

Beiträge

Emile Poulat

Geschichtliches Verständnis der Kirche und kirchliches Verständnis der Geschichte

Einer treffend geprägten Formel kann kein erfreulicheres Schicksal widerfahren als das, von der Öffentlichkeit übernommen zu werden und damit ein Eigenleben zu erhalten – manchmal so sehr, daß sie sich von ihren Ursprüngen vollständig ablöst. Jeder verwendet sie seinem Bedürfnis entsprechend, versteht sie auf seine Weise, und so belädt sie sich im Lauf der Zeit mit allen Kommentaren, die über sie gemacht worden sind. Sie ist nicht wie eine wissenschaftliche Schlußfolgerung der vollendete Ausdruck eines theoretischen oder experimentellen Consensus, sondern die intuitive, inchoative Antwort auf ein Problem, das zu einem gegebenen Zeitpunkt deutlich als wichtig empfunden wird. Sie wirft einen lebhaften Schein auf eine Debatte, die von ihr einen neuen Anstoß und eine neue Richtung erhält. Denken wir bloß an Ranke, Marx, Weber, die hierfür berühmte Beispiele bieten; ihr Einfluß wäre sicher weniger bedeutend gewesen, wenn sie weniger kommentiert worden wären.¹ Für den Historiker liegt hierin ein faszinierendes Phänomen, das allzuoft wegwerfend zu den Polemiken gerechnet wird, «die unnützlich sind und die Arbeit nicht vorwärtsbringen». In Wirklichkeit findet man darin auf der Ebene einer wissenschaftlichen Disziplin – in den besten Fällen – alle Gegebenheiten wieder, die in homologer Art dem Kirchenhistoriker vertraut sind: den Initianten, die Gruppe, die Entwicklung, die Orthodoxie, die Differenzierungen, die Hermeneutik...

Kirchengeschichte als Selbstverständnis der Kirche

ist eine dieser prägnanten synthetischen Formeln, die wie dazu gemacht sind, die Reflexion zu packen und anzuregen und zugleich die verschiedensten Auslegungen zu begünstigen. In die Diskussion eingreifen heißt somit keineswegs, das entschei-

dende Wort sprechen, sondern in ein Zusammenspiel von Reaktionen eintreten und sich bemühen, über das, was der Erfinder der Formel persönlich gedacht haben mag, hinauszugehen, um sie, wenn auch nicht an sich – gibt es denn für den Geschichtswissenschaftler überhaupt etwas an sich? – zu analysieren, so doch wenigstens wieder in eben den Zusammenhang zu bringen, aus dem heraus sie entstanden ist. Es kann auch andere Zusammenhänge geben, mit denen die Formel in Beziehung gesetzt werden kann und muß, um ihre Postulate und Vorverständnisse ans Licht zu heben.

Steht man als literarischer Puritaner da, wenn man an der Formel etwas grammatikalisch nicht in Ordnung findet? Zweifellos liegt dies an der so gedrängten Formulierung. Wie jede Geisteswissenschaft hat auch die Geschichtswissenschaft die Rolle, zu verstehen zu suchen. Doch man versteht sich und versteht andere; man versteht aber nicht von selbst, was außer einem liegt. Höchstens versteht man es, und zwar nur auf vorkritische Weise, im Blick auf sich selbst, im Blick auf das, was man selbst ist und tut. Die Formel schließt somit in sich, daß es in diesem Fall keine wirkliche Exteriorität gibt, und zwar unter zwei Aspekten. Erstens erscheint die Kirchengeschichtsschreibung als eine Funktion des lebendigen Bewußtseins der Kirche; sie gehört zu ihm, als ob sie von seinem unablässigen Strömen mitgerissen würde; und zweitens nimmt der Kirchenhistoriker an diesem lebendigen Bewußtsein teil und steht dadurch als Glaubender unter Glaubenden inmitten des gläubigen Volkes. Es kommt hier wie von selbst zu der Kontinuität zwischen der Geschichte als Leben und der Geschichte als Wissenschaft.

Schlußendlich scheint diese Formel dem Historiker zur Rechtfertigung und rationalen Erhellung seiner Arbeit und seiner Motive zu dienen. So gesehen ist sie von Grund auf wahr, berechtigt, begründet, und man wird ihr hier nicht eine andere Auffassung entgegenzustellen suchen. Aber vielleicht nimmt sie zu wenig darauf Bedacht, wie die Arbeit des Historikers in unserer Gesellschaft und ihren vielfältigen Aspekten gemäß tatsächlich vor sich geht, und achtet zu wenig auf die Konsequenzen, die sich aus dieser Praxis für das Verständnis der Kirche selbst ergeben in einer eigentlichen Rückwirkung, von der man zumindest sagen kann, daß sie nicht vorauszusehen war.

Zufällig redigierte ich diese Ausführungen während eines Aufenthaltes in der Provinz Québec. Die religiöse Situation ist daselbst bekanntlich in einer rapiden Entwicklung begriffen. Die Ge-

schichtsforschung gibt dieser Entwicklung Auftrieb, während sie andererseits von ihr mitgerissen wird: das Verhältnis ist reziprok. Wenn man auch den Blick oder Akzent je nach Vorliebe auf den einen oder den andern Aspekt verlegen kann, so hatte doch die Arbeit an der Überprüfung der Geschichte schon lange vor der heutigen spektakulären Erschütterung der Religion begonnen. «Eine der am stärksten feststehenden und am weitesten verbreiteten Vorstellungen, die man sich über Französisch-Kanada macht, ist die, daß es religiös homogen sei. Wenn man an Französisch-Kanada denkt, sieht man sogleich eine wesentlich katholische Gruppe vor sich, die an ihrem Glauben festhält, auf ihre Seelsorger hört, Achtung hat vor allem, was von Rom kommt, und von Missionseifer erfüllt ist... Diese Sicht von uns selbst als einer zugleich ethnischen und religiösen Entität haben wir bei uns wie im Ausland gehegt, behauptet und proklamiert..., und doch ist die Vorstellung, daß Französisch-Kanada eine religiöse Einheit bilde, erst neueren Datums... Erst am Ende des letzten Jahrhunderts scheint diese Vorstellung feste Gestalt angenommen zu haben... Die Religionskämpfe scheinen viel mehr das dominierende Faktum unseres neunzehnten Jahrhunderts gewesen zu sein als die religiöse Einheit.»² Und doch konnte noch 1908 ein Bischof von Québec in Frankreich ohne weiteres lautstark behaupten: «Französisch-Kanada hat keine Geschichte». Diese Karenz, diese Ignoranz – die «vielleicht zwei Generationen von Französisch-Kanadiern den Mißgriffen der Politik ohne nationale Reflexe gegenüberstehen ließ» – wird die Arbeit des Historikers Lionel Groulx bestimmen, dem die Universität Montreal 1915 einen diesbezüglichen Lehrstuhl anvertraut.³

