

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-

derten Unterweisung der verschiedenen theologischen «Traktate» aufräumt. Vielmehr kehren die theologischen Wissenschaften, gleichsam aus innerem Antrieb, zu einer Inventaraufnahme der tausendjährigen Vergangenheit der Kirche zurück, um daraus unter einem ihnen je eigentümlichen Aspekt – Dogma, Moral, Spiritualität, Liturgie, Kirchenrecht usw. – eine christliche Anthropologie abzuleiten, die geeignet ist, ihrer methodologischen Überlegung Nahrung zu geben.

Zu diesem Zweck wenden sie sich ganz natürlich an den Historiker – nicht damit er an ihre Stelle tritt, sondern damit er ihrer Arbeit Ausrichtung gibt. Erwächst nicht daraus das Bild des Kreuzungspunktes? Dieses Bild besagt: Zusammentreffen und Neuorientierung verschiedener Wege, die sich in ihm kreuzen.

Natürlich kann dieser Kreuzungspunkt nur ein fester Punkt sein – mit anderen Worten: Er setzt eine Stabilität der Kirchengeschichte voraus. Trotz der dargestellten Bemühungen¹ bedarf die Kirchengeschichte als Drehscheibe für die übrigen theologischen Wissenschaften von ihrer eigenen Besonderheit her noch ernster Neuabstimmung von seiten ihrer Vertreter. So bringt uns der Gegenstand unserer Untersuchung zunächst eine doppelte Krise zu Bewußtsein: die der historischen Betrachtung unter dem Einfluß der übrigen Humanwissenschaften; und die der theologischen Wissenschaften im Suchen nach ihren eigenen historischen Fundamenten. Im Zentrum dieser zweifachen Krise erkennen die theologischen Wissenschaften und die Geschichte am besten, welcher Art ihr Dialog sein muß und welche Bedeutung er besitzt.

I. Kurze Überlegungen über eine gemeinsame Krise

Es gilt also zu erkennen, daß der Historiker, der nicht auf die Legung dieser Fundamente achtet, von eben den Wissenschaften in Frage gestellt wird, die lange Zeit hindurch von ihm im wesentlichen erwartet haben, daß er ihre eigene Methodik in Daten, Fakten und wissenschaftliche Darstellungen der Kontroversen übertrug. Wenn einmal die Geschichte unserer Kirchengeschichtslehrbücher und -vorlesungen geschrieben wird, so wird sie enthüllen, wie weit das historische Denken sich in die syllogistischen Schemata einer übergreifenden theologischen Denkweise eingeschlossen hatte. Als diese dann unter dem Druck unserer pluralistischen Zivilisation zusammenbrach, zog sie ganz folgerichtig eine Kirchengeschichtskonzeption in

ihren Sturz hinein, die durch dauerndes Lavieren zwischen Geschichte und Theologie und historischer Theologie ihre spezifische Eigenart ein wenig vergessen hatte. In diesem Stadium begann die Krise überzugreifen und erforderte eine ganz andersartige Überlegung. Ihr erster Schritt war:

a) Ein Prozeßdenken

Ein so namhafter Historiker wie P. Goubert konnte eine ganze Mentalität in Frage stellen, deren er sich nicht sicher ist, obwohl er dabei speziell die Kirche Frankreichs gegen Ende des Ancien Régime im Auge hat und diese Mentalität heute nicht mehr vorhanden ist. «In einem katholisch gebliebenen Land hat man selten den Mut, auf der Tatsache zu beharren, daß die römische Kirche in Frankreich unerschütterliche Vorkämpferin einer Gesamtkonzeption der Welt (Natur, Menschen, Wissenschaft, Erziehung) geblieben ist, in der alles im voraus unverrückbar festgelegt war, zumindest seit dem hl. Thomas.»²

In der gleichen Richtung, in der sich das Urteil dieses Laien-Wissenschaftlers bewegt, ging Erzbischof A. Pangrazio von Gorizia (Italien) vor den Konzilsvätern des Zweiten Vatikanums noch weiter in seiner massiven Kritik einer bestimmten «Darstellung der katholischen Kirche». «Die katholische Kirche wird in einer allzu abstrakten und statischen Weise dargestellt. Ihrem dynamischen und historischen Aspekt, das heißt konkret: ihrem Aspekt als Kirche wird nicht genügend Platz eingeräumt. Das Geheimnis der Kirchengeschichte wird dabei nach meiner Auffassung nicht genügend transparent.» Der Bischof scheute sich nicht, unmittelbar gegen den Historiker Stellung zu nehmen, der Gefangener einer übergreifenden Theologie ist: «In der Geschichte der Kirche verlaufen unter dem Wirken des Geistes und der Mitwirkung, bzw. aufgrund des Widerstandes der Menschen, die Ereignisse sehr häufig in einer ungeahnten und unerwarteten Weise, die kein theologisches System voraussehen noch auch nachträglich integrieren kann. Wer von den großen Theologen des 13. Jahrhunderts hätte zum Beispiel das große abendländische Schisma des 16. Jahrhunderts für möglich gehalten oder auch nur die Verzerrungen und Mißstände, die das Antlitz der Kirche in der vorreformatorischen Periode entstellen sollten? Und wer hätte, umgekehrt, zur Zeit der Reformation jene erstaunliche Konsolidierung der Kirche voraussagen können, die Gott durch seine Gnade nach dem Konzil von Trient gewirkt hat?»³

Entnehmen wir diesem Text drei grundlegende Vorwürfe hinsichtlich des Verständnisses der Dauer, des Raumes und des «Konkreten» (das heißt der Sprache) im historischen Bild der Kirche.

