

# U N T E R S U C H U N G E N

## Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche\*

Von Peter Stockmeier

Mehr aus Liebenswürdigkeit als aus wissenschaftstheoretischen Einsichten steht der Rechenschaftsbericht über die Kirchengeschichte am Ende dieser Ringvorlesung. Im Zuge meiner Übersiedlung von Tübingen nach München kamen mancherlei Probleme technischer um nicht zu sagen „geschichtlicher“ Art auf mich zu, die den Fluß wissenschaftlicher Arbeit hemmten. Für die mir deshalb gewährte Schonfrist möchte ich der Fakultät und den Verantwortlichen der Ringvorlesung meinen Dank aussprechen! Zugleich scheint es mir aber nötig, von vornherein einem Mißverständnis vorzubeugen, das durch diese Platzierung entstehen könnte. Kirchengeschichte maßt sich nicht an, die Integration der theologischen Disziplinen zu gewährleisten oder ein abschließendes Urteil zu bieten. Es gibt zwar die These von der heilsgeschichtlichen Dimension der Kirchengeschichte, aber schon im Hinblick auf eine Synthese der theologischen Disziplinen zeigt sich die Grenze eines solchen Anspruches, die im Verlauf meiner Überlegungen noch deutlicher wird. Andererseits gehört Geschichte wesentlich zum Selbstverständnis des Christentums, denn sein Ursprung wurzelt in einem geschichtlichen Ereignis und aus der Rückbesinnung auf den Ursprung verwirklicht es seine Existenz in der Zeit. In seiner Untersuchung über die Herkunft des Terminus „Geschichtlichkeit“ stellt Leonhard von Renthe-Fink mit Recht fest: „In dem Begriff ‚Geschichtlichkeit‘ kommt ein geschichtliches Bewußtsein zur Selbstdarstellung und Selbstaussage, das wohl zum ersten Mal mit dem Christentum möglich geworden ist“.<sup>1</sup> Von Haus aus besitzt also Theologie ein vitales Interesse an

\* Vortrag, gehalten am 4. Februar 1970, im Rahmen einer Ringvorlesung der Kath.-Theol. Fakultät an der Universität München über das Selbstverständnis der theologischen Disziplinen.

<sup>1</sup> L. v. Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und York*: Abh. d. Akad. d. Wiss. Göttingen, philol.-hist. Kl. III 59, Göttingen 1964, 142. Vgl. zum Thema, das als Preisarbeit der Göttinger Akademie der Wissenschaften gestellt war, die parallele Bearbeitung von G. Bauer „Geschichtlichkeit“. *Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin 1963; ferner H. G. Gadamer, *Art. Geschichtlichkeit*, in: RGG<sup>3</sup> II 1496–1498; A. Darlapp, *Art. Geschichtlichkeit*, in: LThK<sup>2</sup> IV 780–783.

der Geschichte, das freilich nicht immer in gleicher Weise lebendig gewesen ist. Die kirchliche Historiographie demonstriert deutlich den Wechsel im Geschichtsbewußtsein.<sup>2</sup>

### Problemlage

Wenn ein Kirchenhistoriker versucht, das Selbstverständnis seiner Wissenschaft zu entfalten, dann befindet er sich in einem Dilemma. Will er als Historiker sein Geschäft umschreiben, dann läuft er Gefahr, daß ihm die Daseinsberechtigung in einer theologischen Fakultät abgesprochen wird. Tatsächlich wurde Kirchengeschichte erst durch den Studienplan Maria Theresias vom Jahre 1774 neben einer Art enzyklopädischer Einleitung, orientalischen Sprachen, Pastoraltheologie und Predigtlehre eingeführt, und im Stundenplan der Münchener (vormals Ingolstädter) theologischen Fakultät aus dem Jahre 1774 heißt es, daß zu den alt überlieferten Fächern neben anderen jetzt auch „Kirchengeschichte hinzutrete, welche aber nebst der schon längst üblichen Vorlesung über Kirchenrecht jetzt vorläufig an der juristischen Fakultät durch Weishaupt vorgetragen wird“.<sup>3</sup> So ist beispielsweise in den kirchlichen Verlautbarungen gegen den Modernismus, etwa dem Dekret *Lamentabili* (1907) oder der Enzyklika *Pascendi Pius' X.* (1907), die Reserve, um nicht zu sagen, Abneigung, gegen die geschichtliche Betrachtungsweise in der Theologie offenkundig. Der Konflikt zwischen traditioneller Theologie und Kirchengeschichte hat verschiedene Gründe. Man befürchtete, daß durch den Einsatz der historischen Methode die ewigen Wahrheiten des Christentums relativiert würden.<sup>4</sup> Im abendländischen Denken hatte sich das Interesse der Vernunft seit dem Erwachen des griechischen Geistes auf die Fragen des Seins konzentriert und auch die Aussagen der Offenbarung wurden unter ontischem Aspekt interpretiert. Mit der zunehmenden Einsicht in die geschichtliche Verfaßtheit des Menschen und seiner Umwelt schien der unänderliche, bleibende Charakter gefährdet, so daß man die Legitimation dieser Methode kirchlicherseits mehr oder minder in Zweifel zog. Im Blickwin-