Das Beispiel ist treffend. Alle Probleme sind darin unentwirrt verknäuel. In einer ersten Etappe trägt die Geschichtswissenschaft dazu bei, ein kollektives Geschichtsbild wiederherzustellen, das sich als hinfällig erwiesen hat und dessen Verlust zu einer, wie man heute sagt, Identitätskrise führte, ja die Gefahr einer ethnisch-religiösen Assimilierung durch den englischsprachigen protestantischen Nachbarn heraufbeschworen hat. In einer zweiten Etappe wird sie gegen diese mythos- und ideologiebeladene verherrlichende Schau ankämpfen, um zu dem zurückzufinden, was einst wirklich war. Doch in beiden Fällen ist die Geschichtswissenschaft nicht bloß Wissenschaft, sondern auch Leidenschaft. In beiden Fällen erneuert sie ihr Selbstverständnis unter der Wirkung nicht-

wissenschaftlicher Faktoren: einer mit der Bewegung einer Gesellschaft, die dem Historiker Fragen liefert, zusammenhängenden Problematik einerseits und einer Axiomatik, die ihn mit einer für seine Urteile maßgebenden Wertskala versieht, andererseits. Wenn Abbé Groulx von einer neuen Generation kritisch beurteilt worden ist, dann im Grunde nicht deshalb, weil er in seinem Beruf nicht ganz beschlagen war (es wäre anachronistisch, ihm dies zum Vorwurf zu machen) und man nun höhere Anforderungen stellt, sondern deswegen, weil inzwischen aus Gründen, die mit der Geschichtswissenschaft offensichtlich wenig zu tun haben, in der Sicht der Menschen und der Ereignisse ein Wandel eingetreten ist. So ist die Geschichtswissenschaft oft keineswegs bestimmend, sondern sie begnügt sich häufig damit, der Entwicklung zu folgen. Darum ist sie übrigens kein Luxus; sie erscheint uns heute nicht sosehr als Herrin, sondern als Dienerin, wie unabhängig sie sich auch vorkommen mag. Auf allen Ebenen – hinsichtlich derer, die Geschichte schreiben, wie hinsichtlich dessen, was sie darüber schreiben – läßt sich die Objektivität der Methode nicht von einem Gesellschaftsgewebe ablösen, worin die vielfältigen Formen der Subjektivität herrschen.

Dies ist zweifellos das Hauptproblem für den Historiker, wenn er über seinen Beruf nachdenkt. Kommen wir auf unser Beispiel, auf diese unitarische Ideologie von Französisch-Kanada (eine Rasse, ein Glaube) zurück. Anfänglich ist dies nur eine Piste, eine Forschungsrichtung. Am Schluß wird es ein methodisch konstruiertes Objekt sein, dessen Konsistenz man geprüft, dessen Grenzen man bestimmt, dessen Bedeutung man gewürdigt, dessen Gründe man entdeckt hat und so weiter. Der Historiker wird sich nicht einfach an die Überzeugungen der Trägergruppe und an die Behauptungen ihrer führenden Köpfe halten, sondern seinem Wissensdrang freien Lauf lassen. In seiner ganzen Forschungsarbeit wird es ihm nur um eines gehen: das betreffende Faktum zu sichten, um es zu verstehen und zu erklären, das heißt, es in seiner Eigengestalt wahrzunehmen und es in einen (oder mehrere) umfassenderen geschichtlichen Zusammenhang zu integrieren.

Doch wer hat diesen vom Streben nach Objektivität wie besessenen Historiker «in Reinkultur» je gesehen? Und falls es ihn überhaupt gäbe, stellt er eine erstrebenswerte Norm dar? Würde nicht ein Historiker, der es auf dieses Ziel abgesehen hätte, nicht bloß sich über sich selbst Illusionen machen, sondern auch der Pflicht untreu, die ihm als

einem Menschen obliegt: der Pflicht, Partei zu nehmen, seine Meinung zu äußern? Es gibt für eine Gruppe kein wertfreies Faktum, und die verschiedenen Gruppen stellen sich in Gegensatz zueinander, um die gleichen Fakten verschieden zu bewerten und zu qualifizieren. Groulx bewertete die unitarische Ideologie hoch und neigte dazu, alles, was ihr widersprach, wegzuleugnen oder als schlecht hinzustellen; seine Nachfolger fühlten sich gedrängt, die Gegenrichtung einzuschlagen und an die Existenz von einst zurückgedrängten und bekämpften Strömungen zu erinnern.

Diese engagierte Haltung des Historikers hat eine Doppelwirkung: einerseits drängt sie ihn, ein bisher brachliegendes Feld umzupflügen, weil sie davon die Rechtfertigung oder Veranschaulichung eines kollektiven Verhaltens, einer Sache erhofft, die von der Gruppe zu ihrem Anliegen gemacht wird; andererseits aber führt sie dazu, diesem Feld den Vorzug zu geben zum Nachteil anderer Sektoren, die dem Dunkel überlassen oder überantwortet werden. Sind wir dann aber nicht selbst ins Rad der Geschichte eingespannt? In einem gewissen Sinn ja, denn wir müssen uns damit abfinden, daß der Historiker und die Geschichte, die er schreibt, in die Geschichte eingetaucht sind, die geschieht, und wenn er im Gedanken, so an seinem wissenschaftlichen Werk besser arbeiten zu können, darauf verzichtet, am gemeinsamen Unternehmen mitzuarbeiten (außer auf dem Umweg über seine Bücher), wird es ihm damit gelingen, der Geschichte zu entrinnen, die ihn gemacht hat und ihn Tag für Tag prägt?