b) Historische Dauer und institutionelle Kirche

Die Diskussion geht die Kirchenrechtler wie die Philosophen und die Theologen an wegen einer scheinbaren Antinomie zwischen der Dynamik und dem «Strukturellen», das heißt den kirchlichen Institutionen. Diese letzteren werden allzuhäufig unter ihrem formalen und juridischen Aspekt dargestellt und scheinen dann durch ihre Undurchsichtigkeit die Dynamik zu verhüllen, welche die Historiker auf Schritt und Tritt im Spiel der Ausübung menschlicher Freiheit als Motivationen und Faktoren der Entscheidung entdecken. Die religiösen Institutionen dürften vielmehr das Ergebnis oder die Folgeerscheinungen von Vorgängen darstellen. Keineswegs sind sie Sinnbilder des Fertigen, denn sie nehmen teil am «Mysterium» der Kirchengeschichte. Wir mögen alles mögliche über die Bedingungen der Gründung und die Geographie der Orden vom 10. bis 13. Jahrhundert wissen; dennoch droht uns das Wesentliche zu entgleiten, wenn der Autor eines Lehrbuches oder der dozierende Professor die Dynamik übergehen, die von der Blüte zum Niedergang führt. Nehmen wir ein beredtes Beispiel: Wir erleben die Schaffung des Ordens von Cluny und danach seinen Niedergang, der zwar relativ ist, aber voll und ganz ausreicht, um den hl. Bernard mit aller Kraft gegen die Verdorbenheit der cluniazensischen Mönche vom Leder ziehen zu lassen; er wird abgelöst durch den Orden von Cîteaux, der sowohl in seiner Regel als in seiner Organisation strenger ist. Doch auch bei ihm schleichen sich Mißstände ein, und er wird durch diese Mißstände und seinen kollektiven Reichtum unterhöhlt; in diesem Augenblick treten die Bettelorden auf den Plan, die später mit den gleichen Gefahren zu kämpfen haben. Braucht man sich also nur mit der Aufzeichnung dieser Dialektik von Leben und Sterben zu begnügen, um zu dem Schluß zu gelangen, daß eine Institution – auch wenn sie religiösen Charakters ist –, sobald sie sich selbst überlassen wird, dem Untergang geweiht zu sein scheint? In diesem Fall wird ein Blick auf die Hauptdaten und Strukturen der Institution (oder des Lehrsystems), die von dem Historiker nachgezeichnet werden, die übrigen Disziplinen *ins Bild setzen*, ohne sie über den Sinn der historischen Dauer zu *informieren*. Diese beginnt, wenn der Historiker erfaßt, wodurch und

worin der kollektive Glaube der Christen etwas historisch Gestorbenes und auf einen engen Raum Lokalisiertes so weit beleben kann, daß er ihm neue Dimensionen zurückgibt.

Der Schritt bleibt typisch historisch, wenn im Zentrum des Ereignisses eine Persönlichkeit von transzendtem Einfluß aufsteht. Ja das Verhältnis zwischen Mensch und Institution könnte einen fruchtbaren Weg bilden, auf dem sich zugleich das Ereignishafte und die heute zu Unrecht so sehr verschrieene Biographie rehabilitieren ließen. Unterscheiden wir das «Punktuelle» (das «zeitlich bestimmte Faktum» bzw. «das Stehenbleiben bei dem sorgfältig markierten, identifizierten und zeitlich bestimmten Ereignis») und das «Andauernde (continu)» («die Bedeutung eines zeitlich bestimmten Ereignisses für eine längere Dauer»), dann werden wir erkennen, daß das Wichtige vielleicht nicht so sehr Franz von Assisi und die Gründung seines Ordens im Jahre 1209 ist, sondern die franziskanische Revolution, die im 13. Jahrhundert das christliche Bewußtsein in seinen evangelischen Werten und seinen spirituellen wie kulturellen Ausdrucksformen erneuert, dann bekommen wir ein Gefühl dafür, weshalb dies alles im 13. und nicht im 12. Jahrhundert möglich war; wir werden die Umwandlung dieser Werte in dem wiederholten Aufstieg und Niedergang begreifen, woraus das Gewebe der Einzel- und Gemeinschaftsschicksale besteht. Ein Vinzenz von Paul im 17. Jahrhundert, ein P. Peyriguère an der Wende des 20., ohne von einem P. Chevrier zu sprechen, bleiben zu ihrer Zeit und gleichsam den Bedürfnissen ihrer Zeitgenossen im Glauben zugeordnet, Offenbarung des Antlitzes Christi, des Sohnes Gottes, des Gottes der Geschichte. Die Rückwirkung dieser Persönlichkeiten auf die Welt ihrer Zeit würde unter ihren konkretesten und somit dank den verschiedenen historischen Verfahren am meisten identifizierbaren Aspekten zu einer Art Epiphanie für «die, welche Augen haben zu sehen».⁴

c) Der Beitrag einer sozio-kulturellen Geographie der religiösen Ideologien.