<sup>2</sup> Von evangelischer Warte aus bearbeitete diese Frage P. Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie* (2 Bde.): *Orbis Academicus* III 5, Freiburg-München 1967; siehe dazu die Besprechung von H. Dickerhof, *Kirchenbegriff, Wissenschaftsentwicklung, Bildungssoziologie und die Formen kirchlicher Historiographie*, in: *HJ* 89 (1969) 176–202. Die geschichtliche Orientierung demonstrierte am Beispiel Augustins E. Frank, *Die Bedeutung der Geschichte für das christliche Denken*, in: *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart*, hg. v. C. Andresen, Darmstadt 1962, 381–396.

<sup>3</sup> C. Prantl, *Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt, Landshut, München II*, München 1872, 475; vgl. auch A. Wappler, *Geschichte der Theologischen Fakultät der k. k. Universität zu Wien*, Wien 1884; E. C. Scherer, *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen*, Freiburg 1927.

<sup>4</sup> Vor allem im Bereich der Bibelwissenschaft führte die Anwendung der historischen Methode zu kritischen Ergebnissen, die von seiten der *Commissio Pontificia de re biblica* zurückgewiesen wurden. Zur grundsätzlichen Diskussion siehe K. Girgensohn, *Die moderne historische Denkweise und die christliche Theologie*, Leipzig 1904.

kel eines solchen (Vor-)Urteils mußte sich die Kirchengeschichte entfalten, ein Umstand, der es nicht erleichterte, ein angemessenes Selbstverständnis zu entwickeln. Ihre Rolle im Kreis der theologischen Disziplinen wurde demnach unterschiedlich aufgefaßt, sei es, daß man ihr die Aufgabe zudachte, Anschauungsmaterial für eine abstrakte Ekklesiologie zu bieten, sei es die Funktion, überweltliche Glaubenswahrheiten geschichtlich zu verifizieren. Abgesehen davon, daß hierdurch Kirchengeschichte selbst in Mißkredit geriet, wurde unter diesem Aspekt ihr Stellenwert innerhalb der Theologie problematisch; es entstand überdies eine gewisse Entfremdung zwischen historischen und systematischen Disziplinen bzw. deren Vertretern, das sich für den Dialog nicht vorteilhaft auswirkte.

Mit Recht forderte Ignaz von Döllinger auf der Münchener Gelehrtenversammlung des Jahres 1863 für die Theologie auch das historische Auge neben dem systematischen,<sup>5</sup> aber man kann sich manchmal des Eindrucks nicht erwehren, daß die *eine* Theologie über das Stadium des Schielens kaum hinauskommt. Dieser Zustand beruht weniger auf der Tatsache, daß eine Reihe von unerfreulichen Erscheinungen in der Geschichte der Kirche, etwa das saeculum obscurum oder das Renaissance-Papsttum das Bild der *sancta ecclesia* trüben, als auf der Schwierigkeit, daß sich einzelne Fakten aus der Geschichte der Kirche nur mühsam der allgemeinen Lehre einordnen lassen. Als beispielsweise Bischof Hefele von Rottenburg auf dem 1. Vatikanischen Konzil gegen die Absicht, die Infallibilität des römischen Bischofs zu definieren, unter anderem auch den Fall des Papstes Honorius zu erwägen gab, argumentierte die dogmatische Kommission mit folgender Überlegung dagegen: Wenn sich aus den zwei Quellen der Offenbarung, nämlich Schrift und Tradition (die aus den Handlungen allgemeiner Konzilien leichter erkennbar ist als aus der Geschichte), die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit als Bestandteil der ursprünglichen Offenbarung herausstellt, dann sind irgendwelche Schwierigkeiten aus der Geschichte nur scheinbar und nicht real.<sup>6</sup> Der ultramontan orientierte Erzbischof Henry Edward Manning von Westminster goß diesen Standpunkt schließlich in die Parole um, es müsse das Dogma die Geschichte besiegen.<sup>7</sup> Hier stoßen in der Tat zwei Denkweisen aufeinander, nämlich die unhistorisch-dogmatische auf die geschichtlich-konkrete, die im Laufe des 19. Jahrhunderts sich so mächtig durchgesetzt hatte. Angesichts einer solchen Argumentation, die sich schließlich auch auf dem Konzil behauptete, resignierten die Vertreter der Geschichte und verließen vor der entscheidenden Abstimmung Rom.<sup>8</sup> Die Frage nach dem Wesen und der Funktion der Kirchengeschichte als Wissenschaft wurde freilich nur noch dringlicher.