Eine vergebliche Diskussion, die ausweglos wäre, wenn es sich nicht in erster Linie um eine falsche Debatte handeln würde. Es gibt ein Nein, das der Historiker gleich zu Beginn des Spiels endgültig entgegensetzen muß: nicht den «Werten», dem «Engagement» unter dem Vorwand wissenschaftlicher Sauberkeit, sondern diesem beständigen, oft unbewußten Hinübergleiten von einer Geschichte zur andern. Jede hat ihre ganz besondere Art, und die innere Dualität, die der Historiker erlebt, darf ihn nicht verwirren oder zum Rückzug veranlassen, sondern muß ihn die Rollen und die Ebenen auseinanderhalten lassen.

Es handelt sich dabei keineswegs um Indifferenzismus, für den alles, was existiert, damit auch schon gut ist, sondern um die Weigerung, die Fakten an ein zum vornherein bevorzugtes und sorgfältig aus der Geschichte herausgehaltenes System zu verklammern. Mit andern Worten: der Historiker muß sich vor jeder Haltung hüten, die sein

Forschungsfeld einengen würde. Man spricht heute viel von Ökumenismus: wie sollte der Historiker nicht daran erinnern, daß dieses Phänomen sich keineswegs auf die wichtigste und bekannteste seiner Organisationen beschränkt oder bloß den theologischen Zielvorstellungen entspricht, die deren Ideologie zutage treten läßt? Und wie sollte er nicht über die neuen Werte nachdenken, welche die junge Generation beseelen, wenn sie sich auf einen Ökumenismus beruft, der die Gestalt des Protestes gegen die Trägheiten und Dogmen der etablierten Apparate annimmt? Damit greift er, ob er es will oder nicht, in die hitzigsten Debatten ein, ohne daß er selbst notwendigerweise Partei zu sein braucht.

Die Geschichtswissenschaft ist militant allein dadurch, daß sie Wissenschaft, Geschichtswissenschaft ist. Sie braucht nicht nach einer Sache oder einem Auftraggeber Ausschau zu halten. Viel sicherer als darin, daß sie den Forderungen zu entsprechen sucht, die man von außen an sie stellt, tritt ihre Nützlichkeit darin zutage, daß sie zu dem steht, was sie ist. Warum sollte man sich ein Engagement bloß nach dem Modell des organisierten militanten Vorgehens denken? Die Religionsgeschichte hat seit einem Jahrhundert viel gearbeitet; sie ist kein bloßes Programm mehr, aber zu welchem Preis hat sie sich durchgesetzt? Sie ist mehr als ein Hindernis denn als eine Hilfe erschienen, und ihr Nutzen ist heute gewiß nicht der, den man von ihr erwartet hat. Sie ist da als ein Ergebnis, mit dem man zu rechnen hat und das zu ganz bedeutsamen Ansichtsänderungen zwingt. Damit stehen heikle deontologische Probleme an, denn unablässig lauert die Versuchung auf sie, sich nützlich zu machen oder sich nutzen zu lassen.

Und doch: «Kämpfe für die Geschichtswissenschaft» lautet der Titel der Lucien Febvre gewidmeten Festschrift. Als Kampf für die Geschichtswissenschaft erscheint die Arbeit der Kirchenhistoriker seit Duchesne, den Bollandisten und so vielen Exegeten. Von dieser Linie durften sie nicht abweichen, selbst nicht im Bestreben, einer Kirche besser zu dienen, die heute dank ihnen – und dies ist die ebenso ungeahnte wie entscheidend wichtige Errungenschaft – zur Kenntnis zu nehmen beginnt, wie tief sie nicht nur in ihren institutionellen Formen, sondern bis in ihre Sprache, ihre Formulierungen und ihre Denkweisen hinein geschichtlich bedingt und kulturell prägnant ist. Zweifellos kann man die auf das Ersuchen der Historiker hin erfolgte Selbstüberprüfung der Kirche als viel wichtiger ansehen als das Detail aller Kapitel

ihrer Geschichte, die gegenwärtig in Revision begriffen sind.

Dies besagt erstens: Wenn auch niemand verpflichtet ist, Historiker zu sein, so dient doch der Historiker seiner Kirche nicht am besten, indem er Mann der Kirche ist, sondern indem er rigoros Mann der Wissenschaft ist. Man stelle sich das nicht als einen leichten Weg vor! Glücklicher, wer seine Seele geeint behält! Öfters jedoch wird er wie Jakob, der mit seinem Kampf mit dem Engel die ganze Nacht hindurch nie zu Ende kam, die – fruchtbare, aber unlösbare – Spannung erleben eines inneren Auseinandergerissenseins zwischen dem Ideal kritischer Objektivität, das ihn antreibt, und der durch seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gesellschaftsgruppe gegebenen Subjektivität, die ihn gefangen hält. Weil er dieser Spannung nicht entrinnen kann, wird er illusionslos das Beste aus ihr zu machen suchen, nicht nur, indem er den Ratschlägen der Geisteslehrer folgt, sondern ebenso sehr indem er sich der Hilfe der Humanwissenschaften bedient.

Zweitens besagt dies, daß ich voll und ganz die von Giuseppe Alberigo vor einem Jahr in «Concilium»⁴ angestellten Überlegungen und Stellungnahmen teile: «daß die Kirchengeschichte eine historische Disziplin ist und bleiben muß» (S. 489) und daß man sie keinesfalls als theologische Disziplin bezeichnen kann oder auch nur es der Theologie überlassen darf, ihr Objekt zu bestimmen. Damit gehört die Kirchengeschichte einem Typus nichtreligiöser Gewißheit an wie die andern «Religionswissenschaften», sofern man diese in dem ganz laikalen Sinn versteht, den sie hatten, als sie 1886 an der Sorbonne an die Stelle der alten theologischen Fakultät traten.⁵ Wenn viele katholische Wissenschaftler dieser Position gegenüber keinerlei Schwierigkeiten empfinden, so bleibt doch ein wegen dem, was hier auf dem Spiel steht, heikler Punkt: der der Beziehung zwischen der Geschichte des Urchristentums und der Bibelexegese. In dem Maß, als diese sich immer mehr als eine theologische Disziplin zu verstehen scheint, während sie sich zu Beginn des Jahrhunderts als historische Disziplin der Theologie gegenüberstellte, ist das ganze Problem auf der Grundlage einer neuen, vertieften Reflexion neu aufzugreifen, so daß eine deutliche Unterscheidung der Objekte ermöglicht wird. Davon haben alle nur zu gewinnen.

