

Beiträge

Anton Weiler

Kirchengeschichte und Neuorientierung der Geschichtswissenschaft

1. Einleitung

Ziemlich allgemein ist in den Alpha-Wissenschaften ein geringer werdendes Interesse für die Geschichte festzustellen, die in diesem Studienggebiet so lange vorherrschend war. Allgemein-theoretische und strukturwissenschaftliche Betrachtungsweisen sowie empirische und messende Methoden treten immer mehr in den Vordergrund. Auch unter Theologen zeigt sich dieses Phänomen. Trotz aller spekulativen Aufmerksamkeit für die «Geschichtlichkeit»¹ als anthropologische Kategorie, gibt es offensichtlich Gründe praktisch-pastoraler Art, die das Interesse an der Geschichte schmälern: Man konzentriert sich auf die gegenwärtigen Aufgaben der Kirche, und viele glauben, daß ein Blick in die Vergangenheit dieser Kirche nur wenig für die pastorale Verkündigung hergibt. Kirchenhistoriker, die auf diese Vorwürfe mit einem größeren Interesse für die Geschichte der Frömmigkeit, des Glaubenslebens, der Seelsorge der «einfachen» Priester und Gläubigen antworten, machen sich wohl nicht klar, daß die «Kirchengeschichtsmüdigkeit»² tiefer steckt. Wahrscheinlich bedeutet die «Geschichtslosigkeit» des 20. Jahrhunderts nicht nur die tatsächliche Unterbrechung des lebendigen Zusammenhangs mit der Überlieferung auf Grund der schnellen gesellschaftlichen Veränderungen, sondern man kann auch von einem klaren Willen sprechen, die Geschichte zu überwinden. Statt noch einmal zu versuchen, diese Geschichte in den dynamischen Umformungsprozeß, der weltweit in Gang gekommen ist, zu integrieren und die Kontinuität zu bewahren, sprechen nicht wenige für eine «Befreiung vom historischen Bewußtsein» zugunsten der Konstruktion einer vernünftigen Gesellschaft vernünftiger Menschen, u.a. mit Hilfe der rationalisierten anthropologischen und soziologischen Wissenschaften. R. Wittram hat unlängst in einer scharfen Darstellung eine Reihe von Beobachtungen niedergeschrieben, die den Abstand z.B. zwi-

schen dem Standpunkt des jungen Marx: «Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte» (1845/46) und der heutigen «Distanzierung des Menschen von der historischen Sphäre» aufzeigen; dieser Standpunkt wird z.B. von dem schweizerischen Soziologen Richard F. Behrend vertreten. Wittram faßt seine Beobachtungen so zusammen: «Perspektivische Verkürzung der Geschichte auf die postrevolutionäre Zeit; Protest gegen das historische Kostüm als eine unverständlich gewordene Dauerwürde; Kontinuitätsbruch durch Verdrängung oder nationales Schamgefühl; lautlos vollzogene Verlagerung des sprachlichen Ausdrucks auf eine Begrifflichkeit ohne die historische Dimension».³

Verbannung des geschichtlichen Bewußtseins und Befreiung vom geschichtlichen Bewußtsein scheinen vielen den Weg für die Geschichte selbst frei zu machen, die die Geschichte der Zukunft ist. In dieser Geisteshaltung gegenüber der Geschichte als solcher wurzelt auch die Haltung gegenüber der Kirchengeschichte. Die Situation des 20. Jahrhunderts erscheint vielen von den vorhergehenden Kulturphasen so wesentlich verschieden, daß manche «kritischen Katholiken» den Drang spüren, die «Kirche» ganz neu zu entwerfen, am liebsten ohne Berücksichtigung der unbequemen und belastenden Geschichte. Und wie der profane Sprachgebrauch a-historisch und funktional wird, ein Mittel zu Entwurf und Verwirklichung von Zukunftsplänen, so kommen manche Theologen in Versuchung, neue Wesensaussagen über «Kirche» zu machen, die neben der früheren eine ganz eigene Art zeigen, so daß darin die Kontinuität mit der Vergangenheit oft verlorengegangen zu sein scheint.

Trotzdem ist mit der Beschreibung der «Geschichtslosigkeit» die heutige Haltung zur Geschichte nicht völlig umrissen. Nicht alle Gesellschafts- und Kirchenreformer möchten in einem solchen Vakuum operieren. Es gibt auch andere, die meinen, daß für den Unterbau des neuen kritisch-gesellschaftlichen und kritisch-kirchlichen Denkens gerade ein neues *positives* Verhältnis zur Geschichte nötig sei. Aufgrund des kritischen Engagements für eine neue Welt und eine neue Kirche wird dann eine Neuorientierung der Geschichtswissenschaft gefordert.

So steht der Historiker zwischen zwei Feuern: einerseits den Versuchen, sich der Geschichte zu entledigen, und andererseits den Versuchen, die Geschichte der heutigen Zeit und der neuen Zukunft dienstbar zu machen. Diese Versuche

stehen so sehr in Gegensatz zur traditionellen Wissenschaftsauffassung des Geschichtswissenschaftlers, daß von einem ernstem Konflikt gesprochen werden kann. Eine allgemein akzeptierte Lösung für diese Krise wurde noch nicht gefunden.

In diesem Artikel wollen wir den Problemen ins Auge sehen, die sich dem Historiker mit den gegenwärtigen «Engagements»-Forderungen stellen, zumal wo es um die Konsequenzen daraus für die Wissenschaft der Kirchengeschichte geht. Die Problemserie, die sich aus der Idee der «Geschichtslosigkeit» ergibt, bleibt hier außer Betracht.

Der Konflikt, der sich aus den zunächstgenannten Forderungen für den Historiker ergibt, ist auch für den Kirchenhistoriker nicht ganz neu. Analoges ist ihm schon in der alten Kontroverse über das Verhältnis zwischen Theologie und Kirchengeschichte begegnet. Eine Autorität auf diesem Gebiet ist H. Jedin. Er faßte seine Meinung in einem Lexikonartikel kurz zusammen;⁴ dort wird auch alle wichtige Literatur genannt, die bis 1960 zu diesem Thema erschienen ist. Ein Kernpunkt der Diskussion scheint die Scheidung von Glaube und Theologie einerseits und Kirchengeschichte als Fachwissenschaft andererseits zu sein, wobei allerdings unter dem Einfluß der Existenzphilosophie die Begriffe Glaube, Theologie und Wissenschaft eine Inhaltsverschiebung erfahren haben. Die Diskussion hatte m.W. bis heute kaum Ergebnisse. Man kommt dem Problem wahrscheinlich eher von der allgemeinen Geschichte und nicht von der Theologie her nahe. Deshalb als erste allgemeine Frage: Was ist und will die Geschichtswissenschaft?

