

Conrad Mönnich

Die Kirchengeschichte im Rahmen der anthropologischen Wissenschaften

Wie müssen wir die Kirchengeschichte im Rahmen der anthropologischen Wissenschaften sehen? Jeder heutige Kirchenhistoriker hat von ihnen seinen Gewinn. In seinem Fachbereich zeigen sich menschliche Phänomene, die ihm durch Soziologie und Psychologie, Wirtschaftslehre und politische Wissenschaft, Linguistik und Stilistik klarer werden. Diese menschlichen Phänomene kann man auch im Rahmen der Kirchengeschichte nicht auf zeitlose Abstrakta reduzieren, ohne daß sie an Wahrheitsgehalt verlieren. Von welcher Definition der Kirche man auch ausgehen mag – immer wieder hat man mit der menschlichen Wirklichkeit selbst zu tun und nicht mit Gegebenheiten, die der Zeit enthoben sind. Ob man nun die Kirche als unveränderliche sakramentale Größe auffaßt oder als Volk Gottes, das zum Frieden des Gottesreiches unterwegs ist, statisch oder dynamisch – niemals ist sie eine Größe, die man «more geometrico» mit ewig gültigen Verhältnissen genügend definieren kann. Sogar in den strengsten Kirchenbegriff – das unerschütterliche Bauwerk auf dem Felsen der Jahrhunderte – wird das Kennzeichen «bis ans Ende der Tage» eingebaut sein. Damit hat jede Vorstellung, jede Aussage, jedes Ereignis, jede Person einen Bezug auf etwas anderes als sich selbst; es sind immer auch Momente da, die von sich selbst aus weiter weisen zum Herrn, der mehr darin ist als seine Kirche, so daß Er die Zukunft verkörpert.

Die Kirche, die in der Kirchengeschichte zur Diskussion steht, ist immer auch die Kirche der Menschen mit ihrer Gebundenheit in einen politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen, psychologischen Rahmen. Damit ist die Unentbehrlichkeit der anthropologischen Wissenschaften für die Kirchengeschichte gegeben; sie liefern das für die Forschung benötigte Instrumentarium; sie liefern – das ist wichtiger – die ausschlaggebenden Fragen, die der Historiker an seinen Stoff stellen muß; sie liefern – und das ist wohl das Wichtigste – die Kritik an der jegliche

Geschichtsschreibung bedrohenden Gefahren der Ideologisierung und Mythologisierung.

Ein Beispiel: Nach der Regel Benedikts von Nursia soll der Abt für die Insassen seines Klosters ein Vater sein, bestellt zur Sorge für die Schwachen, nicht aber ein Herrscher; und die Mönche sollen ihm gehorchen wie Christus selbst. Aus diesem Bild ist durchaus ein theologischer Beweggrund abzuleiten: Dahinter steht die damals schon Jahrhunderte alte Überzeugung von der rechten *imitatio Christi*. Diese Theologie ist wiederum weiterführende Reflexion eines Glaubens, der im Martyrer den siegenden Nachfolger des *Christus triumphans* sieht und im Mönch den Nachfolger des Martyrers. Aber dabei erheben sich Fragen. Zunächst: Unter welchen Umständen können Verfolgungen entstehen, und wie entsteht die Reaktion der Gruppe auf den Tod von Mitgliedern, die zum Opfer der Verfolgung werden? Wo liegt die Grenze zu einem so menschlichen Phänomen wie die Heldenverehrung, die im Fall der Martyrerverehrung gewiß nicht an erster Stelle steht? Ferner: Wie konnte der Asket zum Nachfolger des Martyrers werden? Mit andern Worten: Wie hat das Gebot der Nachfolge diesen Weg wählen können? Soziologie und soziale Psychologie werden dazu zwar nicht das letzte Wort zu sagen haben, aber wir können an ihnen nicht vorbeigehen.

