà al suo successivo discorso, sul piano di quella che possiamo definire la progressiva autocoscienza storica che la Chiesa ha avuto ed è andata prendendo di se stessa nel tempo.

Come già era stato detto brevemente da Jedin si entra così nel campo della vera e propria «ecclesiologia». Con questa differenza però rispetto alle brevi osservazioni di Jedin al riguardo: che Aubert sviluppa lungamente questo aspetto della ecclesiologia²⁶ nel senso di individuare quale sia stata la presa di coscienza del valore simbolico degli appellativi via via utilizzati dai teologi per esprimere la realtà della Chiesa; e che inoltre tale esame della ecclesiologia si svolge da parte di Aubert essenzialmente su un piano storico – di storia dell'ecclesiologia – pur non escludendo le implicanze teologiche

profonde che questa simbologia ecclesiologica va mettendo in luce e, quindi, le connessioni che si sono andate stabilendo fra loro da parte di queste varie espressioni simboliche.

Le pagine che Aubert dedica a questa «memoria ecclesiologica» della Chiesa risentono direttamente, ed anzi si inseriscono, in quella corrente di vaste riflessioni che hanno preceduto e direttamente preparato l'ecclesiologia della *Lumen Gentium*, quale apparirà soprattutto nei paragrafi 6-7 (immagini della Chiesa, Chiesa corpo di Cristo) specialmente 9 e seguenti (la Chiesa come il popolo di Dio). Solo dopo questa vasta serie di immagini e di concetti, che peraltro è ancora e di nuovo ripresa e integrata con ampi riferimenti alla pneumatologia, Aubert affronta il problema, che per lo storico della Chiesa è sempre stato ed è tuttora, in quanto storico, essenziale — quello della struttura e del carattere gerarchici della Chiesa²⁷, che nella Costituzione dogmatica sulla Chiesa del Vaticano II sarà consegnato poi nel Cap. III della Costituzione stessa, quindi solo dopo aver trattato del «mistero della Chiesa», delle sue «immagini» e del tema del «popolo di Dio» e del «sacerdozio comune dei fedeli». E' anche significativo che, sul versante teologico, Aubert faccia riferimento ad un teologo che è stato ed è uno dei maestri della ecclesiologia cattolica contemporanea cioè il Y. M. Congar²⁸.

Il rapporto di Aubert con la teologia è quindi per certi aspetti essenzialmente storico e, in se stesso, più sfumato di quello di Jedin. Partendo dall'assunto che storicamente «la vita divina si manifesta in mezzo agli uomini» e che «Dio non ha voluto che questa manifestazione sia sottratta alle condizioni ordinarie dell'umanità» così che, come dice Congar, Dio «segue la logica dell'uomo»²⁹, ne viene che tutta la vita della Chiesa, interna ed esterna, cioè vita di fede in quanto storicamente percepibile o inducibile e vita sociale e politica della Chiesa stessa, debbano essere oggetto di una storia totale e comprensiva. Limitare lo studio storico della Chiesa agli aspetti politico-religiosi o socio-religiosi di essa, sarebbe pertanto rimanere all'esterno ed alla superficie delle cose anche se certo tali aspetti non sono insignificanti, anche se sovente si tratta, come Aubert dice, dell'aspetto «più superficiale ancorché sovente più spettacolare». Lo sguardo dello storico deve andare più a fondo: ma questo a fondo è e rimane nell'ambito delle percepibilità storiche, cioè riguarda gli elementi percepibili e sensibili, quindi in qualche modo manifesti, anche se al di là di ciò che si manifesta lo storico acuto e sensibile intravederà e coglierà realtà più segrete, profonde e incommunicabili.

Dice al proposito molto bene lo Aubert: «Lo storico che desideri ritracciare le tappe della vita della Chiesa quale è in sé stessa, si disporrà a mostrare in qual misura, lungo i secoli, essa è stata causa di una conoscenza e di un amore nuovo, aventi un'origine divina, nella misura peraltro evidentemente in cui tale amore e tale conoscenza si sono manifestati all'esterno e sono quindi suscettibili di essere percepiti dai metodi di osservazione stori-

ca»³⁰. E come, aggiunge Aubert, non si può fare una qualunque storia profana astraendo ad esempio dalle correnti filosofiche che hanno sovente ripercussioni nella vita della società, «a fortiori lo storico della Chiesa deve considerare come aspetto essenziale del suo studio tutto ciò che concerne la vita della fede»³¹. Questa vita della fede si manifesta e, prima ancora, si alimenta attraverso ad una conoscenza sempre più approfondita del mistero rivelato, grazie alla riflessione dei dottori nutrita a sua volta della fede dell'insieme dei fedeli.

Anche una storiografia laica serena mi pare che non potrebbe avere nulla da obiettare in proposito. Al più potrebbe esprimere i medesimi concetti con un linguaggio leggermente diverso, più «laico» e dire eventualmente: «Questa vita di fede si manifesta, e pertanto viene accertata all'esterno, in base ad elementi storicamente percepibili, i quali consentono di intravedere che ciò che è oggetto di una tale fede ha presupposto e presuppone un approfondimento continuo di ciò che coloro che tale fede hanno condivisa consideravano un mistero rivelato: e ciò grazie alla riflessione di uomini di dottrina e di teologi che erano convinti di bensì approfondire, ma insieme di condividere, la stessa fede dei semplici fedeli». La sostanza delle cose sarebbe, come si vede, la stessa: e del resto anche un credente da parte sua non dovrebbe aver difficoltà ad accettare, su un piano storico, come anche più perspicua ed esatta, la formulazione data dallo storico laico, anche se egli personalmente, in quanto credente, ritiene essere autentica verità e frutto di autentica rivelazione, cioè di fondamentale iniziativa divina, il complesso di ciò che è da lui «creduto» per fede.

Tutto il resto della Introduzione di Aubert³², in cui egli deduce, per tratti essenzialissimi ma oltremodo precisi, quali siano impegni e consegne che incombono allo storico nella valutazione della portata e nella apertura al significato di una teologia vista *sub specie historiae*, andrebbe qui riletto e commentato per disteso. Suo pregio è di raccogliere insieme in modo organico una serie di notazioni che potremmo, nell'insieme, definire «del buon uso delle conoscenze di una teologia ai fini di una scrittura storica che abbia per oggetto la Chiesa nel suo passato». Ma non vi insisto essendo ormai chiaro quale è il taglio che Aubert dà al problema teologia-storia della Chiesa, come premessa a una «nuova storia della Chiesa».

8. Così non mi soffermerò più che tanto sulle pagine in cui Aubert rifiutava già nel 1963 – e le sue pagine erano state scritte quando il Concilio Vaticano II non si era ancora aperto ed esse risultavano pertanto ancor più coraggiose ed avanzate – in cui egli rifiutava, dico, una «storia confessionale» della Chiesa che avrebbe significato una storia nettamente «parziale» della Chiesa stessa³³.

Dal momento peraltro che il problema del rapporto «teologia-storia» è visto concretamente da Aubert come un problema di «ecclesiologia storica», cioè problema delle varie forme di autocoscienza di quel soggetto storico che è la Chiesa lungo i tempi, meritano di essere qui ancora riconside-

rate le pagine in cui egli schizza, brevemente ma efficacemente, le formulazioni delle diverse «ecclesiologie» proprie delle chiese cristiane, non solo e non tanto in quanto schemi concettuali da servire come chiavi di lettura delle vicende storiche delle varie chiese, ma come forme dell'autocoscienza propria, intima, espresse da queste lungo i tempi e consolidatesi successivamente in scenari interpretativi generali. Indubbiamente, perché l'esame non rimanga diciamo «ideologico», ma rispetti le movenze concrete di evoluzione determinatesi nei tempi, occorrerebbe seguire punto per punto tali concrete movenze, giacché l'evoluzione del concetto di chiesa ha visto storicamente il definirsi di processi che unificavano visioni diverse di chiesa, quindi l'emergere della centralità di una di esse, successivamente il frazionarsi di questa unità centralizzata, il rafforzarsi di alcune, il perdersi di altre e, da ultimo, una serie di tentativi per ricomporre unità minori e parziali, un parallelismo di concezioni, come pure un processo dialogico iniziatosi fra le varie chiese frammentate e separate che ha, a sua volta, generato diverse ecclesiologie dialoganti fra loro.

Aubert presenta qui invece tali ecclesiologie come blocchi ormai storicamente costituiti e solidificatisi³⁴, ciò che è pur utile, ponendosi nella situazione di uno che voglia oggi reinterpretare il passato della Chiesa servendosi di una ecclesiologia storica come strumento per una ripresa dialogica anche a livello storico. Ciò che poteva essere, se si vuole, un precorrimiento, almeno dal punto di vista cattolico, di una «storia ecumenica» della Chiesa (il saggio di Ernst Benz, *Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht*, è anteriore di due anni al I vol. della storia della Chiesa diretta da Aubert ed è ancora abbastanza confuso nelle prospettive) senza peraltro ipotecare troppo il futuro in ordine a una prospettiva del genere. La quale, stando almeno alle realizzazioni finora messe in atto, bisogna confessare che non è sempre di piena soddisfazione per un moderno storico esigente, il quale continuerà, oltre al resto, a domandarsi se e in che misura sia possibile fare oggetto di storia unitaria, qualcosa che, come oggetto storico, non esiste ancora, cioè la «Chiesa unita», la «Chiesa ecumenica»: in effetti l'unica cosa seria che potrà fare, sarà semmai la storia degli sforzi ecumenici per pervenire ad una Chiesa unita, non la storia di una Chiesa ecumenica che non esiste.

In sostanza la visione delle cose in fatto di ecclesiologia, con i risvolti storici che questa può determinare, al momento in cui Aubert scriveva la sua Introduzione al I vol. della *Nouvelle Histoire de l'Église*, riguardava la posizione cattolica e quella protestante. Praticamente assente era la prospettiva delle chiese orientali, recuperata solo eventualmente in qualche misura (ma ciò non era detto in modo esplicito) attraverso alla posizione «ecumenica» di origine protestante. La posizione ecclesiologica protestante, che comandava a sua volta varie storie della Chiesa di autori protestanti, era quella secondo cui il Cristo avrebbe portato un messaggio di salvezza e che i vari gruppi di cristiani (chiese) ne avevano date varie interpretazioni, tutte in sostanza legittime³⁵. Donde allora una storiografia di Chiese parallele. La po-

sizione ecclesiologica cattolica invece, ispirata alla concezione dell'Una Sancta³⁶ considerava essere una sola la vera Chiesa, quella appunto cattolica, nella sua continuità apostolica, costituente lungo i tempi, sociologicamente e giuridicamente, un solo corpo, compaginato in un unico organismo gerarchico, sotto un solo capo, il Papa, avente funzione vicaria rispetto a Cristo. Da questo tronco si erano distaccati vari rami – le chiese – originariamente per via di scismi od eresie, la cui storia, dal punto di vista dell'ecclesiologia cattolica, interessava al massimo per il momento del distacco o per ciò che di riflesso si era determinato sul corpo cattolico, ma non per ciò che all'interno di queste singole chiese si era poi andato determinando. E del resto, passato il momento del distacco, la storia successiva di questi vari rami o chiese o gruppi separatisi non interessava più dal punto di vista cattolico confessionale, sì che la storia di esse era praticamente abbandonata.

Da questa ecclesiologia Aubert vedeva peraltro discendere due esiti storiografici possibili, uno proprio di una storiografia confessionale cattolica (ma si dovrebbe forse aggiungere: di una qualunque storiografia «confessionale») che considera interessante, e quindi oggetto di storia, la propria chiesa o confessione e considera invece rami semplicemente caduchi le altre chiese. E, dall'altro, una storiografia di «taglio ecumenico» che si sforza di capire e descrivere storiograficamente tutte le chiese³⁷. Questa «storiografia di taglio ecumenico» (che in quanto tale si distingue in certo senso da una pura e semplice «storia ecumenica») proprio perché tale interessava quantomeno cattolici ecumenici e protestanti ecumenici, ma in sostanza, ancora una volta, dipendeva dalle rispettive opzioni teologiche in fatto di ecumenismo. Così anche qui due ulteriori esiti potevano darsi secondo Aubert: la concezione ecumenica protestante avrebbe secondo Aubert promosso una storia ecumenica della Chiesa in cui la unità sarebbe stata argomento del futuro, in quanto la stessa vera Chiesa non poteva essere che realtà del futuro: e non era chiaro se si trattasse di un futuro storico o di un futuro escatologico. La concezione storiografica ecumenica cattolica avrebbe invece presentato la storia delle chiese come storia di «fratelli separati»³⁸ (questa la formula massima allora consentita all'ecumenismo cattolico) alla ricerca di una unità rispetto alla quale le varie chiese erano bensì apportatrici di valori evangelici e autenticamente religiosi (che limitati per via della separazione potevano durante i tempi essere stati coltivati magari con più intensità e maggior forza anche se parzialmente) e in cui l'unità finale sarebbe dovuta risultare in sostanza da una reincorporazione dei «fratelli separati» nella grande tradizione unitaria gerarchico-sacramentale di cui la Chiesa cattolica era ed è considerata depositaria. Siamo comunque qui su un vero e proprio piano di interpretazione «teologica», anzi di precomprensione teologica del fenomeno storico ecclesiastico in chiave ecumenica, rispetto al quale lo storico, in quanto storico, non ha certo possibilità di scegliere sulla base degli strumenti in suo possesso. Di fatto, nella operazione storica, cioè nel-

lo scrivere storia delle chiese, questa opzione ecumenica si è, per ora almeno, limitata ad affidare a studiosi di diverse chiese o a competenti delle singole «ortodossie» (è il caso ad esempio della Storia ecumenica della Chiesa di Kottje e B. Möller) il compito di tracciare la storia della loro chiesa o della chiesa meglio loro conosciuta in quanto studiosi: con effetti conclusivi che dal punto di vista della organicità di visione sono, a tutt'oggi, molto modesti. Del resto questo traguardo «ecumenico» a cui in qualche misura le due iniziative di Jedin e di Aubert facevano riferimento (molto più riservato in quella di Jedin, molto più chiaramente enunciato in quella di Aubert) non è poi stato nemmeno perseguito nel corso di tali due iniziative. In pratica l'una e l'altra storia della Chiesa sono, e rimangono, di fatto solo storie della Chiesa cattolica, con un capitolo piuttosto smilzo nel vol. X dello Handbuch sul movimento ecumenico e le chiese orientali separate (capp. XIII-XIV), mentre nulla, in concreto, trovasi nel vol. V della Nouvelle Histoire de l'Église.

9. Non penso sia utile discutere ulteriormente queste posizioni espresse da Aubert, certo rispettabili, ma già in campo teologico ecumenico abbastanza datate e peraltro anche troppo chiaramente comandate da specifiche opzioni teologiche. Esse mi sembrano costituire complessivamente la parte più discutibile, pur nella loro chiarezza, della Introduzione di Aubert, forse più richiesta dalla natura complessiva dell'opera che non da altro.

Qui vorrei invece ritornare a un breve confronto sintetico fra le posizioni di Jedin e quelle di Aubert, che costituiva anche la ragione essenziale di questo mio contributo e aggiungere qualcosa come riflessione intorno a un tale confronto.

Non si tratta certo di una σύγκρισις di tipo plutarcheo fra i due maggiori storici della Chiesa contemporanei. Troppo diversi sono stati poi di fatto gli oggetti storici a cui l'uno e l'altro si sono applicati perché un confronto del genere abbia senso. Mi importava piuttosto sottolineare due modi di presentare il problema del rapporto teologia - storia per trarne materiale di riflessione per noi o, quanto meno, per me.

Puramente storico e non teologo come sono, mi rendo conto sin dall'inizio che la mia posizione è, e vuole, rimanere esterna al problema come tale, anche per una ragione di competenza. Come credente per altro non trovo affatto insignificante e irrilevante, come già dicevo, ma anzi impegnativamente richiesta, una riflessione teologica sulla fede. Solo che quella che può essere la mia pur debole personale riflessione teologica ritengo che raggiunga in modo solo indiretto l'operazione storiografica che mi sforzo di tradurre in atto, per quanto modestissima questa traduzione risulti e incomparabilmente inferiore a quella condotta da questi due grandi storici della Chiesa che molto ammiro.

Se potessi esprimere una opinione personale direi che, come credente, mi occorre, in vista dell'operazione storica, più una teologia personale implicita, fatta di riflessione e di vita, che non una teologia come premessa

esplicita che sentirei come imbarazzante e in certo senso obbligante per lo scrivere concretamente di storia: ciò che vuol dire uno sforzo per crescere in sensibilità e comprensione verso la natura propria della Chiesa e della sua storia in cui la teologia ha avuto ed ha una parte importante.

Mi rendo conto che anche considerando in ultima istanza oggetto della storia della Chiesa l'uomo, in quanto membro di una comunità o società che si chiama appunto «chiesa», già il «problema uomo» presuppone un giudizio e un concetto dell'umano che è condizionato da una certa cultura, cioè da certi orientamenti acquisiti e interiorizzati, in sostanza da una precomprensione; e che la precomprensione dell'umano è essa stessa storica, cioè variante secondo i tempi e le culture e non fissa e immutabile. Le variazioni peraltro non escludono, ma in certo senso presuppongono, il riferimento ad un soggetto che, nella stessa continuità storica, comporta una identità con sé stesso, anche se variano i modi di intendere, valutare e valorizzare questa identità.

A fortiori ciò è valido per una storia religiosa che, per definizione, è storia del rapporto fra il soggetto uomo e un referente «altro da lui», «superiore a lui», considerato in qualche modo in grado di trascenderlo. Ancor più a fortiori questo si dà per la storia di quei soggetti umani che si sono riconosciuti e si riconoscono come membri di un insieme che fa riferimento ad una «religione fondata», che per sua vocazione storica ripropone continuamente un certo rapporto con Colui che riconosce come il suo Fondatore e insieme il suo perenne Animatore. Quale che sia la sua personale posizione ideologica uno storico onesto che si interessi del cristianesimo e della Chiesa deve tener conto di un dato incontestabile. E' stato infatti giustamente osservato come, sempre solo storicamente, la sorte del cristianesimo abbia una sua intrinseca diversità da quella di altre grandi religioni storiche fondate, per il fatto che pende su di essa una sfida e che esso vive di continuo in rapporto a questa sfida. Mentre per Zoroastrismo, Buddismo, Confucianesimo, Islām ad esempio la validità storica di tali religioni non mutebbe se fosse anche dimostrato che Zarathuštra, Buddha, Confucio e Mao-metto non furono personaggi storici, il giorno che fosse dimostrato che Gesù di Nazareth, riconosciuto come il Cristo, non è mai esistito, nessuna forza umana, anche intrinseca al cristianesimo, sarebbe in grado di giustificare, spiegare e sostenere oggi le sorti del cristianesimo stesso e di una chiesa.

Questa osservazione che è di un teologo anglicano come il Mascall³⁹ partendo da una osservazione di Dom Gregory Dix⁴⁰, mi sembra che, al di là di precostituite e, in fondo, abbastanza secondarie proposizioni teologiche, rappresenti un punto di riflessione a cui il teologo dovrebbe riferirsi di più, ma a cui anche lo storico obiettivo dovrebbe applicarsi. Per quest'ultimo si presenterebbe il problema, già sollevato in età illuministica, ma al cui valore di dilemma decisivo non gli è lecito non dare una risposta che sia storicamente plausibile: è possibile intendere il cristianesimo e la Chiesa nella storia come fondati su una illusione originaria o su una frode originaria?

Alta luce di queste e altre considerazioni possibili, personalmente ritengo che nella misura in cui il concetto della storicità, sottolineato da Aubert con riferimento alla ecclesiologia, utilizza una ecclesiologia storica come una delle chiavi interpretative e di lettura della complessiva storia della Chiesa, essa sia, meglio che non in Jedin, in grado di offrire anche allo storico puro e semplice utili suggerimenti. Per via della storia della ecclesiologia o, se si preferisce, per via di una ecclesiologia essenzialmente storica, si stabilisce anche un ponte e si apre un dialogo con la teologia vera e propria. Ma occorre ripetere: questa della ecclesiologia, sia pure storicamente intesa, non è che una delle vie del dialogo, certo utile e fecondo a condizione però che esso rimanga dialogo fra due parti aventi statuto e in possesso di strumenti diversi e distinti e non diventi sintesi arbitraria di cose che utilizzano metodi e, soprattutto, si basano su fondamenti, diversi. E' da escludere pertanto che in questo senso si diano facili sintesi aprioristiche. E ancora: uno storico della Chiesa che si limitasse a fare storia dell'ecclesiologia sarebbe uno storico ben parziale della Chiesa stessa. Anche se è di fatto storico di un aspetto della Chiesa, egli deve pur sempre integrare le varie concezioni ecclesiologiche nel vivo dell'intera storia, cioè della vita della Chiesa nel passato, e nella intera storia contestuale della società umana in cui la Chiesa è vissuta e da cui è stata largamente informata. Così pure, sarebbe un ben povero e mediocre teologo quello che si servisse, ai fini della sua teologia, dell'apporto non solo di mediocri storici confessionali, atti tutt'al più a fornirgli una serie di exempla scorporati dalla concretezza del vissuto storico, ma limitasse anche il suo dialogo con la storia, alla storia delle idee teologiche ivi comprese le idee ecclesiologiche. Non sarebbe (e mi permetto di dirlo pur da non teologo) una seria e adeguata teologia quella che non integrasse nella ricerca teologica il complessivo «vissuto» della intera Chiesa e della intera società.

E' allora non tanto e non primariamente, mi sembra, a livello delle posizioni di principio a riguardo del problema del rapporto teologia-storia che la definizione del problema stesso si rivela veramente utile. Si potranno teologicamente preferire le posizioni più rigorose in fatto di enunciazione di principi, ma anche più restrittive, di uno Jedin o quelle meno astratte, aprioristiche, ma non sempre nemmeno esse pienamente condivisibili, di uno Aubert. Ma è a livello del loro lavoro concreto di storici e, in esso, nel farsi tanto più concrete e meno aprioristiche o contraddittorie le enunciazioni teoriche, che i loro modi di sentire l'importanza della teologia nella e per la storia della Chiesa divengono percepibili ed efficaci. E' quando Jedin segue, passo a passo, la storia del Concilio di Trento, è quando Aubert parla di Pio IX o delle correnti cattolico-liberali che la rispettiva competenza teologica applicata ai casi concreti della storia diventa operativa. Del resto quella che potremmo chiamare la «teologia jediniana» non è essa stessa in certa misura ispirata dalla vicenda storica tridentina e posttridentina da lui seguita come storico? e quella «aubertiana» non è forse più coerente con le

tematiche emerse dal contrasto fra ultramontani e liberali, neo-medievismo ecclesiastico e Chiesa aperta al mondo? E, nell'uno caso e nell'altro, la diversa teologia dell'uno e dell'altro, che pure aveva connotazioni di fondo comuni o affini, diventa produttiva e operativa e serve bene allo storico Jedin come allo storico Aubert. Per questa via la loro opera di storici si fa esemplare anche per il teologo di oggi, nella misura in cui il teologo riflette oggi, e sempre di nuovo, sul mistero della Chiesa nel mistero della storia.

1 In certo senso almeno dalla fine del Seicento: basti pensare alle Storie critiche del Vecchio e del Nuovo Testamento di Richard Simon ed al cartesianismo religioso. Per non dire, ovviamente, di Spinoza.

2 H. Jedin, *Einleitung in die Kirchengeschichte*, premessa allo *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band I. (Freiburg-Basel-Wien 1965³) 2 sg. (trad. ital., Milano 1975, 3 sg.). Per comodità citerò sempre tanto l'ediz. tedesca quanto la (per verità non sempre del tutto felice) traduzione italiana. Si veda anche quanto Jedin ha scritto in: *Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers* riprodotto in: *Kirche des Glaubens Kirche der Geschichte I* (Freiburg-Basel-Wien 1966) 23-35, specie 23 sg. (trad. ital. Considerazioni sul compito dello storico della Chiesa, in: *Chiesa della fede Chiesa della storia* (Brescia s. d. [ma 1972] 18-33, specie 18 sg.); e anche successivamente in: *La storia della Chiesa è teologia e storia*, ivi, 51-65.

3 Jedin, *Einleitung* (Nota 2) 2 (trad. it. 3).

4 Jedin, *Einleitung* (Nota 2) 5-7 (trad. it. 6-8).

5 Jedin, *Einleitung* (Nota 2) 5 (tr. it. 6): «Das erste Ziel der so betriebenen kirchengeschichtlichen Forschung ist die Feststellung der historischen Daten und Tatsachen, die das Gerüst jeder Geschichte bilden, ohne deren Kenntnis jeder weitere Schritt, sei es genetische Verknüpfung, geistesgeschichtliche Beziehung oder ekklesiologische Auswertung unsicher wird oder gar zu haltlosen Konstruktion herabsinkt.» (La traduz. italiana anche qui è piuttosto sbrigativa.)

6 Jedin, *Einleitung* (Nota 2) loc. cit.

7 Jedin, *Einleitung* (Nota 2) 5 sg. (tr. ital. 6 sg.).

8 Jedin, *Einleitung* (Nota 2) 6 sg. (tr. ital. 7 sg.). In modo assai più problematico (con riferimento soprattutto alle posizioni di un Joseph Lortz) oltre all' art. cit. *Zur Aufgabe etc.* (Nota 2) 23 sgg., si veda anche *Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?* in: *Kirche des Glaubens etc.* (Nota 2) I, 37-48 (trad. ital. in *Chiesa della fede etc. cit.*, 34-50).

9 Su tutta questa serie di considerazioni che qui ho cercato di explicitare (e di commentare) ved. *Einleitung* (Nota 2) 7-10 (tr. ital., 7-11).

10 Jedin, *Einleitung* (Nota 2) 7 (tr. it., 8).

11 Jedin, *Einleitung* (Nota 2) loc. prima cit.

12 Jedin, *Einleitung* (Nota 2) 7-10 (tr. it., 8-11).

13 Jedin, *Einleitung* (Nota 2) 10 sg. (tr. it., 12 sg.).

13a Jedin, *Einleitung* (Nota 2) 11 (tr. it., 12) cita qui una frase di Möhler: «... begreifen wir auch unsere Gegenwart der Kirche nicht, wenn wir nicht zuerst die ganze christliche Vergangenheit begriffen haben» (da: *Gesammelte Schriften und Aufsätze* hrsg. von J. J. I. Döllinger, Regensburg 1840, II, 287).

14 Jedin, *Einleitung* (Nota 2) 10 (tr. it., 12).

15 Jedin, *Einleitung* (Nota 2) 11 (tr. it., 13).

16 R. Aubert, *Introduction générale*, alla *Nouvelle Histoire de l'Église* sous la direction de L.-J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles I (Paris 1963) 7.

17 Aubert (Nota 16) 7 sg.

18 Aubert (Nota 16) loc. cit.

¹⁹ R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnels et résultats des controverses récentes* (Univ. Cathol. Lovaniensis. Dissertat. ad grad. Magistri ... consequendum, Ser. II^a, tom. XVI), (Louvain 1945; 3^a ediz. 1958) Quanto alla formazione teologica di Jedin (che fu, per altro, prevalentemente di tipo «storico») si vedano le note autobiografiche redatte dallo stesso H. Jedin, *Eine Jugend in Schlesien 1900-1925*, in: «Archiv für schlesische Kirchengeschichte» XXXVII (1979) 1-63; anche come volumetto a parte, Hildesheim s. d. Alcune osservazioni anche nella commemorazione tenuta da K. Reppen, *In memoriam Hubert Jedin (1900-1980)*, in: «Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1980», 88-103.

²⁰ Aubert (Nota 16) 7 sg. ²¹ Aubert (Nota 16) 8.

²² Aubert (Nota 16) 8. ²³ Aubert (Nota 16) 8.

²⁴ Le tre proposizioni, qui enucleate, sono espresse in modo sintetico nella citata Introduction (Nota 16) 8, in un unico paragrafo riassuntivo.

²⁵ «N'est il pas dès lors préférable de les expliciter quelque peu au point de départ, afin que le lecteur comprenne mieux le point de vue adopté?» Aubert (Nota 16) 8.

²⁶ Aubert (Nota 16) 8-17.

²⁷ Aubert (Nota 16) 11.

²⁸ Rinvii al Congar, soprattutto in Aubert (Nota 16) 10.

²⁹ Aubert (Nota 16) 10.

³⁰ Aubert (Nota 16) 13.

³¹ Aubert (Nota 16) 13.

³² Aubert (Nota 16) 14 sgg. Nella pratica applicazione di questi concetti «ecclesiologici», anche Aubert fa largamente ricorso alla dimensione pneumatologica della Chiesa (14-17). Egli non cita esplicitamente Möhler, ma si ispira piuttosto alla pneumatologia del benedettino inglese A. Vonier, *The Spirit and the Bride* (London 1935) che cita e utilizza nella versione francese *L'Esprit et l'épouse* (Paris 1947). La pneumatologia ecclesiologica di Dom Vonier, come ecclesiologia del «Corpo glorioso di Cristo» ha per altro suscitato qualche riserva da parte del p. Congar fin dal suo apparire (ved. «Revue de Sciences philosophiques et théologiques» XXV [1936] 766). ³³ Aubert (Nota 16) 14 sg. ³⁴ Aubert (Nota 16) 17-26.

³⁵ Aubert (Nota 16) 17 sg.

³⁶ Aubert (Nota 16) 18-20.

³⁷ Aubert (Nota 16) 20-25.

³⁸ Aubert (Nota 16) 22.

³⁹ E. L. Mascall, *Theology and History* (London s. d., ma 1962) 6 sg.; lo stesso Mascall rinvia a Dom Gregory Dix, *Jew and Greek. A Study in the primitive Church* (London 1953) 5, che ricordava come il Cristianesimo sia «the only religion which actually depends entirely upon history». Il rapporto essenziale, costitutivo, fra Cristianesimo e storia (per cui «you cannot – and you never could – enter into the truth of Christianity apart from its history») è di per se stesso un dato per cui il teologo dovrebbe essere avviato a far teologia solo nella misura in cui ne ha prima ripercorso, e continua a ripercorrerne, la storia (e non solo la storia della teologia, ma la complessiva storia del fatto cristiano). Ma in che misura il teologo lo fa? E in che misura si esige che lo faccia per abilitarsi a «fare teologia»? E quali debiti non ha accumulato tanta parte della teologia nei riguardi della storia? Ovviamente questo dovrebbe implicare un superamento della concezione per cui la storia possa ridursi a «luogo teologico improprio» della fede. Una teologia coerentemente incarnazionista (e, anche, coerentemente pneumatologica) esige che la storia diventi luogo primario e percorso primario della intera teologia.

MARC VENARD: Intervention

Je voudrais dire d'abord combien, pour des historiens français, le débat qui s'est ici instauré nous apparaît étrange, pour ne pas dire étranger. Que l'histoire de l'Eglise – nous parlons plus volontiers d'histoire religieuse –

soit une branche de la théologie, cette idée ne nous effleure même pas. Ce qui ne veut pas dire que, comme chrétien, je n'aie pas eu à réfléchir sur les rapports entre la théologie – ou plutôt entre ma foi – et l'histoire que j'essaie d'étudier et de comprendre.

S'agissant donc des rapports entre «histoire de l'Eglise et théologie», je les articulerais volontiers en trois points:

1. La théologie a besoin de l'histoire. Car les affirmations théologiques s'inscrivent dans une histoire. On ne saurait recevoir et comprendre les dogmes sans connaître leurs conditions d'élaboration. Ils ne sont pas, comme on dit, «tombés du ciel». Ils s'expliquent par des conditions externes, forces politiques et sociales, mouvements de contestation etc., et par des conditions internes, culture, langage, sensibilité d'une époque déterminée. Il en va de même des institutions, des règles de droit canonique, de la pastorale, des pratiques de piété etc., qui toutes sont le fruit de l'histoire. Il faut poser l'historicité fondamentale de l'Eglise.

Or je suis frappé de l'ignorance, à ce sujet, non seulement de la masse des chrétiens, mais même du clergé, voire de certains théologiens. Ils semblent tout surpris quand on leur apprend que telle ou telle croyance, institution, pratique, qu'ils auraient tendance à canoniser en les plaçant hors du temps, a une histoire, et souvent même une histoire récente. Il serait donc urgent de redonner place à l'histoire (histoire de l'Eglise et histoire générale) dans la formation de l'intelligentsia ecclésiastique.

2. L'histoire de l'Eglise, en tant que telle, relève des seules méthodes de la science historique.

a) En France, nous préférons employer l'expression d'«histoire religieuse», car «histoire de l'Eglise» a une connotation confessionnelle (catholique), et semble se limiter à l'étude de l'institution – sinon même du seul clergé – qui gère le fait religieux. [Il est vrai qu'à la lumière de Vatican II, la notion d'Eglise comme Peuple de Dieu, sans frontière et immergé dans le monde, est susceptible de redonner toute sa plénitude au terme d'histoire de l'Eglise.] En outre, l'histoire religieuse doit être constamment conçue comme partie intégrante de l'histoire de l'humanité.

b) L'histoire religieuse relève des seules méthodes historiques, non seulement dans son élaboration critique, qui, bien entendu, doit être libre de tout a priori et de toute intention apologétique, mais également dans ses constructions explicatives: à aucun moment je n'ai le droit de recourir, pour masquer mes ignorances ou pour abrégier mon enquête, à une causalité d'ordre surnaturel. Ni le «miracle», ni l'intervention divine ne sont des causes ayant valeur explicative dans le cadre de l'histoire, fût-elle histoire de l'Eglise.

c) Cela dit, l'historien de l'Eglise et du fait religieux ne saurait méconnaître ce que l'Eglise dit d'elle-même. Les affirmations d'une Eglise qui se dit porteuse de révélation divine, la foi et les croyances du peuple chrétien (collectivement et individuellement) sont des données d'histoire, qui doi-

vent être prises en compte, hors de tout rationalisme réducteur. Car l'historien n'a pas tant à expliquer qu'à comprendre.

3. La théologie peut et doit interpréter l'histoire. Car nous, chrétiens, professons que l'Esprit de Dieu est à l'oeuvre dans l'histoire. Et pas seulement dans l'histoire de l'Eglise, mais dans toute l'histoire de l'humanité. Que l'histoire est réalisation du plan divin de salut. C'est pourquoi non seulement le théologien, mais tout croyant, peut et doit, à ses risques et périls, tenter d'interpréter la signification spirituelle, c'est-à-dire providentielle, de l'histoire. J'ajoute que chacun d'entre nous est invité à le faire sur sa propre histoire, et nous savons combien c'est difficile. Il s'agit d'une tâche véritablement prophétique, car la clef de lecture, si l'on en croit l'Evangile, n'est pas celle que propose la sagesse du monde. Tâche toujours aléatoire, toujours contestable, toujours sujette à révision (pour ma part, je ne ferais pas la même lecture que le Prof. Iserloh des événements qu'il a retenus comme exemples). Cette lecture sera marquée inévitablement par le temps dans lequel et pour lequel elle est faite. Ce qui n'est pas une raison pour ne pas la risquer. Car, pour ma part, je ne pense pas que l'histoire, sous prétexte d'objectivité, doive se condamner à n'avoir rien à dire aux hommes.

W. H. C. FRENED: Intervention

I was most impressed by the last part of Msgr. Batllori's talk on two quite separate issues: First, when he spoke of the Braunschweig experiment for the establishment of books on church history, which could be used right throughout Europe by Evangelicals and Roman-Catholics. This seems to me to be an absolutely vital piece of work. When I mentioned this morning that the emotional conflicts have not died down and are really one of the big dangers which we have to face today, if the peace of the world was to be kept, I was thinking partly of those half-political, half-religious problems which keep on cropping up in that area which extends from slightly east of Airdrie in the Scottish industrial belt to the west of the river Bann in Northern Ireland. That is a common civilization; it is slightly more diluted as it gets further east, but I am sure that there are more features common to that civilization than there are differences. And one of the great problems which we have, is to try to get into the schools of that part of the world a common religious outlook based on a common understanding of church history. He who can do that and can bring about common text-books in those schools is going to do something very big for the peace of humanity. That is why I was so glad to hear that this project is still alive and I hope that it will be extended so far as possible and as rapidly as possible to my own country. This is a vital point: common religious education. On that may depend, in the last resort, the peace of Western Europe.

There is another point: I am wondering – and this really makes my first point more difficult to fulfill – whether the history of the church can really be called an “Übernatürliche Sache”. I don’t believe it. Regarding the disciples of Jesus one may look at that passage in Acts 4,2, where Luke says: “They were all one and had things in common”, and everything went fine. Then one looks up Philo, “Quod omnis probus liber sit”, chapter 78, and one finds exactly the same said about the Essenes. Was it really only the Christians who had everything in common and lived this idyllic life? We are perhaps rather pragmatic in Britain: we look at the situation as it is, and we find that there were divisions from the time when the congregation in Antioch decided to call themselves “Christians” and the people in Jerusalem “Nazarenes”. These were two quite different identities: one was Hebrew-speaking and one was Hellenistic, and they felt different even as early as about 37 a. d. Then we find that many of the problems in the early church, whether we consider Montanism or Gnosticism, a prophetic movement or the mystic-esoteric movement, are already present in late-Judaism. One need only look at Philo again to see the genesis of the Gnostic movement both in his work and in the works of his opponents. That would have developed whether the Lord had been on earth or not. There would still have been the problems reflected in Gnosticism and Montanism, of the prophet against the priest in the Jewish dispersion communities of the first and second centuries. We have to look at these problems pragmatically and follow wherever the evidence leads.

Perhaps I might just say that our distinctive outlook has been helped by the peculiar structure of our educational system, wherein the theological faculty, the theological school of Oxford, was an off-shoot of the ‘Greats’ school. In this, there had been no theology at all, but the study of Greek and Latin texts. After four years of Greats one took another year to study the early fathers, and up to the 1930s this served admirably. No one can say that a greater work has been done in the field of patristic study than the three volumes of Kidd: “The history of the church of AD 46”. For all their imperfections they represent a school of patristic church history which has developed from historical reasons and still is the dominating feature in the study of church history south of the Border.

Our difficulty today is to get away from that, to be able to treat the history of the church from the historian’s standpoint and from the archaeologist’s standpoint. And we find to our horror that we have precious little in common with the patristic historian. We take things from the ground, we ask historical questions, we do not perhaps look as closely and as minutely at the texts as they did. There is the great divide between those of us, who take the church history in Britain as history, with all the machinery of the historian, and those, who continue the great but, as I believe, obsolescent tradition of patristic study without the aid of secular historical and archaeological material.

This perhaps is one of the answers which I should have given: that our somewhat pragmatic stand comes out of our own experience and also out of the fact that early Christian history in Britain is very different from what it is on the continent. We have no figure in the 4th century round whom we can weave a history of the church. We have plenty of archaeological remains, but we do not know from the experience of one figure like Martin of Tours how the history of the Roman Empire can be united with the history of the barbarian kingdoms. We haven't got that in Britain, and therefore our school-system and indeed up to the highest level is quite different from that on the continent. I am hoping of course that in C.I.H.E.C. we shall be able to bridge some of these gaps, but believe me, I found in the recent years, it is a hard job.

La storia della Chiesa: disciplina storica o teologica? Il problema dei rapporti tra la gerarchia e i fedeli

Di RAOUL MANSELLI †

La migliore premessa alla considerazione della «Kirchengeschichte als Profangeschichte» viene senz'altro dalla constatazione, anch'essa preliminare, che la storia – ivi compresa, quindi, anche quella della Chiesa – ha un suo aspetto tecnicamente estraneo ad ogni e qualsiasi impostazione religiosa e, di conseguenza, finisce per essere inevitabilmente profana. Aggiungerei, anzi, che lo stesso aspetto teologico dal quale può essere considerata la storia della Chiesa, deve muovere da un accertamento dei dati di fatto, che deve il più possibile essere privo di condizionamenti e di finalizzazioni di qualsiasi genere. Come diceva un grande maestro della storiografia italiana, Ludovico Antonio Muratori, prete di santissima vita, la storia non deve essere né guelfa, né ghibellina; così dicendo pensava soprattutto alla tecnica dell'accertamento dei fatti e della loro esposizione.

Se questa prima considerazione, riferendosi, appunto, all'aspetto tecnico – nel senso di euristico e critico del momento della conoscenza storica – può sembrare addirittura ovvia, una seconda considerazione immediatamente si aggiunge a chiarire quella che io direi l'inevitabilità di intendere la storia della Chiesa come *Profangeschichte*. La storia della Chiesa, infatti, non è, né può ridursi ad una pura e semplice esposizione della realtà e dello svolgimento delle vicende relative alla teologia della Chiesa e alla gerarchia della Chiesa stessa. Ciò significherebbe escluderla dal contesto storico per rinchiuderla in un isolamento che la priverebbe dell'osmosi necessaria per un processo di intercomunicazione tra mondo ecclesiale e mondo non ecclesiale, per evitare la parola «laico» che oggi si esporrebbe al rischio di fraintendimento. In italiano, inoltre, non sono in uso né il termine «profano», che si contrappone al sacro, né l'altro «civile», che si contrappone al religioso. Ora, dopo questa premessa, la nostra seconda considerazione si riferisce al fatto che la storia della Chiesa come *Profangeschichte* è necessaria non solo sul piano del metodo di accostamento al problema storico, ma anche per il fatto che, non potendosi chiudere in se stessa e dovendo alimentarsi appunto dell'intercomunicazione con tutto il resto dei fattori storici, è suscettibile e, in taluni casi, deve essere trattata in modo da essere aspetto e forma particolare e specifica della *Profangeschichte*. Fenomeni, come la riforma del XVI secolo – evito di proposito esempi medioevali –, il giuseppinismo, i rapporti fra stato e Chiesa nella Francia o nell'Italia del XIX secolo, il *Kulturkampf*, sono indubbiamente fenomeni di storia della

Chiesa che possono e debbono essere intesi e studiati da un angolo di visuale teologico, ma inevitabilmente, se se ne vuole anche comprendere, appunto, la loro portata teologica, devono essere inseriti più a fondo possibile nella *Profangeschichte*. Naturalmente è valido anche il contrario, e cioè che una *Profangeschichte* che sia e voglia essere davvero storia non può prescindere da quell'apporto teologico senza del quale verrebbe impoverita e privata di alcuni dei suoi aspetti più vivi e radicati profondamente nella storia stessa.

A questo punto una terza considerazione s'impone, e cioè che i personaggi che hanno compiuto la storia della Chiesa, coloro cioè che come individui, dai gradi più modesti di semplici chierici a quelli altissimi di vescovi, cardinali e pontefici, hanno operato nella *Kirchengeschichte* sono stati anche spesso attori e protagonisti sul piano della *Profangeschichte*, in maniera tale, anzi, da potersi, in piena legittimità storica, addirittura prescindere quasi dalla loro personalità di ecclesiastici. L'Innocenzo III, che attua la *Rekuperationspolitik*, e si preoccupa di affermare la realizzazione di quanto privilegi, talvolta plurisecolari, avevano accordato alla Chiesa, e quindi afferma, nelle maniere più diverse, unendo insieme affermazioni di potere ecclesiastico, diritti provenienti da privilegi di sovrani laici e persino blandimenti che diremmo oggi nazionali se non nazionalistici, ebbene che altro è se non un protagonista di una vera e propria *Profangeschichte*? E ancora: si riesamini tutto il succedersi di trattative con il re d'Inghilterra e il re di Francia da parte dei pontefici tra Urbano IV e Martino IV, per la sostituzione della dinastia sul Regno di Sicilia e per la sua solida affermazione in Italia; ebbene che cosa è se non una pura e semplice storia diplomatica, nel senso più moderno della parola e, quindi, *Profangeschichte*? Ovviamente, l'un caso, come l'altro mostrano però come queste due vicende così squisitamente e profondamente politiche e «profane» hanno avuto la loro ripercussione profonda anche nella *Kirchengeschichte*, intesa come realtà e consistenza teologica. Basti pensare alla politica antiereticale di Innocenzo III o alle vicende, ancora una volta antiereticali, che comportarono per l'Italia l'instaurazione della politica guelfa di Carlo d'Angiò. Mi sia consentito in proposito rilevare, quanto già ebbi occasione di dire altra volta, che tutti i processi inquisitoriali di un qualche rilievo (penso, ad esempio, ad Orvieto, Firenze e Bologna) ebbero luogo appunto dopo il 1266-68, cioè dopo l'affermazione di Carlo d'Angiò nel Regno di Sicilia.

Ciò risulta ancora più manifesto se noi guardiamo a quell'importante e, per taluni aspetti, significativo momento della storia della Chiesa che è stato il papato avignonese. Il trasferimento della residenza dei pontefici nella Francia meridionale per poi fermarsi ad Avignone, ha avuto un'incidenza contemporanea, sia nella *Kirchengeschichte*, come teorizzazione teologica, sia come *Profangeschichte*: il problema del processo a Bonifazio VIII come papa eretico e la distruzione dell'Ordine dei Templari, il concilio di Vienne per quanto riguarda Clemente V, la politica di Giovanni XXII in Italia e in

Francia, con le grandi consultazioni teologiche e le ossessionanti paure di incantesimi e, infine, la disputa sulla visione beatifica al tempo di Giovanni XXII, l'opera di Egidio Albornoz e degli altri legati papali in Italia, insieme con le dispute sulla grazia con Wycliff e poi, ma più tardi, Hus, mostrano come siano strettamente legati momento teologico e momento non teologico. Che questo momento non teologico tenda, man mano che si viene nell'età moderna, scendendo dal Medio Evo, a coincidere con la storia politica, nel senso più ristretto del termine, è poi da riferirsi a quella progressiva laicizzazione dell'Europa che possiamo considerare uno dei fatti più importanti della storia dell'Europa stessa e che ha un rilievo di eccezionale importanza nei problemi che qui stiamo via - via affrontando. Se appena si ripercorre quel drammatico avvenimento che è stata la recezione dei decreti tridentini da parte dei vari paesi europei, e come i diversi sovrani, dal re cristianissimo al bigottissimo Filippo II di Spagna, siano stati riluttanti ad applicarli, e comunque abbiano più o meno dichiaratamente o non accettato o accantonato di fatto ciò che, in qualche modo, rischiava di limitare il potere assoluto di sovrano, abbiamo una prova, a mio avviso, più che evidente di quanto or ora si diceva. Né è meno degno di attenzione e di rilievo in tempi più vicini a noi la politica dei concordati, da quello famosissimo di Napoleone agli altri del nostro secolo, dove, in più casi, la *Profangeschichte* ha, dai concordati stessi, tratto motivo per gravare, più o meno pesantemente, sull'apparato dottrinale della Chiesa, spesso apertamente violandoli. Né ho qui bisogno di dare esempi che sono nella memoria di molti dei presenti.

A questo punto è opportuno, sia pur brevemente, rivolgere l'attenzione al momento più drammatico e, per certi aspetti, più meritevole di rilievo, proprio quanto al nostro problema: ci riferiamo al momento delle conversioni dei vari popoli sopraggiunti a travolgere l'Impero Romano e ai secoli fin verso l'XI.

E' un'opinione corrente che proprio in questo momento la Chiesa abbia avuto, come complesso che ha una sua propria dottrina, la elabori, la adatti e la diffonda, una funzione direttrice e, per taluni aspetti, capace di attuare procedimenti di vera e propria acculturazione. In altre parole, almeno in questi secoli, davvero la *Kirchengeschichte* come *Theologieggeschichte* ha avuto la prevalenza sulla *Profangeschichte*. E in realtà guardando a taluni episodi di maggiore rilievo, dalla conversione di Clodoveo a quella degli angli, e poi all'opera dei vari missionari irlandesi o anglosassoni, pensando all'eccezionale incidenza storica, per esempio, dei penitenziali, e, infine, alla conversione dei popoli slavi, tra l'opera di Cirillo e Metodio e la conversione del principe di Kiev, Wladimir, sembrerebbe che tutto questo sia vero. Eppure, se noi guardiamo davicino le fonti, se noi ne consideriamo le caratteristiche profonde avremo modo di rilevare come quest'opera, indubbiamente grandiosa, sia stata condizionata, appunto, e, in molti casi, addirittura bloccata dalla *Profangeschichte*. Si pensi alla resistenza dei longobardi ariani all'opera di conversione al cattolicesimo, durata un buon secolo; si ricordi

l'opposizione disperata dei sassoni alla conversione, imposta da Carlo Magno, si ricordi quanto sia stata difficile la penetrazione del cristianesimo fra gli slavi; si tenga presente – e le radici non erano religiose, ma profane – il contrasto fra missionari latini che predicavano la fede in funzione dell'espansione franca, prima, e tedesca, poi, o di quelli bizantini che agivano come emissari dell'imperatore bizantino, e si vedrà se non si debba considerare anche questi aspetti di storia della Chiesa che, in quanto storia missionaria, è davvero legata strettamente all'impostazione teologica, in realtà, in strettissimo rapporto d'interdipendenza con la storia «profana». Non ho poi bisogno in questa sede di avvertire quanto rilievo abbia avuto il Sacro Romano Impero di nazione tedesca nella storia della Chiesa dei secoli X e XI, da Ottone I ad Enrico V.

Poiché a questo punto si potrebbe osservare che ho ristretto la *Profangeschichte* alla pura e semplice storia politica, ritengo che non possa fare a meno di accennare, sia pure ancora una volta per rapidi cenni, alla *Kulturgeschichte* come *Geistesgeschichte*. Sembrerebbe assai facile ricondurre questa storia culturale e spirituale al puro e semplice sapere teologico. Ma, ancora una volta – e di qui prenderemo le premesse anche per la parte specificamente esemplificativa di questa relazione –, dobbiamo evitare di considerare la stessa trattazione teologica come realtà unicamente teologica che abbia una sua dinamica interna e specifica, quasi priva di contatti col mondo esterno. In questo senso il migliore punto di riferimento – ed inoltre il più noto – resta la copia di lettere indirizzate da Gregorio Magno in Inghilterra, ove si danno istruzioni circa il comportamento e l'atteggiamento da tenere nei riguardi dei neoconvertiti o di coloro che alla conversione ormai sono vicini. Ebbene, il tratto più caratteristico rimane, in queste lettere, quello di un atteggiamento di apertura, di capacità di accoglimento, verso tutto quello che non è ecclesiale, ma che però non contraddica ai punti essenziali della fede cristiana. E' vero che quest'atteggiamento non è stato sempre identicamente attivo in seno alla Chiesa; ma rimane il segno caratteristico del fatto che i personaggi più alti della cultura ecclesiastica, e intendiamo espressamente anche quella teologica, sono stati sempre profondamente attenti al mondo profano e hanno sentito con viva intensità la sua presenza, pur oscillando nella sua valutazione dal rifiuto, e quindi dalla considerazione di questo mondo da combattere ed eliminare, all'apertura ed alla comprensione di una realtà complessa, da affrontare ed intendere prima di condannare, salvandone quanto era salvabile. Tra questi due poli estremi muove la storia della Chiesa consentendoci una osservazione conclusiva su questa parte.

Una tradizione tende a presentare la storia della Chiesa come la storia di una perfezione progressiva, in termini elogiativi e trionfalistici. E ciò da tutti i punti di vista, sia quelli teologici, sia quelli della *Profangeschichte*. Mi sia consentito di dire che quest'impostazione, che fortunatamente tende progressivamente a diminuire se non a scomparire, conduce ad un singolare

impoverimento della drammaticità profonda che, per quanto ci sembra, caratterizza la storia della Chiesa qualora la intendiamo nella sua globalità. Non dobbiamo dimenticare che la storia della Chiesa, anche se per il credente è guidata dalla provvidenza divina, è sempre e comunque storia di uomini, quindi, di esseri che possono sbagliare, peccare, essere santi, essere eroi o pavidì. In questo la storia della Chiesa si avvicina in maniera impressionante alla *Profangeschichte* e vi si confonde indivisibilmente. Ma la sua caratterizzazione allora dove andrà cercata? In che cosa e per che cosa la storia della Chiesa è tale? Una tendenza piuttosto diffusa presenta la storia della Chiesa come storia delle istituzioni ecclesiastiche, delle dottrine teologiche, morali e giuridiche di queste istituzioni medesime, mentre un popolo di fedeli segue ed obbedisce. A questo punto di vista va sostituita, mi sembra, una differente angolazione, che è quella che parte, non già dall'istituzione, ma da un messaggio: il messaggio proposto da Cristo agli uomini e da questi, a cominciare dai discepoli, accolto e vissuto in un mondo che questo messaggio ha, nello stesso tempo, ricevuto e condizionato. Così il comunismo primitivo della Chiesa di Gerusalemme dovè piegarsi al diritto di proprietà vigente nell'Impero Romano, accettandone la consistenza e l'esistenza politica, anche se Giovanni nell'Apocalisse aveva condannato Roma come la *meretrix magna* e Pietro nella prima epistola la chiama, non diversamente da Giovanni, «*urbs quae Babylon est*».

E allora la storia della Chiesa sarà, appunto, lo straordinario processo di affermazione e, ad un tempo, manifestazione progressiva di questo messaggio che per la sua ricchezza interiore riesce ad articolarsi come gerarchia, ad organizzarsi come dottrina, a manifestarsi come comportamento che da quel messaggio trae alimento ed in lui l'esempio, che diventa forza ispiratrice di santità. Ma in tutto questo entra in un perenne, intenso dialogo col mondo storico profano preesistente e coesistente. Si pensi, ad esempio, al monachesimo ed alle sue varie forme; si pensi alla strutturazione gerarchica della Chiesa, con il primato di Pietro; questi, come del resto Paolo, non per caso è andato a Roma, ma perché Roma era la capitale dell'Impero. E quelle che poi saranno le diocesi non sono sorte casualmente lì dove poi le troviamo. Così non ho davvero bisogno di dire quanto l'impostazione teologica delle dottrine della Chiesa debbano alla filosofia greca e, secoli dopo, quanto la scolastica sia stata influenzata da Aristotele.

Ancora una volta, ci sia consentito ribadire una concezione profondamente dinamica della storia della Chiesa, da presentare come tale proprio in questa sua dinamica, dove l'ecclesialità è nella realizzazione del messaggio cristiano, nel rapporto gerarchia – fedeli.

In particolare, dal punto di vista della *Profangeschichte* riteniamo che vadano distinti a proposito della storia della Chiesa, e su un piano storico, la persona di Cristo ed il messaggio di Cristo: l'una riguarda la fede del credente e quanto storicamente di lui può essere raggiunto attraverso le testimonianze arrivate fino a noi; la Chiesa è originata dal messaggio che la

persona di Cristo ha lanciato nella storia, come or ora si diceva, mentre la concezione che fa della Chiesa il corpo mistico di Cristo, è indubbiamente un aspetto di rilevanza eccezionale nella storia della Chiesa, ma ne è uno degli aspetti teologicamente rilevanti, non storicamente essenziale. Il messaggio di Cristo, invece, è ciò che Cristo, in quanto uomo, ha gettato nella storia e che a cominciare dai suoi dodici apostoli è stato trasmesso e predicato agli uomini. E in quanto tale è entrato a far parte di ciò che potremmo chiamare il tesoro storico del genere umano, al punto da essere anche accettato e rielaborato fuori dallo stesso cristianesimo. Tanto per dare un esempio dei nostri tempi, ho appena bisogno di ricordare come il Mahatma Gandhi abbia potuto incorporare, attraverso la sua educazione in Inghilterra, taluni aspetti, e non poco importanti, del messaggio cristiano. D'altra parte, una storia della Chiesa che venisse teologicamente concepita come storia del solo corpo mistico, finirebbe per escludere dalla Chiesa stessa quanti teologicamente non aderiscano a questa dottrina in linea totale o parziale, il che porterebbe ad una concezione, a mio avviso personale, troppo restrittiva della storia della Chiesa medesima e dimentica di un passo, giustamente celebre anche se poco ricordato, di sant'Agostino circa la funzionalità storica (anzi egli parla di provvidenzialità divina) dell'eretico e dell'eresia.

Tocchiamo qui uno dei punti di maggiore rilievo quanto al tema del rapporto fra *Kirchengeschichte* come *theologische Geschichte* e *Kirchengeschichte* come *Profangeschichte*. E lo abbiamo scelto di proposito proprio perché ci consentirà una serie di osservazioni e rilievi che ci porteranno ad approfondire appunto il confronto fra queste due possibilità di interpretare la storia della Chiesa.

Il mondo dei fedeli, infatti, si sottrae inevitabilmente alla possibilità di un'inclusione nella storia della Chiesa come disciplina teologica: infatti, teologicamente è possibile studiare la funzione che i fedeli esercitano e il posto che occupano nella dottrina teologica della Chiesa, ma essi stessi, in quanto tali, sfuggono e, per così dire, si sottraggono – in quanto fedeli che hanno un loro modo di vivere la vita della Chiesa – ad un inquadramento teologico. Da un punto di vista, infatti, di dottrina teologica i fedeli hanno un particolare modo di intendere la «fides quae creditur» e cioè il complesso dottrinale che sul piano ecclesiastico si sistema e si articola in teologia, come mostrò ad esempio il p. Le Breton in una parte che ritengo di molto rilievo nel secondo volume della «Storia della Chiesa» di Fliche-Martin; sin dai primissimi tempi del cristianesimo si è venuta manifestando una distinzione, che non si deve però intendere opposizione o contrasto fra l'elaborazione dottrinale-teologica del messaggio cristiano e la sua recezione al livello di semplici fedeli. C'è di più: se non cediamo ad una esegesi troppo ardita delle lettere paoline, numerose volte i chiarimenti che Paolo dà ai suoi corrispondenti su taluni punti della fede, sui quali i credenti delle varie chiese, che gli si rivolgono, prospettano dei dubbi, sono precisamente la manife-

stazione di questa distinzione. Si pensi al problema della condizione dei viventi qualora sopraggiungesse la parusia del Signore o a quelli sul significato della resurrezione di Cristo o persino a tutta la stupenda lettera a Filemone, la cui portata rivoluzionaria è una risposta di Paolo ad un fedele, che oscilla tra realtà giuridica, qual'era quella dell'Impero, e fede cristiana, per cui quelle leggi possono anche avere valore formale, ma cedono dinanzi alla carità suprema predicata da Cristo.

Questo punto di vista, e le pagine già ricordate di Le Breton, come i lavori del p. Daniélou e di Scheps sul «judéo-christianisme» e sul rapporto fra messaggio cristiano, cultura greca e realtà culturale giuridica romana, ci consentono di accennare appena al travaglio teologico e, insieme, all'accezione vivente e operante tra i fedeli nei primi tre secoli cristiani. La sistemazione dogmatica, come conseguenza della meditazione e della discussione teologica in seno alla Chiesa dei primi secoli, è, certo, in parte vissuta anche dai fedeli, in quanto le divergenze teologiche si traducevano in diversità di pratiche liturgiche e di modi di vivere la fede, ma è ormai anche ben chiaro, specialmente dopo i lavori del Noack e del Dodds, per ricordare due studiosi ben noti, che i fedeli, senza prescindere, certo, del tutto dai dati teologici, ma anche in una loro dinamica di sviluppo religioso, hanno vissuto a loro modo il messaggio cristiano. Si prenda, ad esempio, la «Passio S. Felicitatis et Perpetuae» e, in uno dei momenti più drammatici e della storia cristiana e della vita personale di due donne cristiane: noi vedremo in che modo il cristianesimo è vissuto, per quanto questa passio abbia di direttamente proveniente dalle due martiri stesse, ad un livello che non è del tutto corrispondente, in modo parallelo, alla teologia contemporanea.

Sin da questi tempi più antichi riteniamo, quindi, che si possa ben distinguere tra evoluzione dell'apparato gerarchico, da una parte, e delle dottrine teologiche, dall'altra, come fatto ecclesiastico dottrinale, mentre contemporaneamente nella vita della Chiesa opera ed agisce un mondo di fedeli numericamente vastissimo, socialmente articolato (teniamo a distinguere che questi fedeli possono essere popolo ed avere una fede di livello popolare, ma non sono perciò, come troppo spesso si dice, di classi socialmente inferiori o miserabili), che accetta la guida della gerarchia e si sforza di seguirne le direttive, ma, nello stesso tempo, mantiene legami assai più stretti di quanto non si creda con il mondo restante non cristiano. Ci sembra perciò che si possa stabilire un rapporto dialettico che è di cultura tra teologia ed elaborazione teologica con la filosofia e la cultura filosofica dell'epoca – e non abbiamo bisogno di dare esempi: si pensi ai padri cappadoci –, mentre nel mondo dei fedeli il rapporto è assai meno col mondo della cultura, molto di più con l'altro circostante delle deviazioni dottrinali, le cosiddette eresie, e il mondo popolare con la straordinaria varietà di componenti religiose quali più volte sono state messe in evidenza dagli storici.

In quest'ambito la storia personale di Un Agostino diventa estremamente interessante, perché egli stesso ci ha lasciato indicazioni abbondanti sulle

sue vicende personali, ma soprattutto perché ci permette di cogliere in quasi tutti i suoi passaggi, e nella dialettica di un' intelligenza straordinariamente dotata, lo svolgimento di una persona umana da semplice fedele a vescovo. E sottolineiamo il semplice fedele, perché il giovanissimo Agostino si era fatta una formazione prevalentemente retorica e di cristianesimo sapeva solo quanto poteva venirgli da Monica, sua madre, che, con tutta la sua fede profonda, non potremo davvero dire teologicamente preparata. Ebbene, il progressivo accostarsi di Agostino al cristianesimo fino alla sua conversione è un interessante itinerario spirituale nel quale l'inquietudine interiore lo porta, attraverso vie molto complicate, alla fede. Se Agostino si sente respinto dalla cattiva latinità delle tradizioni e dei testi biblici, se si lascia affascinare dall'immaginosità dei miti manichei – si ricordi che Agostino è rimasto manicheo per ben nove anni e non per qualche giorno! – se, infine, solo l'altissima personalità di un Ambrogio con la sua complessa preparazione, in cui esperienza letteraria, dottrina teologica, sagacia politica si fondevano in un raro equilibrio ed in un'ancora più rara capacità di rigore e di amore, riuscì a determinare la conversione dell'inquieto retore africano, ciò vuol dire che il rapporto gerarchia-fedeli era un rapporto tutt'altro che semplice e facile. Bisogna, in altre parole, convincersi che la conversione del mondo romano al cristianesimo è stato il risultato di un profondo travaglio, di un impegno straordinariamente intenso sul piano delle classi colte e sul piano dei fedeli, con prospettive diverse, con modi diversi di approccio, con conseguenze diverse sul piano della gerarchia, come su quello dei fedeli. Ricordiamo che il papato e la gerarchia dell'età imperiale, anche dopo la fine delle persecuzioni, dovette battersi su vari fronti: su quello politico, perché, come sappiamo, non mancarono imperatori favorevoli all'eresia ariana; su quello culturale, perché, come studi recenti sempre più pongono in rilievo, il paganesimo aveva ancora la forza obiettiva soprattutto giovandosi dell'appoggio della filosofia neoplatonica; infine su quello del rapporto appunto con i fedeli, tentati, da una parte come si è detto, da quelle che via via si andavano determinando come eresie e, dall'altra, dalle abitudini e tradizioni pagane, specialmente per quanto riguardava le manifestazioni, le forme della vita quotidiana e della festività, e, infine, dalle religioni coesistenti e concorrenti.