2. *Wie denkt die Geschichtswissenschaft über sich selbst?*

Wir wollen zu skizzieren versuchen, was das Fach Geschichte nach heutigen Auffassungen ist, d.h. nach der Auffassung von Historikern, die bei *heutigen* wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten anknüpfen und nicht bei solchen des 19. Jahrhunderts. Es gibt auch in unserer Zeit eine Unmenge philosophischer Schulen; aber man trifft nicht weit vom Ziele, wenn man feststellt, daß Philosophen und Wissenschaftstheoretiker ziemlich allgemein viel Wert auf die Reflexion über das Unzurückführbare, den vorwissenschaftlichen Lebenskreis legen, in dem der Mensch mit seiner Welt verbunden ist, und daß Wissenschaft und Philosophie dieses Vorwissenschaftliche mit allem menschlichen (bewußten oder unbewußten) Wahrnehmungsvermögen durchleuchten und aufhellen

sollen. Sie sollen in die Welt hineinführen zu einer Art Verstehen gerade des Kerns dieses Unzurückführbaren im Menschen und seiner Weltverbundenheit. Zu diesem vorwissenschaftlich Mitgegebenen und nicht immer reflex erlebten Kräftenmodell, in dem der Mensch ein leuchtender Knotenpunkt ist oder werden soll, gehören auch die Kräfte der Vergangenheit, aus denen der Mensch in die Geschichte aufgetaucht ist. Auch das unreflektierte In-der-Geschichte-Stehen muß erhellert werden zum Selbstverstehen aus der Geschichte. Die historische Wissenschaft stellt ihre Forschungen auf Grund dieser Forderung an, und ihre Ergebnisse sollen zu diesem Selbstverstehen des Menschen heute beitragen.

So schreibt auch Jedin über die Kirchengeschichte, indem er bei Erich Benz⁵ anknüpft: «Die Kirchengeschichte entwickelt sich vom unreflektierten Stehen in der Kirche zum bewußten Erfassen der Kirche als geistliche Größe mit den Methoden der Geschichtswissenschaft. Die Entwicklung der Kirchengeschichte ist mithin ebenso sehr vom Selbstverständnis der Kirche wie von der Ausbildung und Verfeinerung der historischen Kritik abhängig, die sich der Quellenkunde und der Bibliographie sowie der Hilfswissenschaften bedient.»⁶ Wir ziehen daraus zwei Folgerungen: 1. Die Kirchengeschichte als wissenschaftliche Tätigkeit muß betrieben werden wie irgendein Zweig der Profangeschichte, und dies bedeutet, daß auch die Kirchengeschichte nicht zurückbleiben darf, wenn die profane Geschichtswissenschaft neue methodische Wege einschlägt. Wir werden dabei einen Augenblick verweilen. Wichtiger aber ist eine andere Beziehung, nämlich 2. ein anderes Selbstverständnis der Kirche zu einer anders gerichteten Kirchengeschichte führt. Dieses andere Selbstverständnis der Kirche kann u.a. durch Einfluß eines sich wandelnden Selbstverständnisses der Kulturwelt hervorgerufen werden, in die die Kirche eingefügt ist. Auf diesen Punkt kommen wir im weiteren Verlauf unserer Überlegungen ebenfalls zu sprechen. Beide Punkte hängen jedoch aufs engste zusammen.

3. *Erneuerung der historischen Methoden durch die Gesellschaftswissenschaften*

Bei der Erforschung seines Gegenstandes benützt der Kirchenhistoriker die übernommenen Methoden, die die Geschichtswissenschaft seit dem 17. Jahrhundert entwickelt hat. Aber auch neuere Methoden finden Eingang.⁷ Ein Beispiel:

Alt und neu äußern sich nebeneinander im Bereich der mittelalterlichen Kirchengeschichte. Hier begegnet man zwei Historikertypen. Der eine Typ geht an sein Forschungsobjekt mit den sogenannten Hilfswissenschaften der Geschichte heran. Paläographie oder Schriftkunde der alten Zeit, Diplomatik oder Urkundenlehre, die die Kriterien für die Echtheitsprüfung der überlieferten Dokumente juristischer Art liefert, Kodexkunde oder Handschriftenarchäologie helfen ihm, auf philologisch-kritischem Wege seine Quelle so lauter wie möglich zur Interpretation anzubieten. Quellenkritik spielt auch bei der Herausgabe von Texten mit, die von einem gelehrten Anmerkungsapparat über Textvarianten begleitet werden, so daß jeder geschulte Leser die Echtheit des so angebotenen Textes selbst mit beurteilen kann. Diese ganze Arbeit geht letztlich auf die Humanisten und Kirchenhistoriker der Renaissance und Barockzeit zurück, die ihre geliebten Texte aus dem klassischen Altertum und der frühen Kirche von mittelalterlichen Überlagerungen zu säubern suchten.

Ein anderer Historikertyp wendet all diese Methoden ebenfalls an oder übernimmt dankbar die Ergebnisse, die seine Kollegen auf den angegebenen Wegen bei der Beibringung vertrauenswürdigen Materials gefunden haben; aber sein Interesse geht tiefer: auf die Erforschung der inneren Struktur der Kirche in den verschiedenen ethnischen, geographischen und chronologischen Einheiten und auf das damit verbundene Selbstverständnis dieser Kirche. Er berücksichtigt dabei die methodische Arbeitsweise der Sozialwissenschaften, arbeitet möglichst mit Typen und Modellen, die die Analyse des zunächst philologisch-kritisch erarbeiteten Stoffes möglich machen sollen. Er stellt Interpretationshypothesen auf und prüft diese an den «Fakten», um auf diesem Wege in die vielgestaltigen historischen Daten innerhalb seines Untersuchungsgebiets Zusammenhang zu bringen und den festen inneren Gruppenaufbau, ja den Aufbau der gesamten Gesellschaft in den verschiedenen Zeiten des Mittelalters in den Blick zu bekommen und die Faktoren feststellen zu können, die den dauernden Zusammenhang zwischen einzelnen oder zwischen Gruppen mit ins Leben gerufen oder seinen Einsturz, oder seine Verwandlung bestimmt haben. Dazu kommt vor allem eine Kombination von kirchlicher und weltlicher Institutions-, Sozial- und Wissenschaftsgeschichte, von denen jede einzeln einen bestimmten Aspekt des Gesellschaftsaufbaus erforscht und die zusammen eine mehr oder weniger zusammenhängende