• Bleiben wir noch einen Augenblick bei unserm benediktinischen Beispiel stehen! Die Gestalt des Abtes, die in der Regula vor uns hintritt, ist zweifellos eine andere als die der *Vitae Patrum* oder die des irischen Mönchswesens. Man muß annehmen, daß in dieser Regula ein gutes Stück von Benedikts pastoraler Erfahrung steckt. Liegt es dann nicht nah, daß der Historiker dafür bei der Pastoralpsychologie nach Klärung sucht? Sodann ersteht die Frage nach dem Weiterwirken des Abtsbildes der Regula. Wie kommt es, daß es durch große mittelalterliche Äbte wie Hrabanus Maurus, Suger von St. Denis und Petrus Venerabilis so eigenartige Farben bekommen hat? Wir dürfen annehmen, daß sie dem benediktinischen Ideal leidenschaftlich treu sein wollten; wenn sie aber dem Urbild nicht entsprachen – sind wir dann fertig, wenn wir einfach auf menschliche Schwäche verweisen? Gerade das muß näher untersucht werden. Sie waren geistliche Machthaber, und wir müssen sie im Rahmen der karolinigischen Gesellschaft oder des Feudalismus verstehen: einer agrarischen Welt, über die die historische Soziographie sowie die Rechtsgeschichte und die politische Geschichte Auskünfte geben können. Erst wenn wir uns eine

Vorstellung² davon machen können, wie sich ein Herrscher jener Welt verhalten hat, welchen Regeln er durch die Gesellschaft unterworfen war, welche Forderungen an ihn gestellt wurden, können wir etwas Sinnvolles über seine kirchengeschichtliche Bedeutung als Abt sagen.

Die Wissenschaften vom Menschen sind in zunehmendem Maße an Linguistik und Statistik interessiert, und auch ihre Bedeutung für die Kirchengeschichte wird immer wichtiger. Übrigens hat man schon in der Antike für Linguistik ein Auge gehabt, nicht nur weil die meisten christlichen Autoren rhetorisch gründlich geschult waren, sondern vor allem auch weil das Problem der Hermeneutik mit der Verkündigung unlösbar verbunden ist. Wir können hier an die Bibelübersetzungen denken; oder auch an die Missionsschwierigkeiten unter den Slawen des 9. Jahrhunderts, als es sich um die theologische Bedeutung der Texte von der babylonischen Sprachverwirrung, der dreisprachigen Kreuzesaufschrift und des Pfingstwunders handelte.

Bis hierher haben wir lediglich gezeigt, daß es heute üblich ist, wenn die Kirchengeschichte von der fachlichen Hilfe der anthropologischen Wissenschaften Gebrauch macht. Aber es handelt sich um mehr als um einen fachlich-technischen Apparat. Die Anwendung der Methoden und der Erkenntnisse der Wissenschaften vom Menschen in der Kirchengeschichte bedeutet irgendwie, daß wir diese Methoden und Erkenntnisse meinen anwenden zu können, d. h. daß ihr Gebiet und das Gebiet der Kirchengeschichte nicht prinzipiell voneinander getrennt werden können. Es ist dieselbe Wirklichkeit, die von den anthropologischen Wissenschaften und von der Kirchengeschichte erforscht wird: die Wirklichkeit des menschlichen Verhaltens. Auf sie richtet sich das lebendigste Interesse. Die Einrichtungen, mit denen die Menschen in der Kirche leben, sind – nicht anders als die Instrumente, mit denen das Verhalten bestimmt wird – Hilfsmittel oder auch Hindernisse bei ihrem Suchen nach dem Eschaton von Gottes Frieden, und auch dieses Eschaton ist keine Einrichtung, sondern eine Person: der Messias selbst. Das gilt auch dann, wenn man diese Einrichtungen – die kirchliche hierarchische Struktur, das Dogma, die Liturgie – als Gegebenheiten betrachtet, die (irgendwie) auf Gottes Offenbarung beruhen. Aber Gottes Offenbarung ist nichts anderes als die Menschwerdung des gerechten Messias und sein fortlebender Leib: ein Leib von Menschen und nicht in erster Linie von Einrichtungen und

Dokumenten, die vom menschlichen Dasein unabhängig und zu einer übermenschlichen Gültigkeit isoliert worden sind. Das Gesetz ist für den Menschen da, und nicht der Mensch für das Gesetz; der Mensch ist keine Marionette an den Fäden der Vorschriften.