Aber «sehen» bedeutet in der Geschichte lokalisieren oder genauer gesagt: den für die Besonderheit und die Entwicklung eines Problemtyps der Kirchengeschichte passenden Raum umschreiben. Die Fachtheologen würden gern auf gewisse intellektuelle Verallgemeinerungen verzichten, wenn zum Beispiel der Historiker ihnen eine sozio-kulturelle Lokalisierung der religiösen Ideologien

bieten würde. Sie läßt sich unter verschiedenen Formen fassen. Für das 17. Jahrhundert legt M. de Certeau den Akzent auf die «mehr oder weniger verborgenen Kreise, in denen gleiche Ideen lebendig sind – wie die der Jansenisten, der «dévots» oder der «spirituels», «Zirkel» von Freigeistern oder Gelehrten, die in ihrem Mitgliederstand allgemein ziemlich homogen waren und ihre Tätigkeit ebenfalls im Verborgenen entfalteten, eine soziale und berufliche Spezialisierung der Kongregationen, die sich mehr und mehr auf der Leiter einer sozialen Hierarchie und in einer strenger werdenden Organisation der Berufstätigkeiten einordnen. So ergeben sich verstärkte Absonderungen – sowohl der kleinen privaten Kreise untereinander (die ihrerseits der Öffentlichkeit fern standen), als auch zwischen Gruppen, die stärker geprägt waren durch objektive Aufgaben, durch das Milieu, aus dem sie sich rekrutierten, und durch die Ideologien, die zum Zeichen dieser Absonderung werden».⁵

Eine derartige Lokalisierung im historischen Bereich würde den theologischen Disziplinen den sozio-kulturellen Apparat an die Hand geben und damit einem allgemein empfundenen Mangel methodologischer Art Abhilfe schaffen. Drei Verfahren könnten dazu beitragen: die thematische Analyse der Kirchenpresse und des religiösen Inhaltsanteils gewisser politischer Periodica; das Studium der «religiösen Grenzen» im Zusammenhang mit der konfessionellen Pluralität eines geographischen Raumes; und vor allem die vertiefte Untersuchung der Sprache – sei es in struktureller Hinsicht, im Zusammenhang mit dem Vokabular der Apologeten und Polemiker, oder als Faktor der christlichen Durchdringung bzw. des Hindernisses für die christliche Botschaft in einem non-konformistischen Milieu, wie etwa einem Missionsland.

Es liegt klar auf der Hand, daß der Dogmatiker und der Moralthologe den Standort eines historisch in bestimmter Weise situierten Problems besser erfassen würden, wenn der Historiker sich nicht damit begnügte, die Aufarbeitung dieses Problems allein an Hand der großen Theoretiker der Zeit nachzuzeichnen. Es muß darüber hinaus weiter ermittelt werden: Wie hat sich das theologische Denken der Religiösen- und Laieneliten unter den Massen verbreitet? Was hat das christliche Volk auf dem Weg über Themenstellungen, die zur Steigerung der Wirkung auf die Kollektivmentalität fixiert und simplifiziert waren, davon begriffen? Stellt sich die wirkliche Frage (z.B. Gnaden-

streit, Streit um ekklesiologische Konzeptionen, sittliche Pflichten des Christen usw.) in ihren Abwandlungen in der gleichen Weise, wie die Gelehrten sie zuvor in ihren Studierstuben diskutiert hatten? Hier kann uns das Beispiel Pascals, des Verfassers der «Lettres provinciales» zu denken geben. – Wir haben mehrere Seminare von Theologen geleitet, die daran interessiert waren, die kollektive Mentalität zu erforschen, die hinter dem jansenistischen Journal *Les Nouvelles Ecclésiastiques* stand: Das historische Herantreten an den doktrinalen Gehalt hat den Teilnehmern, die anfangs in ideologischen Schemata dachten, welche beim Kontakt mit den Dokumenten ganz andere Färbungen annahmen, manche Überraschung beschert.⁶ – Raymond Deniel hat einen anderen Versuch unternommen: Er hat das Bild herauszuschälen versucht, das die katholische Presse sich im Frankreich der Restauration von der Familie machte. Er hat dazu vier Periodica benutzt: *Le Conservateur* (gegründet von Chateaubriand im Oktober 1818), *La Quotidienne* (Juli 1815), *Le Memorial catholique* (Januar 1824) und vor allem das offiziöse Blatt des französischen Klerus der Restauration, *L'Ami de la Religion et du Roi*. Alle seine Analysen beweisen, wie sehr Theologen, Seelsorger und Moralisten auf einem religiösen Ideal fußen, das sich auf eine politische Theorie gründet – in diesem konkreten Falle die der Traditionalisten, Chateaubriand, Bonald, Lamennais, Genoude.⁷

Eine Versuchung würde darin bestehen, Vorstellungen nationaler Art zu huldigen, während der Historiker doch die Geographie der Welt des Geistes nachzeichnen soll. Bald umfaßt die kulturelle und religiöse «Provinz» mehrere Staatsgebilde – so und in diesem Sinne spricht man für das 18. Jahrhundert von der Revolution der atlantischen Welt; bald zieht sie unübersehbare religiöse Grenzlinien innerhalb eines und desselben Staates. Das ist außerordentlich wichtig vor allem für das religiöse Empfinden. So hätte, nach Meinung von Forschern, die in Henri Bremonds Spuren wandeln, der Humanismus des «Midi» (Südfrankreich) seine Grenze nicht zwischen dem Staatsgebiet Italiens und Frankreichs – man denke daran im Zusammenhang mit den Ansprüchen der Revolution auf das Comtat-Venaissin, ein zu den päpstlichen Ländern gehörendes Gebiet – sondern zwischen Süd- und Nordfrankreich. Der von der *devotio moderna* geformte Norden, der gegen Ende des Mittelalters einen so starken Einfluß auf Spanien ausübt, zielt in mehreren Ländern Nord-

osteuropas auf eine biblische und patristische Tradition des christlichen Lebens.⁸ Die Einheit eines Systems der Lehre oder der Spiritualität bricht sich an anderen Grenzen, wie es für den lothringischen Jansenismus gezeigt worden ist.⁹ Eine derartige Geographie der spirituellen Einheiten, die in einem homogenen sozio-kulturellen Milieu beheimatet sind, würde für die Theologie der Spiritualität neue Perspektiven eröffnen: Sie würde nicht mehr allein nach dem Einfluß des einen Autors auf den andern fragen, sondern ihren Gegenstand unter doktrinalem und soziologischem Aspekt betrachten.