Ancora una volta – e ci riferiamo a lui perché a tutti ben noto – Agostino ci mostra nella maniera più evidente le difficoltà, per non dire il dramma, della gerarchia, nella varietà e vastità dei problemi che, di volta in volta, e persino contemporaneamente, doveva affrontare. Qualche volta la vastissima produzione del grande padre della Chiesa, con l'intensità, la molteplicità e persino le caratteristiche di problemi che ci offre, ci fa dimenticare quello che, in realtà, ne è l'aspetto, a nostro avviso, più significativo, quello cioè di essere sempre manifestazione ed espressione di concretezza di vita vissuta. Curiosamente noi tendiamo, anche per consuetudine di studio, a raggruppare le opere agostiniane in antimanichee, antipelagiane, antidona-

tistiche e così via, non tenendo presente che tutte queste opere – e fosse pure il grandioso «De civitate Dei» – sono opere sorte in margine ad esigenze concrete di vita pastorale, emergenti da problemi concreti del vescovo Agostino, di fronte ai problemi che gli venivano suscitati dai fedeli della sua Tagaste o da quelli di cui egli in vario modo aveva notizie. Dovremmo quindi considerare questo grandioso complesso di sapere teologico e di approfondimento filosofico come la manifestazione di un dialogo tra fedeli, da una parte, e vescovo, dall'altra. Certo, Agostino è un vescovo senza dubbio di eccezione, che mostra una rara, straordinaria sensibilità a tutto quanto riguarda i suoi fedeli, ma proprio questa sensibilità ci indica quanto questi fedeli fossero orientati in modo molteplice, stimolati nelle direzioni più diverse, tentati per così dire dalle allettazioni più varie.

Proprio il caso di Agostino, in quanto il più chiaro e, nello stesso tempo, il più complesso di tutti, ci consente, senza troppo insistere, di porci in modo chiaro il problema del rapporto fra gerarchia e fedeli. E' un problema estremamente importante che dunque, come abbiamo già rilevato, richiede, da parte del vescovo, una attenzione vigile sui suoi fedeli e, da parte dei fedeli, una docilità verso i vescovi. Diciamo pure subito e francamente che queste due condizioni si sono verificate, se non di rado, né anche come fatto normale e regolare. In questo si innesta, e daremo subito altri esempi, il problema di appoggiare e collegare la storia della gerarchia con più facilità alla storia teologico-dottrinale oppure, nel caso di vescovi politicamente impegnati, alla storia «profana» tout court, mentre una considerazione particolare va rivolta, da parte degli storici, al mondo dei fedeli. A questo proposito va allora detto subito che troppo spesso, e fino a non molto tempo fa, la storia della Chiesa veniva ridotta a storia della gerarchia, delle dottrine teologiche, dei rapporti col potere politico, mentre il mondo dei fedeli veniva se non sdegnosamente, certo con una qualche sufficienza confinato in qualche paragrafo più o meno finale d'ogni singola periodizzazione scelta dall'autore. Al massimo studiosi, che non erano sempre storici della Chiesa, studiavano la pietà popolare e le forme di devozione, non senza un distacco più o meno vicino all'ironia.

Curiosamente veniva così a cadere un aspetto della storia della Chiesa che pure non era mancato, specialmente nella storiografia della Chiesa di tipo protestante, fra i primi storici. Per ricordare il solo e grande Mosheim: nelle sue lezioni di storia ecclesiastica non aveva mancato mai di ricordare il mondo dei fedeli, anche se proprio in lui la formazione di teologo gli impediva di cogliere quanto di vivo fosse in quelle manifestazioni di religiosità dei fedeli, che egli registrava e notificava ma non approfondiva, né poneva in relazione con il mondo della civiltà circostante.

Quanto abbiamo detto di Agostino, può ripetersi di altri grandi vescovi, quale fu, ad esempio, quel Cesario di Arles che, nel trapasso fra civiltà antica e avanzante mondo germanico, doveva avvertire profonda la lacerazione ormai in atto fra due civiltà tra le quali la Chiesa veniva a trovarsi. La Chie-

sa, infatti, alla fine del V secolo era riuscita, ma comunque a fatica, a restringere al massimo, se non ad eliminare, la religiosità politeistica greco-romana, quando si trovò di fronte, prima, il mondo germanico e, poi, quello slavo. Di nuovo si presentò, in maniera se fosse possibile ancor più drammatica, il rapporto fra gerarchia e fedeli e quindi il problema dell'atteggiamento da tenere in una società composita in cui cristiani greco-romani vivevano fianco a fianco con germani che, al massimo, come è il caso dei goti, avevano conosciuto il cristianesimo nella sua forma ariana.

Le difficoltà che la gerarchia dovette allora affrontare cambiarono profondamente di impegno e di atteggiamento psicologico: se nei primi secoli cristiani la gerarchia aveva dovuto sul piano teologico tradurre il messaggio cristiano in termini culturali greco-romani, evitando il rischio di un'ellenizzazione sul piano teologico e di una romanizzazione sul piano giuridico-politico, se aveva dovuto, quanto ai fedeli, liberarli o almeno allontanarli da un paganesimo che, per altro, conosceva assai bene, o da eresie che erano anch'esse ben note, ora, col mondo germanico o si trovò ad affrontare un'eresia, quella ariana, che dai germani veniva sentita come tratto distintivo e caratteristico della propria etnicità, e, quindi, col valore nazionale e politico oltrechè religioso, oppure doveva combattere un paganesimo di cui non sempre riusciva ad intendere lo spirito animatore ed in cui avvertiva una possibilità di confusione e di fraintendimento. C'è di più: il messaggio cristiano, specialmente quando l'Impero aveva permesso e poi appoggiato il cristianesimo, era riuscito ad inserirsi, se non facilmente, con una certa adattabilità nel mondo greco-romano. L'Impero, senza essere pacifista, non aveva una mentalità in sé e per sé bellicosa; il «*parcere victis et debellare superbos*», di virgiliana memoria, poteva, in qualche modo, risolversi o, per lo meno, adeguarsi al «*bellum iustum*», dopo che era stato accantonato il pacifismo radicale che, per tempo non breve, aveva interdetto al cristiano il mestiere di soldato.

Col mondo germanico la Chiesa si trovò di fronte ad una mentalità guerriera per essenza in cui il divino tendeva a coincidere con la potenza e la forza dell'intelligenza sempre armata, come era il caso di Odino, o della violenza brutta come era quella di Tor. Nell'un caso come nell'altro il divino era forza. E' qui uno dei casi più chiari e persuasivi per porre in luce come la storia della Chiesa non possa ridursi a teologia e a manifestazione dottrinale. Senza poterci prolungare sull'argomento diremo solo che la conversione dei popoli germanici è stato il risultato di uno straordinario lavoro di avvicinamento progressivo e di rielaborazione non teologica o dottrinale, ma di accessibilità alla mente, alla sensibilità religiosa, alla psicologia dei germani, in una paziente, minuta opera di aderenza ad una mentalità profondamente diversa. Ormai non c'è più bisogno di mettere gli studiosi sull'avviso di non considerare determinanti e decisive conversioni come quella di Clodoveo, di Etelredo e dello stesso Reccaredo di Spagna; la conversione di un principe eliminava gli ostacoli esterni ed esteriori, non cambiava di colpo – e nep-

pure nello stesso sovrano convertito – la mentalità di secoli di tradizione di vita. Del resto, proprio queste conversioni di sovrani in quanto finivano per risolversi assai spesso in relazioni politiche tra il potere regio e quello ecclesiastico, hanno gravemente contribuito ad un peggioramento culturale e morale della gerarchia e, quindi, ad un peggioramento e deterioramento dei rapporti fra gerarchia e fedeli. Se già dopo la fine delle persecuzioni non sono mancati vescovi non esemplari nei riguardi dei loro fedeli o fedeli che lasciavano assai a desiderare quanto alla pratica di vita cristiana (si rilegga Salviano di Marsiglia pur con le sue forse esagerazioni moralistiche), la situazione senza dubbio peggiorò quando molti vescovi, ad esempio nel regno franco, vennero nominati dai re: la galleria prosopografica dei vescovi del regno franco quale ci viene offerta da Gregorio di Tours, nella sua «*Historia francorum*», li mostra lussuriosi, beoni, violenti; se i penitenziali immediatamente successivi, e per secoli, ci elencano colpe, e tutt'altro che lievi, in vescovi, dobbiamo dedurne che anche i rapporti fra gerarchia e fedeli non erano certamente ineccepibili.

Ne viene, senza poterci prolungare troppo in questa direzione, un' impossibilità, a nostro avviso, di una storia della Chiesa che sia su questo piano storia teologica, per i secoli delle *Völkerwanderungen* e del *Früh-Mittelalter*, in cui, per esprimersi in termini tecnici, i problemi effettivi sono di teologia pastorale, di liturgia e di catechesi ben più che non problemi teologici. Abbiamo già accennato a Gregorio Magno e a Gregorio di Tours, possiamo ora aggiungere Beda, Pirmino, Bonifacio, Colombano ed altri ancora; ma per quanto importanti essi siano, diciamo pure che lo sono su di un campo di indirizzo e di sistemazione didattico-informativa di problemi teologici, non progressiva e creativa. La stessa grandiosa, solitaria eccezione di uno Scoto Eurigena mostra la verità del nostro assunto. Né, d'altra parte, ci sentiamo qui di dare troppo valore all'adozionismo di Felice d'Urgel o alle discussioni teologiche di un Incmaro di Reims o di Rabano Mauro, di Claudio di Torino, che, a nostro avviso – pur senza negare loro competenza teologica –, sono piuttosto personalità di trapasso e di conservazione di un mondo tradizionale che non forze progredienti di una teologia in sviluppo. Le stesse discussioni su problemi eucaristici di Ratrammo di Corbie e Godescalco d'Orbais hanno acquistato rilievo e peso preciso quando sono state, successivamente, riprese nel secolo XI con la rinascita teologica dopo il Mille.

Eppure proprio le carenze della gerarchia e il rallentamento della discussione teologica con l'emergere dei problemi pastorali relativi alla conversione dei nuovi popoli ci consentono di inserire nel nostro problema una componente che non è gerarchia, né vi rientra, se non assai più tardi: ci riferiamo al monachesimo. Se volessimo proporre un paradosso diremmo che per i secoli di cui abbiamo parlato, e cioè fra il VII e il X, il rapporto gerarchia-fedeli deve essere sostituito o perlomeno dev'essere affiancato dall'altro, monachesimo e fedeli. Proprio perché una parte del compito tradizio-

nale della gerarchia fu assunta dal fenomeno monastico, in particolar modo da quello angloirlandese, di cui si potrà ridurre l'importanza per quanto riguarda il problema culturale (qui non ci riguarda) ma non quella relativa all'apporto missionario e all'opera di penetrazione capillare nella società e nella vita dei popoli che, di volta in volta, riusciva a convertire al cristianesimo. La loro azione, che non si riduce e non può ridursi ai grandissimi, epnimi di una schiera assai più vasta quanto anonima – si sono salvati dalla dimenticanza solo quelli che per qualche ragione hanno avuto riconoscimento di santità –, nell'estensione e nell'importanza va apprezzata proprio nel rivolgersi di fedele in fedele, per quanto era possibile, ed in un'opera di persuasione tanto difficile, quanto lenta e complessa.

Non è senza significato che proprio dal monachesimo – di questo d'ora in poi siamo costretti a ricordare la compresenza accanto alla gerarchia – sia partito quel movimento di riforma della Chiesa e quindi perciò in conseguenza della gerarchia, mentre sempre nell'ambito monastico risorgevano la discussione e la problematica teologica. Se monaci erano, infatti, Leone IX, Gregorio VII, Urbano II, monaci erano anche Lanfranco di Bec, Umberto di Silvacandida, Anselmo di Canterbury, monaci erano coloro che discussero sui problemi della riforma della Chiesa pro o contro l'imperatore o il papa.

La riforma della Chiesa, in quanto, in realtà, si presentava anche come una profonda meditazione teologica sulla Chiesa stessa, riporta di colpo il problema, che per qualche secolo sembrava accantonato, di una storia della Chiesa come teologia della Chiesa. Ma poneva anche il problema concreto del rapporto tra gerarchia – e potremmo chiamare in buona parte, gerarchia di nuovo tipo – e fedeli. Che molti vescovi avessero verso i loro fedeli un atteggiamento ben diverso dai loro predecessori, che persino abati e monaci fossero percorsi da ansia pastorale, significa anche che i fedeli esigevano e ponevano problemi nuovi. Non è il caso qui di ripetere quanto è ben noto circa la pataria milanese, il movimento analogo fiorentino, l'insurrezione romana di cui fu voce religiosa Arnaldo da Brescia. Lo spostamento radicale dell'asse della vita religiosa dalle campagne alle città, dà rilievo ancor più importante al vescovo (prima, ma non osiamo dirlo troppo esplicitamente, aveva ben più peso forse il pievano), che col suo clero si presenta come punto di riferimento col rischio della precisa e determinata opposizione dei fedeli stessi. Non è casuale che questa nuova realtà della gerarchia rispetto ai fedeli ed il nuovo atteggiamento dei fedeli rispetto alla gerarchia, possano concretarsi in una vera e propria opposizione esplicitamente indicata nella poesia cosiddetta goliardica e poi nella satira antiecclesiastica ed antigerarchica. Né questa satira era ingiusta o priva di fondamento se si ritrovava, in forma di sdegno e di rimprovero nel «De consideratione» di un S. Bernardo e nelle pagine di altri scrittori e teologi del XII secolo.

L'esigenza di una storia della Chiesa come storia non ecclesiastica e solo in parte riconducibile ad un problema teologico si concreta proprio

nell'inserimento della gerarchia ecclesiastica nell'ordinamento feudale, che fatalmente comporta un distacco dai fedeli, a cui si affianca – ed è un fatto che ci sembra assolutamente rilevante – proprio il trionfo della teologia con la scolastica. Non è senza significato in questa presa di coscienza della storia della Chiesa come storia, piuttosto che come storia teologica, il fatto che l'università di Parigi, per un verso, e quella di Bologna, per un altro, siano entrambe distaccate profondamente dai fedeli nel momento stesso in cui preparano, con l'impegno e la competenza grande che sappiamo, le classi dirigenti della gerarchia.

E' problema che non pretendiamo di risolvere e neppure di affrontare davvero nell'ambito di una relazione di congresso, ma ci sembra si debba ricordare che sia Parigi, sia Bologna non formassero il clero che andava a contatto con i fedeli, o se sì solo in minima parte, ma tendeva no a dare o presuli e prelati di rango superiore (cancellieri per esempio di sovrani) o personalità che entravano nella vita della Curia Romana.

Di quanto stiamo dicendo sarebbe davvero ingiusto e storicamente falso dire che nessuno si accorgesse; proprio dagli scritti e dall'azione di coloro che di questo stato di fatto si resero conto dobbiamo ricordare e sottolineare quanto fosse diffuso, dunque, lo scarso interesse di molti vescovi per i propri fedeli. Basterà ricordare il contrasto fra Giovanni Bellesmains e Valdo, o tra il papa e Federico Barbarossa per Arnaldo da Brescia per rendersi conto di quali errori fossero possibili. Eppure, rimanendo nei nostri due esempi, Arnaldo da Brescia era stato riconciliato a Zurigo dal cardinale Giacinto Puella e Valdo, secondo una testimonianza molto attendibile, era stato, certo, nel terzo Concilio Lateranense addirittura abbracciato ed incoraggiato da Alessandro III, ma aveva dovuto sottostare alle risate di un gruppo di esaminatori teologi che lo avevano colto in colpa d'ignoranza teologica, come ci testimonia l'inglese Walter Map, che di quel gruppo dichiara di aver fatto parte. Ebbene, proprio Alessandro III, il senese che ben conosceva la vita cittadina, si era reso conto di quanto fermento agitasse le popolazioni; egli è il primo pontefice che si rende conto che i fedeli esigono dalla loro gerarchia, in perfetta continuità storica con i fenomeni patarinici del secolo precedente, un' adesione ed una vicinanza alle proprie esigenze, che dev' essere compresa ed accettata in maniera decisa.

Non meno se ne rese conto Innocenzo III con i gravi problemi suscitati dall'eresia albigea in Francia, dal corrispondente catarismo in Italia, dal pauperismo di Durando di Huesca, che dovette difendere dalle incomprendimenti di numerosi vescovi spagnoli, e, infine, da Francesco d'Assisi. Di quest'ultimo non ripeteremo l'elogio, quanto dovremo sottolineare l'importanza storica in quanto semplice fedele, che ha vissuto una profonda crisi religiosa e che, al di là di generici e, a quanto sembra, poco validi consigli, dovette risolversela da solo. Le parole del Testamento «postquam cepi habere de fratribus nemo dicebat mihi quid deberem facere, sed ipse Dominus revelavit mihi quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii» so-

no, a nostro avviso, la più precisa ed assoluta indicazione delle deficienze di rapporto fra gerarchia e fedeli e, nello stesso tempo, escludono, proprio per la personalità d'eccezione che Francesco d'Assisi comunque è, che una storia della Chiesa possa dissolversi in una disciplina teologica. Neppure il più entusiasta ammiratore dell' «unvergleichliche Heilige» dirà mai che egli era un teologo, per quanto obbedientissimo figlio della Chiesa. Il suo stesso evangelismo, il suo sentire Cristo uomo-Dio, ma con una umanità che avvicina al fedele, fa avvertire, se non siamo troppo sottili esegeti, il bisogno di una fede partecipata intensamente, nell'obbedienza alla gerarchia, certo, ma anche nella vicinanza al cuore del Cristo-uomo, dalla nascita alla crocifissione, alla morte, alla resurrezione. Del resto, l'ordine dei Minori per tutto il tempo che precedette la clericalizzazione completa, e cioè al tempo di Bonaventura e successivo, non trascurò mai di essere un elemento intermedio, una forza di collegamento fra fedeli e gerarchia. Si rilegga quello straordinario discorso che fra Salimbene riporta – reale o immaginario non ha rilievo, perché se immaginario sarebbe ancora più probante – in cui l'arcivescovo Filippo di Ravenna, tra parentesi: più un uomo d'arme ed un politico che un sant'uomo, rimprovera al suo clero colpe e trascuraggine verso i fedeli contrapponendo loro l'opera e la presenza francescana. Col francescanesimo, con la presa di coscienza storica che egli sforzò di avere del suo significato nella Chiesa, con la ben nota polemica fra i maestri secolari e regolari a Parigi, la storia della Chiesa si prospetta davvero come problema teologico, come, del resto, si era presentata già tra atteggiamento storico ed atteggiamento escatologico in Gioacchino da Fiore, il primo forse per cui la storia della Chiesa diventa problema teologico. E non è casuale che proprio l'opposizione al francescanesimo, in particolare prima della sua clericalizzazione ma anche dopo, comporti la presa di coscienza della Chiesa come problema teologico e getti così le premesse per una vera e propria ecclesiologia, come problema isolato e tecnicamente specifico. Ma proprio in questo, di nuovo, la gerarchia si allontana dai fedeli, presa dalle discussioni teologiche, mentre i fedeli lentamente scivolano verso un cristianesimo sempre più esteriore e popolare. Non è un caso che l'altra grande meditazione teologica, anch'essa francescana, quella di Pietro di Giovanni Olivi, nel porsi il dramma non della storia umana e poi della Chiesa, come aveva fatto Gioacchino da Fiore, ma della Chiesa come fatto cristico, si ponga, esattamente e con straordinaria vivacità e drammaticità intensa, il problema del rapporto gerarchia e fedeli. Si dice spesso, a cominciare da chi vi parla, che la critica di Pietro di Giovanni Olivi alla Chiesa è una critica ispirata dall'ideale della Chiesa francescano-spirituale, ed è vero; ma se noi vogliamo elevarci ad un punto di vista più alto, guardando non alle opere dell'Olivi, ma alla sua personalità storica, in una dimensione storica, dovremo riconoscere che essa ci si presenta come una grandiosa critica, fatta da un punto di vista di meditazione di storia della Chiesa come realizzazione del messaggio cristiano, del rapporto gerarchia-fedeli. E, si badi, l'Olivi

non solo rifiuta questa gerarchia, ma anzi, dal punto di vista teologico, la accetta e persino la difende contro ribellioni ingiustificate, come fu, al momento della successione di Celestino V e del trapasso a Bonifazio VIII. C'è di più, come hanno mostrato il Maccarrone e il Tirney, l'Olivi è fra i più lucidi e coerenti sostenitori del primato del pontefice e della sua infallibilità in quanto pontefice ortodosso. Ma, ed è questo il punto che storicamente qui c'interessa, questa gerarchia si è allontanata dai fedeli e solo il francescanesimo, a suo giudizio, può trovare rimedio.

E' caratteristico e vale la pena di sottolineare che a quest' impostazione così appassionata e dolente sia immediatamente successiva la famosa bolla di Bonifazio VIII, l'*Unam Sanctam*, che è, nello stesso tempo, la più lucida, chiara ed esplicita enunciazione della dottrina del corpo mistico di Cristo, ma rivolta ad un fine e ad un'esigenza nettamente politica. E' la indicazione di come l'impostazione teologica del problema della Chiesa venga distorta in direzioni che non le sono specifiche e proprie.

E' quello che nota, nella sua «Monarchia», nelle Epistole, specialmente in quella ai cardinali italiani, e nella «Commedia», Dante Alighieri, che non esita, nella processione finale del *Purgatorio*, a rappresentare la Curia Romana del suo tempo come la «puttana sciolta» che tresca col suo «drudo», il re di Francia, e che nel *Paradiso* pone in bocca a s. Pietro parole di sdegno e invettive contro chi occupava il «suo luogo», cioè il suo seggio pontificale. Nel magnanimo sdegno di Dante vi è, da un lato, tutto il risentimento per il trasferimento della sede papale, ma, dall'altro, anche, avvertito in maniera assai sensibile, il distacco fra gerarchia e fedeli, che il papato avignonese accentuò ed aggravò, anche se non intendiamo con questo condannare in blocco tutti i papi d'Avignone, di cui alcuni — si pensi a Benedetto XII, ad Urbano V o a Gregorio XI — cercarono con zelo sincero di eliminare i più gravi inconvenienti di cui avvertivano la nocività.

In ogni caso, al centro, e cioè a Roma o ad Avignone, come alla periferia, e pensiamo all'Inghilterra o alla Boemia, si diffondeva e si approfondiva il distacco fra gerarchia e fedeli, proprio mentre la gerarchia sembrava sempre più immergersi nelle vicende politiche del proprio tempo, si trattasse del contrasto tra Giovanni XXII e Ludovico il Bavaro, si discutesse quanto all'ortodossia o meno delle dottrine già ricordate di John Wycliff, che maturasse l'ecclesiologia di Mattia di Janov, la vasta e pensosa ecclesiologia di un'anima turbata ed inquieta, è certo che non si può fare a meno di rilevare quanto i fedeli si sentano abbandonati. Invano, sul piano proprio della religiosità dei fedeli, Birgitta di Vadstena o Caterina da Siena, per ricordare due sante famose, o Philippe de Mézières nel «*Songes du vieil pèlerin*» o John Longland col suo «*Piers Ploughman*» esprimono quest'inquietudine, questa insoddisfazione diffusa, che trova le vie di mostrarsi e di levarsi chiara ed eloquente contro quelle che sembrano le mancanze e le insufficienze della gerarchia. Le feroci accuse di Birgitta di Vadstena contro le colpe di Giovanna I di Napoli, con cui, in realtà, il papa Clemente VI aveva preferi-

to negoziare e trovare un accordo invece di condannare ed agire energicamente (ci pensò poi, come è noto, Luigi il Grande, re d'Ungheria, per vendicare il fratello, Andrea) mostrano quanto la *Profangeschichte* avesse preso la mano sulla *Theologie*. Del resto, alcune delle più importanti decisioni teologiche del papato avignonese, la condanna della teoria pauperistica come stato di perfezione e l'altra della magia demoniaca come eresia, risultato di vaste inchieste di Giovanni XXII, finiscono per essere più vicine ad una storia politico-sociale che non squisitamente ed unicamente religiosa. Lo comprova il fatto che da questi problemi verrà lievitando ed affermandosi il problema ecclesiologico in una maniera sempre più esplicita e chiara, insieme con la dottrina della regalità di Cristo. Mentre alla opposizione viene sempre meglio profilandosi la dottrina di una Chiesa che non è più il complesso della gerarchia, che comanda ed istruisce ed a cui i fedeli obbediscono, ma la *ecclesia spiritualis*, chiesa di coloro che, investiti o non della sacramentalità presbiterale, costituiscono gli eletti, secondo l'interpretazione del Wycliff e gli sviluppi successivi di Hus. Tra questi due va collocato il drammatico momento dello Scisma d'Occidente, in cui proprio il contrasto all'interno della gerarchia ne segna, ad un tempo, le caratteristiche ed il limite. Ne è fatto caratteristico, appunto, la concentrazione teologica sul problema del conciliarismo, problema, senza dubbio, squisitamente teologico e davvero essenziale per l'interpretazione della Chiesa nel Medio Evo, ma, diciamolo pure con chiarezza, assolutamente fuori, nella sua sottigliezza, dalla comprensione dei semplici fedeli, del tutto disorientati dalla complicata realtà dello Scisma e desiderosi, d'altra parte, di una religiosità, che, sia pure nelle sue forme esteriori, spinte talvolta al limite della superstizione, parlasse in qualche modo al cuore.

Inoltre, ma di nuovo dobbiamo limitarci ad un accenno, la stessa *devotio moderna*, nella complessità dei suoi personaggi, certo, si pone problemi teologici, ma, in molta parte, nello sforzo di superare lo iato che si era venuto creando fra fedeli e gerarchia. Che il problema fosse avvertito anche durante lo Scisma, come, del resto, lo era stato nel periodo avignonese, lo prova l'emergere dei primi predicatori popolari, dall'italiano Venturino da Bergamo al catalano Vicente Ferrer. Ora, è significativo che entrambi dovendo delineare un ideale di vita religiosa abbiano attinto agli scritti spirituali del francescano Pietro di Giovanni Olivi, di cui hanno trascritto e rimaneggiato proprio le operette che egli aveva indirizzato agli umili suoi fedeli per la realizzazione di una vita cristiana in tempi difficili, proprio perché bisognava essere cristiani in un momento in cui la gerarchia, trascinata ed implicata nella vita «profana», poco poteva curarsi dell'assistenza ordinata, sistematica e regolare dei fedeli. In realtà, se non sono mancati, come abbiamo visto, gli spunti teologici, bisogna riconoscere in tanto che questi spunti teologici rispondevano ad esigenze poste dalla storia «profana», piuttosto che dal badare ai fedeli. Vi è in tutte queste vicende, ogni qualvolta si affrontino da vicino alcune di queste circostanze, un senso di

tensione e di drammaticità che non sfuggì, del resto, ai contemporanei. Da questa presa di coscienza, che maturò nell'immediato contatto dei fedeli proprio in quella regione d'Italia ove Francesco d'Assisi era nato ed ove più vivo se ne era perpetuato il ricordo, sia pure intriso di leggenda, venne formandosi il movimento dell'Osservanza. Esso ci si mostra, come indicano gli studi più recenti, quale risposta concreta ad esigenze concrete, non certo della gerarchia, ma dei fedeli.

Mentre, infatti, la gerarchia avignonese e poi dello Scisma era implicata nei papi, nei cardinali e nei vescovi, nelle sue grandi personalità, con i problemi della guerra dei cent'anni, della vita italiana sempre più difficile per il trapasso dalle signorie ai principati e per il formarsi di un sistema politico nel quale i papi, soprattutto dopo il ritorno da Avignone, dovettero trovarsi uno spazio di vita (e non si potrà in proposito trascurare l'importanza e l'opera di Martino V), mentre, con Eugenio IV, a Firenze, faceva convergere interessi teologici quanto all'unione della Chiesa greca e, insieme, politico-militari per un'estrema difesa di Costantinopoli alla vigilia della sua resa, dalle masse dei fedeli nasceva l'esigenza di una vita religiosa profondamente sentita. Ciò riguardò i monaci, ma, soprattutto, toccò il mondo francescano. Ne fu esponente di eccezionale rilievo Bernardino da Siena, la cui importanza è indissolubilmente congiunta con la vita storica italiana, nella concretezza particolare e specifica delle sue città e dei suoi stati territoriali in formazione. Quello che, però, importa è che Bernardino, con la sua eloquenza appassionata, con le sue pratiche devozionali, importante fra tutte quella relativa al nome di Gesù, di nuovo diede alla gerarchia, di cui egli, ben tre volte, rifiutò di far parte, una forza fiancheggiatrice di eccezionale importanza nel senso di gettare, per così dire, un ponte fra la gerarchia stessa e i fedeli, realizzando, in quanto possibile, un'unità nuova. Eppure, proprio Bernardino, in molti dei suoi atteggiamenti – da quelli che riguardano l'andamento della vita familiare agli altri che toccano la vita economica, e gli altri ancora relativi alle mille piccole realtà della vita quotidiana – è integralmente un uomo del suo tempo, di cui è possibile comprendere la mentalità, più sul piano della *Profangeschichte*, che non sullo sviluppo della scienza teologica. Il suo straordinario buon senso trovava, appunto, un limite nella pratica e nella concretezza della vita quotidiana del Trecento. E' il caso di dire in proposito che non si può capire davvero Bernardino e – ci sia concesso di dirlo – i suoi discepoli e continuatori, se noi prescindiamo dalla *Profangeschichte*: un Alberto da Sarteano, un Giovanni da Capistrano ed altri fra i moltissimi osservanti non possono essere compresi senza un inquadramento che si riferisca, in pieno, alla storia civile.

Così, Giovanni da Capistrano, sia che combatta i turchi, e predichi contro di loro, sia che intervenga in Boemia contro gli ussiti, è, ad un tempo, senza dubbio, un predicatore grande, ma anche una personalità che sa bene utilizzare i mezzi che a sua disposizione pongano le diverse situazioni politico-militari. Se noi badiamo soltanto a quell'episodio centrale che fu la ri-

volta taborita, ci renderemo conto che è impossibile comprenderla nella sua portata religiosa e nazionale se noi volessimo prescindere dalla situazione concreta del regno di Boemia – precisamente nel tempo di Giorgio Podiebrad – se noi prescindessimo dalla *Profangeschichte* e, in particolare, dalla storia della Boemia e dell'impero del Quattrocento e se non tenessimo conto dello stato d'animo formatosi in Europa, all'indomani della caduta di Costantinopoli.

Proprio a tal proposito è il caso di sottolineare un mutamento profondo della coscienza europea, che, ancora una volta, pone in evidenza l'affermazione della storia civile e il regredire e l'indebolirsi della storia della Chiesa come fatto teologico. Ci riferiamo alla fine – di fatto, ben inteso, non di coscienza ideale – del sentimento della *christianitas*. Questa coscienza che esprimeva esteriormente il fatto teologico del corpo mistico di Cristo, mostra chiaramente di essere dileguata o quasi durante il Quattrocento. Già Giovanni VI Paleologo aveva a Firenze dovuto fare l'amara esperienza di quale scarsa eco suscitasse in Europa l'invito ad unirsi attorno a lui e contro il turco; né molto di più potettero la crociata di Varna e quella di Nicopoli, finite entrambe male per profonda discordia tra i paesi europei. I contrasti nazionali fra Francia ed Inghilterra, prima, e poi, dopo il 1453, all'interno della Francia (Luigi XI contro Carlo il Temerario e la lega del bene pubblico) e in Inghilterra con la guerra delle due rose, in Spagna con l'unificazione personale di Catalogna, di Aragona e di Castiglia e nello sforzo antimusulmano infine, le difficoltà interne della Germania, a mala pena superate dopo decenni dalla elezione dell'imperatore Massimiliano, erano altrettante remore per ogni e qualsiasi volontà unificatrice a difesa della cristianità.

Dobbiamo lasciare completamente a parte questo rapporto fra gerarchia e i fedeli al di fuori d'Europa, anche se proprio per quanto riguarda le Americhe e poi le dottrine missionologiche in India e in Cina con il grave problema dei riti cinesi e malabarici, ancora una volta mostrano come l'espansione cristiana non possa ricondursi in termini unicamente di *Kirchengeschichte als Theologiegeschichte*. In Europa, però, ci troviamo di fronte al grandioso fenomeno dell'esplosione della riforma – e qui, per doveroso ricordo, bisogna nominare il grande Hubert Jedin, e l'altro, che gli fu contemporaneo, Josef Lortz, che hanno approfondito il senso ed il significato della riforma, eliminando una tradizione storiografica cattolica poggiata sulla polemica personale di Lutero o di altri, per porre in rilievo gli aspetti più vivacemente e profondamente religiosi della riforma stessa, con una più profonda interpretazione della salvezza per la sola fede e con la «theologia crucis», che sono, certo, un fatto teologico e manifestazione di storia teologica ma anche, per l'angolo di visuale di questa nostra relazione, di un'indicazione della volontà di rispondere ad un popolo di fedeli che esigeva una religiosità più vicina al proprio cuore. La traduzione della bibbia di Lutero o gli inni sacri che egli compose rispondono a quelle esigenze dei fedeli. E, d'altra parte, se la riforma poté reggersi ed affermarsi è perché anche le cir-

costanze storiche non religiose intervennero ad appoggiarla e sostenerla. Non diremo davvero che la riforma sarebbe fallita senza l'intervento del potere politico, ma certamente avrebbe avuto una portata ed un'andatura diversa. Gli stessi moti, inoltre, di Münster, la rivolta dei cavalieri e poi l'altra dei contadini mostrano, comunque, quale peso profondo abbiano esercitato i problemi e le questioni della storia politica e sociale del Cinquecento europeo. La ben nota alleanza franco-turca tra Francesco I di Francia e il sultano, per quanto poté suscitare meraviglia fra i contemporanei, mostra, in ogni caso, il peso esercitato dalla *Profangeschichte*, mentre sul piano dei rapporti tra gerarchia e fedeli c'è appena bisogno di ricordare quanto il problema sia stato profondamente vissuto e dibattuto al concilio di Trento.

Proprio Hubert Jedin, in un indimenticabile articolo su «Katholische Reform oder Gegenreformation», pose nei termini di storiografia teologica, ma con intenso respiro di storia concreta il problema del *Tridentinum* e del *Post-Tridentinum*. Ebbene, proprio la difficile, lunga, tenace opera di attuazione dei decreti del Concilio di Trento, in molta parte, risponde o tenta di rispondere, appunto, alle difficoltà che, da secoli, avevano tormentato la Chiesa. I decreti sulla obbligatorietà della residenza dei vescovi, la creazione dei seminari, la serie di prescrizioni relative alla vita sacramentaria e liturgica, la polemica antiprottestante, che fu, ad un tempo, teologica e storiografica (Roberto Bellarmino non si può distaccare o scompagnare da Cesare Baronio), la compilazione del catechismo tridentino, ove siano retamente intesi e guardati con attenzione, soprattutto là dove furono applicati con rigore, ma anche con intelligenza (la Milano di Carlo Borromeo), mostrano quanto fosse presente, e in molti livelli, la situazione concreta dei vari popoli cattolici d'Europa.

Non vorrei, però, dopo quanto ho detto finora e avrò occasione di dire in seguito, dare l'impressione che la *Profangeschichte* debba intendersi nel senso unico ed esclusivo di storia *politica*, dove, cominciando, noi abbiamo piuttosto sottolineato il fatto che *Profangeschichte* sia la storia non religiosa. E proprio già dal Trecento, ma soprattutto dal Quattrocento e Cinquecento in poi, dobbiamo pensare a questa *Profangeschichte* anche come storia sociale e, quindi, il problema dei fedeli e del rapporto fra la gerarchia e i fedeli va inteso nei termini di una storia che sia anche storia politica e sociale.

La Chiesa, certo, non ha mai, nei modi più diversi, mancato di intervenire come forza caritativa nell'ambito della società cristiana. Gli *hospitalia* di tutto il Medio Evo, l'opera caritativa del monachesimo e di molti buoni vescovi e preti, infine, l'apostolato degli Ordini Mendicanti sono manifestazioni di un'attenzione alla condizione umana dei fedeli di cui non si può negare né il peso, né l'importanza. Eppure, proprio tra i secoli XII e XIII l'attenzione dei più acuti e penetranti osservatori della società contemporanea, all'interno della gerarchia, cominciano a rivolgere il loro sguardo non più alla condizione dell'individuo, in quanto tale, ma alla condizione dei gruppi sociali in quanto espressione di determinate condizioni e situazioni

sia economiche, sia all'interno della gradualità degli *status*, che componevano la società medioevale. Lo ha mostrato un libro, che indubbiamente è stato prezioso come raccolta e indicazione di testi, del Couvreur, «Les pauvres ont-ils de droit?», di cui, giustamente, si sono posti in rilievo i meriti per la storia della teologia e delle idee, ma che va riletto anche in questa diversa chiave di indicazione del trapasso, della concezione di stato sociale e di attenzione rivolta non agli individui singoli, ma ai gruppi, riprendendo il titolo dell'opera, non ai bisogni del singolo povero, ma alle condizioni di coloro che sono poveri. Lo intuì con la profondità del genio Francesco d'Assisi, quando dalla condizione di ricco mercante volle passare all'altra condizione, di marginale, povero e miserabile: e riuscì ad essere un esempio.

Questa constatazione divenne sempre più chiara a quanti nel mondo ecclesiastico seppero rendersi conto della società che si andava trasformando intorno a loro. La crisi del monachesimo cenobitico, l'affermazione dei mendicanti, molti degli atteggiamenti della politica ecclesiastica sono legati a questa *Profangeschichte*, che è la storia della società. Se si ripercorrono la ricca serie di movimenti sociali, dal tardo Duecento a tutto il Trecento, e poi al Quattrocento, vedremo e constateremo quanto la storia sociale e la storia politica, attraverso i fedeli che l'hanno vissuta, sono riuscite ad incidere profondamente nella realtà e nell'atteggiamento della gerarchia.

Se perciò vogliamo capire la storia della Chiesa del Seicento e del Settecento, specialmente nel rapporto gerarchia-fedeli, non potremo giammai prescindere dal rapporto con la realtà politica e sociale. Si pensi al giansemitismo o, ancor più e meglio, al giuseppinismo e ai vari fenomeni di incidenza profonda delle forze politiche, da un lato, e di quelle sociali, dall'altro, nella vita della Chiesa, per renderci ben conto di quanto la *Profangeschichte* abbia preso in sé della storia della Chiesa, e come invece la storia della Chiesa, anche e soprattutto nelle sue impostazioni teologiche, sia stata condizionata dalla realtà storica circostante. Il viaggio di Pio VI a Vienna, con il suo splendore esteriore e con la tenuità dei risultati ottenuti, mostra come il condizionamento fosse pesante fino al limite della sopportabilità. Altrettanto va detto di Pio VII e Napoleone e di quella che noi potremo chiamare, d'ora in poi, la tensione ed il rapporto fra stato e Chiesa. A questo punto il rapporto fra *Theologiegeschichte* e *Profangeschichte* come storia della Chiesa si accentua e si arricchisce di una nuova complicazione. Fra Sei- e Ottocento lo stato elabora una sua filosofia – saremmo tentati di dire una teologia –, in cui i problemi della politica e della società vengono elevati a meditazione filosofica e storica. Si pensi all'«Esprit des Lois» di Montesquieu o alle varie discussioni sul fatto religioso e sui suoi rapporti con il potere civile da John Locke in poi. Si crea, quindi, un rapporto antitetico fra Chiesa e stato, che raccoglie in sé l'aspetto politico, quello sociale, quello ideologico, tentando di aggiungersi, se e quanto possibile, la realtà teologico-ecclesiastica, oppure decisamente rifiutandola come superstizione. Viene quel dramma fra Chiesa ed Illuminismo che costituisce il momento di maggior

tensione fra la *Theologiegeschichte* e la *Profangeschichte* in cui la Chiesa viene sentita, in più di un caso, come limite negativo.

La rivoluzione francese a questo punto, come già notò il Tocqueville, sembra essere il momento culminante dell'eliminazione di questo negativo. Alla fine del Settecento la storia della Chiesa sembra ridursi, da un lato, ai rapporti del papato con le potenze politiche e, al livello del rapporto con i fedeli, a una modesta cura d'anime, che appena si preoccupa dei suoi fedeli (il caso italiano di Ludovico Antonio Muratori filogiansenista, illuminista equilibrato e parroco zelante è, diciamolo pure, eccezionale); molti dei presuli o erano senz'altro illuministi o troppo spesso impari alle difficoltà culturali e spirituali dell'epoca.

Sempre profondamente legata alla *Profangeschichte* è la stessa rinascita cattolica del Romanticismo. Non certo opera di teologia, possiamo dire «Le génie du Christianisme» di Chateaubriand, o «Christenheit oder Europa» di Friedrich von Hardenberg-Novalis, o dello «Aufschwung der Historie» di Joseph Görres. In questi vive il senso ed impegno della Chiesa come forza operante nella storia per i fedeli e per il miglioramento umano e cristiano degli uomini e non per un problema teologico. In questo profondamente diversi dalla solitaria grandezza di Möller col quale ritorniamo in pieno con la *Symbolik* nella *Kirchengeschichte* come *Theologiegeschichte*, ma, si avverta, nel contrasto e nella polemica col protestantesimo, mentre le altre opere del grande maestro affrontano il problema del dinamismo storico, che è teologia e non nell'inserimento del messaggio cristiano in una società che cristiana non è, ponendosi il problema della dinamica storica che divinamente ed umanamente la sorreggeva e la guidava.

Contemporaneamente un analogo travaglio – non si può tacerlo – animava la storiografia ecclesiastica protestante, che da Lorenz von Mosheim in poi, abbandonando definitivamente la storiografia apologetica dei «testes veritatis», voleva fondare una «kritische, unparteyische, gründliche Ketzer-geschichte», che non poteva non essere anche *Kirchengeschichte*. In lui, teologo, la parte teologica aveva un peso notevole, e non manca di affermare l'importanza dell'aspetto teologico della fede cristiana. Ma questa teologia non può e non deve servire all'apologetica, o se anche ciò accade, dev'essere sempre su basi criticamente mature. Dal Mosheim discende, naturalmente passando attraverso l'esperienza filosofica varia e molteplice, con profonde ripercussioni teologiche di uno Schelling, di uno Hegel, di uno Schleiermacher, riuscendo – ma dico cose ben note – a Ferdinand Christian Baur e agli altri grandi storici del protestantesimo.

A questo punto il dialogo tra storiografia cattolica e storiografia protestante si fa più intenso e più profondo, con l'impressione che in area francese la storia della Chiesa tenda a tener d'occhio ed a presentarsi più come *Profangeschichte* in cui la Chiesa opera come forza rinnovatrice e trasformatrice, come realtà portante del potere politico e sociale: tale era almeno l'ideale che si proponeva Frederick Ozanam, troppo spesso trascurato e di-

menticato come storico, e di cui non si apprezza appieno il proposito che nasceva da un'intuizione storiografica profonda, di un'esposizione della storia europea che fosse storia della Chiesa in quanto storia d'Europa e viceversa. Dal paganesimo celtico al cristianesimo geniale, teologicamente ricco, culturalmente maturo di un Tommaso d'Aquino e di un Dante Alighieri, l'Ozanam vedeva lo svolgimento dell'Europa in chiave cristiana tra fede, che però non si riduceva alla sola teologia, e mondo che non era tutto da rifiutare, ma piuttosto da cristianizzare.

Diverso senza dubbio l'impegno della storiografia cattolica in Germania, tra Möller, di cui abbiamo già detto, e Görres di cui non si può certo sottovalutare l'opera grandiosa ed imponente. In lui il cattolicesimo e la storia della Chiesa sono indubbiamente fatti teologici, come prova la grandiosa «Christliche Mystik», ma, nello stesso tempo, non si può dimenticare di lui l'intuizione geniale sia pur raccolta in poche pagine di «Franziskus von Assisi, ein Troubadour», che intravede la funzione storica di un cristianesimo non teologico, ma capace lo stesso di trascinare le anime e portarle a Cristo, col canto e con la poesia.

D'altra parte, in Belgio e in Italia il problema della storia della Chiesa veniva sentito anche come dramma spirituale relativo alla formazione della nazione che in Italia, non si dimentichi, aveva il problema concreto del papa come sovrano di uno stato italiano. Non sarà curioso allora che la storiografia ecclesiastica italiana tenda ad evitare la storia della Chiesa come problema teologico e l'affronti piuttosto come problema del significato della Chiesa nella storia e per la storia d'Italia, ponendo il problema di un cattolicesimo liberale. E' il caso del p. Tosti e, in forma più cauta ed attenuata, perché prodotta e maturata dopo il Syllabo, quello del cardinale Alfonso Capecepatro. Figure minori sono queste, certo, rispetto ad un Möller, ad un Görres, ad un Ozanam, ma pur significative di un fatto e di una realtà. Era la realtà della soluzione del problema della nazione italiana che voleva diventare uno stato, provocando un vero conflitto che, in qualche caso, fu dramma di coscienza fra la *Theologiegeschichte* e la *Profangeschichte*, tra quelli che, per fedeltà al pontefice ed alle dottrine ecclesiastiche dell'epoca, riluttavano all'unità italiana e quanti, viceversa, sentendo il potere politico del pontefice come un elemento, aggiunto ma non necessario, della sacralità pontificale, affermavano il diritto degli italiani anche a Roma capitale.

Proprio questo conflitto, e solo per memoria ricordo che dopo il 1870 Italia e Germania vissero il dramma del contrasto fra stato e Chiesa – penso al *Kulturkampf* di bismarckiana memoria –, mostra come sia profonda l'interdipendenza fra una storia della Chiesa intesa come *Theologiegeschichte* ed una storia della Chiesa intesa come *Profangeschichte*. Noi riteniamo, ma ci sottoponiamo alla discussione, che non sia assolutamente possibile ridurre la storia della Chiesa ad una o all'altra di questa alternativa, ritenendole piuttosto interdipendenti, strettamente collegate, mentre la personalità dello storico deve sapere nel suo equilibrio di giudizio critico quale componen-

te, di volta in volta, possa o debba avere l'attenzione prevalente. Ma ritengo di poter concludere accennando alla necessità con cui abbiamo cominciato di richiamarci al di là di ogni polarità di interessi al rigore dell'adesione alle testimonianze storiche.

Il messaggio cristiano è giunto fra gli uomini e dagli uomini è stato vissuto, ripensato, trasmesso e diffuso. Questa componente umana ne costituisce un aspetto ineliminabile. La stessa elaborazione teologica, diciamocelo ben chiaro, tende ad essere realtà di uomini per gli uomini e quindi umanamente condizionata dalle circostanze storiche, con le quali – lo ripetiamo – deve sempre essere correlata. Gli uomini, d'altra parte, nella vita della Chiesa operano recependo il messaggio evangelico per viverlo in quanto possibile e per trasmetterlo agli altri. Ma questo non in una astratta rarefazione, bensì in circostanze concrete; da ciò, per l'implicita drammaticità difficile del messaggio cristiano, la Chiesa ha una storia non di trionfi, né di sconfitte, ma di umana traduzione in termini di vita di quanto Cristo ha affidato agli apostoli e discepoli, perché lo portassero a tutte le creature. E qui, ci sia permesso di dirlo senza impertinenza, non si tratta di *Theologiegeschichte*, ma di *Profangeschichte*. Non a caso, in quello stesso passo evangelico, Cristo prevede persino che si possa scuotere la polvere dai calzari perché possano dunque esserci quelli che rifiutano Cristo. Anche di costoro la storia della Chiesa non potrà non tener conto: e qui di teologia non si tratta.

Note

Riproduco, con lievissimi ritocchi di forma, il discorso così come fu pronunciato, rinunciando, per evitare ritardi, ai previsti ampliamenti. Rimangono, invece, alcune parti, che furono omesse nella lettura, per non superare il tempo a disposizione.

Quanto alla bibliografia, essa sarà ridotta all'essenziale, poichè la relazione vuol essere persuasiva, nei limiti del possibile, per la concatenazione del ragionamento, più che per l'abbondanza dei dati messi a disposizione dei lettori. Diremo perciò subito che siamo perfettamente consapevoli del fatto che il dibattito sulla storia della Chiesa, se debba essere storia nel senso di *Profangeschichte*, o di *Geschichtswissenschaft* oppure di teologia, è vivacemente agitato sia tra gli studiosi cattolici, sia tra quelli protestanti, senza che sul problema incida la diversità confessionale. Si tratta, quindi, di una questione che tocca, da un lato, l'essenza della storia e, dall'altra, l'essenza della teologia, ma proprio per questo riteniamo che vadano tenute distinte, anche se è ovvia la possibilità di una convergenza di problemi e di interessi. L'unità del sapere non deve condurre alla confusione delle discipline che costituiscono il sapere. Do, quindi, l'indicazione di alcune opere orientative particolarmente rilevanti, premesso che il problema, di cui si discute, ha avuto una debole attenzione in Italia, per cui vi ha suscitato molta eco giustamente il lavoro di H. Jedin, *Introduzione alla storia della Chiesa* (Brescia 1973) (si tratta, in realtà, delle pp. 1-78 dello *Handbuch der Kirchengeschichte I, Einleitung in die Kirchengeschichte*, 3. Aufl. Freiburg-Basel-Wien 1965), anche per la prefazione prepostavi da G. Alberigo. Desidero ricordare le rapide, ma intense pagine di K.-D. Schmidt, *Grundriss der Kirchengeschichte* (Göttingen, 1956), dove viene chiaramente sottolineato che «die Geschichte der Kirche» è «nur eine Geschichte Christi in der Verhüllung» (p. 4), mentre si avverte, d'altra parte, che «die Kirche ist zugleich eine Gemeinschaft, die von menschlichen Kräften gestaltet wird» (p. 5). Ne nasce un'antinomia tra azione provvidenziale di Dio nella storia e la libertà umana decisionale nella stessa storia (p. 6).

Senza insistere su tutti questi complessi di problemi, rinvio anche all'importante raccolta di studi: *R. Kottje* (Hrsg.) *Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?* (Trier 1970) dove il problema è dibattuto da alcuni degli studiosi più competenti in materia e dove si rinvia ad una bibliografia essenziale.

Il mio contributo nasce essenzialmente da una serie di riflessioni relative specialmente alla storia della Chiesa medioevale, per cui c'è appena bisogno di rinviare alle storie generali della Chiesa del Fliche-Martin, di Marrou e Daniélou (il volume medioevale è interessante per l'angolazione che gli dà l'autore, l'inglese D. Knowles) e, infine, assai importante, anche per l'impegno e l'estensione, quella già cit. e cioè lo *Handbuch*, diretto da H. Jedin (spicca nella parte medioevale il contributo piuttosto debole di H. Wolter, specialmente fra i due di grande impegno storico di F. Kempf e di K. A. Fink). A parte va considerato il lavoro di *J. Lortz*, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung* (Münster 1962), 21 ed. Comunque mi sia permesso dire, concludendo, che le considerazioni esposte nel corso di questa relazione emergono dallo studio soprattutto del cristianesimo primitivo in campo protestante, dalla storia della riforma quale è stata rinnovata, fra i cattolici, da H. Jedin e da J. Lortz e, infine, dai miei personali lavori sui movimenti religiosi e sull'attesa escatologica del Medio Evo. Il lettore si renderà ben conto di quanto io sia stato influenzato dal dibattito teologico in corso sulla presenza e l'incidenza del laicato nella vita della Chiesa e sul problema della speranza, entrambi così vivi nell'attuale discussione teologica.

Relativamente al problema della religione popolare, mi sia permesso rinviare a *R. Mansel-ly*, *La religion populaire au Moyen Age. Problèmes de méthode et d'histoire* (Montréal-Paris 1975) (Conférence Albert-le-Grand 1973), che va completato ed integrato (ad evitare fraintendimenti in cui sono incorsi taluni studiosi) con il primo capitolo, relativo alla poesia popolare, di *B. Croce*, *Poesia popolare e poesia d'arte* (Bari 41957).

Approches Historiques d'une Anthropologie religieuse

Par ALPHONSE DUPRONT

La notion d'anthropologie s'établit dans la seconde moitié du XVIII^e siècle; la chose par contre est aussi ancienne que l'homme. Mais la conscience d'une anthropologie comme «science générale de l'homme» appartient à l'esprit des Lumières¹. A preuve l'Encyclopédie, où dans deux articles différents le même Diderot en fait une anatomie du corps humain, en même temps que sous la rubrique Anthropologie, il se sent obligé de rappeler l'usage antérieur du mot, proprement théologique: «Manière de s'exprimer, écrit-il, par laquelle les écrivains sacrés attribuent à Dieu des parties, des actions ou des affections qui ne conviennent qu'à l'homme.» Définition qui oppose à la connaissance humaine de Dieu, à la parole de Dieu, pourrait-on dire, l'anthropocentrisme le plus exclusif de toute présence divine. Elle confesse cependant, au-delà des ruptures que cherche résolument la pensée philosophique du siècle sur sa fin, la puissance, dans le mot d'anthropologie, d'une ambivalence². Celle d'une part, au sens où l'écrivait Mallebranche, d'un parler de Dieu aux hommes pour leur découvrir ce qu'ils sont³; celle d'autre part d'une découverte de soi par l'homme, établissant un discours sur l'homme qui peut être reconnaissance de l'oeuvre du Dieu créateur ou, dans une volonté libératrice de toute présence divine, une connaissance de sa propre création.

Il fallait souligner ici pareille ambivalence, car les signes de la langue, quelque tourment qu'on leur inflige, demeurent longtemps marqués des contenus et des charges à travers lesquels ils ont servi des sens. Par ailleurs, une cosmogonie chrétienne enseignant la création de l'homme à l'image de Dieu, les développements conjoints dans la culture occidentale moderne des catégories d'universel et d'identité, d'où procède par exemple la dogmatique d'une «morale universelle» chère à Diderot, et ce qu'il y a de persévérablement atemporel dans la pensée commune, ont conduit les premières démarches de l'anthropologie en tant que science à une analyse et à une vision de l'homme *sub specie aeterni*. Connaissance de l'homme en dehors d'une histoire, ou – ce qui revient au même – à travers l'application d'un schéma historique omnivalent où l'homme-modèle est l'Européen dans son règne culturel laïcisé, et la finalité de toute société humaine, l'établissement de la «civilisation», mot magique qui dit bien ce qu'il veut dire, intentionnellement exclusif de toute réalité suprahumaine, donc de toute religion.

L'histoire cependant faisait son chemin, et c'est, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, le mérite pionnier de l'anthropologie allemande d'avoir, dans l'étude ouverte de sociétés lointaines et prétendues «primitives», élargi la notion de culture à la totalité des formes et moyens d'exister d'un ensem-

ble social donné, pour exprimer non plus une identité universelle mais l'identité spécifique dont s'est doté un groupe humain déterminé, et ainsi contraint à l'analyse de la génétique de cette construction globalisante, parfois peut-être communiant. Qui dit génétique dit histoire, et si l'approche première de l'anthropologie demeure celle de la synchronie, d'un état culturel pris dans son ensemble et analysé dans ses structures, la diachronie, dans sa double ou triple intrication des dimensions temporelles, lui est désormais plus qu'indispensable. Toute culture a une histoire, et l'histoire d'une culture, outre qu'elle développe le comment d'une construction culturelle, dans la mesure où elle s'acharne à la recherche des sens, apporte à l'anthropologie bien des lumières du pourquoi, c'est-à-dire la découverte des besoins de la condition humaine, besoins bruts, besoins hiérarchisés aussi, donc les fondements de l'exister individuel et collectif, entre lesquels les plus essentiels demeurent l'exigence culturelle, quelque forme qu'elle puisse prendre, et la triple pulsion, comme organique à l'espèce, du sacré, du transcendant, d'une incarnation de l'unité. La dimension essentielle, la réalité «existentielle» de l'*homo religiosus* ne sont-elles pas justement l'incarnation d'un sens, et sans doute la plus haute manifestation du pourquoi, et individuelle et collective?

Réflexions tout juste profilées, qui entendent éclairer l'étroite interdépendance de l'anthropologie et de l'histoire, et, dans la mesure où l'anthropologie s'attache à découvrir les mécanismes essentiels qui font l'humaine condition, à la fois dans leur puissance d'universel et comme expressions du pourquoi de l'exister humain, la nécessité pour l'histoire d'atteindre à la clarté ou au mystère de ces mécanismes fondamentaux. Or est-il, dans cette rencontre organique de deux grandes disciplines de la connaissance, matière plus profonde, plus complexe et plus enseignante que l'homme en sa vie de religion? Le fait religieux est partout, qu'il soit croyance ou incroyance, culte ou négation du culte, vie du sacré ou exister profane, dépassant toute dialectique des contraires ou plutôt les immergeant dans la dramatique totalité de l'univers existant. L'analyse ou la lecture anthropologique l'appréhende dans sa vastité et ses permanences, en dépouillant mécanismes et cohérences; mais le jeu des rapports des uns et des autres, leur fonctionnement plus ou moins global demeurent susceptibles d'une infinie variété de combinaisons concrètes, autant de réalités, petites et grandes, d'un exister dans le «siècle». En ce sens l'histoire apporte à l'anthropologie la justice du vécu. Bien davantage encore, dans une démarche de connaissance qui va de l'extérieur vers l'intérieur, de l'agi à ce qui est cru, espéré, combattu, dans cette tension aux finalités du vécu qui est, pour l'analyste, la dynamique même de l'histoire, celle-ci, en entrant plus avant au mystère de la vie collective et individuelle de religion, rend manifestes et l'extraordinaire complexité de l'expérience humaine de religion, donc la liberté humaine à la vivre, et, selon que dit le poète, qu'il y a plus de choses dans le ciel que n'en imagine ou n'en rêve notre philosophie.

Ainsi, au-delà d'une histoire dite «histoire religieuse», seulement descriptive ou narrative, mais fondamentale, tend à se constituer, discipline plus élaborée de connaissance, une anthropologie religieuse. Qu'elle procède d'une cosmogonie révélée pour en poursuivre les cheminements au travers de la vie historique d'une religion établie ou que, dans une démarche inverse, elle s'attache, au partir du donné immense que lui apporte l'histoire du fait et du vécu religieux, à explorer empiriquement, phénoménologiquement, d'une part le mystère de l'expérience religieuse, collective et individuelle, d'autre part la hiérarchie des sens par quoi toute société humaine, à peine de s'introvertir sur elle-même souvent jusqu'à l'inertie ou la sclérose, cherche les voies de son éternité, c'est-à-dire cet au-delà, sans la pulsion duquel elle se trouve ramenée à elle-même.

Que l'histoire soit indispensable à l'anthropologie, une dernière réflexion de méthode le peut confirmer. Seule en effet la recherche historique peut valablement établir le quantitatif temporel, matériau privilégié de la lecture des besoins profonds, souvent peu discernables autrement. On sait par ailleurs que la collecte sans «mise en situation» de chacun des éléments collectés, c'est-à-dire sans le remettre dans le contexte temporel qui est le sien, ouvre la voie périlleuse, pour une discipline de connaissance, soit de la généralisation et de l'abstraction soit de comparatismes à la fois réductionnaires et atemporels, deux systèmes de lecture du réel commodes mais trop peu soumis à celui-ci, pour être approche sûre du sens. Or il n'y a de découverte possible du sens que dans l'immanence d'une histoire.

Considérations d'ensemble qui devaient utilement, semble-t-il, introduire les quelques démarches d'analyse qui seront ici présentées. Quelques-unes, entre bien d'autres possibles, mais qui ont été choisies selon la règle que l'on ne doit apporter à une assemblée savante comme vôtre que ce que l'on connaît le moins mal. D'autant qu'il ne saurait s'agir en aucune façon d'exemples, mais d'expériences.

I. Le langage

La première de ces démarches concerne le langage. Est-ce un hasard si, dans cette mythique de l'originel, qui hante l'esprit des Lumières, les Idéologues, fils spirituels de celui-ci, et même un Bonald, d'autant plus sûr témoin qu'il fut penseur solitaire en sa gentilhommière aveyronnaise, ont été amenés à échafauder une génétique du langage? Instrument de délivrance et de communication, dans une société qui s'inventorie elle-même dans une exacerbation d'indépendance par rapport à une transcendance historique, le langage devait apparaître comme l'une des réalités «existentielles» les plus fondamentales. Langage que, dans la conscience grandissante de ses services tant pour la communication sociale que pour l'expression personnelle, nous appréhendons aujourd'hui en une multiplicité de discours.

Discours des langues vernaculaires, parlées ou écrites; discours de l'expression plastique, celui surtout, aujourd'hui obsédant et cursif, de l'image; discours technologique, celui d'une techné, dont les instruments sont des outils et qui s'exprime dans la gestuaire du maniement de ceux-ci; discours des comportements corporels et sociaux, auxquels il faudrait ajouter le multiple discours muet des silences. De ce langage polymorphe, l'on ne retiendra pour notre propos que le discours des langues et le discours plastique.

L'histoire appréhende tout naturellement le langage écrit, – c'est même dans sa réalité occidentale sa source plus que prédominante – mais trop souvent sans se fixer sur sa valeur de signe. Ce que par contre se propose par son exigence propre la «sémantique historique». Pour elle, son objet, ce sont ces signes que sont les mots, considérés, dans la mesure où ils sont utilisés, comme porteurs de sens. Le mot et son sens, c'est le support même d'une religion de la Parole, soit comme truchement humain de celle-ci, soit comme démarche humaine pour y atteindre. Mais tout mot est inséré dans un discours, une oeuvre, une situation historique, un ensemble culturel de communication. Ce serait gravement trahir la Parole que de ne pas la savoir enracinée au coeur d'un ordre historique donné, qu'il soit, pour reprendre le langage des linguistes, celui du locuteur ou celui du récepteur⁴.