Von mehr grundsätzlicher Bedeutung ist es, daß die Kirchengeschichte nicht von der allgemeinen Geschichte getrennt werden kann, um in einem umzäunten Kamp eingeschlossen zu werden. Nicht nur, daß es fachlich offenbar schwierig ist zu bestimmen, was nun die Kirche ist und was nicht; ich lasse die diesbezüglichen methodischen Fragen außer Betracht: Fragen z. B. nach der Art und Weise, wie man abgetrennte Gruppen behandeln soll (wie Abblätterungen einer massiven Einheit; wie Erscheinungen, die wir trotzdem auf die eine oder andere Weise in dem großen, aber für uns nicht sichtbaren Zusammenhang der einen unteilbaren Kirche sehen müssen); und sollen wir von Kirchengeschichte sprechen oder sollte man besser von der Geschichte des Christentums reden? Also nicht nur, daß es fachlich schwierig ist, eine klare Umgrenzung des kirchengeschichtlichen Gebietes zu geben – ein solcher Ausgangspunkt würde auch an einer bedenklichen methodischen Schwäche leiden. Selbst wenn man die Kirchengeschichte möglichst allgemein als die Geschichte aller Phänomene sehen wollte, auf die der Name «Christentum» passen könnte, genügte man damit der biblischen Tatsache nicht, daß der gerechte Knecht Gottes kein Dasein für sich allein hat. Der Leib Christi ist nicht isoliert. Biblisch gesehen ist das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen dreiseitig, nicht zweiseitig: Gott – Moses oder die Propheten – das Volk; Gott – Gottes Volk – die Völker; Gott – der Messias – die Welt. Auch im Grossen Gebot ist die trilaterale Struktur angedeutet: «Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Verstande. Das ist das größte und erste Gebot. Das zweite ist diesem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten» (Mt 22, 37–40). Der Gerechte, der Rechtschaffene liebt Gott, nicht der religiöse Virtuose. Aber dieser Gerechte ist gerecht nur durch seine Haltung – besser: durch sein Verhältnis zum Nächsten. Er hat die Liebe nicht in sich, er ist nicht der *beatus possidens*, der aus der Fülle seines Umgangs mit Gott seine Schätze philanthropisch an den Nächsten austeilt; er empfängt vielmehr seine Gerechtigkeit aus dem Um-

gang mit seinem Nächsten, und dieser Nächste ist auch der Nächste Christi, ja Christus selbst. Christus selbst gibt es nicht ohne seinen Leib, und diesen Leib kann es in Isolierung nicht geben. Für die Kirchengeschichte bedeutet dies, daß die Kirche als Leib Christi nur in Zusammenhang mit der Geschichte der «Völker» beschrieben werden kann. Weniger theologisch ausgedrückt: Nur in Zusammenhang mit der Gesamtgeschichte der Menschheit kann Kirchengeschichte Sinn haben. Sie ist die Geschichte der Suche nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit.

Damit wird zwar kein Werturteil eingeführt, wohl aber ein Gesichtspunkt: Wer den Namen Christi bekennt, stellt sich unter das Urteil *des* Gerechten und ist in seine Nachfolge einbezogen. Kirchengeschichte wird zum Bericht vom Drama der Gerechtigkeit Gottes in der Weltgeschichte. Neu ist dieser Gesichtspunkt keineswegs: Es ist der Gesichtspunkt der Apokalypstik, der von Augustinus hart zur Diskussion gestellt wurde. Auch in dieser Hinsicht ist der größte abendländische Kirchenvater noch aktuell. Kirchengeschichte ist der Bericht auch vom christlichen Scheitern; sie ist Geschichte der Irrungen, der Vorläufigkeit, des Verlangens nach den Fleischöpfen Ägyptens, des jähen Erwachens aus dem süßen Traum der Erfüllung.