Skizze der inneren Konstellation geben können. Die Ideengeschichte will dann schließlich die intellektuelle Legitimation dieser Zeit verstehen, die aus der Wechselwirkung christlicher, jüdischer, griechischer, römischer, byzantinischer und germanischer Vorstellungen zusammengefloßen ist. Durch eine zusammenhängende Legitimation ist solch eine Gesellschaft stabil; diese Legitimation besteht in der tragenden Idee einer Zeit oder einer Gesellschaftsgruppe, wodurch die stete Adhäsion für die so strukturierte Gruppe bestimmt und angeregt wird.⁸ (Natürlich will ich damit nicht sagen, daß Religion im Sinn einer konsequenten Theorie als Widerspiegelung der gesellschaftlichen Verhältnisse verstanden werden soll; wie Wittram mit Recht sagt, wäre das mindestens ein Analysefehler.⁹)

Gerade im Mittelalter ist dieser Stabilisierungsprozeß sehr weit fortgeschritten. Auch die Kirche war darin auf allerlei Wegen der Assimilation ganz einbezogen, und diesen Vorgang soll die kirchengeschichtliche Forschung klären. Sehr oft wird sich diese Forschung im Anfang auf eine regionale Analyse beschränken; erst auf diesem Wege ist übrigens Strukturforschung in breiteren Zusammenhängen möglich.¹⁰

Auf Grund einer so breit angelegten Strukturanalyse des Mittelalters ist es möglich auszumachen, wie sich Kirche in jeder dieser Kulturphasen verwirklicht und wie sich Kirche selbst verstanden hat. Zwei große, früher geprägte Formeln wollen wir hier kurz zitieren: «Die Kirche als Entelechie der christlich-abendländischen Völkergemeinschaft (700–1300)»¹¹ und die Formel für die gregorianische Reformbewegung: «den entscheidendsten Durchbruch römisch-katholischer Wesensart in der Geschichte.»¹² Beide Formeln sagen, wie sehr (nach diesen Autoren) Kirche und mittelalterliche Christenheit letztlich auf der gleichen Linie lagen, einander völlig zu einer einzigen Realität aufsogen.

4. *Sich wandelnde Perspektive der (Kirchen-)Geschichte*

Noch wichtiger ist jedoch, wie wir bereits andeuteten, daß ein sich wandelndes Selbstverständnis der Kirche und der Theologie zu einer sich wandelnden Perspektive der Kirchengeschichte führen kann. Das sich wandelnde Selbstverständnis der Kirche im 20. Jahrhundert ist eindeutig mit beeinflußt von den Kulturwandlungen, die immer stärker hervortreten.¹³ Diese bringen denn auch ein anderes Verhältnis zur Geschichte hervor, wovon schon die Rede war. Wenn wir in die Zeit der

«Neuen Geschichte» zurückgehen, sind (nach Otto Brunner¹⁴) u.a. zwei Faktoren wirksam, die das alte Bild vom Zusammenhang der europäischen Geschichte, in der die Kirchen der Reformation und Gegenreformation auftraten, durchbrechen: 1. der politisch-soziale Strukturwandel seit Ende des 18. Jahrhunderts, der mit «Fundamentaldemokratisierung» (K. Mannheim) oder mit «Übergang in die industriell-bürokratische Gesellschaft» bezeichnet wird. 2. Der Strukturwandel seit derselben Periode (Ende 18. Jahrhundert) wird auch mit «europäische Revolution» bezeichnet – so ein Ausdruck von Werner Conze –, womit gesagt werden soll, daß der radikale Umschwung in den Lebensverhältnissen aus europäischen Wurzeln stammt und sich von Europa aus über die Welt verbreitet hat, um diese schließlich ganz zu erfassen. Daran anknüpfend meint Brunner, daß die heutige Aufgabe des Historikers deshalb darin liege, die Grundtendenzen unterscheiden zu lernen, die diese neue, in erster Linie «europäische», aber bald auch (über die polyvalente sogenannte Entwicklungshilfe) «weltweite» Revolution des 20. Jahrhunderts auf das Welttheater geführt haben.¹⁵

Nun, diese sich wandelnde Perspektive, die jedem Historiker in der sich wandelnden Gegenwart mit einem sich wandelnden Zukunftsbild erscheint, zeigt sich auch dem Kirchenhistoriker. An einer für das theologisch interessierte Publikum etwas zu sehr verborgenen Stelle hat Francis X. Murphy¹⁶ ein Plädoyer für eine neue Orientierung der Kirchengeschichte vorgelegt, das in dieselbe Richtung geht. Mit Recht weist er darauf hin, daß die Zeit der Rankeschen Geschichtsschreibung, nicht zuletzt unter dem Druck der neuen universalistischen Arbeitsmethoden von Historikern und Soziologen wie Toynbee, Valery, Sorokin und vor allem unter dem Druck der Wandlungen des Weltbildes im 20. Jahrhundert allmählich zu Ende geht. Der *gesamte* Verlauf der Menschheitsgeschichte verlangt Beachtung («in an attempt to limnit the perspective of the whole of man's development»).¹⁷ In der vorliegenden Nummer bezieht Conrad Mönich die Zukunftsausrichtung in seine Betrachtungen über die Kirchengeschichte ein.

5. Normierte Geschichtsschreibung?

Man kann sagen, daß die neue Situation des 20. Jahrhunderts die Bezogenheit auf Gegenwart und Zukunft nicht nur für den Historiker, der unsere Zeit erforscht, sondern für alle Geschichtswissenschaftler akzentuiert hat.

Mit den so formulierten Erkenntnissen in die

Zukunftsorientierung der Kirchengeschichte und der Profangeschichte wird kaum jemand Schwierigkeiten haben. Ausrichtung auf die Zukunft ist sozusagen ein neu bewußt gewordenes Existential, das man gern kultiviert. Aber Zukunft kommt nicht von selbst; menschliche Zukunft wird von Menschen gemacht. Und wie wird diese Zukunft sein? Hängt diese Zukunft nicht von einer freien, also subjektiven Wahl ab? Und woher nehmen wir für unser zukünftiges Handeln die Normen? Welche *Ethik* wird uns dabei leiten? Ist auch darin alles subjektiv – oder gibt es eine objektive Ethik? Diese Fragen sind für den Historiker, der seine Arbeit mit Blick auf die Zukunft tun will, von größter Bedeutung. Wenn wir uns in die Antworten vertiefen, die auf solche Fragen gegeben werden, erfahren wir, daß wir uns mit sehr heiklen Problemen befassen, die im Kernpunkt sehr vieler moderner Gegensätze liegen.