Par ailleurs, les deux démarches principales de la sémantique historique sont la constitution de corpus et l'analyse de circulations. Quant au corpus, il peut être le vocabulaire d'une oeuvre, d'un auteur, ou, dans une coupe synchronique, l'ensemble du vocabulaire de la langue à un moment donné. Avec l'outil de l'ordinateur, nous avons retrouvé l'époque des *mirabilia*, et, en dehors des dictionnaires ou trésors des langues vernaculaires, le plus grandiose exemple de la constitution d'un corpus est la mise récente sur ordinateur de l'oeuvre entière de Saint Thomas d'Aquin. Outre l'analyse de l'évolution de contenu des notions et des valeurs fondamentales d'une élaboration de Sommes qui se développe sur trente années environ, années médianes du XIII^e siècle, pareil matériau gigantesque doit permettre d'éclairer, au niveau des signes et donc des sens, deux des problèmes-maîtres de la culture occidentale moderne, celui de l'acculturation dans une langue commune des contenus de la pensée antique et de déterminer ainsi s'il y a simple réception et baptême, ou, par transfert de sens, christianisation; l'autre, à partir des deux oeuvres qui ont modelé sur quasi sept siècles la pensée occidentale, la Bible d'une part, Aristote de l'autre, celui des rapports cohérents, contrastés ou juxtaposés entre nature et surnature, démarche fondamentale des équilibres «existentiels» de toute vie ou expérience religieuse.

Plus modestes, des corpus peuvent être constitués, – arbitraires sans doute puisqu'ils procèdent de choix, mais toute lecture historique n'est-elle pas en définitive choix? Par exemple, dans une période où se constitue, pour le commerce chrétien du «siècle», dans la grande poussée des «écoles françaises» de spiritualité, entre fin XVI^e et mi-XVII^e siècle, un langage de dévotion à la fois christocentrique et anthropocentrique, une floraison de

vocabulaire apparaît, témoignage des besoins de conscience et d'échanges d'une société religieuse engagée dans le monde. Ce corpus, quantitativement dénombré, découvre une énergétique neuve des rapports au divin, que ne nourrissaient plus les formes traditionnelles d'une théologie mystique. Emancipation, si l'on veut, mais de grande conséquence, car nombre de notions-clés mises en oeuvre par un François de Sales, un Bérulle, un de Bernières ou un Surin, on va les retrouver, appauvries de leur contenu dévot et laïcisées en quelque sorte, dans le vocabulaire à panache de la société des Lumières. La confrontation des deux corpus, même sommaire, est ici particulièrement éclairante. Ne parlons pas d'influence, d'emprunts ou d'impuissance créatrice quant aux hommes du XVIII^e siècle: plus profondément, cette identité de signes avec des changements de contenu, atteste d'une cohérence évolutive dans le double mouvement qui porte la société moderne: une quête de la puissance, à la fois «gloire» et «lumière», et une involution socialisante du dessein de Dieu quant aux destins de l'homme. Le sens de cette évolution, une autre indication des deux corpus de vocabulaire à un siècle et demi d'intervalle, la prédominance, quant aux actions fondamentales, des suffixes en -ité pour le premier, de ceux en -tion pour le second. Autrement dit, au niveau du secret des signes, le passage d'une culture de l'être, celle d'un ordre d'institution divine, à une culture de l'agir, celle d'une libération humaine en oeuvre de soi et responsable de son avenir: démarche anthropologique essentielle quant à la conscience de l'exister collectif et aux finalités justificantes de celui-ci.

Plus aisée, au plan sémantique, l'étude des circulations. Soit la poursuite, à travers espace et temps, de la vie d'un mot particulièrement signifiant. Prenons le plus simple et peut-être le plus essentiel: sacré, auquel on peut joindre, sans qu'il s'agisse d'un doublet, saint. A travers milieux ou époques différentes, dans nos diverses cultures, qu'est-ce qui est dit saint ou sacré? Quelles réalités de dépassement ou d'interdit se trouvent ainsi exprimées? Il s'agit de tout autre chose que d'une analyse philologique ou linguistique; ici importe le vécu de la notion, c'est-à-dire le sens qu'y met celui qui en use. Comme le vécu ne saurait avoir, dans la diversité historico-géographique des utilisateurs, la fixité atemporelle des dictionnaires, la pluralité des sens laisse ainsi discerner ce qui a besoin d'être exprimé.

Une des voies les plus expressives pour le saisir est de suivre, soit sur une épaisseur spatio-temporelle importante, soit par des échantillons bien délimités, la circulation de la notion prise dans la fixité du signe ou – ce qui permet une analyse à la fois plus aisée et peut-être plus éclairante –, dans le couplage avec son contraire: ce qui est aisé pour sacré (le sacré et le profane); ce qui l'est moins pour saint, car quel est au juste le contraire de saint? Quant aux avatars de la notion seule, on peut assister à des résultats pleins d'enseignements. Ainsi d'une étude récente sur la notion de sacré chez Condorcet⁵. Le dépouillement a porté sur les douze volumes de l'oeuvre de Condorcet, étalée sur vingt-deux années. Systématiquement

toutes les occurrences de sacré ont été relevées, et que constate-t-on? Jusqu'aux événements de la Révolution, le mot n'est que discrètement utilisé et dans le sens le plus traditionnel, avec les contenus de l'ordre religieux établi. L'homme s'engage-t-il dans la dynamique révolutionnaire, le mot va se multiplier sous sa plume, expression d'un besoin ou d'une recherche, mais avec des sens maintenant qui sont ceux de l'espérance révolutionnaire. Pour vivre ce qu'il vivait, Condorcet n'a donc pas trouvé d'expression plus haute, plus entière, justifiant ses ferveurs, ses devoirs et lointainement son sacrifice. Usurpation du sacré? Non pas, mais donnée anthropologique manifeste que la vie du sacré est celle d'un accomplissement humain.

Autre système de signes, le discours plastique, et, dans celui-ci, élément de base, l'image. Occident chrétien et Orient se retrouvent dans la vie d'une religion nourrie du culte des images. Pareil choix «existentiel» définit un univers mental qui, quant à la vie religieuse individuelle et collective, s'organise en structures et comportements psychiques totalement différents de celui d'une religion sans images. Deux attitudes cultuelles donc qui découlent des besoins, des mécanismes mentaux, des complexes sensoriels, des démarches à la rencontre du divin, constituant deux ensembles distincts, organiques, d'une anthropologie différentielle.

L'immense corpus que constitue en Occident quasi deux millénaires du culte des images est un matériau privilégié, à la fois par la force du nombre et par la constitution possible de séries permettant de lire jusque dans le détail les variations de l'image, et ainsi d'éclairer le choix quasi naturel de l'image au centre du culte individuel et collectif. D'une image essentiellement anthropomorphe et comme telle support d'un commerce cultuel où se cherche, s'exprime et parfois survient une communication mystérieuse. Ainsi double, le rôle et la vertu de l'image: d'une part, concentrant la démarche cultuelle de prière, de méditation ou de recours, elle donne à celle-ci un sens, celui immédiat de l'acte qu'accomplit le fidèle; d'autre part elle libère en qui vénère ou prie la force de pouvoir atteindre à un mieux-être, que ce soit conversion, progrès spirituel ou seulement guérison, voire vœu exaucé. En elle donc comme par elle, une approche possible de la relation au divin, acte anthropologique essentiel. Le service ici de l'image est triple: elle peut apparaître symbole, manifestation, représentation et être reçue, et en l'occurrence vécue, sous l'un ou l'autre de ces trois aspects ou sous toutes les combinaisons possibles de l'un et de l'autre. Quant à sa réalité sensible, stable par définition, sinon toujours immédiate, elle se présente soit à deux soit à trois dimensions, – choix culturel différenciant fortement deux formes de comportement dans le bon usage de l'image. Généralités qu'il faut tout de suite éclairer par des exemples, ouvrant chacun sur une problématique foisonnante pour l'investigation historique.

Premier exemple, celui des images dites «miraculeuses», du point de vue de la pratique collective, images sacrales par excellence. Mais sacrales seule-

ment les images primitives, à l'origine du culte ou celles qui, à travers toutes sortes d'avatars historiques entre lesquels se tisse la trame du légendaire, ont pu leur être substituées: le lieu alors garde à l'image sa vertu. Par contre les statues en circulation, reproduisant l'image de la Vierge de Lourdes par exemple, n'ont d'autre puissance que de relais avec la statue, elle sacrale, de la grotte de Massabielle, représentation de la «Dame». Si sur l'exemple précis de Lourdes, les recherches «bénédictines» de l'abbé Laurentin⁶ permettent de saisir l'élaboration collective de l'image, intervenant comme vision mémorisée de l'éblouissante apparition, le problème demeure posé d'appréhender comment, dans quelles circonstances insignes, dans quels délais ou par quels concours culturels massifs ou assidus, s'établit la reconnaissance de l'image miraculeuse: au coeur de la religion collective, et particulièrement populaire, celle-ci, ainsi que dit l'épithète, est source et pourvoir de surnature. Quand sort, comme jadis les canonisations par le peuple, cette consécration de la piété collective, et donc, dans nos cultures d'Occident, quelle conscience du miracle, cette réalité qui dit émerveillement, transcendance à l'ordre établi des choses et toute – puissance? Ces traits que seule une histoire attentive sur une multiplicité de cas peut découvrir, lentement constituent une anthropologie du miracle. Recherche ouverte, où le service de l'histoire est de fonder un matériau.

Ainsi un premier inventaire des images miraculeuses, soit à Rome, soit dans maints autres lieux d'Italie, donne le triple enseignement suivant: quasi toutes représentent la Vierge à l'Enfant; ce sont mosaïques, fresques ou tableaux; enfin, phénomène assez saisissant, bon nombre ont été d'abord vénérées par la piété populaire, images sur un pan de mur, oratoires primitifs, dévotions hâtives de la rue, avant d'être admises et consacrées dans un sanctuaire proche. Cette vénération extérieure avant la sacralisation intérieure est l'histoire même d'un culte, découvrant, dans la multiplicité des cas, le puissant besoin populaire, la forme anthropomorphe révélatrice de la pulsion culturelle, la fixation nécessaire, celle de la pénombre du sanctuaire, celle de l'indispensable sauvegarde, celle de l'éloignement sacralisant.

Restera toujours, semble-t-il, l'éternel mystère que pose toute fixation culturelle: pourquoi cette image et non pas l'autre, souvent voisine. Plus scrutable peut-être cet autre mystère posé par une autre évidence quantitative: en Italie, l'image sacrale est quasi sans exception, image à deux dimensions; la dévotion collective française consacre préférentiellement la statue. Donnée exemplaire d'anthropologie différentielle, où seule une exploration historique largement sérielle pourra apporter quelque lumière, sans conclusions trop hâtives d'imaginaire ou de bon sens. On peut penser à un conditionnement «iconique» venu d'Orient, pour ce qui concerne le pourtour méditerranéen: encore faut-il en appréhender les voies, acculturations et libérations, celles-ci largement patentes avec le XIII^e siècle, et tenter de susciter ainsi le medium sensoriel et psychique du rapport de l'orant ou du recourant à l'image miraculeuse. Des analyses historiques différentielles sur

un matériau solidement échantillonné peuvent permettre de pénétrer quelque peu le mystère du choix et les complexes culturels dont il témoigne.

Ce qui conduit à un autre immense problème de l'iconologie religieuse occidentale. Il a été lumineusement posé par André Malraux à l'écoute des «Voix du silence», distinguant dans la prodigieuse création picturale de l'Occident pour ses besoins de religion, la succession de deux formes d'art, d'une intensité culturelle profondément différente soit dans l'usage de l'image, soit dans la vertu de celle-ci. La manifestation en effet fait de l'image, contrainte à la transcendance: telle l'icône, qui dans sa sobriété hiératique, concentre l'acte religieux de façon telle qu'il suscite un au-delà, celui-là sans image mais qui est profondément lien à Dieu. La représentation, elle, évoque, et dans la mesure où elle déploie une scène, soit elle enferme dans la mémoire de celle-ci comme dans le récit d'une histoire, soit elle atteint la sensibilité culturelle par des voies émotives-affectives, plus qu'elle n'oblige l'orant à se sublimer tout entier. Cette différence fondamentale du service de l'image entraîne, surtout quand la représentation tend à l'emporter sur la manifestation comme il apparaît grandement aux temps modernes, des changements profonds de comportements dans l'acte individuel et collectif de la rencontre du divin ou de la démarche au sacré, donc deux complexes anthropologiques distincts. Aussi de grand prix serait, pour notre connaissance de l'évolution des motivations religieuses les plus intenses et aussi les plus secrètes de nos sociétés occidentales, de pouvoir non seulement confirmer mais pénétrer plus avant la vision d'André Malraux.

Le visionnaire révèle; l'historien, iconologue, inventorie et regarde. A lui de suivre, autant que permettent oeuvres et documents, soit les permanences de la fixation iconique byzantine dans cette aventure historique tout de même exceptionnelle qu'est l'essor entre Duecento et Trecento de la peinture religieuse italienne, novation occidentale d'un art pictural de la manifestation, soit la rapidité avec laquelle celle-ci se libère des récitatifs de la passion du Christ contée en quelques scènes pour offrir à la piété des foules la seule image du Crucifié saignant de ses cinq plaies, ce Christ de Cimabue sur sa croix rédemptrice. De même, au champ français, dans les églises monastiques, l'imposition de la *Sedes sapientiae*, souveraine de l'ordre cosmique et de la vie, et dans la pratique religieuse de l'Occident, image sacrée éminente. Pour ces images maîtresses d'un art de la manifestation, en fixer naissances et continuités, les localisations, les usages culturels, voire – beaucoup plus malaisément –, les ateliers qui les façonnent, ou encore la société de la commande, enfin les valeurs religieuses qu'il leur est demandé de faire pénétrer ou de découvrir au tréfonds de la piété d'un peuple de Chrétienté, seule la démarche historique, procédant par étude de cas et par sondages échelonnés par époques et par milieux, dans le développement d'une réflexion collective interprétative, pourra de la constatation externe atteindre aux secrets de la vie. Ce qui, pour toute historiographie religieuse,

est le devoir du connaître et aussi la lecture du mystère de la communication vécue entre l'*homo religiosus* occidental et ce monde des images dont il a gardé le besoin existentiel, parfois farouche, de s'entourer.

Pour ce qui est de la représentation, questions et découvertes d'un «exister» religieux profond peuvent foisonner. En voici quelques exemples parmi les plus illustrants: le développement au champ italien des images de la Vierge de Maestà, qui deviendra très vite «Madonna con santi», et de la Vierge seule avec l'Enfant, Vierge-mère qui se rapprochera davantage de la condition humaine dans l'aveu dépouillé de sa maternité, mère allaitante de son enfant; en contraste, l'extraordinaire circulation de la *Vesperbild*, au partir des terres germaniques, à l'origine, semble-t-il, de ces Pietà qui vont, en France surtout, fixer la dévotion populaire, image de la douleur et comme d'une désespérance dans l'offrande silencieuse d'un corps d'une rigidité cadavérique. Surtout – phénomène iconique fort peu appréhendé jusqu'ici – l'apparition tardive dans la représentation mariale de la Vierge seule (Immaculée Conception; Addolorata méditerranéenne ou images des apparitions contemporaines) avec le lent decrescendo de la figuration de la Vierge-mère. Profils évolutifs qui attendent fixations plus précises, en même temps qu'ils annoncent un matériau découvreur du besoin religieux profond, et donc des clartés sur la fonction de l'image dans l'acte de l'approche ou de l'appréhension du divin. La découverte irait loin sans doute avec des recherches systématiques quant à la représentation et la place des anges, ou dans l'analyse de ces prodiges de création plastique, réalisés au long des siècles, pour l'enseignement des mystères par l'image, – la figure de la Trinité en particulier. Si pour rendre présent le saint, de longs siècles de piété collective se sont contentés d'un codage fixe, avec la période moderne, les saints de la Réforme catholique en particulier, les exigences se font plus complexes, des choix scénographiques s'élaborent, qui sont autant d'éclairages des images soit d'héroïcité soit d'épisodes de la vie historique du saint que la ferveur religieuse a besoin d'exalter, pour s'en nourrir, y trouver force, recharge ou espérance. Un bel exemple en pourrait être apporté par l'inventaire systématique sur sept siècles de la représentation d'Antoine de Padoue, dont on connaît au moins neuf types différents d'image, pour atteindre à cette fixation, exprimée désormais par la statuaire d'expressivité populaire, du jeu de l'Enfant divin posant ses pieds potelés sur le livre, dans un élan de tendresse vers un saint éternellement adolescent ou presque. Il y a là une extraordinaire image de familiarité divine que spiritualité franciscaine et religion moderne ont eu besoin de concert de se rendre manifeste.

Est-il besoin d'ajouter – les exemples ci-dessus peuvent déjà l'avoir suggéré – que le discours plastique peut être, plus que le discours de la langue écrite où les signes ont contenus et contours nettement plus délimités, l'instrument privilégié pour découvrir, dans la conscience collective de la vie de religion, les démarches les plus silencieuses de l'accès au divin. L'image est

voie du mystère et en définitive, connaturelle à celui-ci, d'une façon intensive et transcendante quand elle est manifestation, et, dans le déploiement extensif de la représentation, fixatrice et imprégnante. Silencieuse, elle parle autrement.

II. Les Sacralités

Autre voie de la connaissance anthropologique: la mise en évidence par l'inventaire et l'analyse historique, à travers les deux catégories existentielles de l'espace et du temps, de la quête humaine des sacralités. Sacralisation et désacralisation y découvrent nombre de leurs mécanismes profonds.

Quant à l'espace, les approches sont multiples, mais la fixation cartographique demeure l'outil premier pour le développement de l'inventaire. Fixation qui permet d'établir par exemple, autour d'un lieu de pèlerinage, les limites d'un espace pèlerin, et donc par l'espace à parcourir, la vie plus ou moins consciente d'une sacralisation de l'espace collective ou mémorisée. La constitution de par le concours pèlerin d'un ensemble spatial autour du lieu de pèlerinage – ensemble dont, avant la révolution contemporaine des transports, le rayon moyen ne dépassait pas la trentaine de kilomètres – manifeste la dynamique de l'effort pour vaincre la matérialité de l'espace et imposer à celui-ci l'existence du *locus* sacral, lieu hétérogène à tous les autres lieux de l'espace habituel, car il est l'endroit de la rencontre avec une autre présence, divine ou vertu numineuse. Mais au regard de la recherche historique, la carte, pour devenir pleinement instrument d'analyse, doit se démultiplier en coupes, établies selon des choix chronologiques judicieux. Moins pour les pèlerinages d'ailleurs que pour cette autre forme de l'inscription sur la terre du besoin sacral qu'est la répartition des lieux de culte.

Des anciennes églises-mères aux constructions récentes dans la masse intra-urbaine, tout un système de déplacements s'est établi au cours des siècles, modifiant le réseau cultuel, en règle générale dans le sens d'un moindre effort de déplacement pour l'exercice de la pratique religieuse. Multiplicité et rapprochement des lieux de culte ont ainsi créé d'autres ensembles de rapports avec l'église, lieu sacral du culte commun. L'église maintenant de plus en plus dissociée du cimetière: on mesure trop peu encore combien cette séparation est signe d'un recul de la croyance, pourtant redite dans le Credo, à la résurrection de la chair. Autour de l'église en effet les morts demeureraient assurés, comme autrefois les pèlerins de Jérusalem, d'être plus proches du retour triomphal du Christ en son second avènement, en terre doublement sacrée sous la protection de la croix des morts.

Quant à la composition d'un espace sacral, de sécurisation stable, des inventaires rigoureux et conduits dans des provinces françaises différentes font apparaître en filigrane, dans la vie des communautés paroissiales, une séparation signifiante entre cultes intra-urbains et, par le biais de chapelles

ou oratoires du plat pays cultes extra-urbains, du dehors, parce-que traditionnellement chthoniques: ainsi, avec une constance assez expressive, les nombreuses chapelles de Sainte Anne hors l'espace urbanisé, lieux, à travers le culte de la mère de la Mère, d'une vénération, enclose aux silences de l'âme collective, de la fécondité de la terre.

De même, repérages, des implantations de croix, dont pour ce qui concerne certaines régions de France existent, des travaux d'une sûreté remarquable, à la fois reconnaissance systématique des lieux et inventaire des *imagines Crucis*. Choix des fixations dans l'espace et non moins essentiel, choix des figures de la Croix, croix nues dans leur absolu de pierre ou croix historiées, soit support du corps crucifié soit ébauche d'une scénographie calvaire, soit plus savantes, ostension de symboles, le plus souvent la série plus ou moins généreuse des instruments de la Passion, le matériau foisonne d'aveux, rendant manifestes la diversité des besoins d'une sacralisation de l'espace, les intensités plus ou moins accusées d'une mémoire sotériologique, les attentes d'une présence protectrice ou des exorcismes du chemin. D'où un remarquable document anthropologique du combat et de l'angoisse «existentielle» de l'homme dans son affrontement des forces de la nature, du fond des temps inquiétantes ou adverses.

De l'espace ouvert à l'espace clos, celui de l'intérieur des églises. S'y compose, dans la double dimension du passé et du présent, tout un ensemble de cultes que les visites pastorales, quand elles offrent à l'historien des séries substantielles, permettent de retrouver, témoins des pulsions sacrales profondes de l'ensemble humain de la paroisse dans sa vie de la maison du Seigneur; les dédicaces des chapelles et des autels, complétées par toutes autres indications de cultes établis, telles que celles qu'apportent statuaire, tableaux, vitraux etc., confessent, dans leur superposition, leur juxtaposition ou leurs transferts, ce qu'ont été les besoins cultuels du peuple fidèle dans sa longue marche de vivre. L'historien dès lors se fait enquêteur attentif.

Une méthode a été en ce sens éprouvée, ethnographique si l'on veut au cours d'une recherche collective dans certaines régions du Quercy: pour un ensemble spatial déterminé, défini selon le génie même de la recherche soit en un «pays» historique, soit préféablement au gré des subdivisions de l'institution ecclésiale, l'inventaire systématique de tous les lieux de culte, vivants, fermés mais subsistants, voire mémorisés, et pour les lieux ouverts à la pratique cultuelle, le dénombrement rigoureux de tous les signes religieux de quelque nature qu'ils soient. Cette démarche synchronique impose, dans sa probité sans attente ni préjugés, une première grille du passé. Des signes cliniques ainsi apparaissent, tout particulièrement quant aux recours, et donc aux secrets de vie de la communauté paroissiale et de la région alentour. Saints thérapeutes, protecteurs ou auxiliaires découvrent affres, angoisses, cristallisations libératrices ou certains éléments de cette psychologie profonde, encore fort mal explorée, qu'est dans notre monde

occidental la relation au saint. Autre donnée plus externe de ces inventaires des cultes à l'intérieur de l'église, le témoignage des peurs ou des grandes crises paniques, épidémies ou autres, qui ont marqué la vie passée du lieu. Telle la présence du couplage fréquent, Sébastien et Roch, derrière lesquels se profile assez souvent Antoine ermite, thaumaturge du mal des ardents et protecteur des épidémies animales, porcines en l'occurrence: le diagnostic est immédiat. La peste, réalité ou effroi, s'est inscrite dans le passé de la vie collective locale, à un ou plusieurs moments de son histoire. Ainsi par une double et convergente démarche, de recherche historique et d'enquête sur le terrain, la vie silencieuse des lieux de culte peut nous devenir sensible, avec le moins de ruptures possible, sinon toujours de continuités.

Conduite avec rigueur et lucidité, une recherche en cours, menant de concert le dépouillement de fonds de visites pastorales de la fin du XVII^e siècle et du début du XVIII^e siècle pour quelques diocèses de la Provence orientale, fonds particulièrement riches, il est vrai, et la reconnaissance de l'état des lieux aujourd'hui doit contribuer grandement à éclairer les strates, tentatives, recharges, continuités, abandons ou usures de cet effort collectif tourmenté, épisodiquement chaotique mais persévéramment fidèle, où institution ecclésiale et ferveur populaire s'équilibrent plus ou moins, pour trouver le courage du salut et en recevoir la grâce. Les traits maîtres du besoin religieux qui s'y exprime fournissent des éléments essentiels du vocabulaire d'une lecture anthropologique postérieure.

Plus subtils, quant à la vie historique de l'espace sacré, deux ensembles de données encore insuffisamment distingués.

D'une part, plus que la mémoire sûrement gardée des hagiotoponymes des lieux-dits, les hagiotoponymes protecteurs, noms de villages, bourgs ou villes qui, quelles que soient les usures des siècles, se reconnaissent communautés dans le nom d'un saint: certaines régions en sont particulièrement riches. Hasard, avatar historique ou fidélité des profondeurs, même inconscience aujourd'hui, – la recherche est tout entière ouverte. Quelles circonstances historiques ont favorisé ce «règne» du saint? Des traits communs se retrouvent-ils entre elles? A travers les vicissitudes des temps, l'époque révolutionnaire comprise, les fidélités l'emportent-elles sur les abandons? Des zones ont-elles été particulièrement sensibilisées à cette imposition collective et à la sauvegarde du nom une fois acquis? Et quels liens d'appartenance ou de participation à la sacralité du saint? Le phénomène est de ceux qui engagent le plus avant dans la connaissance des relations au sacré, au tréfonds de la subconscience ou de l'inconscience collective. Aussi de grand prix serait de le cerner méthodiquement dans un inventaire à l'échelle européenne.

L'autre ensemble de recherches débute à peine, mais d'une portée plus immédiate que l'étude des hagiotoponymes d'implantations humaines jusqu'ici à peine abordée. Il s'agit, sur des ensembles déterminés, du choix des prénoms donnés au baptême. Des inventaires s'ébauchent, au partir de car-

tulaires, obituaires, testaments ou registres paroissiaux selon les époques, pour cerner ces complexes associatifs, constitués par le nom, forme essentielle de vertu et de lien, autour du saint protecteur de la communauté croyante, voire pour constater, comme il apparaît pour le Limousin entre XVIIe et XVIIIe siècles, un recul des saints locaux. Espace sacré articulé pour les besoins religieux de la collectivité, attache consacrantes des noms, autant de racines profondément inscrites dans la chair des hommes, au partir desquelles se compose un conglomerat culturel, vécu ou enseveli, œuvre culturelle essentielle par quoi se trouve signé de Dieu et des saints le groupe humain qui a besoin de porter en soi transcendance et de préserver, à peine de se retrouver âme errante, le sens profond du passé qu'il porte en lui.

Ce qui nous amène au temps. Soumission au temps ou maîtrise, la longue durée est quasiment connaturelle au phénomène religieux. Donc l'exploration des mécanismes, besoins, motivations ou même chutes d'intensité de celui-ci, et aussi sa place dans un ensemble culturel, amènent à privilégier, dans l'histoire religieuse, tout matériau patent de la longue durée.

Deux exemples d'importance seront ici retenus. Essentiellement les titres des lieux de culte, des églises paroissiales surtout. Des inventaires, établis en France au niveau d'aujourd'hui et contrôlés par une remontée dans le temps, autant que permettent les sources, manifestent une remarquable continuité dans la conservation du titre, surtout dans les régions d'ancienne christianisation et les moins atteintes par le développement urbain contemporain. On a pu même constater, dans une recherche centrée sur le Quercy, que le monachisme clunisien, s'il avait pour ses fondations propres servi la propagation du culte romain de Saint Pierre, avait partout respecté les titres en place, titres pour une très grande part repris dans les ordos épiscopaux d'aujourd'hui, quelquefois non sans mérite. S'il y a, ici et là, poussée populaire pour imposer la promotion du secondaire, surtout s'il s'agit d'un saint thérapeute, la dominante est l'association toute naturelle d'un secondaire, plus tard venu ou ancien titulaire d'un lieu de culte disparu, au saint patron de l'église survivante. Phénomène dont l'analyse serait à la vérité très complexe, mais qui, en brut, découvre une fidélité collective tant au patron de l'église paroissiale qu'éventuellement à celui de la paroisse: le saint est en quelque sorte patrimonial, et la marque sacrale qu'il met sur la communauté est un héritage acquis, à préserver aussi naturellement que d'exister. Dans certaines régions sans doute, les poussées de religion mariale et peut-être aussi les correspondances des grandes fêtes de culte marial avec les moments importants du calendrier agricole ont détrôné les vieux saints, mais la dominante d'une continuité plus que millénaire n'en demeure pas moins enseignante d'une fixation, anthropologiquement indispensable à l'équilibre culturel des groupes sociaux, caution en quelque sorte et marque de commune appartenance en leur continuité biologique.

Avec les titres, la longue durée s'étale, parfaitement manifeste. Il y a aussi, – c'est notre second exemple, une longue durée latente, qu'expriment

le plus souvent des retours. On peut le constater avec le retour sémantique du mot de croisade, sur la fin du XVIII^e siècle, après deux siècles au moins d'enfouissement, avec une vitalité qui ira grandissant dans notre société contemporaine, un temps du moins, comme dans la nostalgie ou l'espérance d'une mythique d'héroïcité. L'histoire du pèlerinage occidental accumule de son côté les exemples de périodes d'éveil et d'essor d'un culte, avec des disparitions prolongées et des retours exaltants: XVIII^e et XIX^e siècles européens abondent de ces reprises en force, comme si la thérapie pèlerine obéissait à une rythmique d'élans pour se recréer ensuite aux profondeurs de l'âme et de la mémoire collectives. Il arrive même que dans telle région, un pèlerinage largement établi dans l'histoire moderne disparaisse, à travers la crise révolutionnaire par exemple, mais dès que recharge du besoin religieux il y a, c'est dans la même région que tel autre pèlerinage apparaît et grandit, comme s'il y avait, inscrit dans la terre, un tellurisme du pèlerinage. Ce que la recherche historique, limitée comme elle est par son matériau, nécessairement temporalise, le mental populaire, lui – autre donnée historique et anthropologique tout ensemble –, ne connaît ni trous ni retours: pour lui, la longue durée devient, dans ses réflexes immédiats et la tradition orale, un «toujours». Un toujours qui n'a rien d'éternel, mais qui est sûreté culturelle de la possession du temps et donc certitude. Où il apparaît, de par la *vox populi*, cette donnée anthropologique fondamentale, que la longue durée impose consécration et vénérabilité: de soi, elle est aveu d'un besoin maître de la condition humaine.

Le pèlerinage découvre, de par sa constance et une multiplicité qui impose à toute réflexion anthropologique le fait pèlerin, un autre besoin essentiel, celui, dans l'exister temporel, d'une rupture avec la quotidienneté des travaux et des jours. L'on assiste aujourd'hui, pour toutes sortes de raisons conformisantes, à une intégration du pèlerinage dans un calendrier qui se sépare de plus en plus du calendrier liturgique et qui tend à se ramener à l'ordre commun: le jour traditionnel du pèlerinage devient désormais le dimanche, jour de la fête au 7^e jour. Conformisme civil et temporalisation pourrait-on dire, comme il y a eu, depuis le XVIII^e siècle, une intégration persévérante du pèlerinage dans l'ordre liturgico-ecclésial.

En fait, à retrouver partout où il se peut l'histoire des cultes pèlerins, essentiellement des pèlerinages régionaux ou locaux, les choses apparaissent autrement. Deux données, établies par nos enquêtes, le peuvent démontrer. L'une est la très grande fréquence, dans les siècles passés, de la tradition des pèlerinages locaux le lundi de Pâques ou le lundi de Pentecôte: fréquence telle que l'on peut aujourd'hui reconnaître le caractère ancien d'un pèlerinage dans la seule célébration en ces dates traditionnelles. Dates fort expressives car elles disent d'une part dans le déplacement hors du lieu habituel de vie, la marche à l'«ailleurs», et d'autre part la nécessité d'équilibrer la grande fête liturgique par une fête de nature. Sur deux jours, quelquefois trois, s'établit ainsi, dans la sortie de l'ordre habituel, une pratique globale

de la fête, dont le pèlerinage est la justice ou le sens. Le confirme l'autre donnée, dont l'enquête historico-sociologique retrouve des éléments épars ou même des survivances intactes: qu'il s'agisse du pèlerinage ou d'une fête patronale, fête insigne dans la vie de la communauté traditionnelle, l'économie de la fête était tripartite: fête religieuse d'abord; fête profane ensuite; enfin fête économique, foire. Tripartisme à la vérité extraordinaire quant à l'existence quotidienne et quant aux assouvissements vitaux qu'il sauvait sauvegarder, exerçant cette sagesse de l'altérité où se vivent, tumultueux et équilibrés, les besoins de l'ailleurs, de l'autre, du «hors», en un mot qui empoigne tout, ces réalités de l'extraordinaire dont le tropisme est en l'homme même. Aussi, dans une anthropologie de la fête, le pèlerinage occupe-t'il une place fondamentale. Avec ce génie propre, que garde pour la plupart de nos vulgaires européens le mot lui-même, au partir de sa racine latine. Si le *dies festus* s'inscrit, avec un éclat singulier, voire solennel, dans la continuité des jours, vivre l'acte pèlerin est se faire *peregrinus*, c'est-à-dire étranger. Découverte profonde donc qui peut être conversion, recharge des profondeurs, éveil de l'autre en soi pour un accomplissement plus entier. Ainsi le pèlerinage s'impose-t-il comme manifestation et vie de l'extraordinaire, en une rupture thérapeutique avec la quotidienneté des travaux et des jours en même temps que chance offerte à chacun de la prise de conscience du sens de soi.

Une autre donnée foisonnante de l'expérience religieuse occidentale est celle de la réalité eschatologique du temps. Fondamentale à la conscience chrétienne par l'annonce et l'attente du retour parousiaque, prophétismes, millénarismes, rythmiques séculaires ou millénaires où s'exaspèrent toutes les formes de la vie psycho-affective collective et individuelle, en représentent dans leurs surgies répétées ou leurs retours les épiphénomènes de rythmes paniques dans la vie de la durée. Avec au moins trois évidences, qui chacune ouvre une problématique d'analyse historique. L'une est celle du besoin mental de fractionner la durée de l'exister: il faut des relais, donc un refus du temps continu, homogène, celui de l'indéfini de nos calendriers ou de nos horloges. La nécessité des relais, on la trouve, souvent ingénument chiffrable, dans l'immense amas de prophéties qui, pour se faire plus probantes, fixent les dates de l'événement ou même de l'avènement. Seconde évidence, donnée fondamentale de l'irrationnel, c'est l'alternance ou même la coexistence de temps d'attente cataclysmiques ou de temps d'espoirs glorieux. La formation de ces complexes, leurs conditionnements, leur puissance d'inhiber ou d'animer, les réactions saisissables une fois l'échéance échue, et surtout, anthropologiquement essentielle, la rythmique de la durée susceptible de s'établir entre ces états d'inquiétude vitale ou ces exaltations d'exister, autant d'études proprement historiques, établissant au-delà des périodisations externes de nos chronologies, ce que l'on pourrait appeler le calendrier des crises paroxystiques, négatives ou positives. D'où la troisième évidence, une latence, dans le mental collectif, d'une vie profonde

de la durée, avec ses surgies impérieuses à la surface de l'histoire, ses épuisements et ses recreations de l'ombre, ses maturations mystérieuses aussi. Le phénomène le plus éclairant en est sans doute celui des retours: retours de crises paniques; retours des mythiques de changement, révolutionnaires ou autres; retour en force de l'exigence pèlerine, comme au XIX^e siècle français par exemple avec les apparitions consacrant; à quoi l'on pourrait ajouter l'histoire fascinante de l'involution aux sources, non pas le seul retour au Livre, mais le retour au modèle d'exister du christianisme primitif, – besoin plus ou moins exacerbé dans le christianisme moderne et contemporain. Ce besoin de l'originel s'inscrit en effet dans une des plus profondes latences et, dans l'exaspération à le retrouver, éclate toute la foi de l'irrationnel dans la maîtrise de la durée: à la fois constance et dynamique d'une anthropologie religieuse chrétienne.

*

De ces différentes approches doivent en effet apparaître les lignes maîtresses d'un existentialisme chrétien, de soi conscience anthropologique. A une condition essentielle: ces approches doivent demeurer ouvertes. C'est sans doute la grâce de l'histoire d'y contraindre. Tout durcissement de ces lignes, toute catégorisation trop hâtive comme toute mécanisation interprétative risqueraient autrement de constituer très vite une grille de lecture des comportements de l'*homo religiosus*, au détriment de la plus précieuse des vertus de l'histoire d'être connaissance du relatif, c'est-à-dire du singulier, du spécifique, voire de l'unique, et donc de garder à la geste humaine à travers le temps la seule liberté qui importe, celle de la conscience du sens⁸.

¹ Analyse vigoureuse des «naissances» d'«anthropologie», in *M. Duchet*, *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières* (Paris 1971) aux pages 12–13.

L'anthropologie comme science, une des premières apparitions interviendrait sur la fin du XVIII^e siècle, au champ suisse, avec le monumental ouvrage manuscrit d'A.-C. Chavannes, *Anthropologie ou science générale de l'homme*, pour servir d'introduction à l'étude de la philosophie et des langues, et de guide dans le plan d'éducation intellectuelle ci-devant proposé par A. C. Chavannes, 13 vol. in 8^o, Biblioth. cantonale de Lausanne. Le plan proposé avait paru, lui imprimé, sous le titre: *Essai sur l'éducation intellectuelle*, avec le projet d'une science nouvelle (1787), in 8^o, VIII-261 p. Science nouvelle, c'est la foi du novateur convaincu, et cette science, l'anthropologie.

² C'est dans l'article *Anatomie* que *Diderot*, ramassant en une brève définition l'anatomie humaine, établit une quasi équivalence avec l'anthropologie, sous la forme réservée suivante: «C'est l'art [l'anatomie humaine] que plusieurs appellent anthropologie.» Texte qui atteste d'un usage discret et technique du mot anthropologie. Limité à l'étude anatomique, il est à sa place dans les dictionnaires de l'époque, tout particulièrement le *Dictionnaire de Trévoux*, les Jésuites qui en sont les compilateurs, fort attentifs à faire entrer dans le corpus de la langue les dernières novations des langages techniques. Au champ anglais, on donne *anthropology*, dans le même sens, en circulation dès le début du XVIII^e siècle (1706).

Sous la forme entropologie, et le sens «étude de l'homme», le mot apparaît dans le corpus de la langue érudite, directement forgée sur l'antique, au début du XVI^e siècle.

A l'article Anthropologie, Diderot, après le texte cité, ajuste tout de suite les choses dans cette notation expressive: «Dans l'économie animale, c'est un traité de l'homme.»

³ Texte de Malebranche, repris par les lexicographes: «Comme l'écriture est faite pour les simples comme pour les savants, elle est pleine d'anthropologies.»

⁴ Exposé d'ensemble du problème dans *A. Dupront*, Langage et Histoire, communication au XIII^e Congrès International des Sciences Historiques, (Moscou 1970). A prolonger avec l'essai, pénétrant et riche de perspectives, de *R. Robin*, Histoire et Linguistique (Paris 1973).

⁵ *SS. Farandjis*, La notion de sacré chez Condorcet, thèse de 3^e cycle, en Sorbonne (Paris 1972).

Les douze tomes de l'édition des Œuvres de Condorcet, publiée par *A. Condorcet O'Connor* et *M. F. Arago* (Paris 1847), s'ils ne renferment pas l'œuvre entière de Condorcet, comptent cependant 7127 pages imprimées et des textes échelonnés entre 1772 et 1794, — échantillon massif tout à fait valable pour une exploration des contenus. Une collecte systématique du mot a fourni 162 occurrences, «sacré» étant toujours employé comme adjectif, donc avec une charge active évidente.

⁶ Véritable monument: *R. Laurentin* et *Dom B. Billet*, Lourdes, documents authentiques, 1858–1866, 7 vol. (Paris 1957–1966); *R. Laurentin*, Lourdes, histoire authentique, 6 vol. (Paris 1960–1964); *R. Laurentin*, Les apparitions de Lourdes (Paris 1966).

⁷ *A. Malraux*, Les Voix du silence (Paris 1951).

⁸ La présente communication n'avait pas d'autre fin raisonnable que de profiler démarches et problèmes. Il n'était en aucune façon possible de présenter un inventaire de travaux — il en est quelques-uns déjà — orientés dans le sens des perspectives ci-dessus entr'ouvertes.

Aussi bien, ainsi qu'il a été annoncé dès l'entrée de l'analyse, ne s'agissait-il que d'apporter le témoignage d'expériences personnelles, celles-ci offertes à la réflexion commune.

Afin de rendre le témoignage autrement utilisable, quelques références — de recours — peuvent être *in fine* fournies.

¹⁰ Le matériau d'une iconologie historique est en cours de constitution au Centre d'Anthropologie Religieuse Européenne (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), où l'on trouvera par ailleurs quelques échantillons de cartes de l'espace pèlerin, une collection d'enquêtes sur les pèlerinages d'un grand nombre de diocèses français et un important dépouillement des titulatures conduit au partir des ordos diocésains français selon une méthode de remontée historique, sous la responsabilité de *W. Frijhoff*.

Le Centre conserve aussi l'ensemble des données d'une enquête conduite sur le terrain pour le Centre National de la Recherche Scientifique, enquête consacrée à la collecte des traditions populaires du Quercy quant aux sacralités collectives: parmi elles, des échantillons de relevés aussi exhaustifs que possible de tous les signes religieux d'un terroir (bon exemple, l'enquête sur la Vicomté de Turenne).

Dans la poursuite de ces études sur les sacralités et la religiosité quercynoise, un document de grand prix a été établi, des soins de *N. Courtine*: la fixation cartographique de tous les «lieux» bénédictins de l'ancien diocèse de Cahors (abbayes, prieurés, dépendances, bénéfices, etc.). Pareille carte ouvre nombre de perspectives quant à l'étude, si essentielle aujourd'hui, de l'environnement historique.

²⁰ Bon exemple de l'apport d'un inventaire systématique des croix, avec localisation de chacune, dans les travaux de *P. Dalon*, sur une région bien définie, du Causse de Limogne au Quercy Blanc. Les croix de pierre sur le Causse de Limogne, in: *Bulletin de la Société des Etudes du Lot*. XCVII (1976) 131–170.

Au partir d'un fonds généreux de visites pastorales pour les diocèses de Grasse et de Vence, cf. *M. H. Froeschlé-Chopard*, La religion populaire en Provence orientale au XVIII^e siècle (Paris 1980). L'auteur, poursuivant ses recherches, élargit son sujet à l'étude suivante: Les lieux de culte en Provence orientale. Approche d'une religion populaire, œuvre en cours, dont il a été dit plus haut la valeur.

3° Compléments éventuels quant aux perspectives présentées dans la communication, au gré des différents travaux de son auteur:

– réflexions et démarches de recherches in *A. Dupront*, Histoire et Anthropologie religieuse, in Faire de l'histoire, t. II, Nouvelles approches (Paris 1974) 105–136.

– étude du fait pèlerin: Pèlerinages et lieux sacrés, in: Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel, t. II. (Toulouse 1973) 189–206.

– pour une phénoménologie de la religion populaire: La religion populaire dans l'histoire de l'Europe occidentale, conclusion du Colloque sur la Religion populaire, organisé par le C.N.R.S. Paris, octobre 1977 texte intégral in: Revue d'Histoire de l'Eglise de France, t. 64 (1978) 185–202, et préface à La religion populaire en Provence Orientale au XVIII^e siècle, de *M. H. Froeschlé-Chopard*, 5–31.

– quant à l'iconologie historique, étude de publication prochaine: Les images de Saint Antoine de Padoue – analyse, par le biais du discours plastique, du «phénomène antonien». Cf. *A. Dupront*, Du phénomène antonien: approches et problèmes, in: Il Santo, ann. XVI, ser. II (1976) 25–64.

*Aus der Diskussion***GIORGIO CRACCO: Intervention**

Parto dall'affermazione conclusiva di Manselli – la storia della Chiesa si presenta con due volti: quello «profano» e quello soprannaturale –, che mi sembra (lo dico per apprezzarla) «medievale». Mi ha fatto tornare alla mente infatti una straordinaria teoria gnoseologica di Paolino Minorita (inizi del XIV secolo), per la quale tre sono i modi di conoscere: per *revelationem* (è il caso della teologia), per *inventionem* (è il caso della scienza), per *interpretationem* (è il caso della storia); quest'ultimo modo è il più difficile perchè si tratta di penetrare i piani di Dio misteriosamente calati nella storia, e di Dio non si può dire il falso¹. In effetti basta scorrere l'ancora inedita *Historia Satyrica* di Paolino per rendersi conto di quanti rischi comporti il fare storia (nella fattispecie, *historia salutis*).

Anche il Manselli incorre in qualche rischio: volendo illustrare ciò che per lui è tipico della storia della Chiesa, è portato a giudizi di valore che, per quanto scontati nella cultura attuale, non sempre risultano omogenei con la realtà del passato. Ad esempio, può apparire forzato dire che nell'*Unam sanctam* Bonifacio VIII abbassò la teologia a strumento di potere politico (neppure il «laico» Marsilio riusciva, allora, a sciogliere il nodo che legava religione e politica); né convince la tesi che tutti gli eretici del Medioevo fossero di matrice anticlericale. Tutto ciò, tuttavia, non intacca l'importanza della prospettiva di fondo sottolineata dal relatore: fare una storia della Chiesa «anche» orizzontale, che tenga conto del «popolo», che non sia soltanto gerarchica.

E' una prospettiva che non si può non condividere, ma – mi sia lecito aggiungere – accanto ad altre prospettive, non già in antitesi. Ad esempio, molte, forse troppe riserve ha raccolto, durante questo Symposium, la prospettiva «teologica», e sulla base di argomenti non sempre convincenti: forse che vale di più, a priori, una storia della Chiesa «non-teologica»? Sarebbe come chiedersi se è più accettabile una storiografia marxista o una non-marxista, se è più vera la «microstoria» o la «macrostoria»; del resto, lo studioso sa bene che una prospettiva a monte del lavoro storico c'è sempre, che ogni contributo scientifico (se ha un'anima, nella misura in cui ha un'anima) s'ispira a una sua «teologia». In ogni caso, non c'è aggiornamento che potrebbe giustificare la negazione di una storiografia teologica che dalle sue lontane origini (nel IV-V secolo), attraverso i tempi eroici della Riforma cinquecentesca, si è trasmessa con impressionante vitalità fino ai nostri giorni, fino all'opera gigantesca di Hubert Jedin. Semmai ci si può chiedere, interrogando il passato, se oggi esista ancora spazio per una pro-

spettiva siffatta: è noto che la storia della Chiesa, così come la intesero Eusebio e gli autori che lo seguirono, si connota soprattutto come uno sforzo di ipotecare, entro un coerente piano provvidenziale, l'autorità dell'impero²; durante il Medioevo la storia della Chiesa declina, e al suo posto si trovano tante storie di Chiese particolari, di abbazie, o cronache universali: perchè in questo periodo la Chiesa era tutto (fino al secolo XI come cultura; dopo, come potenza e prestigio politico), e non aveva bisogno di confrontarsi con nessuno³; la storia della Chiesa si ridestò solo con lo scossone della Riforma, e continuò a svilupparsi in epoca moderna quando il bisogno di difendersi, di sopravvivere dentro gli Stati si fece più acuto. Non è indebito concludere che una storia della Chiesa in senso teologico ha trovato ragione di esistere quando la stessa Chiesa era ritenuta minoritaria, perdente, in difficoltà, comunque bisognosa di stringere i ranghi e di riconoscersi innanzitutto in termini di trascendenza. Sono del tutto tramontate condizioni siffatte? Può darsi lo siano per certi paesi e non per altri: recentissimamente Gabriele De Rosa, introducendo la Storia del cristianesimo in Polonia, poteva ricordare una frase famosa pronunciata nel 1940: «Quando tutte le luci furono spente per la Polonia, allora rimasero sempre la Santa Madonna di Czestochowa e la Chiesa»⁴.

Dunque, non mi sentirei di escludere alcuna prospettiva, neppure quella teologica; tanto più che da tutte le prospettive può venire sia la buona sia la cattiva storia: dipende, direbbe il Marrou, dall'«onestà» dello studioso, e, aggiungo io, dal suo aggiornamento. Ad esempio, ricchissima di notizie ma alquanto «datata» è la Storia della Chiesa in Italia del Penco⁵; di taglio più attuale, invece, secondo i suggerimenti delle *Annales* prima maniera, è la Storia del cristianesimo in Polonia succitata. L'opera, tuttavia, che più mi sembra esemplare è quella dedicata da Pierre Toubert alle strutture del Lazio medievale: l'autore, che pur si lascia prendere talora da una certa tenebrezza teologica, mostra di saper fare storia della Chiesa non avendo paura della realtà, che per lui è lo spazio in cui si muove l'uomo, sicchè anche la vicenda dello spirito fa tutt'uno con il paesaggio, con l'economia, con le istituzioni, perfino con il colore e la composizione chimica della terra; senza la sua teoria dell'incastellamento saremmo ancora fermi a interpretazioni parziali o addirittura moralistiche della riforma gregoriana⁶.

Il modello del Toubert m'induce ad aggiungere, in conclusione, che oggi gli strumenti per fare una storia della Chiesa vera e insieme reale (i due volti di cui parlava il Manselli) ci sono tutti: purchè al centro di questa storia ci sia l'uomo. E' l'uomo, e non la Chiesa, il centro della storia; «quale immenso valore deve avere l'uomo agli occhi del Creatore se ha meritato di avere un tanto nobile e grande Redentore» (così la *Redemptor hominis* di Giovanni Paolo II).

¹ Sulla teoria di Paolino, cfr. G. Cracco, La cultura giuridico-politica nella Venezia della «serrata», in: *Storia della cultura veneta*, Il Trecento (Vicenza 1976) 238-271, partic. 269.

² L. Cracco Ruggini, Universalità e campanilismo, centro e periferia, città e deserto nelle Storie Ecclesiastiche, in: La Storiografia ecclesiastica nella tarda antichità, Atti (Messina 1980) 159–194, partic. 181.

³ G. Miccoli, La storia religiosa, in: Storia d'Italia Einaudi, II (Torino 1974) 429–1079, partic. 436.

⁴ G. de Rosa, Prefazione a Storia del cristianesimo in Polonia a c. di J. Kloczowski, trad. it. (Bologna 1980) 11–21, partic. 20–21.

⁵ Sul Penco, si veda la mia nota Storia e non storia della Chiesa (a proposito di un'opera recente), in: Ricerche di storia sociale e religiosa (1982) 55–67.

⁶ P. Toubert, Les structures du Latium médiéval, Le Latium méridional et la Sabine du IX^e siècle à la fin du XII^e siècle (Rome 1973).

QUINTIN ALDEA: Intervention

Ich bedaure, die Ansicht Prof. Mansellis, daß Konkordate rein politische Tatbestände seien, nicht teilen zu können. Wenn Prof. Manselli damit sagen will, daß bei den Konkordaten politische Interessen, Haltungen oder Präferenzen sowie eine Staatsphilosophie mit hineinspielen, stimme ich dagegen mit ihm völlig überein. Schließt er jedoch bei der Konzeption und der Ausarbeitung der Konkordate eine Ekklesiologie aus – zumindest seitens des Heiligen Stuhls – so kann ich mich nicht mit ihm einverstanden erklären. Die Geschichte der modernen Konkordate – wir sehen von den Konkordaten des Ancien Régime ab – steht im Gegensatz zu der von Prof. Manselli aufgestellten These.

Unter ausschließlicher Berücksichtigung der konkordatären Beziehungen zwischen Spanien und dem Heiligen Stuhl im 19. und 20. Jahrhundert behaupte ich, daß diesen seitens des Heiligen Stuhls immer eine Theologie über die Kirche und über ihre Rechtsnatur übernatürlichen Ursprungs zugrunde liegt, eine Staatsauffassung, in der man diesen in manchen geschichtlichen Momenten in *rebus spiritualibus aut mixtis* als der geistigen Macht indirekt untergeben ansah, ein Begriff von Toleranz und religiöser Intoleranz, eine Doktrin über die Beziehungen von Staat und Kirche und über die Gesellschaft: Begriffe und Themen, die zur Ekklesiologie gehören und die über den rein politischen Tatbestand weit hinausgehen.

Wenn von den zwei hohen Vertragspartnern einer – die Kirche – bei der Ausarbeitung eines Konkordats von dieser Ekklesiologie ausgeht, kann nicht behauptet werden, die Konkordate seien rein politische Tatbestände.

Moral Judgement in the Historian: British Documents on Pope Pius XII during the War 1940-1944

By OWEN CHADWICK

I had the duty of reviewing Jedin's volumes as they appeared, and therefore had the duty of comparing his conclusions with some of the texts. The only time that he disturbed me as a reviewer was in the article in *Kirche des Glaubens* about *Kirchengeschichte als Heilsgeschichte*, because I see Church History as part of Profangeschichte and in this mighty debate am wholly on the side of Professor Konzelmus. But my opinion of the History of the Council is that it is a lasting monument of historical endeavour; and though I never knew the man I formed the impression from his writing that this was not only a historian but a delightful and humane person. Accordingly I proposed to my university, on behalf of the Faculty of History and not the Faculty of Theology, that he should receive from the university the honorary degree of Doctor of Letters. He died before any decision could be taken on that proposal; so that we cannot say that he died, as Denifle died, on his way to receive an honorary degree at Cambridge. But perhaps the knowledge that this proposal was made will help to underline the international importance of the man whom we commemorate.

In the Vatican the British kept, not an ambassador which history and public opinion would not allow, but a minister, d'Arcy Osborne. In June 1940, when Italy came into the war, he moved into a flat in the Convent of Santa-Marta inside Vatican City. The British government discussed whether it was sensible so to immure an official of their Foreign Office in an enclave inside enemy territory and decided that he ought to stay.

At first he was of very little use. But from the late autumn of 1940 he began to send reports regularly to London, using the Vatican diplomatic bag; for the Italian government would not respect the Lateran treaty of 1929 sufficiently to allow representatives accredited to the Pope, to have free communication with hostile governments. These reports are now accessible in the Public Record Office at Kew and make interesting evidence on war-time Rome.

Osborne found that he had a host of minor matters on his hands. He must try to pacify the Pope over British actions in the war, like the expulsion of missionaries from Ethiopia or Italian Somaliland. He must try to pacify the Pope over British awkwardness over the Vatican representative to the Polish government in exile. He must try to pacify the Pope over the British restraints on free communication with Catholic bishops inside territory newly occupied by the British army. But much his most important duty

was the attempt to use the Pope in the interests of the British war effort, and to stop the Pope being used in the interests of the German or Italian war effort.

The German and Italian ambassadors demanded that the Pope protest if the British and American bombers destroyed Monte Cassino, or killed monks and nuns and the Archbishop of Reggio Calabria, and destroyed numerous churches and hospitals and five Capuchin fathers were buried under the ruins of their church in Turin. The Pope, however furious he might feel, or however insane he thought the action (as he thought over Monte Cassino) always refused to protest lest he give a political advantage to one side and abandon the rigid neutrality which seemed to be his only protection.

In just the same way Osborne's duty was to persuade the Pope to speak out publicly and condemn acts by Germans or Italians; the bombing of Coventry; or the treatment of occupied France; or the Nazi methods of waging war upon civilian populations; or Nazi behaviour in Poland; or Nazi behaviour to the Jews in the East or elsewhere. He achieved extremely little success with these appeals because he always came against the doctrine that the strictest neutrality was the only possible way to behave in these conditions where both sides were pressing with a vehement pressure that the other side be condemned. Nevertheless, it is easy to imagine the tone of the reports that came out of Rome in consequence of these failures and this policy. And it is easy to record the contempt and fury in the minutes written in desks at the Foreign Office.

Laskey:

"A sorry record of capitulation to German pressure and threats. The most that can be said is that the Pope's utterances were usually directed against the Nazis and Fascists rather than ourselves, but their tone was so mild as to make little impression on either side. This timorous attitude appears to have cost the Roman Catholic Church a large part of its prestige and influence even in Italy."

Pierson Dixon on Osborne's report for 1941

"Useful as a comprehensive record of Papal pusillanimity during the worst year of the war for the Allies." FO 371/33436

Osborne to Anthony Eden, 23 Juni 1942

"The careful preservation of political neutrality and the assertion of purely spiritual authority have inevitably involved the abandonment of moral leadership and the resultant atrophy of the moral influence of the Papacy. To this the Pope would reply that he has frequently and openly condemned major offences against morality in wartime. It is true that he has done so on occasion and in general terms, but the answer is that the recital of the Decalogue is not moral leadership and that universal paternity does not preclude particular reproof."

FO 380/36

Vansittart, 3 December 1940

"The Vatican cannot possibly become more feeble than it is."

FO 371/24967/554

Minute by R. J. Meade in Foreign Office, 12 August 1942

"Papal timidity becomes ever more blatantly despicable."

Osborne to Eden - FO 371/37558 (summary)

The Pope is a man of "natural caution". Secondly he must consider how anything he says will react on the welfare of Catholics. Thirdly he is determined to preserve a "meticulous neutrality in the interests of a possible mediation for peace."

"This policy has strained the loyalty of Catholics in the occupied countries, impaired the moral authority of the Holy See, and compromised the Pope's prospects of mediation. In fairness, it should be added that the Axis Powers are also critical of the Pope's policy of silence, especially of his refusal to declare the Russian war a crusade."

Osborne to Eden, 15 December 1942: (he had an interview with Tardini)

"I enquired whether the enormity of Hitler's present campaign of extermination of the Jews of Europe was not realised here and whether the Pope was not going to take notice of it?"

Mgr Tardini said that they were doing all they could, especially in Slovakia and Croatia.

Osborne said "This was no longer a question of local tinkering. It was a question of taking a public attitude on a major crime against humanity".

He had the sensation that Tardini half-agreed with him about the Pope's silence. But, reported Osborne to Eden "I think he knows that the Pope is not likely to do anything and in these circumstances that he himself is helpless".

I have quoted enough, perhaps more than enough, to show how the desks in the Foreign Office were forming an unfavourable view, even a very unfavourable view, of the silence of Pope Pius XII as described in Osborne's reports from Rome.

For further light upon this matter I must now turn to a very different subject: Osborne's means of communication with London.

The Italians refused the free communication of the Pope's envoys hinted at in the Lateran treaty. Therefore the Pope offered the use of the Vatican's diplomatic bag. This was not easy because of the fall of France. Osborne wrote a letter, gave it to the Secretariat of State; it went either by papal courier to Berne, or by papal courier to Lisbon; and usually the Berne correspondence went afterwards by Lisbon. There it was handed over by the papal nuncio to the British, who put it in their diplomatic bag. The bags went alternately to Berne and to Lisbon. It could not quite be predicted when they would go, and that often meant rush at the last minute.

From the full range of Osborne's reports, one thing stands out very clearly; Osborne, not slowly, realized that his secret reports were being tampered with. The evidence rests on various hints and a conversation with his American colleague. On 8 September 1943 the Germans invaded Rome to take over the city from the Italians who wanted to get out of the war. On the axiom that they were sure to violate the neutrality of the Vatican, every embassy and legation at the Vatican destroyed its cyphers – with one exception, the British. He destroyed his card-indexes and any archives that were not innocuous, but not his cyphers. We know from Osborne's letters that he thought that if the time came when a raid of the Gestapo invaded the Vatican, he would not have time to destroy the cyphers. Yet when the Germans appeared at the gates of the Vatican he was the only envoy not to destroy. That can only mean one thing. He did not mind if the Germans got hold of his cyphers.

Then from other sources we know that Osborne did certain things of high importance and danger. For example, from his flat in Santa-Marta, where his every move was watched by Italian agents, he mounted an operation to help British prisoners of war who had escaped in Italy, with food, medical supplies and money. This appears nowhere in Osborne's reports, and therefore he knew it too dangerous to commit to the Pope's diplomatic bag. In the last weeks before the Italian armistice in September 1943, Osborne was one of the means of communication between the British government and Marshal Badoglio; but none of this appears in his own reports via the papal diplomatic bag.

It is clear, Osborne at first suspected that his cyphers were read and later was sure his cyphers were read. And therefore it opened to him the possibility of being of unusual service to the British people. For if the Italians or Germans or both were reading his coded messages and yet they did not know that he knew they were reading his coded messages, he had the chance of feeding them with information which, if not false, might at least be misleading.

So into these reports we find, when we look at them in this new light, a lot of interesting information.

1. The Italians come extraordinarily well out of Osborne's reports to London.
2. He keeps saying how much good the Pope has done by his relief operations for Italian prisoners. He tells how the Vatican is doing all it can for the Italian civilians cornered in Somaliland and Ethiopia.
3. We keep being told how useless the Pope is to the Allied cause because he (the Pope) always speaks in such sybilline words.
4. He keeps telling of the quarrels between Great Britain and the Vatican over the missionaries in the Near East.
5. He is very careful in his reports to deny rumours that might hurt the Pope in the eyes of the Italian people, e. g. that the Pope has come to a

secret agreement with the Russians.

6. He says how good the relationship between the Vatican and the Vichy government is.
7. When at last he got leave for an assistant to come across Italy from Switzerland to the Vatican, he makes a point, in his report to London, that the policeman was discreet and unobtrusive.
8. If something goes badly wrong in the relations between the Vatican and Italy, he tries to take the blame upon himself. For example, an escaped prisoner took refuge in the Vatican. The Italians demanded his extradition. Very reluctantly and only under pressure the Secretariat of State obeyed international law and refused to let him go – but in his report Osborne says “I refused to let him go”. Osborne of course had no such power of refusal. And in this case, and in that of the handful of prisoners who took refuge on Vatican territory Osborne instantly proposed exchange with Italian or German prisoners.

All this evidence, seen in this light, makes it clear what Osborne was trying to do. He realized that the situation was of an exceptional insecurity – we may ask what Churchill would have thought of a German ambassador living all through the war at Lambeth Palace – and he knew that it was widely believed in Italy that they were a nest of spies. At all costs he must protect the Vatican. He must never report the more extreme utterances of Monsignor Tardini, or the still more extreme utterances of Cardinal Tisserant. He must keep saying how much good the Pope's relief operations are doing for Italians. He must keep stressing the absolute neutrality of the Pope amid the warring nations. He must keep saying how useless are the Pope's utterances to the Allied Cause. At any minute the Vatican could be taken over and the Pope become a real prisoner. That would be a calamity for the Allies. The Pope could not say much if anything, but was a symbol of justice and peace and civilized ways of waging war. He was revered by many Italians who did not want to be in this war, and from his tiny neutral State, infested with spies, there existed a relief operation for British escaped prisoners. And at least, when Mussolini was about to be overthrown, and had been overthrown, the British Minister could become a secret channel of communication between London and the new Italian leaders. At all costs the Pope must be protected from a take-over. Osborne realized that his peculiar situation – where he wrote reports for London in cypher, and knew that they were read by enemy eyes, and, believed that those enemy eyes did not know that he knew that they were reading them – gave him a specially advantageous situation for protecting the Pope.