<sup>5</sup> L. Scheffczyk, *Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jahrhundert*, Bremen 1965, 264–280. Zu Leben und Wirken Döllingers siehe G. Schwaiger, *Ignaz von Döllinger, Münchener Universitätsreden* 37, München 1964.

<sup>6</sup> Siehe Coll. Lac. VII 287.

<sup>7</sup> Quirin, *Römische Briefe vom Concil*, München 1870, 61.

<sup>8</sup> Siehe C. Butler, *Das I. Vatikanische Konzil* (übers., eingl. u. mit einem Nachwort versehen v. H. Lang), München <sup>2</sup>1961, 438.

## I. Aspekte der Kirchengeschichtsschreibung

Es ist in diesem Rahmen unmöglich, alle jene Leitbilder vorzustellen, die im Laufe der Jahrhunderte das Verständnis der Kirchengeschichtsschreibung bestimmten;<sup>9</sup> in unserem Zusammenhang kommt es vielmehr darauf an, jene Ansätze und Tendenzen sichtbar zu machen, die in besonderer Weise die Geschichtlichkeit der Kirche tangieren. Während frühchristliche Darstellungen, etwa die des Eusebios von Kaisareia, antikem Geschichtsdenken verpflichtet waren, das in der *Historia* ein Geschehen rühmte und so der Erinnerung bewahren wollte, entwickelte das Mittelalter im Anschluß an Augustins geschichtstheologische Konzeptionen eine Art christlicher Geschichtsschreibung, die freilich weniger auf die Kirche als ihren Gegenstand konzentriert war als auf das einzelne Bistum oder ein Kloster. Durch die Reformation wurde das Augenmerk wieder ganz auf die Kirche als Objekt der Geschichtsschreibung gerichtet, wobei der konfessionelle Standpunkt die historische Sicht nicht unbeträchtlich beeinflusste. Ob nun im Gefolge der Reformation die Geschichte der Kirche als Abfall betrachtet wurde, den es im Rückgriff auf den Ursprung zu überwinden gilt, oder die Tendenz der alten Kirche sich behauptete, nachzuweisen, daß alles beim selben geblieben sei, beidemale sind es außerhistorische Kriterien, welche die Kirchengeschichtsschreibung bestimmen. Da die Kirche den Gegenstand unserer Wissenschaft bildet, steht auch ihre Behandlung in Abhängigkeit von ihrem Verständnis.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Neben dem in Anm. 2 genannten Werk von Meinhold informieren darüber F. Ch. Baur, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, Tübingen 1852 (Nachdr. Darmstadt 1962); E. Menke-Glückert, *Die Geschichtsschreibung der Reformation und Gegenreformation*, Leipzig 1912; W. Nigg, *Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung*, München 1934; L. Scheffczyk, Friedrich Leopold zu Stolbergs „Geschichte der Religion Jesu Christi“. Die Abwendung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung und ihre Neuorientierung im Zeitalter der Romantik: MThSt I 3, München 1952; ferner die Einführung von H. Jedin, in: *Handbuch der Kirchengeschichte I*, Freiburg <sup>2</sup>1963, 17–55.

<sup>10</sup> Die gründliche Studie von H. Zimmermann, *Ecclesia als Objekt der Historiographie. Studien zur Kirchengeschichtsschreibung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*: Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 235, 4, Wien 1960, prüft, welchen Kirchenbegriff die behandelten Historiographen ihren Darlegungen zugrunde legen. Ohne Zweifel klärt eine solche Eingrenzung den Gegenstand ab gegenüber unangemessenen Ausweitungen, sie ist aber auch mit manchen dogmatischen Implikationen belastet. Tatsächlich kann die konkrete Kirchengeschichtsschreibung nicht jene Perspektiven ignorieren, die mit dem Christentum allgemein, der ökumenischen Situation, der Frömmigkeits- und Dogmengeschichte gegeben sind. Zur Diskussion dieser Fragen sei verwiesen auf folgende Arbeiten, deren Titel schon weithin die unterschiedlichen Akzente wiedergeben: R. Seeberg, *Zur Geschichte des Begriffes der Kirche. Geschichtlich – dogmatische Studien*, Dorpat 1884; K. Sell, *Die wissenschaftlichen Aufgaben einer Geschichte der christlichen Religion*, in: *Preußische Jahrbücher* 98 (1899) 12–57; A. Jülicher, *Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methode, Aufgaben und Ziele der Kirchengeschichte*, Marburg 1901; H. v. Schubert, *Die heutige Auffassung und Behandlung der Kirchengeschichte*, Tübingen-Leipzig 1902; A. Hegler, *Kirchengeschichte oder christliche Religionsgeschichte*, in: *ZThK* 13 (1903) 1–38; H. Schrörs, *Kirchengeschichte und nicht Religionsgeschichte*, Freiburg 1905; W. Köhler, *Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte: Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte* 61, Tübingen 1910; M. Rade, *Der Begriff der Kirche bei den*