Seit Heideggers Existentialismus, seit den theoretischen Arbeiten von (z. B.) Aron, Marrou, Romein und Collingwood weiß man – wenigstens in der theoretischen Geschichtswissenschaft –, daß das Ausschalten der eigenen Subjektivität des Geschichtsinterpreten unmöglich und unerwünscht ist.¹⁸ (Leser dieser Zeitschrift darf man über die moderne Sicht auf die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften, also auch der Geschichtswissenschaft, für informiert ansehen.) Man darf sich deshalb nicht wundern, wenn aus diesen theoretischen Einsichten jetzt auch für die Geschichtsschreibung praktische Konsequenzen gezogen werden, mit allen damit verbundenen Gefahren. Murphy z. B. anerkennt, daß wir in gewisser Hinsicht in einer «post Christian era» leben¹⁹, aber darin hat dann, so sagt er, der Kirchenhistoriker aufgrund seiner festen Lebensüberzeugung und seines Glaubens die Aufgabe, die Erinnerung an alles lebendig zu halten, was die Kirche leistete oder in der Vergangenheit *mit Blick auf die Forderungen der Zukunft* hinterließ: Gerade weil er die Kirche anerkennt und aus seinem Glauben an ihre universale Aufgabe soll er helfen, den modernen Menschen für alle Probleme der «einen Welt» vorzubereiten, die ihm jetzt ins Gesicht blickt. Zukunftsinterpretation und Glaube geben dem Kirchenhistoriker also die Normen. Murphy zitiert die Worte Pius' XII., die er beim 10. Internationalen Historikerkongreß in Rom (am 7.9.1955) gesprochen hat²⁰; auch der Kirchenhistoriker, sagt er, habe im Hinblick auf die Einswerdung der Welt zum Einsatz religiöser und sittlicher Kräfte beizutragen. Das heißt: Die Kirchen-

geschichte neu schreiben im Lichte der Zukunft, die auch von der Kirche und vom Glauben her gemacht werden muß.

Manche Historiker werden solche Normierung zweifellos mit Widerspruch zur Kenntnis nehmen. Beim Streben nach Objektivität und Vorurteilslosigkeit oder Unparteilichkeit stimmen viele den Schlußworten der oben genannten päpstlichen Rede zu: «Que la science dans sa poursuite de la vérité ne se laisse pas influencer par des considérations subjectives.» Ist diese Zukunftserwartung denn keine subjektive Spekulation?

Alle, die gegen eine Verbindung von Glaube und Geschichtswissenschaft Bedenken anmelden, haben sofort auch Beispiele für ideologisch gebundene Wissenschaftstätigkeit zur Hand, die ihnen wegen der Verwerflichkeit mancher Ideologien anstößig ist. Die nationalsozialistische Gleichschaltung der Wissenschaft, ihr Einsatz im Kampf gegen das Versailler Diktat ist aus dem europäischen Bewußtsein vielleicht schon etwas geschwunden. Aber in der DDR und in der Sowjetunion gilt solche Sicht auf die Wissenschaft (*mutatis mutandis*) immer noch. Da sollen Historiker in erster Linie mitarbeiten: an der Bildung eines kommunistischen Bewußtseins, einer kommunistischen Moral, kommunistischer gesellschaftlicher Verhältnisse – kurz: an der Formung des neuen Menschen der Zukunftsgesellschaft.²¹ A. Dalling²² darf deshalb von Klio als der Sowjetkonkubine reden, und Walter Hofer²³ darf sie eine Mätresse der totalitär herrschenden Partei nennen. Andererseits hießen auch in der marxistischen Terminologie die bürgerlichen (westlichen, europäisch-amerikanischen) Geschichtsschreiber «Lakaien des Imperialismus». Das alles klingt recht verwerflich. Viele Historiker im Westen wollen die Geschichte nicht als «magistra vitae» auftreten lassen und weisen am liebsten jedes Engagement ab, scheinbar zufrieden mit einer etwas staubigen Rolle in dieser Welt. Trotzdem vernimmt man gegen diese sogenannte Abstinenzhaltung immer deutlichere Proteste. Und das gibt doch zu denken.

Übrigens sucht man nicht nur in sowjetischen Ländern über die liberale Wissenschaftstheorie hinauszukommen. Auch in der amerikanischen Geschichtsschreibung zeigt sich eine Reaktion gegen jene Geschichtsschreibung, die vom liberalen amerikanischen *consensus* ausgeht. Gegen den politischen Konservatismus der Älteren, gegen Geschichte «at the service of an elitist and aristocrate definition of society and the American celebration»²⁴, gegen das vom «establishment» bestimmte

Denken der traditionellen Historiker und ihre Macht an den Universitäten, gegen ihr Scheitern bei der Vorlage eines «usable past»²⁵, das den Wünschen und Plänen zur Bildung einer neuen radikalen Gesellschaft Richtung geben kann, ruft eine Bewegung der Neuen Linken in Soziologie, Wirtschaft, Politik und Geschichtswissenschaft nach einem neuen Geschichtsverständnis hervor, das als politische Waffe brauchbar ist, nunmehr aber im Dienste der neuen Gemeinschaft.

Fragt man, wie die amerikanische *Kirchengeschichtsschreibung* darauf reagiert, oder auch nur, wie sie vorgeht, so scheint sie z.B. von Lord Actons kirchengeschichtlicher Sicht, die mit Blick auf das Bewahren der eigenen Identität als Kirche Jesu Christi moralische Urteile über die Vergangenheit verlangte, ganz Abstand genommen zu haben. Nach der Darstellung von John F. Dolan²⁷ ist die *Schwäche* der heutigen amerikanischen katholischen kirchlichen Geschichtsschreibung gerade die Tendenz, die *Interpretation* der Fakten zu unterlassen und noch immer nach der Art Rankes zu arbeiten. Nur eine einzige Studie von Thomas McAvoy²⁸ nennt er als Ausnahme von der Grundthese «a maximum of quotations from the sources and a minimum of interpretation». Ins einzelne gehende historische Studien, ohne irgendwelche Beziehung zur gegenwärtigen Welt, ohne interpretative Thesen, ohne irgendein Anzeichen dafür, daß der Autor im Bewußtsein seiner Zugehörigkeit zu einer Kirchengemeinschaft schreibt, waren lange auch für die protestantische Geschichtsschreibung in Amerika kennzeichnend. Die Angriffe von Beard, Becker und Turner²⁹ auf diese sogenannte wissenschaftliche Geschichtsschreibung, die eine «pragmatische Revolution» in der amerikanischen Geschichtsschreibung hervorbrachten, führten zwar aus anderen Disziplinen neue wissenschaftliche Methoden ein und öffneten manchem Kirchenhistoriker die Augen für die nichttheologischen Faktoren, die Richtung und Gestalt der Kirchengeschichte beeinflussen; aber meistens bleibt auch in diesen neuen Methoden die positivistische Wissenschaftsidee erhalten. Trotzdem ist – nach Dolans Darstellung – schon seit dem Jahre 1930 ein wachsendes Bewußtsein festzustellen, daß z.B. auch die soziologische Analyse für die Aufrichtung von Hypothesen inadäquat ist, die einen wirklich besseren Begriff der Kirchengeschichte liefern. Die Aufmerksamkeit verschiebt sich auf die ideologische («ideationale») und theologische Interpretation der Kirchengeschichte, indem nicht nur das neutrale *Wie* und *Warum* des historischen Prozesses

der christlichen Kirchenentwicklung studiert wird, sondern auch der *Inhalt* dieses Stroms ohne Unterlaß geprüft werden soll.³⁰