Now I do not want to suggest to you that Osborne's reports were untrue. Of course he must feed London with what was true. Of course he knew that if he started to tell lies the lies would be spotted and this game would be at an end. What he said was true. The Pope believed neutrality to

be the only possible policy. The Pope thought that if he said too specific things about Poland he could only hurt the Poles.

The Pope thought that if he said too specific things about the Jews he could only harm the Jews.

The Pope by nature was not a forcible man.

But in the last year of Osborne's life, when he had for many years been living in retirement in Rome, Hochhuth published his gross onslaught on the wickedness of Pope Pius XII for his silence and his cowardice; and Osborne, unlike himself in his retirement, stepped out for the last time before the public, and wrote a letter to the press.

By nature Osborne was one of those who could see little practical use in the Pope speaking out. We know this from his arguments with the French ambassadors. He had very good relations with Charles-Roux, ambassador to 1940, and then with d'Ormesson, ambassador during 1940; with Léon Bérard, the ambassador of Vichy, he would have nothing to do. But both Charles-Roux and d'Ormesson thought that the Pope should speak out against aggression more than he did. Osborne steadily doubted their opinion.

His post-war judgment was this (Times, 20 May 1963): Pius XII was charged with being a cool diplomat and not a man of warm humanity:

"So far from being cool (which, I suppose, implies cold-blooded and inhumane) Pius XII was the most warmly humane, kindly, generous, sympathetic (and incidentally saintly) character that it has been my privilege to meet in the course of a long life. I know that his sensitive nature was acutely and incessantly alive to the tragic volume of human suffering caused by the war, and without the slightest doubt, he would have been glad to give his life to redeem humanity from its consequences. And this quite irrespective of Nationality or Faith. But what could he effectively do?"

Osborne agreed that the Pope was concerned to preserve a meticulous neutrality in the hope of being able to mediate. He agreed that he liked the German people, or at least admired German Catholics. There was no doubt that the Pope believed that he believed himself to have condemned Nazism in his Christmas message. Osborne confessed that the condemnation was never "clearcut and unequivocal", and that the Pope's language was "too often so prolix and obscure that it was difficult to extract his meaning from its extraneous verbal envelope". But, concluded Osborne, "I feel sure that the Pope Pius XII has been grossly misjudged and most unfairly condemned in Herr Hochhuth's drama". Osborne ended by telling the world that he was not himself a Roman Catholic.

Thus the true inwardness of Osborne's reports shows why the Foreign Office staff wrote such fierce comments against the Pope. They thought the Pope very weak because they had Osborne's reports which they did not yet

know were written for the benefit of the Italian government. Osborne wanted the Italians to think the Pope useless to the Allies so that the Vatican City could remain in being and unoccupied.

Silent Witness: The Use and Limitation of Archaeological Research in the Problems of Early Christianity.

By W. H. C. FREND

Some thirty years ago, the late, esteemed Professor Enrico Josi, the excavator, with Engelbert Kirschbaum, of the cemetery beneath the Vatican, and discoverer of the Shrine of St. Peter (the Aedicula) in the famous Red Wall, reviewed the work of three centuries of archaeologists of Christianity in a lecture to the Pontifical Academy. In this, he welcomed the role of the archaeologist in adding to an increasingly accurate understanding of Christian origins, and pointed out that their studies had touched nearly all aspects of Church history, including the development of its mission, the background to its doctrine, and the growth of its liturgy¹. Today, while the flood of new archaeological evidence continues to rise, it may be useful in a conference devoted to Methods of Study, to take stock of the situation by examining the nature of the archaeologist's work and consider how far he has brought about change in traditional ideas of early Christian history, while at the same time testing the strengths and weaknesses of his methods.

The early discoveries that changed the course of Biblical scholarship belong to the romance of archaeology. The decipherment of the Rosetta Stone in the 1820's and of the texts of the Behistun monument in the 1840's opened the way towards understanding much of what had hitherto been obscure in the Old Testament. There can be nothing but unstinted admiration for the early pioneers, such as Rawlinson and Layard who took their lives in their hands in pursuit of knowledge, and brought a new dimension to the study of the Bible through comparative material evidence.

The comparative element supplied by these early discoveries together with the opportunities they provided for testing accounts of events given in the Bible, was not to be neglected by the new, more critical generation of Biblical scholars.

By the 1880's fresh areas for archaeological discovery were opening up in western Asia Minor, Greece and the Greek islands, and North Africa, where discoveries were to have a more controversial impact on theology. The decline of the Turkish empire on the one hand, and the French conquest of Algeria on the other, provided European scholars with the chance of exploring the vast range of Classical and early Christian sites in those areas. Largely because of the nomadic character of the Arab conquest and consequent Moslem occupation of much of Anatolia and Algeria, many abandoned Greco-Roman and Byzantine sites had not been destroy-

ed, but simply had stood ruined and desolate for some 1300 years. Early travellers were amazed at the wealth of visible remains that greeted them. In Algeria, the French, especially after the foundation of the Société historique algérienne by Adrien Berbrugger in 1856, carried out almost yearly archaeological missions, notably in the 1890's by H. Graillot and S. Gsell². In the Turkish empire the Germans, British and above all, the Austrians also began to gather a rich harvest of inscriptions, and other evidences of the Classical and early Christian civilisations. Josef Keil and Georg von Premerstein were as firmly linked in the late-Victorian scene as their contemporaries, Gilbert and Sullivan. They were tireless travellers, keen observers and collectors of epigraphic evidence and for their day, skilful archaeologists. With Wilhelm Heberdey, their excavations at Ephesus uncovered the great theatre on the hillside overlooking the ancient harbour, where almost certainly in A. D. 53 Paul faced his accusers. At Ephesus too, they recovered the site of the temple of Diana, and from the quantity of the effigies of the goddess they found, they could point to the origin of her cult in the remote past, among the fertility cults of Anatolia, and also, to its association by the end of the 1st century A. D. with the imperial cult. He who threatened "Diana of the Ephesians" threatened the ancestral beliefs of the inhabitants and also seemed set to undermine their loyalty to the emperor. He took his life in his hands.

These and similar important discoveries were not destined to remain confined to the pages of scholarly journals. The beginnings of scientific archaeological research on eastern Mediterranean sites coincided with the era in the half century leading up to the First World War of intensive literary and historical criticism of the New Testament and early Christian literature. This in itself was the product of the deepening rift since the latter part of the pontificate of Pope Pius IX between lay and clerical, liberal and traditionalist and even agnostic and Christian. Increasing knowledge of Hellenistic and native mystery cults was meat and drink to the rising Religionsgeschichtliche Schule of New Testament critics³. Was not Tarsus the meeting point of the Greek and Semitic worlds and Baal-Tars lord of Tars, a fertility deity whose rites revolved round beliefs in his annual death and ascent into heaven? Was not this and the Sandan/Heracles cult part of Paul's religious heritage? For Charles Guignebert as for Alfred Loisy, the mystery religions and resulting syncretism of religious ideas provided the most significant clue to the origins of the religious universalism to which Paul's preaching was the heir⁴. Without the element of the Hellenistic mystery the Gospel could not have survived.

Archaeology, even in its infancy as a science, had been drawn into theological debate in support of radical theories of Christian origins. Such use carried its risks, and not surprisingly, many of the assumptions of the Religionsgeschichtliche Schule have been overturned by subsequent and better understood archaeological discoveries. As the Christian Apologists them-

selves had conceded (e. g. Justin I Apol. 66), analogies existed between Christian and pagan, particularly Mithraic, sacramental liturgies but no evidence has emerged of borrowing by the Christians. Though some of the affinities indicated by Loisy were real enough⁵, much of the mysticism of the early Christian cult could have been mediated through Hellenistic Judaism. Many Jewish sarcophages which have been found, have included figurative designs, such as Victories with crowns, the Seasons, the Zodiac, the mixing cup and wine, and these designs were later to be found on Christian sarcophagi and mosaics. Dionysiac symbols may have formed common ground between Jewish and Hellenistic mystery religion and thence entered the thought-world of early Christianity⁶. On the other hand, the *mysterion* of the Pauline epistles would seem to be taken direct from current Jewish thought perhaps influenced by ideas akin to those prevalent among the Covenanters of Q'mran. Even so, the comparative approach to religious beliefs assisted by archaeological discoveries as the work of Cumont and Goodenough, Marrou and Hanfmann have shown, is one of the most stimulating as well as one of the most relevant fields for research into Christian origins.

Other work by archaeologists in Asia Minor, however, was pioneering lines of research destined to contribute towards a less disputable basis for understanding Christian origins. Sir William Ramsay undoubtedly embarked on his travels in western Asia Minor with the idea of proving that the author of Luke/Acts was "a great historian", a contemporary of the events he was describing, and of affirming against J. B. Lightfoot, that the "south Galatian" theory of Paul's missionary journey was correct⁷. In the event, his discoveries added little to either hypothesis, but they confirmed beyond doubt the impression left on any reader of Acts 13-19 that Judaism occupied an important place in all the main cities of southern and western Asia Minor. Wherever Greek inscriptions were to be found so were Jewish, including inscriptions in Hebrew. The presence of John the Baptist's followers at Ephesus (Acts 19¹) would not have been incredible. Ramsay also was able to suggest through a careful observation of formulae used on funerary inscriptions from some Phrygian urban sites, in particular Eumeneia, that during the 3rd century Christianity appeared to be gaining the upper hand among the inhabitants. The formula "let him give an account to the living God" (eis ton theon zōnta) aimed against would-be disturbers of the tomb, was the sole ostensible point of difference between a pagan and a non-pagan burial, for the nomenclature and symbolism could be the same on both. The increased use of the formula, however, referring to "the living God" suggested a gradual but lasting transfer of allegiance from paganism to Christianity⁸. The message of contemporary texts, particularly those preserved in Eusebius' Ecclesiastical History, Bks. 8 and 9, was confirmed⁹.

For the countryside also, discoveries made by J. G. C. Anderson and W. M. Calder, Ramsay's pupils, on sites on the imperial estate that covered

part of the Tembris valley in northern Phrygia also corroborated what could be suspected from existing literary evidence. A series of inscriptions dating between 249 and 304 showed that Christianity had taken root among the colonate on the imperial estate. These were not downtrodden peasants, but men and women who could express themselves reasonably in Greek, were proud of their trades as shown by the representatives of ploughs and weaving combs on their tombstones, but prouder still of their Christianity. The proclamation, "Christians for Christians" (Christianoi Christianois) accompanied sometimes by the description of the deceased in militant Christian terms corresponded to the Montanist aspirations of the Phrygians described in Eusebius and Epiphanius¹⁰. Archaeological discoveries had added significant details about the spread of the sect to the inhabitants of an imperial estate by the mid-3rd century. They had also displayed the passion of the peasant's convictions resulting in their open proclamation of their faith, contrasted with the quieter and less provocative attitude of their urban contemporaries. The religious and cultural division between town and countryside in Asia Minor, with orthodoxy predominating in the former and schism in the latter was shown to be not altogether an historian's speculation¹¹.

In North Africa, two generations of French archaeologists, of whom Stéphane Gsell, André Berthier and Louis Leschi are representative, were achieving a similar if more detailed pattern of results. There also, historical horizons were being expanded and a deeper and more accurate understanding of the abundance of existing texts achieved. The Acta of the North African martyrs, Tertullian, Cyprian, Optatus and Augustine, not to mention less prolific authors, give a picture of the development of the life, theology and divisions within the North African fuller than for any other provinces in the Roman empire. Without archaeology, however, involving the recovery of inscriptions and survey and excavation of sites, arguments about the interpretation of texts would have reached a point where no further progress was possible. Were the cellae round which the Circumcellions were said to dwell, barns or martyr's shrines? Was theirs an economic and social as well as religious movement?¹² Were the Donatists themselves at odds with the Catholics solely over the nature of the Church? Why did the North African Church fade so rapidly with the onset of the Arabs in the seventh century? Only work on the ground could throw further light on these and similar questions. The discoveries made by a succession of young scholars from the Ecole française de Rome, together with the intensive local survey of an area of central Numidia (eastern Algeria) in the 1930's have provided data whence more precise conclusions can be drawn.

To take a single instance, – whatever its strength in the North African towns which was real enough, Donatism was revealed as the religion of the overwhelming majority (perhaps even the totality) of the inhabitants of the imperial and private estates that dominated the plains between the coastal

Atlas and the Aures mountains. Villages, mostly around 9–10 hectares in area, but some extending over 30 hectares formed a stereotype in central Numidia in the fourth and later centuries¹³. No traces have been found of public buildings in them, like those found in native oppida of the province of a century before. The communal buildings were confined to strongly built stone granaries and churches¹⁴. Where the latter can be identified as dating to the fourth and early fifth centuries they were carefully built in rustic style, with mud and stone compacted walls whitewashed inside and out, and a beaten earth floor. Beneath the altar, which stood in an enclosure in front of a raised apse at the east end would be either a tomb of a saint (or martyr) or a stone trough or pots containing martyr's relics. Inscriptions where found, would relate to martyrs and occasionally give the Donatist watch-word, "Deo laudes". The side-chapels might contain silos for storing grain, and perhaps also for feeding a roving band of Circumcellions. In the nave or along the walls of the chapel would be tombs, sometimes containing the remains of large numbers of deceased buried in as close association as possible with the martyr whose remains were housed in the church¹⁵. The villages might contain as many as half a dozen churches, evidence not so much of rivalry between Catholics and Donatists, as of devotion to different martyr cults. Here also, archaeological research has corroborated contemporary texts, for these churches could hardly be other than the "basilicas non necessarias" that in c. 365 the Catholic, Optatus of Milevis in Numidia, charged his Donatist opponents with building¹⁶.

A grisly reminder of the accuracy of Augustine's description of Donatist suicides by throwing themselves over cliffs has come from three sites in central Numidia, where, at the base of cliffs, stones have been found inscribed by the name and date of the death (the *redditio*) of individuals whom it was obviously desired to commemorate¹⁷.

In addition, survey and excavation revealed facts which could not have been ascertained from existing texts. The social life of the community seems to have revolved round family holdings indicated by the presence of buildings housing a single olive press and grain silo. Churches too, were often associated with, and even formed part of granaries¹⁸. The picture of economic conditions on an imperial estate in late Rome North Africa was emerging, inviting new questions concerning the relationship between Donatism and the land in late-Roman Numidia.

Corroboration or otherwise of existing textual evidence has been only one contribution by archaeological discoveries to the study of early Christian history. Leaving the Scrolls on one side, the veritable avalanche of discoveries during the last fifty years has widened beyond belief our knowledge of the great non-orthodox traditions of Gnosticism, Manichaeism, and Monophysitism and also thrown light on the life, artistic achievement and mission of the Church in a way not so much as hinted at in surviving records. For Christianity in Roman Britain in particular, the discoveries of

Christian occupation of villas, such as Lullingstone¹⁹ and Hinton St. Mary's²⁰, and the Water Newton treasure²¹ have begun to fill the gap in knowledge caused by the absence of any outstanding figure in the Romano-British Church.

To take the non-orthodox traditions, before 1930 the problem facing a would-be historian of early Christianity was that these had to be studied almost wholly through the mirror – sometimes distorting – of their orthodox opponents. Too many non-orthodox works had gone the way of those of Porphyry and Nestorius, condemned to burning by Theodosius II²². Not surprisingly, Church history in the reported words of the Regius Professor of Ecclesiastical History at Oxford in the 1930's, Canon Claude Jenkins, was "a dull subject for second-rate men", and so it could remain, if the task of the historian was confined to mapping the triumph of orthodoxy and ensuring that historical truth and higher truth always coincided. Such attitudes lowered the credibility of Church history as a scholarly study, and indeed even today, account for strong though residual suspicion of its practitioners among some Classical scholars and secular historians.

Any justification for such attitudes, however, has been corrected dramatically in the last fifty years by a combination of truly amazing chance finds coupled with the results of patient survey and digging in areas threatened by major public works. These works have been caused in their turn by the rise of populations especially in Mediterranean countries, such as Egypt and Tunisia.

The discovery of the original works of Manichaeus (Mani) and the psalms and hymns used by his followers in 4th century Egypt was sensational by any standard²³. It was a sheer coincidence that in 1930 led Professor Carl Schmidt, the papyrologist in the services of the Kaiser-Friedrich-Museum in Berlin to find himself on a purchasing expedition to Cairo on behalf of the museum, at the same time as his friend Karl Holl was preparing his edition of Epiphanius' *Panarion*. Schmidt had offered to read the proofs and had reached the long chapter 68 on Manichaeism. When he met the Cairo dealer, the latter offered him a large thick wad of almost indecipherable papyrus. Schmidt noticed however, the fine writing of the copyist and then, his eye lighted on the words "And then the Illuminator said"... , and in addition, the word *Kephalaion* (chapter). He remembered the text of Epiphanius he had been correcting. This was a Manichaean document, perhaps a writing of the heresiarch himself. The bargain was struck, and the scholarly world given not only a text of Mani's *Kephalaia* and *Epistola Fundamenti*, but more than two hundred psalms and hymns of his followers in Egypt. The historian's perspective of the religious situation in the time of Athanasius was altered overnight. Manichaeism was a movement that had caught the imagination of Coptic ascetic communities. The vital importance of Athanasius' gaining the friendship of Antony and Pachomius, representing the anti-Manichaean monks became obvious, as well as one of the

reasons for his unyielding defence of the Creed of Nicaea. He could do no other, for loss of monastic support could have cost him his episcopate and perhaps his life, and would have divided Alexandria from Coptic Egypt for all time. The stakes for which Athanasius and his opponents played were high indeed.

Fifteen years later, the equally chance discovery of the Gnostic library at Nag-Hammadi had a similar effect on the horizons of historians of the Church in the 2nd and 3rd centuries. In this case, the bickerings of interested parties prevented the full extent of the find being made available to scholars for more than thirty years after their initial discovery. Now, however, the surviving 52 texts from the library enable Gnostics to speak for themselves²⁴. Though their views challenged the millenarist outlook of their orthodox contemporaries in the second century and also the hierarchical structure of the "Great Church", they show themselves as self-consciously Christian, despising much of pagan philosophy and treating Judaism as a mere half-way house to Christianity²⁵. Theirs was an attempt to fuse all existing religious knowledge into a new revelation focussed on a mystic understanding of the divine Saviour, Christ. It was the first attempt at an authentic Gentile Christianity to which the Christian Apologists of the second and early third centuries attempted to find an answer.

Enormously important though these finds have been, they have suffered one serious disadvantage. Their chance nature has involved a lack of associated discoveries that would enable the archaeologists to set them in their historical context and date them accurately. How strong was the Manichaean community who possessed the Medinet Madi papyri? What was, if any, the relationship between the Nag Hammadi cemetery, where the Gnostic texts were found, and a Pachomian monastery not far away? On these questions our witnesses are silent^{25a}.

More precise has been the archaeological evidence derived from the surveys sponsored by UNESCO in the last twenty years to "Save Nubia" and "Save Carthage". In both areas there was time for a thorough preparatory survey and the assembly of international teams of skilled archaeologists. The element of luck that attended the excavations at Faras and Q'asr Ibrim in Nubia was no more than that which Napoleon would have thought essential in a good general. At Faras, the harvest of discoveries from the cathedral amounted to 169 frescos and 400 inscriptions, including a list of 27 bishops who ruled from 827 to 1169, recording the length of their episcopate in years, together with the month and day of their death²⁶. This in itself was of the greatest importance, for it provided a firm chronological framework for three and a half centuries of Nubian history into which other information could be fitted. The archaeologist in this case was anticipating the work of the historian. Some fifty miles to the north, at the Nubian fortress of Q'asr Ibrim my former colleague, Professor J. M. Plumley had seen in Feb. 1963 what looked like a Coptic wooden panel serving

as a skirting-board at the level of the floor of a mosque that had been built inside the large stone church. Instinctively, he realized that the floor of the latter must lie at some depth below, and this site would be worth a British team's attention. So it was, for the subsequent excavations revealed, apart from other important discoveries, part of the cathedral library containing fragments of the liturgy of St. Mark and St. James in Greek with more than 100 Nubian scriptural and liturgical documents²⁷. The documents fitted exactly into the pattern of fresco and text found at Faras, and more light had been thrown on the Nubian-Monophysite civilization that had prospered to the south of Moslem Egypt during the European Middle Ages. Other sensational documentary finds included the title deeds of Bishop Timotheos dated 1372 which had been attached to the bishop's thighs when he was buried below the vault that spanned the entrance to a disused crypt of the church²⁸, and leather scrolls recording legal transactions dated to 1464, in the reign of King Joel of Do-Tawo (Lower Nubia)²⁹. Together, these showed how this outpost of Byzantine civilization had survived as a Christian kingdom to within twenty years of the Portuguese rounding the Cape of Good Hope.

In Carthage too, where the international "Save Carthage" projects continued until 1979, information was gained about the obscure final phase of Christianity in the seventh century. Evidence for declining living standards suggested by the outbuildings of a church being turned into squalid domestic quarters, of the disuse of the harbour, and abandonment of the mosaic or even cement pavement as the normal means of flooring left no doubt as to the decline of material standards³⁰. The reasons await further work. However, long before the Arabs finally conquered the city in 698 Christianity was a shadow of its former glory.

From the foregoing, the use of archaeology must be clear enough. Material finds provide means of objective judgement of events in ecclesiastical history. The Gallio inscription, and epigraphic evidence for "politarchs" and "Asiarchs" in the first century A. D. must enhance greatly the credibility of the account of Paul's career given in Acts. Moreover, at any time, the lucky find of an inscription honouring Statius Quadratus, Proconsul of Asia and providing the date of his governorship would end the century-old discussion about the date of Polycarp's martyrdom. Did he die a centenarian, or a stripling of 86 and the earliest recorded witness of infant baptism?

Similarly, the dating by comparative style of handwriting of the fragments of John's Gospel (18³¹⁻³³ and 18³⁷⁻³⁸) preserved on Rylands Papyrus 457, to the early part of the 2nd century A. D. must terminate any discussion over a possible second century date for John, – quite apart from the imagery shared by John with the writers of the Dead Sea Scrolls³¹. Again, the discovery of 2nd/3rd century Jewish inscription near the sites of early Christian churches outside the walls of Carthage suggest a stronger contemporary Jewish element in the background of Carthaginian Christianity

in Tertullian's time than Professor T. D. Barnes of Toronto University and his disciples would allow³². Without first-hand knowledge and understanding of archaeological evidence, theologians and Ancient Historians who venture into the study of early Christian history are liable to pitfalls. As Professor Josi reminded his audience, archaeology has affected assessments of nearly every aspect of early Christian life and thought³³. If the witnesses are silent, they have enabled long lost, neglected or merely obscure traditions of Christianity to be studied anew. Gnostics, Montanists, Manichees, Donatists and others can be heard as never before, and new means acquired of understanding better the controversies that arose from their clashes with orthodox representatives. Fresh life has been breathed into the pages of Migne's *Patrologia*.

Risks and abuses, however, are not to be underestimated. Archaeological method is by its nature destructive. Layers once removed can never be replaced. Thus, stratigraphy, accurate recording of evidence, and the study of associated objects are all-important, as are also the methods of preservation and protection of discoveries once made. The international teams working in Nubia had the advantage that techniques of preservation and restoration were so advanced that the separate layers of frescos at Faras could be preserved, with a corresponding increase in our knowledge of each phase of Nubian Christian art. On the other hand, the tragedy for Christian archaeology has been that until very recently the importance of accurate stratigraphy was not fully realized. In Carthage, one looks in sorrow at Père Delattre's excavations of important Christian sites, such as the *Damous el Karita* and *Basilica Majorum*. The churches have been cleared, the thousands of inscribed fragments collected, and outstanding finds with their vibrant christianity noted, but no record has survived of their respective levels or association with other objects. Evidence has been irrevocably lost. Even in the last decade, the abandonment of the stratigraphy worked out in the first season of excavations at Q'asr Ibrim has meant that many of the important Christian manuscript finds were inadequately recorded, and in addition, the different phases of the Christian period and of the pagan Nubian "X" group culture that preceded it have been less clearly defined than they might have been. Similarly in Algeria, it is still almost impossible to judge from photographs and reports of sites excavated during the 1930's and 1950's what can be attributed to late-Roman and what to Byzantine occupation. Without continuous observation of each site, backed up by intelligent photography, archaeological evidence can become as speculative and liable to error as any literary text. Even then, the archaeologist cannot tell us what his subjects, be they the owners of pots or decorated sarcophagi really thought. Without literary evidence, his verdicts can only approximate to the truth.

That said, however, archaeology has transformed the study of early Christian history by its discoveries, its methods and the attitude of mind it

encourages. Horizons have widened dramatically, old controversies have been settled and new lines of research opened up. The shade as well as the light of early Christian history, its disasters as well as its triumphs can be studied objectively, and perhaps a better understanding of the meaning of Ecclesiastical History arrived at. The Christians in the first centuries, being mainly artisans and members of the non-official classes, formed sub-literate communities, articulate in sculpture and painting, and using durable utensils ideal for archaeological study. For another fifty years, perhaps longer, the yearly harvest of new discoveries will continue, providing more first-hand evidence of the beliefs and lives of the early Christians. It is no accident that *Antike und Christentum* remains after half a century one of the "growing points" of European scholarship. It is one in which I hope C. I. H. E. C. will become increasingly involved, not least in the United Kingdom. The stones, meantime, do not take sides. They are the tools of the pragmatist. They favour no historical or social theory. They lend their patronage to no one Christian tradition. Their role is to answer some of the historian's questions of when, where, and how. From these answers the human imagination can hope to add a little to that truth that we all seek in our different Christian traditions, the truth that shall make you free.

¹ E. Josi, "Il contributo dell'Archaeologia alla Storia della Chiesa antica", in: *AnGr* lxx (1954) 3-17. I have used this survey in my earlier, "The Archaeologist and Church History", in: *Antiquity* 34 (1960) 259-65.

² See in particular, their reports published in the *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, 13 and 14 (1893) and (1894).

³ For an interesting account and assessment of the "Religionsgeschichtliche Schule" see M. Simon, "The Religionsgeschichtliche Schule, fifty years later", in: *Religious Studies*, 11 (Cambridge 1975) 135-44.

⁴ C. Guignebert, *The Christ* (Eng. tr., P. Ouzts and P. Coopman (New York 1968) 182-88, and compare, A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien* (Paris 21930) 312. The preface to the first edition is dated Jan. 1913.

⁵ Loisy, 292. Loisy explicitly discounts borrowing by the early Christians of pagan rites. "Les rites mêmes n'avaient pas été empruntés au paganisme par le christianisme naissant. . .". There was however, a "close affinity" between, for example the eucharist and the sacred meals in the Mithraic cult.

⁶ See in particular, A. D. Nock's discussions in *Early Gentile Christianity* (= pp. 109 ff. of "Essays on Religions and the Ancient World, ed. Z. Stewart (OUP 1972) and in his reviews of E. R. Goodenough, *By Light, Light* = *ibid.*, 459-68, and his three essays on "Religious Symbols", concentrating on Goodenough's Jewish Symbols in the Greco-Roman Period i-iv *ibid.*, 877-918).

⁷ W. M. Ramsay, *St. Paul, the traveller and the Roman Citizen* (London 1896) Ch. i and especially p. 14, "Our hypothesis is that Acts was written by a great historian".

⁸ W. M. Ramsay, *Cities and Bishoprics, in Phrygia* (London 1897) Ch. xii and Appendix. The formula could, however sometimes be Jewish, and in view of the discovery of vigorous Jewish communities in Sardes and elsewhere in western Asia Minor during the third century, this possibility should not be dismissed.

⁹ Thus, for Nicomedia and western Bithynia see, Eusebius, H. E. ix. 9, and for "whole cities" in Phrygia as Christian, *ibid.*, viii, ii, i; and compare Lactantius (ed. S. Brandt, CSEL. xix) Div. Inst., v. ii.

¹⁰ *W. M. Calder*, "Philadelphia and Montanism", in: *Bulletin of the John Rylands Library* vii (1923) 309-345, and "The Epigraphy of the Anatolian Heresies", in: *Anatolian Studies* in honour of C. H. Buckler (Manchester 1923) 59 ff. Some of Calder's results have been disputed by *E. Gibson* in her "The Christians for Christian inscriptions of Phrygia; Greek Texts, Translation and Commentary (= Harvard Theological Studies 32) (Missoula 1980). I am inclined to think some of Dr. Gibson's criticisms err on the hypercritical side. No "Christian for Christians" inscription has been found in an indisputably Catholic setting, while several are obviously Montanist.

¹¹ Though Montanism could also be strong in towns, e. g. Thyateira. See, *Epiphanius*, *Panarion* 51.33.

¹² For a summary of these discussions which began with Pastor *W. Thümmel's* dissertation, *Zur Beurteilung des Donatismus* (Halle 1893) see my "Circumcellions and Monks", in: *JTS*. N. S. xx (1969) 542-49.

¹³ See, *A. Berthier* and colleagues, *Les Vestiges du Christianisme dans la Numidie centrale* (Alger 1942) 16-38.

¹⁴ See, my paper, "A Note on religion and life in a Numidian village in late Roman times". *Bulletin archeologique du C.T.H.*, N.S. 17 B (Paris 1984) 261-271.

¹⁵ See, *L. Leschi*, "Basiliques et cimetières de Numidie (Ain Ghorab)", in: *Revue Africaine* 78 (1936) 27-42.

¹⁶ *Optatus*, *De Schismate Donatistarum* (ed. C. Ziwsa, CSEL. 26) iii. 1.

¹⁷ *Optatus*, *De Schismate* iii. 4; *Augustine*, *Contra Gaudentium* 1.28.32, and see *L. Leschi*, "Les épitaphes funéraires chrétiennes de Djebel Nif-en-Nisr", in: *Revue Africaine* 82 (1940) 30-35.

¹⁸ Such as at Kh. Bahrarous, see note 14.

¹⁹ See *E. W. Meates*, *Lullingstone Roman Villa*, Ch. 12 (London 1955).

²⁰ *J. M. C. Toynbee*, "A New Roman Pavement found in Dorset", in: *JRS* 54 (1964) 1-14.

²¹ *K. S. Painter*, *The Water Newton early Christian Treasure*, The British Museum (London 1977).

²² *Codex Justinianus* 1.1.3 (Feb. 448).

²³ *C. Schmidt*, *Neue Originalquellen des Manichäismus aus Aegypten* (Stuttgart 1933).

²⁴ The story how these documents eventually came to be published as a collection rather than in isolated parts is told by *J. Dart*, *The Laughing Savior* (Harper and Row 1976) Part i. A complete English translation has been published by *J. M. Robinson*, *The Nag Hammadi Library* (Harper and Row 1977).

²⁵ A good example is to be found in *The Gospel of Philip*, 52 = (ed.) *Robinson* (Note 24) 132.

^{25a} Though not quite silent; for evidence that some at least of the codices may have been copied with loving care by monks of the Pachomian monastery, see *Robinson* (Note 24) 16-20.

²⁶ See, *S. Jakobielski*, "La liste des évêques de Pachoras" (= *Travaux du Centre d'archéologie méditerranéenne de l'Académie polonaise des Sciences* 3) (Warsaw 1966) 152, giving the rather higher figure of "about 500" frescos. The lower estimate is that of Professor *W. Y. Adams*.

²⁷ See, *W. H. C. Friend* and *I. A. Muirhead*, "The Greek Manuscripts from the Cathedral of Q'asr Ibrim", in: *Le Muséon*, 89 (1976) 43-49.

²⁸ *J. M. Plumley*, *The Scrolls of Bishop Timotheos*, *Egypt Exploration Society* (London 1975).

²⁹ Found by the writer in the ruins of a Christian house built over the forecourt ("Podium") of the great temple at Q'asr Ibrim. To be published by *J. M. Plumley* for the *Egypt Exploration Society*.

³⁰ See, S. Ellis, "The Ecclesiastical Complex: Stratigraphic Report 1976", in ed. J. H. Humphrey, *Excavations at Carthage 1976* conducted by the University of Michigan, Vol. iii (Ann Arbor 1977) 41-69.

³¹ See, C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*. Schweich Lectures 1977 (Oxford 1979) 12 ff.

³² T. D. Barnes, *Tertullian, a historical and literary study* (Oxford 1971) 64, 273-75 and 282-84. See in reply my "Jews and Christians in third century Carthage", = 185-194, in: *Paganisme, Judaïsme, Christianisme, Mélanges offerts à Marcel Simon* (Paris Boccard 1978).

³³ Josi (Note 1).

Théologie et droit canon

Par JEAN GAUDEMET

Celui qui n'est pas théologien et à peine canoniste jouit d'une certaine liberté pour aborder un sujet difficile et aujourd'hui fort débattu. Mais s'il est historien, il bénéficie d'un certain recul. Car les relations de la théologie et du droit canonique jalonnent l'histoire. C'est ce cheminement que l'on voudrait évoquer ici, après avoir situé le débat contemporain. Car, une fois encore, la perspective historique aide à mieux comprendre les questions actuelles.

*

Le droit canon, qui régit la société ecclésiastique, passe aux yeux de beaucoup pour «la réglementation juridique du fait religieux»¹. Certains s'étonnent ou même se scandalisent² de cette intrusion d'une technique séculière, aux prescriptions minutieuses, tatillonnes, voire chicanières, dans le domaine du sacré, sur la route qui doit conduire l'homme vers son salut.

Nous n'avons pas ici à formuler de jugements critiques, qui nous engageraient dans une voie polémique. On notera seulement l'apparente distorsion entre les fins surnaturelles, but de la vie chrétienne, et des règles de technique juridique, qui fixent impérativement tel détail d'une durée de prescription ou de forme d'un acte des procédures.

Que beaucoup s'en étonnent et parfois s'en inquiètent n'a rien de surprenant; ce qui ne veut pas dire qu'une telle réglementation ne soit pas nécessaire.

L'existence d'un droit dans l'Eglise répond en effet à l'exigence qui s'impose à toute société de respecter un certain ordre et donc de se soumettre à certaines règles. Mais reste à fixer les limites de cette réglementation et surtout à en préciser les fondements. C'est alors qu'apparaissent les rapports entre le droit canon et la théologie. Pour certains canonistes, parmi les représentants les plus autorisés de la science canonique moderne, le droit canon relève de la théologie. C'est ainsi que Mgr. Mörsdorf affirme: «Die Kanonistik ist eine theologische Disziplin mit juristischer Methode». Un courant important de la jeune école des canonistes d'Allemagne et de Suisse, souvent marquée par le maître de l'Université de Munich, a développé l'idée d'une «Katholische Rechtstheologie»³. De son côté, le doyen Sobanski, partant de la notion du «Mystère de l'Eglise», met la théologie à la racine même du droit canon⁴.

Deux constatations conduisent à cette conclusion. L'objet du droit ca-

nonique, la société ecclésiastique, est avant tout une réalité surnaturelle («Le Mystère de l'Eglise»). D'autre part le fondement de son droit est le droit divin⁵. Mystère de l'Eglise, droit divin relèvent incontestablement de la théologie. Le droit canon apparaît alors comme une branche auxiliaire de la théologie, dont l'objet serait essentiellement le droit sacramentel.

On retrouve ainsi la question connexe à celle qui nous retient, mais que l'on ne peut s'abstenir d'évoquer, du caractère sacramentel du droit canonique.

C'est au début de ce siècle que Rudolph Sohm (mort en 1917) développa avec le plus de vigueur et de brillant cette théorie. Son postulat fondamental souligne l'opposition entre la notion même d'Eglise et le concept de droit: «Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch»⁶.

Corps du Christ, au sens réaliste de cette expression, l'Eglise ne peut être régie que par le Christ. Si, à partir du III^e siècle, la communauté chrétienne, telle que nous la fait connaître Cyprien, s'organise sous la direction de son évêque et connaît un droit⁷, ce n'est pas toujours un droit «juridique», mais un droit «sacramentel», c'est à dire «un droit de l'action de Dieu»⁸, non un ensemble de règles formulées par un législateur. Dominé par cette interprétation, Sohm croyait trouver dans le Décret de Gratien (vers 1140), somme canonique du droit ancien et point de départ de la science canonique médiévale, l'expression d'un «droit sacramentel»⁹.

Cette thèse a fait l'objet de multiples appréciations critiques et de réfutations¹⁰. Elle est rejetée par les plus connus des historiens du droit canonique, qu'il s'agisse de Stutz ou de Feine, de Kurtscheid ou de Plöchl. G. Le Bras faisait observer que l'on ne trouve aucune ébauche d'un traité sacramentel dans les collections canoniques qui ont précédé le Décret, que les Décrétistes n'avaient pas interprété Gratien dans une telle perspective et que, surtout, la théologie sacramentelle était loin d'être fixée vers 1140.

Nuançant la formule de Sohm, qu'il répudie lui aussi, de la Hera considère que, si le droit canonique n'est pas un droit sacramentel, c'est cependant un droit qui repose sur les sacrements¹¹. Interprétation inspirée sans doute par la Constitution *Lumen Gentium* (§ 11), qui place les sacrements à la base de la société ecclésiale.

La réflexion sur les relations entre la théologie et le droit canonique n'est d'ailleurs pas seulement le fait de canonistes catholiques. Elle a aussi été engagée par des canonistes protestants, en particulier, en Allemagne, par Johannes Heckel, Erich Wolf ou Hans Dombois¹².

Se séparant de ceux qui seraient tentés de faire de la science canonique l'une des *theologiae ancillae*, voire de la tenir pour un chapitre de la théologie, nombre de canonistes, sensibles à l'originalité des règles juridiques et soucieux de sauvegarder l'autonomie du droit canon afin d'en garantir la qualité, affirment sa spécificité en face de la théologie¹³.

Le débat reste donc ouvert. Le nombre et la qualité de ceux qui s'y sont

engagés atteste l'importance de l'enjeu. Plutôt que de reprendre une fois encore cette discussion théorique, l'historien préfère mesurer la contribution que l'histoire peut lui apporter.

*

I – Pendant plus d'un millénaire, la question théorique des rapports entre théologie et droit canonique n'a pas pu se poser, faute d'une science théologique spécifique en face d'un droit canonique autonome. Parmi les clercs instruits on ne pouvait distinguer entre théologiens et canonistes. Les Pères de l'Eglise, Augustin le premier, réfléchissent sur le mystère de Dieu, prodiguent un enseignement moral, mais ne formulent pas de règles de droit. Si l'un des Pères latins, Grégoire le Grand, légifère, c'est comme pontife, non comme docteur. Celui que l'on a parfois appelé «le dernier Père de l'Eglise», Isidore de Séville (au milieu du VII^e siècle) est un encyclopédiste, qui dans le domaine juridique s'est montré surtout un compilateur. Sans doute, dans l'Eglise d'Orient comme en Occident, certains éléments de l'œuvre patristique ont été repris dans des Collections canoniques et ont même reçu valeur de règles de droit. Nous n'avons pas ici à rappeler cette réception, ses mobiles et son importance¹⁴, mais seulement à retenir cette collaboration qui s'instaure tout naturellement entre des approches différentes des problèmes religieux.

D'autre part, à partir du IV^e siècle s'élabore un droit de l'Eglise, alimentée par les canons conciliaires, les Décrétales (depuis le Ve siècle), les règles monastiques, plus tard les statuts épiscopaux. Cette législation, de qualité inégale, se veut technique juridique et, pour ce faire, ne se refuse pas à emprunter au droit romain. Mais elle fait aussi appel aux Ecritures, surtout dans les canons des conciles wisigothiques et les décrétales pontificales. Nouvelles rencontres de la pensée théologique et de la réglementation juridique.

On ne saurait cependant distinguer les «canonistes» des «théologiens». L'un des plus grands esprits de l'âge carolingien, l'archevêque de Reims, Hincmar, fut à la fois théologien et moraliste, canoniste et liturgiste, ce qui ne l'empêcha pas d'être pendant un temps chef de file de l'Eglise franque et homme politique à ses heures.

Cette rencontre du droit et de la théologie est manifeste dans les grandes compilations canoniques du XI^e siècle. Au début de ce siècle (vers 1008–1012) le Décret de l'évêque de Worms, Burchard, consacre son dernier Livre (le Livre XX) «de contemplatione» à des questions théologiques: l'âme, la chute, la liberté, la grâce et la prédestination, les anges et les démons, etc. Le Livre XIX, le Corrector, est un pénitentiel, qui envisage les fautes au for interne. A la fin du siècle (1093–1094) un autre «Décret», celui de l'évêque de Chartres, Yves, très différent de tendance, s'intéresse lui aussi à la foi, au baptême et à la confirmation, à l'eucharistie (qui vient de faire l'objet de débats suscités par les thèses de Bérenger de Tours)¹⁵. Il em-

prunte aux Pères, surtout à Augustin, mais aussi à Isidore, Bède, Raban Maur, Hincmar, Lanfranc, Fulbert de Chartres. Ainsi les deux compilations majeures qui encadrent le XI^e s., bien qu'à dominante juridique, n'écartent pas toute réflexion théologique¹⁶.

Encore au milieu du XII^e siècle, dans le Décret de Gratien, où cependant le droit l'emporte, liturgie, droit sacramentaire, pastorale tiennent une place non négligeable. Ils font en particulier l'objet de deux traités qui ont pris place dans le Décret: le de Paenitentia (5 Distinctiones, Cause XXXIII, qu. 3) et le de Consecratione (qui constitue la Tertia Pars du Décret). Parmi les sujets qui intéressent à la fois la théologie et le droit, et qui sont envisagés au Décret, on peut relever de longs développements sur le sacrement de l'ordre, les ministres, le caractère inamissible de l'ordre, le baptême, le sacrifice eucharistique et surtout le très ample traité du mariage (C. XXVII qu. 2 à C. XXXVI qu. 2)¹⁷.

II – Mais c'est aussi au XII^e siècle que s'esquisse la dissociation entre science théologique et science canonique. Spécialisation qui résulte pour partie de l'«essor intellectuel» qui marque le siècle et qu'accentue l'apparition des Universités, avec leurs «Facultés» et leurs enseignements diversifiés.

Des écoles théologiques se constituent, à Chartres avec Fulbert, à Laon avec Anselme, à Paris à l'abbaye de Saint-Victor. Une littérature de «Sententiae» se développe, qui culmine avec les «Sentences» de l'évêque de Paris, Pierre Lombard, composées peu après le Décret de Gratien. Désormais les Maîtres des écoles disposent de deux bases pour leurs commentaires, les Sentences du Lombard et le Décret de Gratien, point de départ des traités de théologie d'une part, de droit de l'autre.

En même temps, le droit canonique, pour répondre aux exigences de la vie sociale (où les tribunaux d'église tenaient une place considérable) se «perfectionne» en accentuant sa rigueur technique. Il le fait par des emprunts massifs au droit romain dont on vient de retrouver la compilation justinienne¹⁸. Théologie, droit romain, droit canonique, trois disciplines qui, avec la médecine, constituent l'objet de l'enseignement supérieur et donneront naissance aux quatre Facultés (celle des «Arts» s'adressant à un public plus jeune et non «spécialisé»).

A partir des dernières décades du XII^e siècle, théologiens et canonistes affirment la spécificité de leur discipline respective, de leur objet et de leur méthode propre. Désormais, sans pour autant s'ignorer ni se refuser à profiter les uns des autres¹⁹, les deux écoles prendront de plus en plus leurs distances, et leur différence d'attitude sur des points importants donnera naissance à une abondante littérature de Differentiae²⁰. On peut cependant citer des Maîtres qui cumulent les deux disciplines. Tel Alvarus Pelagius, un franciscain qui, professeur de droit canonique à Bologne, enseigne également la théologie²¹. Il est bien convaincu de la nécessité d'un droit pour la vie de l'Eglise lorsqu'il déclare: «praesumptuosum asserere quod absque canonibus sacris per solam Bibliam et theologiam theoricam regi posset Eccle-

sia Sancta Dei»²². Mais il est loin d'opposer les deux disciplines. Pour lui «la science canonique est de la théologie pratique»²³, et elle lui semble être «combinée de théologie et de sagesse séculière»²⁴.

III – La place croissante faite au droit dans la société ecclésiale, la technicité toujours plus accusée du droit canonique sous l'influence du droit romain, ne vont pas sans difficultés. Reprenant le thème qui chemine à travers toute l'histoire de l'Eglise, d'un retour à la simplicité évangélique, de la primauté des préceptes bibliques sur la réglementation canonique avec ses principes d'autorité, de hiérarchie et ses contraintes, certains souhaitent que le droit retrouve ses assises scripturaires au lieu de s'alourdir d'un arsenal emprunté à la technique romaine. Thèses qui trouvent peu d'écho à Avignon ou à Rome. Car, si elles sont défendues par quelques réformateurs catholiques aux XIV^e et XV^e siècles, elles sont bien plus formules d'insurgés, voire d'hérétiques, Marsile de Padoue ou Guillaume d'Ockham, en attendant Luther.

La crise qu'ouvre la Réforme ne pouvait rester sans incidence sur le droit. Sur le «droit matériel» d'abord, c'est – à – dire sur les matières qu'il envisage et les règles qui les modèlent, telles que l'autorité et la hiérarchie, le statut des clercs, le mariage, les dîmes, etc. Il sera nécessaire de défendre, parfois de fortifier, des conceptions traditionnelles contre les attaques protestantes. Ce sera l'un des objectifs majeurs des décrets du concile de Trente.

Mais la notion même de droit canonique, sa nature et sa valeur, sa place dans la vie de l'Eglise sont remises en question. On aurait pu tenir compte des critiques, venues des réformateurs catholiques comme des protestants contre «l'invasion» du droit, la rigidité de règles «à la romaine». Mais n'aurait-on pas cru céder à l'adversaire? D'où, au contraire, un certain raidissement, une nouvelle affirmation des règles et le renforcement d'une conception «pontificale» du droit. Aussi ne saurait-on attendre de la doctrine juridique du XVI^e au XX^e siècle la richesse et la diversité qu'elle avait connu du XII^e au début du XIV^e siècle.

IV – Une technique juridique s'affirme, avec ses méthodes et son vocabulaire. Elle s'isole de la théologie, mais aussi de l'histoire et plus largement des sciences humaines. Cette doctrine canonique qui chemine de Reiffenstühl à Wernz, avec ses qualités de rigueur, de précision, qui ne vont pas sans quelque sécheresse, aboutit au Codex de 1917.

Curieusement ce sont des théologiens (Suarez) ou des moralistes (Alphonse de Liguori) qui maintiennent les liens entre le droit et la théologie. Ce sera l'apport de «la seconde scolastique» qui, restant fidèle aux leçons du Thomisme, propose quelques idées juridiques essentielles²⁵.

En intitulant son *Traité de Legibus ac Deo legislatore*, Suarez ramène le droit de l'Eglise à son fondateur et propose «une théologie de la loi». Le développement de la théologie morale, en marge du droit canonique, crée une «sorte de droit», qui repose sur une analyse de «la conscience», c'est-à-dire

sur une analyse psychologique. D'autre part le droit canonique est réinséré dans l'économie du salut. Reprenant les notions théologiques de grâce, de péché, de châtement divin, le système juridique se rattache à la théologie des fins dernières.

Mais cette réflexion des moralistes et des théologiens n'eut qu'une influence limitée sur les canonistes. Forts de leur méthode, quelque peu prisonniers du droit des Décrétales qu'ils commentent sans se lasser, soucieux de faire régner la discipline par l'autorité de la hiérarchie et le contrôle des tribunaux, les canonistes mènent, à l'écart des autres sciences humaines, une vie studieuse et parfois monotone, contribuant ainsi, bien malgré eux, à un certain discrédit de leur discipline.

V – Depuis quelque vingt ans un renouveau canonique a secoué cette demie-torpeur. Les soucis pastoraux, dans un monde que n'enveloppe plus une pensée chrétienne, l'influence des sciences sociales, histoire et sociologie avant tout, ont obligé à poser en termes neufs des questions souvent fort anciennes. Ce renouveau de la pensée chrétienne trouve son expression la plus officielle lors du second concile du Vatican. Une nouvelle réflexion sur l'Eglise, sur le «Peuple de Dieu» conduit à une nouvelle approche des problèmes juridiques.

C'est alors que reprend le dialogue entre la théologie et le droit canonique. Non seulement le droit canonique ne peut ignorer les nouvelles orientations de la réflexion théologique, mais il doit à la fois s'en inspirer et s'en servir.

Qu'il s'agisse des ministères, de la hiérarchie et de la collégialité, du pouvoir de gouvernement²⁶, du rôle des laïcs, de la vie consacrée, du mariage, des sacrements, le canoniste doit être attentif aux mutations des temps comme au mouvement des idées et, en tout premier lieu, à la réflexion des théologiens.

Est-ce à dire que le droit canonique ne doit être qu'un chapitre de la théologie? Nous avons indiqué dès le début de cette note que notre propos n'était pas de rouvrir ce débat. On retiendra seulement d'une histoire dont nous venons de rappeler les étapes majeures les constatations suivantes:

1° Le droit canonique n'a pris son essor qu'à partir du XII^e siècle et cela lorsqu'il s'est affirmé en face de la théologie, avec son vocabulaire (souvent repris du droit romain), ses méthodes, ses fins propres.

2° La théologie, «science de Dieu», dépasse le monde terrestre et ses réalités matérielles. Le droit canon a pour mission d'ordonner la vie des communautés. Mais dans cette tâche, il se distingue des droits séculiers, soucieux de la seule vie terrestre. Le droit canonique ne perd pas de vue les fins surnaturelles que l'Eglise propose aux hommes. Il est ordonné au *salus animarum*. Par là s'engage le dialogue avec la théologie.

3° L'Histoire montre que selon qu'il fut au cours des âges plus ou moins préoccupé de ce dialogue, le droit canon s'est montré plus ou moins vivant, plus ou moins riche, plus ou moins stimulant.

- ¹ *P. d'Avack*, Trattato di diritto canonico (Roma 1980) 3.
- ² «Sorte de paradoxe» ou même «scandale», dit *Caputo*, Introduzione allo studio del diritto canonico moderno (1978) 3.
- ³ Cf. *E. Corteco*, Theologie des Kirchenrechts (Trier 1980) et certaines contributions du vol. II, fasc. 1 (1981) de la revue Cristianesimo nella storia, consacré à «l'ecclésiologie du second concile du Vatican».
- ⁴ De theologicis et sociologicis praemissis theoriae iuris ecclesialis elaborandae, in: Periodica de re morali, canonica, liturgica, LXVI (1977) 657–681.
- ⁵ Cf. *de la Hera*, A la recherche d'un fondement théologique du droit canonique, in: L'Année canonique VIII (1968) 49–58.
- ⁶ Kirchenrecht (Leipzig 1892) I, 1 et 700.
- ⁷ Cf. *Ibid.* I, § 17.
- ⁸ *Y. Congar*, Rudolph Sohm nous interpelle encore, in: Rev. sc. phil. et théolog. (1973) 266.
- ⁹ Das Altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians, Festschrift Wach (München 1918).
- ¹⁰ Cf. article *Congar* (Note 2).
- ¹¹ Introduccion à la ciencia del derecho canonico (Madrid 1967) 199–204.
- ¹² Cf. *Steinmüller*, Evangelische Rechtstheologie 2 vol. (Köln–Graz 1968) et sur ces auteurs *R. Metz*, Pour une théologie du droit de l'Eglise, Quelques essais protestants L'Année canonique XVII (1973) 647–666.
- ¹³ Par exemple *P. d'Avack* (Note 1) 37–42.
- ¹⁴ Cf. pour l'Eglise latine: *Ch. Munier*, Les sources patristiques du droit de l'Eglise du VIII au XIII^e s. (Mulhouse 1957).
- ¹⁵ Ière et II^e Partie, cf. aussi la dernière Partie (XVII) sur la foi, l'espérance, la charité, les fins dernières.
- ¹⁶ Sur les liens entre théologie et droit canon au XII^e siècle on consultera toujours *P. de Ghbellinck*, Le mouvement théologique du XII^e siècle (Paris 1914), *P. Fournier*, Théologie et droit canon au Moyen-Age, in: Journal des Savants NS 13 (1915); *G. Le Bras*, Le chapitre V du T. II de l'Histoire des Collections canoniques en Occident (Paris 1932): «Théologie et droit canon» qui envisage le travail théologique accompli entre 1090 et 1140 et qui sera utilisé par le Décret de Gratien; cf. aussi *M. D. Chenu*, La théologie au XII^e s. (Paris³ 1976).
- ¹⁷ Cf. *P. de Ghbellinck*, Gratien: la théologie dans ses sources et chez les Glossateurs de son Décret, Dict. de Théologie cath. VI (Paris 1920) col. 1731–1751; *St. Kuttner* (Zur Frage der theologischen Vorlagen Gratians), in: ZSS. KA. (1934) 243–268 souligne l'influence des théologiens et spécialement d'Hugues de Saint Victor sur le Décret.
- ¹⁸ Emprunt de vocabulaire, de concepts de catégories, mais aussi de modes de raisonnement et de règles de droit. Ils sont particulièrement importants en matière de procédure (*B. Basdevant-Gaudemet*, Les sources de droit romain en matière de procédure dans le Décret de Gratien Rev. de droit canonique XXVII [1977] 193–214).
- ¹⁹ *J. M. Aubert* (Les citations de droit romain dans l'œuvre de Saint Thomas Rev. de droit canonique III [1953] 172–195 et 317–335; IV [1954] 252–271) a relevé environ 150 citations.
- ²⁰ *Y. M. Congar*, Un témoignage du désaccord entre canonistes et théologiens (= Mél. Le Bras II) (Paris 1965) 861–884; *R. Weigand*, Ein Zeugnis für die Lehrunterschiede zwischen Kanonisten u. Theologen aus dem 13. Jahrhundert Rev. de droit canonique 24 (1974) 63–71.
- ²¹ Nommé évêque en 1332, il meurt en 1349.
- ²² Cité par *D. de Sousa Costa* (A., OFM), Theologia et ius canonicum iuxta canonistam Alvarum Pelagii, in: Acta conventus intern. canonistarum, Romae 1968 (éd. 1970) 42.
- ²³ *Ibid.* 43.
- ²⁴ Composita . . . et permista ex theologia et civili sapientia, consistere media.
- ²⁵ *P. Legendre*, L'inscription du droit canon dans la théologie. Remarques sur la seconde scolastique, in: Proceedings of the Fifth intern. Congress of medieval canon Law (Salamanca) (Citta del Vaticano 1980) 443–454.
- ²⁶ *Le R. P. J. Beyer* insiste à ce propos sur les liens intimes qui existent entre théologie et droit canonique, à la fin de son article La nouvelle définition de la «potestas regiminis», in: L'Année canonique XXIV (1980) 53–67.

*Aus der Diskussion***OWEN CHADWICK: Nachtrag**

In the various enquiries into leakage of information during the war, the leakage at the office of the Bern nuncio came under suspicion more than ten years ago. But the ways of intelligence services are devious. In the embassy to the kingdom of Italy during the nineteen thirties was a butler who regularly copied documents for the benefit of the Italian police. No one was detected until he stole the diamond necklace of the ambassador's daughter which was in the embassy safe. The British Foreign Office naturally instituted a stringent enquiry into the breach of security. But after the enquiry it carefully put about the impression that it needed to take no more precautions than before. But we know from Osborne's reports that they took stringent precautions, even to the extent of making Osborne's life uncomfortable for a time.

In the charge of Hochhuth against the Papacy, apart from trivial nonsense like the Vatican being silent because of anxiety about its investments, there are two main indictments. The first, and central, is the *razzia* of the Jews of Rome in the middle of October 1943. In the *Actes et Documents* Father Robert Graham and his colleagues have published important documents, and one of exceptional importance directly bearing upon the affair, the interview early that morning between the Secretary of State Cardinal Maglione and the German ambassador to the Vatican, Ernst von Weizsäcker. Almost simultaneously with the release of that document came the publication of *Die Weizsäcker-Papiere 1933-1950*, edited by Leonidas Hill (1976), as seen from the German embassy to the Vatican. I have considered the weight of all this evidence in an article in the *Journal of Ecclesiastical History*, volume 28, no. 2 (April 1977) "Weizsäcker, the Vatican, and the Jews of Rome".

Different men will take different moral stances about this matter. But my own belief is that if I had been Pope at that moment I doubt whether I should have thought it right to act differently. The Vatican was too late to save the lives of just over 1000 Jews. But perhaps 5000 or 6000 Jews were hidden all over Rome, and the one vital thing was to try to save those lives. In my belief that is a very powerful argument in favour of the behaviour of the Holy See at that terrible moment of October 1943.

As to the wider charge – as to Poland or the Warthegau – there I am not so definite in my mind. When one reads the yearning appeals for help coming out of the Warthegau, one is bound to wonder whether more response could have been given, even though a response could not have helped to save lives. If Pius XI had still been Pope, or if John XXIII had become Pope, we can be sure that something different would have happened.

But whether if Pius XI had still been Pope the Vatican would have continued to be the Vatican, is another question.

I thought Professor Poulat's speech fine and I found myself in warm agreement with it. Theoretically, that is constitutionally, it was possible to elect Cardinal Tisserant Pope in March 1939. But when you know the sources of history for the moment, you realize that it was perfectly impossible for Tisserant to be elected. It was impossible because of the entire historical development of the institution in its relationship to its political and social environment. That is no longer a historical question about persons, but about the nature of a corporation and of its continuity within an elective system. But I agree with Professor Poulat warmly on his instances. I regard the predicament of the Dutch bishops, confronted with a demonic choice, as the most agonizing moral predicament which could afflict Christian leaders in a time of war; and precisely the same moral predicament confronted the Hungarian bishops.

W. H. C. FREND: Intervention

It is occasionally my privilege to cross a few of the tees of my distinguished friend, Owen Chadwick. It so happens that by the fortune of war I was here in this very place on June 17th 1944. Then the roles were slightly reversed; instead of one of the British diplomats taking refuge in the Vatican the Allies had just entered Rome on June 5th, and some of the German diplomats of the Rome staff had decided that the journey to North Italy was too perilous and that they didn't want to stay in their hotels. So a few of them, among whom Wilhelm von Mohnen, the assistant Air attaché and an engineer from Mannheim, came here, and I had the chance of interviewing them. I can confirm that there was this curious situation, where the German embassy under v. Weizsäcker was on the ground floor of what is now the hostel, and then there was a Slovakian embassy on the next floor, and then a Vichy-French embassy, and finally there was the British embassy at the top. This interview which I had with von Mohnen and which had been arranged by Msgr. Flaherty led gradually towards understanding what both the papacy and the German embassy in the Vatican wanted. And little by little information accumulated, for about July 12th I had a long interview with Baron Reitz v. Frentz. I still possess the note which I wrote to my colleagues and which I reported on the standpoint of Reitz v. Frentz. He stated that the policy of the Holy See was aimed at the reconciliation between Britain and Germany, because, so far as I could learn from him and from Bishop Hudal, what the papacy really wanted was a Europe which would see the Russians far away; Bishop Hudal regarded central Europe as the key to future peace, and he hoped that there would be a confederation of Croatia, Hungary and Austria. This, he said, was what many people in the Vatican wanted. Then on July 15th – this was five days before the anti-Hit-

ler plot – a lot of information came in which suggested that the German embassy in the Vatican might be interested in discussing, in having quite literally something to say to the Allies. I remember writing this up as a memorandum and pointing out that the Vatican – and here I mentioned Msgr. Pancratius Pfeiffer – thought in terms of trying to get the war ended within 1944, but above all trying to keep Europe in one piece so that it should not be dominated by the Soviet Union. I think that this was what lay at the heart of the pope's diplomacy. I am convinced of what I have heard about Osborne's reports, for when after the war I was looking at the Secretary of State's file for 1944, one of the first documents in it were the full minutes of the Teheran conference, but they had never been opened; here they were, a star piece of intelligence, and yet, having reached the German Foreign Ministry, they were left on the top of the file and never looked at. So, if Osborne had not been extremely careful about his reports being intercepted, possibly a very grave situation would have arisen for the Vatican as well as for himself. This links up with what I have already found in my experience here and in my work on German Foreign Office documents after the war. I have been very glad to hear this paper.

June 10th 1944 I saw Msgr. O'Flaherty and he confirmed that a great many Jews had been hidden by the Vatican in and around Rome. I didn't ask much about it, because I was interested in getting access to von Mohren, but I well remember this, and it was also confirmed by Prof. Praz who was a very well-known Anglo-Italian scholar. When I saw von Weizsäcker July 22nd 1944, the German embassy as foreseen in the memorandum which I had written, rang us up (and I still have the telephone number: it was Vatican 636) and said that they had "something important to tell the Allies". That was on the afternoon of July 21st 1944. It was the time, when the anti-Hitler plot was in the balance, and they were most anxious that they should not be sent back to Germany as some sort of good will gesture, because they were all involved, all except the consul general (Wenger) and some others whom they managed to get out of the way. I went down in the afternoon about 3.30 on July 22nd and I had a long talk with van Kessel, the first secretary, and then at tea-time the ambassador v. Weizsäcker came in. I had tea with him – in the middle of the war, absolutely astonishing! – and he at towards the end of the conversation said: "You know that we haven't done very much about the Jews, but then the international Red Cross hasn't, and the Vatican hasn't spoken out, and therefore – what can we do?" – I remember this very distinctly and wrote it down in my report. (Those reports are published in the "American Foreign Affairs", vol. 1, 522–529.) So you have the two sides of the case, and there perhaps is a link in this with what you, Professor Chadwick, were saying.

ROBERT A. GRAHAM: Intervention

The question of diplomatic messages intercepted and deciphered by the enemy in wartime (or in peace) seems to me very important for historians. We have already heard here about "hermeneutics" in history. Now, as we have learned from Professor Frend, the British minister to the Holy See during World War II, Sir D'Arcy Osborne knew that his telegrams were being "read" by the enemy. He therefore drafted his telegrams with this danger in mind. It was also an occasion for him to insert misleading information designed to set the possible intruder off the track. Osborne was not alone to have to face this predicament. It is incumbent on the historian not to attach too literal importance to such messages, but to subject them to intelligent "hermeneutics". How many critics do that?

