

Gott in die Karten schauen – oder ihm glauben?

Schwierigkeiten nicht nur der Kirchenhistoriker

„Wie denkt Ihr Euch die Anwendung der heilsgeschichtlichen Auffassung auf die wissenschaftliche Erforschung und Darstellung der Kirchengeschichte, ohne den Tatsachen Gewalt anzutun...“, schrieb Hubert Jedin 1952 in einer Kontroverse mit Joseph Lortz, der mit seiner oft aufgelegten „Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung“ (1931) im Grund Kirchengeschichte als Heilsgeschichte hatte darstellen wollen. Noch in seiner Bonner Dies-Academicus-Vorlesung 1953 wollte Jedin zwar das Fragezeichen in dem Titel „Kirche als Heilsgeschichte?“ nicht als „Vorwegnahme einer negativen Antwort“, aber doch als Ausdruck einer echten Problemstellung verstanden wissen.

Der Lortz-Schüler Erwin Iserloh hat bei seiner eindrucksvollen Gedenkrede vor der Katholisch-Theologischen Fakultät in Bonn zum Tod Hubert Jedins (16. Juli 1980) bemerkt, immer „rückhaltloser“ habe sich dieser dazu bekannt, daß „Kirchengeschichte Theologie ist und daß zwischen Geschichte und Heilsgeschichte nicht zu trennen ist, als ob es sich hier um zweierlei Geschichte handele“.

Daß es sich hier keineswegs nur um die akademische Frage handelt, wie der Historiker mit der Kirchengeschichte umgeht, läßt sich an aktuellen Positionen ablesen. Joseph Lortz und Hubert Jedin, diese beiden herausragenden katholischen Kirchenhistoriker in Deutschland, haben bestimmte Entwicklungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht nur mit vielfach begründeter Sorge kritisiert, sondern den autoritären Eingriff gefordert und ihn mit kirchengeschichtlichen Beispielen begründet. Gegen die Vermutung freilich, eine solche Position resultiere aus der Auffassung der Kirchengeschichte als Heilsgeschichte, weil sich dann der Kirchenhistoriker in der Lage sehe, mit fast prophetischer Sicherheit seine Gegenwart im Licht der Heilsgeschichte beurteilen zu können, läßt sich einwenden, ob nicht der rein profanhistorisch arbeitende Gelehrte ein Defizit an Engagement aufweist: Wenn der Kirchenhistoriker arbeitet wie sein profanhistorischer Kollege, hat er dann nicht sein Erstgeburtsrecht für ein Linsenmus verkauft, und kann er dann den Christgläubigen nicht mehr bieten als eben das übliche Linsenmus? Dies ist sehr polemisch und fordert die Gegenfrage heraus: Kann denn nicht auch ein Profanhistoriker auf die Frage nach dem „Sinn der Geschichte“ aus sein, nur daß er freilich nicht meint, ihn in der Tasche zu haben oder in die Tasche bringen zu können – und kann er dann nicht ein Gesprächspart-

ner seines Kollegen von der Kirchenhistorie sein, dieweil dieser mit seiner spezifischen Sinnfrage genauso behutsam umgeht wie er?

Daß der Kirchenhistoriker der historischen Methode so streng verpflichtet ist wie jeder Historiker, steht bei allen außer Frage, und nicht zuletzt Hubert Jedin hat es immer wieder betont, noch ein Jahr vor seinem Tod mit der Warnung vor „kurzatmiger Apologetik“. Aber zugleich mit dem schwierigen Problem, wie die historische Methode mit der theologischen Wahrheit zu vereinbaren sei, stellt sich das Problem der geistigen Kommunikation zwischen dem Profan- und dem Kirchenhistoriker, die ja weit mehr verlangt als einen fachlich-kollegialen Umgang. Solche Kommunikationsfähigkeit ist zwar durchaus kein Privileg der programmatisch profanhistorisch arbeitenden Kirchenhistoriker. Aber haben sie vielleicht da oft eine stärkere Neigung als ihre programmatisch theologischen Kollegen?

Die tieferen Gründe eines akademischen Streits

Man sieht: „Grundfragen der kirchengeschichtlichen Methode – heute“, dies ist keine Sache nur für Spezialisten. Sie war das Thema eines internationalen Symposions im Juni 1981 in Rom, aus dem alle 13 Vorträge und 15 der Diskussionsbeiträge jetzt veröffentlicht wurden¹. Daß dies erst 1985 geschah, mag die Geduld der beteiligten Autoren ziemlich strapaziert haben, wie Konrad Repgen im Vorwort bemerkt. Aber das Thema wird nicht so schnell veralten, und man kann dieser Publikation nur wünschen, daß sie zu weiterer Vertiefung der Frage anregt, was es mit der Geschichte der Kirche auf sich hat – beileibe keine Frage nur der Kirchenhistoriker.

„Kirchengeschichte – eine theologische Wissenschaft“ – „Kirchengeschichte als nichttheologische Disziplin“: So beginnt der Band in offenem Widerspruch. Erwin Iserloh schließt mit dem Satz: „Die Alternative: Kirchengeschichte – Geschichtswissenschaft oder Theologie? besteht jedenfalls nicht“ (27). Viktor Conzemius, der in Luzern lebende Kirchenhistoriker, sieht keinen Anlaß, „der Kirchengeschichte ihren Platz innerhalb der theologischen Fakultät streitig zu machen“ (36), aber ihn interessiert „die Integration der Kirchengeschichte in die Geschichtswissenschaft stärker als ihre Integration in den Kreis der theologischen Disziplinen“ (42). Was steckt da jeweils dahinter? Ein Mittelalterhistoriker, der nichts von Theologie versteht, kann sich allenfalls mit zweifellos wichtigen Fragen von der Art: „Geht die Allmende auf einen Agrarkommunismus zurück?“ beschäftigen. Und sind nicht die Aufgaben, die Conzemius als besonders relevant für die Kirchengeschichte bezeichnet (so etwa die Untersuchung der Reformbewegungen, die Franz Xaver Kraus plante, aber leider nicht verfolgte), spezifisch „theologisch“? Der Widerspruch hat tiefere Gründe.

