

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

analoge Neuausrichtungen erwähnen wie z.B. die Revision der Geschichte des Modernismus, der Geschichte der Ekklesiologie undso weiter. Wie alle diese Fälle deutlich zeigen, werden sich die Historiker nach und nach bewußt, daß ein Hauptproblem der Kirchengeschichtsforschung nicht in die Frage liegt, wie man die inhaltlichen Verzeichnungen einzelner Fakten berichtigen kann. Bemerkenswerterweise haben bis jetzt diejenigen Geschichtsrevisionen am meisten Erfolg gehabt, die sich mit groben Mystifizierungen einzelner Tatbestände befaßten. Die von Dvornik vorgenommene Rekonstruktion der ganzen Kontroverse um Photios hat im wesentlichen diesen Sinn gehabt. Sie wollte eine Frage, die von einer überreichen Literatur jahrhundertlang systematisch mystifiziert worden war, wieder in ihren tatsächlichen Rahmen zurückversetzen und wissenschaftlich korrekt darstellen. Auch das Werk von Jedin über die Geschichte des Konzils von Trient, das von Lortz über die Ursprünge der Reformation in Deutschland und das von Aubert über das Pontifikat Pius' IX. haben meines Erachtens weitgehend zutiefst diesen Sinn. In jedem dieser Werke kommt das Bemühen zum Ausdruck, die Geschichte zu rekonstruieren auf dem, was tatsächlich geschehen ist, oder wenigstens auf dem, was die Geschichtsquellen von den Geschehnissen berichten, und nicht auf den mehr oder weniger vorgegenommenen Thesen von Sarpi, Pallavicino und andern Kontroverstheologen über das Konzil von Trient oder von Denifle, Grisar und protestantischen Apologeten über Luther oder endlich der Hagiographen oder Polemiker über Pius IX.

Diesen und noch andern Werken des gleichen Typus kommt das entscheidende Verdienst zu, von geschichtlichen Ereignissen, die bis vor wenigen Jahren fast ausschließlich in apologetischer Sicht bekannt waren, eine wissenschaftliche Darstellung vorgelegt zu haben. Eines der Hauptergebnisse dieses strengen Bemühens um wissenschaftliche und methodische Genauigkeit liegt aber eben in der immer klareren Einsicht, daß die Kirchengeschichtsforschung sich mit diesem wenn auch noch so beachtlichen Fortschritt nicht begnügen darf, sondern neben der Konsolidierung und Ausweitung der methodischen Erhellung des tatsächlichen Verlaufs der Geschehnisse noch ein weiteres Problem anpacken muß.

Nicht nur die inhaltlichen Verzeichnungen der Ereignisse sind zu beheben, sondern man muß zudem über eine für gewöhnlich bloß partielle Sicht hinwegkommen, die davon herrührt, daß

man aufgrund eines kulturbestimmten ekklesiologischen oder ideologischen Vorurteils einen Einzelaspekt der Wirklichkeit nach und nach die Oberhand gewinnen ließ.

Ich möchte hier ein erstes Verzeichnis solcher Aspekte zusammenstellen; es wird wahrscheinlich unvollständig sein, aber doch dazu dienen können, die Probleme zu erhellen, denen entlang heute die «Grenze» der Kirchengeschichte verläuft. Für gewöhnlich – und von entgegengesetzten Seiten aus – schreibt man Kirchengeschichte, indem man der Rechtgläubigkeit ein Vorrecht zuerkennt gegenüber dem, was von der Kirche eines betreffenden Zeitpunkts jeweils nicht als rechtgläubig anerkannt wurde. Selbstverständlich hat der Kirchenhistoriker nicht zur Aufgabe, in bezug auf die Bewertungen, zu denen sich die Kirchen verpflichtet glaubten, sich an deren Stelle zu setzen, sondern er hat diese Bewertungen zur Kenntnis zu nehmen und ihnen Rechnung zu tragen, insofern sie Ereignisse von manchmal großer Tragweite darstellen. Doch für gewöhnlich wurde diese Haltung von einer andern überlagert, welche das Bekenntnis zur Orthodoxie zur unerläßlichen Bedingung dafür macht, daß ein Ereignis vom Historiker in Betracht gezogen wird. Nicht umsonst hat die westliche Kirchengeschichtsschreibung von der Geschichte der orientalischen Kirchen nach dem Schisma immer vollständiger abgesehen. Die einzige Ausnahme bilden die Reformatoren des 16. Jahrhunderts, die nach dem Bruch mit Rom und der alten Kirche ein neues Interesse für das ebenfalls von Rom «ausgeschlossene» östliche Christentum zeigten.

Nicht nur für die Rechtgläubigkeit ist man vorgekommen, sondern in Verbindung damit auch für die Einförmigkeit gegenüber dem Pluralismus und der Vielfalt, weshalb man den konformistischen Haltungen den Vorzug gibt gegenüber dem, was besondere Charismen zu betätigen suchte oder besonderen Situationen entsprechen wollte und deshalb die Unterschiede und Abweichungen betonte. Dieser Einstellung gemäß hat die Kirchengeschichtsschreibung sich mit Vorliebe um die Darstellung der anerkannten Positionen bemüht, das Suchen und Tasten aber weniger eingehend verzeichnet. Dies hat sich vor allem nachteilig ausgewirkt auf die Rekonstruktion der Lehrgeschichte und zuweilen auch der Spiritualitätsgeschichte, insofern auf die gesicherten Auffassungen mehr Gewicht gelegt wurde als auf das Forschen und Ringen. Man gab dem «etablierten» Christentum gegenüber dem Christentum *in itinere* den Vorzug.

Allbekannt ist die Bevorzugung der «klerikalen» Komponente der Kirche gegenüber der nicht-klerikalen, wodurch die Kirchengeschichte oft zu einer «Klerikergeschichte» verkürzt wurde, zu einer Geschichte des Amtspriestertums, die über die Hegemonie, welche die Kleriker tatsächlich ausgeübt haben, noch hinausging.

Durch eine Reihe außerordentlich starker Faktoren – vom Nachlassen der anfänglichen eschatologischen Spannung bis zum Einfluß des römischen Rechts – wurde die Institution gegenüber dem Ereignis und allgemein gegenüber dem gesamten christlichen Leben, das sich außerhalb oder am Rande der Institutionen abspielte, überbetont, wie bekanntlich in den letzten Jahrzehnten von einigen reformierten theologischen und historischen Strömungen hervorgehoben wurde. Weil die Kirchengeschichte diese Bevorzugung übernahm, wissen wir selbst über unbedeutendste und banale Dinge, welche eine Institution oder die Menschen, die diese verkörpern, betreffen, unheimlich viel, schweben aber in Gefahr, nur sehr wenig zu wissen, oder wissen tatsächlich fast nichts über Phänomene, die doch in mancher Hinsicht eine Geschichtsmächtigkeit hatten, die den Einfluß mancher Päpste und vieler großer Würdenträger der Kirche weit übertrifft.¹ Deshalb ist es oft vorgekommen, daß die Darstellung der Kirchengeschichte einen abgerissenen und überraschenden Verlauf nahm – der die Zuflucht zu «providentialistischen» Erklärungen nahelegte –, weil man sie sich nicht in der Dynamik des christlichen Lebens abspielen ließ, sondern in der Statik der Institutionen, die nur einzelne Dimensionen dieses christlichen Lebens zum Ausdruck brachten.