In etwas analoger Weise ist eines der aktuellen Probleme gewiß die Beteiligung von Theologen an der Geschichtswissenschaft: ein Beweis ihres Erfolges, aber auch eine Quelle von Ablenkungen.

Ein Meister in der Theologie kann ein großer Historiker sein und umgekehrt, was aber nicht heißen will, daß die beiden Disziplinen nicht eifersüchtig auf die Wahrung ihrer Autonomie bedacht sein sollen. Wie viele theologische Thesen sieht man heute, bei denen die «Theologie» nur als eine häufig sehr flüchtige Endüberlegung zu einer «geschichtlichen» Ausführung hinzutritt, deren Vokabular nicht geklärt und deren Methode nicht eindeutig ist? Umgekehrt übernehmen so manche Inhaber historischer Lehrstühle als Denkrahmen gern theologische Ausführungen, die sich ihnen aufzudrängen scheinen, oder lassen sich wenigstens von einer Sprechweise oder von Interpretationen anstecken, die von ihrer Seite mehr kritische Vorsicht erheischen würden. Braucht man hier daran zu erinnern, daß das «Volk Gottes», auf das man sich unter den Theologen seit dem Zweiten Vatikanum so sehr beruft, nicht ein Objekt der Geschichtswissenschaft ist, obwohl die Historiker – wie das Werk von Gabriel Le Bras beweist – nicht dieses kirchliche Ereignis abgewartet haben, bis sie das Problem in ihrer Sphäre wahrnahmen? Daß die «Heilsgeschichte» nicht Gegenstand der historischen Disziplinen ist, die nur eine mit der jüdisch-christlichen Überlieferung zusammenhängende Heilsgeschichte unter andern kennen, die sich deshalb mit andern Heilsgeschichten vergleichen läßt, um ihre Originalität zu bestimmen? Daß die «ökumenische Bewegung» einen sehr verschiedenen Inhalt haben kann, je nachdem man als Theologe oder Historiker spricht? Und daß der «Modernismus» oder der «Integralismus» sich streng wissenschaftlich untersuchen läßt, ohne daß die Geschichtsforschung an die einstigen Interventionen des Lehramts oder die spätere Entwicklung der Theologie gebunden zu sein braucht?

Man wird deshalb insbesondere vor einem andern Typus des Abgleitens auf der Hut sein. Unter dem Vorwand, daß das Christentum eine geschichtliche Religion ist, erscheint oft nichts normaler und legitimer als ein beständiges Hin und Her zwischen einem geschichtlichen Verständnis der Kirche und einem kirchlichen Verständnis der Geschichte. Daß die beiden Auffassungen füreinander von Interesse sein können, ist unbestreitbar; daraus folgt aber nicht, daß sie dem gleichen epistemologischen Statut unterstellt und am gleichen intellektuellen Vorgehen beteiligt sind. Der Historiker beschränkt seine Forschung nicht auf das, was objektiv das Werk der Kirche war; er dehnt sie auf alle Spielarten der beobachteten Bilder aus: auf das Bild, das die Kirche zu einem gegebenen

Zeitpunkt sich von sich selbst machte; auf das Bild, das sie damals den verschiedenen Gruppen gab, und das, das sie sich von diesen verschiedenen Gruppen machte. Ohne eine solche Analyse ist es beispielsweise unmöglich, etwas vom «Syllabus» und von der Verurteilung des «Liberalismus» zu verstehen. Überdies zeigt jeder Konflikt innerhalb der Kirche, wie z. B. der zwischen liberalen und intransigenten Katholiken in bezug auf den «Syllabus», daß in ihr mehrere Vorstellungsreihen nebeneinander existieren und zusammenstoßen.

Da, wo der Theologe von dem Selbstverständnis der Kirche spricht, konstatiert somit der Historiker eine Pluralität von Auffassungen, von denen die dominierende sich als die einzig gültige aufzuzwingen sucht. Wenn er von pessimistischer Gemütsart ist, wird ihm die Geschichte als eine lange Aufeinanderfolge von Monopolen, Auseinandersetzungen, Umkehrungen erscheinen, worin jeder neue Zeitpunkt die Vergangenheit rückwärtswirkend zu korrigieren unternimmt: die Gegenwart zimmert die Geschichte ihren Bedürfnissen entsprechend zurecht. So sieht er, wie der «soziale Katholizismus», der aus dem intransigenten Katholizismus des «Syllabus» hervorging, sich von dem Tage an als Abkömmling des liberalen Katholizismus entdeckt, da er in Konflikt gerät mit dem, was er den «Integralismus» nennt und der nichts anderes ist als sein feindlicher Bruder, der «integrale Katholizismus». Das, was seit zehn oder zwanzig Jahren vor unseren Augen sich abspielt, sollte uns eine Lehre sein: keine der dominierenden Geschichtsdeutungen hat den neuen Situationen standgehalten, die uns Hals über Kopf in eine Revision all dessen hineingezogen haben, was wir einst gelernt hatten. Eine ausgezeichnete Erfahrung für den Historiker, der sich so verpflichtet sieht, zu sehen, daß seine gebräuchlichen Meßinstrumente von seiner Einstellung abhängen und daß diese jederzeit affiziert werden kann. Der sicherste, der einzige, über alle diese Schwankungen erhabene Weg kann somit nur über eine systematische Reflexion über die Bedingungen führen, unter denen jedes Geschichtswerk zustande kommt.