Nach Erwin Iserloh sieht der Kirchenhistoriker „den Gang der Kirche durch die Geschichte mit den Augen des Glaubens: *Credo ecclesiam*“ (19). Vom „gläubigen Standpunkt“ aus „verfügt“ (27) er über jene theoretische Voraussetzung, ohne welche kein Historiker die Quellen zur Sprache bringen kann, der Kirchenhistoriker jedoch deshalb in ausgezeichneter Weise, weil keine Theorie, so etwa das von Karl Jaspers formulierte Postulat der Einheit der Geschichte, einen „adäquaten Ersatz bieten kann für die im christlichen Glauben gegebene Einheit und Zielgerichtetheit der Geschichte“ (11).

Ein Blick in die Geschichte der Geschichtstheorie² ist ein Blick in Aporien, ein Blick auf einen dramatischen Wechsel von Theorie zu Theorie. Was da zu sehen ist, das ist in der Tat etwas anderes als die Geschichte, gesehen „mit den Augen des Glaubens“, welche Sicht nach Iserloh einem jeden christlichen Historiker aufgegeben ist: „Der christliche Historiker weiß, daß alles auf Sinn angelegt ist“ (10).

Dann ersetzt Iserloh freilich das Wort „wissen“ wieder durch das Wort „glauben“. Man wird dem Vortrag im ganzen nur gerecht, wenn neben apodiktisch klingende Sätze die Vorbehalte gestellt werden, so etwa dieser: Betreibt man Geschichte als Theologie, „gewinnt man zwar größere Tiefe und einen weiteren Horizont, aber keine größere Sicherheit. Im Gegenteil: weil der Kirchenhistoriker um die Vorläufigkeit weiß, ... ist er noch behutsamer und bescheidener als der Profanhistoriker“ (24). Er sollte es jedenfalls sein.

„Wer an die Führung der Kirche durch den Heiligen Geist glaubt, wird für diesen Glauben ... dankbar sein. Doch wird er sich nicht vermessen, den Nachweis aus der Kirchengeschichte zu erbringen. Das ist für den Historiker eine Anmaßung und für den Christen eine Häresie“ (41). So Conzemius, der sich damit in seinem Plädoyer für eine „nichttheologische“ Behandlung der Kirchengeschichte eben doch als Theologe erweist. Daß in der Betrachtung der Geschichte der Kirche deren „Selbstverständnis“ einzubeziehen ist, diese Forderung gilt natürlich gegenüber jeder geschichtlichen Institution. Doch wie in jedem Fall so kann für Conzemius auch der Kirchenhistoriker als Historiker dieses Selbstverständnis nicht „von vornherein zum einzig gültigen Maßstab erklären“ (40). Tut er dies, dann versetzt er einem anders Gesinnten einen „theologischen Keulenschlag“ (40). Die Kirchengeschichte aus ihrer Isolierung innerhalb der Geschichtswissenschaft herauszuführen, betrachtet Conzemius – ohne jedes missionarische Pathos – als eine besonders wichtige Aufgabe.

Einen großen Teil seines Vortrags widmet Conzemius der institutionellen Lage der Kirchengeschichte in den wichtigsten Ländern. Wo die kirchliche Obrigkeit Einfluß auf die Besetzung von Lehrstühlen hat, kann es zu Schwierigkeiten kommen, wenngleich die jüngst aufgestellte Behauptung, dies sei das eigentliche Problem der Kirchengeschichte, einem Ressentiment entspringt. Die Verhältnisse in den USA können vorteilhaft sein. John W. O'Malley schildert in dem Beitrag „Church Historians in the Service of the Church“ (223–234) seinen Weg von der

Harvard University zur Westen School of Theology der Jesuiten, und es ist mehr als nur die gleiche Stadt, die ihm beide Institute verbindet.

Erprobung an geschichtlichen Beispielen

Es ist dankenswert, daß Iserloh sich dem Wagnis aussetzte, Beispiele der Interpretation zu geben, welche belegen sollen, daß „im Glauben ein neues Deutungsprinzip hinzukommt, das der bloß rationalen Sicht verschlossen ist“ (25). Denn ob einer dieser These zustimmen kann oder nicht: Die Frage wird konkret.

Das Römische Reich sieht Iserloh nicht nur als die geschichtliche Welt, in der sich das Christentum zunächst ausbreitete, sondern im Sinn des Wortes „Die Zeit ist erfüllt“ (Mk 1,14). Ist dies möglich? Dieses Wort gehört in den Zusammenhang der Heilsgeschichte Israels, und daß Palästina römische Provinz geworden war, ist eine weltgeschichtliche Konstellation, nicht anders als der dann von Iserloh genannte „Ablösungsprozeß des Christentums“ im Untergang des Römischen Reichs – „gottgewollt“ im christlichen Glauben an den göttlichen Heilsplan für die gesamte Menschheitsgeschichte, in dieser Qualität aber mit der geschichtlichen Vernunft nicht auszumachen. Denn sonst müßte dieser Heilsplan angesichts der Tatsache, daß die verheißungsvolle, ostwärts gerichtete christliche Mission nicht zuletzt wegen der gleichen weltgeschichtlichen Konstellation des mittelmeeischen Christentums stecken blieb, vor dem Forum der geschichtlichen Vernunft gerechtfertigt werden. Die heilsgeschichtliche Auszeichnung des Römischen Reichs entstand in enger Verbindung des augusteischen Reichsmythos mit der Weltreiche-Apokalypse des Buchs Daniel und wurde zur Grundlage der Weltchroniken des Mittelalters.