It is only in recent years that we have been told the extent of the interceptions practiced by both sides during the war (Ultra, Magic, etc.). In the war and also after the war, the tightest secrecy was maintained on this operation. It was highly important that the enemy should not be allowed to learn that his messages were intercepted. Hence ensued a systematic process of camouflage and concealment. Official reports were made giving spurious explanations of decisions and intentions. Later, these official (and mendacious) reports were trustingly read by authorized editors of Official Histories. Now, it appears that in many cases these official versions, composed in the heat of war to conceal the real facts, must be rewritten. We have assisted at a veritable poisoning of the wells. And if the official historians are so easily deceived, what of the beginner, working on a subject to him still quite new? The problem is all the greater because of the increasing masses of documentation open to any doctoral candidate for his research. Even experienced scholars have been misled by failing to take into account what was or should have been uppermost habitually in the communication between an ambassador and his Minister.

The shadow of possible and even probable interceptions therefore hung over every ciphered dispatch. Imagine then the position of the Cardinal Secretary of State, drafting a message to a nuncio in Germany, or Great Britain or Budapest or Washington, and vice versa. It was early known in the Vatican that the Italian secret service (Servizio Informazioni Militare = S. I. M.) were in possession of the Vatican's code. In fact the Italians had the codes of most of the important diplomatic missions in Rome. A special section was very adept at breaking into diplomatic missions, opening the safe where the code book was supposedly safely guarded, photographing the contents – and the contents of any other correspondence found there – after which they could replace everything and depart. In Rome, we know, the British embassy, the French embassy and the American embassy were subject to this treatment with serious consequences for diplomatic and military

situations. Sir d'Arcy Osborne's own butler, planted by S. I. M. (they first harassed and drove out his old faithful cook and thereby created a vacancy in Osborne's household) waited each afternoon until his master took the dog out for a walk in the Vatican gardens. He removed the code book from its supposed "secure" place and brought it out to a waiting S. I. M. photographer. The job had to be done in three successive occasions.

Unmistakable proof that from 1943 onward, if not before, the Italians easily read everything Osborne sent in code, came up after the war. The Roman newspaper "Il Messagero", published many of Osborne's telegrams in full. Subsequently, when the Public Record Office released Osborne's reports, it was seen that indeed the documents of "Il Messagero" were absolutely authentic. The coup of S. I. M. in stealing (copying) Osborne's book had serious implications. When in July-August 1943 the emissaries of the Badoglio government wanted to sue for peace, possibly through Osborne, they had to warn Osborne and everyone else involved, not to use any encoded messages. If the Italians were "reading" Allied messages, the Germans, too, powerfully ensconced on Monte Cavo overlooking Rome, were possibly intercepting Osborne. At one point Osborne in a message to Whitehall denied rumors that any Italians had approached him to intervene for peace. It was a deliberate falsification, meant for the Germans. But a novice naturally takes it at face value.

How the Italians (and the Germans) were able to decipher the Vatican's own incoming and outgoing messages is not clear. One version is that the newest and best cipher was betrayed by an unworthy and venal Vatican employee. Another is that the codes were too simple in the first place (the Italians in the first world war regularly deciphered Vatican messages) and could be broken by the usual scientific or intuitional techniques. Another explanation which seems entirely credible is that the S. I. M. simply burglarized the Vatican in the same way it had broken into the British, French, American and other embassies. This likelihood becomes less improbable when we consider that the chief of the Public Security in the Vatican was himself a member of the O. V. R. A., the Italian secret police.

The published exchanges of the papal Secretariate of State with the Vatican representatives abroad are understandably characterized by restrained language, especially in military matters but also in political and even religious issues. Names were mentioned to the minimum possible (*Nomina sunt odiosa*). Here obviously is a challenge for the serious student of Vatican relations who might possibly on certain occasions expect more forthright and explicit language. The "hermeneutics" of diplomatic history, in short, must give more importance to the influence of the dangers of interceptions than historians have thus far accorded it.

Professor Frend referred also, in his paper, to the marginal notes that one finds in diplomatic reports conserved in the Public Record Office. It was Foreign Office practice for advisers or officials to put their personal

opinions on reports, under their own signature. These brief comments are indeed interesting, often amusing and even more often startling. Their value is not as expressions of policy but rather as indications and reflections of the intimate sentiments and mentality of FO personnel. Can you imagine what Lord Vansittart could have said, and did say, about the Pope, on various occasions? But one does not have to cite the picturesque language of Vansittart to find strong anti-Italian and anti-Vatican opinions in these marginal notes. That the notes should be anti-Italian is understandable, since Italy was a declared belligerent enemy. But these comments are also noteworthy for revealing a strong conviction in FO circles that in the final analysis, the Holy See is an Italian institution. The Pope and his aides, all Italians, were Italian first and Catholic second. Hence, when the Pope spoke, he spoke because Mussolini had whispered in his ear what to say. In the course of the war, consequently, it can be said that nearly every gesture, every request, made by the Pope to the British government was refused (or delayed or suspect) because of the FO's insuperable conviction that Mussolini stood behind the papal moves.

In the early years of the war, when Lord Halifax was Foreign Secretary, this anti-Vatican sentiment was not so much in evidence (except thanks to the dissents written by Halifax himself on the opinions of his anti-Vatican aides). With the coming of Anthony Eden, the basic anti-Vatican sentiment of the FO came again to the surface. In 1944 the Pope himself, in delicate language, had to lament to Osborne that unfortunately the good relations between Britain and the Holy See were no longer as effective as they had been in the first years of his pontificate. How far Eden shared this anti-Vatican sentiment needs closer examination. It is sufficiently evident that this curious form of "No Popery", prevailed in the lower echelons. And this was fully realized in the Vatican where on one occasion, Msgr. Tardini noted that the British had a "fixation" (*chiodo fisso*) that the Vatican is only the instrument of Mussolini.

This aspect of British-Vatican relations has hardly been studied. It did not come to the surface, thanks to the discretion of everyone concerned. It was never betrayed by London and, except for the one-time complaint of Pius XII in 1944, it was played down by the Vatican. Yet it existed and this anti-Vatican sentiment is easily evident in the systematic rejection by the Foreign Office of a great many of the desires of the Pope in the interest of his mission of peace and mercy.

Prof. Frend referred to his own personal wartime (counter-intelligence) experiences in Rome in 1944, when he was able to interrogate certain German personalities and officials. Those safely residing in the Vatican were ready to talk, including the Reich ambassador Ernst von Weizsäcker. We hope that Prof. Frend's reports at the time can eventually be made public. He also mentioned the name of Bishop Alois Hudal, rector of the "Anima". I would recommend caution and perspective in his regard. Bishop Hudal

was a well-known would-be "bridge-builder" to National Socialism. For this reason he had no standing and no hearing in the Vatican, least of all with Pius XII. It is easy to demonstrate that Bishop Hudal (the "Anima" is a church and hostel for German-speaking pilgrims, tourists and students) and Pius XII had absolutely nothing in common in their judgments on National Socialism.

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 Aussagen¹. Der große, wenn auch tragische I. v. Döllinger sprach von den beiden Augen der Theologie, dem historischen und dem philosophisch-spekulativen². 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 bilden³.

Ich möchte die im Anschluß an J. S. Drey formulierte These: „Kirchengeschichte als historische Theologie“⁴ 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 hat⁶.

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. Baur⁷ und beim jungen J. A. Möhler⁸ versucht wurden. Man sollte nun, nach einem berühmten Wort von L. Ranke, schildern, „wie es eigentlich gewesen ist“⁹. Doch was so als reine Objektivität erscheinen konnte, war in Wirklichkeit der Einbruch des „modernen Denkens in die Festung des orthodoxen Systems“¹⁰. 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 ist¹¹. Sie stellt „eine völlige Revolution unserer Denkweise“ dar; „sie relativiert alles und jedes“¹². 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*¹³ 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 Dogmatik¹⁴. 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 „*Optatam 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. Rahner¹⁵, J. Ratzinger¹⁶ 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. Köhler¹⁷, G. Alberigo¹⁸, E. Poulat¹⁹ und V. Conzemius²⁰ 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 ist²¹. 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 Kirchengeschichte²² (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. Lortz²³ und H. Jedin²⁴). Diese Integration freilich stellt das Problem dar, bei dem der Systematiker – immerhin in Übereinstimmung mit dem Historiker R. Koselleck²⁵ und mit N. Brox²⁶ – 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. Lehmann²⁷, 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 unabgeschlossenen 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“²⁸ 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 hat²⁹ und wie sie im deutschen Sprachraum von H. M. Baumgartner³⁰ und R. Koselleck³¹, theologisch von J. B. Metz³² 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 worden³³. 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“ aufgezeigt³⁴, 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.“³⁵ 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 sprechen³⁶. 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“³⁷. 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 ‚Ketzer Geschichte‘ 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 ‚Prophe ten 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 vornezeitliche 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 Hegel³⁸, ausdrücklich der späte Dilthey³⁹ und heute so unterschiedliche Denker wie Gadamer⁴⁰, Habermas⁴¹ und vor allem Pannenberg⁴² 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 Sinn Ganze 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. Wohl gemerkt, 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 transzendendierende 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 Liebe⁴³. 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“⁴⁴. Die Einheit und die Unterschiedenheit beider Elemente hat das Konzil mit Hilfe des Begriffs des sakramentalen Zeichens auszudrücken versucht⁴⁵.

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*“⁴⁶. 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.“⁴⁷ 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*) möglich⁴⁸. 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 Kirche⁴⁹. 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. Brox⁵⁰ und K. Schatz⁵¹ 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 Schriftauslegung⁵². 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“⁵³, 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 Kriteriologie. 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 Frömmigkeitgeschichte, 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 Verfügung⁵⁴, 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. Lohse⁵⁵ und dem neuen, von C. Andresen herausgegebenen „Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte“⁵⁶ 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 gemacht⁵⁷, 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 müßten⁵⁸.

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:

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

² *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.

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

⁴ ebd.

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

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

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

⁸ *J. A. Möhler*, Die Idee der Geschichte und Kirchengeschichte, in: *J. R. Geiselmann*, 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.

⁹ *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: Gesamelte 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).
- ¹⁵ Ders., Dogmatik als Wissenschaft, in: ThQ 157 (1977) 189–203.
- ¹⁶ K. Lehmann, Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem. Prolegomena zu einer Kritik der dogmatischen Vernunft, in: Ders., Gegenwart des Glaubens (Mainz 1974) 35–53.
- ¹⁷ K. Rabner/K. Lehmann, Geschichtlichkeit der Vermittlung, in: Mysterium Salutis I (Einsiedeln–Zürich–Köln 1965) 727–787.
- ¹⁸ K. Rabner, Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: Schriften I (Einsiedeln 1964) 49–90.
- ¹⁹ Ders., Überlegungen zur Dogmenentwicklung, in: Schriften IV (Einsiedeln 1964) 11–50.
- ²⁰ Ders., Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen, in: Schriften XIII (Einsiedeln 1978) 11–47.
- ²¹ Ders., Lehramt und Theologie, ebd. 69–92.
- ²² J. Ratzinger, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie (Köln–Opladen 1966).
- ²³ O. Köhler, Der Gegenstand der Kirchengeschichte, in: HJ 77 (1957) 254–269.
- ²⁴ Ders., Die Kirche als Geschichte, in: Mysterium Salutis IV/2 (Einsiedeln–Zürich–Köln 1973) 527–591.
- ²⁵ G. Alberigo, Neue Grenzen der Kirchengeschichte?, in: Concilium VI (1970) 486–495.
- ²⁶ E. Poulat, Geschichtliches Verständnis der Kirche und kirchliches Verständnis der Geschichte, in: Concilium VII (1971) 463–471.
- ²⁷ V. Konzernius, Kirchengeschichte als „nichttheologische“ Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung, in: ThQ 155 (1975) 187–197.
- ²⁸ K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie (Stuttgart 1953).
- ²⁹ So etwa E. Iserloh, Was ist Kirchengeschichte?, in: R. Kottje (Hg), Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie (Trier 1970) 10–32.
- ³⁰ J. Lortz, Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung (Münster 1895).
- ³¹ H. Jedin, Einleitung in die Kirchengeschichte, in: Ders., Handbuch der Kirchengeschichte I (Freiburg–Basel–Wien 1962) 1–55.
- ³² R. Koselleck, Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft, in: Th. Schieder/K. Gräubig, Theorieprobleme der Geschichtswissenschaft (Darmstadt 1977) 37–59.
- ³³ N. Brox, Fragen zur „Denkform“ der Kirchengeschichtswissenschaft, in: ZKG 90 (1979) 1–21.
- ³⁴ Ders., Kirchengeschichte als „Historische Theologie“, in: R. Kottje, Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie (Trier 1970) 49–74.
- ³⁵ K. Lehmann, Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese, in: Ders., Gegenwart des Glaubens (Mainz 1974) 54–93.
- ³⁶ P. Hünemann, Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert (Freiburg–Basel–Wien 1968).
- ³⁷ A. C. Danto, Analytische Philosophie der Geschichte (Frankfurt a. M. 1974).
- ³⁸ H. M. Baumgartner, Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft (Frankfurt a. M. 1972).
- ³⁹ R. Koselleck, Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen, in: R. Koselleck/W. D. Stempel (Hg), Geschichte – Ereignis und Erzählung (München 1973) 211–222.
- ⁴⁰ J. B. Metz, Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium IX (1973) 334–341.
- ⁴¹ Ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977) 181–194.
- ⁴² 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.
- 42 *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.
- 43 *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.
- 46 *Gaudium et spes* 42; 45 u. ö.
- 47 Thomas von Aquin, *Summa theologiae* 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. Lohse, *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).

Kirchengeschichte und das Problem der historischen Relativität

Von ECKEHART STÖVE

Die Intention der folgenden Ausführungen ist es, theoretische Überlegungen zur Klärung der gegenwärtigen wissenschaftlichen Praxis in der Kirchengeschichtsschreibung zu unterbreiten und Anregungen neuer Orientierungsmöglichkeiten zur Diskussion zu stellen. Grundsätzliche Aussagen über das „Wesen“ der Kirchengeschichte sind nicht beabsichtigt, noch sollen gar normative Forderungen aufgestellt werden¹. Theoretische Erörterungen werden zwar naturgemäß im Vordergrund stehen, doch zielen sie nicht ab auf eine apriorische Konstitution des Sachbereichs oder auf eine allgemeine Methodologie, sondern betreffen implizite und explizite Voraussetzungen der Geschichtswissenschaft der Gegenwart in ihrem praktischen Tun.

Vorausgesetzt wird dabei die Problemlage, die sich in den theoretischen Diskussionen von Historikern in Deutschland im Laufe der 70er Jahre herausgebildet hat². Der neuralgische Punkt dieser Diskussionen, die von unterschiedlichen Voraussetzungen und mit unterschiedlichen Erwartungen geführt werden, läßt sich in der Frage formulieren: Wie sind verbindliche Aussagen über vergangene Ereignissequenzen und Situationen angesichts der Perspektivität aller unserer Erkenntnis möglich?³

Gemäß der eingangs getroffenen Vereinbarung setze ich voraus, daß Verbindlichkeit der Aussagen grundsätzlich herstellbar ist⁴, ohne deswegen den Aspekt der Perspektivität verdrängen oder minimisieren zu müssen. Zur Debatte steht die Art der Verbindlichkeit, die im Kontext unaufhebbarer Perspektivität sinnvollerweise anzustreben ist.

Vorausgesetzt wird fernerhin, daß eine Kontinuität der angesprochenen Problemlage zwischen Geschichte und Kirchengeschichte besteht⁵. Der folgende Tatbestand wäre demnach nicht zu bestreiten:

Die Kirchengeschichte zählt heute unbestritten zu den klassischen Disziplinen der theologischen Wissenschaften. Sie ist durchgängig als eigenes Fach anerkannt, in Unterricht und Forschung autonom. Mit anderen theologischen Disziplinen teilt sie das Schicksal, einem doppelten Kompatibilitätsanspruch genüge leisten zu müssen: Qua theologische *Wissenschaft* hat sie wie andere universitäre Disziplinen den Erfordernissen wissenschaftlicher Verfahrenstechniken nachkommen zu müssen, kritische Nachprüfbarkeit und intersubjektive Verbindlichkeit für ihre Ergebnisse anzustreben; qua *theologische Wissenschaft* werden von ihr Ergebnisse erwartet, die bei der Rekonstruktion vergangener Wirklichkeit auch deren religiöse Gehalte

und „Dimensionen“ aufdecken, von denen eine theologiefreie Forschung absehen kann.

Dieser doppelte Kompatibilitätsanspruch ist nicht einfach eine der „Sache“, der Disziplin inhärierende „natürliche“ Konsequenz, sondern Ergebnis einer besonderen historischen Entwicklung, in deren Folge Kirchengeschichte sich als autonome Wissenschaft im institutionellen Kontext theologischer Fakultäten ausgebildet hat. Daß die historische Entwicklung so und nicht anders verlaufen ist, ist selbst Gegenstand und Problem kirchengeschichtlicher Forschung und Reflexion. Bereits eine Analyse dieses Konstitutionsprozesses könnte zeigen, wie kontingente Faktoren, kulturelle Konjunkturen und theologische Motive ineinandergreifen und auf diese Weise Grenzen der Theoretisierbarkeit historischer Prozesse demonstrieren⁶.

Der doppelte Kompatibilitätsanspruch, dem die Kirchengeschichte sich ausgesetzt sieht, wirkt entlastend und belastend zugleich. Dank der institutionell garantierten Autonomie ist die Kirchengeschichte dispensiert von Zwängen, ihre Bindung an empirische Detailtreue gegenüber theologischen Erwartungen der Umwelt zu legitimieren, bzw. gegenüber den außertheologischen Geschichtswissenschaften ihre besondere Aufgabenstellung zu rechtfertigen⁷. Zugleich aber kann sich die Kirchengeschichte nicht gegenüber Krisensyndromen der wissenschaftlichen und theologischen Umwelt isolieren⁸. Ihre institutionell bedingte Stellung zwischen Empirie und theologischer Reflexion kann in solchen Momenten eher belastend als entlastend wirken, vor allem dann, wenn sie sich um Vermittlung beider Ansprüche bemüht.

Als ein Beispiel solcher belastender Kontamination aus der Solidarität mit den außertheologischen Geschichtswissenschaften soll im folgenden das Problem der historischen Relativität diskutiert werden. Dieses Problem trifft die Kirchengeschichte noch härter als die sogenannte Profangeschichte, da die Kirchengeschichte eines metahistorischen Rückhalts in einem theoretisch formulierten Pluralismus und historischen Relativismus weitgehend entbehren muß⁹.

In der traditionellen Kritik der Leistungsfähigkeit historischer Erkenntnis wird das nur relativ adäquate Bild des Historikers gemessen an einer unterstellten „eigentlichen Wirklichkeit“. Zugrunde liegt ein naiver Realismus, der bis ins 18. Jh. – und als theoretischer Anachronismus weithin auch noch im 19. Jh. – allgemein unterstellt wurde¹⁰. Entsprechend sind auch die Bilder gewählt, die das Ideal gelungener Geschichtsschreibung angeben: die Spiegelmetapher, das Ideal der „nackten Wahrheit“ und der „Unparteilichkeit“¹¹. Abweichungen von der „reinen Wahrheit“ werden als Defekte in der Haltung des Historikers begriffen. Entsprechend sind die Ideale gelungener Geschichtsschreibung als moralische Appelle an den Historiker formuliert¹². Typisch für diesen „naiven Realismus“ ist die Voraussetzung eines temporär geschlossenen Erfahrungsraums, in dem aus immer gleichen Geschichten lehrbare Quintessenzen gezogen werden können¹³. Diese Ein-

stellung hat zunächst die konfessionelle Spaltung im 16. Jh. überdauert. Das Bewußtsein, mit alternativen Geschichtsauffassungen zu konkurrieren, wurde mit einer verstärkten Betonung der eigenen Unparteilichkeit kompensiert¹⁴.

Die Genese des modernen Problems historischer Relativität beruht auf einer Entwicklung, für die R. Koselleck den Begriff der „Historisierung der Geschichte“ geprägt hat¹⁵. Zu dem Bewußtsein einer bisher räumlich gedeuteten Relativität, klassisch formuliert bei Chladenius¹⁶, tritt gegen Ende des 18. Jhs. das Bewußtsein eines zeitbedingten Standortwechsels hinzu. Die Temporalisierung der Erkenntnis, der Erfahrungswechsel und der Kontinuitätsbruch, die ihr zugrunde liegen, hat – verstärkt noch durch die zeitgeschichtliche Erfahrung der Französischen Revolution – die generelle Vorstellung von der Wiederholbarkeit geschichtlicher Erfahrung verabschiedet. Der temporal geschlossene Erfahrungsraum transformiert sich in einem fortschreitenden Prozeß. Immer wieder neue Erfahrungen fließen ein und zwingen zu einer Revision früherer Geschichtsbilder. Goethe resümiert diese Erfahrung in den „Materialien zur Geschichte der Farbenlehre“ in dem bekannten und vielzitierten Satz: „Daß die Weltgeschichte von Zeit zu Zeit umgeschrieben werden müsse, darüber ist in unseren Tagen wohl kein Zweifel übriggeblieben“¹⁷.

Der relativierende Effekt der Temporalisierung der Standpunkte war jedoch von Anfang an gemildert durch das Bewußtsein von der Überlegenheit des gegenwärtigen point de vue: Die Bindung an die Perspektive der Gegenwart wird nicht als Beschränkung, sondern als Entschränkung von den Vorurteilen vergangener Epochen erfahren¹⁸. Diese Überzeugung charakterisiert z. B. den Beginn der protestantischen Dogmengeschichtsschreibung im auslaufenden 18. Jh.¹⁹. Die Bindung temporaler Relativität durch Identifizierung mit der Partei des Fortschritts oder zumindest ihre Immunisierung durch Erklärungen für die Partei der Überparteilichkeit, der Partei für das Wesentliche etc.²⁰ erlauben, Wahrheit und geschichtlichen Wandel zu vermitteln. Typische Formeln für die nun dynamisch, prozessual verstandene „Geschichte“²¹ als der „eigentlichen Wirklichkeit“ in der Vielzahl von Geschichten sind Begriffe wie: Idee, innere Notwendigkeit, allgemeine Bewegung (Ranke)²², Schicksal (Gervinus)²³, sittliche Mächte (Droysen)²⁴ oder – um einen modernen Autor zu zitieren – „das Ganze des objektiven Geschichtsganges“²⁵.

Stabilität und glänzende Erfolgsbilanz des Historismus beruhen auf einer weitgehenden Theorieabstinenz, verbunden mit der Überzeugung der Kontinuität von Kritik der Quellen und ihrer objektiven Auslegbarkeit. Charakteristisch für den Historismus war:²⁶

1. die Quelle ist objektiv gegeben, also autokonstitutiv;
2. es gibt einen objektiven Sinngehalt im historischen Prozeß;
3. es ist möglich, von den Quellen her diesen objektiven Sinngehalt zu erfassen.

In dem Maße wie der Fortschrittsoptimismus als die wissenschaftliche Forschung inspirierende Mentalität verblaßte, wurde auch das durch sie getragene Arrangement von Wahrheit und geschichtlichem Wandel brüchig. Historismus wird zunehmend zum Ausdruck der Erfahrung historischer Relativität²⁷. Kulturkritisch eingestellte Philosophen wie Schopenhauer²⁸ und Nietzsche²⁹ bestritten der Historie überhaupt jede strenge Wissenschaftlichkeit. Historiker wie Troeltsch³⁰ und Dilthey³¹ akzeptieren schließlich den Historismus auch in seinem Ausdruck als historische Relativität ebenso wie den Pluralismus verschiedener Kultursysteme mit ihren untereinander konkurrierenden Dogmatiken³².

Für die Praxis der Geschichtsschreibung einschneidender war die Auflösung des metaphorisierenden Umgangs mit Kollektivsubjekten, nicht zuletzt auch bedingt durch die kritische Detailforschung. Solche Kollektivsubjekte verschiedener Reichweite bildeten das Rückgrat der klassischen Geschichtsschreibung und bestimmten entsprechend die zu verwendenden Erklärungstypen (Handlungen und Ideen von Interesse geleiteten Individuen / Motivation dieser Individuen; Staaten als Elementareinheiten und deren Interaktion im geschichtlichen Prozeß / machtpolitische Prozesse (Staatsräson, Gleichgewicht, Hegemonialstreben etc.); kollektive Aktionen von Klassen / Klassenkämpfe, Avantgarden etc.)³³. Dem Historiker der Gegenwart entspringen solche, den geschichtlichen Prozeß strukturierende Handlungsträger nicht mehr der unmittelbaren Quellenanalyse. Das historische Geschehen strukturierende Modell ist als eine von der Forschung zu erbringende Konstitutionsleistung erkannt. Geschichte konstituiert sich erst durch bestimmte Fragestellungen, die die Quellen allererst „zum Sprechen bringen“³⁴. Erfahrungen aus einer pluralistischen Umwelt, in denen die Welt nur noch als Horizont einer Vielzahl von kulturellen Erfahrungskontexten erscheint³⁵, schreiben sich fort in den Fragestellungen, in denen Geschichte sich konstituiert. Geschichte ist der raum-zeitliche Horizont, in dem sich eine Pluralität von Geschichten konstituiert. Weltgeschichte qua Subjekt einer Geschichte als Kollektivsingular verstanden hat dann bestenfalls den Rang eines Referenzsubjekts³⁶.

Gleiches gilt für bestimmte Kollektivsingulare mittlerer Reichweite wie Nation, Volk, Kirche etc. als Träger und Subjekt historischer Prozesse. So unentbehrlich sie als Referenzsubjekt für die Darstellung größerer Zusammenhänge, als Kürzel aus darstellungsökonomischen Gründen notwendig sind, so fragwürdig ist es bei dem Stand heutiger Detailforschung, sie als Aktionssubjekt, als ontologische Größe zu behandeln. Geschichten, die von solchen Kollektivsubjekten handeln, sind Prozesse ohne Handlungssubjekt, d. h. was wir durch unsere Geschichten sind, unsere Identität also, läßt sich als Resultat unseres Wissens, es zu sein, nicht verständlich machen³⁷.

Nun ist Rationalitätsstiftung Aufgabe jeder Wissenschaft. Der Verzicht auf Einheit stiftende Konzepte bedeutet aber Einbuße an Rationalität. Dies

ist das Opfer, das eine historische Wissenschaft ihrer Verpflichtung auf Empirie wegen bringen muß.

Freilich hat es an Versuchen nicht gefehlt, empirische Detailtreue mit dem Rationalitätsgewinn aus geschlosseneren Theorien zu verbinden. Die Verpflichtung der Geschichtsforschung auf bestimmte übergreifende Theoriekonzepte sollte den wissenschaftlichen Status historischer Untersuchungen heben³⁸.

Inzwischen hat sich die Diskussion entspannt und auf einer mittleren Ebene eingependelt: Die Verwendung sozialtheoretischer Theoriestücke z.B. zur Deutung historischer Prozesse ist allgemein anerkannt. Sozialwissenschaftliche Theorien haben hilfswissenschaftliche Funktion für die Historiographie³⁹.

Daß empirische Detailtreue und systematische Geschlossenheit nicht zugleich optimiert werden können, ist ablesbar auch am Auseinandertreten von geschichtstheoretischen, geschichtsphilosophischen bzw. geschichtstheologischen Konzepten einerseits und kirchengeschichtlicher Forschungs- und Darstellungspraxis andererseits⁴⁰. Einheit stiftende Formulierungen – seien sie von Systematikern oder Kirchenhistorikern selbst programmatisch geäußert – besitzen keine orientierende oder strukturierende Funktion für die empirische Forschung und Darstellung. Beide stehen mehr oder weniger unvermittelt nebeneinander⁴¹.

Die Historiographie der Gegenwart hat sich in ihrer Praxis längst an Verfahren gewöhnt, historische Ereignisse und Zusammenhänge auch ohne eine rekonstruierbare Einheit des Gesamtgeschehens darzustellen. Nur dadurch, daß sie sorgfältig die einzelnen Aspekte wie Mosaiksteine zusammenträgt und zu Syndromen verdichten läßt, daß sie auf Hierarchisierung der Aspekte nach zentral / marginal, folgewirksam / irrelevant, eigentlich / uneigentlich etc. verzichtet, vermag sie Detailtreue mit Überblick, zielbewußtes Handeln mit Kontingenz, Komplexität mit Strukturierung zu verbinden⁴².

Fassen wir zusammen: Die traditionelle ontologische Prämisse einer Kontinuität von Denken und Sein, historisch gewendet: von Quelle und Deutung, ist ersetzt

1. durch die Vorstellung einer opaken Wirklichkeit, einer „auf den ersten Blick sinnlosen Unendlichkeit historischer Daten und Strukturen“⁴³, die sich nur perspektivisch, aufgrund hypothetischer Fragestellungen erhehlen läßt;
2. durch die Vorstellung von Ereignissequenzen, die sich planvollem Handeln und kontingenten Faktoren zugleich verdanken; insofern ist Historie „Medium einer Kontingenzerfahrungskultur“⁴⁴, die der prinzipiellen Rekurrenzlosigkeit im historischen Prozeß wegen nur singuläre Interferenzen nachzuzeichnen vermag;
3. durch die Vorstellung von komplexen Konstellationen aus interdependenten Bedingungen und sich überlagernden Interessen, die sich nur se-

lektiv rekonstruieren lassen, da es prinzipiell unmöglich ist, die Umgebung von Handlungssystemen vollständig zu verzeichnen.

Damit ist ein „gemäßigter Perspektivismus“⁴⁵ angezeigt, der jedoch von einer präsentistischen Position, wie sie z. B. Carl L. Becker vertritt⁴⁶, deutlich zu unterscheiden ist. Das Postulat der Objektivität ist nicht durch das Prinzip eines arbiträren Dezisionismus substituiert; nur ist das Objektivitätsproblem aus der Verortung im Gegenstand gelöst und in die Konstitutionsbedingungen historischer Fragestellungen und in die Konsistenz historischer Analysen verlagert. (Lübbe spricht in diesem Zusammenhang von „Konsensobjektivität“ und „Begründungsobjektivität“)⁴⁷. Theorien haben dabei eine unverzichtbare, wenn auch subsidiäre, instrumentale oder hilfs-wissenschaftliche Funktion, wobei jede eventuelle erkenntnistheoretische oder ontologische Relevanz undiskutiert bleibt. Theorien dieser Art sind am ehesten mit Paul A. Samuelson als: „a set of axioms, postulates or hypothesis that stimulate something about observable reality“ zu definieren⁴⁸.

Zur theologischen Qualifizierung der Kirchengeschichte

Die bekannten programmatischen Formulierungen des theologischen Gehalts der Kirchengeschichte aus der Feder protestantischer Historiker in den letzten Jahrzehnten (Kirchengeschichte als Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift, als Fortwirken des Wortes Gottes etc.)⁴⁹ sind ihres hohen Generalisierungsniveaus wegen für Forschung und Darstellung nicht operationalisierbar und daher hermeneutisch unfruchtbar.

Wenn eine apriorische Einheit der Kirchengeschichte ebenso wie ein Kollektivsubjekt Kirche für die empirische Praxis nur als Referenzsubjekt formulierbar ist, so ist dennoch eine Orientierung für Forschung und Darstellung auch über größere Zeiträume hinweg möglich, wenn es gelingt, einen Problemittel zu formulieren, der zentrale Momente des christlichen Glaubens aufnimmt.

Ein solcher Problemittel sollte leisten:

1. der Idealtypik vergleichbar theoriefähige Rekurrenzen zu schaffen, um Aussagen über singuläre Identifikationen hinaus zu ermöglichen, um Probleme, die sich der Kirche im Verlauf ihrer Geschichte immer wieder gestellt haben, diskutierbar zu machen und um somit größere Lernchancen zu gewähren;
2. kontingente Faktoren bei der Entwicklung der kirchlichen Wirklichkeit voll einzubeziehen;
3. orientierungspraktisch für Forschung und Darstellung zu wirken;
4. größere Plausibilität als traditionelle Modelle, etwa das der organischen Entwicklung zu besitzen.

Als Beispiel eines solchen Problemittels sei ein Konfliktmodell vorgeschlagen: Der unauflösbare Grundwiderspruch des Christentums, in dieser

Welt nicht von dieser Welt zu sein'. (Dieser Grundwiderspruch drückt sich aus in dem Zugleich von Negation der Welt und Gestaltung der Welt, von radikaler Ethik und Affirmation des Bestehenden, von synoptischer und paulinischer Theologie, von Charisma und Amt, von existentieller Betroffenheit und sozialetischer Verpflichtung etc., ohne das eine dem anderen gegenüber als peripher verdrängen zu können.) Die Vitalität des Christentums besteht gerade in der Unvermittelbarkeit, bzw. immer nur partiellen, historisch besonderen Vermittlung des Widerspruchs, die immer wieder durch den Protest des zurückgedrängten Teils in Frage gestellt wird.

Die veränderte Einstellung zur Geschichte, zur Geschichte als einem unübersehbaren Geflecht von sich überlappenden Determinanten und Interessen, in ihren oft kontingenten Verknüpfungen, erlaubt auch, Begriffe der christlichen Tradition in einem neuen Licht zu sehen. Die Unaufhebbarkeit der Sündhaftigkeit, psychologisch-anthropologisch enggeführt als Willensdefekt interpretiert, könnte in ihrer menschlich-übermenschlichen Macht an den strukturellen Zwängen geschichtlichen Lebens deutlich gemacht werden, die sich durchsetzen, auch wo alle Beteiligten nach bestem Wissen und Gewissen gehandelt haben⁵⁰. Bei Hermann Lübbe findet sich dieser Zusammenhang, freilich theologisch neutral, so formuliert: „Wir können wissen, was wir wollen oder wollen sollten; aber wir können, jenseits ungewisser Grenzen unserer Fähigkeit des Assessments niemals wissen, was wir, indem wir tun, was wir wollen, außerdem noch bewirken.“⁵¹

Reformulierungen christlichen Glaubens auf dem Boden moderner Überzeugungen brauchen nicht als ein Rückzug von unhaltbaren Positionen gedeutet zu werden; sie können ebenso gut als Chancen neuer christlichen Erfahrung in einer durch und durch von traditionellen Vorstellungen emanzipierten Moderne genutzt werden und so zur Erweiterung der Konsensfähigkeit christlicher Glaubenserfahrung in einer säkularen Kultur beitragen. Das Eingeständnis menschlicher Beschränktheit, das einem christlichen Bewußtsein nicht schwerfallen dürfte, könnte zudem von dem Zwang befreien, wider alle Erfahrungen der Gegenwart an angeblich unaufgebbaren Voraussetzungen festzuhalten, nur um einen bestimmten Leistungsstand unserer Erkenntnis zwanghaft aufrecht zu erhalten. Die Erfahrung der Kontingenz, die jede durchgehende Theoretisierbarkeit und soziale Regulierbarkeit transzendiert, bietet die Chance, als spezifisch religiöse Erfahrung thematisiert zu werden.

¹ Diese Intention unterscheidet die vorliegende Darstellung grundsätzlich von den bekannten theoretischen Erörterungen zur Kirchengeschichte. Diese legen ihren Ausführungen eine apriorische Wesensbestimmung des Gegenstandsbereichs in Form von „Ist-Sätzen“ zugrunde. Ein paar prominente Beispiele der letzten Jahrzehnte seien herausgegriffen: „Kirchengeschichte ist die Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“ (G. Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift* [Tübingen 1947] SGV 189); wiederabgedruckt in: *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen* (= Kirche und Konfession 7) (Göttingen 1964) 9–27; „Kirchengeschichte ist die Ge-

schichte des Evangeliums und seiner Wirkungen in der Welt“ (*H. Bornkamm*, Grundriß zum Studium der Kirchengeschichte [Gütersloh 1949] 17f); Kirchengeschichte ist „als Geschichte der Verkündigung und der Gestaltwerdung der Verkündigung zu begreifen“ (*M. Schmidt*, Art. Kirchengeschichte I. Kirchengeschichtsschreibung, in: RGG³ III [1959] Sp. 1423); „Der Gegenstand der Kirchengeschichte ist das Wachstum der von Christus gestifteten Kirche in Zeit und Raum“ (*H. Jedin*, Einleitung in die Kirchengeschichte, in: HKG [J] I, 2).

² Diese Zielsetzung entspricht den Intentionen des Arbeitskreises „Theorie der Geschichte“, wie sie in der Einführung zum 1. Band: „Objektivität und Parteilichkeit“, hg. v. *R. Koselleck*, *W. J. Mommsen*, *J. Rüsen* (München 1977) der gleichnamigen Reihe von den Herausgebern formuliert wurden.

³ Vgl. neben dem genannten 1. Band der Reihe „Theorie der Geschichte“ auch den 2. Band: „Historische Prozesse“, hg. v. *K.-G. Faber* u. *Chr. Meier* (München 1978) sowie den 3. Band: „Theorie und Erzählung in der Geschichte“, hg. v. *J. Kocka* u. *Th. Nipperdey* (München 1979).

⁴ Vgl. *J. Rüsen*, Werturteil und Erkenntnisfortschritt. Skizzen zur Typologie des Objektivitätsproblems in der Geschichtswissenschaft, in: Historische Objektivität, hg. v. *J. Rüsen* (= Kl. Vandenh. Reihe 1416) (Göttingen 1975) 68 ff.

⁵ Von einer solchen Kontinuität zwischen „Profangeschichte“ und Kirchengeschichte gehen ausnahmslos alle Kirchenhistoriker aus, wenn sie Aufgabenstellung und Probleme ihres Fachs reflektieren. Stellvertretend sei aus der Einleitung des erwähnten, im protestantischen Bereich wohl am häufigsten zitierten Vortrags, wenn es um Grundfragen der Kirchengeschichte heute geht, angeführt: „Als Teilgebiet der theologischen Wissenschaft hat sie (die kgl. Disziplin) sich über ihren Ort im ganzen der Theologie Rechenschaft zu geben, d. h. über Grund und Folgen ihres Charakters einer theologischen Disziplin. Als Spezialfach der Historiographie angesehen, nimmt sie teil an der Grundlagenproblematik der Geschichtswissenschaften überhaupt und der Historik und der Geschichtsphilosophie im besonderen.“ (*Ebeling*, in: Wort Gottes und Tradition [Anm. 1] 9).

⁶ Vgl. dazu *E. Stöve*, Kirchengeschichte zwischen geschichtlicher Kontinuität und geschichtlicher Relativität. Der Institutionalisierungsprozeß der Kirchengeschichte im Zusammenhang neuzeitlichen Geschichtsverständnisses, Hab.-Schr. (mschr.) (Heidelberg 1978) Teil I.

⁷ Unabhängigkeit und Abhängigkeit von Veränderungen der wissenschaftlichen und theologischen Umwelt lassen sich in der Gegenwart gut an den zwei völlig unbestrittenen Überzeugungen, bei aller Differenzierung im einzelnen, verdeutlichen: 1. die unbestrittene und unbeschnittene Anerkennung historisch-kritischer Verfahrensweisen im Bereich der Kirchengeschichte; 2. die theologische Aufgabe der Kirchengeschichte. – Die Diskussion betrifft die Zuordnung beider Postulate, nicht ihre Anerkennung, die grundsätzlich vorausgesetzt wird.

⁸ Als Beispiel dafür, wie eine Veränderung im theologischen Selbstverständnis sich in der Reflexion über Kirchengeschichte niedergeschlagen hat, sei an Ebelings Habilitations-Vortrag (s. Anm. 1) erinnert, der von der Kerygma-Theologie ausgeht, wenn er über Gegenstand und Aufgabe der Kirchengeschichtsschreibung reflektiert. – Zur Rezeption und Kritik dieses Ansatzes vgl. *F. de Boor*, Kirchengeschichte oder Auslegungsgeschichte?, in: ThLZ 97 (1972) 401–414.

⁹ Im vorliegenden Zusammenhang bleibt undiskutiert, inwieweit die Schwierigkeiten von Theologie und Kirche, sich im Nebeneinander divergierender Wahrheitsansprüche zu formulieren, ohne dabei die abweichende Überzeugung als defizient oder pervertiert zu interpretieren, zusammenhängt mit einer Amalgamierung mit bestimmten totalisierenden Theorien bzw. Philosophien. – Es wird lediglich konstatiert, daß die traditionellen Formulierungen des christlichen Wahrheitsanspruchs der pluralistischen Gegenwartserfahrung nicht kommensurabel sind.

¹⁰ Vgl. dazu und zum folgenden *R. Koselleck*, Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt, in: Objektivität und Parteilichkeit (Anm. 2) 17 ff.

¹¹ Diese Bilder für das Ideal gelungener Geschichtsschreibung sind bereits seit der Antike geläufig; vgl. *Lucian*, Wie man Geschichte schreiben soll, bes. Abschn. 41 u. 51.

¹² Vgl. Cicero, *De oratore*, 2. Buch, Abschn. 62. – Lucian (Anm. 11) Abschn. 39, wo Abweichungen vom Unparteilichkeitsideal als Folgen der Korruptierbarkeit des Geschichtsschreibers ironisch dargestellt werden.

¹³ Als Beispiel für die vormoderne Erfahrung des temporal geschlossenen geschichtlichen Erfahrungsraums sei der Livius-Kommentar von Machiavelli genannt. Vergangene Erfahrungen können problemlos für die Gegenwart herangezogen werden. Auf dieser zeitlichen Kontinuität beruht die Evidenz der antiken, von Melanchthon unter christlichem Vorzeichen erneuerten Weisheit, daß die Geschichte eine Lehrmeisterin für die Gestaltung gegenwärtigen Lebens sei, vgl. *Melanchthon, De corrigendis adol. studiis* (1518), in: CR 11, 15 ff, bds. 22 f; *ders.*, Einl. zu Carions Chronik (1532): Wozu historien zu lesen nützlich ist, wiederabgedruckt in: Die Anfänge der reformatorischen Geschichtsschreibung, hg. v. H. Scheible (= TKTG 2) (Gütersloh 1966) 13 u. 14 ff.

¹⁴ Vgl. G. Arnolds „Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des NT bis 1688“ (1699/1700, ²1714, ³1740). Arnold wollte nicht eine alternative Interpretation der Kirchengeschichte zur Diskussion stellen, sondern den parteiischen und deswegen unwarhen Darstellungen der etablierten Theologen die wahre, unparteiische Darstellung eines unabhängigen Christen gegenüberstellen.

¹⁵ Koselleck (Anm. 10) 32.

¹⁶ J. M. Chladenius, Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften (Leipzig 1742, Nachdr. hg. v. L. Geldsetzer, Düsseldorf 1969) §§ 308 ff (S. 185 ff).

¹⁷ Materialien zur Geschichte der Farbenlehre, Artemis-Gedenkausgabe 16 (München 1977) 413.

¹⁸ Vgl. J. Ritter, Art. „Fortschritt“, in: HWP II (1972) 1046 f.

¹⁹ Vgl. J. S. Semler, Abhandlung von freier Untersuchung des Canons (1771, ²1776), Neudr. in: TKTG 5, hg. v. H. Scheible (Gütersloh 1967): „er (der rechtschaffene Christ der Gegenwart) ehret Gott und danket Gott von Herzen über dieses immer größere und heilsame Licht, das er erfährt“ (§ 23, S. 90); vgl. auch *ders.*, Neue Versuche, die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären (Leipzig 1787) Einl., G. J. Planck, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs, Bd. 1 (Leipzig 1781) Einl.

²⁰ Vgl. G. W. F. Hegel, System der Philosophie, III. Teil: Die Philosophie des Geistes, §§ 548 ff: die Weltgeschichte. – „Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besonderen Volksgeister und seine eigene Weltlichkeit abstreift, erfaßt seine concrete Allgemeinheit, und erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes, als der ewigen wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich ist, und die Nothwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind“ (ebd., § 552, Glockner-Jubiläumsausg. [Stuttgart 1958] Bd. 10, 433).

²¹ Zur Entstehung des Kollektivsingulars „Geschichte“ vgl. R. Koselleck, *Historia Magistra Vitae*. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte, in: *Natur und Geschichte*, Karl Löwith zum 70. Geburtstag (Stuttgart etc. 1967) 196–219; *ders.*, Art. Geschichte V. Die Herausbildung des modernen Geschichtsbegriffs, in: GGB II (1975) 647 ff.

²² Vgl. R. Vierhaus, Rankes Begriff der historischen Objektivität, in: *Objektivität und Parteilichkeit* (Anm. 2) 63 ff.

²³ Grundzüge der Historik (Leipzig 1837) 65 f.

²⁴ Historik. Hg. v. R. Hübner (Darmstadt 1977⁸) 269 ff (Die Systematik IV, Die geschichtliche Arbeit nach ihren Zwecken).

²⁵ H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Tübingen 1965²) 280. – Zu diesem Abschnitt vgl. auch Stöve (Anm. 6) 123 ff sowie die entsprechenden Belege im Anmerkungsteil.

²⁶ Vgl. dazu W. J. Mommsen, Der perspektivische Charakter historischer Aussagen und

das Problem von Parteilichkeit und Objektivität historischer Erkenntnis, in: *Objektivität und Parteilichkeit* (Anm. 2) 441 ff, bes. 449.

²⁷ Vgl. dazu Stöve (Anm. 6) 4. Kapitel des I. Teils: Der Historismus und die geschichtsneutrale Disposition moderner Theologien, 146 ff.

²⁸ Vgl. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, III. Buch, Kap. 51 sowie aus den Ergänzungen zum III. Buch, § 58: Über Geschichte.

²⁹ Vgl. die von J. Habermas unter dem Titel: F. Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften (Frankfurt a. M. 1969) (Theorie 1) herausgegebenen Essays; Nietzsches Kritik trifft freilich primär eine zum Selbstzweck gewordene historische Geschäftigkeit, die jede erkenntniskritische Orientierung verloren hat und die lebensgestaltende Funktion der Erkenntnis betäubt und verdrängt.

³⁰ Zunächst hat Troeltsch die „entnervenden Wirkungen des historischen Relativismus“ als Jahrhundertkrankheit in scharfer Weise stigmatisiert, *Das Neunzehnte Jahrhundert* (1913), in: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie (= Ges. Schr. IV) (Tübingen 1925) 627 f; später, nach dem 1. Weltkrieg, hat sich Troeltsch mit dem Problem des historischen Relativismus arrangiert. Er traute dem Historismus nun pädagogische Funktion zu, um den humanen Gehalt der europäischen Geschichte in den Dienst einer „Kultursynthese“ stellen zu können und ihn so für Besinnung und Orientierung in der gegenwärtigen Situation fruchtbar zu machen (*Der Historismus und seine Überwindung*. 5 Vorträge [Berlin 1924] 57 ff).

³¹ W. Diltheys Trennung von „Erklären“ und „Verstehen“ als jeweils den Natur- bzw. Geisteswissenschaften zugeordnete Modi des Erkennens kann man als Versuch begreifen, für die Geisteswissenschaften, vorab die Geschichtswissenschaft, einen Universalitätsanspruch ihrer Erkenntnisleistung zu vermeiden, um dem Phänomen historischer Individualität gerecht werden zu können (vgl. Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie [1894]), in: Ges. Schr. 5 (Stuttgart/Göttingen 1964) 39 ff. – Vgl. eine entsprechende Formulierung des Zusammenhangs bei Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (München 1946) 2: „Der Kern des Historismus besteht in der Ersetzung einer generalisierenden Betrachtung geschichtlich-menschlicher Kräfte durch eine individualisierende Betrachtung.“

³² Vgl. E. Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus* (Akad. d. Wiss. u. d. Lit., Abh. d. Geistes- und Sozialwiss. Klasse) (Wiesbaden 1954) 298: „Die Schwierigkeiten des Historismus sind eine schlichte Konsequenz der schlichten Tatsache, daß es verschiedene Kultursysteme und diese explizierende Dogmatiken gibt. Was unmöglich gelegnet werden kann.“ – Inzwischen hat die geschichtstheoretische Reflexion den aporetischen Sachverhalt, der sich für den Historismus aus der Erfahrung konkurrierender Sinnsysteme in ihrer jeweils unverwechselbaren historischen Individualität ergibt, positiv zu formulieren verstanden: „Er (der Imperativ der historischen Vernunft) besagt die Verpfändung zur wechselseitigen Anerkennung in derjenigen Identität, in der wir, in den Grenzen der Erfüllbarkeit der universellen Forderungen der Vernunft, durch unsere Herkunftsgeschichte für einander ohne Universalisierbarkeit unseres Andersseins andere sind.“ (H. Lübke, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie* [Basel/Stuttgart 1977] 308 f); vgl. auch die dem Zitat vorangegangene Passage: „Identität ist nicht ein Synonym unserer Vernünftigkeit, vielmehr Resultat unserer Herkunftsgeschichten, über deren Vergegenwärtigung wir uns verstehen, aber nicht rechtfertigen können.“

³³ Vgl. dazu Mommsen (Anm. 26) 442 ff.

³⁴ Vgl. Koselleck (Anm. 10): „Streng genommen kann uns eine Quelle nie sagen, was wir sagen sollen. Wohl aber hindern sie uns, Aussagen zu machen, die wir aufgrund der Quellen nicht machen dürfen. Quellen haben ein Vetorecht“ (S. 45). „Quellen schützen uns vor Irrtümern, nicht aber sagen sie uns, was wir sagen sollen. Das, was eine Geschichte zur Geschichte macht, ist nie allein aus den Quellen ableitbar; es bedarf einer Theorie möglicher Geschichten, um Quellen überhaupt erst zum Sprechen zu bringen“ (S. 46).

³⁵ Vgl. N. Luhmann, *Die Weltgesellschaft*, in: *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft* (Opladen 1975) 51 ff, bes. Abschn. VI, S. 64 ff. – Vgl. auch im Zu-

sammenhang der modernen Weltvorstellung (Welt als „Interaktionskorrelat“, als ein „Führungsbegriff für alles Mögliche“ [a. a. O., 65]) die entsprechenden Analysen Luhmanns zur Genese der modernen Zeitvorstellung in dem Aufsatz: Weltzeit und Systemgeschichte, in: a. a. O., S. 103 ff, bes. 110 f.

³⁶ Vgl. Lübbe (Anm. 32) 84 f. – Ähnlich auch A. Heuß, Zur Theorie der Weltgeschichte (Berlin/New York 1968) 35.

³⁷ H. Lübbe, Wieso es keine Theorie der Geschichte gibt, in: Theorie der Gesch. 3 (Anm. 3) 81.

³⁸ Vgl. die zusammenhängende Darstellung des Problems bei W. J. Mommsen, Die Mehrdeutigkeit von Theorien in der Geschichtswissenschaft, in: Theorie d. Gesch. 3 (Anm. 3) 334 ff.

³⁹ a. a. O., 370.

⁴⁰ Vgl. dazu Stöve, (Anm. 6), 127 f u. 150 ff.

⁴¹ Vgl. dazu a. a. O., 21 ff.

⁴² Als ein prägnantes Beispiel sei die Darstellung des Wormser Reichstags von 1521 durch R. Wohlfeil, in: Der Reichstag zu Worms von 1521. Reichspolitik und Luthersache... hg. v. F. Reuter (Worms 1971) 59–154, genannt. – Zum historiographischen Problem des „Mosaikverfahrens“ vgl. Stöve (Anm. 6) 184 ff.

⁴³ Mommsen (Anm. 26) 456.

⁴⁴ Lübbe (Anm. 32) 269 ff.

⁴⁵ Mommsen (Anm. 26) 448.

⁴⁶ C. J. Becker, Everyman his own historian, in: AHR 37 (1931/32) 221 ff. – Vgl. dazu die kritische Darstellung des amerikanischen Präsentismus bei A. Schaff, Geschichte und Wahrheit (Wien 1970) 85 ff.

⁴⁷ Lübbe (Anm. 32) 18 f. – Vgl. auch ders., Wer kann sich Aufklärung leisten? Objektivität in der Geschichtswissenschaft, in: W. Becker / K. Hübner (Hg.), Objektivität in den Natur- und Geisteswissenschaften (Hamburg 1976) 183–188.

⁴⁸ Problems of methodology – discussion. In: American Economic Review 53 (1963), Papers and proceedings, 233.

⁴⁹ Vgl. Anm. 1.

⁵⁰ Vgl. dazu Stöve (Anm. 6) 40–42, wo ein ähnliches theologisch-historisches Problem angesprochen wird.

⁵¹ Wieso es keine Theorie der Geschichte gibt, in: Theorie d. Gesch. 3 (Anm. 3) 84.

Aus der Diskussion

Martin Tejedor: Intervention

A lo largo de estas discusiones se ha hecho mención de una interesante contraposición, calurosamente resaltada ayer por el Prof. Manselli: la que se da entre el profesor de Historia Eclesiástica de una Facultad Teológica y el profesor de esta misma disciplina en una Universidad laica. Otra interesante contraposición parece advertirse en las actuaciones o intervenciones del Dr. Poulat, investigador del CNRS francés, quien marca las diferencias que parecen poder darse entre el Profesor de Historia Eclesiástica y el investigador de esta misma materia en un gran Centro Nacional de Investigación Científica. En esta segunda contraposición quisiera yo insistir, no sólo porque vengo también del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, al igual que el Prof. Aldea, sino porque esta diferencia de perspectivas puede contribuir al esclarecimiento del tema que nos ocupa, siguiendo esa línea de síntesis y de armonización que aparece en la ponencia del Prof. Kasper y apelando a un sano relativismo histórico que nos enlaza con el tema del Prof. Stöve. Así pues, éste sería el título de mi intervención si hubiera necesidad de formularlo: LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN LA PERSPECTIVA DE UN CENTRO DE INVESTIGACIÓN ESTATAL Y NO CONFESIONAL.

Al referirme al Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC, en adelante) quisiera insistir en el hecho de que estos grandes Centros estatales, como el CNRS francés, o el CNRS italiano, y más todavía los interestatales como el CERN, se mueven en el marco de preocupaciones y normas de la OCDE y se atienen a unas definiciones que, en conjunto, pueden verse suficientemente expresadas en el Manual de Frascati. Por eso, el CSIC se define al igual que sus correlatos europeos como una Institución Pública dedicada a la Investigación Básica y Aplicada y Desarrollo Experimental orientados hacia objetivos de interés socio-económico de carácter nacional que por su magnitud y complejidad obligan a una concentración de recursos y al mantenimiento de un esfuerzo continuo y coordinado en su actividad, lo que justifica la existencia de una institución de esta índole. (Anexo 1 al documento de Convocatorias de Programas para los años 1981-1983. COD. PLN/INT/002)

Dos notas fundamentales para nuestro propósito se desprenden de esta definición:

- 1a. Trabajo en equipo, como fruto de esa concentración de recursos en lo humano, y como imperativo de ese esfuerzo mantenido, continuo y coordinado.
- 2a. Ciencia programada en función de unas prioridades que marcan los objetivos de interés socio-económico nacional.

En cuanto al primer punto se trata de un tema que no merece especial detenimiento, si se tiene en cuenta que ha sido precisamente el campo de la Historia Eclesiástica el que ha proporcionado al mundo científico moderno algunos de sus más preclaros ejemplos de labor en equipo. El caso de los Bolandistas ha llegado a ser casi emblemático, pero todos sabemos de otros centros e institutos históricos cuyos miembros trabajan articuladamente para gloria de la Iglesia y esplendor de la ciencia. Como tal trabajo en equipo no constituye una novedad en el campo de la Historia Eclesiástica, aunque implica otra consecuencia grave de la que pasaremos a hablar más adelante.

En cuanto a la ciencia programada, lo más importante para nuestro propósito es la verificación de la existencia de una COMUNIDAD CIENTÍFICA capaz de establecer y determinar unas hipótesis de relevancia en cuanto a lo que debe ser considerado operativamente como cuestiones actuales y propias de una ciencia de nuestro tiempo. Este consenso de la comunidad científica ha llegado a ser considerado tan importante que ha dado lugar a una nueva actividad científica perfectamente especializada: la prospectiva científica. Sólo así puede comprenderse la existencia de compromisos tan concretos y tan monstruosamente costosos como los que afronta el CERN con el nombre de «Los grandes proyectos europeos de Física»: el de fusión nuclear o JET; el de Astrofísica; el Synchrotron Radiation; y el de física subnuclear o LEP.

Ante todo esto quizá resulte más provechoso el formularnos la aparentemente negativa pregunta: qué se excluye, por tanto, en la investigación programada y en equipo? La respuesta es clara: la investigación libre o académica. Es decir, la que no surge en el contexto decisorio de la comunidad científica, sino como consecuencia de una decisión personal. Y si se llama académica es porque tiene su 'locus' más característico en la intimidad, en la independencia, quizá hasta en el aislamiento, de la cátedra universitaria. Es también la que no requiere dinero apenas y se sufraga con dos mil dólares, cantidad suficiente para pagar unas horas de mecanógrafa y gratificar a unos estudiantes que se sienten más retribuidos por la mera proximidad al profesor.

Al llegar a este punto resulta difícil sustraerse a la verificación de que una gran parte de los aquí congregados son historiadores de la Iglesia que investigan desde la situación profesional de Profesores de Historia. Y es quizá aquí, entre el historiador programado y el historiador libre o académico, donde puede darse una contraposición mucho más fuerte que la que señalaba Manselli entre el profesor de Facultad Teológica y el de Universidad laica. En realidad sería injusto tratar de extremar las consecuencias de esta contraposición, como si el profesor o catedrático, desde su posición de investigador libre, no pudiera encauzar o reconducir sus intereses y preferencias sin salirse de lo que la Comunidad científica considera que son los temas de una verdadera actualidad científica. Pero también es preciso reconocer, por la fuerza de la experiencia, que es difícil llegar a comprender DE

VERDAD que toda ciencia, incluida la ciencia histórica, es un intento de respuesta a unas preguntas que una sociedad se plantea en un determinado momento histórico, en un determinado momento cultural. Es aquí donde mi intervención enlaza con el tema del relativismo que acaba de tocar el Prof. Stöve.

Se ha de notar que estos interrogantes de época, estas preguntas que se formula cada momento cultural presentan un carácter totalizante y global, cuya expresión más exacta quizá sea esa exigencia de una ciencia interdisciplinar cuya parvedad de hecho graciosamente denunciaba ayer el Prof. Dupront. Las preguntas propias de cada disciplina presentan una insoslayable trabazón por el hecho de que cada una, en su campo, es formulada por un mismo sujeto histórico colectivo. Disciplinas tan dispares como la física nuclear y la psicología social, por poner un ejemplo, concurren a un mismo lugar de encuentro como integrantes de una sociedad cuyo modelo consumista plantea apremiantes problemas energéticos y radicales preguntas sobre su propia identidad.

Así pues, la ciencia programada u orientada o dirigida en función de unos criterios de relevancia (que, a su vez, vienen dados por el consenso de la comunidad científica respecto de lo que debe ser considerado como ciencia ACTUAL o ciencia de nuestro tiempo) crea un contexto de interdisciplinariedad en el que la pregunta sobre el binomio Teología-Historia Eclesiástica apunta hacia algo más rico y constructivo que la mera pregunta sobre si la una depende de la otra. Es evidente que entre ambas disciplinas se da una mutua prestación de servicios que, en algún caso muy señalado, puede tener consecuencias determinantes. Me refiero al tema de la HISTORICIDAD de los orígenes del Cristianismo, y muy especialmente por lo que se refiere al propio Jesucristo, a la fundación de la Iglesia y a los contenidos de los textos neotestamentarios. Se trata de una parte fundamental de la Historia de la Iglesia que, sin embargo, no forma parte del menester característico del historiador eclesiástico. La gravedad de los temas, unida a las complejas inflexiones filológicas, textuales y escriturísticas que tales asuntos evidencian, han convertido en inevitable el hecho de que tales estudios constituyan una ciencia propia generalmente atendida por teólogos fundamentales y escrituristas neotestamentarios.

Esta sustitución del historiador por el teólogo ha sido un hecho armonioso y nada conflictivo hasta los comienzos de la década de 1950, es decir, durante el período en que una Teología Fundamental, también denominada con el combativo nombre de Apologética, aceptaba el desafío del Racionalismo y del Semi-Racionalismo en el terreno de éstos. El historiador se sentía perfectamente representado y sustituido por unos teólogos y escrituristas que en nada divergían de sus propias concepciones en el entendimiento de lo histórico o del sentido que había de darse al término *historicidad*. Pero a partir de 1949, con la liberalización de los estudios bíblicos en cuanto se refería a la utilización de los géneros literarios como hipótesis

hermenéuticas, comienzan las dificultades de entendimiento entre historiadores de la Iglesia y teólogos neotestamentarios. Aparecen nuevas claves de interpretación de las fuentes neotestamentarias caracterizadas por la profundización en los contextos de fe en los que se producen tales fuentes. Así pues, el desdoblamiento entre el Cristo histórico y el Cristo de la fe, por poner el ejemplo más significativo y trascendental, si no plantea dificultades insalvables para la fe de los creyentes, las plantea y gravísimas para el historiador que ha de referirse a los orígenes del Cristianismo con los criterios de objetividad propios de la más rigurosa ciencia histórica actual.

Al llegar a este punto parece obvia la pregunta ¿qué debe hacer el historiador de la Iglesia ante el problema de la historicidad de los orígenes del Cristianismo? Desde luego, lo que no puede hacer es tratar de desplazar a los teólogos y escrituristas respecto a este primero y fundamental momento de la historia de la Iglesia. Y lo que, desde luego, puede hacer es recordar al teólogo fundamental y al escriturista neotestamentario que el tema de la historicidad sigue siendo una gravísima cuestión, al menos para la ciencia histórica. Quizá sea una ayuda no leve esta incitación y aliento por parte del historiador que habrá de alegrarse como nadie ante los esperanzadores intentos de un Pannenberg o los anteriores trabajos de los biblistas oxonienses y escandinavos por tratar de detectar las «ipsissima verba Jesu». De la Apologética anterior a los años 50 convendría restaurar, al menos, su optimismo intelectual.