Das wiederum ist keine isolierte Erscheinung. Z.B. diskutiert man auch in Deutschland über die methodischen Grundlagen der Kirchengeschichte – eine Diskussion, die im großen Rahmen der sogenannten «Grundlagenkrise der Geschichtswissenschaft»³¹ gesehen werden muß. Das positivistisch-wissenschaftliche Analysieren und das kongeniale psychologisierende Verstehen der Geschichtsinhalte werden als gültige Methoden angezweifelt. Zumal in der Kirchengeschichte treten Zweifel auf; denn es scheint evident, daß «Offenbarungsinhalte schwerlich rational adäquat verstanden werden können; vielmehr muß eine eigenständige religiöse Erkenntniskategorie bemüht werden», meint Fritz Wagner.³² Eine streng rationale Kirchengeschichte wird abgelehnt, deshalb muß dort, wo der historischen Methode Halt geboten wird, zum Durchleuchten der historisch-anthropologischen Situation eine *theologische* Methode entwickelt werden. Dabei bleibt das wichtigste Problem, wie man den im einzelnen Geschehnis gegenwärtigen religiösen Zusammenhang erschließen kann. Die theologische Hermeneutik, die hierfür Richtlinien gibt, hat dabei (laut manchen Theoretikern) prinzipiell einen *normativen* Charakter.

Auch ein einzelner Geschichtswissenschaftler des profanen Bereichs setzt sich in Deutschland, zusammen mit Kollegen der politischen Wissenschaft, von dem «antinormativen» und «unpolitischen» Element in der deutschen geschichtswissenschaftlichen Überlieferung ab³³, die hier dieselben Vorwürfe zu hören bekommt wie die amerikanische Establishment-Geschichtsschreibung, aber zugespitzt auf die deutsche historische Situation. Es ist die bekannte Argumentation: Wer sagt, wertfrei Geschichte zu treiben, bekennt sich damit schon zum Wert des Wertfrei-Sein-Wollens, d. h. zum liberalistisch-positivistischen Denken, und ist also auch selbst nicht wertfrei. Die großen Vorkämpfer der neuen politischen Wissenschaft sind Arnold Brecht, Leo Strauß und Eric Voegelin³⁴, dem sich offensichtlich als Fachhistoriker z. B. Karl Bracher³⁵ angeschlossen hat. M. Brands³⁶ spricht von der Wahl zwischen einem konformistischen und einem kritischen Wissenschaftsideal. Naturrechtliches und transzendentes Denken bekommen eine neue Rolle bei Aufrichtung der Kriterien für die *Richtigkeit* der politischen Entscheidung, die *Richtigkeit* des Engagements, das

im privaten und öffentlichen Leben von jedem verlangt wird. Die ethische Fragestellung und die darauf zu gebende transzendental bestimmte normative Antwort stehen bei jeder Wissenschaftsbetätigung ausdrücklich an der Spitze, auch bei der Geschichtswissenschaft, sagt man dann.

Wenn dem so ist, warum sollte sich dann der Kirchenhistoriker, der ein theologisch fundiertes *Zukunftsbild* in seinem *Glauben* besitzt, in Übereinstimmung mit seinem Glaubensengagement nicht der Wissenschaft zu Nutzen der Zukunft hingeben: Ut omnes unum sint! Es scheint ein naheliegender Schluß: Wenn die Subjektivität des Geschichtsschreibers theoretisch anerkannt wird, braucht den katholischen Historiker offenbar nichts daran zu hindern, aus seinem Glauben zu schreiben.

6. Kritische Anmerkungen zum oben Gesagten

Es sind allerdings eine Reihe von Fragen übriggeblieben, die noch näher betrachtet werden müssen. Ein gemeinsames Kennzeichen der oben wiedergegebenen Sichtweisen läßt sich in ihrer sogenannten Ausrichtung auf die Zukunft finden. So anziehend solche Sichten auch sein mögen – es lassen sich dagegen methodische und theoretische Bedenken anmelden, die nichts mit ideologischem Konservatismus oder mit liberalistischer «wertfreier» Wissenschaft zu tun haben. Zweifellos ist Zukunft eine Zeitkategorie, eine Kategorie menschlicher, historischer Zeit. Aber ohne Vergangenheitsbewußtsein kommt der Mensch nicht zum Zeitbewußtsein; ohne Geschichte gibt es keine Zukunft.³⁷ Das menschliche Bewußtsein ist der stets gegenwärtige Ort, wo beide Kategorien einander begegnen. Mit Recht weisen aber Theoretiker der Geschichtswissenschaft (wie R. Wittram) und Hermeneutiker (wie E. Betti³⁸) darauf hin, daß zwar die Frage nach der Vergangenheit im aktuellen Bewußtsein von der zeitgenössischen Situation entspringt, daß diese Frage sich aber danach von der «eigenständigen Fremdheit des Vergangenen gefangennehmen und modifizieren lassen müsse».³⁹ Kein voluntaristisch, ideologisch bestimmter Fragenkatalog, der die Antwort im voraus kennt und nur das der Forschung für wert hält, was von vornherein als «zukunftsträchtig» akzeptiert wird. Geschichtswissenschaftliche Forschung und wissenschaftliche (Kirchen-)Geschichtsschreibung dürfen sich nicht zu einer Verleugnung erworbener Grundsätze erniedrigen, die mit Recht verlangen, daß man beim Eintritt in die Vergangenheit «die innergeschichtlichen Proportionen nicht nach dem Gegenwartsbezug, son-