Auch wird im allgemeinen der geltenden Autorität der Vorzug gegeben vor dem Volk, dem die Bevorzugung der Institutionen gegenüber dem Ereignis nur zum Teil zugute kommt. Man braucht bloß an das Verhältnis zu denken, in dem die Kirchengeschichte für gewöhnlich das Lehramt der kirchlichen Autorität und das Lehramt «in credendo» des Gottesvolkes darstellt, wohei sie nur das erste gelten läßt, vom zweiten aber nichts wissen will. Zur Bildung dieser Fehlhaltung hat bekanntlich der Umstand beigetragen, daß die griechisch-lateinische Kultur die Macht des Menschen über den Menschen in allen ihren Äußerungen anerkannt hat, vom Eigentumsrecht bis zur politischen Macht.

Es gibt noch raffiniertere Bevorzugungen, z.B. die Vorliebe für gewisse Autoritäten gegenüber andern. Man braucht bloß den Denzinger oder

Mirbt aufzuschlagen, um zu gewahren, daß die Autorität des Papstes gegenüber der der Konzilien oder des Bischofskollegiums eine Sonderstellung einnimmt, so wie auch in der protestantischen Welt ein gewisser Autoritätstypus gegenüber andern privilegiert wird. Es handelt sich dabei um eine subtile Differenzierung, von der nie ausdrücklich die Rede ist, die sich aber tatsächlich auswirkt.

Ebenso hinterlistig ist auch die Bevorzugung der Tendenzen der Mehrheit gegenüber denen der Minderheit. Und zwar handelt es sich dabei nicht einfach um die unterschiedliche Behandlung der rechtgläubigen und der abweichenden Auffassungen, sondern für gewöhnlich wird auch innerhalb der Orthodoxie eine Meinung so sehr bevorzugt, daß die ganze Kirchengeschichte auf die Geschichte eines ihrer Faktoren eingeebnet und verkürzt wird, mag es sich dabei auch um den bestimmendsten Faktor handeln, während man die geschichtliche Wirklichkeit der von Minderheiten vertretenen Strömungen übersieht, obwohl diese oft Werte, Überlieferungen und Instanzen vertraten, die von denen der Mehrheit verschieden waren und diese ergänzten. Es handelt sich hier um eine in bezug auf die Philosophie der Geschichte und die Anthropologie sehr bedeutungsvolle Frage. Geschichte schreiben unter der Voraussetzung, daß den Strömungen, die sich durchsetzen, gegenüber den Strömungen, die nicht durchdringen, ein Vorzug zukomme, ist ganz allgemein falsch, erweist sich aber als besonders verhängnisvoll in der religionsgeschichtlichen Forschung, weil man so gewisse Phänomene nicht versteht, die sich nur dann erklären ließen, wenn man sie in Zusammenhang mit Bestrebungen der Minderheit bringen würde, denen man aber nicht Rechnung tragen wollte.²

Selbstverständlich wird die kanonisierte Heiligkeit höher bewertet als das religiöse Leben des gewöhnlichen Christen. Aufgrund dieser Bevorzugung haben die Historiker zuweilen sich zu Handlungen verstiegen wie die, einen Heiligen zu einem Inbegriff einer bestimmten Epoche zu machen. Man muß sich aber fragen, inwieweit man das christliche Leben einer Epoche im Leben eines oder einiger weniger Christen gipfeln lassen und verkörpert sehen kann, und ob dies nicht von der Schwäche herrührt, die die Geschichtsschreibung für eine Anthropologie von Helden, von Übermenschen hat.

Dieses Inventar ließe sich wohl mit Nutzen erweitern und vervollständigen. Wir führen hier nur noch eine auffallende Einseitigkeit großen Aus-

maßes an: die ganze von westlichen Autoren verfaßte Kirchengeschichte bevorzugt den Okzident gegenüber dem Orient und in zweiter Linie den griechischen Osten gegenüber dem eigentlich asiatischen oder afrikanischen, syrischen, koptischen usw. Christentum. Dieser Haltung ist es auch zuzuschreiben, daß unsere Kultur vom christlichen Leben in andern Ländern und Kulturbereichen kaum eine Ahnung hat und deshalb auch nicht von den entfernten Ursachen, die viele Ereignisse des Okzidents in der Geschichte des östlichen Christentums haben.

Bekanntlich hat man schon wiederholt die Forderung erhoben, man solle dem Zustand ein Ende machen, daß Historiker, die einer christlichen Kirche oder Konfession angehören oder mit einer solchen sympathisieren, ausschließlich aus der Sicht dieser ihrer Kirche heraus Kirchengeschichte schreiben. Von Gottfried Arnold bis zu K. S. Latourette und E. Benz haben vor allem protestantische Forscher sich für diese Forderung eingesetzt.³ Wie man aber weiß, wurden alle diese Vorschläge aufgegeben, weil die öffentliche Meinung das ökumenische Anliegen, das solchen Vorschlägen zugrunde lag, nur zögernd sich zu eigen machte, oder weil ihre Begründung schon an und für sich schwach war und sich letztlich nicht aus einer streng wissenschaftlichen Neukonzeption der Kirchengeschichte als Wissenschaftsdisziplin ergab.

Man hat eben oft den Fortschritt der ökumenischen Gesinnung unter den Christen mechanisch in eine Kirchengeschichte zu übersetzen versucht, die unter ökumenischem Horizont dargestellt wurde, ohne daß man die hierzu unerläßlichen Begriffsinstrumente und kulturellen Vorbedingungen schuf. Daraus ergaben sich unhaltbare oder zum mindesten unbefriedigende Versuche, bei der Rekonstruktion der geschichtlichen Sachverhalte irenische Abstriche vorzunehmen. Vor allem aber ist zu betonen, daß es nicht angeht, ein kirchliches Anliegen – den Ökumenismus – in das Vorgehen einer Wissenschaft, der Kirchengeschichte, umzusetzen.⁴ Andererseits muß man zur Kenntnis nehmen, daß in einem allgemeineren Sinn die maßgebendsten der heute lebenden Kirchenhistoriker ein in mancher Hinsicht analoges Problem aufgeworfen haben, indem sie in den letzten Jahren die Ansicht vertraten, daß die bei allen kirchlichen Strömungen im Gang befindliche rasche und grundlegende Änderung des Kirchenbildes auch eine dementsprechende Änderung des Status der Kirchengeschichte nach sich ziehe, die zwar Geschichts-

wissenschaft bleibe, aber überdies zu einer echt theologischen Disziplin werde. Die umfassende und tiefgreifende Neubesinnung, die in der christlichen Welt vor sich geht, müßte demnach auch den Wissenschaftsstatus der Kirchengeschichte miteinbeziehen und ihn von Grund auf in Frage stellen.⁵