Todo esto puede parecer un progresivo alejamiento del tema con el que he comenzado, pero era necesario aludir con algún detenimiento a este ya pretérito estado de cuestión para comprender mejor una consecuencia del mismo que sí enlaza directamente con mi primer propósito. Esta colaboración entre historiadores y apologetas ha tenido como natural consecuencia una cierta transmisión hacia los primeros del 'finis operantis' de los segundos. Una vez que la divinidad de Cristo, la fundación divina de la Iglesia y la presencia santificadora del Espíritu Santo hasta el fin de los siglos habían quedado científicamente demostradas parecía establecerse una tesis cuya comprobación en el decurso de los siglos venía a ser precisamente la Historia de la Iglesia. En otras palabras: se suponía que el menester del historiador de la Iglesia consistía en preguntarse en cada momento histórico cómo actuaba ese Espíritu Santo cuya indefectible presencia había Cristo prometido a su Iglesia. Recordemos que tal planteamiento no estaba reñido con una concepción científica de la Historia de la Iglesia, puesto que la Apologética anti-racionalista estaba segura también de haber demostrado científicamente la divinidad de Cristo y la futura asistencia del Espíritu. Recordemos, por eso mismo, que Jedin nunca puso en duda el carácter científico de la Historia de la Iglesia.

Yo pienso que quizá no es necesario entretenerse en examinar si tal planteamiento es ya inválido. A estas alturas de la discusión yo pienso que nadie se cuestiona si la Historia de la Iglesia es una verdadera ciencia y, co-

mo tal, autónoma en el sentido de ciencia no meramente auxiliar. Parafraseando a Jedín, pero en sentido inverso, podríamos decir que es la Teología Fundamental la que pertenece a la ciencia histórica por razón de su fin, aunque por razón de sus métodos es teología y es ciencia bíblica.

La necesidad de abreviar me proporciona un excelente alibi para excusarme de atar tantos cabos sueltos como dejo, pero es aquí precisamente donde quiero recordar las características de una ciencia programada y orientada tal y como se exigen en los centros estatales de investigación. Digámoslo sin rodeos: en principio un Estado aconfesional no gasta una parte de su presupuesto para que unos expertos en Historia Eclesiástica se pregunten con respecto a tal o cuál época cómo se realiza la Historia de la Salvación o cómo se manifiesta la presencia del Espíritu. Una tan tajante afirmación (que la praxis, por supuesto, dulcifica) puede suscitar aquí la contraindicación de que, entonces, los centros estatales y no confesionales de investigación están incapacitados para hacer una verdadera y válida Historia Eclesiástica.

A decir verdad, debo confesar que no pretendo atrincherarme en las posibles peculiaridades de un centro estatal y no confesional, sino que intento hacerme entender desde los principios o postulados de una ciencia que quiere ser actual en el sentido más arriba indicado de que toda ciencia, incluida la ciencia histórica, es un intento de respuesta a unas preguntas que una sociedad se plantea en un determinado momento histórico, en un determinado momento cultural.

Por supuesto que el misionólogo, y hasta el ecumenólogo, se levantarán de inmediato para preguntar qué sociedad es la que se supone que se hace tales y cuáles preguntas de actualidad sobre la Iglesia. Tal requisitoria no me sorprendería in flagranti delito de lesa catolicidad. Sin pestañear respondo que me refiero al mundo mediterráneo y a Europa y al Occidente y – en mi caso – a España. Y digo más: quizá no haya labor más universal y más misionera en el orden científico que el estudiar a fondo, también a niveles teológicos, la historia mediterránea y europea del Cristianismo. Porque la investigación sobre la propia historia patria hecha por una nación del Occidente cristiano no puede limitarse a investigar la influencia de la Iglesia como sujeto-agente, sino que debe comprender también el reflujo en cuya virtud es Europa la que influye sobre la Iglesia como sujeto-paciente. Hace ya más de siglo y medio que Benjamin Constant se planteaba el estudio del primer cristianismo, es decir, del que ofrece a todos los tiempos un valor paradigmático inigualable, en relación con el momento de degradación moral y descomposición religiosa que caracteriza al imperio de Diocleciano, hasta el punto de explicar la austera viveza, la libertad y el esencialismo de la primitiva cristiandad como la reacción normal de una sociedad que vive las emociones del reencuentro con el sentimiento religioso, mientras recuerda todavía el vacío formalismo de las religiones periclitadas. El estudio de la dialéctica Europa-Iglesia es fundamental si en serio quere-

mos des-inculturar el Cristianismo para hacerlo presentable ante cualquier pueblo y cualquier cultura. En este sentido desechamos cualquier acusación de estrechez de miras o de intentar regionalizar el estudio de una realidad como la Iglesia que, desde su fundación, es universal. Aunque también se ha de conceder que todo este planteamiento de óptica tan occidentalista es eminentemente pragmático, realista y de nuestro tiempo; en un futuro difícilmente predecible es obvio que habrán de imponerse perspectivas más universales.

Pues bien, las preguntas que la sociedad de nuestro tiempo puede plantearse en torno a la historia de la Iglesia coinciden notablemente con las preguntas que se ha planteado la propia teología de nuestro tiempo. El pueblo de Dios y su lugar en la Iglesia, el sentido del trabajo y del progreso, sacralidad y profanidad, autonomía de lo temporal, Iglesia como comunión e Iglesia como institución, Iglesia y Poder político, Iglesia y Poder económico, Iglesia y Poder cultural, etc., etc. . . Todas estas cuestiones interesan vivamente a la sociedad y a la cultura de nuestro tiempo. Parte de este interés es puramente teórico, por cuanto que disciplinas de gran actualidad como la sociología teórica (especialmente la sociología del conocimiento), la antropología histórica o variadas áreas de los diversos estructuralismos apenas pueden encontrar un campo más apropiado que la Iglesia para la verificación de muchas de sus teorías. Pero superando estos respetables intereses culturales, en un terreno más profundo de responsabilidad por el hombre y por la marcha de nuestra sociedad, es evidente la inquietud de nuestro tiempo por conocer, en una perspectiva evolutiva, es decir, histórica, la compleja identidad espiritual del hombre. Una historia de la Iglesia situada en esta perspectiva sí interesa a la sociedad civil y, por consiguiente, a un Estado aconfesional. En esta perspectiva se inserta el estudio de la Iglesia española en los planes de trabajo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Así pues, la idea de una ciencia en equipo y programada, tal y como se postula en los centros estatales de investigación, se asienta sobre otra más fundamental como es la de una ciencia actual. Y es en este concepto de actualidad donde debe producirse el gran acercamiento entre los teólogos y los historiadores de la Iglesia. Un acercamiento interesado – desde Newton la ciencia se ha hecho interesada y pragmática – en el bien de la Humanidad. Y de una manera más concreta en la reinterpretación de la historia de Europa como consecuencia de la desesperante increencia en que va cayendo nuestra cultura occidental. Los movimientos revolucionarios sociales de nuestra época, el liberalismo, la Reforma, el ockamismo... son jalones de un camino que conmemoran un progreso... y una liquidación. Modestamente creo que ahora ha llegado el momento de que hablemos de lo que se ha perdido en tantas liquidaciones.

Quizá la idea que deba prevalecer, como consecuencia de esta necesidad imperiosa de una historia eclesiástica actual, sea la de fortalecer todo lo

posible los vínculos de la comunidad científica en cuyo seno ha de decantarse y de sancionarse una acertada prospectiva.

W. H. C. Frend: Intervention

I would just like to tell Prof. Tejedor that our whole idea in the C. I. H. E. C. is to work along the lines which he suggests. We have kept the term "comparative", not because we think that ecclesiastical history is a history of religions – rather not –, but because it embraces many traditions, and it is about those traditions and churches that we are working. So I do hope that he will take the part which he hopes to take in the work of the Spanish sub-commission.

I listened to Prof. Kasper's brilliant paper and then I wondered whether perhaps at times the cart – as we say in English – was not put before the horse. The church can be conceived as – so to speak – one among the different events of history, but if one looks at the events, one does not find it always this way. One Lord, one faith, one baptism – said towards the end of the first century – was not a reality. Even at that time the Christians had three versions of the Lord's prayer, four if not five separate gospels, a vast number of disparate logia, and people in the church who would have walked out on each other. One has from the start to think in terms of traditions, not perhaps of the one church. When one goes a little further, one wonders whether it was ever possible to reconcile the Word – man – and the Word – flesh – theologies, as it was impossible to reconcile truly the Jewish linear idea of time and the Greek cyclical idea of time. And did not these two ideas find expression in the Antiochian and the Alexandrian view of christology? And was it an accident that at the end of the 6th century you find four great traditions emerging – one the Latin, then the Byzantine, then the Monophysite and then beyond the Roman Empire the Nestorian? And one cannot just talk about the Nestorianism as a division in church history, because for the Nestorians this was as much the church, as the church was the church for the Monophysites or the church for the Latins, the church for the Byzantines. So we have – and I plead it – to think in our C. I. H. E. C. not simply of the church, but to take the traditions as they stand and ask ourselves as historians how, when and – above all – why did they come about. And when we have fulfilled that job and asked the questions which are relevant for our generation to ask, (because each generation has its own questions to ask of the evidence) then I think we have humbly fulfilled our tasks as church historians.

Conoscenza storica e teologia

Di GIUSEPPE ALBERIGO

L'autorevolezza scientifica di Hubert Jedin è ragione sufficiente per prendere in seria considerazione la sua posizione sui rapporti tra teologia e storia della Chiesa. Quella stessa autorevolezza stimola a una discussione approfondita e impegnata sino al limite del dissenso.

E' noto come Jedin abbia formulato per la prima volta nel 1952, in occasione di una significativa polemica con J. Lortz, la caratteristica ambivalente della storia della Chiesa come disciplina storica quanto al metodo e disciplina teologica quanto all'oggetto. Successivamente lo storico slesiano ha avuto modo di ribadire in varie occasioni la sua convinzione¹, che ha trovato ampie adesioni come anche riserve e dissensi².

A mia volta ho avuto occasione di esprimere un punto di vista notevolmente diverso³. Ritengo ora interessante, più che ribadire questa divergenza — che d'altronde non ha mai incrinato la nostra calda e preziosa amicizia — rivisitare la posizione di Jedin, cercando di metterne in luce le componenti diacroniche e perciò collocando quella formulazione nella luce dei fattori culturali che l'hanno alimentata e di cui essa è figlia. Questa analisi consentirà di prendere coscienza degli spessori complessi e talora contraddittori che il problema dello statuto epistemologico della Storia della Chiesa ha avuto ed ha. Storicizzando l'intera questione mi riprometto di coglierne meglio le implicazioni, i momenti di verità, gli inquinamenti ideologici. In questa prospettiva dovrebbe essere possibile fare emergere gli elementi di complementarità e di sviluppo insiti nella posizione di chi ha creduto di cercare risposte ulteriori e più convincenti.

E' dunque utile ripercorrere, almeno per tappe salienti, il rapporto intercorso durante gli ultimi due secoli della cultura occidentale tra scienza storica, teologia e conoscenza razionale del cristianesimo.

Con la rivoluzione francese vennero meno in larga misura i tradizionali luoghi di animazione culturale creati e sorretti dalla chiesa cattolica e visti spesso come gli strumenti del monopolio ecclesiastico della cultura. Una dispersione analoga colpì l'illuminismo cattolico, spazzato via almeno come corrente culturale. La resistenza e la reazione a una minaccia che sembrava vitale restò affidata quasi inevitabilmente a un rilancio della teologia dogmatica quasi sempre di ispirazione e impianto apologetico⁴. Pareva a molti che solo un arroccamento intransigente e persino ripetitivo su formulazioni rigide potesse costituire una difesa adeguata nei confronti della cultura razionalista, spesso aggressiva e quasi sempre demolitrice nei confronti della fede d'*ancien régime*.

Il dinamismo dell'illuminismo esaltato dai successi della rivoluzione andava sostenendo la inconsistenza del cristianesimo in quanto incapace di far

fronte alla critica razionale senza sbriciolarsi, dalla inconsistenza mitica delle narrazioni evangeliche sino alla fragilità delle enunciazioni dogmatiche intrise di metafisica.

Sia in seno al cattolicesimo che tra i protestanti emerse tuttavia anche un orientamento a affrontare la critica razionalista come una sfida intellettuale che meritava attenzione e che poteva generare una riflessione più approfondita sul cristianesimo e una conoscenza più adeguata dell'impatto della fede sulla vita degli uomini.

Schematizzando, mi sembra che la risposta alla sfida illuminista abbia prodotto un movimento che ha attraversato tre fasi successive. Anzitutto si è accettata la possibilità di applicare legittimamente e senza riduzioni il metodo critico allo studio del cristianesimo. In secondo luogo è intervenuta l'accettazione dell'evoluzione storica come dimensione che coinvolge anche il cristianesimo. Da ultimo si è affrontata l'assimilazione del metodo induttivo come metodo ammissibile, anzi fecondo, per la conoscenza razionale del cristianesimo.

E' quasi superfluo sottolineare come mediante questo itinerario il cristianesimo occidentale sia sfuggito al panico che si era diffuso negli ultimi decenni del XVIII secolo, superando – sia pure lentamente e faticosamente e non senza nostalgie e rimpianti – l'assetto protetto ma sempre più inerte che gli aveva offerto la cultura dell'*ancien régime*. Anche in questo caso una strategia di movimento e di ricerca si era mostrata più feconda di un arroccamento ostile e immobilista, che avrebbe voluto confidare nel mito di una restaurazione.

L'applicazione del metodo critico allo studio del cristianesimo, dopo gli approcci piuttosto tecnici che sistematici del Baronio, dei Maurini e dei Bollandisti, trovò spazio nelle discipline esegetiche. Si trattava di rimontare il dissolvimento nel mito dei due Testamenti proposto dal razionalismo, senza rinunciare all'analisi critica. La filologia classica aveva ormai mostrato in modo inconfutabile la fecondità di tale analisi per i testi della grande tradizione classica. Occorreva di superare il metodo esclusivamente letterario che analizzava i testi „in sè“, perseguendo vuoi l'analisi comparativa che i riferimenti al contesto storico di ciascun testo⁵. Sotto questo impulso acquistavano spazio tra le scienze „sacre“ la teologia storica e la storia della Chiesa⁶.

Col XIX secolo lo sviluppo delle scienze della natura e delle discipline storiche assume un significato culturale generale portando in primo piano l'evoluzione come una delle dimensioni costitutive della realtà. La considerazione ravvicinata del significato dell'evoluzione storica si impone in tutti gli ambiti del sapere e della conoscenza. La grande stagione romantica valorizza la storia come approccio privilegiato ai problemi umani, anche se proprio il romanticismo non sa evitare l'ingenua ipostatizzazione di un periodo storico, facendo del medioevo una mitica età aurea.

Da parte cattolica, insieme a molta diffidenza per un orientamento che sembra minacciare la trascendenza mediante la storicizzazione integrale di ogni evento, si manifestano anche attitudini interessate e disponibili. In Gran Bretagna J. Newman pubblica nel 1845 il suo *Saggio sullo sviluppo*⁷, preoccupato di mostrare che l'identità cristiana non è garantita solo dall'invariabilità, come molti pretendevano, e perciò dalla sottrazione alle modificazioni storiche. In Germania J. Döllinger un ventennio più tardi sosteneva a Monaco in un famoso discorso la necessità e l'urgenza di liberare la teologia cattolica dalle pastoie scolastiche⁸, restituendo alla riflessione sul cristianesimo il respiro di un contatto diretto con le grandi fonti delle origini. In questa direzione la Scuola teologica di Tubinga, culminata nell'opera di J. A. Möhler, testimoniava della fecondità di un rinnovato contatto con la tradizione patristica e conciliare⁹.

In questo solco si sarebbe anche inserito il francese Duchesne, al quale si deve la prima valida ricostruzione del cristianesimo primitivo su basi rigorosamente scientifiche¹⁰. In quegli stessi decenni il clima „storico“ investiva anche il delicato e geloso ambito dell'archeologia cristiana¹¹.

Il cattolicesimo ufficiale faticava a convincersi della praticabilità di questi orientamenti, come mostrano le difficoltà incontrate da tutti gli studiosi ricordati. Anzi i decreti del concilio Vaticano I furono redatti con scarsa sensibilità storica. La *Dei Filius* ha un andamento tipicamente essenzialista e dal canto suo la *Pastor aeternus* usa dei riferimenti storici solo come „prove“ della affermazioni dogmatiche che fa sul primato e l'infallibilità del pontefice romano¹².

D'altronde la reazione di Pio IX alla fine del potere temporale emblemizzava il rifiuto dello sviluppo storico e rendeva impossibile un mutamento di atteggiamento. Anzi, il *Sillabo* sembrava rendere impossibile qualsiasi avvicinamento alla dimensione storica.

In realtà il mutamento di pontificato intervenuto nel 1878 causò anche un sensibile mutamento di clima culturale che trovò espressione nella nota lettera *Saepenumero* del 1883, con la quale Leone XIII disponeva la apertura agli studiosi degli Archivi Vaticani (esclusi quelli del S. Ufficio) da secoli inaccessibili¹³. Il papa deplorava accoratamente la strumentalizzazione degli studi storici „a servizio della rivoluzione in Italia“, strumentalizzazione finalizzata a dimostrare che dall'esistenza del papato a Roma sono derivati svantaggi all'Italia. Nel medesimo tempo però la lettera insiste nell'affermare la nobiltà e la fecondità degli studi storici. Ci si trova così davanti a un'altalena di denunce polemiche¹⁴ e di proposizioni positive, che culminavano nella solenne affermazione che „legge fondamentale della storia è non osare dire nulla di falso, nè tacere nulla di vero“.

Non è agevole stabilire quale fosse la consapevolezza con la quale Leone XIII e i suoi consiglieri avevano imboccato questa strada, ricca di sviluppi destinati a trascendere la preoccupazione apologetica ancora prevalente nella lettera pontificia. In quello stesso scorcio dell'Ottocento si

manifestavano soprattutto in Germania altri fermenti di rinnovamento teologico, da un lato Scheeben¹⁵ innestava sul tronco della dogmatica una rinnovata sensibilità alla dimensione misterica del cristianesimo, che ridimensionava l'egemonia metafisica della trattazione dogmatica tradizionale. Da un altro lato H. Denzinger incontrava successo crescente col suo *Enchiridion*, che rispondeva al bisogno di un accesso agevole alle grandi formulazioni dottrinali della tradizione¹⁶.

In entrambi i casi l'ansia di rinnovamento era viva e reale, ancorchè il metodo dominante restasse ancora quello deduttivo e il modo col quale Denzinger aveva scelto e tagliato i testi della sua raccolta fosse ben poco rispettoso della loro integrità storica.

Proprio sul finire del secolo uno studioso di ispirazione protestante, Troeltsch pubblicò un saggio dedicato alla questione del metodo storico e dogmatico in teologia¹⁷. Il confronto tra i due metodi era ormai maturo; si profilava anzi un'alternativa? Incalzava ormai e diveniva indilazionabile la necessità di fare i conti il metodo induttivo. Era un'istanza cui, malgrado tutto, il cristianesimo occidentale e soprattutto il cattolicesimo erano impreparati dopo secoli – almeno dal tramonto dell'epoca patristica – di deduttivismo scolastico, che aveva sedimentato e cristallizzato la convinzione che solo il procedimento deduttivo potesse salvaguardare la trascendenza della rivelazione e il primato dello spirituale.

In realtà, alle soglie del XX secolo la ricerca scientifica e ancora più in generale la riflessione culturale valorizzavano il procedimento induttivo, quasi sino a farne un tabù. In particolare la scienza storica, canonizzando il riferimento primario alle fonti, si imperniava sempre più sull'induzione. Nel protestantesimo di lingua tedesca e di orientamento „liberale“ queste esigenze trovarono un ascolto disponibile e una pratica molto lucida, anche sotto l'incalzare del confronto con la cultura laica nel terreno comune delle istituzioni universitarie. Harnack fu il maestro riconosciuto di una scuola che accettava sino in fondo l'applicazione della critica storica e del metodo induttivo allo studio della Bibbia e del cristianesimo primitivo¹⁸.

E' noto che in parecchi casi l'esito di questa corrente di studi fu la vanificazione del cristianesimo delle origini e la relegazione nel mito delle narrazioni bibliche e della stessa persona di Gesù di Nazareth. Di fronte a questi risultati, che minacciavano di negare ogni plausibilità razionale alla fede cristiana, facendo del cristianesimo una ideologia particolarmente tenace e fortunata, si formò una reazione in seno al cattolicesimo francese, che si proponeva di mostrare come non fosse inevitabile, praticando rigorosamente il metodo critico, pervenire ai risultati negativi e negatori della teologia liberale. Il filosofo M. Blondel¹⁹ e l'esegeta Loisy²⁰ si impegnarono a fondo in questa reazione. Dal canto suo Roma istituì nel 1902 una Pontificia Commissione Biblica, preposta agli studi sui due testamenti e soprattutto destinata a vegliare che tali studi non prendessero un orientamento dannoso per la fede²¹.

Si entrava così negli anni roventi della questione modernista che avrebbe dilaniato sino alla prima guerra mondiale la chiesa cattolica con effetti catastrofici su tutta la cultura di ispirazione cattolica. Senza volere ridurre la controversia modernista al problema dell'uso del metodo storico-critico nello studio del cristianesimo, non si può però negare che tale problema costituisca uno dei nodi maggiori della controversia stessa, come testimonia l'elevata percentuale di studiosi di storia e di esegeti tra le vittime della repressione antimodernista²².

Quando si giunse tra il luglio e il settembre 1907 alla pubblicazione da parte di Pio X di due severi atti di condanna del modernismo, fu ancora più chiaro che uno degli epicentri del dissenso era costituito dall'opposto apprezzamento che si faceva dell'applicazione al cristianesimo della critica storica e del metodo induttivo. Infatti già il decreto *Lamentabili* del S. Ufficio rifiutava e condannava 65 proposizioni, tra le quali la XXII recitava „i dogmi che la Chiesa propone come rivelati, non sono verità discese dal cielo, bensì sono interpretazioni di eventi religiosi prodotti con sforzo dalla mente umana“²³. Se ne potrebbe evincere che secondo il S. Ufficio i dogmi dovevano essere ritenuti „verità discese dal cielo“, dunque estranee a qualsiasi contaminazione storica che non fosse puramente accidentale e come tali sottratte a ogni pretesa di analisi critica. Ancora una volta il rifiuto della realtà storica si coniugava con un intransigente rifiuto pregiudiziale del procedimento induttivo.

A sua volta l'enciclica Pascendi, dopo aver analizzato il „modernista filosofo“, il „modernista credente“, il „modernista teologo“, giunge al „modernista storico“²⁴. A questi ultimi Pio X contesta anzitutto la „distinzione . . . fra un Cristo storico e un Cristo della fede, una Chiesa della storia e una Chiesa della fede . . .“; essi „alla storia della fede contrappongono la storia reale in quanto è reale“. Viene pertanto rigettato „il metodo storico dei modernisti“, nonché „la critica interna e la testuale“. E' ovvio che non interessa qui stabilire in quale misura queste pagine della Pascendi rendessero giustizia ai modernisti e neppure se questi ultimi avessero effettivamente prestato il fianco a critiche del tipo di quelle formulate dall'enciclica. Ciò che mi sembra rilevante nell'economia di questo saggio è piuttosto l'atteggiamento romano espresso in documenti ufficiali a proposito del metodo storico critico. Se lo si paragona a quello della lettera leonina di venticinque anni prima si deve constatare che la Pascendi omette completamente di circoscrivere la condanna che formula, riprendendo la distinzione incessantemente ribadita dalla Saepenumero tra storiografia autentica e storiografia strumentalizzata e asservita alla polemica anticlericale.

Ciò stabilito, non si può neppure dimenticare che *Lamentabili* e Pascendi erano prodotti di una congiuntura aspramente polemica e avevano piuttosto lo scopo di screditare le posizioni respinte che non di mettere a fuoco la dottrina cattolica²⁵.

Anche negli ambienti cattolici non coinvolti col modernismo, i senti-

menti polemici non erano sempre prevalenti. Un esempio di analisi serena eppure responsabile e problematica dei problemi sul tappeto è costituita da una lezione pubblica tenuta a Bergamo nello stesso 1907 da don Angelo Roncalli, allora insegnante di storia ecclesiastica in quel Seminario²⁶. Già la scelta di celebrare in un momento tanto caldo il centenario dell'iniziatore della storiografia ecclesiastica, il card. Cesare Baronio, costituiva una trasparente presa di posizione a favore di una positiva considerazione della storia. Ciò non poteva sfuggire, dato che il centenario, in Italia come nel resto d'Europa non diede luogo a altre iniziative.

Roncalli, nei limiti di una pubblica celebrazione necessariamente impostata in chiave biografica, credette di non evadere i risvolti attuali dell'argomento trattato e dedicò alcune pagine alla necessità che i cattolici accettassero e praticassero la critica storica e il metodo induttivo. Si trattò allora di una voce relativamente isolata²⁷, e tuttavia destinata a avere, in un mutato contesto, risonanze di eccezionale portata.

Ai margini della bufera modernista o in area protestante proseguiva una lenta assimilazione del metodo storico nello studio del nuovo Testamento e delle primitive comunità cristiane²⁸ e veniva riproposta una „teologia storica“²⁹; il campo di maggiore (e incontrastato) sviluppo di una ricerca storica rigorosa era quello della edizione di fonti, accessibili dopo la apertura leonina degli archivi vaticani. Basta ricordare le due monumentali edizioni del Concilium Tridentinum e dei Nuntiaturberichte aus Deutschland³⁰.

In questi decenni si consolidava anche lo statuto universitario dell'insegnamento della Storia della Chiesa, come disciplina inserita nel curriculum delle Facoltà di teologia³¹, e la pubblicazione di un periodico scientifico di livello internazionale, la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*³². Malgrado tutto dunque nel sostanziale mutamento di clima causato dal primo conflitto mondiale la storia della Chiesa si presentava come una disciplina che aveva una indiscussa autonomia scientifica basata sulla accettazione del metodo critico e su un decisivo riferimento alle fonti. Ciò rappresentava un significativo punto di arrivo, sancendo la piena cittadinanza del metodo storico e, più ancora, dell'approccio storico per la conoscenza del cristianesimo e della Chiesa. Ogni strumentalizzazione era – almeno in linea di principio – superata nella convinzione che la conoscenza della verità fosse la migliore forma di apologia.

Tuttavia non si deve dimenticare che questa acquisizione era stata possibile anche perchè era avvenuta nel rispetto pieno dell'autonomia e del primato della teologia – e della teologia dogmatica in specie – per la conoscenza adeguata del fatto cristiano. Ci si può anzi chiedere quanto la ricordata autonomia della storia della Chiesa abbia alleggerito il problema di una coscienza storica della teologia e dei teologi, che si era presentato in termini pressanti e aveva acceso tensioni laceranti tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento.

D'altronde la consapevolezza dei teologi della nuova generazione post-

modernista avvertiva, almeno nelle sue punte più sensibili, che il rinnovamento della teologia cattolica dopo il rigido inverno indotto dalla polemica anti-modernista doveva fare i conti con il superamento dell'„essenzialismo“ e con una nuova coscienza della storia. Queste esigenze trovarono espressione emblematica nella prolusione-manifesto del domenicano francese M.-D. Chenu del 1937³³. Il rettore degli studi dei Predicatori francesi auspicava un profondo rinnovamento della teologia sull'esempio di quello operato da Tommaso d'Aquino, quando aveva accettato di misurarsi con la cultura e le aspirazioni del suo tempo, impegnandosi a una rinnovata comprensione della parola di Dio, della fede e dell'esperienza cristiana. Chenu faceva esplicita menzione dell'importanza del senso storico, della irrinunciabilità di un metodo critico rigoroso e, infine, della necessità di usare del procedimento induttivo.

Con singolare tempestività il volumetto francese suscitò l'allarmata attenzione romana, che sarebbe culminata nel 1942 con l'inserimento nell'Indice dei libri proibiti³⁴. Sembrava che fosse inevitabile un nuovo capitolo di sapore anti-modernista, soprattutto quando – concluso il conflitto mondiale – Pio XII pubblicò nel 1950 un'enciclica dottrinale, dedicata in larga parte a respingere il „falso storicismo“³⁵. *Humani generis*, proponendosi la difesa della „cultura cristiana“ denuncia infatti sin dalle prime battute il sistema evoluzionistico, l'ipotesi monistica e panteista, i fautori del comunismo, l'esistenzialismo e, infine, il „falso storicismo“ appunto. Il documento romano colloca in luce sospetta le istanze di riforma della teologia e del suo metodo e pone sotto accusa chi intende distinguere il dogma dai modi e concetti via via usati per esprimerlo. Una specifica attenzione è dedicata anche alla storia dei dogmi che pretenderebbe di studiare „le varie forme di cui si è rivestita successivamente la verità rivelata“. Infine, dopo aver ammonito che „i teologi devono sempre ritornare alle fonti della rivelazione divina“ essendo „loro compito indicare come gli insegnamenti del vivo magistero si trovino sia esplicitamente che implicitamente nella s. scrittura e nella divina tradizione“, l'enciclica stabiliva che „la teologia, anche quella positiva, non può essere equiparata ad una scienza solamente storica“.

E' agevole avvedersi che con questo documento il papato ribadisce la propria posizione di diffidenza verso l'evoluzione storica come verso il metodo induttivo. Tuttavia, di fronte alla consolidata affermazione delle discipline storiche e della loro applicazione allo studio del cristianesimo, limita la propria polemica a arginare ogni inquinamento della teologia da parte della storia, collocata su un piano realtà inferiore („scienza *solamente* storica“).

Humani generis fu seguita da sanzioni disciplinari di vario tipo e livello, che avrebbero dovuto reprimere le correnti del „ressourcement“ e, più in generale, i teologi che attingendo alla storia tentavano un superamento delle posizioni di intransigenza dogmatica e confessionale che erano diventate emblematiche del cattolicesimo romano³⁶.

Su questo sfondo si collocano i primi interventi di Jedin sul compito del-

lo storico della Chiesa e sul rapporto tra storia della Chiesa e storia della salvezza. Lo storico tedesco interveniva allora per la prima volta su questi problemi di statuto epistemologico, dopo vent'anni di intensa attività storiografica incentrata sul concilio di Trento, argomento cruciale del cattolicesimo moderno³⁷. Maturato alla scuola di S. Merkle e di A. Ehrhard, lo Jedin si era impegnato, nella scia dell'iniziativa della Goerresgesellschaft per l'edizione delle fonti tridentine, in un'impresa che incrociava gran parte dei problemi dottrinali centrali della teologia cattolica. E tuttavia la sua opera scientifica era strettamente storica, nel senso che il suo vigore e la sua attendibilità, cioè il suo valore conoscitivo, erano direttamente proporzionali al rigore del metodo storico-critico usato.

Alla luce di tutto questo la preoccupazione dello Jedin appare essenzialmente quella di rivendicare la piena legittimità e autonomia della storia della Chiesa come disciplina storica adeguata alla conoscenza del cristianesimo e della Chiesa, senza riserve apologetiche nè subordinazione nei confronti della teologia. Solo in connessione subalterna con questa tesi centrale, Jedin riconosce una connessione tra storia della Chiesa e teologia in ordine alla determinazione dell'oggetto della storia stessa, la Chiesa. Connessione peraltro che non è particolarmente approfondita nè discussa, ma piuttosto enunciata³⁸.

Una rigorosa verifica avrebbe forse potuto già allora mettere in luce alcune aporie interne alla posizione dello storico di Bonn; in ogni caso tale posizione – come forse è anche più chiaro oggi – era chiaramente datata in dipendenza della generazione cui lo Jedin apparteneva, della collocazione accademica della storia della Chiesa in seno alle facoltà teologiche tedesche e, soprattutto, della difficile congiuntura nella quale si trovavano molti studiosi cattolici dopo l'*Humani generis*. Alla luce di tutto questo, la vigorosa affermazione dell'autonomia della storia della Chiesa da parte di un uomo di grande prestigio culturale come Jedin era un atto di responsabilità che intendeva fare stato di una condizione di non ritorno a proposito della legittima applicazione del metodo storico allo studio della Chiesa³⁹.

Solo pochi anni più tardi col pontificato di Giovanni XXIII e con la convocazione del concilio Vaticano II l'intero universo cattolico entrava in un clima sostanzialmente nuovo proprio a proposito del rapporto con la storia. Molte istanze dei decenni precedenti, molte sofferte sollecitazioni reiteratamente respinte ai margini del cattolicesimo, molti generosi tentativi di rinnovamento trovavano finalmente ascolto e credito al vertice della Chiesa e il nuovo concilio appariva come un'occasione di confronto libero, nell'ascolto dello Spirito e nella integra rappresentazione dell'evangelo eterno.

Non è possibile ripercorrere qui in modo adeguato la complessa posizione di papa Roncalli, culminata nell'allocuzione d'apertura del Vaticano II⁴⁰, e neppure l'attitudine del concilio, che attraversa come una filigrana tutti i documenti da esso approvati⁴¹. Può essere sufficiente ricordare sche-

maticamente alcune proposizioni maggiori dell'uno e dell'altro.

Secondo Giovanni XXIII la Chiesa va vista come un giardino e non come un museo, cioè come una realtà viva e vivente e non come un dato fisso e immutabile; è necessario sapere distinguere tra il depositum fidei e il suo rivestimento; occorre avere coscienza che non è il vangelo che cambia ma sono i cristiani che devono comprenderlo sempre meglio; nella storia – infine – sono racchiusi i „segni dei tempi“, di cui i cristiani devono impegnarsi a svelare il significato evangelico. Dunque la storia degli uomini non è un palcoscenico per la storia della salvezza e i mirabilia Dei, ma è il luogo dell'incarnazione e della salvezza, l'unico nel quale esse sono possibili secondo l'economia cristiana.

Da parte sua il Vaticano II ha ispirato le proprie decisioni alla consapevolezza del tramonto della stagione di „cristianità“, quando cioè il cristianesimo e soprattutto il cattolicesimo in occidente ha vissuto come un sistema sociale autosufficiente in quanto incardinato nella fede e retto dalla Chiesa e dal braccio secolare⁴². In questa condizione di post-cristianità è possibile riguadagnare la coscienza che il popolo di Dio è ininterrottamente in cammino per l'impulso dello Spirito verso il Cristo e che questo itinerario si svolge nella storia degli uomini, con i quali i cristiani hanno una solidarietà radicata nella fraternità. In questa prospettiva il concilio ha sottolineato il mistero della Chiesa, la sua subordinazione alla parola di Dio nella condivisione delle gioie e dei dolori dell'umanità.

Queste posizioni non potevano non implicare anche una revisione profonda del modo di fare teologia. Infatti la teologia come sistema deduttivo di proposizioni astratte e atemporali era omogeneo alla concezione della vita cristiana e della Chiesa che il concilio si lasciava alle spalle⁴³. D'altronde il superamento della teologia barocca e controversista era ormai sperimentabile anche nei frequenti cedimenti ideologici che la affliggevano, degradandola a ideologia tra le ideologie.

Una comunità cristiana convocata intorno all'eucarestia, fonte e culmine della Chiesa, ha piuttosto bisogno di ritrovare l'unità di fondo tra *lex orandi* e *lex credendi*. Essa è il soggetto proprio di entrambe, la ragione della loro sintonia. Da questo punto di vista una teologia professionale appare come un masso erratico ricevuto da una precedente e diversa condizione cristiana. Fare teologia appare cioè così intimamente e immediatamente legato alla fede da non potere avere altro luogo e altro soggetto proprio che la comunità confessante nell'atto di culto. Una delega di questa responsabilità apparirebbe altrettanto impropria quanto una delega del culto al clero o della preghiera ai religiosi. Le costituzioni conciliari sulla liturgia e sulla Chiesa hanno restituito alla comunità cristiana le sue prerogative e le sue responsabilità che non possono trovare espressione e adempimento che nel recuperare la loro condizione di soggetti⁴⁴.

Il Vaticano II ha dunque segnato la fine del dualismo, spesso divenuto contrapposizione, tra una storia profana e una storia sacra. Non si tratta

certo di sostenere una assurda sacralizzazione della storia, ma di riconoscerla come „luogo teologico“, come realtà cioè nella quale la fede cristiana può e deve alimentare la propria incessante ricerca del regno, non per averne un possesso geloso, ma per farne la sede privilegiata dell'amicizia con gli uomini. L'ambiguità immanente della storia non è ignorata nè risolta ottimisticamente. Questa prospettiva si coniuga con la sollecitazione alle comunità cristiane a riconoscersi pellegrine e non stabilite, in ricerca senza potere nè ricchezze ma solo con la fede nel Signore della storia. Le chiese sono perciò chiamate a riappropriarsi della diaconia teologica e profetica: riconoscere nelle Scritture e negli eventi della storia il Signore che viene.

Sulla base di queste prospettive la posizione sostenuta da Jedin appare via via superata anche nella coscienza profonda della Chiesa. L'aver posto in primo piano la coscienza della storia come luogo della rivelazione e della fede ha infatti sottolineato lo statuto storico del cristianesimo come dimensione caratterizzante dell'esperienza cristiana, non contraddittoria nè marginale. Contestualmente la teologia riacquista la sua natura profonda di confessione che ha come soggetto la comunione dei battezzati, come causa lo Spirito, come fondamento la fede.

Ne conseguiva la necessità, divenuta chiara negli anni settanta, di ripensare l'insieme dei problemi relativi allo statuto e al significato dello studio storico del cristianesimo e, di riflesso, a quello della teologia.

Insieme a altri studiosi, mi è parso che si dovesse ormai riprendere la riflessione al punto cui Jedin l'aveva portata, impegnandosi in approfondimenti e sviluppi in varie direzioni. Anzitutto era importante confermare – anche alla luce dell'impatto fecondo degli studi storici sui lavori del Vaticano II – la piena applicabilità del metodo storico-critico e dei procedimenti induttivi e comparativi allo studio e alla conoscenza razionale del cristianesimo e delle chiese. La lucida fermezza con la quale Jedin aveva sostenuto questa conclusione, malgrado le gravi ombre degli anni cinquanta, offriva una base di indiscutibile valore. Proprio il consenso ormai acquisito su questo punto consentiva di articularlo più adeguatamente.

Era infatti sempre più evidente che l'approccio storico era particolarmente adeguato e fecondo per cogliere lo snodarsi nel tempo delle manifestazioni della fede cristiana. A differenza che per gli ultimi cento anni, le ricerche di storia della Chiesa avevano investito tutti gli aspetti della vita cristiana, non solo le istituzioni ma anche le dottrine, non solo gli aspetti biografici individuali ma anche quelli sociali e squisitamente ecclesiali, non solo la vita esterna e materiale ma anche la spiritualità e la devozione. Ancora, queste ricerche avevano sempre più mostrato di essere capaci di rappresentare globalmente la vita cristiana nelle sue accezioni più ampie e comprensive, come la teologia classica mai era riuscita a fare⁴⁵.

Si era dunque al di là della soglia della descrizione fenomenologica. La ricostruzione a tutto sesto dell'esperienza cristiana nel tempo anzi si mostrava idonea a alimentare una dimensione importante della vita delle co-

munità, consentendo un inserimento vitale nella tradizione cristiana, almeno equivalente a quello favorito per secoli dalla trasmissione catechistica di astratte formulazioni dogmatiche.

Questa nuova situazione impone di interrogarsi, più a fondo di quanto non avessero fatto Jedin e coloro che hanno condiviso la sua posizione, sul valore ma anche sui limiti della conoscenza storica del cristianesimo. Da un lato è vero che essa manifesta una omogeneità qualitativa col cristianesimo come itinerario di salvezza che si svolge nel tempo, dalla chiamata di Abramo, all'incarnazione del Cristo, all'attesa del Regno. Da un altro lato però occorre essere coscienti che la stessa conoscenza storica soffre di limiti ben precisi, che costituiscono una frontiera, suscettibile di avanzamenti ma ancora lontana dal comprendere tutti gli spessori di realtà e di significato propri dell'evento cristiano. Sono state messe in evidenza le debolezze e le stesse contraddizioni della conoscenza storica, derivanti e dai limiti del soggetto conoscente e dall'incompletezza, inadeguatezza, deformazione con le quali le fonti consentono di conoscere il passato. Accanto a queste „miserie“, che il metodo storico è impegnato a superare mediante affinamenti sempre più spinti, è indispensabile rendersi conto che il cristianesimo come oggetto di conoscenza storica pone problemi specifici. Si tratta della dimensione spirituale e interiore della fede, del fattore meta-naturale di aspetti centrali dell'esperienza cristiana dall'incarnazione del figlio di Dio ai sacramenti, dalla preghiera alla santità, dal peccato alla salvezza.

Occorre riconoscere lealmente che, allo stato attuale di sviluppo, la nostra conoscenza storica è piuttosto in grado di sfiorare che di comprendere adeguatamente queste dimensioni. Il nostro bagaglio metodologico è ancora insufficiente e rozzo rispetto a tutto ciò. Dissimulare questi limiti, volersi convincere che non esistono o che non sono rilevanti sarebbe incoerente con il doveroso rigore e l'irrinunciabile acribia scientifica. E tuttavia questo riconoscimento non infirma l'attendibilità dei risultati conoscitivi che la ricerca storica consegue, anzi – come in ogni scienza – la consapevolezza dei propri limiti e l'umiltà nel riconoscerli sono ragioni di credibilità, oltre che pungolo al loro superamento⁴⁶.

Possiamo ora affrontare un altro aspetto della posizione di Jedin, quello in cui veniva postulata, accanto alla natura di disciplina storica della storia della Chiesa, anche la sua natura teologica perchè essa dalla teologia riceverebbe la definizione del proprio oggetto, la Chiesa. Non si può negare che nei decenni più recenti l'ecclesiologia abbia conosciuto uno sviluppo rilevante, ancorchè esso abbia messo in evidenza i rischi e, al limite, l'insostenibilità di una dottrina sulla Chiesa continuamente minacciata di ecclesiocentrismo, proprio a causa del suo isolamento da tutti gli altri aspetti del cristianesimo. Questo fenomeno, tipico del cattolicesimo romano e delle sue contraddizioni, costituisce il capitolo finale della stagione della teologia scolastica, tesa a sistematizzare a livello dottrinale in modo definitivo e concluso tutti gli aspetti della realtà cristiana. In modo particolare

l'esigenza di disegnare un'ecclesiologia era essenziale nell'economia di un modo di concepire la Chiesa come „societas perfecta“⁴⁷. Il superamento di questa tendenza, culminata nell'enciclica *Mystici corporis* e rigettata dal Vaticano II col rifiuto dello schema preparatorio sulla Chiesa, ha segnato anche il tramonto della stagione ecclesiologica⁴⁸.

Era necessario evocare questi sviluppi cruciali per collocare in una prospettiva corretta lo svuotamento dell'istanza che rinviava la storia della Chiesa alla teologia per riceverne la determinazione del proprio oggetto⁴⁹. Nella misura in cui anche la Chiesa come il cristianesimo è nella storia e non esiste un archetipo ideale di Chiesa fuori dal tempo e dallo spazio, al punto che anche il nuovo Testamento testimonia della esistenza di tipi di comunità cristiane fortemente differenziate, la ricerca storica non può che condurre di volta in volta a un'actio finium regundorum, onde stabilire per un tempo e uno spazio determinati quale realtà si è qualificata „Chiesa“. Con ciò la ricerca storica non pretende affatto di giudicare della vera chiesa, come uno storico politico studiando la Repubblica francese o l'Unione sovietica non si arroga nessuna valutazione di merito, limitandosi a verificare con i normali strumenti critici quale realtà fosse ritenuta „Repubblica francese“ o „URSS“ e con quali caratteristiche ciascuna di queste realtà politiche si autoqualificasse. In conclusione, restando sul piano dell'indagine razionale l'unica strada percorribile è quella della ricerca empirica, condotta con tutte le avvertenze esigite dalla singolarità della realtà „Chiesa“, caratterizzata dalla lunga durata, dalla dialettica tra ortodossia e eterodossia, tra istituzione e movimenti, tra singolo e comunità, tra norma e comunione.

Occorre chiedersi se non siamo entrati in una fase di transizione nella quale tramonta il modo teologico di conoscere il cristianesimo, connotato dall'astrazione di tipo deduttivo, sorretto dalla metafisica classica e sempre in equilibrio tra conoscenza razionale e conoscenza di fede. Nel medesimo tempo si afferma, sulla base del riconoscimento dello statuto storico del cristianesimo, la validità di una conoscenza costruita secondo il metodo storico critico. Una conoscenza autenticamente tale eppure limitata per difetto, in quanto si sa incapace di cogliere interamente gli spessori più profondi e i significati salvifici della realtà.

Non si tratta, per colmare questa lacuna, di ricorrere in via di supplenza alla percezione di fede, operando una contaminazione tra due livelli di conoscenza qualitativamente diversi, con l'effetto di pervenire a risultati viziati da entrambi i punti di vista. Ritengo doveroso rispettare le rispettive autonomie, secondo i limiti che l'attuale livello di consapevolezza culturale consente. La conoscenza teologica, che utilizza strumenti razionali – dal linguaggio sino al patrimonio culturale di un determinato contesto umano –, pur avendo il suo criterio ultimo e la sua garanzia di autenticità nella fede guidata dallo Spirito è atto della comunità confessante nella koinonia eucaristica; essa cerca i significati profondi (messianici e escatologici) degli

eventi, svela i segni evangelici racchiusi nel tempo, rilegge l'evangelo scoprendo cose antiche e nuove per annunciarlo agli uomini.

Accanto a questa conoscenza privilegiata del progetto di salvezza, è importante e fecondo che sia esercitato anche un altro tipo di conoscenza esclusivamente razionale, basato e garantito dal rigore scientifico dei suoi metodi e delle sue tecniche. Esso nell'attuale stagione culturale dovrebbe valorizzare essenzialmente la conoscenza storica in quanto sintonizzata con la crescente coscienza che il cristianesimo di questo tempo ha di essere pellegrinaggio di salvezza in mezzo all'umanità. Un itinerario che ha con la storia e con l'umanità lo stesso rapporto che unisce natura divina e natura umana nel Cristo. Un cammino dunque di cui ogni tappa, ma anche ogni piccolo tratto e persino ogni errore sono preziosi, significativi, degni di conoscenza e di memoria⁵⁰.

¹ Considerazioni sul compito dello storico della chiesa, in: Chiesa della fede - Chiesa della storia (Brescia 1972) 18-33 (originariamente in: TThZ 61 [1952] 65-78) e, successivamente, Storia della Chiesa come storia della salvezza, ibidem 34-50 (originariamente in: Saeculum 5 [1954] 119-128) e ancora La storia della Chiesa è teologia e storia, ibidem 51-65 (originariamente Milano 1968). Da ultimo la posizione è stata ripresa in: Communio 8 (1979) 5-14: Storia della Chiesa come teologia e storia.

² Una rassegna sufficientemente completa è stata presentata da K. Schatz, Ist Kirchengeschichte Theologie? Zum Gedenken an Hubert Jedin, in: Theologie und Philosophie 55 (1980) 481-513. Molto più sistematicamente l'intera problematica è discussa da H. R. Seeliger, Kirchengeschichte, Geschichtstheologie - Geschichtswissenschaft (Düsseldorf 1981).

³ Nuove frontiere della Storia della Chiesa?, in: Concilium (1970) 1256-1276 e anche in un volumetto con l'Introduzione alla Storia della Chiesa dello stesso Jedin (Brescia 1973).

⁴ Cf. G. Ruggieri, Per una storia dell'apologetica cristiana nell'epoca moderna. Note bibliografiche e metodologiche, in: Cristianesimo nella Storia 4 (1983) 33-58.

⁵ Cf. W. G. Kümmel, Il nuovo Testamento. Storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario (Bologna 1976).

⁶ Presenta una buona visione d'insieme di tale evoluzione H. Schneider, Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie. Die Geschichte der Auslegung der Konstanzer Dekrete von Febronius bis zur Gegenwart (Berlin 1976) 120-165.

⁷ Cf. J.-H. Walgrave, Newman. Le développement du dogme (Paris 1957).

⁸ Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrter in München vom 28. September bis 1. Oktober 1863, ed. P. Gams (Regensburg 1863). Il discorso di Döllinger è edito anche in Kleine Schriften (Stuttgart 1890) 161-196 e in J. Finzsterhölzl, Ignaz von Döllinger (Graz 1969) 227-263. Di particolare interesse l'impegnata polemica di La Civiltà Cattolica in un'ampia serie di articoli intitolati Il Congresso dei dotti cattolici in Monaco di Baviera e le scienze sacre (15 [1863] s. V/IX 385-406, 513-533, 657-676 e s. V/X 24-36). R. Aubert, Pie IX (Paris 1952) 205-209 propone una valutazione riduttiva di questo discorso. H. Lang, Die Versammlung katholischer Gelehrter in München-St. Bonifaz vom 28. IX. bis 1. X. 1863, in: HJ 71 (1952) 246-258 non aggiunge nulla di nuovo.

⁹ Cf. J. R. Geiselmann, Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart (Freiburg 1964).

¹⁰ Cf. Monseigneur Duchesne et son temps (Roma 1975).

¹¹ Non conosco un moderno studio critico su J.-B. De Rossi; cf. H. Leclercq, in: DACL 15/1 (1950) 18-100.

¹² Secondo tale metodo la Pastor aeternus mette sullo stesso piano auctoritates di qualificazione molto diversa e al c. III fa riferimento alla professio fidei di Michele Paleologo al II concilio di Lione, malgrado il concilio non abbia mai fatto proprio tale documento.

¹³ Leonis XIII Acta, ed. anast. (Graz 1971) I/III 259-273; testo italiano: Civ Catt 34 (1883/III) 609-617. Cf. *H. J. Marrou*, *Philologie et histoire dans la période du pontificat de Léon XIII*, in: *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, a cura di *G. Rossini* (Roma 1961) 71-106.

¹⁴ „La storia, studiata nelle sue vere fonti con animo sgombro di passione e di pregiudizi, riesce spontaneamente di per sé stessa la più splendida apologia della chiesa e del papato“, ma poco avanti si ricorda che dal XVI secolo esiste una „nuova strategia per combattere la chiesa nel campo delle quistioni storiche“ al punto che „si può veracemente asserire esser la storia una congiura contro la verità“. La lettera proseguiva osservando che „tutto l'insegnamento della storia è indirizzato a questo scopo, render sospetta la chiesa, malvisti i pontefici, e sopra tutto far credere al popolo esser funesto alla incolumità e alla grandezza d'Italia il principato civile de' papi.“

¹⁵ Cf. *E. Paul*, *Denkweg und Denkform der Theologie von Matthias Joseph Scheeben* (München 1970) e anche l'Introduction di *A. Kerkvoorde* all'ed. francese dei misteri della Chiesa (Paris 1956) 7-77.

¹⁶ La prima edizione è del 1854. Cf. *J. Schumacher*, *Der „Denzinger“*. Geschichte und Bedeutung eines Buches in der Praxis der neueren Theologie (Freiburg 1974).

¹⁷ Über historische und dogmatische Methode in der Theologie del 1898, ora in: *Theologie als Wissenschaft* (München 1971) 105-127.

¹⁸ Cf. le introduzioni di *G. Bonola* e *P. C. Bori* a *L'essenza del cristianesimo* (Brescia 1980).

¹⁹ *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne* (Paris 1956); cf. *R. Virgoulay*, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses 1896-1913* (Paris 1980) e *A. Dulles*, *Das II. Vatikanum und Wiedergewinnung der Tradition*, in: *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum*. Für Karl Rahner, hrsg. *E. Klinger* u. *K. Wittstadt* (Freiburg 1984) 554-562.

²⁰ Cf. *M. Ivaldo*, *Religione e cristianesimo* in *A. Loisy* (Firenze 1977); *L. Da Veiga Coutinho*, *Tradition et Histoire dans la controverse moderniste 1898-1910* (Roma 1954); *E. Poulat*, *Critique historique et théologie dans la crise moderniste*, in: *Recherches de sciences religieuses* 58 (1970) 535-550 e *C. Theobald*, *L'entrée de l'histoire dans l'univers religieux et théologique au moment de la crise moderniste*, in: *La crise contemporaine du Modernisme à la crise des herméneutiques* (Paris 1973) 7-85.

²¹ Cf. *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 2 (1934) 103-113.

²² Cf. il classico *J. Rivièrè*, *Le modernisme dans l'église. Etude d'histoire religieuse contemporaine* (Paris 1929) e, per una rivisitazione recente: *Le Modernisme* (Paris 1980) con saggi di *S. Breton*, *D. Dubarle*, *J. Houssaye*, *P. Colin*, *J. Greisch* e *X. Tillette*.

²³ ASS 40 (1907) 470-476 e anche in DS 3401-3466.

²⁴ ASS 40 (1907) 593-599.

²⁵ Un'analisi approfondita di quei documenti non può prescindere dal loro Sitz-im-Leben e deve distinguere accuratamente tra *sensus loquentis*, forse particolarmente rilevante, e *sensus locutionis*, che a quasi ottanta anni di distanza appare singolarmente esile.

²⁶ *A. G. Roncalli*, *Il cardinale Cesare Baronio*, a cura di *G. De Luca* (Roma 1961). Il centenario trovò eco in due articoli di *F. Savio* su Civ Catt 58 (1907/III) 3-20 e 159-175 e, solo nel 1911, in una raccolta di studi Per Cesare Baronio edita a Roma.

²⁷ Certamente la conferenza di Roncalli era stata approvata dal vescovo Radini-Tedeschi, del quale era segretario e dal card. Ferrari, il quale ne autorizzò la pubblicazione in: *La Scuola Cattolica* 36 (1908) 3-29. Il card. Mercier a Lovanio ne fu informato.

²⁸ Cf. *W. Bousset*, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus* (Leipzig 1913).

²⁹ *A. Ehrhard*, *Die historische Theologie und ihre Methode*, in: *Festschrift Sebastian Merkle* (Düsseldorf 1922) 117-136, frequentemente citato da Jedin.

³⁰ Dopo l'opera pionieristica del barone von Pastor, l'epicentro di queste iniziative, che costituiscono una pietra miliare nell'assimilazione cattolica del metodo storico, fu la Görresge-

sellschaft. Su Pastor: *R. Manselli*, Ludwig von Pastor storico dei Papi. Tradizione storiografica cattolica e metodologia positivista, in: *Studium* 75 (1979) 9-24.

³¹ E' interessante ricordare l'istituzione nel 1932 presso la Pontificia Università Gregoriana di un'autonoma Facoltà di Storia Ecclesiastica, cf. Dalla chiesa antica alla chiesa moderna. Miscellanea per il cinquantesimo della Facoltà di Storia ecclesiastica della P. Università Gregoriana (Roma 1983).

³² La RHE iniziò le pubblicazioni nel 1900, preceduta nel 1876 dalla protestante *Zeitschrift für Kirchengeschichte* e seguita nel 1910 dalla *Revue d'histoire de l'Eglise de France*. Le altre riviste scientifiche di Storia della Chiesa cominciano a uscire tra il 1930 e la fine della seconda guerra mondiale. Casi a sè sono costituiti dalla *Zeitschrift für historische Theologie*, pubblicata tra il 1832 e il 1875 e dalle riviste storiche espresse dai vari gruppi modernisti.

³³ Cf. *M.-D. Chenu*, *Le Saulchoir*. Una scuola di teologia, a cura di G. Alberigo (Casale Monferrato 1982). Anche H. De Lubac o K. Rahner hanno vissuto istanze analoghe.

³⁴ Cf. la mia introduzione al citato volume di Chenu e anche Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo, in: *Cristianesimo nella Storia* 2 (1981) 487-521.

³⁵ AAS 42 (1950) 561-578; cf. *J.-M. Mayeur*, *Magistère et Théologiens sous Pie XII*, in: *Les quatre fleuves* 12 (1980) 113-119.

³⁶ Cf. *Y. Congar*, *Appels et cheminements 1929-1963*, in: *Chrétiens en dialogue*. Contributions catholiques à l'oecuménisme (Paris 1964) IX-LXIV.

³⁷ La bibliografia completa di H. Jedin è in: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 6 (1980) 287-367 a cura di *R. Samulski* e *G. Butterini*.

³⁸ „Tutti sono d'accordo nel riconoscere che la storia della chiesa sia anzitutto e soprattutto teologia, e precisamente teologia storica, avendo come oggetto la chiesa di Cristo, il cui concetto essa trae dalla dogmatica“, Considerazioni sul compito . . . , Chiesa della fede - Chiesa della storia, 18. „La storia della chiesa per il suo oggetto, che è la chiesa, è teologia, ma è anche storia, e nel pieno significato della parola“, Storia della chiesa come . . . , ibidem 44. „La storia della chiesa è teologia a causa del suo oggetto: la chiesa“, „La storia della chiesa è scienza storica per il suo metodo“, La storia della chiesa è teologia . . . , ibidem 51 e 56.

³⁹ Va ricordato il discorso rivolto da Pio XII ai partecipanti al Congresso internazionale di Scienze Storiche il 7 settembre 1955: Discorsi e radiomessaggi di SS. Pio XII, 17 (Città del Vaticano 1956) 211-222.

⁴⁰ Cf. *A. e G. Alberigo*, Giovanni XXIII. Profezia nella fedeltà (Brescia 1978) 38-49 e *G. Alberigo - A. Melloni*, L'allocuzione Gaudet Mater Ecclesia, in: *Fede Tradizione e Profezia*. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II (Brescia 1984) 185-283.

⁴¹ Cf. *G. Alberigo*, Cristianesimo e Storia nel Vaticano II, in: *Cristianesimo nella Storia* 5 (1984) 577-592.

⁴² Sulla problematica storica e teologica della „cristianità“ cf. *Cristianesimo nella Storia* 5 (1984) 33-166.

⁴³ Cf. il mio *Storia e Teologia: una sfida aperta*, in: *Concilium* 19 (1983) 1648-1658.

⁴⁴ Cf. *H. M. Legrand*, Lo sviluppo di chiese-soggetto: un'istanza del Vaticano II, in: *Cristianesimo nella Storia* 2 (1981) 129-163.

⁴⁵ E' noto che la teologia contemporanea più avvertita ha mostrato attenzione e interesse per la dimensione storica: *W. Pannenberg*, Avvenimento di salvezza e storia (Brescia 1975) e prima ancora *Rivelazione come storia*, a cura di *W. Pannenberg* (Bologna 1969 [ed. or. 1961]).

⁴⁶ Ho sviluppato questa convinzione nell'articolo ricordato a n. 3.

⁴⁷ Cf. *T. M. Parker*, The Medieval Origins of the Idea of the Church as a „Societas Perfecta“, in: *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae* (Louvain 1961) 23-31; The Idea of the Church as „Unus homo perfectus“ and its Bearing on the Medieval Theory of Sovereignty, ivi 32-49 e *P. Granfield*, The Church as Societas Perfecta in the Schemata of Vatican I, in: *Church History* 48 (1979) 431-446 e *Nascita e declino della „Societas Perfecta“*, in: *Concilium* 18 (1982) 955-964.

⁴⁸ Questa evoluzione risulta plasticamente dal confronto tra le successive redazioni della costituzione dogmatica *Lumen gentium: Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis historica*, a cura di G. Alberigo e F. Magistretti (Bologna 1975).

⁴⁹ Anche da un punto di vista epistemologico generale rifarsi a un'altra scienza per la definizione del proprio oggetto non implica di assumerne o parteciparne la natura.

⁵⁰ In questa prospettiva si formalizzano due livelli di conoscenza, ma certo non una doppia verità. Lo si è visto anche recentemente in occasione del centenario luterano che ha suscitato sia studi sul monaco sassone, la sua vita, la sua attività, il suo influsso che riflessioni sul significato profondo dell'evento luterano nell'economia di salvezza.

Church Historians in the Service of the Church

By JOHN W. O'MALLEY

You will note that my title speaks not of Church History but of Church Historians. That variation on our theme is deliberate. It enables me to speak about what I know most immediately and vividly, myself and my colleagues who practice the discipline. It also provides an opportunity to intimate my conviction, shared by many others, that all scholarship has a personal, even autobiographical, dimension to it and that this dimension is of the utmost importance in any discussion of the nature of Church History¹.

With your permission, therefore, I will begin with the Church Historian I know best, myself. I would like to describe for you two turning points in my own life. The first occurred after my ordination to the priesthood when I decided that I wanted to study Church History. As I now recall that decision, I see that it was not motivated simply by my desire to satisfy my curiosity about the Church or by an awareness that this discipline was particularly congenial to my talents. There was something more. I shall describe that "more" by saying that I wanted to put my talents and learning, however great or small they might be, at the service of the Church and its mission, as I then perceived them. Such a desire, I now know from experience, is often present in young people who make similar decisions.

Since I believed that I already had a good grounding in the Catholic tradition, I decided to study at a university where the only programs were in general history, not Church History². I believed that in such an atmosphere I would be better able to see the Church in a wide cultural context and thus be better able to address the interaction between culture and religion that seems to be the problem of central and perennial fascination for Catholic thinkers. We often express that problem in other terms: nature/grace, reason/revelation, Church/world.

I matriculated at Harvard University and found there a director who, though himself not a believer in any religion, was sympathetic to Catholicism and to my interest in it, while at Harvard and ever afterwards, I found colleagues who wanted to study many of the same problems I did and approached them with the same basic methodology, but who were Protestants, Jews, or agnostics. Our interaction has always been mutually beneficial. They brought background, questions, and a kind of objectivity that were different from mine, just as I brought an "insider's" viewpoint and skills that they lacked. I have never hesitated to designate their work Church History, and to my knowledge, their scholarship has never been re-

fused by journals of Church History because they lacked the proper faith-commitment. Lowly facts of life like these must be taken into account, it seems to me, even when we engage in our high speculation about the true nature of our enterprise.

The second turning point in my life occurred about three years ago. Up to that time I had taught in a university. Though my university was under Catholic auspices, its program of studies in the Department of History and the methodological assumptions that the members of the department employed did not differ from those found in other American universities. For all professional purposes, the discipline of History was practiced in the same secular way.

When I decided three years ago to leave my university, I had opportunities to move into similarly secular situations. Yet, somewhat in contrast to my earlier decision about where to study, such options at this time held no attraction for me. I wanted to be, as I often explained in vague fashion to friends, "in a more theological atmosphere". Hence I was gratified to receive the invitation to teach Church History at the Weston School of Theology, which is the Jesuit institution in Cambridge, Massachusetts, dedicated in the first instance to preparing young men for ordination to the Catholic priesthood. I have been at Weston for two years and have verified to my own satisfaction that this desire as an historian to integrate historical scholarship more fully with theology can be fruitful, in ways that I will explain later on.

This autobiographical prelude puts flesh and blood on some of the theoretical questions we have been discussing these days and underscores, once again, their complexity³. It also hints at how I would propose to deal with them, as we now move away from autobiography to more theoretical considerations. I want to say, in a word, that there can be no fruitful discussion of Church History apart from the *persona* of the Church Historian. All learning and all scholarship, I repeat, are conditioned by the person who engages in them. This conditioning operates on at least three levels that deserve our attention⁴. A description of these levels will be the burden of my presentation this evening.