dern nach der Zeitalterbestimmtheit bemißt». ⁴⁰ Das ist keine methodische, sondern eine anthropologische Forderung mit Hinsicht auf das *Objekt*, die man achten muß, wenn man für das interpretierende *Subjekt* gelten lassen will, daß «die Anthropologie, an die ein Historiker sich hält, sein Geschichtsverständnis qualifiziert». ⁴¹ Das dogmatische Drängen auf eine einzige Anthropologie, ein einziges Menschenbild, eine einzige Wertskala, die Maßstab für jedes Urteil und Handeln sein soll, ist ein fanatischer Versuch, die Geschichte selbst mit der Macht der Vernunft und des fest entschlossenen Willens zu überwinden. Aber Überwindung der Geschichte in *diesem* Sinne läßt den Menschen abrutschen, weil er zurückgedrängt wird auf ein Leben aus seiner «Natur», von woher ihm nicht pluriform-historisch, sondern eindeutig-naturrechtlich die Lebensrichtung zugesprochen werde, die er zu gehen habe. Ein solches Denken könnte schließlich auf eine totalitäre Ausschaltung des freien Willens und der freien Entscheidungsmöglichkeit hinauslaufen und eine Zeit manipulierter Menschen einleiten: Ergebnisse einer «human engeneering», die willenlos den vorgehaltenen Idealen folgen, indem sie wie Hypnotisierte reagieren, die auf konditionierte und unkonditionierte Signale die gewünschte stereotype Reaktion hervorbringen und nur denken, was gedacht werden soll.

Der Kampf gegen den antinormativen Historismus hat sich schon nach dem Ersten Weltkrieg mit derselben Macht ausgetobt wie heute, und es ist nicht schwer einzusehen, daß der daraus hervorgegangene Bruch mit der geschichtlichen Kultur s.Z. in Deutschland den Weg frei machte für die «politischen Dompoteure der Zwangsideologien der kommenden nationalen Erhebung» ⁴²: einen Weg, der nach dem Zweiten Weltkrieg schließlich auf die Moral der *Geschichtslosigkeit* hinauslief und in der Geschichtswissenschaft zu angewandter Soziologie entartete. Karl Kupisch zeigt auch die methodischen Wandlungen auf, die damit zusammengehen: «Die geistesgeschichtliche Erkenntnis-methode, weil zu kompliziert, verwandelt sich zur Kybernetik, und der Computer ersetzt das geistige Rasonnement». Unbehagen gegenüber der liberalistischen bürgerlichen Lebensphilosophie und die politische Machtlosigkeit, zu der jene führte, diktierten s.Z. einen Nietzsche-ähnlichen Angriff auf die Vergangenheit, der von einer Art überhistorischem Bewußtsein getragen wurde. Kupisch, selbst ein Deutscher, schreibt dazu: «Sie litten an dem tragischen Grundirrtum der Deutschen, daß man nur die 'richtige' Weltanschauung besitzen

muß, um Geist und Leben in zielstrebige Ordnung zu bringen.» ⁴³

Und wieder scheint dieses Unbehagen zurückgekehrt zu sein. In mehreren Kreisen erhebt sich Protest gegen eine liberalistische Wissenschaftsidee und sucht man nach einer Stärkung des ethischen Bewußtseins und nach der neuen Formel für eine gesunde Gesellschaft. Die Theologie, in einem tiefgreifenden Säkularisierungsprozeß als Königin der Wissenschaften entthront, rückt als «politische Theologie» an die Seite anderer politisierter Wissenschaften. Auch die Geschichtswissenschaft, auch die Kirchengeschichte wird zur normativen Gesellschaftskritik aufgerufen.

Es gibt aber kein einfaches Kriterium für die Entscheidung zwischen (Neo-)Dogmatismus und (Neo-)Liberalismus: Beide behaupten, für die Würde des Menschen einzutreten; beide wollen ihn vom Untergang retten, der von der anderen Seite her droht. Jeder Wissenschaftler wird selbst entscheiden müssen, wo er die menschlichen Werte am besten garantiert sieht und welche Geisteshaltung er akzeptieren will. Aber auch das wissenschaftliche Denken als solches wird (ob rechts oder links) garantiert werden müssen, bevor man wirklich Anspruch auf das Engagement des Wissenschaftlers erheben kann. Kritische Geschichtswissenschaft, politische Philosophie oder Theologie, kritische Soziologie und kritische Kirchengeschichte werden nicht der Forderung nach Wissenschaftlichkeit entrinnen können, die etwas anderes ist als ethische Überzeugungskraft. ⁴⁴

Grundlegend bei all diesen Überlegungen ist aber, daß in der geschichtlichen Sicht das *Wesen* des Menschen *nicht* im voraus gekannt wird, sondern erst durch die Menschwerdung selbst in der Geschichte vermittelt werden muß. In vielen Entwürfen von Menschen spricht zwar ein gemeinsamer, ebenfalls vorwissenschaftlicher Wunsch von dem mit, was Menschsein sein soll, und bestimmt ist unter vielen Denkern einigermaßen Übereinstimmung in dem möglich, was Menschsein *nicht* sein soll. Aber mehr als diese transzendente Orientierung ist dem Menschen nicht gegeben, es sei denn, daß er sich im Glauben an jene Worte anschließen will, die mit Autorität gesprochen ihm sein Wesen positiv definieren und worin er seine transzendente Ausrichtung widergespiegelt und auf eine höhere Ebene gehoben sieht. Aber wie dem auch sei – erst die Zukunft wird dem Menschen sein Wesen offenbaren: ein Wesen, das vorgegeben ist und, ohne daß er darüber verfügen kann, schon immer auf ihn zu-kommt.

So auch, meine ich, operiert die Kirchengeschichte als geschichtliche Wissenschaft auf derselben Ebene der Erhellung des Selbstverständnisses. Aber hier ist *schon beim Ursprung* das Wesen des Kircheseins ausgesagt. In den Worten Jesu und seiner ersten Jünger haben wir die Urtexte, die uns sagen, wie er und wie die Gemeinde um ihn sich selbst in ihrem Getragenwerden von den «Worten des ewigen Lebens» verstanden haben. Die ganze historische Kritik kann bei all jenen Texten ansetzen, vor allem den Texten des Lukas, der selbst der erste «Kirchenhistoriker» war. Aber diese historische Kritik kann trotzdem nicht beiseite schaffen, daß Lukas an den Herrn und seine universale Sendung geglaubt hat, wie auch die historische Kritik, wo und wie sie auch immer in der Kirchengeschichte geübt wird, die Gläubigen nicht davon abhalten kann, sich in ihrem Glauben an Lukas anzuschließen.