Als Wegbereiter der neueren katholischen Kirchengeschichtsschreibung wird gerne Johann Adam Möhler († 1838) genannt, der als Repräsentant der sogenannten Tübinger Schule dem geschichtlichen Denken zum Durchbruch verholfen hat. Dabei ist bemerkenswert, wie in seiner frühen Zeit der Kirchenbegriff der Aufklärung nachwirkt, wenn er meint, die christliche Kirchengeschichte sei „eine Erzählung der Begebenheiten in und mit dem religiösen Vereine, den Christus stiftete“.<sup>11</sup> Möhlers Auffassung wandelte sich be-

Kirchenhistorikern, in: Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte ihrem Lehrer Adolf von Harnack zu seinem 70. Geburtstage dargebracht von einer Reihe seiner Schüler, Leipzig 1921, 451–458; G. Pfeilschifter, Die Kirchengeschichte, in: Einführung in das Studium der katholischen Theologie, hg. v. d. Theologischen Fakultät der Universität München, Kempten 1921, 61–80; A. Ehrhard, Die historische Theologie und ihre Methode, in: Festschrift Sebastian Merkle, Düsseldorf 1922, 117–136; W. Köhler, Historie und Metahistorie in der Kirchengeschichte: Philosophie und Geschichte 28, Tübingen 1930; G. Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift: Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Tübingen 1947; H. Rückert, Personale Geschichtsbetrachtung. Einleitende Überlegungen zu einer Vorlesung über Kirchengeschichte der Neuzeit, in: ThLZ 73 (1948) 713–720; H. Karpp, Kirchengeschichte als theologische Disziplin, in: Festschrift R. Bultmann, Stuttgart 1949; H. Jedin, Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers, in: ThZ 61 (1952) 65–78 (abgedruckt in: H. Jedin, Kirche des Glaubens. Kirche der Geschichte I, Freiburg-Basel-Wien 1960, 23–35); J. Lortz, Nochmals: Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers, in: TThZ 61 (1952) 317–327; H. Jedin, Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?, in: Saeculum 5 (1954) 119–128 (abgedruckt in: Kirche des Glaubens I 37–48); J. Chambon, Was ist Kirchengeschichte? Maßstäbe und Einsichten, Göttingen 1957; O. Köhler, Der Gegenstand der Kirchengeschichte, in: HJ 77 (1958) 254–269; E. Iserloh, Kirchengeschichte als Auftrag, in: TThZ 67 (1958) 43–50; G. Gieraths, Kirche in der Geschichte, Essen 1959 (1962); H. Zimmermann, Der Kirchenbegriff in der neueren katholischen Kirchengeschichtsschreibung, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes 2 (1960) 61–69; J. Wodka, Das Mysterium der Kirche in kirchengeschichtlicher Sicht, in: Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen I, hg. v. F. Holböck u. Th. Sartory, Salzburg 1962, 347–477; E. Iserloh, Was ist Kirchengeschichte?, in: Religionsunterricht an Höheren Schulen 6 (1963) 77–89; J. A. Fischer, Kirchengeschichte heute, in: ThPQ 112 (1964) 13–21; G. Denzler, Kirchengeschichte, in: Was ist Theologie?, hg. v. E. Neuhäusler u. E. Gössmann, München 1966, 138–168; A. Franzen, Theologie der Geschichte und theologische Kirchengeschichte, in: OrhPBl 67 (1966) 395–400; P. Chiochetta, Church theology and method to study church history, in: EuntDoc 19 (1966) 302–337; W. Kasper, Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte, in: Alte Fragen – neue Antworten? Neue Fragen – alte Antworten?, Würzburg 1967, 9–35; L. Scheffczyk, Kirche und Theologie unter dem Gesetz der Geschichte, in: ebd. 37–62; H. Grotz, Der wissenschaftstheoretische Standort der Kirchengeschichte heute, in: ZkTh 92 (1970) 146–166; R. Kottje (Hrsg.), Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?, Trier 1970.

<sup>11</sup> Manuskript zur Einleitung in die Kirchengeschichte (Handschriften des Kath.-theol. Seminars der Universität Tübingen). Zum Vergleich berücksichtigt man die Schrift des 1826 verstorbenen Göttinger Professors für Theologie Carl Friedrich Ständlin, Über den Begriff der Kirche und der Kirchengeschichte: Göttingische Bibliothek der neuesten theologischen Literatur 1 (1795) 600–653. Möhler besuchte bei seinem Aufenthalt in Göttingen regelmäßig die kirchenhistorischen Vorlesungen von Ständlin (St. Lösch, Johann Adam Möhler I, Gesammelte Aktenstücke und Briefe, München 1928, 85 [Nr. 65]).