Es kann sich die Frage ergeben, ob unter diesem Gesichtspunkt Kirchengeschichte wohl überhaupt noch klar profiliert werden kann: Die Einheit ihres Terrains ist doch wohl sehr wenig abgegrenzt, wenn die zwischenmenschlichen Beziehungen unter dem Gesichtspunkt der messianischen Gerechtigkeit den Inhalt der Kirchengeschichte bilden. Wie unterscheidet sie sich dann noch von der allgemeinen Geschichte? Da könnte der Kirchenhistoriker anmerken, daß er bei seiner Forschung des öfters sehr konkret auf diese Fragen stößt. In der Antike ist das ökumenische Konzil ein Konzil, das vom Kaiser zusammengerufen wird und Dinge betrifft, die das ganze Kaiserreich angehen. Der Historiker wird sich deshalb zunächst fragen, wie es kommt, daß sich das christliche Kaiserreich als «die bewohnte Welt» ansieht, und dann zu der Frage kommen, inwiefern sich die Botschaft eines solchen Konzils an die ganze Menschheit richten kann. Oder ein anderes Beispiel: Wo liegt im Investiturstreit die Grenze zwischen Kirchengeschichte und Weltgeschichte? Oder, in kleinerem Maßstab: Inwiefern gehört das Auftreten eines Bischofs mit weltlicher Macht noch zur Kirchengeschichte? Aber diese prakti-

schen Fragen können wir beiseite lassen. Die Frage selbst bleibt jedoch stehen: Wo liegt der Unterschied zur allgemeinen Geschichte?

Man könnte eine Gegenfrage stellen: Warum eigentlich ein besonderes Gebiet für die Kirchengeschichte? Die Frage wird generell für das ganze Gebiet der Geschichte diskutiert; sie ist eigentlich eine Frage nach dem Bild von der Vergangenheit. Was bezwecken wir mit der Geschichte? Wollen wir wirklich ein klares Bild von der Vergangenheit, indem wir von ihr Abstand nehmen? Wollen wir eine übersichtliche Bühne mit wiederzuerkennenden und einigermaßen gleichbleibenden Gestalten? In der niederländischen Geschichtsschreibung hat die Frage nach dem Geschichtsbild wiederholt zur Diskussion gestanden, vor allem bei Johan Huizinga und – in kritischem Gespräch mit ihm – bei Jan Romein und seinen Geistesverwandten und Schülern; die Beachtung, die sie dieser Frage geschenkt haben, hat die Problematik beträchtlich geklärt.

Ein Geschichtsbild, eine Zusammenfassung der Vielheit von Gegebenheiten in einem Entwurf, bei dem der Historiker nicht nur eine Registriermaschine ist, sondern ein schöpferischer Neugestalter der historischen Wirklichkeit, die von ihm zum Bild geschaffen wird – die großen Historiker sind wahrhaft schöpferische Geister gewesen, deren Werk deutlich unter dem Einfluß einer literarischen Phantasiekraft steht. Aber darin liegt eben auch die Relativität dieses Bildes. Es kann hilfreich sein für die Bestimmung der Zukunft, die der Historiker sieht und sozusagen seherisch zu zeigen versteht; aber gerade durch die unverkennbare Anwesenheit des Forschers in seinem Werk ist es auch subjektiv und kommt es in die Nähe eines fixierten prophetischen Geschichtsbildes in einem ideologischen Schema, das die überkommene oder erreichte Ordnung aufrechterhalten soll. Mit andern Worten: Das Bild muß, um einen Ausdruck Romeins zu gebrauchen, immer wieder «zermalmt» werden, um dem Fortschritt nicht im Wege zu stehen.

Schon diese Erkenntnis, daß das Geschichtsbild immer wieder vernichtet werden muß, drängt zu der Frage: Verlangt die Geschichtsschreibung und die historische Forschung nicht nach etwas anderem als Bildgestaltung? Wurde sie nicht vielmehr angefangen, weil der Historiker in seinen Stoff einbezogen ist? Der Historiker selbst gehört zu der Wirklichkeit, die er erforscht. Er ist nicht nur auf Suche nach *der* Vergangenheit, sondern auch und vor allem nach *seiner* Vergangenheit; und sogar das

ist noch zu wenig. Er ist auf Suche nach seiner Identität. Für ihn ist die Geschichte eine Wissenschaft vom Menschen, in der er versuchen kann, die Identität des Menschen – also auch seiner selbst – zu finden.