In dem Maß, als die Zeit vergeht, entschwindet die Vergangenheit und hebt sich leicht in die Sphäre des Imaginären. Die Gesellschaft kann nicht leben ohne Vergangenheit: sie kommemoriert sie auf mancherlei Weisen, während es dem Historiker nur darum geht, sie zu rememorieren. Deshalb klaffen die beiden Vergegenwärtigungsarten oft beträchtlich auseinander. Gewisse Perioden wer-

den bevorzugt und idealisiert. Bis in die neueste Zeit hinein ging das Kirchenverständnis über das Mittelalter. Als die Geschichtsforschung jede romantische Vorstellung darüber verunmöglicht hat, haben sich gewissermaßen zwei Mittelalter einander an die Seite gestellt: das der Historiker und das andere, das ein System, ein Modell im doppelten Sinn des Wortes war, das Regime der geschlossenen Christenheit, das sich zu dem vorherrschenden Modell, das die «moderne Gesellschaft» war, in Gegensatz stellen ließ.

Auch die Urkirche hat diese Modellrolle gespielt und spielt sie weiterhin, unabhängig von der fortgesetzten Erforschung der Ursprünge des Christentums. Aber hier ist zu dem weiter oben beobachteten Dissoziierungsphänomen ein Blockierungsphänomen hinzugekommen. Der Kirche beginnt es zu widerstreben, in dem Bild, das ihr die Geschichtswissenschaft von ihren Anfängen bietet, sich wiederzuerkennen. Dieses Bild kommt ihr nicht nur störend und entstellend, sondern geradezu als Zerstörung ihrer Grundlagen vor. Es gibt dafür in ihren Augen nur eine einzige Erklärung: die Historiker – welches nun auch ihre Einstellung sein mochte – legten alle die gleiche Verständnislosigkeit an den Tag. Es konnte ja tatsächlich der Fall sein, daß der Historiker voreingenommen war, seine Thesen nicht genügend erhärtet oder seine Schlußfolgerungen abenteuerlich waren, während die Kritik ihnen gegenüber begründet sein konnte und eine wirkliche Bedrohung bestehen mochte. Aber es war mit einer bloßen Ablehnung nicht getan, sondern es waren – oft gründliche – Überprüfungen vonnöten, wie die ganze Modernistenkrise gezeigt hat. In dieser Hinsicht kommt es weniger auf die – gültigen oder unzutreffenden – Einzel Einwände gegenüber den aufeinanderfolgenden Geschichtswerken an; wichtiger ist die Richtung, die eine kollektive Anstrengung während eines Jahrhunderts eingeschlagen hat, und der Weg, der heute zurückgelegt ist. Jedes Urteil über irgendeinen Historiker hat nur Sinn im Zusammenhang mit dieser Gesamtbilanz. Somit sind zwei Dinge festzustellen: sobald einmal der Schock überwunden ist, werden sich zwischen rivalisierenden Disziplinen bessere Beziehungen anbahnen; andererseits wird dieser geduldigen Zurückgewinnung einer fernen Vergangenheit Aktualität zukommen; sie wird zum Motor einer begründeten, provozierten Evolution religiöser Vorstellungen. Damit tritt ein neues wichtiges Faktum in Erscheinung: in das Spiel des religiösen Bewußtseins greifen Religionswissenschaften ein, deren Einsichten von

Verbindungsposten zu Verbindungsposten bis zu der Masse der Gläubigen hinuntergelangen.

Im Sprechen von Verständnislosigkeit schwingt aber auch noch ein Motiv mit, das implizit und verdeckt bleibt. Es ist der Gedanke: man kann nur von innen her verstehen – allein der Christ, der gläubige Christ kann das Christentum wirklich verstehen; der Ungläubige kann es nicht. Diese These ist nie systematisch entwickelt worden. Wie es scheint, spielt sie auf zwei Ebenen: auf der theologischen und auf der psychologischen. Diejenigen aber, die sich dieses Arguments bedienen, berufen sich viel mehr auf eine Psychologie des gesunden Menschenverstandes als auf eine These über den Glaubensakt. Und die Erkenntnis «von innen her» wird nicht nur von den Religionsgruppen mit Vorliebe vertreten, sondern ist eines der Gesetze des gesellschaftlichen Lebens. Für den Historiker indes ist sie weder eine notwendige Vorbedingung noch eine hinreichende Voraussetzung zu seiner Arbeit. Die Dinge liegen viel, viel komplizierter.

Gewiß darf man die Bedeutung dieses Prinzips nicht verkennen. Die Vertrautheit mit seinem Forschungsbereich ist für den Historiker unerlässlich; sie bildet ein Haupterfordernis für seine Kompetenz. Doch die Zugehörigkeit zu der betreffenden Gruppe ist vielleicht weder die einzige noch die beste Weise, sich diese Vertrautheit zu erwerben. Zudem ist sie nur einer der Aspekte der Geschichtsforschung, die eine beständige Dialektik zwischen Subjektivität und Objektivität in sich schließt und aus diesem Grunde eine epistemologische Abstandnahme vom Erkennen durch den bloßen Gemeinverstand erfordert. Doch selbst auf dieser Ebene ist die Vertrautheit nur *ein* Aspekt der Wirklichkeit, und zwar eben deswegen, weil sie in diese eine Abschließung hineinbringt. Wenn allein der Glaubende vom Glauben reden kann, muß auch umgekehrt gelten, daß nur der Ungläubige vom Atheismus reden kann. Von der Produktion her beurteilt, scheint man sich zwar kaum daran zu halten: es sind vor allem die Gläubigen, die über den Unglauben schreiben, und die katholischen Intellektuellen, die über die Entchristlichung des Proletariats schreiben.

Zudem hat die Psychologie hinlänglich bewiesen, daß das Selbstbewußtsein ein falsches, sich in Illusionen wiegendes, kompensiertes Bewußtsein sein kann, daß dieses Bewußtsein aber auch nur gesellschaftsverbunden, an eine Gruppe angegeschlossen, nicht in ein solitäres Getto zurückgezogen sein kann; es existiert nur innerhalb einer Kommunikation, die zwar die Grenzen nicht auf-

hebt, sie aber relativiert. Das Bild, das ich von mir gebe, kann für mein Selbstverständnis wichtiger sein als das, das ich mir von mir mache. Eine Totalerkenntnis eines Phänomens ist nur vielen verschiedenen Menschen zusammen möglich – als interpersonale Erkenntnis, die auch interdisziplinär sein soll. Der Fall der Ethnologie ist hierfür aufschlußreich: was ist sie denn anderes als Erkenntnis von außen und von oben her? Doch diese Situation bleibt nicht ewig die gleiche. Wir werden es eines schönen Tages erleben, daß afrikanische oder asiatische Ethnologen unsere europäischen Gesellschaften erforschen, wie dies einige nordamerikanische Ethnologen heute schon tun. Ein neuer, unerläßlicher Blick.