kanntlich zum theozentrischen Verständnis, insofern er Kirchengeschichte später umschrieb als „die Reihe von Entfaltungen des von Christo der Menschheit mitgeteilten Licht- und Lebensprinzips, um sie wieder mit Gott zu vereinigen und zu seiner Verherrlichung geschickt zu machen“.<sup>12</sup> Die Betonung dieses göttlichen Prinzips verbindet mit dem Gedanken der Geschichte das Motiv der Entwicklung und des Fortschritts; sie schließt aber auch die Gefahr eines ekklesiologischen Monophytismus ein, der man analog zum christologischen mit dem Hinweis auf das Göttliche und Menschliche in der Kirche zu steuern versuchte. Dieses theandrische Modell des Kirchenverständnisses wird auch gerne von Kirchenhistorikern aufgegriffen, da es die Möglichkeit bietet, die „harten“ Fakten der Geschichte festzuhalten, ohne das „heilige“ Wesen der Kirche anzutasten. So wird in einem kürzlich erschienenen Grundsatzartikel gemäß dieser Auffassung festgestellt: „Die Kirche ist wesentlich beides: göttliche Struktur und sichtbares Zeichen, unsichtbar wirkendes Gnadengeheimnis und geschichtliches, menschliches Leben“.<sup>13</sup> Da Geschichte es mit den Lebensäußerungen der Kirche in Raum und Zeit zu tun hat, liegt es nahe, ihren Bereich dem Menschlichen zuzuweisen. Trotz der Betonung der geschichtlichen Struktur gerät diese in das Zwielicht des Uneigentlichen, vor allem dann, wenn mit Hilfe einer solchen Konstruktion Schuld und Sünde in der Kirche an die Peripherie gedrängt wird; insofern haftet dem gott-menschlichen Modell des Kirchenverständnisses die Problematik der Formel von Chalkedon an.

Ausgangspunkt dieser Konzeption ist die paulinische Bildvorstellung vom Leibe Christi als der Kirche, ein Gedanke, der offensichtlich in jüdischen Adamspekulationen und in hellenistischen Traditionen wurzelt, von denen etwa der Kosmos oder die Polis als *corpus* verstanden werden.<sup>14</sup> Paulus wendet das Bildwort im 1. Korintherbrief (10, 17; 11, 12–27) und im Römerbrief (12, 4 f.) primär auf die Ortskirche an (dazu kommt noch Eph. 4, 25), während im Schreiben an die Epheser (1, 22 f.; 3, 6; 4, 4. 12. 15 f.; 5, 23. 29) und an die Kolosser (1, 28. 24; 2, (10). 19; 3, 15) vorwiegend die Gesamtkirche gemeint ist. In den Texten aus der ersten Gruppe besagt der Begriff vor allem die Einheit der Glieder untereinander; die gesamt kirchlichen Aussagen bestimmen mehr das Verhältnis Christus – Kirche, und zwar in der Relation *caput – corpus*. Einen eigentümlichen Wandel erfährt diese Leib-Christi-Vorstellung durch die Interpretation des Schöpfungsberichtes im Sinne des Verhältnisses Christus – Kirche. So faßt beispielsweise Origenes die Kirche als Leib auf, der vom Sohn beseelt wird. „Wie nämlich die Seele

<sup>12</sup> J. A. Möhler, *Gesammelte Schriften und Aufsätze II*, hg. v. J. J. I. v. Döllinger, Regensburg 1840, 272.

<sup>13</sup> A. Franzen, Art. Kirchengeschichte, in: *Sacramentum Mundi II* 1173. Vgl. auch K. Rahner, *Kirche der Sünder*, in: *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln. Zürich-Köln 1965, 301–320.

<sup>14</sup> Vgl. E. Schweizer – F. Baumgärtel, Art. *σῶμα κτλ.*, in: *ThWNT VII* 1024–1091; H. Schlier, Art. *Corpus Christi*, in: *RAC III* 437–453; J. Auer, *Das „Leib-Modell“ und der „Kirchenbegriff“ der katholischen Kirche. Ein Beitrag zum Verständnis der Kirche und ihrer Ämter*, in: *MThZ 12* (1961) 14–38.