Der Historiker kann nicht mehr wie Leopold von Ranke arbeiten, nach dem der Geschichtsforscher das Vergangene darzustellen sucht, «wie es eigentlich gewesen ist». Er verfügt nicht über die Mittel, zu einem runden Ganzen zu kommen. Dokumente sind verlorengegangen, unbekannte Faktoren sind im Spiel, und selbst wenn er unter idealen Umständen arbeitete und ein vollständiges Quellenmaterial zur Verfügung hätte, wäre er doch noch im Nachteil, ja müßte er trotzdem unwiderlich der Vergangenheit fremd bleiben, weil er niemals diesen einen Abstand überbrücken kann: daß seine Gegenstände nicht wußten, wie der Ablauf ihrer Geschichte war, aber er weiß es. Nicht nur an der Dokumentation (die mangelhaft ist durch ihre Seltenheit, von der der Kenner der Antike oder des Mittelalters nur allzuoft betroffen ist, oder die unhandlich ist durch ihre Überfülle an Material, das den Wissenschaftler der *historia hodierna*, der Geschichte unserer eigenen Zeit zu erschlagen droht) liegt die Unmöglichkeit zu einer befriedigenden Rekonstruktion der Vergangenheit, sondern auch und vor allem in der Unmöglichkeit, den nötigen Abstand zu nehmen. Wenn jemand weiß, daß er nur existiert, indem er auf andere bezogen ist, wird es ihm schwer, ein «Bild» der Kirche vor sich zu sehen. Dagegen kann er wohl auf die *Menschen* der Vergangenheit bezogen sein. Für ihn ist der Zeitfaktor ein anderer als für die großen Historiker des 19. Jahrhunderts, für die die essentielle Gegebenheit der Zeit vor allem den Wert hatte, daß sie zu ihrem Stoff Abstand bekamen, um so ein möglichst getreues Bild der Vergangenheit zu erhalten. Man versuchte sozusagen (man verzeihe mir den Anachronismus!) ein historisch glaubwürdiges Filmbild zu entwickeln. Geht man aber von einer Beziehung zwischen den Menschen der Vergangenheit und dem Forscher aus, wird der Zeitfaktor anders; Zeit ist nun nicht mehr die Abstandslinie bis zur Bildgestaltung, sondern eine spezifische Dimension der Anthropologie. Der Historiker ist dann ein Anthropologe, ein Mann der anthropologischen Wissenschaften, der sich nur in der einen Hinsicht von seinen Fachkollegen unterscheidet, daß diese mit dem Material lebender Menschen arbeiten: mit Statistiken, psychologischen Beobachtungen, ethnologischen Modellen – kurz, mit synchronem Material; während

er mit dem Material früherer Zeiten arbeitet: mit archäologischen Daten, Sprachenmaterial der Vergangenheit, Dokumenten einer früheren Gesellschaft und dergleichen – also mit diachronen Fakten.

Nun ist mit den Worten «synchron» und «diachron» (gleichzeitig und ungleichzeitig) lediglich ein formaler Unterschied bezeichnet. Inhalt, Brauchbarkeit bekommt die Unterscheidung erst, wenn die Frage beantwortet ist: Wie wirkt der Zeitfaktor in der Geschichte? Zeit ist nicht die Dimension, die die aufeinanderfolgende Abwicklung einer Reihe sich bewegender Bilder möglich macht; ich habe schon darauf hingewiesen, daß auf diese Art und Weise eine Geschichtsschreibung entsteht, mit der wir nicht viel anfangen können. Die Beziehung des Historikers, der ein Bild von der Vergangenheit entwirft und dies auch bewußt will, ist in Wahrheit eine ästhetisierende Beziehung; er nimmt von außen her wahr, und seine Beziehung entsteht vor allem durch die Befriedigung seines Schönheitssinns. Aber ebensowenig wie wir in unserer Schönheitserfahrung diese Abständigkeit noch akzeptieren, wollen wir es in unserem Geschichtsbegriff. Die da gesuchte Beziehung ist von anderer Art; sie ist eine *Begegnung*, die uns erst zu vollständigen Menschen macht (ein Mensch ist ja nicht aus sich selbst abgerundet, er wird erst vollständig im Umgang mit anderen). Das ist faktisch dasselbe, was den anthropologischen Wissenschaften im allgemeinen zugrunde liegt: «Wertfreiheit» ist eine Hilfslinie im Streben des Forschers, aber sein wirklicher Horizont ist es nicht, wenn er nämlich auch als Mensch der Wissenschaft noch eine Einheit sein will und nicht schizophoren seine wissenschaftliche Tätigkeit bis auf den Grund vom Rest seiner Persönlichkeit trennen will. Aber was ist dann die Bedeutung der Zeitdimension, mit der der Historiker nun einmal immer zu tun hat?