So würde eine Dialektik zwischen dem von den Eliten «Gegebenen» und dem von den christlichen Massen «Empfangenen» – und dem «Gelebten» – entstehen. Die Spezialisten der christlichen Anthropologie hätten dazu in Fragen der Völkerpsychologie und der Gruppendynamik ein Wort mitzusprechen – vor allem –, um an einen ganz wesentlichen Punkt heranzukommen:

d) Die doktrinale Konzeptualisierung und die Sprachen in der Geschichte

Welche Wissenschaft würde sich heute nicht die Frage nach der Sprache, dem sprachlichen Ausdruck, stellen? Der Kirchenhistoriker kann sich dieser Frage auch nicht entziehen, indem er sich an eine von der Theologie ererbte doktrinale Konzeptualisierung klammert.

Das Interesse für die Beziehungen zwischen der römischen Kirche und den verschiedenen Zivilisationen berührt speziell die Geschichte der Katechese, wie die ausgezeichnete Untersuchung von Bartomeu Melia über die Evangelisation von Paraguay im 17. und 18. Jahrhundert zeigt. Weil die Sprache des Siedlers das Spanische war, bemühte sich der Jesuitenmissionar, das Kolonialvolk, die Indios, in seiner eigenen Sprache, dem Guarani, anzusprechen. «Für den Missionar ist die Grammatik eine geheiligte Wissenschaft; es gibt keine Evangelisation ohne Übersetzung. Einen Katechismus verfassen und eine Grammatik schreiben, sind nur Aspekte eines und desselben missionarischen Antriebes.»¹⁰ Dadurch aber greift das soziale Kriterium auf das Religiöse über, da der Missionar durch Ablehnung der Sprache des Kolonisierenden (in diesem Falle des, gleich um wen es sich im einzelnen handeln mochte, als Spanier betrachteten Siedlers) bewußt und unterschieden Spanierfeindlichkeit und Antikolonialismus miteinander verbindet.

Wenn diese Verschiebung vom Religiösen zum Sozialen in der Missionstheologie bereitwillig zugestanden wird, zeigen die Dogmatiker sich im Hinblick auf das Kriterium der Häresie, das heißt auf das Depositum fidei, bedeutend zurückhaltender. Doch stellt der Historiker der modernen Kirche fest, daß sich unter der Einwirkung der Pluralismen der Mystische Leib in mehreren Kirchen zerstückelt hat. Dabei ist eine entscheidende Tatsache, daß der notorische Häretiker offiziell zum amtlichen Diener der Kirche – einer anderen Kirche – geworden ist. *Die* (eine) Gewißheit zerstrahlt in Gewißheiten durch die Multiplikation der Glaubensbekenntnisse, in denen die geistigen Vorstellungen der Kirche, der man angehört, ebensoviel Bedeutung haben wie der Lehrgehalt des ausgesprochenen Credo. Ein *nicht-religiöser* Typ von Gewißheit beginnt sich herauszukristallisieren – in diesem Falle durch die Teilnahme an der bürgerlichen Gesellschaft. Protestanten wie Katholiken, Jesuiten wie Jansenisten – sie alle unterliegen dieser Entwicklung im Laufe des 18. Jahrhunderts, das sich mehr und mehr politisiert.¹¹ Schließlich gewinnt der sozio-kulturelle Ausdruck der Gruppe die Oberhand über den Gegenstand der dogmatischen Auseinandersetzung, woraus sich wiederum die Notwendigkeit ergibt, die verschiedenen Vokabulare auf dem doppelten Register des Expliziten (das, was gesagt wird) und des Impliziten (um dessentwillen es gesagt ist) zu untersuchen.

Durch Vermittlung der Geschichte können so neue Beziehungen zwischen Anthropologie und Dogma entstehen, vorausgesetzt, man denkt über eine andere noch wenig erkennbare Dimension nach:

II. Das historische Ereignis und das «Mysterium» der Kirche

a) Geschichte und Dogma

Gott ist im Paläolithikum nicht anders als im 20. Jahrhundert. Aber es gibt eine Geschichte der Vorstellungen, welche die Menschen sich von Gott gemacht, der Riten, durch die sie zu ihm in Beziehung zu treten gesucht, und der asketischen Übungen, durch die sie seine Gegenwart zu erfahren getrachtet haben. Auf dieser Ebene lassen sich Entwicklungslinien nachzeichnen. Man kann ferner sagen, daß es einen Fortschritt in der Erkenntnis des Gegenstandes «Gott» gibt, wie es der Übergang von den Primitivreligionen zu den großen monotheistischen Religionen zeigt.