dem Leibe, der von Natur nicht so beschaffen ist, um von sich selbst aus leben und sich bewegen zu können, Leben und Bewegung gibt, so bewegt das Wort . . . den ganzen Leib, die Kirche und auch jedes einzelne Glied der zur Kirche Gehörigen“.<sup>15</sup> Die biblische Vorstellung vom Leibe Christi dient hier bereits dazu, den Vorrang des Logos zu betonen, um so einem Verständnis der Kirche Vorschub zu leisten, das analog der Zuordnung von Seele und Leib einen Innen- und Außenbereich statuiert. Mit der Angleichung dieser ekklesiologischen Konzeption an die christologische Zweinaturenlehre bot sich die Möglichkeit, die geschichtliche Dimension der Kirche gewissermaßen als menschliche Außenseite zu betrachten, die ihr eigentliches Wesen nicht berührt. Schon Eusebios von Kaisareia sucht die Göttlichkeit des Christentums unter diesem Aspekt zu entwickeln, wenn er zu Beginn seiner Kirchengeschichte erklärt: „Da von der doppelten Natur Christi die eine, durch welche er als Gott erkannt wird, dem Haupte des Körpers gleicht, die andere, in der er um unseres Heiles willen ein gleich uns leidender Mensch geworden ist, mit den Füßen verglichen werden kann, so dürfte die folgende Ausführung nur dann korrekt sein, wenn wir in der Darstellung seiner ganzen Geschichte vom Wichtigsten und Bedeutendsten ausgehen“.<sup>16</sup> Der erste Kirchengeschichtsschreiber geht unter dem Eindruck origenischer Theologie seine Aufgabe von oben her an, wobei eine Zweiheit der Naturen vorausgesetzt wird; er entwickelt die ursprüngliche Leib-Christi-Vorstellung weiter und ermöglicht so ein Geschichtsverständnis, das trotz eines gewissen weltimmanenten Triumphalismus auf die Überweltlichkeit und Göttlichkeit der Kirche abhebt. Aus der Erfahrung der Mängel sucht im Westen vor allem Augustin das Problem der empirischen Kirche zu lösen, wobei die Übernahme der neuplatonisch gefärbten Kategorien von Idee und Wirklichkeit zu einer doppelten Sicht der Ecclesia führt.<sup>17</sup> Unter christologischem Aspekt könnte man von einem nestorianischen Modell der Kirchengeschichte sprechen, insofern nach dieser Auffassung das Wesen der Kirche von den geschichtlichen Implikationen nur äußerlich tangiert wird. Das Bild vom Corpus Christi dient in Weiterführung des ursprünglichen Sinnes dazu, die geschichtliche Dimension der Kirche gewissermaßen zu neutralisieren.

Gegenüber einer solchen Konzeption, die in der Enzyklika Pius XII. „*Mystici Corporis*“ einen besonderen Ausdruck erfahren hat, zeichnet sich in zunehmendem Maße die Tendenz ab, die Geschichtlichkeit der Kirche zu betonen. Es sind zwar nicht in erster Linie Historiker, welche mit dieser

<sup>15</sup> Origenes, c. Cels. VI 48 (GCS 3, 120).

<sup>16</sup> Eusebios, hist. eccl. I 2, 1 (GCS 9, 1, 10). Vgl. H. Berkhof, Die Theologie des Eusebios von Cäsarea, Amsterdam 1939; G. Bardy, La théologie d'Eusèbe de Césarée d'après l'Histoire ecclésiastique, in: RHE 50 (1955) 5–20; H. Kraft, Eusebios von Cäsarea. Kirchengeschichte, Darmstadt 1967, 11–74.

<sup>17</sup> Vgl. F. Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung, München 1933; O. Linton, Art. Ekklesia, in: RAC IV 905–921; J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche: MThSt II. 7, München 1954; K. Forster, Die ekklesiologische Bedeutung des corpus-Begriffes im Liber Regularum des Tyconius, in: MThZ 7 (1956) 173–183.

Kategorie operieren<sup>18</sup> – vielleicht deshalb, weil ihnen der gemeinte Sachverhalt selbstverständlich ist. Möglicherweise bietet sich aber hier eine Gelegenheit, jene Disparität zu überwinden, die von einem zwiespältigen Kirchenbegriff her auch das eine Geschäft der Theologie teilt. Versucht man freilich näherhin Sinn und Bedeutung von „Geschichtlichkeit“ zu erhellen, so ergeben sich nicht geringe Probleme. Auskunft darüber geben, wie schon erwähnt, weniger die zünftigen Historiker als die Vertreter der Philosophie, und zwar schon von den Anfängen dieser Redeweise her. Es scheint, daß Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der von 1788–1793 im evangelischen Stift zu Tübingen Theologie studierte, den Begriff erstmals in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (1831 nach seinem Tod herausgegeben) verwendete. Für unseren Zusammenhang ist vor allem jene Stelle aufschlußreich, wo er von den Kirchenvätern spricht und dabei auf „Geschichtlichkeit“ zu sprechen kommt. Danach hätten die Kirchenväter gegenüber den gnostischen Spekulant<sup>en</sup> die Wirklichkeit Christi festgehalten, „aber in der Weise, daß diese Geschichte zugleich die Idee zur Grundlage hat, also diese innige Vereinigung von Idee und geschichtlicher Gestalt. Es ist also die wahrhaftige Idee des Geistes in der bestimmten Form der Geschichtlichkeit zugleich“.<sup>19</sup> Das Gegenüber von Idee und Geschichte in dieser Aussage – und damit auch das Verständnis von Geschichtlichkeit – scheint offensichtlich den Primat der Idee vorauszusetzen; diese Idee gilt es im geschichtlichen Werdeprozeß zu erkennen und namhaft zu machen. Der Begriff wird also in einem spekulativ-religionsphilosophischen Sinne gebraucht, der dem heutigen Wortverstand nahekommt, der aber doch noch „den geschichtstechnisch-theologischen Sinn der Geschichtlichkeit Jesu Christi als eines Faktums der Heilsgeschichte mit dem spekulativen Sinn des Gottmenschen als geschichtlicher Explikation des Geistes ungeschieden miteinander verbindet“.<sup>20</sup> Auch wenn das Wort von der „Geschichtlichkeit“ fällt, dann wirkt es eher wie eine zufällige Formulierung, die gewiß dem Aufbruch geschichtlichen Denkens an der Wende zum 19.