Aber auch in diesen Worten ist das Wesen der Kirche nicht eindeutig ausgesprochen; auch hier haben wir eine vorwissenschaftliche Glaubensorientierung bekommen, die immer wieder anders ausgedrückt werden wird, je mehr die Jahrhunderte fortschreiten, aber ohne daß diese erste Gemeinde, diese ersten Schriften, diese ersten Zeugen, diese ersten Konzilien je übersehen werden können, in denen aus großer Nähe zum Herrn Zeugnis davon gegeben wurde, wie man am Anfang glaubte, Kirche sein zu müssen.

7. Schlußüberlegung

Die Kirchengeschichte bringt nicht von selbst eine übergeschichtliche Sicht auf das übergeschichtliche theologische Wesen der Kirche hervor. Was die Kirchengeschichte von der Kirche sieht, wechselt mit der Geschichte selbst. Offenbarung und Geschichte sind geschichtstheologisch vielleicht miteinander in Übereinstimmung zu bringen, solange diese Denkweise gesellschaftlich akzeptiert wird, wie es von Augustinus bis Bossuet der Fall war. Aber um 1800 steht Hegel mit seinem spekulativen System auf der Grenze zweier Zeiten: der normativ-absolutistischen und der historisch-relativistischen.⁴⁵ Und seit dem Heraufkommen des Historismus ist dem Denken zunächst das Problem der *Geschichte* der Dinge neben dem Denken über die *Natur* und das *Wesen* der Dinge als Aufgabe gestellt.

Die Versöhnung beider Prinzipien muß dadurch geschehen, daß man jedes im Rahmen einer allgemeinen anthropologischen Theorie in seinem eigenen Wert faßt, nicht aber dadurch, daß man das

eine oder das andere besiegt. Für die Aufstellung dieser anthropologischen Theorie gibt der Glaube ein unersetzliches Licht. Er lehrt, daß die «Menschengemeinschaft» als zur «Heilsgemeinschaft» vorbestimmt gesehen werden soll, und anerkennt, daß nach Gottes Wille alle Menschen selig werden durch die Anerkennung seines Sohnes Jesus Christus. Aber keiner von uns hat das Recht, seine Einsicht ins Evangelium und seinen Glauben so zu ideologisieren, daß er in dem Sinne zur «kritischen Kirchengeschichtsschreibung» übergeht, indem er sozusagen von einer «normativen theologischen Kontrollentscheidung» ausgeht, um sich die «radikale kritische Destruktion alles dessen, was sich im Laufe der Geschichte zwischen uns und Christus gestellt hat»⁴⁶, zur Aufgabe zu setzen. Nichts davon ist wissenschaftlich auszumachen.

So gibt es offensichtlich nur zwei Extreme: Werterelativierende Normenlosigkeit oder normativen Absolutismus. Das eigentliche Wesen der Geschichtswissenschaft wird aber in beiden Extremen verkannt. Die Geschichtswissenschaft, auch die der Kirchengeschichte, ist eine interpretierende Wissenschaft. Jeder Historiker weiß, daß es letztlich seine Aufgabe ist, das Ergebnis der Quellenforschung in einen Interpretationszusammenhang zu bringen; und hier darf sich die Person des Historikers nicht wie hinter einem Computer verbergen, sondern er muß den Mut haben, *sein* Verständnis von der Geschichte, *seine* Interpretation als einen durch *seine* geistige Schöpferkraft hervorgebrachten sinnvollen Faktenzusammenhang den Fachkollegen und der kulturbewußten Welt seiner Tage anzubieten. Wenn seine Arbeit den Forderungen der wissenschaftlichen Methode und der logischen Analyse genügt, kann sich die Diskussion auf die *Richtigkeit* der Ausgangspunkte konzentrieren. Diese Diskussion ist aber schließlich, vielleicht in einer fernen zukünftigen Stunde, kein wissenschaftlicher Dialog mehr, sondern ein Gespräch zwischen suchenden Menschen, von denen jeder seinen eigenen Entwurf vom Menschsein gewählt hat – und einige von ihnen wählten den christlichen Entwurf nach dem Evangelium –, aber die bereit sind, in geistiger Offenheit die Voraussetzungen und unbewußten Wünsche des andern in dieser Beziehung zu besprechen, indem sie auf ein gemeinsames Licht hoffen. Doktrinäre Intoleranz bringt ein solches Licht nicht hervor. Solange wir mit *offenen* Fragen der Geschichte gegenüberstehen, sind wir lebendige Menschen, die sich weder von der einen noch von der andern Wissenschaftsideologie beherrschen lassen wollen.

Der Kirchenhistoriker wird sich für das offenhalten, was die Gemeinde Jesu Christi sein kann; aber nur, wenn er sich in seiner geschichtlichen Forschung nicht im voraus von irgendeiner festgelegten Meinung binden läßt, kann ihm vielleicht in dieser offenen Erforschung der verschiedenen Vorstellungen an der Grenze seiner wissenschaftlichen Arbeit etwas Licht aufgehen über das, was Kirchengeschichte war und sein kann.