Ich selber teile diese Ansicht nicht. Ich bin zwar davon überzeugt, daß die kritische Reflexion und die existentiellen und institutionellen Änderungen, die sich bei den Christen vollziehen, so bedeutungsvoll sind, daß sie sich auch auf den letzten Zusammenhang und die allgemeine Perspektive auswirken müssen, in deren Umkreis sich – unter anderen – die Kirchenhistoriker bewegen. Doch eben deshalb, weil ich davon tief überzeugt bin, halte ich daran fest, daß man sich sehr davor hüten muß, in aller Hast willkürliche Änderungen vorzunehmen in der grundlegenden Struktur einer wissenschaftlichen Disziplin wie der der Kirchengeschichte, deren wissenschaftliche Strenge einen unerläßlichen Garantiefaktor dafür bildet, daß die in Gang befindliche Neubesinnung Früchte trägt.

Aus diesen Gründen halte ich es für meine Pflicht, ein weiteres Mal meiner Überzeugung Ausdruck zu geben, daß die Kirchengeschichte eine historische Disziplin ist und bleiben muß, die einen eigenen Gegenstand, ein spezifisches Formalobjekt, unter dem sie diesen Gegenstand betrachtet, und eine eigene Methode hat. Gegenstand der Kirchengeschichte muß die Kirche sein und somit die christlichen Kirchen – ich verstehe hier diesen Begriff nicht dogmatisch, sondern phänomenologisch –, d.h. alle Äußerungen des Lebens, Denkens, Organisierens, die im Christentum ihren Ausdruck gefunden haben, dessen geschichtlicher Status ein kirchlicher Status ist, wenn auch in den verschiedenen Perioden und von seiten der verschiedenen Tendenzen in sehr verschiedenem Sinn. Wer diesen Standpunkt einnimmt, läßt sich auf keine verkürzenden Interpretationen ein – angefangen von denen, die nur die «wahre» Kirche, d.h. eine rein geistige und somit unsichtbare Kirche zum Gegenstand der Kirchengeschichte machen wollen, bis zu denen, welche die Kirche nur in ihren institutionellen, juristisch festgelegten Ausdrucksformen erkennen wollen. Objekt der Kirchengeschichte ist folglich nicht die Heilsebene – die als solche die ganze Geschichte der Schöpfung einbegreift – und selbst nicht das, was wir aufgrund des Glaubens als eine Vorwegnahme des Gottesreiches im Leben der Kirche bereits als vorhanden annehmen.

Der Horizont, unter dem die Kirchengeschichte die Geschichte studiert, ist folglich der der zeit-

lichen Aufeinanderfolge ihrer sichtbaren Äußerungen; sie forscht in den Quellen nach ihrem Erscheinungsbild, nicht nach ihrem providentiellen Sinn. Insofern die Theologie das Offenbarungsgut oder – so man lieber will – die Offenbarung als solche, wo immer sie an den Tag getreten ist, zum Ausgangspunkt nimmt, kann man infolgedessen die Kirchengeschichte keineswegs als theologische Disziplin bezeichnen. Christentum und Kirche sind auch Gegenstand der Theologie; diese betrachtet sie aber in einer Perspektive, die sich vom Horizont der Kirchengeschichte wesentlich unterscheidet. Auch in bezug auf die Kirche gilt, was sich von der gesamten Schöpfung sagen läßt: Wenn sie auch auf einen einzigen göttlichen Akt zurückgeht, so läßt sie sich «quoad nos» doch nur auf verschiedene Weisen denkerisch erfassen.

Ein letztes: Die Wissenschaft der Kirchengeschichte bedient sich bei ihrer Arbeit der geschichtlichen, d.h. einer wesentlich positiven und empirischen Methode, nämlich einer kritischen Analyse der Quellen, die uns über die Vergangenheit Aufschluß geben. Mit einer solchen Methode läßt sich die komplexe theandrische Struktur der Kirche nicht erschöpfend erkennen. Diese Tatsache stellt uns, wie das bei allen andern Humanwissenschaften – und vielleicht bei allen Wissenschaften – der Fall ist, wiederum vor die Frage nach der Beziehung zwischen der positiven Forschung und der komplexen Natur des Forschungsobjekts. Ein Versuch, beim heutigen Stand der begrifflichen, epistemologischen und ideologischen Reflexion diese Grenze nicht gelten zu lassen, würde meiner Überzeugung nach reinem Wunschdenken entsprechen und, statt zu einer Förderung, zu einem Rückschritt in der Leistung der Kirchengeschichte führen, deren Fruchtbarkeit genau dem Grad wissenschaftlicher Strenge in der Forschungsarbeit entspricht. Im Gegenteil ermöglicht, ja stimuliert gerade die Anerkennung, daß die Kirchengeschichtsforschung und damit auch deren Grenzen einen besondern Charakter aufweisen, eine umfassendere und innerlich freie Ausnutzung der großen Erkenntnismöglichkeiten, die dieser Wissenschaft innewohnen. Diese Anerkennung setzt den Forderungen ein Ende, der Kirchengeschichte ein mehrfaches Ziel und einen mehrdeutigen Wissenschaftsstatus zuzuweisen, die, wie wir schon gesagt haben, von der Verkürzung der natürlichen und geschichtlichen Wirklichkeit auf das Heilsmysterium oder umgekehrt bestimmt sind oder auch vom jeweiligen Stand des kirchlichen Bewußtseins oder von der partikulären Auffassung,

die der einzelne Historiker über die «*praeambula fidei*» hat.⁶ Andererseits ist diese Anerkennung hilfreich, die Kirchengeschichte mit dem tatsächlich bestehenden Problem einer immer besseren Anpassung an die Natur des Forschungsobjekts zu konfrontieren, und damit trägt sie zu einer Überwindung der positivistischen Phase auf allen Forschungsebenen bei.