In einem analogen Sinne kann man von der Geschichte der Dogmen sprechen. Auch hier ist der Ausgangspunkt etwas Vorgegebenes: das Faktum Christi, wie es das Zeugnis der Apostel darstellt. Dieses Faktum ist als solches unwandelbar. Dagegen stellt die Geschichte einen Fortschritt im Verständnis dieses Gegebenen fest, der zum «Mysterium der Kirche», zum Pleroma (πλήρωμα) Christi gehört. Kardinal Daniélou anerkennt, daß die Dogmengeschichte schwer um ihre Anerkennung zu ringen hatte. Er bezieht sich auf den Skandal, den Jules Lebretons Buch, *Histoire du dogme de la Trinité*, erregt hat. Während Loisy *Evangile et l'Eglise* veröffentlichte, antwortete Blondel mit *Histoire et Dogme*. Von einem historisierenden Denken gefangen, hielt Loisy die religiöse Wahrheit für an die Epoche gebunden, in der sie ihre Formulierung fand, und schloß dann weiter, daß sie keine bleibende Bedeutung besitze. Doch «wandelt sich weder die Wahrheit, wie Loisy meint, noch entwickelt sich der Geist, vielmehr präzisiert sich der sprachliche Ausdruck». ¹² Vielleicht muß hinzugefügt werden, daß es mehr als eine Sprache gibt, sie sich präzisiert: es zeichnen sich verschiedene Arten ab, in denen ein und derselbe Gegenstand gesehen und betrachtet wird. Indessen haben sich nach der Modernistenkrise Historiker und Theologen in einer vorsichtigen, von gegenseitigem Mißtrauen genährten Unbeweglichkeit verschanzt, wo doch heute zu einem besseren Verständnis des Glaubens ein Dialog zwischen ihnen dringend notwendig ist. Er könnte von der Erkenntnis ausgehen, daß Dogmengeschichte eine Inventarisierung der unerschöpflichen Reichtümer des durch die Offenbarung Gegebenen ist, da der Historiker dem Theologen zeigen muß, daß sie nicht allein fortschreitendes, sondern auch pluralistisches Verständnis eines unerschöpflichen Gegenstandes ist: des Gott-Menschen in seinem Mystischen Leib, der Kirche.

b) Geschichte und Exegese

Um dessen Mysterium voll zu erfassen, müßte man wohl auf den recht oberflächlichen Schnitt zwischen biblischer Geschichte und Kirchengeschichte verzichten. Trifft es zu, daß die Apostelzeit den *terminus a quo* für das Studium des Christentums als historisches Ereignis darstellt, so darf man doch die alttestamentlichen Wurzeln nicht übersehen, die im Neuen Bund auf Schritt und Tritt sichtbar werden. Und sie nähren als solche bis heute die Kollektivpsychologie bestimmter

Gruppen wie etwa eines «katholischen Biblizismus» im Süden der USA. Obwohl man dabei leicht an unberechtigte Extrapolation denken könnte, kann der Historiker für seine eigenen Überlegungen neue Impulse gewinnen, wenn der Bibelwissenschaftler seinerseits auf die Zweiteilung in eine profane und eine sakrale (sacrée) Geschichte verzichtet. Pierre Bockel äußert sich dazu sehr treffend, wenn er feststellt: «Es ist vollkommen evident, daß es in den Augen Gottes nur eine einzige Geschichte geben kann, in der sein Sohn Jesus Christus präsent ist, damit sie als ganze heilige (sainte) Geschichte wird. Besteht die Bestimmung der Kirche als unsichtbarer, in die zeitliche Dauer eingetauchter Leib Jesu Christi nicht letztlich darin, Ferment der Geschichte zu sein, damit diese in ihrer ganzen Tiefe gelebt und, jenseits des rein äußeren Geschehens oder der einfachen Abfolge, in ihrer Wirklichkeit als Heilsgeschichte erfaßt wird? (...) Von der Geschichte nur die reizlose Abfolge der Ereignisse sehen, wäre dasselbe, als wollte man den Menschen mit seiner Silhouette verwechseln (...) und die Autonomie des Leibes der Seele gegenüber vertreten, und das würde eine massive Herausforderung an den Bund, an das Geheimnis der Menschwerdung des Wortes, an die geeinte gott-menschliche Person Christi, an die einigende Kraft des Geistes, an das Wesen der Kirche, ja bereits an die Sendung der Propheten darstellen.» ¹³

Aber weil die Bibelwissenschaftler an einer historischen Materie arbeiten, die bereits durch die Überlieferung sublimiert ist, bemerken sie, daß die historische Exegese nicht mehr ausreicht. Auf dem zweiten Kongreß der Association catholique française pour l'étude de la Bible (Katholische Gesellschaft für das Bibelstudium) bemerkte Paul Ricœur: Die historische Exegese enthüllt sehr wohl den primitiven Sinn eines Textes; aber seine Analyse enthält bereits eine Interpretation, einen Vergleich zwischen zwei Kulturen; dabei läuft der Wissenschaftler Gefahr, sich selbst zu «projizieren» ¹⁴ – falls der Historiker ihm nicht seine eigenen Techniken zur Erforschung der kollektiven Mentalitäten zur Verfügung stellt. Die Konfrontation des Zivilisationsbegriffes des Exegeten mit dem des Historikers würde den Gesichtskreis einer «totalen» Geschichte weiten: Man denke nur, was sich alles aus jenen für ihre historische Ablagerung berühmten Stätten gewinnen läßt: Nach Memphis und Theben registriert Tanis das stürmische Schicksal von Völkern, die auf seinem Boden aufeinandertrafen – von der Zeit der großen

Pyramiden bis zu den letzten Ptolemäern. Die Neuinterpretation der entdeckten Materialien unter dem Kreuzfeuer der technischen, sprachwissenschaftlichen, historischen und exegetischen Techniken wäre eine interessante praktische Anwendung.¹⁷