Diese christlich-universalhistorische Konzeption, die noch einmal geistvoll von Theodor Haecker vorgetragen wurde, war eine großartige Deutung des Verhältnisses von Glaubensgeschichte und Weltgeschichte. Sie gehört heute selbst der Geschichte an. Sie in dieser Bedingtheit verstehen, dies ist ein kirchengeschichtlicher Beitrag angesichts der bedrängenden Herausforderung, daß die Kirche Weltkirche werden will³ – also nun, nicht mehr gehindert vom Römischen Reich, auch „ostwärts“ gehen will und dies – so ist jedenfalls zu hoffen – auch nicht mehr gehindert von der Theorie des Mittelalters, das Imperium Romanum sei nicht untergegangen, sondern auf das Abendland transferiert worden, das heißt nicht gehindert von der These, die in diesem Reich ausgebildete Theologie habe nicht nur ihren großen Dienst bei der Ausbildung des unantastbaren Glaubensbekenntnisses geleistet, sondern sei die einzig mögliche.

Als ein weiteres Beispiel, an welchem die Relevanz der Kirchengeschichte als einer „theologischen Wissenschaft“ verdeutlicht werden soll, führt Iserloh die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 70 an. Er interpretiert dies als

„gottgewolltes Zeichen des Endes des alttestamentlichen Kults“. Soll ein Mißverständnis vermieden werden, das sicher nicht im Sinn Iserlohs ist, dann kann dieses Ereignis nur im Rahmen der jüdischen Glaubensgeschichte verstanden werden, insofern nämlich danach an die Stelle des Tieropfers im Tempel die innere Zuwendung in der Buße tritt. Eine darüber hinausgehende Deutung ließe sich nicht damit vereinbaren, daß Johannes Paul II. seinem Besuch der römischen Hauptsynagoge am 13. April 1986 den Rang gab, „daß Er im Geheimnis seiner Vorsehung es gewollt hat“ – diese Begegnung mit „unseren bevorzugten Brüdern – und so könnte man gewissermaßen sagen – unseren älteren Brüdern“.

Eine spezifisch theologische Deutung des Ereignisses von 1077 in Canossa jedoch ist deshalb obsolet, weil es keine borussischen Historiker mehr gibt, die nicht kapieren konnten, was da vor sich ging, und weil auch ein seriöser atheistischer Historiker des Mittelalters die zum Verständnis notwendigen theologischen Kenntnisse hat. Ob freilich in Gregor VII. „der Priester über den Politiker siegte“, dies ist schwer zu sagen, weil ja auch politische Gründe dafür sprechen konnten, die Lossprechung nicht zu verweigern. Auch was das Schuldbekenntnis des Papstes Hadrian VI. 1522/23 angeht, so wird kein verständiger Historiker, welcher Überzeugung auch immer, im Stil der Reformationszeit darüber urteilen.

Kirche als Geschichte – Die Dogmengeschichte als Testfall

„I listened to Professor Kasper's brilliant paper and then I wondered whether perhaps at times the cart... was not put before the horse.“⁴ Ein „Pferd“ war der erst an spätere Stelle gesetzte Vortrag „Kirchengeschichte als historische Theologie“ insofern, als der Dogmatiker „von einer inzwischen erfolgten Rezeption des historischen Denkens in der Theologie“ sprechen kann (176). Was Walter Kasper vom Dogma bemerkt, daß es nämlich „keine Größe über der Geschichte oder bestenfalls in der Geschichte (ist), eine Größe, die sozusagen von einer ihr äußerlich bleibenden Geschichte nur umspült wird“ (176f.), dies gilt von der Kirche insgesamt. „Die Kirchengeschichte war der Wetterwinkel der Theologie“ im 19. und frühen 20. Jahrhundert, und dann geriet die Dogmatik selbst „in die theologische Gewitterzone“ (175, 177): Beide Disziplinen sitzen also heute im selben geschichtlichen Boot. Dies stellt sich Miquel Battlory in seinem Beitrag „Kirchengeschichte und Theologie auf verschiedenen Ebenen“ als das Paradox dar, „daß, während die Theologie glücklicherweise historisiert wurde, die Kirchengeschichte – wie ich meine, unglückseligerweise – theologisiert wurde“ (60). Dabei geht es ihm ähnlich wie Viktor Konzemius um das „Milieu“, in welchem Kirchengeschichte vorgetragen wird. Aber ob Theologie oder nicht – ihr eigentlicher Gegenstand ist der Glaube des Glaubens. „Die Geschichte ihres (der Kirche) Glaubens muß das Herz der Kirchengeschichte sein“ (185)⁵. Das von W. Kasper

herangezogene Bild erinnert an den Sturm auf dem See Genesaret. Wer sänge nicht gern das Lied seiner Jugendzeit: „Ein Haus voll Glorie schauet“, und deshalb ist es verständlich, daß einer zwischen dem heilsgeschichtlichen Anfang und Ende der Kirchengeschichte feste Ankerplätze ausmachen will. Gegenüber E. Iserloh stellt W. Kasper aber fest, daß sich das kirchengeschichtliche Selbstverständnis der Kirche „nicht ausmünzen läßt für die Deutung einzelner kirchengeschichtlicher Ereignisse“, und dies nicht nur aus einem allgemeinen erkenntnistheoretischen, sondern aus einem theologischen Grund: „Wir können Gott weder in seine weltgeschichtlichen noch in seine kirchengeschichtlichen Karten schauen“ (182f.).