In dieser Beziehung hat die Geschichtswissenschaft in unserem Jahrhundert entscheidende Fortschritte gemacht, die von der Kirchengeschichte erst in unsicheren Ansätzen übernommen worden sind. Ihre Übernahme wird gehemmt durch eine instinktive Mißtrauenshaltung auf Seiten vieler Historiker oder durch die ablenkende und verzögernde Wirkung der Diskussionen über den «*habitus fidei*» des Historikers und über die theologische Natur der Kirchengeschichte. Alle Ziele, die sich auf diesen Wegen erreichen lassen, können auf viel wissenschaftlichere und gültigere Art verwirklicht werden, indem man sich in der Kirchengeschichte die Fortschritte zu eigen macht, die in den Geschichtswissenschaften im allgemeinen erzielt worden sind. Diese Fortschritte bestehen im Übergang von der partiellen und rein faktuellen (*événementielle*) Geschichte zur Globalgeschichte, d.h. zu der Rekonstruktion eines kirchlichen Ereignisses vermittle der Erforschung aller Faktoren, aus denen es bestand, und auch der Wirklichkeitsaspekte, die es bedingen konnten oder sonstwie mit ihm zusammenhängen. Dank dieser Sicht ist man dazu gelangt, die lange praktizierte Bevorzugung der politischen und diplomatischen Geschichte aufzugeben; man ist zu einer korrekteren Einschätzung des gesellschaftlichen Elements als eines Gegenstandes der Geschichtswissenschaft gelangt, zur Anerkennung der dynamischen Interdependenz der verschiedenen Wirklichkeitsaspekte, zur Integration psychologischer, lehrhafter und spiritueller Elemente, die vom Geschichtspositivismus lange Zeit mit Mißtrauen betrachtet wurden.

Zweifelloos ist die Geschichtsforschung mit allem über die Erkenntnisebene, auf die sie sich vom Moment ihrer Konstitution zu einer Wissenschaft an gestellt hat, qualitativ nicht hinausgekommen. Aber sie ist erst dann zu einem solchen Überstiege reif, wenn grundlegende Elemente wie der Zeitbegriff, der Sichtbarkeitsbegriff und andere von Grund auf neu formuliert worden sind.

Im Licht dieser höchst summarisch dargelegten Überzeugungen möchte ich nun anzudeuten versuchen, wie eine ganzheitliche Sicht der gesamten

christlichen Wirklichkeit einer besonders dramatischen Periode, des 16. Jahrhunderts, möglich ist, in bezug auf die die ursprünglichen Spannungen die Geschichtsforschung noch in höchstem Maße beherrschen und so unserer Erkenntnis der damaligen Ereignisse sehr enge Grenzen setzen. Die Anstöße von der ökumenischen Annäherung und ekklesiologischen Neubesinnung her haben bis jetzt bloß nebensächliche Wirkungen gezeitigt oder dann die Dinge geradezu mystifiziert.

Die kirchengeschichtlichen Ereignisse des 16. Jahrhunderts haben eine immer stärkere und intransigenter Radikalisierung erlebt, die sich auf die Struktur des Christentums tief auswirkte und in sie Elemente hineinbrachte, die bis dahin noch unbekannt waren, nachher aber sich als so beharrend erwiesen, daß sie zu spontanen «Kategorien» der abendländischen Kultur geworden sind. Man denke z.B. an den verhältnismäßig rasch verlaufenden Prozeß, nach dessen Abschluß sowohl das Christentum römischer Oboedienz als auch das reformatorische Christentum sich als «Religion» bezeichnen.⁷ Deshalb muß jede Neudarstellung der Kirchengeschichte jenes Jahrhunderts es sich zur Pflicht machen, die Wirklichkeit zu respektieren und nicht an die Stelle des Denkens jener Zeit das heutige Denken des Historikers zu setzen. Man muß darum jede Versuchung zurückweisen, die Spannungen, Spaltungen, Gewalttätigkeiten, Unduldsamkeiten, Verantwortlichkeiten, kurz, alle die Faktoren abzuschwächen und einzuebnen, die tatsächlich Konfliktelemente darstellen, in denen der eine Teil seine christliche Legitimität zu behaupten suchte und sie dem andern Teil absprach. Wir brauchen deshalb in bezug auf die Korruption des Klerus oder die unbewußten Motive Luthers nichts zu beschönigen und – auf dieser Ebene – nicht zu leugnen, daß die 95 Thesen tatsächlich angeschlagen worden sind,⁸ sondern wir müssen eine ganzheitliche, d.h. globale Schau der Präsenz der Christen und ihrer Kirchen im europäischen Leben des 16. Jahrhunderts zurückgewinnen.

Wenn man den Mut aufbringen wird, in kritischer Strenge diesen Weg zu verfolgen, so sollten sich daraus offensichtliche Resultate ergeben, die zu einer viel treffenderen Kenntnis des religiösen Lebens im 16. Jahrhundert führen könnten. Vor allem sollte sich dies auf die Darstellung der Kirchengeschichte auswirken, indem dieser der ganze unendliche Raum und die ganze Dichte der Überzeugungen, Haltungen, allen Christen gemeinsamen Akte zurückgewonnen würden, die unbekannt geblieben sind nicht bloß deshalb, weil die

Aufmerksamkeit der Historiker von den institutionellen Elementen in Beschlag genommen war, sondern auch infolge der konfessionellen Intransigenz. Es muß wiederentdeckt werden, daß die Kirche des 16. Jahrhunderts nicht bloß aus den gegensätzlichen Konfessionen besteht und nicht nur die Glaubensspaltung ist, sondern daß sie zum mindesten ebenso sehr in der Gemeinschaft im gleichen Glauben und im Bewußtsein besteht, derselben Wirklichkeit zuzugehören, dasselbe Schicksal zu teilen. Daß man den konfessionellen Zaun sich auch durch die Kirchengeschichtsschreibung hindurchziehen ließ, hat dagegen zwei und oft noch mehr Geschichten konstruieren lassen: die Geschichte der katholischen Kirche, die Geschichte der reformierten Kirchen, die Geschichte der Wiedertäufer oder der Antitrinitarier. Daß man über diese Phase der Kirchengeschichtsschreibung hinausgelangt, erscheint gerade dadurch möglich, daß man sich um die «Globalität» bemüht, die sich in den andern Geschichtswissenschaften durchgesetzt hat. Selbstverständlich hat man sich bisweilen episodisch schon in dieser Richtung bewegt,⁹ doch stellt sich immer mehr die Aufgabe, sich systematisch und dauernd nach dieser Richtung hin zu orientieren.

Auf dieser darstellenden Ebene wird es weiterhin wichtig sein, das östliche Christentum, vor allem – doch nicht ausschließlich – das griechische und russische, wieder in den Rahmen der Christenheit zu integrieren. Allzuoft hat die neuere Geschichtsschreibung all dies unbeachtet gelassen und an den Rand verwiesen, so daß sie es verunmöglichte, die tiefen Zusammenhänge wahrzunehmen, die noch bloß einige Jahrzehnte vor dem Konzil von Florenz und vor der großen Emigration, die auf den Fall Konstantinopels folgte, die beiden großen christlichen Räume miteinander verband.¹⁰ Noch weniger kennt man das christliche Leben, das außerhalb der Christenheit, unter der muselmanischen Herrschaft, herangereift ist und seine Beziehungen zum traditionellen Leben der Christen des Okzidents.