<sup>18</sup> Vor allem seit dem Ende des 2. Weltkrieges tritt die Betonung der Geschichtlichkeit der Kirche in den Vordergrund; vgl. H. Rahner, Grundzüge katholischer Geschichtstheologie, in: *StdZ* 140 (1947) 408–427; K. Adam, Das Problem des Geschichtlichen in der Kirche, in: *ThQ* 128 (1948) 257–300; W. Kamlah, Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes“, Stuttgart-Köln<sup>2</sup> 1951; H. de Lubac, Betrachtungen über die Kirche, Graz 1954; G. Ebeling, Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem, Tübingen 1954; K. Rahner, Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: *Schriften zur Theologie V*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1962, 115–135; J. Daniélou, Das Geheimnis der Geschichte, Stuttgart 1955; A. Brunner, Geschichtlichkeit, Bern-München 1961; H. U. v. Balthasar, Theologie der Geschichte, Einsiedeln 1963; ders., Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 1963; A. Darlapp, Art. Geschichtlichkeit, in: *HThG I* 491–497; ders., Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik I*, hg. v. J. Feiner u. M. Löhrer, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, 3–156; K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart<sup>5</sup> 1967; H.-I. Marrou, *Théologie de l'histoire*, Paris 1968.

<sup>19</sup> G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: Sämtliche Werke XIX, Stuttgart 1959, 137.

<sup>20</sup> L. v. Renthe-Fink, Geschichtlichkeit 26.



Jahrhundert entspricht, aber doch nicht die Intensität besitzt, die der Begriff in der philosophischen und anthropologischen Diskussion der Gegenwart erhalten hat; ja es eignet dem Begriff bei Hegel sogar noch ein negatives Moment, etwa in dem Sinne, daß sich etwas nicht von den Ideen ableiten läßt und deshalb „nur historisch“ ist. Diese Einschätzung des Historischen begleitet auch die Kirchengeschichte bis in die Gegenwart; selbst in manchen Überlegungen zur Studienreform wird ihr noch die Rolle einer „biblia pauperum“ zugedacht, die zu illustrieren hat, was die systematische Theologie entfaltet.<sup>21</sup>

Trotzdem ist der Übergang von einem statischen Historismus zu einem geschichtlichen Denken im Zuge der Romantik nicht ohne Einfluß auf die Theologie des 19. Jahrhunderts geblieben. Es waren vor allem die Theologen der sogenannten katholischen Tübinger Schule, die sich der geschichtlichen Denkweise erschlossen und diese in ihrer Arbeit rezipierten.<sup>22</sup> Johann Sebastian von Drey († 1853) betonte schon nachhaltig, daß Offenbarung geschichtlich zu verstehen und deshalb die historische Methode für die Theologie unerläßlich sei. In seiner „Kurze(n) Einleitung in das Studium der Theologie“, die vor wenigen Jahren nachgedruckt wurde, erklärt er: „Der erste Grundsatz ist unstreitig der: das gesamte Christentum – nach Geschichte und Lehre – als etwas Positives und Gegebenes kann zunächst nur empirisch-historisch erkannt werden, und die historische Kenntniß von ihm muß der wissenschaftlichen Erkenntniß schlechterdings vorangehen, jene ist die materielle Grundlage von dieser. Es gibt daher allerdings eine historische Theologie, und sie umfaßt viel mehr, als man sonst unter diesem Namen begriffen hat; die ganze Theologie kann historisch seyn, und sie ist es überall, wo man keine Construction des Christentums aus Ideen für möglich hält.“<sup>23</sup> Die Tatsache, daß sowohl Drey wie auch seine Kollegen an der jungen Fakultät in Tübingen der Philosophie ihrer Zeit und dem romantischen Drängen verpflichtet waren, kann die Neuorientierung der Theologie am geschichtlichen Denken nicht verschleiern. Beispielhaft hierfür ist das im Jahre 1825 erschienene Jugendwerk Johann Adam Möhlers über „Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte“,<sup>24</sup> worin der Verfasser eine Epoche der Kirchengeschichte von ihren eigenen Voraussetzungen und Gegebenheiten her darstellt, ohne vom Interesse späterer Entwicklungen aus die Erscheinungen dieser Frühzeit zu schildern. Wenn Möhler in der Kirche der ersten Jahrhun-

<sup>21</sup> Um eine rechte Einordnung der Kirchengeschichte in den Kosmos der theologischen Disziplinen bemüht sich z. B. H. Jedin, Die Stellung der Kirchengeschichte im theologischen Unterricht, in: TThZ 76 (1967) 281–297. Aufgrund unserer bisherigen Überlegungen erscheint freilich der Hinweis nicht befriedigend, wonach „Ekklesiologie ohne Berücksichtigung der Geschichte der Kirche ein Rahmen ohne Bild ist“ (S. 287).