In den Vorträgen des Symposions wurde mehrfach die geschichtstheoretische Diskussion einbezogen. Nun geht es gewiß nicht an, aus der Malaise billigen Trost abzuzapfen. Aber fragwürdig ist auch umgekehrt das Gerichtsurteil: „Die bekannten programmatischen Formulierungen des theologischen Gehalts der Kirchengeschichte aus den Federn protestantischer Historiker in den letzten Jahrzehnten sind ihres hohen Generalisierungsniveaus wegen für Forschung und Darstellung nicht operationalisierbar und daher hermeneutisch unfruchtbar“ (der Heidelberger Privatdozent Eckehart Stöve in seinem Vortrag „Kirchengeschichte und das Problem der historischen Relativität“, 194). Bisher zu wenig gewürdigt und in einer Rezension der Historischen Zeitschrift emotional abgetan wurde die Arbeit von H. R. Seeliger „Kirchengeschichte, Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft“ (1981), in welcher dieser Verfasser als Theologe das Problem ausführlich und klug in den Zusammenhang mit der wissenschaftlich-theoretischen Debatte stellt. W. Kasper plädiert für die Eröffnung eines „Fragehorizontes“, in dem wie alle Geschichte so auch die Kirchengeschichte allein zu verstehen ist, ohne daß es „um eine Sinnantwort oder gar einen Gottesbeweis aus der Geschichte“ gehen kann. „Wo diese Frage aber bewußt thematisiert und wo sie darüber hinaus theologisch beantwortet wird, da wird Kirchengeschichte zur historischen Theologie“ (181).

Diese Antwort ist als eine theologische eine Antwort des Glaubens. Niemand hat bei diesem Symposium der Position von V. Conzemius und anderer, in die gleiche Reihe gestellter Historiker den Glauben abgesprochen oder auch nur ein Defizit an Glauben unterstellt. W. Kasper hat der Begründung dieser Position auch eine theologische Relevanz eingeräumt (177). Deshalb ist es freilich kaum verständlich, wenn er dann von einem „säkularisierten Verständnis der Kirchengeschichte“ (180) spricht. Der harte Kern des Problems scheint doch insofern zwischen ihm und Iserloh zu liegen, als es um die gegensätzliche Auffassung von der Möglichkeit geht, vom heilsgeschichtlichen Selbstverständnis der Kirche her einzelne Ereignisse der Kirchengeschichte zu deuten⁶.

Wie weit der Weg noch ist vom theoretischen Begriff der Geschichtlichkeit des Dogmas zum konkreten geschichtlichen Verständnis der Dogmengeschichte, dies deutet W. Kasper mit seinem Hinweis auf die Grenzen des „Handbuchs der

Dogmengeschichte“ (Freiburg 1971 ff.) an, die sich daraus ergeben, daß in diesem „vorzüglichen Standardwerk“ die einzelnen Dogmen je für sich abgehandelt werden, was übrigens nicht primär auf organisatorische, sondern auf prinzipielle Überlegungen bei der Planung zurückgeht. Kasper folgt mit diesem Hinweis dem von ihm zitierten Vortrag Joseph Ratzingers über das Problem der Dogmengeschichte aus dem Jahr 1966, der noch immer zu der problemoffenen Überlegung zur Frage Glaube und Geschichte gehört. Darin wird – und dies keineswegs nur rhetorisch – die auf die Kirchengeschichte im ganzen zielende Frage gestellt, „ob es nicht angemessen wäre, Geschichte ohne solche Horizonte (nämlich des *modo theologico* zu reflektierenden Glaubens) rein aus sich selbst zu betreiben“. Auf diese Frage gibt es keine „schlechterdings befriedigende Antwort“, auch nicht unbedingt von der „Liebe zum Gegenstand“ her, dieweil die Liebe auch blind machen kann, „und die Dogmengeschichte ist reich an Beispielen“⁷. Wie wenig es sich hier um eine nur akademische Frage handelt, kann man an der Weise ablesen, wie manche, auch katholische Theologen, heute mit den fundamentalen Dogmen umgehen. Mit Recht hat J. Ratzinger eine „ideologische Um-Interpretation“ des Dogmas als einen Ausweg aus dem Problem der Geschichtlichkeit des Dogmas und damit der Kirche insgesamt abgelehnt.

W. Kaspers abschließender Wunsch, es möge „das Verhältnis zwischen Systematikern und Kirchenhistorikern wieder spannender“ werden (186), könnte in Erfüllung gehen, wenn beide Seiten noch gründlicher und auch gelassener aufeinander hören, als es beim römischen Symposion angestrebt wurde – und er sollte in Erfüllung gehen angesichts der immer prekäreren individuellen und sozialen Möglichkeiten, den christlichen Glauben zu überliefern, die mit der Losung einer „neuen Evangelisation“ allein noch nicht in den Blick kommen.

Die Aktualität des Glaubens im „Verstehen“ der Kirchengeschichte

Peter Stockmeier hat in seinem Vortrag „Kirchengeschichte und ihre hermeneutische Problematik“ (49–58) die Möglichkeit angesprochen, daß in der Perspektive des „Verstehens“, wie sie in der Hermeneutik seit Wilhelm Dilthey entfaltet wurde, „für den Kirchenhistoriker das ‚Glauben‘ plötzlich wieder eine Aktualität gewinnt, gewiß nicht als Norm vorgegebener Daten und schon gar nicht als ein besonderes Methodeninstrumentarium, aber doch wohl als Lebenshaltung, die keinen Vorgriff auf kirchengeschichtliche Erkenntnisse impliziert, jedoch die Ereignisse der Vergangenheit lebensnah verifiziert“ (56). Auch John W. O'Malley, der in aller Schärfe formuliert, ein Kirchenhistoriker erweise sich als solcher weder durch seine Theologie und seinen Glauben noch durch den Mangel daran, sondern durch die Fähigkeit, „to perceive and appropriate helpful insights into the life of the Church“, weiß darum, daß einer „zuerst Mensch und dann erst Historiker ist“,

und daß es unmenschlich wäre, „nicht engagiert zu sein an dem, was wir lieben“ (226, 233).