III. Die Kirchengeschichte als pluridisziplinäres Fach der Theologie

Hier und dort in Frankreich beginnen mehrere Disziplinen einbeziehende Seminare für die theologische Ausbildung und Unterweisung. Der Nationale Studienausschuß für die Seminare der Sulpizianer unter dem Vorsitz von Bischof Paty von Luçon verfolgt diese Neuerungsversuche mit großer Aufmerksamkeit. Noch sind sie zu bruchstückhaft, um ein Ergebnis erkennen zu lassen, das als Anregung für pluridisziplinäre Planungen des gesamten theologischen Unterrichtes dienen könnte. Doch anerkennen manche Professoren, die über die Wandlung der Kirchengeschichte im Bilde sind, längst, auf wie schwachen Beinen die Autonomie mancher «Traktate» steht – ohne daß sie dabei an ein Abdanken denken. Ihr Neueinbau in den spezifisch historischen Unterricht wird vor allem für einen Bereich gewünscht:

a) Die Grenzgebiete: Apologetik und Ekklesiologie

Als Wissenschaft von der Glaubwürdigkeit tritt die Apologetik heute noch gern als die theologische Disziplin auf, welche mit Hilfe von Philosophie und Geschichte «die Verteidigungsfunktion» für das Ganze versieht; sie tut dies im Lichte des Glaubens. Auf Grund dieses Kriteriums würden Philosophie und Geschichte nur als «Hilfswissenschaften des Glaubens»¹⁶ verwendet, weil man nicht erkennt, was für die Philosophie die Möglichkeit einer Offenbarung, das heißt ihre Nicht-Widersprüchlichkeit, bedeutet, und für die Geschichte die Aussage, daß der Sohn und der Vater ungeteilt die eine göttliche Natur besitzen. Natürlich würde es ein schweres Risiko bedeuten, das Gewicht von Aussagen aus dem Bereich des Glaubens auf «humane» Wissenschaftsdisziplinen zu übertragen. Aber wäre es nicht gerade interessant zu zeigen, was ein gelebter Glaube wirkt und mit sich bringt – sowohl unter dem Aspekt einer Religionsphänomenologie als auch unter dem der Einstellung und Stellungnahme des christlichen Volkes verschiedenen Zeichen der Glaubwürdig-

keit, wie zum Beispiel den Wundern, gegenüber? Und zwar ohne der Wahrung der Kompetenzen Abbruch zu tun? Für den Historiker besteht das Problem nicht mehr darin, dem Dogma der Wesensgleichheit zuzustimmen, sondern festzustellen, daß es eine Mentalität formt, und dementsprechend darüber Auskunft zu geben, um den Apologeten in soziologischer Hinsicht zu informieren, jenseits der ideologischen, ja selbst doktrinalen Kontroversen. Die «defensive» Funktion der Apologetik würde dann einen positiven Charakter annehmen, an dem es ihr so oft gefehlt hat.

Die Gegenüberstellung des Historikers mit den Theologen könnte noch fruchtbarer sein auf dem Gebiet der Ekklesiologie. P. Congar stellt fest, daß man im Anschluß an die gregorianische Reform «von einer Ekklesiologie christlicher Anthropologie zu einer Ekklesiologie der Machtbefugnisse, Prärogativen und Rechte der 'Kirche' im Sinne von Sacerdotium oder der Hierarchie, übergegangen ist. Die modernen, gesondert und in sich konzipierten Abhandlungen *über die Kirche* sind kaum mehr als Abhandlungen des öffentlich-kirchlichen Rechtes».¹⁷ Im Gefolge dieser Abwertung hatten die Historiker sich im Bereich der kirchlichen Politik eingenistet. Und so haben Theologen und Historiker, wenn auch aus verschiedenen Gründen, die Kirche ihrer Funktion als Mystischer Leib entleert zugunsten einer sozialen Funktion, in der die Kirche ihre «notae» nur noch in Reaktion auf eine Gesellschaft oder eine Zivilisation zeigte, die sie vom 18. Jahrhundert an in Verbannung hielt. Vielleicht begreifen wir, weil wir heute besonders lebhaft die Notwendigkeit einer politischen Theologie empfinden, das heißt eines Nachdenkens der Kirche über sich selbst, mit dem Ziele, ihre Weltpräsenz zu gestalten, auch besser die Notwendigkeit, dieses Thema der politischen Theologie im eigentlichen Gewebe der Ekklesiologien wiederzuentdecken.

Der Historiker kann die Kirche in ihrem Wesen als Corpus Mysticum, auf das sich ein hierarchisiertes Priestertum aller ihrer Mitglieder gründet, nicht ignorieren, weil dies ein integrierender Teil der Gesellschaft «Kirche» ist, die er studiert. Umgekehrt muß der Theologe sehen, auf welche Weise sich in den verschiedenen Epochen die Kirche als Braut Christi soziologisch inkarniert. Entweder werden diese beiden Ebenen zum Schaden der erstgenannten voneinander getrennt, und die Ekklesiologie verwandelt sich in «kirchliche Politik», oder das komplexe Spiel des Geistlichen und Zeitlichen funktioniert weiter in der

Überschneidung der beiden Ebenen, und man gelangt zu einer politischen Theologie. In Zusammenarbeit mit den Theologen könnte der Historiker die Augenblicke der Verzerrungen und der Verbindungen dieser beiden Ebenen im Laufe der Jahrhunderte ausfindig machen. Zusammen müßten sie ihre tiefe Bedeutung für das Verständnis der christlichen Anthropologie daraus gewinnen.¹⁸

b) Das «aevum» in der Kirchengeschichte

Die Verschiedenheit dieser Gegenüberstellungen würde allen zumindest dies zeigen: Die Kirche nimmt in der Welt nur in seltenen Augenblicken die Gesamtheit und Fülle ihrer Funktion wahr. Jedes Jahrhundert bzw. jeder große «Augenblick» des Christentums hat ein besonderes «aevum», auf das mehr oder weniger schnell ein anderes folgt. So entstehen Spannungen zwischen den verschiedenen Aspekten der Kirche innerhalb einer historisch gesehen homogenen Periode. Weshalb ist in dieser oder jener Periode die «Zeit» der Pastoral oder die der Spiritualität länger und ausgeprägter als die «Zeit» der theologischen Reflexion? Weshalb wird jene von einer anderen Kombination beherrscht? Diese Spannungen und Verschiebungen zu registrieren, wäre eine Aufgabe des Historikers, der sich anschließend an den Spezialisten wenden würde, der die so herauskristallisierten Besonderheiten oder «Zeiten» studiert.