Um das zu umreißen, müssen wir uns vor Augen halten, daß die hier gemeinte Geschichte eine Geschichte von Menschen ist. Das heißt: Die Entwicklungslinien der nichtmenschlichen Wirklichkeit – der Geologie und Biologie – sind für uns wenig brauchbar. Zunächst verlaufen dort die Evolutionsprozesse zu langsam, um uns einen Maßstab für den Verlauf historischer Geschehnisse in die Hand zu geben. Wo wir in der Natur schnell verlaufende Evolutionsprozesse wahrnehmen, ist fast immer die menschliche Tätigkeit dafür die Ursache, wie beim menschlichen Eingriff in die Landschaft, bei der Ausbeutung der Bodenschätze,

bei der Ausrottung von Tierarten und ähnlichem. Aber zum zweiten gibt es im Handeln des Menschen Unsicherheit, die wir theologisch als Zeichen seiner Freiheit deuten können: Er kann auch anders. Deshalb sind historische Prozesse auch nicht wiederholbar, während für die Naturwissenschaft gerade die Wiederholbarkeit eine methodische Voraussetzung ist. Die Zeit ist also nicht nur die Dimension, in der sich voraussagbare Prozesse abspielen, sondern auch die Dimension, in welcher sich der Mensch entscheidet; für seine Zukunft ist er im letzten selbst verantwortlich. Schließlich: Natürlich gibt es auch Gesetzmäßigkeiten, denn der Mensch ist ebenfalls Teil der Natur. Eine Generationsdauer ist eine natürliche Gegebenheit, die berücksichtigt werden muß, wenn man z.B. die Dauer bestimmter Erscheinungen in der menschlichen Kultur untersucht. Aber die Unsicherheit und Labilität des menschlichen Daseins zu berücksichtigen ist ebenso wichtig: zur Zeitdimension der Geschichte gehört die Unberechenbarkeit des Daseins. Der Mensch ist sicherlich mitbestimmt durch seine Vergangenheit und die Vergangenheit des Menschengeschlechts; aber er ist auch mitbestimmt durch die Unsicherheit seiner Zukunft. Wenn nun die Beziehung des Menschen zu dem andern zum Wesen seines Daseins gehört, ist das eine Beziehung zum *Leben* des andern, und das bedeutet Beziehung auf die Zukunft. Wir leben ebenso aus der Zukunft, wie wir von der Vergangenheit bestimmt werden. Für den Historiker heißt dies, daß seine Problemstellung sich auf die Frage richten müßte, was in der Vergangenheit Zukunft hatte und was nicht. Als Mann der anthropologischen Wissenschaften ist es seine spezielle Aufgabe, diese Frage zur Diskussion zu stellen. Die Zeitlinie ist die Linie des menschlichen Daseins selbst. Sie umfaßt chronologisch meßbare Zeit, aber sie umfaßt die Zeit auch als den Raum, in dem der Mensch seine Zukunft zu verwirklichen sucht.