Diese Perspektive hat Hans R. Seeliger in seinem Buch (1981) auf den theoretischen Punkt gebracht. In der allgemeinen Diskussion spielt der Kommunikationspartner in der Sprachhandlung „Geschichtswissenschaft“ heute eine große Rolle. „Und hier ist die Kirchengeschichte in der vorteilhaften Lage, anders als die meiste Geschichtsschreibung heute, die auf ihr Publikum nur schwer hinzuweisen vermag: es sind die Menschen in der Kirche und die, an welche sie sich wendet.“ Es ist schade, daß beim römischen Symposion, zu dessen Teilnehmern auch dieser Autor gehörte, dieses so wichtige Moment kaum zur Sprache kam.

Deshalb verdient besondere Aufmerksamkeit der Diskussionsbeitrag (241–250) von Kaplan Udo Maria Schiffers, der die Beschäftigung mit der Kirchengeschichte in die Dimension einer Gewissenserforschung bringt und sie hinführt zur Meditation: „Was willst Du – Gott – uns, der Kirche – *heute* – durch dies oder jenes – *damals* – sagen?“ Max Weber hat in seiner Theorie von der Wertfreiheit der Wissenschaft nachdrücklich betont, daß die Wissenschaft nicht sagen kann, was wert ist zu wissen. Nun kann ein Historiker sich mit der Kirche auch nur deshalb beschäftigen, weil ihm das Wissen um dieses religiöse Phänomen die Anstrengung seiner Untersuchung wert ist. Schiffers aber geht es darum, was die Geschichte der Kirche für die heutige Kirche sagt, für seine Kirche. Im kirchenhistorischen Allerlei-Betrieb kann die Wahrnehmung der Chance eines derartigen Inter-esses verlorengehen – eine Chance, die der allgemeinen Geschichtswissenschaft weithin abhanden gekommen ist.

„Ist mit der Erforschbarkeit einer jeden Sache auch in jedem Fall und ohne weiteres die Legitimation schon mitgegeben, diese Sache auch tatsächlich erforschen zu dürfen?“ – dieser Satz freilich muß äußerste Bedenken erregen, wie sehr auch Schiffers ein „Optimum an Wissenschaftlichkeit“ fordert. Eine Auswahl ad maiorem gloriam Ecclesiae verstellt die Verkündigungskraft nicht weniger als eine Kirchengeschichte als Skandalgeschichte. Daß jedoch die Geschichte der Kirche nicht nur Vergangenheit ist und dann nur noch Gegenstand sein kann, sondern auf die Christgläubigen heute zuläuft, jedenfalls zulaufen kann, wenn diese nicht geschichtsvergessen sind wie die anderen Leute auch, und wenn es dem Verkündigenden nicht am geistlichen Mut zur Geschichte fehlt: Dieser Hinweis des Kaplans U. M. Schiffers gehört zu den besten Momenten des Symposions.

Inmitten der Menschheit – Der geschichtliche Horizont der religiösen Anthropologie

Es wächst das Bewußtsein, „daß das Christentum dieser Zeit eine Pilgerschaft des Heils inmitten der Menschheit sein muß“⁸. Zu dieser Ortsbestimmung der

Kirchengeschichte durch Giuseppe Alberigo gehört auch der aus dem Gestrüpp „theologisch-nichttheologisch“ hinausführende Vortrag von Alphonse Dupront „Approches historiques d'une anthropologie religieuse“. Der französischen Tradition der Frömmigkeitsgeschichte folgend, wird hier der Glaube in den Erscheinungen der Sprache, der Ikonographie, der Kirchenbauten, des Pilgerwesens, der Visionen aufgezeigt, dies auf dem Hintergrund einer religiösen Anthropologie, die es jedoch nur in engster Verbindung mit der Geschichte vermeidet, zu einem „Lektürengrill der Verhaltensweisen des homo religiosus“ (135) zu werden.

Ersetzt man den Begriff Anthropologie durch „Theologie“, dann ist zu ersehen, daß dieser Vortrag mitten in die Thematik dieses Symposions gehört, denn auch die Theologie kann zu einem solchen „Grill“ werden. Im zeitgenössischen Christentum sieht der Autor „die faszinierende Geschichte der Rückwendung zu den Quellen“, „Konstanz und Dynamik einer christlich-religiösen Anthropologie in eins“ (135).

Ertrag und Defizit – Selbigkeit des Glaubens und der geschichtliche Wandel

Auf Konrad Repgen fiel die Last eines in diesem Fall besonders schwierigen „Schlußworts“ (253–258). Daß dabei weder harmonisiert noch parteilich argumentiert wurde, ist überaus dankenswert. Besonders gewichtig erscheint die Bemerkung, daß sich das Symposion „auf dem Boden des klassischen Historismus bewegte, dieser Konsens aber bei den jüngeren Historikern heute nicht mehr gegeben ist“ (254). Dies ist deshalb zu bedenken, weil der historistische Begriff des „Verstehens“ ganz legitim im Rahmen einer „Historischen Theologie“ gebraucht wurde. Es wird darauf ankommen, ob auch Christen der jüngeren Generation die Kirchengeschichte begreifen können als ein Geschehen, das auf sie in ihrer eigenen religiösen Existenz zugelaufen ist, in welchem Begreifen das „Verstehen“ in einen anderen Rang kommt.