Ferner stellt sich die Aufgabe, das Gespür dafür zurückzugewinnen, was für die Kirche des 16. Jahrhunderts die «Häretiker» bedeuteten, d.h. die von allen Konfessionen ausgestoßenen Christen, deren Zeugnis in mehr als einem Fall den Pfad darstellte, auf dem das Christentum dieses Jahrhunderts das Wissen um große evangelische Werte bewahrte, die sonst mit Füßen getreten und sogar ausgelöscht worden wären – denken wir z.B. an den Frieden und die Zurückweisung der Gewalt.

Wichtig wäre es auch, daß das christliche Leben auch im Hinblick auf zwei andere religiöse Gemeinschaften jener Epoche studiert würde: die jüdischen Gemeinden und den Islam. Man müßte dabei starre politische und psychologische Abschrankungen durchbrechen und nach dem allfälligen Zusammenhang mit dem christlichen religiösen Phänomen fahnden. Um die historische Kenntnis auf das religiöse Leben der gewöhnlichen Christen auszudehnen, bedarf es einer intensiven Erforschung vor allem der Laienbruderschaften, der Geschichte der Häufigkeit des Sakramentempfangs, der verschiedenen Kultelemente, der Bibelkenntnis, der Benutzung frommer Bücher. Wenn man sich in dieser Richtung bewegt, wird man sich dem Problem annähern, in welchem Bezug das religiöse Leben zum wirtschaftlich-gesellschaftlichen Rahmen steht, der bis jetzt wenig berücksichtigt wurde, obwohl sehr enge und tiefe gegenseitige Beeinflussungen bestehen. Damit nimmt man den eigentlich religiösen Beweggründen des Lebens der Kirchen und der einzelnen Christen nichts von ihrer Bedeutung, vermeidet aber den Eindruck, daß die Religionskämpfe, die das ganze 16. Jahrhundert durchziehen, sich zwischen Engeln und nicht zwischen Menschen abgespielt hätten, die von der wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der sie lebten, umgeben, bedingt und oft an ihr beteiligt waren.¹¹

Eine globale geschichtliche Darstellung des religiösen Lebens des 16. Jahrhunderts wird das Studium der entgegengesetzten kontroversistischen, geschichtlichen und theologischen Positionen umfassen müssen, indem sie sich um eine ganzheitliche Betrachtung von Schulen bemüht, die zwar aus Antinomie entstanden wie die der Zenturionen von Magdeburg und die römische Schule von C. Baronius, aber durch die Tatsache einander nähergebracht wurden, daß sie dieselben Probleme im gleichen Bestreben, wenn auch unter entgegengesetzten Vorzeichen, anpackten. Viele Aspekte der christlichen Kultur ließen sich durch das nicht bloß vergleichende, sondern ganzheitliche Studium von Strömungen veranschaulichen, die zwar einander entgegengesetzt, aber doch auf die gleiche christliche Wirklichkeit bezogen waren und bis jetzt ausschließlich als entgegengesetzte Welten für sich betrachtet wurden.

Auch innerhalb der Hauptkirchen – der römischen, lutheranischen und kalvinischen Kirche – hat sich die Kirchengeschichte für gewöhnlich darauf beschränkt, die Position jeder Gruppe mit

der Strömung zu identifizieren, der es jeweils geglückt ist, ihre Hegemonie durchzusetzen, indem sie die Mehrheit gewann. Aber gerade in bezug auf eine Periode so lebendiger Wirkkräfte und so tiefgreifender Änderungen erscheint es unerläßlich, die in der Minderheit verbliebenen Strömungen und ihre dialektische Funktion gegenüber der Mehrheit wie gegenüber den andern Kirchen richtig zu kennen. Die in der Minderheit verbliebenen Strömungen haben in mehr oder weniger kurzen Abständen Bewegungen von großer Wichtigkeit ins Leben gerufen, und auf jeden Fall läßt sich über das christliche Leben jener Jahrzehnte kein wahrheitsentsprechendes Bild gewinnen, wenn man die Ausstöße, die von diesen Minderheiten ausgingen, nicht richtig bewertet.

Es bedarf also dieser und wahrscheinlich vieler anderer Integrierungen von Faktoren des religiösen Lebens im 16. Jahrhundert, von Faktoren, die bis jetzt bekannt und zuweilen auch weniger bekannt waren, aber unwillkürlich nur in ihren trennenden Elementen, ja geradezu als Zubehör anderer, entgegengesetzter «Religionen» ins Auge gefaßt wurden, ohne daß man dem vielen, das sie trotz der polemischen Intention gemeinsam hatten, und sie trotz der schroffen Trennungen weiterhin miteinander verband, irgendwie Beachtung schenkte.

Die historische Kritik stellt vor eine weitere Reihe von Problemen in bezug auf Urteile, die im 16. Jahrhundert formuliert wurden und die in der nachfolgenden Geschichtsschreibung eine äußerst wichtige diskriminierende Wirkung ausübten.

Ich möchte einige Beispiele anführen, die mich sehr bezeichnend dünken: vor allem das von römischer sowie von reformierter Seite formulierte Urteil, daß die voneinander abweichenden Thesen über die Rechtfertigung, wie sie z.B. im Regensburger Religionsgespräch vertreten wurden, sich nicht miteinander vereinbaren ließen. Wir wissen, von welch entscheidendem Einfluß auf die gegenseitige Distanzierung der Lehre das Urteil war, das Rom, Wittenberg und Genf über diese Positionen abgaben. Heute hingegen sucht eine Untersuchung wie die von H. Küng über die Rechtfertigung in einer Perspektive und mit einem theologischen Wissen, die viel umfassender sind als die des 16. Jahrhunderts, aufzuzeigen, daß die beiden Positionen an und für sich nicht unvereinbar sind. Es geht dabei nicht darum, die Tatsache wegzudisputieren, daß man sich damals vor eine unübersteigbare Meinungsverschiedenheit gestellt sah, sondern vielmehr darum, das geschicht-

liche Wissen auf alle damals mitspielenden Faktoren auszudehnen, ohne sich zum vornherein an die Grenzen zu halten, die von der damaligen Polemik gezogen worden waren.

Ein anderes Urteil jener Zeit, das meiner Ansicht nach gründlich überprüft werden muß, betrifft den Humanismus als antichristliches Phänomen. Dieses Vorurteils wegen ignoriert die Kirche noch heute die Bedeutung des Werks des Erasmus und der großen humanistischen Generationen im allgemeinen, die nicht nur im Rahmen des Christentums gedacht und gelebt haben, sondern die auch willens waren – freilich auf ihre Weise –, sich in diesen Rahmen einzufügen¹².