Wenn wir das auf die kirchengeschichtliche Arbeit anwenden, so heißt dies, daß die formale Seite des Zukunftsbegriffs als wesentliches Moment in der Geschichte materialiter ausgearbeitet werden kann: Das Christentum ist dadurch charakterisiert, daß es die Zukunft als das Kommen des Messias und seines Reiches auffaßt. Nicht als ob der Kirchenhistoriker damit Richter über die Geschichte würde; keine einzige Wissenschaft hat in sich selbst die Möglichkeit, ein ethisches oder religiöses Urteil über die von ihr erforschte Wirklichkeit zu fällen. Sie kann Bausteine für ein solches Urteil zusammentragen, wie sie auch die

Mittel schaffen kann, um in der Praxis zum Guten oder zum Bösen zu handeln. Aber der Kirchenhistoriker hat durchaus die Pflicht aufzuzeigen, wie die Zukunft, die als die Verwirklichung des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit aufgefaßt wird, tatsächlich verwirklicht wird. Kirchengeschichte ist die Geschichte eines Urteils und der Beziehung der Menschen auf das Urteil: das Urteil des Messias.

Gerechtigkeit ist der letzte Grund der Arbeit des Kirchenhistorikers: Gerechtigkeit, die Heil und Friede bedeutet. Das Konzept dieser Gerechtigkeit um der Zukunft willen ist bestimmt keine Pausenzeichnung, die vom einen oder andern himmlischen Zeichenbüro fix und fertig abgeliefert und der Menschheit zur Ausführung übergeben wird. Diese Menschheit bewegt sich der Zukunft entgegen – sie kann nicht anders, denn sie hat den Tod in ihrer Vergangenheit und hat auch den Tod in ihrer Gegenwart, wenn sie nicht auf dem Weg in die Zukunft bleibt. Sie hat eine Vision, einen Traum, ein ersonnenes Bild vom Reiche Gottes, und auch die Christen haben darauf keine klarere Sicht. Es gibt Bürger des Gottesreichs, die in den kirchlichen Registern nicht verzeichnet sind, wie es auch Heilige unter den Heiden gibt; in der antiken Kirche wurde so Job aufgefaßt. Immer wieder scheint die Grenze zwischen Kirchen- und Weltgeschichte unauffindbar zu sein, gerade auch von der Kirche her gesehen. Jede Form, die das Christentum in der Geschichte annimmt, fällt unter das Urteil des Messias. Aber die Zukunft ist offenbar immer darin beschlossen: Zukunft im Protest gegen Ungerechtigkeit, im Willen zum Weiterkommen, Zukunft als Motiv für alle, die trotz der vergangenen verschiedenen christlichen Gemeinschafts- und Lebensformen, also trotz ihres Geschwängertseins mit dem Tod, den Namen des Messias nicht haben preisgeben wollen. Solche Menschen haben die Zukunft nicht gekannt und oft auch nicht in Art einer Planwissenschaft zu erraten oder zu berechnen versucht. *Niemand* von uns kennt die Zukunft, auch der Futurologe nicht, der nach besten Möglichkeiten ein Superplanologe ist und nur allzuoft in der science fiction steckenbleibt. Aber eine lebendige Menschheit lebt aus der Zukunft, von der sie träumt. Soweit das Christentum lebendig ist, lebt es aus der Zukunft der messianischen Gerechtigkeit. Deshalb ist das ewige Leben der *terminus ad quem* der Kirchengeschichte; aber es fällt nicht darunter. Der Kirchenhistoriker befaßt sich nicht mit den Visionen der Jünglinge und den Träumen der Alten aus Joel 2,