Gerade angesichts dieser Lage ist die Kirchengeschichte dadurch legitimiert, „daß die Kirche... der geschichtlichen Reflexion nicht entbehren kann, um sich ihrer eigenen Identität zu vergewissern“ (257). Doch geht es dabei zwar auch um die Identität der Kirche als einer „sozialen Gruppe“, aber ineins damit um die Identität des Glaubens selbst im Wandel seiner Geschichte. So begründet die These von J. W. O'Malley ist (228f.), daß Katholiken die Kontinuität der Kirchengeschichte zum Nachteil des geschichtlichen Wandels überbetonten (und noch überbetonen, zumal wenn an höherer Stelle von Kirchengeschichte die Rede ist): daß Frankreich nach all seinem radikalen Wandel „was still France“, dieser Vergleich entspricht schwerlich dem theologischen Problem – ganz abgesehen davon, inwiefern Frankreich noch immer Frankreich blieb und ist.

„Jedenfalls kann (der) Aufweis der Kontinuität im Wandel nicht einfach durch

die Übernahme eines dogmatischen Kirchenbildes geschehen“: So Klaus Schatz in seinem mehrfach zitierten Aufsatz „Ist Kirchengeschichte Theologie?“⁹. Besonders wichtig ist, daß hier die theologische Qualität der Kirchengeschichte klar unterschieden wird von der Konzeption als Heilsgeschichte. In seinem Aufsatz, der nicht nur zu den weitaus besten Problemanalysen gehört, sondern auf eine Klärung hin weiterführt, stellt K. Schatz fest, daß die „Grundlagendiskussion“, zu welcher die These von V. Konzemius aus dem Jahr 1975 herausgefordert habe, „leider bisher nicht stattgefunden hat“. Das war im Jahr 1980. Was war im Juni 1981 in Rom? Man darf wohl sagen, daß die Planung des Symposions, zumal im internationalen Rahmen, nicht gerade von einer vorausseilenden Einsicht in die Tiefe und Weite des Problems zeugt. Aber sicher darf man sagen, daß der Verlauf, sowohl im Ertrag wie im Defizit, die Frage noch dringlicher gemacht hat.

Von der theoretischen Frage zur historischen Praxis

Erwin Iserlohs Vortrag beim römischen Symposium eröffnet auch die Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen, die er 1983 unter dem Titel: „Kirche – Ereignis und Institution“ in zwei Bänden vorgelegt hat, „nur zögernd“ auf das Drängen seiner Schüler und Freunde anlässlich seines 70. Geburtstags hin¹⁰. Es ist ein zumindest intellektueller Genuß, durch die mehr als 1000 Seiten zu streifen. Zu dem der Reformation gewidmeten zweiten Band ist hier nur wiederholt zu vermerken, daß Erwin Iserloh an der Spitze jener Kirchenhistoriker steht, welche die Theologie dieses Zeitalters nicht nur referierend darstellen, sondern theologisch nachvollziehen. (In dem von Hubert Jedin herausgegebenen „Handbuch der Kirchengeschichte“, Band 4, hat er 1967 „Die protestantische Reformation“ in einem umfassenden Zusammenhang dargestellt.) Was beide Bände charakterisiert, ist das aktuelle Engagement eines Kirchenhistorikers, für den die Geschichte der Kirche nicht ein mehr oder weniger nur von außen zu betrachtender Gegenstand ist, sondern unmittelbar auf die Gegenwart zuläuft. Aber da fehlt nicht nur jeder oberlehrerhafte Ton, da wird die Problematik des geschichtlichen Wandels in der Kirche selbst und nicht nur um sie herum ernst genommen und so auch die aktuelle Situation in ihrer geschichtlichen Bedingtheit verstanden. Daß die von einer umfassenden, heute kaum mehr so anzutreffenden Kenntnis der Kirchengeschichte getragenen Stücke dieser Sammlung von der theologischen Position Iserlohs beim römischen Symposium nur wenig ahnen lassen, macht den Blick frei für das eigentliche Wirkungsfeld dieses theologischen Historikers – ein Vorzug.

Einzelne Stücke stellen ein Problem in einen weit gespannten historischen Horizont. Das Thema „Reich Gottes auf Erden“ (188–203) wird in seiner Ausfaltung von der Frühkirche bis zu Thomas Münzer behandelt. Der „Gestaltwandel der Kirche“ (I, 388–404) wird aufgezeigt in der Geschichte des Kirchenbe-

griffs vom Trienter Konzil bis zum Zweiten Vatikanum („dessen Verwirklichung wird von der Mitarbeit des ganzen Volkes Gottes abhängen“). Die „theologische Qualität eines Konzils“ (I, 468–487) wurde erörtert in einem Überblick zur Konziliengeschichte von 325 bis 1962/65 („wir sind Papst Johannes XXIII. schon für die Einberufung des Konzils dankbar“). Die These, „daß Konzilien nicht zur Wesensstruktur der Kirche gehören“ (484), scheint trotz aller neutestamentlichen Begründung problematisch; die Konzilien gehören zur inneren Geschichte der Kirche, nicht weniger als das Papsttum. Der Begriff „Wesensstruktur“ verdeckt die theologische Geschichtlichkeit der Kirche.