The first level we might call the level of historical scholarship pure and simple. It consists in the gathering and presenting of accurate information that will lead to the understanding of some specific problem. Note that understanding is the finality of this level and that the level is characterized by its determination to remain within circumscribed and verifiable limits established by the historical methodology of the discipline. This level can, nonetheless, range ever more broadly and propose hypotheses that challenge standard interpretations even of a whole era. In my own work, for instance, I have tried to establish that the Italian Renaissance was religiously and theologically significant⁵. I have thus challenged the ancient paradigm that the Counter Reformation in Italy and even in the Roman Curia was a mir-

acle of grace that marvellously restored a religious and theological fabric totally decayed. My work and its thesis invoke no faith-commitment for verification and are open for examination to all practitioners of the discipline, no matter what their religious backgrounds. We all practice Church History on this level, which is, indeed, what we conventionally mean, at least in the United States, when we use the term Church History. It is certainly the indispensable grounding of our work, even if it moves on to further levels.

This first level strives for rigor, objectivity, and methodologically verifiable conclusions. Give me a Church Historian, and he will know what I mean. Many scholars today, however, would affirm that this description of the scholarly enterprise, though correct as far as it goes, is misleading, for it omits an essential element. It omits the personality and personal commitment of the scholar and postulates a dispassion that is never verified in reality⁶. Some scholars put this point in its strongest possible terms by insisting that all scholarship is ideological in nature and that the healthiest strategy is to admit this fact openly and boldly. There is no doubt that this position was originally and most forcefully articulated in the Marxist tradition. Without passing judgment on any radical formulation of it, I surely would agree with a tempered version that learning often is, and in fact ought to be, in the service of some cause beyond the cause of learning merely for its own sake. This should be the case above all, it seems to me, for committed Christians.

In support of what I believe to be the pervasive psychological reality at the base of this position, I adduce "American Historians", i. e., my many colleagues in the USA who study the history of their own country. Most of these historians seem to pursue their speciality with the conviction that their study of it will help them or their students fashion a more authentic America of the future⁷. That, in fact, is why they study American history at all. In other words, they have a commitment to the present and future that influences their study of the past. This commitment may relate to political affiliation. In any case, it does not, necessarily and of itself, make their historical scholarship better or worse, in my viewpoint, than that of colleagues who conceivably might lack such a commitment. It might make it more penetrating for being more urgent and purposeful. It surely makes it more perilous, for it seems to endanger the objectivity that we still like to uphold as in some sense a characteristic of genuine historical scholarship. But whatever the perils of commitments like these, we must take such factors into account because they are omnipresent in historians of flesh and blood.

These considerations bring me finally to an analysis of a commitment to an institutionalized form of Christianity like Roman Catholicism. This commitment certainly has to influence the scholarship of the individual who professes it, but it does not, necessarily and of itself, make that person a better or worse historian of the Church on the level we have so far been

discussing. Moreover, I do not find that commitment to Roman Catholicism, viewed formally and in so far as it is a commitment to certain higher values, strange or idiosyncratic. Every practicing historian that I know has similar commitments that are "metahistorical". The very recognition of this fact puts us in a position to safeguard against abuses in our method into which such commitments might seduce us.

I understand a commitment to Catholicism to profess adherence in a public way to many values that are operative in all persons of good will, as *Gaudium et Spes* of Vatican Council II proclaims. Honesty is surely foremost among these values. The commitment says that the person also adheres to values that every believing Christian must support, as *Unitatis Redintegratio* similarly celebrates. Beyond these, there are relatively few values, associated for the most part with certain ecclesiological theses, that are distinctively Roman Catholic. It is on these few that the historian must especially cast his wary glances as he plies his historical trade on this first level.

I would further argue that a background in theology and a faith-commitment give the Catholic historian accessibility to some "inner" realities of the Catholic Church that our secular colleagues may miss. Under the proper circumstances, this accessibility should finally tip the scales in the Catholic historian's favor⁸. On the other hand, our colleagues have some psychological advantages over us that their different commitments help provide. Foreigners, as we all know, sometimes perceive things that natives fail to see. In both cases – natives and foreigners – there are ambivalences and dangers, and a variety of postures will assure the most comprehensive and solid results. This means that today Church History on this level is, like contemporary Biblical scholarship, "ecumenical" in its very method⁹. The ecumenical character of our discipline is a precious and remarkable achievement of the past several decades. We should make every effort to promote it, as well as to safeguard it against the neoconservatism that all bodies politic and ecclesiastical seem to be experiencing at the present time.

I have so far asserted three things. First, a theological background and personal commitment perforce affect one's historical scholarship; they help determine what the historian will be attracted to study and give him access to certain aspects of his subject that will be opaque for those who lack them. Secondly, persons who lack this specific training and a similar faith-commitment also can practice Church History in the fullest sense of the term. Thirdly, one's mettle as a Church Historian is tested, therefore, not by one's theology and faith, or by one's lack of them, but by one's ability to perceive and appropriate helpful insights into the life of the Church no matter what their origins or ideological base. In the sources the Catholic historian uses and in the research techniques he applies, he is no different from his colleagues who are not Roman Catholics. Moreover, the Church History he writes should yield the same kind of results as theirs do. Church History is vitiated, therefore, if it has to be correlated with "salvation histo-

ry", with "theological value judgments", with the course of divine providence, and with confessional ecclesiologies.

Is that the end of the matter? Are we thereby committed to purely "secular" assumptions in studying "religious" history? Have we thus so easily dispensed with the personal, even ideological, component found in scholarship? We have not. We must move to other levels. A commitment to the Christian religion in its Roman Catholic form implies much more than the possession of certain theological skills and a particular and intellectualized way of looking at the history of the Church. It implies the appropriation of a configuration of values and goals that pervade the historian's whole personality. True, this configuration supports and enhances an interest in the history of the Church, but it does much more than that. In a commitment to the Christian religion, after all, not the Christian's scholarship but his life is at stake. Hence, the commitment charges everything he does, including his academic profession, with an urgency and passion that it otherwise would lack. I believe in fact that any tendency to ignore or suppress this urgency and passion even as it relates to scholarship is abnormal and tends to neurosis.

This commitment does two things that take the historian beyond this first level of Church-historical scholarship. First of all, it raises questions beyond those that the Church Historian is capable of answering on the level we have so far been discussing. Secondly, the commitment cries out for further satisfaction and demands to be translated into practice, into action, into life. These are the two levels of our profession as Catholic Church Historians that I will treat in the rest of my presentation.

We thus come to the central issue of the "uses" to which the Catholic Church Historian can put his learning and the peculiar skills he has acquired in his discipline¹⁰. Though an understanding of some aspect of the history of the Church on the level so far discussed and a diffusion of that understanding among colleagues and students is the most immediate and obvious "use", the historian should be capable of more – in the service of authentic religion and in influence on Church policy.

I believe it is possible to apply to Church historians, therefore, the admonition that Karl Rahner addressed to systematic theologians: We cannot always be sharpening the knife; eventually we must cut¹¹. My own assessment of what Catholic Church Historians consistently do is sharpen knives that others then grasp and wield. These others – popularizers, polemicists, synthesizers, and even systematic theologians, not attuned to the delicacy of the instruments they have taken into their hands – often use them in ways we historians find abhorrent. They slash and gouge, where they should have made a fine incision. We then fume, criticize, and write nasty reviews in reaction, but surely part of the blame must be laid at our own door for not conceiving our vocation as Church Historians more broadly and boldly. We pay great attention to what and how we research. We are

remiss, however, in trying to imagine the service to which our research can legitimately be put – be put by us this time, not by others. I hope that a keener awareness of this aspect of our profession will be an outcome of our symposium.

Where and how do we “cut”? What does it mean to be of service to the Church as Church Historians? It seems to me that in a generic way this means to try to help the Church to an ever more authentic expression of itself today. “More authentic expression today” – this is a dense expression that I can only partially clarify in the few minutes that remain to me. But whatever the content packed into that expression, two tasks are clearly implied by it: discernment and action. By discussing these tasks I hope to clarify the content.

Discernment, as it is currently used in theology, denotes a subtle process of testing and choosing among a variety of goods. It thus relates to my expression, “more authentic today”. To speak of “more authentic” implies the possibility of “less authentic”. There are “more” and “less” because Church History is about human beings, who are capable of both “more” and “less”. To speak of “today” implies yesterday and tomorrow. All these terms imply change. Change is, then, the key issue whenever we speak of “more authentic expression today”.

When applied to the Church, however, “change” seems to be a word still abhorrent to many Catholics, and they prefer softer words like “development”, “updating”, and “renewal”. My students readily – perhaps all too readily – admit that the Church has sinned. They do not like to say that it has changed.

Even Catholic Church Historians sometimes have a similar nervousness about change, despite the fact that change is precisely the phenomenon that our profession teaches us to chart and that makes our work interesting. The preoccupation of Catholic Historians with continuity in the Church has often been singled out as a distinctive, and not necessarily admirable, trait. The “classic Catholic stratagem” is how one generally fair historian once described it¹².

Viewed in the broad perspective of the whole historical profession, our Catholic preoccupation with continuity may be a healthy corrective to the preoccupation, even obsession, of most of our fellow historians with change, diversity and discontinuity. I personally am inclined to hypothesize in any given instance that the continuities of traditions and institutions run deeper and are mightier than the perhaps more easily perceptible discontinuities. “La longue durée”, of which M. Dupront spoke yesterday, can in my opinion hardly be overemphasized. For all the radical changes that the French Revolution and its aftermath introduced into French life, for instance, certain fundamental realities that we associate with France somehow survived them. France was still France.

Still, I submit that our service within the Church as historians is closely

related to that preoccupation with change that has become the conventional hallmark of our discipline. If so, I suggest this requires a self-conscious resolution on our part to change our ways, for the Catholic tradition of historiography at least since Baronius (if not since Eusebius and Orosius) has not favored a study of discontinuities. I have expounded on this subject at some length elsewhere, and it has recently been treated from a different perspective by Klaus Schatz¹³. Nonetheless, a few words on it are in order here. To put it bluntly: we as historians must be the scholars who above all others in the Church take the historicity or changing nature of the Church seriously.

It is a changing Church, in other words, that we are dealing with when we study the past. It is a changing Church that we are living in – a Church that must make a number of contingent choices that thereby indicate what it in fact is and determine what it will become in the immediate future. The Church is what it does. I assume that you accept that premise. If you do not, there can be no discussion of our service except according to the pattern of our predecessors who put their learning at the service of apologetics for the divine and unchanging nature of the Church – as betrayed so tellingly by Pastor's famous, dramatic, and obtrusive exclamation about divine providence shining through the sinfulness of Pope Alexander VI. To do this again today accords neither with good history nor with good theology.

We must, then, wrestle with this problem of a changing Church, and we must with our colleagues in other theological disciplines work out its implications for theology and for the way the Church today addresses the problems and choices that it faces here and now. Yes, you correctly detect a change in my terminology. I now speak of our colleagues not in other areas of history but our colleagues in theology. It is at this level that the "more" in our commitment to being of service to the Church becomes practical and affects the way we go about "using" or applying the fruits of our historical methodology for the service of the Church.

As I said earlier, what we want to do is to help the Church to an ever greater authenticity today, to an ever greater authenticity in its understanding of itself and in the actions it takes because of that understanding. It is only in this context that the healthy instincts operative in programs that require Church Historians to have a good grounding in Scripture, Canon Law, Systematic Theology, and other related subjects make resoundingly good sense. Without them, the historian can arrive at valid insights into what every historian wants to know: what happened. With them, it is true, the Christian historian has tools for an insider's grasp of what happened that an outsider lacks. To stop there, however, is to deprive these skills of their fullest potential in the hands of the Church Historian. The Church Historian who is a committed Christian will put questions to history that historical method alone cannot answer, but that he – and perhaps he alone – can legitimately approach with help from these other sources.

To all these academic aids must be added another, if we are to take seriously the central teaching of *Lumen Gentium* about the Church: to them must be added the historian's striving for personal holiness and his struggle against sin in his own life. *Lumen Gentium* emphatically stated that the call to holiness was constitutive of the very nature of the Church. What the Church is about, in other words, is holiness, grace, salvation, and the overcoming of sin and death. To understand the Church means to understand these things. By their very nature these things can be understood only through some experience of them. The experience and recognition of both sin and grace in his own life should create in the Christian a *connaturalitas*, a sensitivity, for a new depth of understanding of the Church in its central definition. There must be, that is to say, a religious dimension in one's approach to a religious problem, if one is to understand that problem on its own terms.

With all these aids the historian is launched on the process of discernment. He can legitimately ask of past and present the questions that gnaw at every Christian: in the light of Christian teaching and experience was such-and-such a phenomenon good or bad, right or wrong, more or less authentically in accord with the Lord's Word; above all, what does the past mean for us Christians today? The historian is surely limited in his attempts to answer these questions by all the limits of his own culture, training, and personality, but he does have helps in addressing them that others do not have and that enable him to make judgments about Christian authenticity. This process of discerning the authentic – or the more authentic – is frightfully difficult. Yet, somebody must engage in it. Christians, after all, must understand themselves and then must act upon that understanding. This understanding is not a monolithic given, rigidly immobile for all times, places, and cultures. It is my conviction that Church Historians, through the process just described, are the best (or among the best) to undertake such service in and for the Church. The responsibility is awesome, but we should not dodge it. Henri de Lubac's *Meditation sur l'Eglise* is a familiar example of this kind of discernment from an earlier era.

When I say that we attempt to discern in the past and for the present what is more authentically Christian for the Church, I do not mean to imply that the Church has been ascending through the ages on a path of ever-increasing perfection. In fact, in so far as that pattern is applied to the development of doctrine, I believe that Church Historians have a special obligation to make systematic theologians face squarely all the difficulties inherent in it. I, for one, have never been quite satisfied with the thought that dogma can overcome history. Still less do I mean that the historian now possesses the power to map the course of God's providence in the vagaries of human behavior. These vagaries, not God's providence, are the subject of our investigation.

All that I mean by more authentic is that at any given moment in history

there is room in the Church for more honesty, more courage, more charity, more prophecy – for less hypocrisy, less bigotry, less self-concern. Further, these “mores” and “lesses” do not follow the same pattern from generation to generation or from culture to culture. We are dealing with a changing authenticity. What was a more authentically Christian option for Pope Gregory VII may no longer be so for Pope John Paul II. This is what makes our discernment or meditation such a delicate task.

Put in another way: we should conceive of our discipline as a liberating study. It frees us from the limitations of the past at the same time that it enhances our appreciation for that same past. We cannot improve on Bernard of Chartres’ phrase: dwarfs on the shoulders of giants. Our discipline, as I understand it, studies the contingencies of human existence in the past. Its task is to render past expressions of our tradition intelligible precisely as they are located in limited, unique, culturally conditioned, never-to-be-repeated situations. Its task is not, on the other hand, to render any of these contingencies sacrosanct and to insulate them from critical revision.

I propose, therefore, that we take a more aggressive stance vis-à-vis dogmatic or systematic theology. In the 1950’s and 1960’s historical considerations began to play an important role in such theology in Catholic circles. I have the disappointing impression that in the past ten years that role has considerably diminished. It surely can be argued, however, that certain tracts can be at least as competently developed by persons whose training has been primarily in historical studies as by those whose training has been primarily “philosophical”.

For instance, I myself have been teaching at Weston the basic course in ecclesiology, the tract most obviously related to Church History. I have had to have frequent recourse to my colleagues in systematics and Scripture to give the course the dimensions they most adequately provide. But I find this pattern of exchange no less satisfactory than the traditional one of their coming to us to supply weapons for their arsenal.

One obvious advantage that this pattern supplies is its ability to integrate the history of doctrine with the history of the institution. Again, the Church is what it does. We cannot allow the very life of the Church to be treated as contingencies that lap up against the so-called substance of the Church without affecting it.

Equally important, the pattern I propose can integrate both of these histories with the history of piety and religious experience. The Church is infinitely more than institution and doctrine. It is a life-related reality that is meant to touch our yearnings, our hopes, our desires, our loves, and to satisfy our mysterious hunger for God. After the centrality that *Lumen Gentium* accorded to the call to holiness in the Church, no ecclesiology (no Church History!) is adequate until it gives full recognition to that reality. The common practice, however, is to treat doctrine, institution, and religious experience as three distinct phenomena, with only casual reference to

one another. If positive, speculative, and spiritual theology are ever again to be reintegrated (according to the healthy pattern of the Fathers), the Church Historian may be the best person to effect it.

Such integration may be the most telling aspect of our role in discerning the authentic in the Christian past. Discernment here means judging the past against a "holistic" grasp of Scripture, history, and the Christian experience of sin and grace. A further problem, however, is thereby implied. *Cui bono?* Discerning for whom? The obvious answer is for ourselves – for you, for me, for our own generation. This is the third and final level of our scholarship. It is the level at which manipulation becomes easiest. It is also the moment at which our service to the Church most clearly emerges – here we see a conjoining of the tasks of interpreting the past and of deciding what we are going to do with it.

To perform this task effectively and "authentically" means that we must be as in touch with our own culture as with the past. Is this not what we hope for in all leaders in the Church, especially priests and bishops: that they be both enriched by tradition and at the same time so faithful to it that they can mediate it to the present in ways that are new? They thus help shape the future. "You shall know the truth, and the truth shall make you free." The discovery of truth, furthermore, is inseparable from a passion to persuade others of it. This means speaking out on issues, not letting our insights sleep in learned tomes and seminar rooms, not waiting for the fruits of our research to be exploited by others. Much has been written lately about the "public nature" of theology in the Church¹⁴. If we as Church Historians wish to participate in the theological enterprise, therefore, our practice must have a public component to it too.

This "public component" of learning is not peculiar to theology. It is, today at least, a dimension of all serious learning. The late C. P. Snow, the distinguished English physicist and author, best known for his book on *The Two Cultures*, argued strenuously for it as a responsibility of scientists in the contemporary world¹⁵. If scientists have such a responsibility (and it is difficult to see how they do not), a more pressing responsibility would seem to devolve upon theologians, whose professed function is to aid men and women to deal with ultimate concerns in the complexity of the world in which they actually live.

Perhaps in some ways I am echoing in part the message of Pope John Paul II. The English title of one of his books is *The Acting Person*¹⁶. Should not the motto on our escutcheon read: "The Acting Historian – in the Church and for the Church"? Almost a century and a half ago, Karl Marx observed that until this moment philosophers had tried to understand the world; now they must labor to change it. There are instincts within us that recoil at applying his observation to Church History and to ourselves, yet we should not dismiss them out of hand. Catholic theology has always insisted that Christian doctrine is intimately related in the theologian to

Christian practice. Orthodoxy and orthopraxis are for the Christian correlative terms. Our colleagues in "Liberation Theology" pose this truth in ways that may upset and annoy some of us. But they at least should disturb our complacency and make us ask what validity their challenge has for us as Church Historians, just as other theologians have been forced to take it into account.

In conclusion: the Church has changed and is changing, whether we like it or not. That is what we mean when we say that it is an historical reality. That change is part of the "scandal" of Christianity. Our task as historians is to interpret that change and to help mediate it so that it be as authentic as possible today. Our training and our life experience as Catholics, as Christians, uniquely fit us for this task, for change is, ultimately, what we study. We neglect the task at great peril to the Church and even to ourselves. At peril to the Church, for the Church is again at a crucial point in its history, as the past twenty years eloquently testify. At peril to ourselves, because we are human beings first, historians second. It is inhuman to be disengaged from something we love. To stand on the sidelines to cheer or jeer when we could actually be in the fray is both neurotic and cowardly.

My remarks today are not meant to be arrogant or to attribute more to our professional and spiritual capabilities than they can in fact yield. Even if we become more active and aggressive than we have been in the past, we will always be a very small part of a very big Church. We Church Historians are marginal in the life and theology of the Church today. Perhaps it will always be so. In any case, all Catholics must work together in the immense task we face. But we historians must certainly do our duty, play our part — as best we can.

¹ This viewpoint is argued at length, e.g., by *M. Polanyi*, *Personal Knowledge*, in: *Towards a Post-Critical Philosophy* (New York 1964) and *H. White*, *Metahistory*, in: *The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore 1973) esp. 1–42. See also *H. G. Gadamer*, *Le problème de la conscience historique* (Louvain 1963).

² See the discussion by *J. F. Wilson*, *Recent Historical Studies of Western Religion*, in: *Bulletin The Council on the Study of Religion* 10 (1979) 105–7.

³ The most thorough, recent analysis of the issues is by *K. Schatz*, *Ist Kirchengeschichte Theologie?*, in: *Theologie und Philosophie* 55 (1980) 481–513. In the course of the article Schatz also reviews the rather abundant literature on the problem that has been published in German in the last decade. The most recent treatment in the United States is by *R. M. Kingdon*, with further bibliographical indications of works in English, *The Church, Ideology or Institution*, in: *Church History* 50 (1981) 81–97. To these must certainly be added *E. Cochrane*, *What is Catholic Historiography?*, in: *The Catholic Historical Review* 61 (1975) 169–90, which contains even further bibliography for works especially in English and Italian.

⁴ These "levels" are my own, but are suggested in a general way by a number of others, e.g., *D. Sturm*, *The Learned Society and Scholarly Research, Models of Interaction*, in: *Bulletin The Council on the Study of Religion* 12 (1981) 37–41; *K. J. Winkler*, *Historians Urged to Act as "Moral Philosophers"*, in: *The Chronicle of Higher Education* (1981) 7.

⁵ See esp. my *Praise and Blame in Renaissance Rome* (Durham NC 1979), and *Rome and the Renaissance* (London 1981).

⁶ See, e.g., *White* (Note 1) and *Kingdon* (Note 3).

⁷ See, e.g., *F. Fitzgerald*, *America Revised*, *History Schoolbooks in the Twentieth Century* (Boston 1979).

⁸ See, e.g., *Gadamer* (Note 1) 65–87.

⁹ See, e.g., *D. J. Harrington*, *The Ecumenical Importance of New Testament Research*, in: *Religious Book Review* 11 (1981).

¹⁰ The “uses” of history is a subject of long-standing debate. See, e.g., *P. Geyl*, *The Uses and Abuses of History* (New Haven 1955); *H. J. Muller*, *The Uses of the Past* (New York 1954); *A. L. Rowse*, *The Use of History* (London 1946).

¹¹ Quoted by *D. Tracy*, *Defending the Public Character of Theology*, in: *The Christian Century* 98 (1981) 354.

¹² *F. Oakley*, *Council over Pope* (New York 1969) 134. See also *L. Vischer*, *The Question of Contradiction and Continuity*, in: *Dialog* 5 (1966) 201–8; *M. Hoffman*, *Church History in Vatican II's Constitution on the Church, A Protestant Perspective*, in: *ThSt* 29 (1968) 191–214; *G. Maron*, *Das Schicksal der katholischen Reform im 16. Jahrhundert*, in: *ZKG* 88 (1977) 218–29.

¹³ *Schatz* (Note 3); *O'Malley*, *Reform, Historical Consciousness, and Vatican II's Agiornamento*, in: *ThSt* 32 (1971) 573–601, and *How to Get Rid of History*, in: *Woodstock Letters* 97 (1968) 394–412.

¹⁴ See *Tracy* (Note 11), and *M. E. Marty*, *The Public Church, Mainline-Evangelical-Catholic* (New York 1981).

¹⁵ *Risk of Disaster or a Certainty: The New York Times* (Monday Aug. 17 1981) A15.

¹⁶ (Boston 1979). See now also his *Towards a Philosophy of Praxis*, ed. *A. Bloch* and *G. T. Czuczka* (New York 1981).

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 laïc* (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 Hoffnung*⁷.

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 Ecclesiae*⁸. 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 Christi*⁹.

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 obbiettivo 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 avviarsi alla comprensione 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, 'olām) in cui si manifesta il rivelarsi di Jhwh nella storia e nei suoi *mō'ādīm* (Per un primo sguardo d'insieme cfr. C. Gancho, *Tiempo*, 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 teoricamente, 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 sauberlich 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 hingeeordnete 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 vorausgesenkten 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 wuchern-der 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, *Schwärmern 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 Unheilspropheten 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 hellsichtig 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 Gottessehnsucht 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?

Grußwort

Von Prof. W. H. C. FREND, Präsident der C.I.H.E.C.

First, I would like to associate myself with the good wishes which my friend, Konrad Repgen, has sent to His Holiness, Pope John Paul, I would like to add, how, we members of all Christian traditions, look forward to welcoming him among us in the United Kingdom next year.

The tragedy which the Pope has suffered, together with the similar assassination attempt on President Reagan and the threat to Her Majesty the Queen, all within six weeks provoke serious thinking. After 36 years of absence of war in Europe, the crust of civilisation based on tolerance and understanding between various groupings in the world community has been shown to be perilously thin. Social and political factors that contributed to the two World Wars of the first half of this century may be no more, but we have so far failed to understand, let alone tackle, a number of deep emotional problems that lie at the heart of present unrest.

In C.I.H.E.C. we hope to strengthen forces working towards peace and harmony in mankind. Our 30 or so sub-commissions span the world. The Vatican and the Soviet Union, countries of eastern and western Europe, the Americas and the Third World all add their different traditions. We stand for scholarship, which first and foremost means understanding, perhaps with that Gnostic aspiration of knowing "whence we came" and "whither we are hastening" (Clement, *Excerpta ex Theodoto*, 78), for without understanding reforming ideals degenerate into the sentimental. Then, fellowship, the resolve to work together, to pool resources to solve the historical problems of Christianity, and thirdly, in this work to retain our identities, for these, in a world that mocks unity with its all-embracing media culture and high-rise flats, are among mankind's most precious possessions.

This conference is about clearing ground: what do we mean by ecclesiastical history, what is its relation to theology and to history, and classical and philosophical studies read in purely secular contexts? Like my friend, Mgr. M. Maccarrone, I would also pay tribute to the great men in our discipline, Hubert Jedin, Hans Lietzmann, Cardinal Mercati, and our Président d'Honneur, Bakhuisen van den Brink.

In my three years as President, I want to spread our ideals, to see more Third World sub-commissions, more work in the field of early Christian studies, particularly in archaeology where sites are threatened by the results of increasing world-population. These must be among our principal concerns.

Then, as it has become increasingly clear, a great deal of scholarly work is being done in international colloquia und symposia such as this, I would like to see this type of international collaboration given some permanent and institutional form. The questions asked by historians are no longer principally parochial or national, but concern movements of humanity on continental scales. Our national Academies have not always proved themselves aware of these developments. After all, they belong to the age of the nation state, and even to "Das Zeitalter des Imperialismus". I look forward to the creation of a European Academy of Arts und Sciences in which all, eastern and western scholars, can find a place.

Finally, may I thank the Görres-Gesellschaft and Pontifical Historical Institute for arranging this splendid conference, and also the British Academy for their generous help towards the next venture of C.I.H.E.C. at Durham, 2.-9. September this year. My warmest greetings to you all.

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 Symposions 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 Siebzيجjährigen.

Dieser für uns selbstverständliche Rekurs auf „Historismus“ ist aber – meiner Beobachtung nach – für heute Zwanzig- und Dreißيجjährige 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 „zuinnerst 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 Verkrampfungen, 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.

Die frühe Kirche und die Sklaverei

Von RICHARD KLEIN

Es gibt wohl kein anderes Thema der klassischen Altertumswissenschaft, dem sich in unserer Zeit das Interesse der Forschung mit gleicher Intensität zuwendet wie das der Sklaverei. Die in diesem Jahr von der Mainzer Akademie der Wissenschaften erneut herausgegebene Bibliographie zur antiken Sklaverei umfaßt allein Titel von über 5000 Arbeiten, die allermeisten davon sind neueren Datums. Auffällig ist jedoch, daß von den mehr als 100 Gliederungspunkten der darin berücksichtigten Einzelthemen das Christentum nur einen einzigen für sich beanspruchen kann mit knapp über 100 Spezialarbeiten¹. Dieses Mißverhältnis läßt erkennen, daß das Thema Sklaverei und alte Kirche bis heute bei weitem nicht die Aufmerksamkeit gefunden hat, die es verdient. Der Grund kann sicher nicht darin liegen, daß sich die Vertreter der frühen Kirche nicht allzu ausführlich geäußert haben, denn dasselbe läßt sich auch in weitem Maße von der heidnischen Literatur feststellen.

Es kann nicht gelegnet werden, daß die Thematik bereits vor der aufkommenden Subsumierung der gesamten antiken Geschichte unter das Stichwort Sklavenhaltergesellschaft von ideologisch-apologetischen Vorbehalten belastet war. So waren im vergangenen Jahrhundert die katholischen Forscher H. Wallon und P. Allard in erster Linie um den Nachweis bemüht, daß es das Ziel der christlichen Kirche gewesen sei, das allgemeine Werk der Freilassung zu vollbringen und die Institution der Sklaverei als Ganzes abzuschaffen². Mochte Allards Werk auch die lobende Anerkennung des Heiligen Stuhls und einen Preis der französischen Akademie gewonnen haben, so konnten gegensätzliche Stimmen nicht ausbleiben. Der radikale Theologe F. Overbeck und der Mailänder Sozialist E. Ciccotti negierten die Verdienste des Christentums und der Stoa um die Vermenschlichung des Sklavensystems fast gänzlich; denn nur aus der Veränderung der ökonomischen Verhältnisse, so meinten sie, könne dieser Vorgang eine befriedigende Erklärung finden³. Gelangten nun in unserem Jahrhundert Vertreter der sogenannten bürgerlichen Wissenschaft wie der Amerikaner W. L. Westermann oder der Italiener P. A. Milani zu stark differenzierten Aussagen über christliche Einflüsse zugunsten einer Veränderung des allgemeinen Bewußtseins über *labor* und *servitium*⁴, so erstaunt es nicht, wenn in jüngster Zeit der Marxist M. I. Finley dieses Thema mit dem Satz abtut, daß weder das Neue Testament noch die Kirchenväter der Rhetorik der römischen Stoiker irgend etwas von Bedeutung hinzugefügt hätten⁵. So bleibt als Ergebnis, daß noch heute in der Forschung die verschiedenartige Blick-

richtung in der Beurteilung der jeweiligen Zeitverhältnisse oder der sozialen Bindung eines Autors eine erhebliche Rolle spielt, selbst wenn einzuräumen ist, daß neuartige Fragestellungen frei von christlich-apologetischer Zielsetzung nur von Nutzen sein können.

Will man die im Neuen Testament und in den frühchristlichen Jahrhunderten sichtbar werdende Einstellung zu den Unfreien und ihrem Stand in der rechten Weise einordnen, so bedarf es zunächst einiger Auskünfte über den Charakter der Sklaverei im allgemeinen, zum andern darf ein Blick auf die wichtigsten Äußerungen heidnischer Philosophen und Literaten nicht fehlen.

Mag auch das dem Mittelalter entstammende Wort Sklave für das Altertum eine anachronistische Übertragung darstellen und somit mißverständliche Assoziationen hervorrufen, so darf man doch über die aus der Rechtlosigkeit resultierende Verachtung des Sklavenstandes in allen Schichten keinerlei Illusionen hegen, ebenso wäre es verfehlt, die in der Regel unwürdigen Arbeitsverhältnisse und die scharfe Trennung von Sklaven und Sklavenbesitzern gering zu achten⁶. Einzelfälle gegenteiliger Art dürfen keineswegs verallgemeinert werden. Nicht nur für die griechischen Verhältnisse zur Zeit Platons, sondern für die gesamte Antike gilt das bei Seneca überlieferte Wort: *Quot servi, totidem hostes* (ep. 47,5). Die vielen Sklaven stellten für Rom eine ernsthafte Gefahr dar, so wiederum Seneca, wenn sie sich untereinander an einer besonderen Tracht erkennen könnten (clem. I 24,1). Gewiß, auch die persönliche und wirtschaftliche Lage der freien Lohnarbeiter aus den unteren Schichten bietet sich nicht besser dar, aber das durch Kriegsgefangenschaft, Kauf oder Geburt begründete absolute Verfügungsrecht der Herren über ihre Untergebenen bildete gegenüber den Freien einen Makel, welcher der untersten Gruppe in der antiken Bevölkerungspyramide als ständiges Odium anhaftete. Freilich darf nicht übersehen werden, daß sich Sklaven in jeder Tätigkeit und jedem Beruf finden, von der Landwirtschaft über den Bergbau, das Handwerk bis zu wichtigen Verwaltungs- und Exekutivaufgaben in großen Häusern und sogar im Hof- und Palastdienst. Sie waren als Arbeiter, Angestellte oder Beamte vertreten, so daß eine Aufhebung der Sklaverei völlig undenkbar war, da dies die gesamte Wirtschaft lahmgelegt hätte, denn der antike Mensch hatte keine positive Einstellung zur Arbeit und war auf die Sklaverei in allen Bereichen des Lebens angewiesen. Eine Bewährung in den übertragenen Aufgaben lockerte nicht nur die Macht der Standesschränken durch die Intensität des sozialen Zusammenlebens, sondern stellte in der Mehrzahl der Fälle die Freilassung in Aussicht, die in römischer Zeit mit spätestens 30 Jahren ausgesprochen wurde. Dies geschah in solchem Umfang, daß sich der Kaiser Augustus genötigt sah, für das ganze Reich gesetzliche Beschränkungen zu erlassen⁷.

Sogleich mit dem Auftreten der Sklaverei in großem Stil wurden im literarisch-geistigen Bereich Stimmen laut, welche sich über des Problem völlig

unterschiedlich äußerten. Platon meinte mit dem Blick auf die Angehörigen fremder Stämme, daß jedes an einen Sklaven gerichtete Wort ein Befehl sein müsse und keinerlei Scherzwort erlaube sei (Nom. 778 a) und auf Aristoteles geht jene berühmte Formulierung zurück von Sklaven als belebten Werkzeugen, über welche der Herr das volle Verfügungsrecht ausübe. Es gebe Menschen, die ihrer persönlichen Natur nach zum Dienen geschaffen seien, da sie an der Vernunft nur soweit teil hätten, um die Gebote ihrer Herren zu verrichten, diese aber erteilten ihre Befehle aufgrund ihrer größeren Vernunft (Pol. I 4, 1253 b ff.). Die Lehre vom φύσει δοῦλος hat die weitere ideologische Entwicklung des Sklavenproblems entscheidend bestimmt. Sie blieb die Anschauung selbst führender christlicher Kreise bis in die Spätantike hinein⁸.

Den Gegenpol bildete die Naturrechtslehre des Sophisten Alkidamas, der verkündete, daß Gott alle Menschen freigelassen und keinen von Natur aus zum Sklaven gemacht habe, eine Theorie, die bereits im 5. Jahrhundert in der Publizistik und auf der Bühne, z. B. von Euripides, diskutiert wurde, aber erst im rigorosen Freiheitsdenken der Stoiker ihre volle Ausprägung fand⁹. Sie stellten Aristoteles mit seiner Lehre vom geistig minderwertigen, von der Natur zum Sklaventum bestimmten Menschen nicht nur den Satz gegenüber, daß von Natur aus kein Mensch ein Sklave sei – denn alle seien zur Freiheit geboren –, sondern sie gaben den Begriffen frei und unfrei einen neuen, geistigen Gehalt. Sklave sei allein der, welcher sich zum Knecht von Begierden und äußerlichen Dingen erniedrige. Der Weise sei frei, da er seine innere Unabhängigkeit bewahre und so sein Leben nach eigenem Ermessen zu führen imstande sei. Mit der Höherstellung der inneren Freiheit vor aller persönlichen Abhängigkeit wird das Rechtsverhältnis weitgehend relativiert, so daß die Forderung nach einer tatsächlichen Beseitigung gar nicht gestellt wird. Wohl aber erwächst den Herren die Pflicht, ihre Sklaven wie Menschen und Freunde zu behandeln, da sie von gleichem Samen entsprossen seien, den Sklaven aber wird aufgetragen, ihren Herren in allem zu gehorchen und nicht auf unverdiente Freilassung zu hoffen. Nur in dieser doppelten Pflichterfüllung könne die Ordnung des Hauses gewahrt bleiben¹⁰. Die stoische Lehre beherrschte nicht nur die führenden Exponenten der römischen Kaiserzeit wie Seneca und Plinius d. J., sondern fand auch Eingang in das römische Rechtsdenken und führte schließlich dazu, daß die römischen Kaiser seit Augustus Gesetze in zunehmender Zahl zum Schutze der Sklaven erließen¹¹. Dies war die rechtliche und geistige Situation, welche das frühe Christentum bei seinem Eintritt in die antike Gesellschaft vorfand.

Zunächst mochte es so scheinen, als ob die Mahnung des Paulus, die Anhänger der neuen Religion sollten sich nicht wieder das Joch der Sklaverei aufbürden lassen, da Christus sie für die Freiheit befreit habe (Gal. 5,1), den Unfreien unter den Gemeindemitgliedern berechnete Hoffnungen eröffnen würde, eine Veränderung ihrer rechtlichen Lage zu erreichen. Sie

glaubten, in allem Brüder ihrer Herren zu werden. In Konsequenz der dadurch entstandenen Unruhen in Korinth und Ephesus, wo die Sklaven das Verlangen nach Freikauf äußerten, sprach Paulus das bekannte Wort, daß jeder in seinem Stand zu verbleiben habe, in welchem er berufen wurde (1. Kor. 7,21). Damit hatte der einzelne auf seine Selbstbestimmung zu verzichten, wie sie der jüdische Knecht nach Verlauf von sechs Jahren erhielt und auch dem heidnischen Sklaven nach Erreichung eines gewissen Lebensalters gegeben war¹². Für den Apostel bedeutet die Freiheit vor allem, frei zu sein auf Christus hin. Die Freiheit von der Welt und die völlige Hinordnung auf den Erlöser sind ihm nicht gleichbedeutend mit dem Wechsel der sozialen Bindungen. Trotz des christlichen Gleichheitsprinzips zwischen Herren und Sklaven erkennt Paulus im Philemonbrief das Eigentumsrecht des Herrn an, von Freilassung ist in keiner Weise die Rede, und auch in der frühen Kirche suchen wir eine Empfehlung oder ein Gebot zur *manumissio* vergebens¹³. Das Prinzip der inneren Umformung des Menschen, das jedes Vorurteil der Sklaven gegen ihren Stand beseitigen, andererseits aber den Herrn unter voller Wahrung seines Besitzrechts zu einer humaneren Handlungsweise führen soll, zeigt sich in besonderem Maße in den bekannten Haustafeln des Kolosser-, Epheser- und des 1. Petrusbriefes, in welchem eine Verbindung zu den Tafeln der späthellenistischen Ökonomik unverkennbar ist¹⁴. Die Mahnungen an die Mitglieder des Hauses, an Ehegatten, Eltern und Kinder sowie an Herren und Sklaven zu gegenseitiger Liebe und Fügsamkeit verraten, wollte man ihre Position in der damaligen Ethik festlegen, ein abgemildertes Herrschaftsdenken zwischen den Extremen des stoischen Gleichheitsdenkens und den harten Forderungen unbedingten Gehorsams im praktischen Zusammenleben.

Sucht man nach dem wirklich Neuen und Einmaligen, wodurch sich die christliche Religion von allen Glaubensgemeinschaften der heidnischen Antike unterschied, so kann die Antwort nur lauten: Es ist der Gedanke der Brüderlichkeit. Sie umschließt alle die, welche sich im Namen Christi zusammenfinden, ohne Rücksicht auf Alter, Geschlecht, Volk, soziale Herkunft und Stellung. Mochten sich die Sklaven schon früher in Vereinen kultischer und geselliger Art zusammenfinden, aber im gesamten griechisch-römischen Kulturgebiet ist die Vorstellung der religiösen Brüderlichkeit unter den Anhängern des gleichen Kultes so gut wie unbekannt, die Bezeichnungen *ἀδελφός* und *frater* sind auch nicht in die Terminologie der Stoa und der Kyniker eingegangen¹⁵.

Die Einstellung der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte hält sich im wesentlichen an die paulinische Forderung vom höheren Wert der inneren Freiheit im Glauben. Erstmals sichtbar bei Clemens von Alexandrien tritt zu dem allgemeinen Gleichheitsgedanken und der Aufhebung aller Standesunterschiede in der christlichen Liebe die stoisch geprägte Wertung des Sklaven, der durch Tugend und äußeres Aussehen nicht von seinem Herrn zu unterscheiden sei. Für die Herren bedeutet dies, daß sie ihre Skla-

ven nicht bestrafen, sondern zurechtweisen und überdies manche Dienste selbst verrichten können. Daraus wird die Forderung abgeleitet, daß sie die große Zahl ihrer Sklaven verringern sollen, welche sie zur Steigerung ihres Prestiges und einer überfeinerten Lebensführung besitzen¹⁶. Für den späteren Christen Laktanz, der erstmals die Entstehung der Sklaverei auf den Krieg zurückführt, gibt es in einer christlichen Sozialordnung deswegen keine *servi* und *inimici*, da sie auf Eintracht und Gerechtigkeit aufgebaut sei: *Aequo iure omnes liberi sumus* (div. inst. V. 10, 10; V 14; CSEL 19, 431; 447). Jener hier als Postulat formulierte Gegensatz zur griechisch-römischen Gesellschaft wird auch im praktischen Zusammenleben zunächst weitgehend Wirklichkeit. Ehen zwischen Sklaven, die nach römischem Recht nur ein *contubernium* sind, werden von den Christen als *matrimonium iustum* anerkannt¹⁷, Sklaven erleiden zusammen mit ihren Herren den Märtyrertod und werden von den Gemeinden in gleicher Weise verehrt¹⁸, und es gibt frühe Zeugnisse, etwa bei Plinius d. J., daß *ancillae* niedrige Ämter in der Kirche versehen konnten (ep. X 96,8). Im Falle des römischen Bischofs Kallixtus haben wir sogar ein Beispiel, daß ein Freigelassener in der ersten Hälfte des 3. Jh. wichtige kirchliche Ämter durchlaufen und bis zur höchsten Würde in der Kirche gelangen konnte. Sein bekanntes Gesetz, wonach Verbindungen zwischen hochgestellten christlichen Frauen und Sklaven, Freigelassenen oder Freigeborenen niedriger Herkunft nach Auffassung der Kirche als vollgültige Ehen zu betrachten seien, ist mit Recht als Bekenntnis zur Gleichberechtigung der Sklaven auch außerhalb des Gottesdienstes gewertet worden¹⁹. Den besten Beweis dafür, daß in den frühen Jahrhunderten auch die Sklaven die Freiheit in Christus besaßen, liefern die Katakombeninschriften, auf denen Freie und Sklaven nicht mehr unterschieden werden können. Die Indifferenz gegenüber der rechtlichen Stellung der Verstorbenen gibt ohne Zweifel die christliche Auffassung von der Nivellierung der Klassenunterschiede wieder²⁰.

Eine weitere Möglichkeit, die soziale Ungleichheit zu verringern, war die Sklavenfreilassung. Freilich waren hier die Grenzen durch das Verhalten des Paulus im Falle des Onesimus abgesteckt, wo zwar kein Wort von Freilassung fällt, wohl aber von Verzicht auf Ausübung der Strafgewalt und Einforderung des entstandenen Schadens. So wird es verständlich, wenn der Bischof Irenaeus von Lyon in einem Brief an Polykarp von Smyrna den Sklaven einschärft, sie sollten sich nicht aufblähen und danach streben, auf Gemeindegeldern freigekauft zu werden, damit sie nicht als *δοῦλοι ἐπιθυμίας* erfunden würden²¹. Diese Praxis kann nicht allzu oft geübt worden sein; denn auch Tertullian erwähnt bei der Aufzählung der Verwendungszwecke der Gelder aus der Gemeindekasse nicht den Freikauf von Sklaven, wohl aber die Unterstützung alter und kranker Sklaven, die von ihren Herren verstoßen wurden²². Häufiger berichten dagegen die christlichen Quellen vom Freikauf Gefangener, die von Barbaren überfallen und in die Sklaverei geschleppt worden waren. Cyprian von Karthago betrachtet es gera-

dezu als Pflicht der Kirche, hier tätig zu werden²³. Schließlich sind für diese frühe Zeit aus Märtyrerakten Freilassungen von Sklaven am Osterfest anlässlich der Taufe reicher Christen bekannt. Sie werden nicht freigekauft durch ihr eigenes Geld oder das der Gemeinde, sondern der Herr nimmt eine uneigennützig Freilassung vor der versammelten Gemeinde vor und beschenkt seine ehemaligen *servi* noch²⁴. Dieser nach griechischem Vorbild ausgestalteten Form entspricht nach römischem Rechtsbrauch im Westen die *manumissio inter amicos*, eine persönliche Form der Freilassung, die eine staatliche Intervention ausschließt. Unter Hinzuziehung von Freunden, die Christen sind, gibt der Herr mündlich seinen Freilassungswillen kund, wodurch der *libertus* das Bürgerrecht erhält. Mochten sich auch die christlichen *manumissiones* an bestehende Freilassungsformen ihrer Umwelt anlehnen, so behält das Stimulans einen rein christlichen Charakter: Die Christen sind nicht nur Freunde, sondern Brüder, wie es bei Paulus heißt. Auch wenn man die Sklaverei als notwendige Institution anerkennt, so wurde in den Gemeinden die Freilassung bereits in der frühen Zeit als gottgefälliges Werk betrachtet²⁵.

Der allgemeine Eindruck wäre jedoch unvollständig und einseitig, wollte man nicht auch gewisse Erscheinungen erwähnen, die sich geradezu als Untreue gegen das eigene Programm definieren ließen. So wird z. B. in den kirchlichen *canones* dem Herrn das volle Bestimmungsrecht darüber eingeräumt, ob der Sklave Christ werden darf, was ohne Zweifel eine gewisse Einschränkung der Gleichheit zugunsten des Besitzrechts des Herrn bedeutet, außerdem findet sich schon sehr früh der Satz, daß ein Sklave auf jeden Fall erst freizulassen ist, ehe er ein Priesteramt bekleiden kann. Auch die Zustimmung des Herrn zum Eintritt seines *libertus* in den Priesterstand war unbedingt einzuholen. Es ist klar, was sich hier verbirgt: Man wollte einen fortdauernden Einfluß weltlicher Herren ausschalten, mochten sie Christen sein oder nicht²⁶. Eine weitere Einschränkung des Gleichheitsprinzips war die Zurücknahme des Ehegesetzes von Kallixtus; denn aus einer Bestimmung des Konzils von Elvira (ca. 306) wird ersichtlich, daß die Eltern junger Christinnen, welche einen Sklaven geheiratet hatten, bestraft wurden; dazu heißt es, daß Christen unfreie Partner entlassen und ein standesgemäßes *matrimonium iustum* eingehen sollten. Der Anschluß an die juristische Wertung des Staates wurde mit gewissem Recht als Kapitulation der Kirche vor den Konventionen der Gesellschaft tituliert²⁷. Wie groß die Kluft zwischen Lehre und Praxis in der Behandlung der Sklaven zu Beginn des vierten Jahrhunderts (trotz zunehmender Verchristlichung der Reichsbevölkerung) bereits geworden war, mag wiederum ein Beispiel aus dem Rechtsbereich beleuchten. Hatte noch Cyprian die Anwendung von Zuchtmitteln gegen die Sklaven als Widerspruch zur menschlichen Würde und als heidnische Praxis scharf getadelt, so lautet die Auskunft eines Kanons des Konzils von Elvira über eine Herrin, welche ihre Sklavin zu Tode gezüchtigt hatte, ganz anders. Man bestraft zwar den Fall, unterscheidet aber zwi-

schen fahrlässiger und absichtlicher Tötung und erkennt dem Herrn die *potestas vitae necisque* uneingeschränkt zu²⁸. Laktanz glaubt wie jeder andere Bürger im Reich denn auch, daß ein Sklave, der seinem Herrn entlaufe, die schlimmste Strafe verdiene²⁹. Ob man hier von einer teilweisen Aufgabe des ursprünglichen Konzepts zugunsten der bestehenden gesellschaftlichen Anschauungen sprechen soll, erscheint jedoch fraglich.

Der Einbau der Kirche in die politische Konzeption Constantins und ihre neue Qualität als staatlich inkorporierte Organisation führte auf einer Reihe von Gebieten juristischer und administrativer Art zu einschneidenden Veränderungen. Für das Problem der Sklaverei tun sich zwei Bereiche auf, in welchen der Kaiser sich bereit zeigt, den Gedanken der christlichen Brüderlichkeit sowie den Schutz der schwächsten Glieder in der Gesellschaft aufzunehmen. Dies bedeutet jedoch nicht, daß er seine bisherigen Anschauungen verleugnete oder gar ein sozialetisches Programm in christlichem Sinne durchführte. Die erste Neuerung war das Gesetz über die *manumissio in ecclesia*, die Freilassung von Sklaven in der Kirche in Gegenwart des Bischofs. Dieses kaiserliche Privileg entband Priester und alle übrigen Christen von der Verpflichtung, sich zu den damals noch weitgehend heidnischen Gerichten zu begeben, wenn sie schon zu Lebzeiten ihren Sklaven das volle Bürgerrecht schenken wollten. Der Wortlaut des Gesetzes *qui religiosa mente in ecclesiae gremio servulis suis meritam concesserunt libertatem* läßt erkennen, daß bei vielen Christen aus religiösen Gründen die Neigung bestand, ihre Sklaven freizulassen. Hinzu kam das Vorrecht für Kleriker, eigenen Sklaven in beliebiger Form, vor allem durch den letzten Willen, die Freiheit zu schenken³⁰. Die zweite Gruppe von Maßnahmen, mit welchen Constantin zugunsten der Sklaven eingriff, waren einige Gesetze. Er verbot zunächst den Juden, ihre nichtjüdischen *servi* zu beschneiden, und untersagte ihnen schließlich völlig, christliche Sklaven zu besitzen; finde sich ein solcher, so solle er freigelassen werden, der Jude aber eine Geldstrafe bezahlen³¹. Er gibt noch weitere Erlasse, die nur unter christlichem Einfluß gegeben sein können. So wirkte der Kaiser durch genaue Vorschriften über die Züchtigung auf eine vernünftige und angemessene Bestrafung der Sklaven hin und stellte die Herren bei besonderer Grausamkeit vor Gericht, bei Teilung kaiserlicher Domänen sollten Familienbande nicht zerrissen werden, aber grundsätzlich wurden das Recht der Herren über ihre Sklaven anerkannt und eine strenge Regelung zur Ergreifung der *servi fugitivi* erlassen³². Auch wenn Constantin die Sklavenehe rechtlich anerkannte, so blieb er doch dabei, daß es zwischen Freien und Sklaven keine rechtmäßige Ehe geben konnte, obwohl dies christlicher Anschauung widersprach. Hier war dem Kaiser die Wahrung der Standesgrenzen wichtiger als das christliche Liebesgebot³³.

Je mehr sich in constantinischer Zeit und verstärkt im Verlauf des vierten Jahrhunderts die Bevölkerung der christlichen Religion zuwandte, desto gravierender wurde das Problem der Sklaverei, zumal sich mit dem Ein-

tritt reicher senatorischer Familien die Zahl der Sklavenbesitzer erheblich vermehrte. Die Zueignung von Landbesitz an Vertreter der Kirche, an Bischöfe und Priester, durch Schenkungen und testamentarische Verfügungen ließ die *causa servorum* überdies zu einem innerkirchlichen Problem werden. Angesichts jener zunehmenden Zahl christlicher Grundbesitzer, die, den staatlichen Gesetzen folgend, die Flucht ihrer Sklaven streng bestraften, entstand innerhalb der Kirche mit dem Mönchtum eine Kraft, welche die Sklavenflucht ganz anders beurteilte als die amtliche Kirche und das christliche Kaisertum. Die von Eustathius aus Sebaste im römischen Kleinasien begründete mönchische Bewegung verkündete, daß neben der Ehe auch die Sklaverei für die Gewinnung des ewigen Lebens abträglich sei. Der Aufforderung dieser radikalen Mönche, ihre Herren zu verachten und ihnen zu entlaufen, folgten die Sklaven scharenweise, wie auch eine häufige Trennung von Eheleuten aufgrund dieser Parolen zu beobachten war³⁴. Die offizielle Kirche versuchte mit der Synode von Gangra im Jahre 340 jene Entwicklung zu unterbinden, aber in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts stieg die Sklavenflucht weiter an. Sie erreichte ihren Höhepunkt um die Jahrhundertwende und dauerte noch bis in die Mitte des fünften Jahrhunderts, ehe sie durch zahlreiche Beschlüsse von staatlichen und kirchlichen Organen eingedämmt werden konnte³⁵. Was im Osten die Bewegung des Eustathius war, bedeutete für Nordafrika der Aufruhr der Circumcellionen, jener bewaffneten bäuerlichen Banden, die man als wandernde Lohnarbeiter, aber auch als verarmte Kolonen ansprechen kann. Ihnen gesellten sich nicht wenige Sklaven hinzu. Die Anführer der Scharen begnügten sich nicht damit, die Sklaven gegen ihre Herren aufzustacheln, sondern sie waren entschlossen, deren Situation mit Gewalt zu ändern, indem sie z. B. die Herren zwangen, sie freizulassen. Es ist bekannt, daß sich die Circumcellionen vorwiegend aus donatistischen Christen einheimischer Herkunft rekrutierten, so daß man es mit religiös motivierten sozialrevolutionären Banden zu tun hat, die sich gegenüber reichen Römern zusammenschlossen³⁶.

Diese doppelte Herausforderung, einmal durch reiche Landadelige, welche rigoros auf ihrem Recht als Besitzer riesiger Sklavenmassen bestanden, zum andern durch monastische Eigenwilligkeit und sozialrevolutionären Aufruhr war es, welche von den führenden Repräsentanten der Kirche eine ebenso theologisch fundierte wie praktisch verwertbare Antwort erforderlich machte. Es genügte nicht mehr, einzelne Paulusstellen zu zitieren, da man sich von beiden Seiten auf die *apostolica auctoritas* berief. Was jetzt verlangt wurde, waren Auskünfte, basierend auf sozialer Verantwortung für das Ganze, wobei von vornherein klar war, daß diese angesichts der verschiedenartigen politischen und wirtschaftlichen Situation in einzelnen Teilen des Reiches, aber auch aufgrund der unterschiedlichen Einstellung der Kirchenväter nicht generalisierend ausfallen konnten. Da diese Bischöfe in der Regel der Oberschicht des Reiches entstammten, verwundert

es nicht, daß eine rasche und völlige Aufhebung der Sklaverei für sie nicht in Frage kam, denn das hätte zu einer Umwälzung aller bestehenden Verhältnisse geführt. Eine solche aber war für die Bischöfe seit der constantinischen Bindung der Kirche an den Staat und der Bekehrung der *honestiores* im gesamten Imperium erst recht nicht mehr denkbar.

Alle Kirchenväter im Osten wie im Westen, welche sich zu einer Stellungnahme gedrängt fühlten, spürten, daß man zunächst eine theologisch-naturrechtliche Begründung erwartete, nicht weil sie ihren Blick noch auf die wenigen Heiden zu richten hatten, sondern weil mit der Konversion der Gebildeten die Sklavendiskussion in der griechischen Philosophie nicht mehr ausgespart werden konnte. So greift Basilius der Große, bei dem wir als erstem einige versteckte Hinweise entdecken können, nach dem stoischen Satz, daß es von Natur aus keine Sklaven gebe. Da er trotzdem wie auch die früheren Stoiker nicht daran denkt, die Institution in Frage zu stellen, nennt er neben Kriegsgefangenschaft und Armut als dritte Wurzel eine „weise und geheime Anordnung“, nach der die moralisch Minderwertigen unter den Kindern nach dem Willen des Vaters für die Verständigen und Besseren als Sklaven bestimmt seien. Er bezieht sich hierbei auf die alttestamentlichen *testimonia* Cham und Esau. Damit war entgegen dem stoischen Satz eine intellektuelle Rechtfertigung für die Beibehaltung der Sklaverei gewonnen, die durch die Betonung einer συνδουλία aller Kreaturen vor Gott im christlichen Sinn eine gewisse Abmilderung und Humanisierung erfährt. So kann er auch verlangen, daß der flüchtige Sklave zu seinem Herrn zurückgeführt werde, freilich mit dem Vorbehalt, daß bei einer Flucht aus religiösem Grund eine Ausnahme möglich sei³⁷. Gregor von Nazianz greift auf jenen seit dem frühen Griechentum bekannten und von der Stoa wieder aufgegriffenen Urzustand völliger Gleichheit zurück, verbindet ihn mit dem Genesisbericht über das Paradies und erklärt die Entstehung der Sklaverei als Folge menschlicher Laster, die den Adel der Natur zerstörten. Zwar hegt er aufgrund dieser Erklärung eine tiefe Abneigung gegen jede Art von Dienstbarkeit unter den Menschen und beklagt den Verlust der ersten Gleichstellung durch die „letzte Zerreißung“, aber in der Praxis bleibt er bei der Hinnahme des gegebenen Zustandes, den er – wenn auch als schlechte Unterscheidung – für die Untergebenen durch das Aufgreifen der stoisch-paulinischen Lehre vom inneren Wert des Menschen erträglich zu gestalten versucht³⁸.

Jene starke Differenzierung, die hier sichtbar wird, erfährt ihre schärfste Zuspitzung bei Gregor von Nyssa, dem jüngsten der kappadokischen Kirchenväter. Als einziger in Ost und West erhebt er grundsätzliche Bedenken gegen die Zulässigkeit der Sklaverei und geißelt das Besitzrecht eines Menschen über einen anderen als widernatürliche und widergöttliche Anmaßung. Unter Hinweis auf die freie, selbständige Natur des Menschen, wie sie von Gott geschaffen wurde, wird ihm der alttestamentliche Satz aus dem Ekklesiastes „Ich habe Sklaven und Sklavinnen gekauft und besaß sol-

che, die im Hause geboren waren“ zu einem Frevel an der göttlichen Schöpfungsordnung. In der vierten Homilie zu jenem Buch formuliert er einprägsame Worte: „Du verurteilst den Menschen, dessen Natur frei und unabhängig ist, zur Sklaverei. . . . Ein kleines Schriftstück nur, ein schriftlicher Vertrag und die Zahlung von Geld hat dich zur Meinung verleitet, du seist der Herr über ein Ebenbild Gottes. Welche Torheit! Werden nicht beide nach dem Tode zu Staub? Haben sie nicht ein Gericht, einen Himmel, eine Hölle? Wer wollte es wagen, in die Sklaverei zurückzuführen, was Gott selbst frei gemacht hat?“³⁹

So verbirgt sich nach der Ansicht des Nysseners hinter der Versklavung auch ein Verbrechen gegen des Erlösungswerk des Sohnes. Dieser heftigste Einspruch gegen die Ungesetzlichkeit der Sklaverei stellt in der alten Kirche ein einzigartiges, wenn auch isoliertes Zeugnis dar. Nirgends ist in jenen Sätzen auch nur im entferntesten der Versuch zu entdecken, mit einem philosophischen, anthropologischen oder biblischen Argument die sklavische Unterordnung eines Menschen zu legitimieren, ja man hat mit Recht vom schärfsten Protest gegen die aristotelische Ansicht vom φύσει δοῦλος gesprochen. Wenn der Bischof ein andermal von der heilsamen und menschenfreundlichen Predigt spricht, die das Osterfest zu einem Tag der Freilassung gemacht habe, oder wenn er wiederholt an die Gleichheit aller Menschen erinnert, so beweisen solche Worte, daß er sich auch in seiner seelsorgerischen Tätigkeit zu keinen Kompromissen bereit zeigt⁴⁰. Freilich, zu einem Aufruf für die Freilassung aller Sklaven kann er sich nicht entschließen.

So sehr der Bekennermut Gregors von Nyssa zu würdigen ist, so darf doch nicht übersehen werden, daß mit einem derart rigorosen Anspruch die Situation der Sklaven insgesamt nicht zu verbessern war; denn es ist zu bedenken, daß eine rasche und generelle Befreiung die wirtschaftliche und soziale Lage dieser Menschen nicht gemildert hätte, im Gegenteil, sie hätte das am Rande des Existenzminimums lebende großstädtische Proletariat noch erheblich vergrößert. Von solchen Erwägungen ließ sich Johannes Chrysostomus leiten, der als Prediger in der syrischen Metropole Antiochien und als Bischof der östlichen Hauptstadt das Leben in den Großstädten weitaus besser kannte als Gregor, welcher selbst in dem bescheidenen Nyssa der Last des Bischofsamtes kaum gewachsen war. Johannes Chrysostomus läßt in einer Rede über das Buch Genesis keinen Zweifel daran, daß die Sklaverei, das dritte und drückendste der drei Herrschaftsverhältnisse, eine Folge der Sünde ist, die den paradiesischen Urzustand in Freiheit und Gleichheit beendete. Er deutet den durch die persönliche Verfehlung Chams gegen seinen Vater Noe eingetretenen Entwicklungsprozeß in der Weise, daß die Sklaverei auch für die zukünftigen Generationen ein Mittel zur Buße für begangene Sünden und eine Abschreckung vor weiteren bösen Taten sei. Die immer neu sich bestätigende Sünde Chams und seines Geschlechtes soll zugleich ein Ansporn sein, der Knechtschaft der Sünde zu

entfliehen und zur Freiheit der Tugend zurückzukehren. Seitdem aber Christus in die Welt gekommen ist, besteht die Sklaverei nur noch dem Namen nach; denn sein Gesetz kennt keinen Unterschied und auch die Sklaven werden zu Brüdern in Christus. In dieser theologisch-heilsgeschichtlichen, von allen irdischen Rücksichten unbeeinflussten Argumentation kann der Bischof die wahre Knechtschaft als Minderwertigkeit der Gesinnung und als Bindung an Sünde und Leidenschaft definieren. „Bist du kein Sklave der Sünde, so fasse Mut und freue dich. Bist du aber ihr Sklave, so wird dir die Freiheit nichts nützen, wie frei du auch sein magst.“⁴¹ Wie er die tröstenden Worte findet, daß das Los des Knechtes im Grunde leichter sei als das der Herren, da diese sich dafür plagen müßten, den ihnen anvertrauten Dienern ein sorgenfreies Leben zu verschaffen, so glaubt er damit seinen steten Mahnungen an die Sklaven, mit Fleiß, Geduld und ohne Murren ihr Schicksal zu ertragen, eine rationale Erklärung gegeben zu haben. Nicht weniger redet er den Herren zu, ihre Sklaven nicht als dreist, schwer lenkbar und starrköpfig zu betrachten, sondern wie Brüder zu behandeln. Im Falle einer völligen Verwirklichung des christlichen Liebesgebotes lasse sich das Verhältnis zwischen Herren und Knechten in ein durch gleiche Achtung begründetes Miteinander verwandeln und eine langsame Auflösung der Sklaverei werde die Folge sein⁴². Jenes allmähliche Verschwinden der rechtlichen Institution, wie es Johannes Chrysostomus als letztes Ziel im Auge hat, darf jedoch nicht gleichgesetzt werden mit einem von der christlichen Kirche geförderten Emanzipationsbestreben; denn eine unmittelbar eintretende gesellschaftliche Umwälzung konnte er bei aller Hinneigung zu den Armen und Bedrückten in keiner Weise gutheißen. Er verwendet daher alle Mühe darauf, die Formel des Paulus *μᾶλλον χρῆσαι* im Sinne eines Verbleibens im Sklavenstand zu interpretieren. Der Apostel, so betont er, wollte nur die Sklaverei der Sünde aufheben, welche die schlimmste Form der Knechtschaft sei⁴³.