Noch in einer weiteren Richtung ist zu forschen. Zwischen Gläubigen und Ungläubigen besteht keine absolute Trennung, weil eben jeder Typus seine Abstufungen aufweist und weil es zudem vom einen zum andern Übergänge gibt. So gibt es den Gläubigen, der «den Glauben verloren» hat, und den Ungläubigen, der «sich bekehrt» hat, den Priester, der in den Laienstand zurückversetzt worden ist, und die Witwe, die in einen Orden eingetreten ist und so weiter. Ja, in unserer pluralistischen Gesellschaft mangelt es nicht an Gelegenheiten, bei beidem dabeizusein. Man denke an den jungen Christen, der keinen andern Unterricht genossen hat als den der öffentlichen Schule, den des staatlichen Lyzeums, der Staatsuniversität, d.h. dessen Glauben sich in einem soziologisch heterogenen und der Institution wie Ideologie nach laikalen Milieu entwickelt hat; umgekehrt an junge Menschen, die schon früh von daheim weggekommen sind und denen das religiöse Empfinden stets fremdgeblieben ist, die aber von ihren Eltern einem katholischen Kollegium mit täglicher Messe und einem Spiritual anvertraut worden sind. In dieser Beziehung sind die raffiniertesten Kombinationen möglich.

Auf die Spitze getrieben, könnte das Prinzip der Erkenntnis «von innen her» durch eine immer stärkere Abschließung zu einer eigentlichen Lähmung der wissenschaftlichen Tätigkeit führen. Nur der Franzose könnte von Frankreich sprechen, nur der Bauer vom Land, nur der Katholik von der römischen Kirche, nur der Jesuit von der Gesellschaft Jesu. Denken wir nicht gleich, das gebe es doch in Wirklichkeit nicht. Wie oft schon hat man das Argument gehört, die römischen Kongregationen seien nicht imstande, etwas vom französischen, deutschen oder amerikanischen Katholizismus zu verstehen, oder der Klerus sei völlig un-

kompetent, etwas über die Ehe oder das Geschäftsleben zu sagen. Solchen Schwierigkeiten der gegenseitigen Verständigung begegnet der Historiker auf Schritt und Tritt, und sie bilden für ihn nicht eines der uninteressantesten Probleme seiner Berufstätigkeit. Ja, man kann noch weitergehen, weiß man doch von Henri Bremond, daß er gerne selbst mystisch veranlagt gewesen wäre, damit er die Mystiker, mit denen er sich befaßte, besser verstanden hätte. Und es bleibt noch die beklemmendste Frage: Wie kann ein Mensch unserer Zeit sicher sein, die vergangenen Jahrhunderte zu verstehen, in die innersten Gefühle derer einzutreten, die heute nicht mehr sprechen können und vielleicht nichts Schriftliches hinterlassen haben? Es gibt keinen Zugang mehr vom Innern her, außer auf sehr analoge Weise durch den Rückgriff auf eine menschliche Natur, die gerade unter Absehen von allem Geschichtlichen definiert wird.

Wir müssen diese kurzen Bemerkungen abschließen, indem wir die Leitlinien präzisieren, die sie inspiriert haben und vielleicht nur den Wert einer persönlichen Stellungnahme besitzen.

1. Der reine Historiker träumt von einer Universalgeschichte, die allem objektiv seinen Platz gibt. In einer Gesellschaft aber, worin der Mensch für den Menschen stets ein Wolf gewesen ist und worin der «Gottesfriede» nur eine ephemäre Institution geblieben ist, in einer von Konflikten und Kontestationen zerrissenen Gesellschaft, worin das Christentum keineswegs als ein Faktor des Friedens und der Einheit erscheint, weiß er, daß stets eine parteinehmende Geschichte geschrieben wird und daß auch in der Geschichtsschreibung stets die vorherrschende Partei, der jeweilige Sieger dominiert. Er weiß auch: so, wie der Mensch nun einmal beschaffen ist, bleibt der «reine Historiker» ein Traum. Die objektiven Techniken, die er ausarbeitet, haben nicht nur zum Ziel, mit seiner Dokumentation kritisch umzugehen, sondern auch seine individuelle und gesellschaftliche Individualität zu meistern, was nie voll zustande kommt. Mehr als man sich vorstellt, ist die Geschichtsforschung eine Lebensszese, weniger durch die Lehren, die sie nahelegt, als durch die Anforderungen, die sie stellt. Der Historiker, der mit seinem Fach ringt, ist zunächst ein Mensch, der gegen sich selbst kämpft.

2. Die erste Aufgabe der Geschichtswissenschaft – insbesondere der Kirchengeschichtswissenschaft – ist die, dazusein: sich zu konstituieren zu wissen und sich selbst zu verstehen. Dies ist nicht so ein-

fach, wie es scheinen möchte. Trotz der geleisteten Arbeit bestehen noch bemühende Lücken, auch wenn man bloß an die Neuzeit und die zeitgenössische Geschichte denkt, und die geleistete Arbeit selbst entspricht unsern Fragen und Normen oft bei weitem nicht. Unter diesen Bedingungen existieren heißt sich geltend machen, ein Recht erwerben und eine Freiheit verteidigen. Die Geschichtswissenschaft stößt unablässig an eine allgemeine Interpretation der Vergangenheit an, die mit der globalen Vorstellung zusammenhängt, die jede Kirche sich von ihrer Sendung und Entwicklung macht; das Studium der Handbücher des konfessionellen Religionsunterrichts (wie umgekehrt der des öffentlichen Schulwesens) ist in dieser Hinsicht sehr aufschlußreich. Daraus ergeben sich Widerstände, die zur Folge haben, daß nicht jede Einsicht der Geschichtswissenschaft in irgendwelchem Moment ankommt, daß gewisse Infragestellungen von einer Religionsgruppe anfänglich zurückgewiesen werden, bevor man sie überhaupt kritisch geprüft hat (wir erinnern an die Schwierigkeiten, die Albert Houtin, der Erforscher der Geschichte des Modernismus, mit seinem Bischof gehabt hat, weil er die Historizität des heiligen René, des angeblich ersten Bischofs von Angers geleugnet hat, der seit kurzem aus dem kirchlichen Kalendarium gestrichen ist), und daß selbst eine gewisse kritische Prüfung nur an den Tag bringt, mit welcher Macht sich gewisse Vorstellungen (man vergleiche alle die Diskussionen, die unter Pius X. zugunsten der Historizität der Übertragung des Hl. Hauses von Loretto geführt worden sind) oder gewisse Denkströmungen aufzwingen (so bis 1914 und darüber hinaus der Antiliberalismus und ebenso die Reaktion, die gegen ihn einsetzt, sobald sie sich zu äußern vermag).