Bei ihrer Rückübertragung auf die Kurve der langen Dauer (synchrone Betrachtung) würde man den Pulsschlag des christlichen Lebens im Laufe *organischer* (gleichzeitige Wahrnehmung der Hauptfunktionen der Kirche) und *kritischer* Perioden (Entstehung, Fortschritt, Wandlungen und Rückgang der «Zeiten» der Kirche) besser erkennen. Diese Beachtung der Diachronismen würde mit Sicherheit zu einem Weiteren anregen:

c) Eine thematische Form des Unterrichtes

Ist dies nicht das letzte Wort eines unter Beteiligung mehrerer Disziplinen gegebenen Unterrichtes um den Drehpunkt der Geschichte? Ohne

vollständig auf die traditionelle Einteilung in Perioden zu verzichten, läßt sich ein Studium bestimmter Themen, die über lange Zeitspannen hin verfolgt werden, denken: Die Kirche und der gelebte Glaube der Christen (Christianisierung und Entchristianisierung); die Kirche in ihrer karitativen Funktion (Theologie der Caritas und der karitativen Tätigkeiten); das Problem der religiösen Toleranz vom 16.–20. Jahrhundert, usw.

Diese Themen würden als Vorbereitung für «Rundgespräche» dienen, zu denen, um den Historiker versammelt, alle von dem jeweiligen Thema betroffenen Spezialisten geladen wären, und zwar sowohl aus den theologischen wie aus den «profanen» Wissenschaften. Wenn sie zusammen mit Studenten höherer Semester durchgeführt werden, müßten solche Arbeitsgemeinschaften überdies zum Forschen an Hand von Dokumenten anleiten. Wir denken hier an eine eigene Erfahrung zu dem Thema «Der Christ angesichts des Todes» für den Zeitraum vom 17. bis 18. Jahrhundert. Die Studenten hatten mehrere Reihen von Testamenten auszuwerten und waren von ihren eigenen Entdeckungen begeistert. Ausgehend von dieser Grundlage diskutierten sie ein Semester lang gemeinsam mit einem Psychologen, einem Moraltheologen, einem Dogmatiker und einem Wirtschaftswissenschaftler über das Thema.

Weshalb könnte nicht in dieser Weise der gesamte Unterricht über ein Jahr hin in irgendeinem «heißen Eisen» der Kirchengeschichte konvergieren? Man denke etwa an den «Fall Luther», der sowohl die Exegese, die Fundamentaltheologie und die Sakramentenlehre wie die Moraltheologie und die Spiritualität angehen würde ... Und dergleichen Themen gibt es noch viele.

Die allenthalben auseinanderbrechenden Unterrichtsstrukturen, die bei den theologischen Wissenschaften unverkennbare Notwendigkeit, ihre Methodik im Kontakt mit der Geschichte als Kreuzungspunkt zu überprüfen, berechtigen uns zu der Hoffnung, daß diese wenigen Anregungen, und mögen sie noch so unzulänglich formuliert sein, nicht ohne weiteres in das Reich der Utopie verwiesen werden können.

¹ Einen Bericht über konkrete Fälle des Zusammenwirkens von Kirchengeschichte mit den theologischen Disziplinen bieten L. Febvre, *Au cœur religieux du XVI^e siècle* (Paris 1957) und vor allem, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle* (Paris 1968). – Über die spezifische Eigenart der Kirchengeschichte, M. de Certeau, *L'histoire religieuse du XVII^e siècle. Problèmes de méthodes*: RSR 57 (1969) 231–250. Man vergleiche dazu R. Guelluy, *L'évolution des méthodes théologiques à Louvain d'Erasmus à Jansenius*: RHE 37 (1941) 31–144.

² P. Goubert, *L'Ancien Régime, I. La Société, 1600–1750* (Paris 1969) 254.

³ Discours au Concile Vatican II (Paris 1964) 199–202.

⁴ F. de Beer, *La conversion de saint François selon Thoma de Celano* (Paris 1963). Auf Grund einer vergleichenden Analyse des Vokabulars stellt der Autor fest, daß in Thomas de Celanos erster Vita des hl. Franz die Armut eine Erfahrung ist, welche die franziskanische Gemeinschaft nach ihrer ersten Reise zum Papst macht. Daher die seltsame Unentschiedenheit der Regel von 1209 in dieser

Hinsicht. In der Lehre des Bettelns in Rom wird die franziskanische Armut zugleich (zweite Vita des hl. Franz) zur Norm und zum mythischen Streben.

Der Anruf an das christliche Bewußtsein, ausgehend von einem «datierten» Phänomen, wird auch erkennbar in J.F. Six, Charles de Foucauld aujourd'hui (Paris 1966). Aber die Dissertation des gleichen Autors, Un prêtre, Antoine Chevrier, fondateur du Prado (1826–1879) (Paris 1965) zeigt die Risiken von Extrapolationen. Die Interpretation besteht in der Verteidigung eines modernen Verständnisses der Evangelisation gegen die Spiritualität des 19. Jahrhunderts; daher die Anachronismen im Vokabular und in gewissen thematischen Analysen.