Der Bischof weiß jedoch, daß ein derartiges Ziel, wie er es im Auge hatte, auch praktischer Ermahnungen und Vorschläge bedurfte, um verwirklicht zu werden. Er verbietet den Reichen zwar nicht, Sklaven zu besitzen und sich von ihnen bedienen zu lassen, aber er tadelt sie leidenschaftlich, wenn sie in Begleitung großer Scharen von Bediensteten auf dem Markte umherstolzieren, um Reichtum und Prestige zur Schau zu stellen. Wenn man schon glaube, nicht ohne Diener auskommen zu können, so genügten ein oder höchstens zwei. Er verweist hierbei auf wohlhabende Christen, die ganz ohne Dienerschaft auskämen und dennoch nicht umgekommen seien. Schließlich habe Gott den Menschen Hände und Füße gegeben, damit sie sich selbst helfen könnten⁴⁴. Es liegt auf der Hand, daß ohne eine neue, positive Deutung menschlicher Arbeit durch die christliche Religion solche Sätze nicht hätten gesprochen werden können. Noch bemerkenswerter sind die Vorschläge, welche Johannes Chrysostomus seinen Zuhörern zur Entschärfung und schließlich zur Lösung des Sklavenproblems unterbreitet.

Liegt die Mahnung, sie zu charaktervollen Menschen zu erziehen, religiös zu bilden wie eigene Kinder und das Leben im Haus als gegenseitigen Dienst anzusehen⁴⁵, noch auf der Linie der angestrebten inneren Wandlung, so wagt sich der Bischof im folgenden unmittelbar ins tägliche Leben: Er rät den Herren, einen gekauften Sklaven nicht im Hause zurückzubehalten, sondern ein Gewerbe lernen zu lassen und ihm dann die Freiheit zu schenken. Mochten hieraus die *patroni* auch weiterhin Vorteile ziehen, da ein solcher *libertus* noch für seinen Herrn zu arbeiten hatte, so läßt sich die Fürsorge des Bischofs für die Sklaven nicht verkennen; denn nur so war gewährleistet, daß sich ein Freigelassener nicht in die parasitäre, existenzlose Masse einreichte, die von Bettelei, Gelegenheitsarbeiten oder staatlichen Spenden zu leben gezwungen war⁴⁶. Eine Erwähnung verdient auch jener andere Vorschlag, man solle Landbewohner als freie Dienstboten in die Städte bringen und sie als Ersatz für Sklaven anstellen⁴⁷. Fügt sich jener ungewöhnliche Gedanke nicht nahtlos ein in die Vorstellung des Bischofs, daß in Zukunft freie Dienstverhältnisse an die Stelle des Sklavenjoches treten sollten? War nicht mit einem solch wirkungsvollen Ersatz die von Christen wie Heiden in gleicher Weise befürchtete ἀνατροπή τῶν πάντων verhindert und für die zunehmende Landflucht, wie sie in der Spätantike infolge der brutalen Bodenbindung der Kolonen zu beobachten ist, eine Steuermöglichkeit gefunden? Faßt man zusammen, so erscheint Johannes Chrysostomus als ein Repräsentant der Kirche, der mit Rücksicht auf die Wirtschaftsstruktur des Reiches zwar keine radikale Änderung anstrebt, wohl aber durch eine Umgestaltung des Verhältnisses von Herren und Sklaven im christlichen Sinn und schließlich durch ernst gemeinte Vorhaltungen und Forderungen eine allmähliche, mit Zustimmung der Herren erfolgende Aufhebung der Sklaverei erreichen zu können glaubt.

Die Reihe der östlichen Kirchenväter soll ihren Abschluß finden mit Theodoret von Kyrrhos, dessen Leben in die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts fällt. Seine Stellungnahme, die sich erstmals nicht in Einzelaussäuerungen erschöpft, sondern an einem zusammenhängenden Text abgelesen werden kann, der 7. Rede über die Vorsehung, läßt die veränderte Einstellung der Kirche im fünften Jahrhundert schlaglichtartig sichtbar werden. Schon der Titel „Die Scheidung zwischen Herren und Sklaven ist vorteilhaft für das menschliche Leben“ verrät das Grundanliegen⁴⁸. Natürlich, so erwartet man es fast selbstverständlich, wird auch bei ihm die einstmals vorhandene Gleichheit der Menschen durch den Eintritt der Sünde in die Welt zerstört, so daß die bekannten Abhängigkeiten Raum gewinnen. Er beurteilt jenen Veränderungsprozeß jedoch anders als seine Vorgänger. Nach seiner Ansicht behielt die menschliche Natur nach dieser Aufspaltung das gleiche Gepräge und außerdem ist jene Trennung als eine notwendige, gottgewollte Entwicklung anzusehen. Nach dieser theologisch fundierten Scheidung von Herrschenden und Beherrschten wendet sich der Bischof dem Einwurf seiner Gegner ἀλλὰ πικρὸν δουλεύειν mit einer Antwort zu,

die man zunächst nur als frappierende These hinzunehmen gewillt ist: Das Dasein der Sklaven ist aufs Ganze gesehen beneidenswerter als das der Herren. Zur Stütze jener These bemüht er sich in eindrucksvollen Bildern, die materiellen Sorgen eines geplagten Patrons für Haus und Grund mit dem von allen Sorgen freien, ungestörten Schlaf eines Sklaven zu kontrastieren. In diesem Plädoyer für den Sklavenstand, wie es in gleicher Intensität bei keiner anderen christlichen Quelle zu finden ist, preist er unter steter Einbeziehung biblischer Gestalten den sittlichen Wert der körperlichen Arbeit und ihrer segensreichen Folgen, wodurch er sich schließlich zu einem energischen Einspruch gegen jede soziale Deklassierung der Sklavenarbeit berechtigt glaubt. Selbst bei harten und ungerechten Herren sei keine Flucht erlaubt, da dies der Weisheit Gottes widerspreche, in dessen Willen die Abstufung von Herrschaft und Gehorsam ebenso begründet liege wie in der Notwendigkeit der Natur.

Jenes ebenso unerwartete wie bedingungslose Eintreten für die Sklaverei läßt sich nur dann in der rechten Weise verstehen, wenn man wiederum die sozialen Verhältnisse der Großstadt Antiochia berücksichtigt, vor deren Bewohnern die Predigt gehalten wurde. Entscheidend ist die veränderte Bevölkerungsstruktur in dieser späten Zeit. Noch Johannes Chrysostomus hatte die sehr Reichen und die sehr Armen mit je einem Zehntel der Bewohner beziffert, und Häuser, in denen 1000 bis 2000 Sklaven lebten, waren ihm nicht unbekannt⁴⁹. Nun ist bezeugt, daß die Oberschicht, die vom Ertrag ihres durch Kolonen bebauten Ackerlandes lebte, bereits am Ende des vierten Jahrhunderts nicht einmal mehr 60 Familien umfaßte⁵⁰. Ihre Situation hatte sich durch Ertragsschwankungen und eine veränderte Marktlage derart verschlechtert, daß Theodorets Schilderung über die schlaflosen Nächte der Herren sehr wohl glaubhaft klingt. Weiterhin darf zum Verständnis der wirtschaftlichen Gründe, die den Bischof zur Aufrechterhaltung des Sklavendienstes drängen, die materielle Not der einfachen Bevölkerung in den Städten nicht außer acht gelassen werden. Es ist kein Zweifel, daß die von ständigen Gefahren der Arbeitslosigkeit und des Hungers bedrohten kleinen Handwerker als freie Leute härter zu arbeiten hatten als die meisten Sklaven⁵¹. Wird es daher nicht verständlich, wenn ihnen der Bischof zuruft, sie sollten zufrieden sein, genügend Nahrung, Kleidung und Raum zum Schlafen zu haben? Noch schlechter aber war es mit ihnen bestellt, wenn sie als Ungelernte die entwurzelte Menge noch vermehrten. An einer massenhaften Zunahme von freigelassenen Sklaven, deren persönliche Lage sich weiterhin verschlimmerte, konnte Theodoret als sozial denkender Bischof sicherlich kein Interesse haben.

Aber als Leiter einer Gemeinde lag ihm nicht nur das Schicksal der einzelnen am Herzen, sondern das Wohl der gesamten Stadt. Da von Sklaven innerhalb und außerhalb des Hauses durchaus produktive Arbeit geleistet wurde, selbst wenn dies nicht in Form eines Handwerks geschah, war ihm klar, daß durch Freilassungen in größerem Stil das Wirtschaftsleben der

Städte erheblich gestört und zeitweise völlig zum Erliegen gebracht wurde⁵². Daher warnt er davor, handwerkliche und körperliche Dienste zu disqualifizieren, wie dies bei den Reichen unter den Christen noch immer üblich war. Sie sollten wissen, daß auch die Sklaven für das ökonomische Leben der Stadt wichtige Tätigkeiten verrichteten, die vom christlichen Arbeitsethos nicht ausgeschlossen werden durften; die Sklaven aber sollten aufhören, sich ihres unfreien Standes zu schämen. Schließlich läßt sich auch das massive Eintreten des Oberhirten gegen die Sklavenflucht in dem skizzierten Rahmen ohne weiteres verstehen. Er wollte angesichts der zunehmenden Fluchtbewegung einer religiös begründeten *fuga servorum* seine Zustimmung nicht erteilen, da er hierin nicht nur eine Verletzung des paulinischen Gebotes sah, sondern auch eine Störung der öffentlichen Ordnung, konkret gesprochen, die Untergrabung des Eigentumsrechts der Patrone und den Ausfall von Arbeitskräften. Mit einer solchen Einstellung, so läßt sich resümieren, gelingt es Theodoret erstmals, den Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, wie er bei anderen sichtbar wurde, für seine Zeit zu überbrücken. Die Sklaven glaubt er zu gewinnen, weil er ihnen das gleiche Gepräge wie den Herren zugesteht, ihrer Arbeit eine christliche Würde verleiht und sie an die Vorteile eines gewiß abhängigen, aber sorgenfreien Lebens erinnert, die oberen Stände kann er beruhigen, weil er sie von der Sorge vor einer gesellschaftlichen Änderung befreit. Da jedoch auch bei ihm die brüderliche Gesinnung, die sich in der gemeinsam zu verrichtenden Arbeit offenbaren muß, den Vorrang hat vor allem anderen, war ein innerer Wandel der Sklaverei wohl das letzte Ziel des Bischofs.

Richtet man den Blick auf den Westen des Reiches, so erkennt man rasch, daß die wirtschaftlichen und sozialen Herausforderungen, welche zu einer Stellungnahme drängten, ähnlich waren. Auch hier wurden die Gemüter von einer sozialen Bewegung beunruhigt, welche unter Berufung auf das christliche Gleichheitsgebot eine generelle Freilassung im Auge hatte, aber es gab auch Klagen über reiche Sklavenbesitzer, die sich einer Vielzahl von Bediensteten lediglich aus Gründen des Prestiges bedienten. Dennoch ist ein wesentlicher Unterschied zu den östlichen Stimmen unverkennbar. Während es dort Versuche gibt, die Sklaverei über den Einzelfall hinaus als Ganzes in Frage zu stellen, zeichnet sich bei den westlichen Vätern eine stärkere Anlehnung an juristische und soziale Denkweisen der römischen Adelsgesellschaft ab. Schon im Pauluskommentar des Ambrosiaster wird im Falle einer moralischen Inferiorität die Rechtmäßigkeit einer knechtischen Unterordnung ausgesprochen, was an einen Rückgriff auf die Lehre des Aristoteles vom φύσει δοῦλος denken läßt⁵³.

Ausführlich beschäftigt sich der Mailänder Bischof Ambrosius mit dem Thema Sklaverei. Bereits das stoisch gefärbte Menschenbild des von der Vernunft bestimmten, über die Triebe erhabenen Weisen, welches er den Christen vor Augen führt, läßt erkennen, daß er diesem allein die Befähigung zur Herrschaft zuerkennt, dem von Leidenschaften abhängigen, un-

beständigen *homo insipiens* hingegen will er keine Teilhabe daran gewähren⁵⁴. Damit sieht sich der ehemals hochrangige Beamte in der Lage, nicht nur das imperialistische Herrschaftsdenken Roms über fremde Völker zu rechtfertigen, sondern auch den Führungsanspruch der Herren über ihre Sklaven, welche einen Mangel an Weisheit und Vernunft bezeugen. Freilich muß er hierzu die biblischen Beispiele von Cham und Esau auf die naturrechtliche Ebene verschieben, aus der Sünde wird ihm der törichte Sinn, aus dem moralischen Vergehen ein intellektueller Defekt. Wenn auch in abgemilderter Form durch den christlichen Gedanken der Nächstenliebe, die in jedem Falle den Herrn zu gütiger Fürsorge verpflichtet, gelangt Ambrosius ebenfalls durch Aristoteles auf dem Wege über Philon und Basilius zu einer rückhaltlosen Anerkennung der Sklaverei⁵⁵. Wer ihr aber durch Zufall und Unrecht verfallen ist, dem rät er, nach stoisch-paulinischem Vorbild die Knechtschaft als Prüfstein zu Tugend und Gottvertrauen auf sich zu nehmen. Entsprechend jener doppelten Sicht stehen bei Ambrosius harte Urteile über Sklaven als undankbares, freches und betrügerisches Volk neben eindringlichen Mahnungen an die Herren zu menschlicher Behandlung, aber auch an die Sklaven, ihre Aufträge nicht als Befehle, sondern als Weisungen auszuführen⁵⁶. Mit der Verwandlung der knechtischen Abhängigkeit in ein von christlichem Geist geprägtes Arbeitsverhältnis, wie es auch unter Freien üblich ist, ist der Bischof wiederum der Pflicht enthoben, einer vollkommenen Freilassung das Wort zu reden. Darüber findet sich bei ihm auch deswegen kein einziger Satz, weil er es nach dem Vorbild von Cicero und Panaitios als ein Naturgesetz betrachtet, daß die Menschen in einem auf Arbeitsteilung beruhenden, gegenseitigen Dienst einander gehorchen. Damit hält er die Sklaverei nach dem Gesetz der Natur ebenso für abgesichert wie durch die von ihm entsprechend interpretierten Belege aus dem Alten und dem Neuen Testament⁵⁷. Die Mahnungen des Paulus an Herren und Sklaven zu gegenseitiger brüderlicher Gesinnung – ohne eine Veränderung des rechtlichen Status – bilden hierzu eine willkommene Bestätigung. Von Freilassungen oder gar von einer langsamen Rückbildung der Sklaverei kann bei Ambrosius nicht nur für die *servi insipientes* keine Rede sein. Eine Ausnahme bildet lediglich der Loskauf römischer Kriegsgefangener aus der Hand der Barbaren, da sich in diesem Fall das Verhältnis von vernunftbegabten Herrschern zu den ihren Trieben ergebenden Beherrschten geradezu ins Gegenteil verkehrt⁵⁸.

Am ausführlichsten hat sich der westliche Kirchenvater Augustinus mit den Sklaven befaßt, gewiß nicht zuletzt deswegen, weil er in seinem nordafrikanischen Bistum ständig mit dem Problem in irgendeiner Form befaßt war und um Auskünfte angegangen wurde. Aber auch bei ihm ist der Interpret auf ein mühseliges Suchen nach Einzeläußerungen angewiesen, die über das ganze Werk verstreut sind⁵⁹. Ein christliches Lehrgebäude über die Sklaverei findet sich bei ihm ebenso wenig wie bei den übrigen Kirchenvätern. Am ausführlichsten behandelt er im 19. Buch seines Gottesstaates im

Rahmen der dort entworfenen Friedensordnung verschiedene Entstehungstheorien der Sklaverei. Zunächst greift er wiederum die persönliche Verfehlung Chams gegen seinen Vater Noe auf, wodurch die Knechtschaft der gesamten Menschheit als heilsame Disziplinierung auferlegt sei. Durch die Verbindung dieses Einzelfalles mit dem paulinischen Satz von der Sklaverei der Sünde, der jeder verfallen ist, glaubt er, die Institution insgesamt rechtfertigen zu können. Es fällt auf, daß Augustinus sich an dieser Stelle mehrfach gegen eine andere Deutung wehrt, deren Verfechter mit einer Bestrafung der späteren Generationen aufgrund der einmaligen Sünde eines Menschen nicht einverstanden waren; denn er nennt das Los der Knechtschaft mit Recht dem Sünder auferlegt, wie man einsehen müsse, und bezeichnet Noes Verfluchung im Sohn als gerecht, ja er beruft sich sogar auf das Gericht Gottes, bei dem keine Ungerechtigkeit sei. Als zweite Ursache führt er das persönliche Unglück eines einzelnen oder ganzer Völker an, die nach dem Recht des Krieges in Gefangenschaft gerieten. Aber auch diese Erklärung fügt er in den theologischen Rahmen ein; denn er meint, daß man selbst im Falle eines gerechten Krieges auf der Gegenseite für die Sünde kämpfe. Damit glaubt er sich von der Vorhaltung befreit, das im Krieg ausgeübte Recht des Stärkeren über den Schwächeren unmittelbar aus der aristotelischen *φύσει δοῦλος* Lehre hergeleitet zu haben. Schließlich sollte man nicht übersehen, daß jene Zeilen noch eine weitere Erklärung über die Notwendigkeit der Sklaverei enthalten. Es ist die der sündigen Welt von Gott auferlegte Natur- und Friedensordnung, die auf der Eintracht und der Gerechtigkeit im Haus gegründet ist. Wie die Gattin ihrem Ehemann und die Kinder ihren Eltern, so schulden die Sklaven ihren Herren Zucht und Gehorsam, die Herren aber sollten den ihnen anvertrauten *servi* mit liebevoller Fürsorge begegnen. Weigert sich ein Sklave, sich in die Zucht des Hauses einzufügen, so ist er durch Worte, Schläge oder ein anderes Zuchtmittel, wie es das Herkommen gestattet, zu strafen, und zwar zum eigenen Nutzen, da nur so die Friedensordnung erhalten werden kann. Diese in Eintracht und Gehorsam bestehende Hausgemeinschaft, wie sie einst Aristoteles gezeichnet hat, bildet die Urzelle des Zusammenlebens im Ganzen des Staates. Noch einmal: Die Sklaverei ist durch die Sünde eines einzigen über die Menschheit gekommen, da vor Chams Verfluchung nirgendwo in der Schrift von Knechten zu lesen ist. Vernünftig und nach dem Ebenbild Gottes geschaffen, sollte der Mensch nur über die vernunftlosen Tiere herrschen. Nun aber ist die Sklaverei möglich geworden durch die aufgrund der ersten Sünde verderbte Natur des Menschen als Strafe für die Verfehlung und als Buße für die Gerechten⁶⁰.

Aus dieser Legitimierung heraus ergibt sich für Augustinus eine klare Überzeugung von der Rechtmäßigkeit des Sklavenbesitzes, sie wird faßbar in einer überreichen Fülle von Beispielen, Vergleichen und Bildern, aber auch in eigenen Stellungnahmen über das Leben in großen Häusern. Der Besitz von Sklaven neben anderen materiellen Gütern erscheint als selbst-

verständlich. Über ihre verschiedenartige Verwendung, ihre schlechten Charaktereigenschaften und ihre Strafen wird immer wieder gesprochen.

Augustinus zeigt Verständnis für den Zorn eines Hausherrn über einen unzuverlässigen und säumigen Sklaven, da er weiß, welchen Verlust ein schlechter Sklave angesichts des hohen Kaufpreises für einen Herrn bedeutet⁶¹. Ähnlich urteilt der Bischof über die Befreiung der Sklaven. Solange die Folgen der Sünde auf dieser Erde vorhanden sind, müssen die durch den *ordo naturalis* festgelegten Abhängigkeitsformen bestehen bleiben. Mit aller Entschiedenheit wendet er sich deshalb gegen einen Umsturz der bestehenden Verhältnisse, der mit einer Aufhebung der Sklaverei gegeben wäre. Sein entschiedenes Auftreten gegen die Circumcellionen läßt dies am deutlichsten erkennen⁶². Er widersetzt sich aber auch dem Ansinnen der Sklaven, die mit Berufung auf das alttestamentliche Vorbild einer Freilassung nach sechs Jahren ihre Unabhängigkeit verlangten. Keiner solle glauben, so mahnt er, daß er nicht mehr dienen müsse, weil er Christ geworden sei; denn nicht dem weltlichen Herrn werde der Dienst geleistet, sondern Gott selbst sei es, der ihn befohlen habe. Christus habe nicht, so fährt er fort, aus Sklaven Freie gemacht, sondern aus schlechten Sklaven gute. Auch in den Fällen, wo ein ungerechter Herr über sie gebiete, sei es ihre Aufgabe, eine hochherzige christliche Gesinnung zu beweisen und die Schlechtigkeit der Welt im Hinblick auf die ewige Belohnung im Jenseits zu ertragen⁶³. Freilich widerspricht er nicht, wenn Sklaven aufgrund treuer Dienste die Freiheit erhalten. Bemerkenswert ist in jener eindrucksvollen Schilderung, die er über eine *manumissio in ecclesia* hinterlassen hat, daß er es als besonderes Verdienst des Herrn rühmt, wenn der Freigelassene weiterhin im Hause verbleiben und dort für seinen früheren *dominus* arbeiten kann⁶⁴. In einem Punkt gestattet er allerdings eine großzügigere Handhabung: Es war die Aufnahme von Sklaven in ein Kloster, wenn sie dort als Mönche in völliger Gleichheit mit allen anderen leben wollten. Er hielt es für ein großes Vergehen, wie er sagt, wenn sie nicht aufgenommen würden, freilich schränkt er sofort ein, daß die Flucht eines Sklaven in ein Kloster aus Angst vor einer Strafe ebensowenig geduldet werden könne wie die Aufnahme gegen den erklärten Willen seines Herrn⁶⁵.

Im übrigen versäumt der Bischof keine Gelegenheit, nicht nur die Sklaven zu treuem Dienst zu mahnen, sondern auch die Herren an die Pflichten gegen ihre Sklaven zu erinnern. Eindringlich redet er ihnen zu, sich um das Seelenheil ihrer Sklaven zu kümmern. Hierher gehört auch der Satz, daß man einen Sklaven nicht wie ein Kleid, ein Haus, ein Grundstück oder Geldbesitz veräußern könne, da er eine unsterbliche Seele habe, um die der Herr sich kümmern müsse⁶⁶. Daher erregt er sich, als er vernimmt, daß ein Pferd höher eingeschätzt werde als ein Sklave und eine Perle mehr gelte als eine Magd⁶⁷. Es widerspricht solchen Urteilen, die letztlich auf eine Einschränkung des Kauf- und Verkaufsrechtes von Sklaven hinauslaufen, wenn man meint, für Augustinus sei ein Sklave nicht mehr als ein materiel-

ler Wert, denn zahlreich sind die Belege dafür, daß er Sklaven zu den Gliedern der Familie zählt und nicht allein zum beweglichen oder unbeweglichen Besitz. In gemeinsamer Gottesverehrung so bemerkt er einmal, solle sich die gesamte Hausgemeinschaft mit dem *pater familias* versammeln, hierbei fehlen neben der Gattin und den Kindern auch die Sklaven nicht⁶⁸.

Die Haltung Augustins ließe sich nicht voll erfassen, wollte man sich allein auf die Aussagen allgemeiner Art beschränken. Eine volle Plastizität wird erst dann erreicht, wenn man den Blick auf jenes unmittelbare Eingreifen des Seelsorgers gegen Mißbräuche richtet, die er mit seinen unzulänglichen Mitteln, auch gegenüber Behörden, zu mildern versucht. So wendet er sich wiederholt gegen den Mißbrauch von Sklavinnen durch ihre Herren und er meint, es sei ebenso richtig, einen solchen *dominus* auf dem Forum an den Pranger zu stellen, wie dies bei einer Herrin zu geschehen pflege, wenn sie bei verbotenem Umgang mit ihren Sklaven angetroffen werde⁶⁹. In einer bekannten Predigt über einen Psalmenvers scheut er sich nicht, erschütternde, bis an die Grenze des Sadismus reichende Praktiken in der Behandlung von Sklaven anzuprangern, die er auf einer weitab von jedem Gericht liegenden Domäne eines Großgrundbesitzers entdecken konnte. Empört berichtet er von unbarmherzigen Schlägen, Fußfesseln und unwürdigen Gefängnissen für die Unfreien. Einer von ihnen, niedergeschlagen bei der Arbeit in der Mühle, schrie laut um Schonung und Erbarmen, die Hand des Herrn umklammernd. Es ist nicht bekannt, ob der Kirchenvater hier eine Milderung der Zustände erlangte, aber bereits die Tatsache, daß er eine solche Mißhandlung ans Licht brachte, gereicht ihm zur Ehre⁷⁰. Wenn er hier Auswüchse geißelt, so steht dem nicht entgegen, daß er den Tod oder die Flucht eines Sklaven als realen Verlust des Herrn anerkennt, ebenso wie er immer wieder das Recht zu Schlägen bei widersetzlichem Verhalten für erlaubt hält⁷¹. Weiterhin findet er es ebenso wie Ambrosius für unerträglich, daß freie Römer von einfallenden Barbarenstämmen geraubt werden und in unwürdige Knechtschaft geraten und er hält es für selbstverständlich, daß alle Mittel ergriffen werden, um die Unglücklichen zu befreien⁷².

Abschließend seien noch zwei Schreiben angeführt, die erst vor kurzem bekannt geworden sind, seit der Wiener Gelehrte J. Divjak jene neu entdeckten 28 Augustinusbriefe in einer eigenen Ausgabe vorgelegt hat⁷³. Im Brief 24 stellt der Bischof an einen *iuris consultus* Eustochius eine Reihe von detaillierten Fragen zum rechtlichen Status von Kindern: Was ist mit Nachkommen, die aus der Verbindung einer Freien mit einem Sklaven stammen? Sind sie Freie oder Sklaven? Hier lag ein Problem, das trotz eines Senatsbeschlusses in claudischer Zeit wegen ständiger Veränderungen des Gesetzes im Einzelfall nur noch ein erfahrener Jurist entscheiden konnte. Weiter möchte Augustinus Klarheit in zwei Fragen haben, welche die schlimme Sitte des Verkaufs von Kindern betreffen. Was ist mit solchen, deren Arbeitskraft in einer besonderen Notsituation von den Eltern für eine be-

stimmte Zeit verkauft wurde? Was soll geschehen, wenn deren Väter gestorben sind? Haben diese Kinder, die nach dem Wegfall der *patria potestas personae sui iuris* geworden sind, die vereinbarte Zeit weiterhin wie Sklaven zu dienen? Können so freie Väter ihre Kinder in eine immerwährende Knechtschaft verkaufen oder sind auch Mütter berechtigt, die Arbeit ihrer Söhne zu verdingen? Auch die spätantike Bodenbindung der Pachtbauern, der *coloni*, kommt zur Sprache. Hat beim Verkauf eines Kolonenkindes der Käufer mehr Recht als der Besitzer des Bodens, an den der Pächter zeitlebens gebunden ist? Kann ein *possessor* auf diese Weise seine Kolonen und deren Söhne gänzlich zu Sklaven machen? Was ist schließlich, so die letzte Frage, mit Kindern, deren Väter *actores* waren, d. h. Vermögensverwalter, die gewöhnlich aus dem Stand der Sklaven genommen wurden? Augustinus benötigt diese Auskünfte, da die Fälle vor seinen bischöflichen Richterstuhl getragen wurden und für ihn unklar sind. Auch wenn das Schreiben einen amtlichen Charakter trägt, so läßt sich die Einstellung des Verfassers aus einzelnen Formulierungen abgewinnen, wenn er z. B. von der Aufbüdung eines unwürdigen *ingum servitutis* oder von einer *perpetua servitus* für diese Kinder spricht. Obgleich die Antwort nicht bekannt ist, so steht außer Zweifel, daß Augustinus bestrebt war, eine menschliche Lösung zu erreichen⁷⁴.

Ein noch weiterreichendes Eingreifen wird im Brief 10 sichtbar. Hier bittet der Bischof seinen Amtskollegen Alypius von Thagaste, der zur Zeit in Italien am Kaiserhof weilt, um eine gesetzliche Bestimmung gegen Sklavenhändler, welche mit Hilfe von Sklavenjägertrupps freie Landbewohner Afrikas zusammentreiben und mit Schiffen abtransportieren ließen, um sie in Kleinasien als Sklaven zu verkaufen. Da er weiß, daß ein bereits vorhandenes Gesetz gegen solche Methoden wegen seiner großen Strenge – Auspeitschung der *mangones* mit Bleiruten und immerwährende Verbannung – nicht angewandt wird, möchte er ein neues, das die Versklavung freier Bauern und Kolonen wirksam unterbindet. Aber er hat ein noch drängenderes Anliegen. Obwohl dieses Treiben durch mächtige *patroni* gedeckt wurde, hatten Christen aus Hippo zur Selbsthilfe gegriffen und in einer eigenmächtigen Aktion 120 dieser Unglücklichen befreit. Da jedoch die Sklavenhändler, unterstützt von den örtlichen Behörden, sich ihren Raub nicht nehmen lassen wollten, greift Augustinus auch diesen Fall auf und verwendet sich zugunsten der Menschen und ihrer christlichen Befreier⁷⁵. Wesentlich ist der seelsorgerische Charakter des Schreibens. Als Bischof setzt sich Augustinus dafür ein, daß die Bewohner der Provinz Afrika nicht ein Schicksal erlitten, das gegen alle moralischen Grundsätze verstieß. Wenn man freie römische Bürger aus der Gefangenschaft zurückkaufte, um wieviel mehr mußte man jenen *negotiatores*, welche die Menschen scharenweise wie Tiere zusammentreiben ließen, energischen Widerstand entgegensetzen. Augustinus protestierte, weil eine derart unmenschliche Versklavung gegen die von ihm vertretene Konzeption des *ordo naturalis* verstieß, dessen

Kernpunkt die auf *iustitia* und *concordia* beruhende Friedensordnung war. Er konnte um so mehr auf Glaubwürdigkeit und Anerkennung rechnen, weil er in allen anderen Fällen am Eigentumsrecht der Herren nicht rüttelte.

Wollte man am Ende versuchen, ein Resümee zu formulieren, so ließe sich mit allem Vorbedacht ein Doppeltes sagen. Seit der Zeit Constantins konnte sich die neue Religion einer intensiveren Beschäftigung mit der Sklavenproblematik nicht entziehen. Aufgrund besorgniserregender Erscheinungen innerhalb der Kirche in Ost und West, die auf eine Infragestellung der Sklaverei insgesamt hinausliefen, aber auch aufgefordert durch intensives Fragen heidnischer wie christlicher Kreise, fühlten sich die führenden Bischöfe verpflichtet, weiterreichende Antworten zu geben. Ihre Auskünfte fielen je nach Herkunft, Bildungsgang und sozialem Einblick so verschieden aus, daß sich kein gemeinsamer Lösungsvorschlag finden läßt. Die Skala der Urteile reicht von absoluter Ablehnung aufgrund des christlichen Gleichheitsdenkens bis zur naturrechtlichen Begründung auf der Basis der aristotelischen φύσει δοῦλος Lehre. Aber trotz allem lassen sich auch verbindende Elemente nicht verkennen. Ausgehend von christlicher Nächstenliebe und Brüderlichkeit zeigt sich allenthalben ein redliches Bemühen, der gequälten Kreatur mit Mahnungen und Vorschlägen zu helfen sowie Auswüchse durch praktische Hilfe zu beheben, ohne die Gemeinden der Christen in unmittelbaren Gegensatz zur staatlichen Macht zu bringen, auf deren Ordnungsfunktion sie angewiesen waren. Aber auch das, was unter Rückgriff auf philosophische Lehren der heidnischen Antike an theologischen Aussagen gewagt wurde, war geprägt von ehrlichem Ringen um Glaubwürdigkeit. So war es eben doch geeignet, in späteren Jahrhunderten Hilfen zu geben zu einer Lösung des Problems.

Nachbemerkung: Dieser Beitrag ist die etwas erweiterte Fassung eines Vortrags, der am 24. November 1984 auf Einladung des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft gehalten wurde.

¹ Bibliographie zur antiken Sklaverei. Im Auftrag der Kommission für Geschichte des Altertums der Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz), hrsg. von J. Vogt und H. Bellen, neu bearbeitet von E. Herrmann, in Verbindung mit N. Brockmeyer, zwei Teile (Bochum 1983) (Christentum unter V C 3, 177–183).

² H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité I–III* (Paris 1847) (2. Auflage 1879, Nachdruck Aalen 1974); P. Allard, *Les esclaves chrétiens, depuis les premiers temps de l'Eglise jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident* (Paris 1876) (5. Auflage 1914, Nachdruck, Hildesheim–New York 1974). Über beide Werke im Rahmen der Sklavendiskussion des 19. Jahrhunderts vgl. J. Vogt, *Sklaverei und Humanität, Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung*, *Historia Einzelschrift* H. 8 (Wiesbaden 1972) 99–101.

³ F. Overbeck, *Studien zur Geschichte der Alten Kirche* (Schloß Chemnitz 1875). E. Ciccotti, *Il tramonto della schiavitù nel mondo antico* (Turin 1899), deutsch: *Der Untergang der Sklaverei im Altertum* (Berlin 1910). Wichtig noch G. Salvioli, *Le dottrine dei Padri della Chiesa intorno alla schiavitù*, in: *Rivista Italiana per le Scienze giuridiche* 29 (1900) I/II 214–233. Von einer zu engen Perspektive – der sozialen Struktur des Oikos – geht aus F. Laub, *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei* (Stuttgart 1982). Demgemäß findet er keinen Zugang zu den Bemühungen der Kirchenväter des 4. und 5. Jh. um theologisch-philosophisch fundierte und gesellschaftlich praktikable Antworten.

⁴ M. L. Westermann, *The Slave System of Greek and Roman Antiquity* (Philadelphia 1955) 165–180; deutsch *ders.*, s. v. Sklaverei, in: RE Suppl. VI (1935) 1046–1068; P. A. Milani, *La schiavitù nel pensiero politico dai Greci al Basso Medio Evo* (Mailand 1972) 237–339.

⁵ M. I. Finley, *Die Sklaverei in der Antike* (München 1981) 146.

⁶ Einen Überblick geben (außer den bereits genannten Werken) auch S. Lauffer, *Die Sklaverei in der griechisch-römischen Welt*, in: Gymn. 68 (1961) 370–395 und N. Brockmeyer, *Antike Sklaverei* (= *Erträge der Forschung* 116) (Darmstadt 1979), neuerdings T. Wiedemann: *Greek and Roman Slavery* (London 1981). Vgl. dazu Herrmann-Brockmeyer (Anm. 1) 72–79.

⁷ Dies geschah durch 2 Gesetze, die *lex Fufia Caninia* (2 v. Chr.), wodurch die Zahl der Sklaven vermindert wurde, die beim Tode ihres Herrn auf einmal die Freiheit erlangen sollten, sowie durch die *lex Aelia Sentia* (4 n. Chr.), welche für den Manumissor ein Mindestalter von 20 Jahren vorschrieb und den jungen Sklaven (unter 30 Jahren) den Erwerb des Bürgerrechts erschwerte. Vgl. dazu G. Alföldy, *Die Freilassung von Sklaven und die Struktur der Sklaverei in der römischen Kaiserzeit*, in: RSA 2 (1972) 97–128, jetzt in: Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Römischen Kaiserzeit (= *Wege der Forschung* 552), hrsg. von H. Schneider (Darmstadt 1981) 336–371.

⁸ Dazu wichtig der Überblick bei W. Richter, *Seneca und die Sklaven*, in: Gymn. 65 (1958) 196–218, sowie A. Baruzzi, *Der Freie und der Sklave in Ethik und Politik des Aristoteles*, in: PhJ 77 (1970) 15–28.

⁹ Der Satz des Alkidamas: Ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πεποίηκεν überliefert bei Aristot. Rhet. Schol. 13, 1373 b 18. Euripides-Belege Hel. 728–733, fr. 520, 526, 810 N² und Alexandros (vgl. B. Snell, *Hermes Einzelschriften* 5 (1937) 14, hier fr. 40).

¹⁰ Darüber immer noch grundlegend M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung I* (Göttingen 1964) 136, 316, 337 und *ders.*, *Stoiker und Stoa* (Zürich 1950) 140–142.

¹¹ Darüber schon W. W. Buckland, *The Roman Law of Slavery. The Condition of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian* (Cambridge 1908) 449–450 und G. Alföldy, *Römische Sozialgeschichte* (Wiesbaden 1984) 118–120.

¹² Aus der überreichen Literatur sei verwiesen auf J. Lappas, *Paulus und die Sklavenfrage*, Diss. (Wien 1954) 129–141; R. Gayer, *Die Stellung der Sklaven in den paulinischen Gemeinden und bei Paulus* (Bern–Frankfurt 1976) und E. Herrmann, *Ecclesia in Re Publica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz* (Frankfurt 1980) 116–124; neuerdings auch Laub (Anm. 3) 67–82. Zur Freilassung jüdischer Sklaven nach sechs Jahren treuer Dienste AT Deut. XV 12–15, 16; Lev. XXV 10, 40–41 und J. P. M. van der Ploeg, *Slavery in the Old Testament* (= *Supplements to Vetus Testamentum* 22) (Leiden 1977) 72–87.

¹³ Vgl. neuerdings P. Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon* (Zürich 1975) passim. Über die Folgezeit bis Constantinus bes. H. Gültzow, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten* (Bonn 1969) 101–127.

¹⁴ Die Haustafeln Col. 3, 18–4, 1; Eph. 5, 22–6, 9; 1. Petr. 2, 18–3, 7. Zur genannten Interpretation bes. J. E. Crouch, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel* (Göttingen 1972) 98–110 und K. Thraede, *Zum historischen Hintergrund der Haustafeln des NT*, in: *Pietas, Festschrift für B. Köting*, in: JbAC Ergänzungsband 8 (1980) 359–368.

¹⁵ Dies wird deutlich herausgearbeitet und mit Inschriften belegt von F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom* (Wiesbaden 1981) 172–179.

¹⁶ Clem. Al. Paed. III 34, 2; 58, 3 (GCS 12, 256; 269), Protr. 10, 107, 1. 2. 3. (GCS 12, 76. 77), Paed. III 38, 23; 49, 2, 3; 51, 1 (GCS 12, 259; 264. 265). Darüber z. B. Ch. Verlinden, *L'esclavage dans l'Europe médiéval I* (Brügge 1955) 300–302.

¹⁷ Darüber E. Polay, *Die Sklavenehe im antiken Rom*, in: *Altertum* 15 (1969) 85.

¹⁸ Beispiele gesammelt bei J. Scheele, *Die Rolle der Unfreien in den römischen Christenverfolgungen*, Diss. (Tübingen 1970).

¹⁹ Der Bericht bei Hippolyt Ref. IX 12,24 (GCS 26,250). Wichtig die Spezialuntersuchung von *H. Gölzow*, Kallist von Rom, in: ZNW 58 (1967) 102–121.

²⁰ Zusammenfassend *H. G. Thümmel*, Soziologische Aspekte des frühchristlichen Inschriftenformulars, in: Die Rolle der Plebs im spätrömischen Reich 2 (Berlin 1969) 71–75.

²¹ Ign. ad Polyc. 4,3 (Fischer 218).

²² Tert. apol. 39,6 (CChr. 1,151). Allgemein dazu *B. Biondi*, Il diritto romano cristiano II (Mailand 1952) 304, 397–400.

²³ Cypr. ep. 62 (CSEL 3,2; 698–700). Zum Freikauf durch Gläubige bes. *Gölzow* (Anm. 13) 91–92.

²⁴ Beispiele z. B. Act. Alexandri (ASS Mai I 375), Act. SS. Pudentiae et Praxedis (ASS Mai IV 299), Act. S. Chromatii (ASS Aug. II 622) u. a. Dazu *F. Fabbrini*, La manumissio in ecclesia (Mailand 1965) 93–102.

²⁵ Wichtig hier bes. die Inschrift in der Priscillakatakomba, abgedr. bei Diehl, Inscr. Lat. Christ. Vet. n. 3824. Weitere Angaben bei *R. Danieli*, Sull' origine della manumissio in ecclesia (= Studi economici-giuridici 31) (Roma 1948) 263–269.

²⁶ Can. LXXX (Hefele I 191); apost. const. VIII 47,82 (Furk 589–591) und *J. Jonkers*, Das Verhalten der alten Kirche hinsichtlich der Ernennung zum Priester von Sklaven, Freigelassenen und Curiales, in: Mnemosyne 10 (1941/42) 295–302.

²⁷ Can. XV und XVI (Hefele I 162). Der Satz über die Kapitulation der Kirche bei *Herrmann* (Anm. 12) 114.

²⁸ Cypr. ad Dem. 8 (CSEL 3,1; 356). Die Bestimmung des Konzils von Elvira can. V (Hefele 157) und Biondi (Anm. 22) § 313 423–432. Vgl. *W. Waldstein*, in: RAC 9 (1976) 478–481 (s. v. Geißelung) und *A. Stuiber*, Konstantinische und christliche Beurteilung der Sklaven-tötung, in: JbAC 21 (1978) 68–70.

²⁹ Lact. div. inst. V 10,10 (CSEL 19, 431); vgl. auch V 14,16 (ibid. 446) und *H. Bellen*, Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich (Wiesbaden 1971) 17.

³⁰ Cod. Iust. I 13,1 (vom Jahre 316), Cod. Theod. IV 7,1 (vom Jahre 321): *Qui religiosa mente in ecclesiae gremio servulis suis meritam concesserint libertatem, eandem eodem iure donasse videantur, quo civitas Romana sollemnitatibus decursis dari consuevit; sed hoc dumtaxat his, qui sub aspectu antistitum dederint, placuit relaxari*. Wichtig auch Soz. hist. eccl. I 9,6 (GCS 50,21). Eingehend darüber *H. Langenfeld*, Christianisierungspolitik und Sklavengesetzgebung der römischen Kaiser von Konstantin bis Theodosius II. (Bonn 1977) 24–31 und wiederum *Herrmann* (Anm. 12) 232–239.

³¹ Cod. Theod. XVI 9,1 und 2. Diese Gesetze eingeordnet in die römische und christliche Tradition sowie in die Judenpolitik der Kirche und des Staates wiederum von *Langenfeld* (Anm. 30) 41–65; sie werden weiterhin behandelt von *K. L. Noethlichs*, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des 4. Jhs. gegen Häretiker, Heiden und Juden, Diss. (Köln 1971) 32–40.

³² Cod. Theod. IX 12,1 und 2; II 25,1; Cod. Iust. VI 1,4. Dazu *J. Vogt*, Zur Frage des christlichen Einflusses auf die Gesetzgebung Constantins d. Gr., Festschrift f. L. Wenger II (München 1944/45) 131–132 und *H. Dörries*, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins (Göttingen 1954) 189–203. Einschränkend *A. Stuiber*, Konstantinische und christliche Beurteilung der Sklaventötung (Anm. 28) 67–73.

³³ Cod. Theod. IX 9,1 und allgemein *E. Polay* (Anm. 17) 88–89.

³⁴ Die Forderungen der Mönche sind vor allem durch die Canones des Konzils von Gangra bekannt, das um 340 anzusetzen ist (conc. Gangr. libellus synodicus, I 106 Bruns), vgl. auch Socr. hist. eccl. 2,43 (PG 67, 353) und *M. Spanneut*, Eustathe de Sebaste, in: DHGE 16 (1967) 26–33.

³⁵ Am bekanntesten Conc. Chalc. can. 4 (ACO II 1,2 159). Damit verbunden ist das Verbot, welches auf Befehl des Kaisers Marcian ausgesprochen wurde, einen Sklaven gegen den Willen des Herrn in ein Kloster aufzunehmen. Die Erlasse zusammengestellt bei *Bellen* (Anm. 29) 86–92.

³⁶ Über die Beteiligung der Sklaven bei den Unruhen der Circumcellionen bes. Augustin ep. 108,18 (CSEL 34, 632) und ep. 185,15 (a. a. O. 57,13). Über Charakter und Bedeutung der

Circumcellionenbewegung orientieren allgemein *E. Tengström*, Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung (Göteborg 1964) 24–78 und *W. H. C. Frend*, *The Donatist Church* (Oxford 1971²) bes. 172–178. Über die Sklaven speziell *H. J. Diesner*, Konservative Kolonen, Sklaven und Landarbeiter im Donatistenstreit, in: *FuF* 36 (1962) 214–219.

³⁷ Reg. fus. tract. 11 (PG 31, 948). Über die Entstehung der Sklaverei spir. sanct. 51 (PG 32, 160–161) und *S. Giet*, *Les idées et l'action sociale de Saint Basile* (Paris 1941) 84–96.

³⁸ Paup. am. 26 (PG 35, 892) und poem. theol. 2,26 (PG 37, 853). Dazu *O. Schilling*, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche (Paderborn 1914) 88–91 und *F. Schaub*, Studien zur Geschichte der Sklaverei im Frühmittelalter, Diss. (Berlin–Leipzig 1913) 36–37.

³⁹ In eccl. hom. IV (Greg. Nyss. opera, vol. 5, 337 13–15, ed. *P. Alexander*, Leiden 1962). Hierzu *J. Gaieth*, La conception de la liberté chez Grégoire de Nyse (Paris 1953) 127–130 und *T. J. Dennis*, The Relationship between Gregory of Nyssa's Attack on Slavery in his Fourth Homily on Ecclesiastes and his Treatise De hominis opificio (= *Studia Patristica*, vol. XVII 3) (Oxford 1982) 1065–1072.

⁴⁰ Or. 3 resur. Christ. (PG 46,657). Kurz dazu auch *Bellen* (Anm. 29) 150.

⁴¹ Gen. hom. 29,6 (PG 53, 269–270). Über die drei Knechtschaften serm. Gen. 4 (PG 594–600). Weiterhin über das Aufkommen der Sklaverei serm. de Lazaro 6 (PG 48, 1037–1038). Ausführlich darüber jetzt *W. Jaeger*, Die Sklaverei bei Johannes Chrysostomus (Diss. Kiel 1974) 157–201.

⁴² Tröstende Worte über das Los der Knechte z. B. 1. Tim. hom. 16,2 (PG 62, 588–589), Mahnungen an die Sklaven z. B. Tit. hom. 4,4 (PG 62, 686) und an die Herren z. B. Matth. hom. 16,7 (PG 57, 248). Über den Gedanken einer langsamen Aufhebung der Sklaverei u. a. *C. Schneider*, Geistesgeschichte des antiken Christentums (München 1957) 741 und *Bellen* (Anm. 29) 150.

⁴³ 1. Cor. hom. 19,4 (PG 61, 156). Zur Deutung der Stelle 1. Cor. 7,21: δοῦλος ἐκλήθης, μὴ σοι μελέτω ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι bes. *H. Bellen*, Μᾶλλον χρῆσαι (1. Cor. 7,21). Verzicht auf Freilassung als asketische Leistung, in: *JbAC* 6 (1963) 177–180 und dagegen *P. Trummer*, Die Chance der Freiheit. Zur Interpretation des μᾶλλον χρῆσαι in 1. Cor. 7,21, in: *Biblica* 56 (1975) 344–368.

⁴⁴ 1. Cor. hom. 40,5 (PG 61,354).

⁴⁵ Zahlreiche Belege bei *Jaeger* (Anm. 41) 125–132 und allgemein dazu *S. Verosta*, Johannes Chrysostomus, Staatsphilosoph und Geschichtstheologe (Graz 1960) 268–290.

⁴⁶ 1. Cor. 40,5 (PG 61, 354). Zur Bevölkerungsstruktur in Antiochia in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts vgl. *W. Liebeschuetz*, Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire (Oxford 1972) passim. und *F. Tinnefeld*, Die frühbyzantinische Gesellschaft. Struktur – Gegensätze – Spannungen (München 1977) 101–146.

⁴⁷ ep. ad Philem. arg. (PG 62, 704): Das Christentum hat keinerlei Interesse an einer Umwälzung der bestehenden Verhältnisse (ἀνατροπή τῶν πάντων). Hinter diesen Vorschlägen verbirgt sich freilich auch das Wissen um den hohen Preis für einen Sklaven, seine Unzuverlässigkeit, Unzufriedenheit und die stete Fluchtgefahr.

⁴⁸ PG 83, 665–685; franz. Übersetzung von *Y. Azema*, Théodoret de Cyr. Discours sur la Providence (Paris 1954) 225–264.

⁴⁹ Matth. hom. 63,4 (PG 58, 608) und ibid. 66 (ibid. 630). *P. Petit* denkt an eine Gesamtzahl von ca. 500 000 bis 800 000 Bewohner, davon etwa 100 000 Sklaven in der Zeit des Bischofs (Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J. C. (Paris 1953) 310–312), andere Schätzungen liegen erheblich darunter.

⁵⁰ Lib. or. II 33; XLVIII 3–4. In Kyrrhos, der kleinen Bischofsstadt Theodorets, waren die meisten Kurienangehörigen wegen der drückenden Lasten bereits geflohen (ep. 43; PG 83,1321).

⁵¹ Zahlreiche Belege hierfür bei *I. Hahn*, Sklaven und Sklavenfrage im politischen Denken der Spätantike, in: *Klio* 58 (1976) 459–470 und *ders.*, Freie Arbeit und Sklavenarbeit in der spätantiken Stadt, in: *AAntHug* III (1961) 23–39 (jetzt in: Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Römischen Kaiserzeit [Anm. 7] 128–154).

⁵² Sklaven waren für verschiedene Dienste innerhalb und außerhalb eines großen Hauses zuständig, sie arbeiteten aber auch in handwerklichen Betrieben sowie in städtischen und staatlichen Manufakturen (vgl. dazu *Tinnefeld* [Anm. 46 142–146]. Sie waren durchaus nicht nur in einer „unproduktiven, dienstleistenden Sphäre“ tätig, wie Hahn will (Sklaven und Sklavenfrage im politischen Denken der Spätantike 460).

⁵³ Comm. Col. 4,1 (CSEL 81,202).

⁵⁴ Ausgeführt vor allem ep. 37 (VII Fallor; CSEL 82, 43–66) mit der stoischen These: *Omnis sapiens liber est, omnis insipiens servit*. Ausführlich dazu K. P. Schneider, Christliches Liebesgebot und weltliche Ordnung, Historische Untersuchungen zu Ambrosius von Mailand, Diss. (Köln 1973) 91–103.

⁵⁵ Vgl. etwa E. Lucchesi, L'usage de Philon dans l'œuvre de Saint Ambroise (Leiden 1977) passim und G. Madec, Saint Ambroise et la philosophie (Paris 1974) 184–185.

⁵⁶ Harte Urteile z. B. im Prozeß gegen die christliche Jungfrau Indicia, wo er zwei Zeuginnen *detestabilior nequitia* vorhält, weil sie Sklavinnen waren (ep. 5,20; PL 16,936). Ratsschläge an die Herren z. B. exp. ps. CXVIII 20,17 (CSEL 62,453), Ermahnungen an die Sklaven, ihre Arbeiten nicht als *imperia*, sondern als *mandata* aufzufassen, Noe 47 (CSEL 32,1; 444).

⁵⁷ Off. III 19 (PL 16,159): *Sic enim nascimur, ut consentiant membra membris et alterum alteri adhaereat et obsequantur sibi mutuo ministerio*.

⁵⁸ Off. II 70 und 136 (PG 16,129 u. 148). Dazu A. H. M. Jones, The Later Roman Empire (Oxford 1973) 854–855 mit A 73.

⁵⁹ Demgemäß spärlich sind die Untersuchungen über dieses Thema, worauf zu Recht hingewiesen wird, z. B. von W. A. Mary, Slavery in the Writings of St. Augustine, in: *ClJ* 49 (1953/54) 363–368 und C. P. Mayer, Augustinus über die Sklaverei, in: *Augustinianum* 17 (1977) 237–247.

⁶⁰ Civ. dei 19,15 (Dombart-Kalb 382): *Prima ergo servitutis causa peccatum est, ut homo homini condicionis vinculo subderetur*. Über das Nebeneinander von aristotelischem und stoischem Gedankengut in diesem Abschnitt vgl. I. Mundle, Augustinus und Aristoteles und ihr Einfluß auf die Einschätzung der Frau in Antike und Christentum, in: *JbAC* 22 (1979) 61–69.

⁶¹ Ench. de fide 19,72 (CChr. 46,88), en. in ps. 73,16 (CChr. 39, 1015); en. in ps. 122,6 (CC 40,1819). Als Grund erscheint stets die Erhaltung von Eintracht und Frieden im Haus.

⁶² Ep. 108,18 (CSEL 34,632) und ep. 185,15 (*ibid.* 57,13) spricht Augustinus von gottlosen, verworfenen und ungerechten Sklaven, die auf Betreiben der Donatisten ihre Herren verlassen hätten. Vgl. M. Overbeck, Augustin und die Circumcellionen seiner Zeit, in: *Chiron* 3 (1973) 457–463.

⁶³ Quaest. in hept. 2,77 (CChr. 33, 107) unter Berufung auf die apostolica auctoritas und en. in ps. 124,7 (CChr. 40,1841): *Non ideo christianus effectus es, ut dedigneris servire . . . Ecce (sc. Christus) non fecit de servis liberos, sed de malis servis bonos servos*.

⁶⁴ Serm. 21,6 (PL 38, 146): *Vis eum de domo mea liberum revocare in domum tuam*. Die sichtbare Form der *manumissio* ist das Zerbrechen der *tabulae emptionis*. Vgl. H. Bellen, *Ut manumittas, servum tuum, frangis tabulas eius*, in: *ZRG* 82 (1965) 320–323.

⁶⁵ Op. mon. 22 (CSEL 41,571): *Qui si non admittantur, grave delictum est . . .* und tract. in ev. Joh. 41,4 (CChr. 36,359): *Non quaerentes dominum non habere, sed saltem mutare*. Vgl. auch A. Zumkeller, Das Mönchtum des heiligen Augustinus (Würzburg 1950) 63–64; 139; 254.

⁶⁶ Serm. Dom. in mont. 1,59 (CChr. 35,70): *Non enim christianum oportet sic possidere servum quomodo equum aut argentum, quamquam fieri possit ut maiore pretio valeat equus quam servus et multo magis aliquid aureum vel argentum*. Vgl. P. A. Gyürki Kis, Gedanken des heiligen Augustinus über die Sklaverei mit Rückblick auf den antiken Zeitgeist, Diss. (Wien 1941) 87–88; zu einseitig J. Diesner, Studien zur Gesellschaftslehre und sozialen Haltung Augustins (Halle 1954) 41–50.

⁶⁷ *Ibid.* Weitere Stellen etwa ep. 130,12 (CSEL 44,53); serm. Dom. in mont. 2,16 (CChr. 35, 107); mor. eccl. 30,63 (PL 32, 1326); serm. 94 (PL 38,850–851) usw. Die Stelle aus dem

Kommentar zur Bergpredigt (1,59) steht durchaus nicht im Gegensatz zu anderen Stellen, wie Westermann meint (Anm. 4) 158.

⁶⁸ Civ. dei 19,16 (Dombart-Kalb 383); vgl. auch serm. 94 (PL 38, 850–851); epp. 58,1; 89,2; 100,1,2; 130,12 (CSEL 34 II, 217; ibid. 419–420; ibid. 535–538; CSEL 44,53). Dazu auch J. Kodrebski, Der heilige Augustin über die Sklaverei (poln. mit franz. Resümee), Nauki humanistyczne społeczne, in: Prawo 26 (81–94).

⁶⁹ Serm. 224,3 (PL 38,1095): *In gehennam vadunt, qui hoc faciunt, in sempiterno igne ardebunt*; vgl. auch serm. 9,4 und 11 (PL 38, 78 und 83).

⁷⁰ En. in ps. 122,6 (CChr. 40,1819); vgl. A. G. Hamman, La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin (Paris 1979) 133.

⁷¹ Verurteilung der Flucht z. B. ep. 108,18 (CSEL 34,632); exp. ad Gal. 28,3 (CSEL 84, 93); serm. 94 (PL 38,581): *servus quia tanti est emptus*. Das Recht zu Schlägen z. B. ep. 185,21 (CSEL 57,19); in Joh. ev. 51,13 (CChr. 36,445); ench. de fide 19,72 (CChr. 46,88); serm. 302,19 (PL 38,1392); vgl. Mary (Anm. 59) 365.

⁷² Z. B. serm. 134,3 und 344,4 (PL 38,744 und 39,1515).

⁷³ Sancti Aurelii Augustini opera: Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae, rec. J. Divjak (= CSEL 88) (Wien 1981) und einführend ders., „Die neuen Briefe des heiligen Augustinus“, in: Wiener humanistische Blätter 1977. Einen guten Einblick in die Thematik der Briefe vermittelt eine Reihe wichtiger Aufsätze, in: Les Lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak, Communications présentées au Colloque du 20 et 21 Septembre 1982 (Paris 1983).

⁷⁴ Ed. Divjak p. 126,2 bis 5. Darüber eingehend M. Humbert, Enfants à louer ou à vendre. Augustin et l'autorité parentale (ep. 10 und 24), Communications... 191–203 und C. Le-pelley: Liberté et esclavage d'après la lettre 24. La juridiction épiscopale „de liberali causa“, ibid. 330–342.

⁷⁵ Darüber wiederum Humbert (Anm. 74) 189–191 und J. Rougé: Escroquerie et brigandage en Afrique romaine au temps de Saint Augustin (ep. 8 et 10) ibid. 177–207 und jetzt J. Szidat: Zum Sklavenhandel in der Spätantike, in: Historia 34 (1985) 360 ff.

Eingegangene Bücher

Gerhard Albert, Goten in Konstantinopel. Untersuchungen zur oströmischen Geschichte um das Jahr 400 n. Chr. (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums: Reihe 1, Monographien, Bd. 2) (Paderborn u. a.: Schöningh 1984) 211 S.

Walter Baier, Die Kirche als Fortsetzung des Wirkens Christi. Untersuchungen zu Leben und Werk und zur Ekklesiologie des Münsteraner Dogmatikers Anton Berlage (1805–81) (= Münchener Theologische Studien: II. Systematische Abteilung, Bd. 45) (Sankt Ottilien: EOS Verlag 1984) XIII und 410 S.

Jean Cottiaux, La sacralisation du mariage de la Genèse aux incises Mathéennes. Contribution à une théologie du développement dogmatique, à l'histoire de la discipline des mœurs, et aux problèmes posés par l'abslue indissolubilité du mariage chrétien. (Paris: Cerf 1982) 793 S.

Alexandre Faivre, Les laïcs aux origines de l'Eglise (Paris: Le Centurion 1984) 296 S.

Ulrich Faust (Bearb.), Die Frauenklöster in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Bremen (= Germania Benedictina, Bd. XI: Norddeutschland) (St. Ottilien: EOS-Verlag 1984) 628 S. u. 1 Farbtbf.

Ferdinand R. Gahbauer, Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon (= Das östliche Christentum N. F. Bd. 35) (Würzburg: Augustinus-Verlag 1984)

Nikolaus Grass, Königskirche und Staatssymbolik. Ausgewählte Aufsätze zur Rechtsgeschichte und Sakralkultur der abendländischen *Capella regia*, hrsg. von *Louis Carlen* und *Hans Constantin Faussner* (Innsbruck: Universitätsverlag Wagner 1983) 320 S.

Hella Krause-Zimmer, Bernward von Hildesheim und der Impuls Mitteleuropas (Stuttgart: Freies Geistesleben 1984) 276 S. mit zahlr. Ill.

Les Actes apocryphes de Jean et de Thomas. Traduction française et notes critiques par *André-Jean Festugière* (= Cahiers d'Orientalisme VI) (Genève: P. Cramer 1983) 121 S.

Grado G. Merlo, Valdesi e valdismi medievali. Itinerari e proposte di ricerca (Torino: Claudiana 1984) 158 S.

Paul Mikat, Doppelbesetzung oder Ehrentitulatur. Zur Stellung des westgotisch-arianischen Episkopates nach der Konversion von 587/89 (= Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge, G 268) (Opladen: Westdeutscher Verlag 1984) 37 S.

Renovatio et Reformatio. Wider das Bild vom „finsternen“ Mittelalter. Festschrift für Ludwig Hödl zum 60. Geburtstag überreicht von Freunden sowie Kollegen und Schülern, hrsg. v. *Manfred Gerwin* und *Godehard Ruppert* (Münster: Aschendorff 1985) VI u. 245 S.

Kaspar Schatzgeyer, Schriften zur Verteidigung der Messe. Hrsg. u. eingeleitet v. *Erwin Iserloh* u. *Peter Fabisch* (= Corpus Catholicorum, Bd. 37) (Münster: Aschendorff 1984) V u. 630 S.

Venzan Schubert (Hg.), Karl Marx (1818–1883). Eine Ringvorlesung der Universität München (= Wissenschaft und Philosophie, Bd. 1) (St. Ottilien: EOS-Verlag 1984) 423 S.

Heribert Smolinsky, Augustin von Alvelde und Hieronymus Emser. Eine Untersuchung zur Kontroverstheologie der frühen Reformationszeit im Herzogtum Sachsen (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 122) (Münster: Aschendorff 1983)

Franz Peter Sonntag, Ruhelose Zeit. Das Jahrhundert der Reformation und der Reform (Leipzig: St. Benno Verlag 1984)