3. Wie sollte demnach der Historiker nicht Sinn haben für die Pluralität der Selbstverständnisse, die in der Kirche nacheinander oder gleichzeitig zutage treten? Einerseits liegen diese ja auf verschiedenen Ebenen, deren jede ihr eigenes epistemologisches Statut hat – eine Ursache der Auseinandersetzung, insofern sie verschieden sind, und der Konfusion, insofern die Identität dieser Statuten nicht deutlich wahrgenommen wird. Andererseits hängen sie mit mannigfaltigen Denkströmungen zusammen, deren jede ihre Geschichtsschreibung inspiriert. Die Aufgabe des Historikers ist es, in diese Verwirrung Ordnung zu bringen, in diesen Wald Pfade zu schlagen, womöglich einen Horizont freizulegen und in dieser Sprachenverwirrung der Vermittler, der Dolmetsch zwischen

Leuten zu sein, denen oft schärfer bewußt ist, was sie trennt, als was sie eint, und die zumeist nicht einmal imstande sind, ihre Diskussionen zu klären. Doch gleichzeitig heißt ihn alles in seinem Gewerbe – seine Dokumente, seine Techniken, seine Kollegen –, die konfessionelle Enge dieser Debatten zu sprengen, die Sprechweise seiner Quellen zurückzuweisen, um auf Grund der methodologischen Erfordernisse seine eigene Sprache zu schmieden. Zur gleichen Zeit, da er für seine Kirche arbeitet, wird der katholische Historiker unausweichlich gedrängt, seinen eigenen Weg zu gehen, ohne sich von irgendeiner Schranke aufhalten zu lassen.

4. Der Historiker weiß, wie sehr sein Fach infolge all der weiter oben analysierten Gründe von sich selbst aus ungewiß ist, unter wie vielen Schwierigkeiten und in welchem Dunkel es voranschreitet. Er weiß aber auch, daß es auf dem zurückgelegten Weg keine Umkehr mehr gibt, selbst wenn die Straßenränder mit Unrat besät sind. Seit anderthalb Jahrhunderten läßt die Geschichte der Geschichtswissenschaft hierüber keinen Zweifel. Selbst die Meinungsverschiedenheiten zwischen geschichtswissenschaftlichen Schulen vermögen nicht aufzukommen gegen die Wirklichkeit, die heute die Gemeinschaft der Historiker darstellt. Nun aber gehen alle, selbst in der Religionsgeschichte, den Stoff von einer radikal säkularisierten Einstellung her an, die auf verschiedene Verstehenstypen zugeschnitten ist. Hier liegt ein Problem vor, dem man sicherlich noch keine genügende gelassene Aufmerksamkeit geschenkt hat. Deshalb wird man überstürzten Klassifikationen mißtrauen, die mit schlecht formulierten Auffassungen zusammenhängen und zum Beispiel die marxistische oder rationalistische «Erklärung» zurückweisen, da diese das religiöse Faktum leugnen, aber einem «ökumenischen» Verständnis zuneigen, da dieses authentischer religiös sei. Die historische Methode kann auf dieser ideologischen Ebene nicht richtig funktionieren. Eine eingehendere Prüfung wird im Gegenteil rasch zeigen, daß jeder Verständnistypus zwar seine Grenzen hat und vieles nicht versteht, daß aber auch viel Wahres und Einsichtsvolles an ihm ist. Was beispielsweise den liberalen Katholizismus und den intransigenten Katholizismus im letzten Jahrhundert betrifft, so kann der Historiker ihre Einflußkurven nachzeichnen, nicht aber dem einen gegen den andern Recht geben. Er würde sonst in einer manichäischen Haltung voraussetzen, nur der eine von beiden habe eine richtige Auffassung von der

«modernen Gesellschaft». Man braucht bloß die beiden Dossiers zu kennen, um zu gewahren, daß die Rechnung nicht stimmt: der Liberalismus hat Werte wahrgenommen, die vom Intransigentismus verkannt wurden, dieser aber hat auf Sachverhalte hingewiesen, für die der erste keinen Sinn hatte, und beide waren nicht imstande, die Aspekte zu erfassen, die dem Sozialismus zu seinem Erfolg verholfen haben.

5. Behaupten, daß die historische Arbeit etwas Arteigenes sei, heißt sie in Diskontinuität zur theologischen Reflexion bringen. Jede kann so weit gehen, daß sie die andere zu ihrem Gegenstand macht, aber die historische Theologie und die Geschichte des christlichen Denkens werden stets zwei nicht miteinander verschmelzbare Bereiche bleiben. Das geschichtliche Verständnis der Kirche kann nicht der gleichen Ordnung angehören wie das kirchliche oder theologische Verständnis der Geschichte. Gewiß ist für die Kirche die Geschichte als Geschehen der Ort ihres Selbstverständnisses; stellt aber diese Formulierung, die sich unserer Kultur aufgedrängt hat, einen Fortschritt im Verständnis ihres Mysteriums dar oder ist sie nur eine Weise, in der Sprache unserer Zeit zu denken und zu sprechen? Und wird sich der Historiker zufrieden geben können mit diesem unbestimmten Verhältnis – dessen Gründe ihm nicht transparent sind – zwischen der Kirche des Pleroma und einer bestimmten geschichtlichen Kirche in einem bestimmten Zeitpunkt ihrer Entwicklung in einem komplexen Spiel von Gegensätzen: Gegensatz zu dem, was sie zu einer andern Zeit gewesen ist, Gegensatz zu dem, was aus ihr werden kann, Gegensatz zu den innern Spaltungen, die sie beunruhigen, Gegensatz zu andern Geschichtsgebilden – verschiedene Kirchen, Sekten und Strömungen –, die sich auf den gleichen Gründer und die gleiche Überlieferung berufen?