Ein weiteres, ebenfalls interessantes Beispiel bildet die Bedeutung, die vor allem von seiten der katholischen Kontroverstheologen und nun wiederum von Lortz der sogenannten «theologischen Unklarheit» zugeschrieben wird, d.h. der theologischen Unsicherheit als eines Faktors, der sich beim Vollzug der Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert wesentlich negativ ausgewirkt habe.¹³ In dieser These liegt nämlich meines Erachtens eine Zurückweisung des Pluralismus, eine Bevorzugung der Gewißheit und ein entsprechendes Mißtrauen gegenüber dem Suchen, eine Vorliebe für den Monolithismus gegenüber der Existenz mannigfaltiger Lehrformulierungen, die doch für das Christentum während fünfzehn Jahrhunderten der gegebene Zustand war. Ist es wirklich die Geschichtsforschung, die zu einem solchen Schluß führt, oder ist dieser nicht vielmehr ein Vorurteil, das von außerhalb der Forschung liegenden Überzeugungen diktiert wird?

Man darf wohl darauf hinweisen, wie in dieser Perspektive die Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts imstande wäre, Elemente zu bieten, um den globalen Sinn der religiösen Ereignisse des 16. Jahrhunderts von neuem zu erwägen, der für gewöhnlich unter entschieden negativem Vorzeichen dargestellt wird, nämlich unter dem Zeichen der Trennung, des Bruchs der religiösen Einheit. Eine streng wissenschaftliche Untersuchung wird sicherlich all dies ans Licht fördern, ohne Abschwächungen anzubringen oder die scharfen Ecken abzufilen; gleichzeitig aber wird sie bereit sein zu sehen, wie in eben diesem Bruch, in eben dieser Trennung eine ganze Reihe positiver Werte an den Tag getreten sind, die zum großen Teil dem Christentum von heute zugute kommen, nur hat man normalerweise nicht den Mut und die Klarheit, sie dieser Tatsache zuzuschreiben. Der Wert des Pluralismus in den theologischen Formulie-

rungen, in den Äußerungen des religiösen Lebens, in der Leitung der Kirche; die Aufwertung des Laientums oder, besser gesagt, des gemeinsamen Priestertums der Gläubigen; die Wiederaufnahme des Kontaktes mit der Bibel; die expansive Kraft, die die durch den Bruch freigesetzten gewaltigen Energien erzeugt haben und die sich in der großen missionarischen Expansion der folgenden Jahrhunderte auswirkte, gehen in weitem Ausmaß auf das Erbgut von Ideen, Forderungen, Erfahrungen zurück, das im 16. Jahrhundert mit ungestümer Intensität an den Tag getreten ist.

Diese Kategorie von Urteilen gehört nicht direkt in die Kompetenz der Kirchengeschichte, wird aber ermöglicht oder aber vollständig verbaut, je nachdem diese imstande ist oder nicht, sich immer besser nach der Kenntnis ihres Objekts auszurichten.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Eine rigore, hellsichtige Ausrichtung der Kirchengeschichte nach den vordersten Grenzen der Geschichtsforschung könnte auf der Ebene der großen Gesamtbewertungen unsere Kenntnisse des christlichen Lebens im 16. Jahrhundert sowie in andern Epochen beträchtlich verändern.

Wir können jedoch diesen summarischen Arbeitsvorschlag nicht abschließen, ohne – wenn auch kurz – wenigstens die Hauptprobleme anzuführen, die noch offenbleiben oder durch die Annahme dieses Vorschlags sich zuspitzen würden.

Vor allem ist ohne weiteres klar: Wenn man auf der einen Seite daran festhält, daß Gegenstand der Kirchengeschichte eben die Kirche zu sein hat, wenn auch in der weitesten Bedeutung dieses Wortes, und wenn man auf der andern Seite nach einer globalen Dimension dieser Geschichte sucht, so entsteht eine Spannung. Der Kirchenbegriff, den die Historiker der Untersuchung der Quellen über die zu erforschende Epoche entnehmen,¹⁴ wird nämlich für gewöhnlich derart eng sein, daß er mehr oder weniger breite Gruppen von Christen außer acht läßt. Andererseits würde es, wenn man anstelle der «Kirche» das «Christentum», die «missionarische Ausbreitung», die «Verkündigung der Frohbotschaft» zum Objekt machen würde, zwangsläufig zu einer Krise in dem Sinn führen, daß die Identität der Kirchengeschichte als Wissenschaft verunsichert würde und diese beinahe unvermeidlich in eine zwielichtige Zwischenposition zwischen der Geschichtswissenschaft einerseits und der Heilsgeschichte oder Theologie der Geschichte andererseits hineingeriete,¹⁵ was meiner Ansicht nach einen eindeutigen Rückschritt bedeuten würde.

Eine weitere offene Frage betrifft den Einfluß, den die immer scharfsinnigere Infragestellung der Existenz eines «sakralen» Lebensraums und das entsprechende Aufkommen «unterirdischer Kirchen» auf den Wissenschaftsstatus der Kirchengeschichte haben könnten. Die Geschichte der Kirche unserer und der nächsten Jahrzehnte wird sich auch diesem Problem gegenübersehen und dadurch wahrscheinlich dazu angespornt werden, sich immer feinere Forschungsinstrumente zu schaffen, um das Gleichgewicht zwischen der «Makrohistoriographie» und einer «Mikrohistoriographie» herzustellen.

Dies ist übrigens heute schon insofern erfordert, als die Kirchenhistoriker nicht einem groben Mißverständnis anheimfallen: der Verwechslung einer «globalen» Geschichte der Kirche mit einer Geschichte der «Universal»-Kirche. Denn wenn man auch zweifellos eine Globalgeschichte der Universalkirche beibehalten und weiterentwickeln muß, so ist es doch noch dringlicher, daß eine globale Geschichte von Ortskirchen und Ortsgemeinden geschaffen wird. Der Kirchenhistoriker muß unbedingt zur Kenntnis nehmen, daß die konkreten Christengemeinden auf existentieller und ekklesiologischer Ebene eine ganz neue Bedeutung erhalten haben und sei dies auch nur in der Perspektive einer ausgedehnteren Dialektik der Gemeinschaft mit den andern Ortskirchen. Unter diesem Horizont sollte nicht nur eine neue Saison der Kirchengeschichtsschreibung anheben, sondern auch die Gefahr vermieden werden, daß die Globalgeschichte der Kirche auf eine Verwestlichung und Europäisierung dieser Geschichte hinausläuft.

Schließlich bleibt noch ein besonders heikles Problem offen: die Frage nach der Anthropologie, auf die sich die von uns gezeichnete Schau der Kirchengeschichte abstützen soll. Denn offensichtlich ist es, zusammen mit der Ekklesiologie, das Menschenbild, das das Werk des Kirchenhistorikers bedingt, vor allem die Erarbeitung der Arbeitshypothesen und die Entscheidung, wem in

der Forschung die Priorität zukommen soll. Wir brauchen bloß an den mehr oder weniger breiten Raum zu denken, den der Historiker der eschatologischen Spannung in der nachapostolischen Kirche zuerkennen kann, an die Frage also, wann die eschatologische Naherwartung nachließ. Man ersieht ohne weiteres, daß es von den kulturellen Interessen und den Glaubensüberzeugungen des Historikers abhängt, ob die Forschung auch in dieser Richtung vorangetrieben wird oder nicht.