Besonders dankenswert ist der Beitrag über die „Religionsfreiheit“ auf dem skizzierten Hintergrund der Geschichte vom 4. bis zum 20. Jahrhundert (488–505), wobei zu Recht bemerkt wird, daß weder bei Leo XIII. noch auch bei Pius XII. von einer vollen Anerkennung der bürgerlichen Toleranz die Rede sein kann. Die „Würde der menschlichen Person“ aber ist in der Tat das in diesem Zusammenhang erstmals gesehene Grundprinzip der „Erklärung über die Religionsfreiheit“ beim Zweiten Vatikanum. Obwohl das Dokument schon im Titel die Religionsfreiheit eine „gesellschaftliche und bürgerliche“ nennt, ist doch zu beachten, was sich aus dem Prinzip der Menschenwürde ergibt auch für eine wirklich *religiöse* Toleranz, welche den Wahrheitsanspruch nicht preisgibt. Wenn jemand im Sinn Augustins zu einem andern sagt, er hasse dessen Irrtum, aber nicht ihn als Irrenden, dann kann sich dieser wohl kaum in seiner persönlichen Würde respektiert sehen, da ja sein Irrtum zu ihm gehört. Iserloh betont demgegenüber, daß diese Erklärung „juristisch und nicht moralisch“ argumentiert (504).

Ohne Zweifel durchherrscht diese Argumentation das ganze Dokument, konzils-geschichtlich auch daraus zu erklären, daß mit dieser Bestimmung von Freiheit dem Vorwurf begegnet wurde, die Erklärung begünstige den Indifferentismus. Aber es gibt erfreulicherweise zumindest Spuren, die nicht bloß „juristisch“ sind. In Art. 2 heißt es: „Weil die Menschen Personen sind, das heißt mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zur persönlichen Verantwortung erhoben, werden alle – ihrer Würde gemäß – von ihrem Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft.“ Dies aber heißt, daß die Religionsfreiheit nicht nur äußerlich als eine gesellschaftliche und bürgerliche, sondern auch als das innere Recht einer jeden Person verstanden wird, welches der moralischen Pflicht korrespondiert. Daß die Wahrheit der Religion die Wahrheit der „einzigen Kirche Christi“ ist, wie das Dokument wiederholt hervorhebt, schränkt die „allen Menschen“ vom Schöpfer geschenkte Begabung nicht ein, nach der Wahrheit zu suchen. Diese theologische Begründung reicht viel tiefer als die zeitgeschichtlich bedingte und pastoral orientierte Berücksichtigung des Umstands, daß „die Zahl derer wächst, die den Anspruch erheben, daß die Menschen... eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen, nicht unter Zwang,

sondern vom Bewußtsein der Pflicht geleitet“ (Art. 1). Die eigenständige theologische Begründung der Religionsfreiheit entspricht im übrigen der Begründung für die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“, in welcher „zum erstenmal sich ein Konzil beugt vor dem Wahren und Heiligen anderer Religionen als dem Werk des einen, lebendigen Gottes“ (Joh. Oesterreicher). Ernst-Wolfgang Böckenförde behandelt in seinem Aufsatz „Die Bedeutung der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit“¹¹ konform mit dem Konzilstext die Religionsfreiheit als eine rechtliche, kommt aber doch zu der Folgerung: „Der Umgang mit anderen Meinungen, auch innerhalb der Kirche, kann und soll davon geprägt sein, daß Glaubenzustimmung und Glaubensabweichung Akte der Freiheit der Person sind“ (310).

Die speziellen Beiträge der Aufsatzsammlung Iserlohs über das Mittelalter sind hauptsächlich der spätmittelalterlichen Frömmigkeit gewidmet. Hervorgehoben sei hier die Bemerkung zum Reformwerk des Nikolaus von Kues (1459), es sei sehr schwer, die Frage zu beantworten, ob dem Kardinal auch „die zur Reform nötigen Kräfte des Heiligen“ gegeben waren – dies „entzieht sich im Grunde auch der Kompetenz des Historikers“ (187). Zumindest im Kues-Jubiläumsjahr 1964 war da offenkundig der Kirchenhistoriker E. Iserloh viel zurückhaltender als der spätere Theoretiker. Der Abschnitt über das 19. Jahrhundert enthält fünf vorzügliche Beiträge über Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler, in dem insbesondere dessen Stellung zum Unfehlbarkeitsdogma und die Frage der Religionsfreiheit die Akzente ausmachen (I, 259–345). Wie immer auf eine, wenn auch bedingte „Lehre aus der Geschichte“ bedacht, schließt der Verfasser seinen Beitrag „Katholik und Politik im 19. und 20. Jahrhundert“ (I, 361–380) mit der Bemerkung, die grundsätzliche Indifferenz der Kirche gegenüber Staatsformen könne nicht bedeuten, daß die Katholiken „davon dispensiert sind, sich aus christlichem Gewissen heraus zu fragen, welches die Staatsform ist, die hier und jetzt am besten das Gemeinwohl sicherstellt“ (380) – und dies nach einem kritischen Rückblick auf ihr Verhalten gegenüber der Weimarer Republik.

Mit einer einzigen Ausnahme, bei der dem Kirchenhistoriker offenbar der Gaul durchgegangen ist, in der Rezension „Die ‚Tagebücher‘ von Franz Xaver Kraus“ (I, 381–387)¹², enthalten sich die Beiträge bei allem Engagement tunlichst der Polemik. Aus dem Abschnitt „Kirche des 20. Jahrhunderts im Aufbruch“ sind besonders der Aufsatz „Die Geschichte der liturgischen Bewegung“ mit spezieller Berücksichtigung des Bundes „Neudeutschland“ (436–451) und das Referat „Persönlichkeit und Gemeinschaft im religiösen Leben“ hervorzuheben (vorgetragen 1947 bei einer Werkwoche des „Neudeutschen Hochschulrings“, der Erwin Iserloh viel zu verdanken hat). Eine anrührende Miszelle ist die Brief-Dokumentation „Gertrud von Le Fort in Sorge um den ‚Kranz der Engel‘“, womit sich Erwin Iserloh gegenüber der unverständigen Verdächtigung dieses Romans als ein Kirchenhistoriker mit ausgeprägtem Sinn für die Dichtung erweist.