Man braucht kein Exeget zu sein, um feststellen zu können, daß die Kirche im Nichtverstehen begonnen hat. Die Jünger vermochten nicht zu erfassen, was Jesus ihnen sagte; es überforderte ihre Kräfte; sie mußten auf das Kommen des Heiligen Geistes warten. Nach Pfingsten reichten ihre Horizonte nicht über die jüdischen Gemeinden hinaus; Paulus mußte eingreifen. Dann wurde mit der unmittelbar bevorstehenden Parusie gerechnet. Man könnte weiterfahren; die Geschichte hat nie anders ausgesehen. Ist dies vielleicht das nächtliche Antlitz der Kirche? Vielleicht ist dies nur ein Gesetz ihrer Entwicklung wie das der Entwicklung jeder Gesellschaft von Menschen. Und doch ist

diese in ihrer Kontinuität beeindruckende Reihe von Phänomenen von der christlichen Geschichtsschreibung selten in Rechnung gestellt worden und noch weniger von der theologischen Reflexion. Jede große geschichtliche Realisation – der Kommunismus wie der Kapitalismus – hat ihr nächtliches Antlitz. Hat man bemerkt, daß dies die Sprache eines Eingeweihten, eines Gläubigen, eines Partisanen ist, in den Augen des Gegners aber ein sicherer Ausdruck ihres Wesens?

Man erahnt nun, warum außerhalb ihrer Bereiche, die sich zum Teil decken können, außerhalb ihrer Formalobjekte, die voneinander verschieden sind, Geschichtswissenschaft und Theologie sich nicht treffen. Mehr noch als bei einem Einzelsubjekt besteht beständig eine irreduzible Inadäquation zwischen dem Bewußtsein, das eine Gruppe von sich selbst hat, und einerseits ihrer Identität, andererseits ihren Ausdrucksformen. Der Theologe geht von der Identität aus, der Historiker von den (schriftlich niedergelegten, institutionellen, lebendig vorhandenen usw.) Ausdrucksformen. Der Historiker kann wohl das Bewußtsein in den Griff bekommen, das sich in all diesen verschiedensten Manifestationen äußert; er verfügt aber von sich aus über keine Mittel, um die

Identität zu fassen, von der es zeugt. Der Theologe hingegen wird aus dem, was er über ihre Identität weiß, nie das Bewußtsein der Kirche ableiten können; nur indem er sieht, wie sie sich in der Zeit entfaltet, erfährt er konkret das Mysterium ihrer Identität.

Beide, Historiker und Theologen, sind Vermittler, Dolmetscher. Halten die Theologen sich für befugt, von einem Selbstverständnis der Kirche zu sprechen? In den Augen der Historiker wird dieses stets nur Symbolik einer Hoffnung sein; die Wirklichkeit erscheint ihnen als das Ergebnis einer Vielzahl ortsgebundener Selbstverständnisse. Können beide somit etwas Besseres erstreben, als einander als Agenten gegenseitigen Verstehens zu verstehen?

Und doch wird der Historiker sich nie mit diesem Plural als dem letzten Wort seiner Forschung und seiner Pflichten abfinden können. Er hat mit Hilfe der andern Gesellschaftswissenschaften noch eine bis jetzt allzusehr vernachlässigte Vergleichsarbeit zu leisten, um dieses üppige Sprießen zu ordnen, daraus Modelle zu erheben, eine Typologie abzuleiten und so hinauszugelangen über den banalen Sinn der alten Formel: Nur *ein*, aber je verschiedenes Christentum.

EMILE POULAT

geboren am 13. Juni 1920 in Lyon, Katholik. Er studierte am Priesterseminar Saint-Sulpice in Paris, an der Sorbonne und an der Universität von Strassburg, ist Lizentiat der Theologie, Doktor der Philosophie und Wissenschaftlicher Direktor am Centre national de la recherche scientifique (Groupe de sociologie des religions). Er veröffentlichte unter anderem: *Naissance des Prêtres Ouvriers* (1965), *Intégrisme et catholicisme intégral* (1969).

¹ Zu Max Weber vgl. Philippe Besnard, *Capitalisme et protestantisme* (Paris, Colin, 1970) (coll. U²).

² Fernand Dumont und Guy Rocher: *Le Canada français aujourd'hui et demain* (Paris, Fayard, 1961) 24–25 (*Recherches et débats du Centre catholique des intellectuels français*, cahier no 34).

³ Lionel Groulx, *Mes mémoires I* (Montréal, Fides, 1970) 173–174.

⁴ G. Alberigo, *Neue Grenzen der Kirchengeschichte?: Concilium* 6 (1970) 486–495.

⁵ Vgl. E. und O. Poulat, *Le Développement institutionnel des sciences religieuses en France: Archives de sociologie des religions*, no 21, janvier–juin 1966, 23–36.

Übersetzt von Dr. August Berz

Norbert Brox

Profile des Christentums
in seiner frühesten Epoche

1. *Einleitung*

Die Frage nach verschiedenen Typen des Christentums in den ersten Jahrzehnten seiner Geschichte umsichtig beantworten zu wollen, ist ein in sach-

licher und methodischer Hinsicht schwieriges Unterfangen. Als Frage nach einer faktischen Verschiedenheit zwischen den theologischen Denkformen und Diktionen muß sie beim Stand der Dinge in der Forschung zwar längst als beantwortet gelten: Die Selbstartikulierungen etwa der palästinensischen Anfangsgemeinden bleiben nicht die der paulinischen und vor- wie nebenpaulinischen hellenistischen Christengemeinden. Es zeichnen sich sehr bald unterschiedliche Profilierungen ab. Der Sachverhalt wird kirchengeschichtlich aber erst interessant, wenn man zu beurteilen sucht, ob und wo man darin die Grenze zu einem dem «Wesen» nach veränderten kirchlichen Selbst-