Ich verhehle nicht, daß mein Vorschlag in sich schließt, sich voll und ganz in die Säkularisierung der Kirchengeschichte zu fügen in dem Sinn, daß diese sich vollständig und engagiert in die wissenschaftliche Dialektik der Geschichtswissenschaften integriert. Eine Säkularisierung, die sich von positivistischen oder antiklerikalen Schlacken befreit und auch die pseudotheologischen Verlockungen zurückgewiesen und die konfessionellen Schranken gesprengt hat. Eine «offene» Säkularisierung der Kirchengeschichte in dem Sinn, daß diese Disziplin nach einer wissenschaftlichen Erkenntnis der zeitlichen Aufeinanderfolge von Formen des christlichen Lebens trachtet, die für den Gläubigen ebenfalls «Zeichen» sind und die der Theologe im Licht der Offenbarung über den Heilsplan Gottes zu entziffern berufen ist. Man braucht sich keine vergeblichen Illusionen über eine «aseptische» und «objektive» Geschichte oder über vorurteilsfreie und unvoreingenommene Historiker zu machen. Und doch ist es von entscheidender Wichtigkeit, daß die Kirchengeschichte ihren Status als historische Disziplin mit alldem, was dies in sich schließt, in Treue zu sich selbst vertieft. Daraus ergäbe sich meiner Überzeugung nach auch eine Akzeleration auf einen eventuellen qualitativen Sprung der Kirchengeschichte hin, so daß die nachteiligste Beschränkung, an der sie leidet, behoben würde: die nämlich, daß sie nur über Instrumente verfügt, die sich bloß zur Wahrnehmung des sichtbaren Aspektes der Kirche eignen.

¹ Typisch für diese Haltung ist die programmatische Formulierung, mit der Eusebius von Caesarea seine Kirchengeschichte einleitet: «Ich habe mich entschlossen, in einer Schrift zu berichten über die Nachfolgen der heiligen Apostel, über die von unserem Erlöser an bis auf uns verflossenen Zeiten, über die zahlreichen, großen Ereignisse der Kirchengeschichte, über alle trefflichen kirchlichen Führer und Vorsteher in den angesehensten Gemeinden, über alle jene, welche immer wieder mündlich oder schriftlich Dienst am göttlichen Worte taten...» (I, 1). Ein sonderbarer, bezeichnender Protest gegen die Kirchengeschichte, die bloß aus einem Bericht über die Konflikte zwischen Institutionen, Personen, zwischen Rechtgläubigen und Häretikern besteht, findet sich in den «Xenien» von Goethe: «Mit Kirchengeschichte was hab ich zu

schaffen?/Ich sehe weiter nichts als Pfaffen;/Wie's um die Christen steht, die Gemeinen,/Davon will mir gar nichts erscheinen./Ich hätt auch können Gemeinde sagen,/Ebensowenig wäre zu erfragen./ (...) /Es ist die ganze Kirchengeschichte/Mischmasch von Irrtum und Gewalt» (Werke I [Stuttgart] 1122). Vgl. M. de Certeau, *L'histoire religieuse du XVII^e siècle. Problèmes de méthodes*: Rech. sc. relig. 57 (1969) 231-250.

² Damit will ich keineswegs den Vorschlag machen, die Kirchengeschichte müsse sich um die «möglichen» oder «eventuellen» Kirchen interessieren – dies wäre Phantasterei –, doch glaube ich, daß man über die Identifikation der Kirche mit der vorherrschenden Institution oder Theologie hinauskommen muß.

³ G. Arnold, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie*. Vom

Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688 (Frankfurt 1729 – Hildesheim 1967); K. S. Latourette, *History of Expansion of Christianity* (New York 1937–1945); E. Benz, *Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht* (Leiden 1961). Zu Arnold vgl. P. Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie* (Wien 1960) 33–84; zu Latourette vgl. D. Sella, *Gli studi di storia religiosa negli Stati Uniti e l'opera di K. S. Latourette* (Firenze 1958). Der Suche nach einer Neuorientierung dient auch der Aufsatz von E. G. Leonard, *Nécessité et directives d'une conception nouvelle de l'histoire de l'Eglise: Etudes de théologie et d'action évangéliques de la Faculté libre de théologie protestante d'Aix en Prov.* 2 (1941) 119–140.

⁴ Auf diese Grenzen wies wiederholt hellichtig hin D. Cantimori, *Studi di storia* (Torino 1959) 479–480, 483–484, 544, und später in: *Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento* (Bari 1960) 7. Interessant ist die strenge Unterscheidung zwischen der Kirchengeschichte und ihrer theologischen Interpretation, die dem ausgezeichneten Aufsatz von K. E. Skjoldgaard zugrunde liegt: *La Réformation en tant qu'événement oecuménique: Oecumenica* (1969) 230–250. Dieser hebt hervor, wie Katholiken und Protestanten von der Reformation eine abgeschlossene, endgültige, metaphysische Deutung gegeben haben (S. 242), und fügt hinzu, daß sowohl die Polemik wie der Irenismus nur gegenseitige Indifferenz bedeuten, nicht aber Konfrontierung und noch weniger Kontakt.

⁵ Zu diesem Punkt vgl. R. Aubert, *Introduction générale zu seiner Nouvelle histoire de l'Eglise I* (Paris 1936) 7–26 und H. Jedin, *Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?* *Saeculum* 5 (1954) 119–128 und jetzt in: *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte I* (Freiburg i. Br. 1966) 37–48; ferner *Kirchengeschichte: Lex. Theol. u. Kirche VI*, 209–211; die Einleitung zu: *Handbuch der Kirchengeschichte I* (Freiburg i. Br. 1962) 2–11 und endlich: *La storia della Chiesa 5. teologia e storia* (Milano 1968). Die gleiche Linie vertritt auch C. W. Dugmore, *Ecclesiastical History. No Soft Option* (London 1959).

⁶ Die Frage nach der Wichtigkeit oder Unwichtigkeit des Glaubens beim Kirchenhistoriker wurde angepackt von R. Aubert, *Historiens croyants et historiens incroyants devant l'histoire religieuse: Recherches et débats* 47 (1964) 28–43.

⁷ Diese fortschreitende Distanzierung schlug sich in der Formel nieder: «*Cuius regio eius et religio*», die dem protestantischen Kanonisten Joachim Stephani zugeschrieben wird. Die Analyse der Texte der *Confessio Augustana* (1530), des Augsburger Religionsfriedens (1555) und des Westfälischen Friedens (1648) läßt die fortschreitende Änderung des Sprachgebrauchs ersehen: 1530 wurde *religio* noch bloß in einheitlichem Sinn gebraucht, so daß das ganze abendländische Christentum darunter verstanden wurde; 1555 kommt dieser Sinn noch vor, aber es werden auch schon «Konfession» und «Religion» einander gleichgesetzt: «beide Religionen», «alte Religion oder Augspurgische Confession»; 1648 schließlich wird allgemein der Ausdruck verwendet «*utraque religio*». Vgl. J. Heckel, *Cura religionis – Ius in sacra – Ius circa sacra: Festschrift für U. Stutz* (Stuttgart 1938) 224–298. Es ist nicht überflüssig, zu erwähnen, daß auch der *Codex iuris canonici* Normen für die Fälle von «*mixta religio*» enthält!