„Es gibt eine Korrektheit, die negativ ist und mit innerer Ausgezeichnetheit gepaart sein kann. Die Kirche zahlt dem Zeitgeist auch Tribut, wenn sie im Protest... die Akzente zu stark zum anderen Extrem hin setzt“ (I, 512). Diese Bemerkung E. Iserlohs, die einer nicht ohne weiteres bei ihm erwartet, die aber mit zu seinem Kirchenverständnis gehört, stammt aus dem Jahr 1970. Sie ist 15 Jahre danach nicht weniger dringlich – auch nicht weniger dringlich als die Warnung vor modischer Anpassung. E. Iserloh zeigt in seiner Arbeit, wie aktuell die Kirchengeschichte sein kann.

ANMERKUNGEN

¹ Römische Quartalsschrift 80 (1985), red. v. E. Gatz, dem Rektor des Campo Santo, mit einem Vorwort von K. Reppen. Veranstatet wurde das Symposium vom Römischen Institut der Görres-Gesellschaft in Verbindung mit der „Commission Internationale d'Histoire Ecclesiastique“. Im Verzeichnis stehen 94 Teilnehmer, 40 haben sich an der Diskussion beteiligt, die „aus technischen Gründen, die sich nicht mehr ändern ließen“, nicht vollständig dokumentiert ist. (Das ist schade; wer die Teilnehmerliste durchsieht, fragt sich interessiert, was wohl der oder jener gesagt hat.) K. Reppen untertreibt wohl eher, wenn er für die Tage vom 24. bis 27. Juni nur „ein fast zu dichtes Programm“ notiert. Nicht behandelt werden in diesem Bericht die Referate des zweiten Tages, in dem „konkret gezeigt wurde, was Kirchengeschichte tut“ (K. R.), zumal es sich hier, abgesehen vom Referat „Theologie et Droit Canon“ von J. Gaudemet, um spezielle Einzelfragen handelt.

² Vom Sinn und Unsinn in der Geschichte, hrsg. v. O. Köhler (1985); dazu K. H. Neufeld, Rettung vor der Geschichte, in dieser Zschr. 204 (1986) 353–356.

³ W. Kasper hebt in seinem Beitrag „Kirchengeschichte als historische Theologie“ (183) angesichts dieser Lage zu Recht die Bedeutung der Missionsgeschichte hervor. In diesem Zusammenhang ist die These des inzwischen verstorbenen nichttheologischen Kirchenhistorikers Raoul Manselli (113) zu notieren, daß das Problem der Ausbreitung des Christentums in Asien im Begriff der „Kirchengeschichte als Theologiegeschichte“ nicht zu fassen sei.

⁴ W. H. C. Frend, Präsident der mitveranstaltenden „Commission Internationale d'Histoire Ecclesiastique“ (206).

⁵ Auf seine „Kleine Glaubensgeschichte“ (1982) darf der Berichtersteller hinweisen als auf einen ausdrücklich so genannten „Versuch“; dazu W. Seibel in dieser Zschr. 201 (1983) 138.

⁶ Ein Mißverständnis liegt auch vor, wenn W. Kasper den Versuch des Berichterstatters „Kirche als Geschichte“ (Mysterium Salutis 4,2, 1973, 527–589) nestorianisch interpretiert, als sei „Gegenstand der Kirchengeschichte nur die ‚weltliche‘ Geschichte der Kirche“ (183). Das steht im Widerspruch dazu, daß es dort als Aufgabe der Kirchengeschichte bezeichnet wird, den Ort zu beschreiben, wo „die Geschichte des Glaubens geschieht“. Daß dieser Ort „die ‚weltliche‘ Geschichte der Kirche“ genannt wird, unterscheidet ihn von jener Dimension der Glaubensgeschichte, die Gottes Geheimnis ist, von der Geschichte seiner Anrufe, ohne die es nicht zu den Glaubensantworten des Menschen kommen kann.

⁷ J. Ratzinger, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie (Köln 1966) 28f.

⁸ G. Alberigo, der Mitbegründer des bedeutenden kirchenhistorischen Instituts in Bologna, in seinem Beitrag „Conoscenza storica e teologica“ (207–222, hier 219), der mit einer interessanten Studie über das Verhältnis der Päpste seit Pius IX. zur Geschichte eingeleitet wird.

⁹ In: Theol. u. Phil. 55 (1980) 481–513, hier 495.

¹⁰ E. Iserloh: Kirche – Ereignis und Institution. Aufsätze und Vorträge. Bd. 1: Kirchengeschichte als Theologie. Bd. 2: Geschichte und Theologie der Reformation. Münster: Aschendorff 1985. VI, 820 S.; 510 S. Lw. 120,-.

¹¹ In dieser Zschr. 204 (1986) 303–312.

¹² E. Iserlohs Antipathie gegen Fr. X. Kraus und nicht zuletzt gegen dessen Frauenfreundschaften ist so heftig, daß eine Bereitschaft zum historischen Verstehen gar nicht aufkommen kann. Vgl. O. Köhler, Fr. X. Kraus, in: Kath. Theologen Deutschlands im 19. Jh., hrsg. v. H. Fries u. G. Schwaiger, Bd. 3 (1975) 241–275; H. Hürten, Fr. X. Kraus, in: Zeitgeschichte in Lebensbildern, hrsg. v. J. Aretz, R. Morsay, A. Rauscher, Bd. 5 (1982) 55–70.