⁵ M. de Certeau (vgl. Anm. 1) 241–242.

⁶ B. Plongeron, Une image de l'Eglise d'après les «Nouvelles Ecclésiastiques» 1728–1790: Rev. Hist. Egl. de France 151 (1967) 241–268.

⁷ R. Deniel, Une image de la famille et de la société sous la Restauration (Paris 1965).

⁸ M. Venard, Histoire littéraire et sociologie historique: deux voies pour l'histoire religieuse (Akten des Colloquiums von Aix, März 1966) 78–79. – A. Weiler, Humanismus und Scholastik. Die Erneuerung des christlichen Denkens in der Renaissance: Concilium 8/9 (1967) 530–538.

⁹ R. Taveneaux, Le jansénisme en Lorraine 1640–1789 (Paris 1960). Aus dieser vorbildlichen Arbeit sind die notwendigen Schlußfolgerungen für unser Thema gezogen worden von P. Chauu, Jansénisme et frontière de catholicité (XVII^e et XVIII^e siècles). A propos du jansénisme lorrain: RH 227 (1962) 115–138.

¹⁰ B. Melia, La création d'un langage chrétien dans les réductions des Guarani au Paraguay, Dissertation der Katholischen Theologischen Fakultät von Straßburg (1969) 93.

¹¹ Vgl. B. Plongeron, Conscience religieuse en Révolution (Paris 1969) «L'hérésie» ou le statut socio-culturel de l'ecclésiologie, 192–211.

¹² J. Daniélou, Histoire et pensée religieuse: Rev. de Synthèse, IIIe s, 37–39 (1965) 298–299.

¹³ P. Bockel, L'histoire vue d'un seul regard: Bible et Terre Sainte 53–54 (1963) 5–6.

¹⁴ Vgl. La Croix (13. Sept. 1969).

¹⁵ P. Montet, Tanis: Bible et Terre Sainte 53–54 (1963) 10–38.

¹⁶ Y. Congar, Artikel «Théologie» = DThC XV, Spalte 469 ff. Le Bachelet, Artikel «Apologétique et Apologie» = DAFC I, Spalte 190.

¹⁷ Y. Congar, Ecclesia Mater: Vie Spirituelle 503 (1964) 324–325.

¹⁸ Siehe auf der Grundlage dieser Gegebenheiten B. Plongeron aaO. 183–192.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

BERNARD PLONGERON

geboren am 5. März 1931 in Meaux (Frankreich), 1963 zum römisch-katholischen Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne und an der Theologischen Fakultät von Paris, ist Lizentiat der Theologie, erwarb ein Diplom für höhere Studien in Geschichte und doktorierte 1963 in Geschichte, ist Lehrbeauftragter am Institut Catholique von Paris und beigeordneter Direktor des Forschungszentrums für religiöse Geschichte.

Giuseppe Alberigo Neue Grenzen der Kirchengeschichte?

Bekanntlich sind in den letzten Jahrzehnten und auch heute viele Abschnitte der Kirchengeschichte einer Überprüfung unterzogen worden. Denken wir nur an die neue Sicht des Urchristentums, die von einer statischen, eindeutigen und mythischen Interpretation der Texte wegkommen will. Sobald diese dynamischer, pluralistischer und ohne Mythos besehen werden, ergibt sich von den ersten Jahrzehnten des Christentums ein ziemlich verschiedenes Bild.

Wenn auch in geringerem Ausmaß ist auch eine Revision im Gang, welche die Verzeichnungen zu berichtigen sucht, die sich aus einer ausschließlich den Standpunkt der Mehrheit vertretenden Sicht einiger Fakten des kirchlichen Lebens ergeben. Dies ist z.B. in bezug auf das Konzil von Chalkedon und den Monophysitismus der Fall. Alle großen Ströme des christlichen Denkens waren sich ja während Jahrhunderten darin einig, daß sie von den nichtchalkedonischen Christen

keine Notiz nahmen, da man diese für eine in Lehre und Kultur unbedeutende, für die Kirchengeschichte uninteressante Minderheit hielt.

Eine weitere Revisionsperspektive kann sich daraus ergeben, daß man einen Interpretationstypus zurückweist, den ich – man verzeihe den Ausdruck – als «romozentrisch» bezeichnen möchte. Diese um Rom kreisende Schau hat im letzten Jahrhundert vor allem im Katholizismus eine dominierende Rolle gespielt. In der Linie dieser Revision liegt beispielsweise die Überprüfung der Darstellungen der Gregorianischen Reform. Bis vor kurzem starrten diese fast ausschließlich auf die Rolle und den Einfluß, den Rom bei diesem Vorgang ausgeübt hat. Trotzdem man weiterhin die Zentralisierung beachtet, die diese Reform in das Leben der Kirche hineingebracht hat, gewahrt man allmählich doch den Anstoß und den Einfluß, den andere religiöse Kreise und andere geographische Zonen auf ihre Entstehung und Durchführung ausgeübt haben.

Eine weitere Revision endlich betrifft die im wesentlichen kontroversistische Deutung der religiösen Geschichte des 16. Jahrhunderts. Diese Revision geht mühevoller und langsamer vor sich als alle andern, weil sie noch an das Lebendige unserer heutigen religiösen Situation rührt und somit keinen rein retrospektiven und wissenschaftlichen Charakter hat. Es ließen sich noch andere