⁸ Vgl. E. Iserloh, *Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt* (Münster 1966). Zu der nachfolgenden Diskussion vgl. R. Baumer, *Die Diskussion um Luthers Thesenanschlag. Forschungsergebnisse und Forschungsaufgaben: Um Reform und Reformation* (Münster 1968) 53–95.

⁹ Ich erinnere an den Aufsatz von H. Jedin, *Ein «Turmerlebnis» des jungen Contarini: Histor. Jahrbuch* 70 (1951) 115–130, worin die Analogie zwischen dem geistlichen Erlebnis des künftigen Kard. Contarini mit dem des Augustinerermönchs Martin Luther hervorgehoben wird. Ein Versuch zu einer globalen Schau, wenn auch in perspektivischer Verkürzung, wurde gemacht von J. Lebrun, *Le christianisme et les hommes à la fin du XVI^e siècle: Nouvelle histoire de l'Eglise III* (Paris 1968) 232–254.

¹⁰ Wie sehr dieses Problem gesehen wird, bezeugen die wichtigsten neuern Handbücher der Kirchengeschichte und der Geschichte der Spiritualität, in denen sich ein Kapitel oder ein Anhang über das östliche Christentum findet, wie dies übrigens auch schon bei A. Fliche und V. Martin der Fall war. Gerade bei diesen Akten guten Willens wird man sich bewußt, wie sehr solche Lösungen vom geschichtlichen Standpunkt aus noch unzulänglich sind, auch wenn sie ein schätzenswertes Zeugnis ökumenischer Gesinnung darstellen.

¹¹ Von dieser weiten, reichen Problematik ist fast ausschließlich ein Aspekt isoliert und überprüft worden: der wirtschaftliche Aufschwung, der angeblich vom Calvinismus herbeigeführt wurde (Max Weber). Es stellt sich die Frage, ob diesbezüglich die Historiker nicht in zwei Vorurteilen befangen geblieben sind: einmal in dem seit dem 17. Jahrhundert aufgetauchten Gedanken, es sei apologetisch notwendig, den Beitrag der Religion zur Wohlfahrt der Staaten aufzuzeigen, und sodann in der ausschließlich negativen Bewertung des Bruches, woraus sich das Bedürfnis ergab, auch auf die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Folgen dieses Bruches hinzuweisen.

¹² Vgl. im allgemeinen A. Weiler, *Humanismus und Scholastik: Concilium* 3 (1957) 530–538, und für den besonders aufschlußreichen Fall von N. Machiavelli D. Cantimori, *Niccolò Machiavelli: Storia della letteratura italiana IV* (Milano 1966) 7–53.

¹³ J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland I* (Freiburg i. Br. 1948) 137–138; *Wie kam es zur Reformation?* (Einsiedeln 1950) 42–43.

¹⁴ Unter den katholischen Wissenschaftlern herrscht häufig die Meinung, es komme der Theologie zu, das Objekt der Kirchengeschichte zu bestimmen. Vgl. H. Dickerhof, *Kirchenbegriff, Wissenschaftsentwicklung, Bildungssoziologie und die Formen kirchlicher Historiographie: Histor. Jahrbuch* 89 (1969) 176–202 und G. Denzler, *Kirchengeschichte im Lichte der Wahrheit: J. Bielmeier* (Hrsg.), *Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Zeitalters* (Regensburg 1969) 99. J. Wodka hat den Versuch gemacht, eine für die Kirchengeschichte normative Ekklesiologie zu entwerfen: *Il mistero della Chiesa nella prospettiva della storia ecclesiastica: Il mistero della Chiesa I* (Roma 1966) 581–786 (*Das Mysterium der Kirche in kirchengeschichtlicher Sicht: Mysterium der Kirche I* [Salzburg 1962] 347–477). Abgesehen von den ernsthaften methodologischen Bedenken, die seine Art des Vorgehens auslöste, dünkt mich dieser Versuch abstrakt. Die konkrete Bestimmung des Gegenstandes der kirchengeschichtlichen Forschung kann meines Erachtens nicht von außen her erfolgen vermittelt einer von dieser Wissenschaft artverschiedenen Disziplin, wie es die Theologie ist.

¹⁵ Außer den Vorschlägen von Arnold, Latourette und Benz vgl. diejenigen von G. Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Hl. Schrift* (Tübingen 1947) (Neudruck in: *Wort Gottes und Tradition* [Göttingen 1964] 9–27); von H. Bornkamm, *Grundriß zum Studium der Kirchengeschichte* (Gütersloh 1943) 17ff; von H. Karpp, *Kirchengeschichte als theologische Disziplin: Festschrift R. Bultmann* (Stuttgart 1949) 149–167, die alle das Bestreben haben, der Kirchengeschichte ein weiteres, komplexeres Objekt zuzuweisen als die Kirche in ihrem juristisch-institutionellen Verständnis, das in den fünfziger Jahren vorherrschend war, und gleichzeitig über die traditionelle Erkenntnisgrenze der Geschichtsforschung hinauszukommen; die Sichtbarkeit. Es scheint nicht, daß die verschiedenen Alternativen einen hinreichend konkreten Charakter haben, um das Forschungsobjekt genau bestimmen zu können. Übrigens kann man auch diesbezüglich sich fragen, ob nicht gerade durch eine integrale Ausnutzung der von der Geschichtswissenschaft gebotenen Möglichkeiten sich diejenigen Elemente vernachlässigt worden sind und oft immer noch vernachlässigt werden.

Von einem andern Gesichtspunkt aus gesehen, erscheint das Anliegen Karpps, den von K. Barth der Kirchengeschichte zugewiesenen Status einer Hilfswissenschaft der Theologie zu überwinden, als völlig verständlich. Dieses Anliegen läßt sich aber nicht dadurch verwirklichen, daß man der Kirchengeschichte einen theologischen Status zuweist, sondern eher dadurch, daß man wieder folgerichtig ihre Natur als autonome historische Disziplin bejaht, auch wenn sie zur Theologie in einer Interdependenz steht.

Übersetzt von Dr. August Berz

GIUSEPPE ALBERIGO

geboren am 21. Januar 1926 in Varese. Er studierte an der Universität von Mailand, doktorierte 1947 in Rechtswissenschaften, ist seit 1965 Professor an der Fakultät für Politische Wissenschaften der Universität Bologna und Direktor des Instituts für religiöse Wissenschaften in Bologna.