28; aber Joel 2, 28 gehört zur Kirchengeschichte. Was hat der Kirchenhistoriker zu tun? Nichts anderes, als was jeder andere Wissenschaftler zu tun hat: seinen Stoff auf die entscheidenden Punkte hin zu befragen; und wichtig sind diejenigen Punkte, die mit dem Kampf um die Gerechtigkeit zu tun haben. Er wird als Fachmann nicht seinen eigenen menschlichen Kampf führen; jedoch wird er, weil er durch die Kirchengeschichte den Menschen und seine Wurzeln in der Zukunft kennt, Kämpfer sein können. In dieser Hinsicht wird er nicht anders sein als seine Kollegen in den anthropologischen Wissenschaften. Einsicht in gesellschaftliche Strukturen oder psychische Mechanismen bedeutet an sich noch nicht bessere Gesellschaft oder geistige Gesundheit. Aber jene Analysen sind nötig, wenn man wirklich menschenwürdig unter den Menschen stehen will: mit der Beziehung zu ihrem Leben und ihrer Zukunft. Zum zweiten: Gegenüber den mannigfach gerichteten synchronen Forschungen der anthropologischen Wissenschaften hat der Historiker und Kirchenhistoriker darauf hinzuweisen, daß der Mensch auch eine diachrone Dimension hat: daß er sich auf einer Zeitlinie bewegt, das heißt auf der Linie des Noch nicht zur Vollendung hin. Gerade in diesem letzten Punkt muß der Kirchenhistoriker vielleicht gegenüber seinen Kollegen in den anthropologischen Wissenschaften eine kritische Stellung

einnehmen. Das synchrone Moment kann – zumal in Soziologie, Wirtschaftswissenschaft und Politologie – durch den methodisch an sich fruchtbaren Grundsatz der wertfreien Forschung gewiß auch zu einer Fixierung des Bildes führen und die betrügerische Meinung eingeben: *Whatever is, is right*. Damit würden diese Wissenschaften allzu leicht zu Mitteln in den Händen derjenigen, die die Menschheit für ihre eigenen Zwecke manipulieren wollen. Aber gerade indem man die Aufmerksamkeit auf das diachrone Moment lenkt, auf die Tatsache der Zukunft als essentielle Dimension des menschlichen Daseins, als auf das Moment, das in der Geschichtsschreibung voransteht, können die Einseitigkeit und die Gefahren dieser Einseitigkeit des synchronen Moments in den anthropologischen Wissenschaften korrigiert werden. Die Kirchengeschichte ist schließlich dazu da, darauf hinzuweisen, daß es eine menschliche Überzeugung gibt, einen menschlichen Glauben, der die Zukunft als Erfüllung der Gerechtigkeit sieht.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

CONRAD MÖNNICH

geboren am 31. Mai 1915 in Amsterdam, Lutheraner. Er studierte an der Universität von Amsterdam, doktorierte in Theologie und ist seit 1943 Professor für alte und mittelalterliche Kirchengeschichte an der Universität Amsterdam.

Bernard Plongeron Kirchengeschichte am Kreuzungspunkt der theologischen Wissenschaften

Wem sollte dieses Paradox nicht auffallen – auf der einen Seite der immer häufigere Gebrauch von Begriffen wie «historisches Denken und Empfinden, Geschichtsphilosophie und -theologie» in den theologischen Zeitschriften, auf der anderen ein nachlassendes Interesse an der kirchengeschichtlichen Information bei weiten Leserkreisen.

Natürlich darf dabei nicht übersehen werden, daß der moderne Mensch oft fasziniert ist von dem zukunftsgerichteten, die Zukunft planenden Men-

schen, der seine Geschichte «gestaltet» und sich dabei von seiner Vergangenheit losmacht. Um diese im Grunde naive Auffassung zu motivieren, verweist er, nicht ohne eine gewisse Begründung, auf ein Geschichtsverständnis, das derart vom Gewicht der Tradition und allem, was in diesem Begriff an Verfestigung und Erstarrung mitschwingt, belastet ist, daß es dadurch wie «tot» wirkt. Dagegen wird die Begeisterung von neuem wach, wenn die Kirchengeschichte Schlüssel für das Verständnis der Probleme unserer Zeit liefert.

Daraus ergibt sich: Die heute zu beobachtende kulturelle Akzeleration wandelt die Erkenntnis-kriterien von Grund auf. Gleich anderen Wissenschaften begreifen die theologischen Wissenschaften, daß ihre spezifische Eigenart nicht mehr von irgendwelchen der Geschichte entlehnten Elementen abhängt. Das Problem, das mehr die *Art* des Wissens als seinen *Inhalt* betrifft, macht eine Zusammenfassung notwendig, die mit falschen Autonomievorstellungen von einer geson-