- ¹ A. Darlapp, *Geschichtlichkeit*: LThK 4 (1960) 780-783.
- ² Joseph A. Fischer, *Kirchengeschichte heute*: Theol.-prakt. Quartalschrift 112 (1964) 13.
- ³ R. Wittram, *Anspruch und Fragwürdigkeit der Geschichte*. Sechs Vorlesungen zur Methodik der Geschichtswissenschaft und zur Ortsbestimmung der Historie = Kleine Vandenhoeck-Reihe 297/298/299 (Göttingen 1969) 18. Den Text von Marx zitiert er auf S. 23 nach Marx, *Die deutsche Ideologie*: Die Frühschriften (Landshut 1953) 346. Den Text von Behrend zitiert er auf S. 8 nach Behrend, *Der Mensch im Licht der Soziologie* (Stuttgart 1963) 68.
- ⁴ Artikel Kirchengeschichte: LThK 6 (1961) 209-218, mit Literaturangaben. - Vorwort im Handbuch der Kirchengeschichte. - Artikel Kirchengeschichte von G. Denzler; E. Neuhäuser/E. Gößman (Herausgeber), *Was ist Theologie* (München 1966) 138-168. Weitere Literatur in dieser Nummer.
- ⁵ Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht (Leiden/Köln 1961).
- ⁶ Artikel Kirchengeschichte: LThK 6 (1961) 211.
- ⁷ Vgl. O. Brunner, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte* (Göttingen 1968) 12. Siehe auch den Artikel von Conrad Mönnich, auf den folgenden Seiten dieser Zeitschrift.
- ⁸ Vgl. L. Laeyendecker, *Säkularisierung unter soziologischer Perspektive*: Concilium 5 (Aug./Sept. 1969) 499-504, der für dieses Modell vor allem auf P. Berger/T. Luckmann, *The social construction of reality* (New York 1967) verweist.
- ⁹ R. Wittram aaO. 90 mit Hinweis auf P. Bollhagen, *Einführung in das Studium der Geschichte* (Berlin/Ost 1966) 61.
- ¹⁰ Für eine spätere Zeit beachte man z. B. die Studie von M. Cloet, *Het kerkelijk leven in een landelijke dekenij van Vlaanderen tijdens de XVIIe eeuw*. Tiel van 1609 tot 1700 (Löwen 1968), der in seiner Einleitung auch den kirchengeschichtlich-theoretischen Rahmen aufzeigt, in dem diese Studie über das religiöse Leben der flämischen Landbevölkerung gesehen werden muß.
- ¹¹ H. Jedin aaO. 215
- ¹² F. Kempf, *Gregorianische Reform*: LThK 4 (1960) 1196.
- ¹³ Vgl. O. Köhler, *Probleme des Kulturwandels im 20. Jahrhundert*: Saeculum 14 (1963) 60-81.
- ¹⁴ Ebd. 12f.
- ¹⁵ Ebd. 14.
- ¹⁶ *History and the Catholic Historian: The Irish ecclesiastical record* 89 (1958) 412-423; 90 (1958) 89-103; 92 (1959) 73-89 und 151-169.
- ¹⁷ Ebd. 89 (1958) 418.
- ¹⁸ Vgl. A. G. Weiler, *Geschiedenis en hermeneutiek*. Skizze einiger theoretischer Grundlinien der Geschichtswissenschaft als interpretative Wissenschaft: *Interpretatieleer = Annalen Thijmgenootschap* 57 (1969) 57-112.
- ¹⁹ AaO. (Anm. 16) Jahrg. 90, S. 91.
- ²⁰ AAS Sept. 1955.
- ²¹ K. Marko, *Sowjethistoriker zwischen Ideologie und Wissenschaft*. Aspekte der sowjetrussischen Wissenschaftspolitik seit Stalins Tod, 1953-1963 = *Institut für Sowjetologie*, Fasc. 7 (Köln 1964) 11. Siehe auch A. P. Maendel, *Current Soviet Theory of History - New Trends or Old? The American Hist. Review* 72 (1967) 50-73.
- ²² *The Soviet Social Sciences After Stalin: Iron Curtains and Scholarship. The Exchange of Knowledge in a Divided World* (Chicago 1958) 86; zitiert bei Marko S. 22.
- ²³ *Geschichtsschreibung als Instrument totalitärer Politik*: *Neue Zürcher Zeitung* (18. Jan. 1964) 11; zitiert bei Marko, S. 22.

²⁴ I. Unger, *The «New Left» and American History*. Some recent trends in United States historiography: *American Historical Review* 72 (1966-67) 1237-1263.

²⁵ H. S. Commager, *The search for usable past, and other essays in Historiography* (New York 1967).

²⁶ Commager aaO. S. 300-322. (Should the historian sit in judgement?).

²⁷ *Changing trends in Anglo-American Church History*. A survey: *Reformata Reformanda*. Festgabe für H. Jedin (Münster 1965) II, 558-594. Das Gemeinte findet man auf S. 576.

²⁸ Dolan zielt auf mehrere Studien von McAvoy in Hinsicht auf «the formation of the Catholic Minority in the United States»: ebd. 585. Hier verdient auch der Artikel von McAvoy erwähnt zu werden, *Der Amerikanismus - Mythos und Wirklichkeit*: *Concilium* 3 (Aug./Sept. 1967) 572-579.

²⁹ Über diese Erneuerer der amerikanischen Geschichtsschreibung schreibt u. a. C. Strout, *The pragmatic revolt in American history* - Carl Becker and Charles Beard (New Haven 1958).

³⁰ Dolan aaO. 591

³¹ Siehe u. a. O. F. Anderle, *Die Geschichtswissenschaft in der Krise*: Festgabe Joseph Lortz (Baden-Baden 1958) II, 491-550. E. Pitz, *Geschichtliche Strukturen*. Betrachtungen zur angeblichen Grundlagenkrise der Geschichtswissenschaft: *Historische Zeitschrift* 198 (1964) 265-305.

³² F. Wagner, *Zweierlei Maß der Geschichtsschreibung - eine offene Frage*: *Saeculum* 10 (1959) 114.

³³ M. Brands, *Historisme als ideologie*. Het «onpolitieke» en «antinormatieve» element in de Duitse geschiedwetenschap (Assen 1965), mit deutscher Zusammenfassung.

³⁴ Literaturangabe zu Brecht und Strauss bei Brands, S. 262 und 273-274. - Literaturangabe und (kritische) Besprechung mehrerer Werke von E. Voegelin bei Freund, *Einige Reflexionen über das Wesen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnisvorgänge*: *Recht im Dienste der Menschenwürde*. Festschrift für H. Kraus (Würzburg 1964) 489-518, wo auch die Theorie Brechts besprochen wird.

³⁵ Literaturangabe bei Brands aaO. 261-262. Neudruck von Brachers wichtigsten Artikeln: *Deutschland zwischen Demokratie und Diktatur*. Beiträge zur neueren Politik (Bern 1964).

³⁶ Ebd. 250. Im Zusammenhang mit Kirchengeschichte siehe den Artikel von P. Meinhold, *Geschichtskritik und Kirchnerneuerung*: *Saeculum* 9 (1958) 1-21.

³⁷ K. D. Erdmann, *Die Zukunft als Kategorie der Geschichte*: *Historische Zeitschrift* 198 (1964) 44-90. R. Wittram aaO. 97.

³⁸ *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (Tübingen 1962).

³⁹ Wittram aaO. 16.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd. 94.

⁴² K. Kupisch, *Wider die Ächtung der Geschichte*: (in der gleichnamigen) Festschrift Hans-Joachim Schoeps (München 1969) 108.

⁴³ Ebd. 113.

⁴⁴ Vgl. K. Jaspers, *Die Idee der Universität* (Heidelberg 1961) 41-42.

⁴⁵ Kupisch aaO. 119.

⁴⁶ Ebd. 123.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

ANTON WEILER

geboren am 6. November 1927 in Voorburg (Niederlande), Katholik. Er studierte an der Universität Nimwegen und an der École des Chartes und an der École des Hautes Etudes in Paris, doktorierte 1962 in Geschichte, ist seit 1964 Professor für mittelalterliche Geschichte, Paläographie und Diplomatie und seit 1965 zudem für Geschichtsphilosophie an der Universität Nimwegen. Er veröffentlichte: *Heinrich von Gorkum*. Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters (Hilversum 1962), *Nicolas van Cues en de oecumenische problematiek voor de Reformatie* ('s Hertogenbosch 1964).