<sup>22</sup> Vgl. H. Fries, Tübinger Schule I, in: LThK <sup>2</sup>X 390–392.

<sup>23</sup> Der volle Titel lautet: Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System, Tübingen 1819, 40 (Nachdruck: Frankfurt/M. 1966).

<sup>24</sup> Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von J. R. Geiselman, Darmstadt 1957.

derte eine vom Geiste Gottes durchwirkte Gemeinschaft sieht, dann prägen gewiß auch seine Darstellung romantische und klassizistische Züge, aber es wird auch seine Einsicht in die Geschichtlichkeit der Kirche deutlich, die sich, unter dem Anspruch Christi stehend, den je nach Zeit und Ort angemessenen Ausdruck verleiht. Der Symboliker Möhler, der sich Döllinger gegenüber zu seinem im Jahre 1835 vollzogenen Wechsel von Tübingen nach München dahin äußert: „Lieber gut katholisches bayerisches Bier als den ältesten preußischen Rheinwein – und seinen Nachbar, den Neckarwein, dazu gerechnet“,<sup>25</sup> distanziert sich später von seinem Erstlingswerk als einer unreifen Schrift,<sup>26</sup> aber man muß trotz Vorbehalten im einzelnen der „Einheit“ den Durchbruch geschichtlichen Denkens bescheinigen. Der Vorwurf des Modernismus, der auch Möhler traf, konnte diesen Prozeß nicht aufhalten, auch wenn sich gerade in der Theologie eine gewisse Parallelität der Betrachtungsweise abzeichnete.

## II. Die Geschichtlichkeit der Kirche als Kriterium der Kirchengeschichtsschreibung

Aus den bisherigen Beobachtungen wurde bereits ersichtlich, daß für die Kirchengeschichtsschreibung das Verständnis von Kirche belangvoll ist. So legitim und zutreffend allerdings die einzelnen Umschreibungen oder Bezeichnungen für das Phänomen Kirche sind, man kann schwerlich ignorieren, daß sie nicht in gleicher Weise geeignet sind, ihre geschichtliche Dimension zum Ausdruck zu bringen. Die verschiedenen Ausgangspunkte kirchengeschichtlicher Entwürfe demonstrieren zur Genüge, daß der Geschichtlichkeit der Kirche nicht immer Rechnung getragen wird. Soll diese Redeweise nicht nur unverbindliche Phraseologie oder das Alibi des Systematikers bleiben, dann hat sich wohl in erster Linie der Kirchenhistoriker damit auseinanderzusetzen; denn in seinen Bereich fallen jene Fakten, welche die Geschichtlichkeit der Kirche bedingen.

Versucht man näherhin zu bestimmen, was mit dieser Aussage gemeint ist, dann zeigt die Herkunft des Begriffs schon einen beachtlichen Bedeutungswandel. War für Hegel noch die Selbstverwirklichung des Menschen ein Vorgang, der sich im Laufe der Geschichte vollzieht, so legt Karl Marx (1883) den gegenwärtigen und künftigen Zustand des Menschen in seine eigene Verantwortung.<sup>27</sup> Durch R. Haym († 1901), W. Dilthey († 1911) und Graf P. Yorck von Wartenburg († 1897) wurde Geschichtlichkeit zum Prinzip erhoben; gleichzeitig taucht der Begriff in der evangelischen Theologie auf, die mit großer Intensität die Historizität Jesu von Nazareth diskutiert.<sup>28</sup> In der modernen Existenzphilosophie, die ihrerseits die Gegenwartstheologie stark

<sup>25</sup> St. Lösch, J. A. Möhler I, 242 (Nr. 198).

<sup>26</sup> Ebd. 200 (Nr. 174).

<sup>27</sup> Vgl. J. Hommes, *Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung*, Freiburg 1955; G. Bauer, *Geschichtlichkeit* 25 ff.

<sup>28</sup> So z. B. M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig 1892.

befruchtete, gewinnt Geschichtlichkeit eine betont anthropologische Note; geschichtlich existieren heißt nachgerade in einem wertenden Sinn: als Mensch verantwortlich handeln. Die Bandbreite dieser Bedeutungen erleichtert es nicht, die „Geschichtlichkeit“ der Kirche zu klären.<sup>29</sup> Trotzdem wird man G. Bauer zustimmen können, wenn er sagt: „Wenigstens als Bezeichnung der insgesamt durch seine Geschichte bestimmten Verfassung des Menschen, als Zusammenfassung oder Charakteristik derjenigen einzelnen Verhältnisse (Deutungen, Intentionen, Objektivationen), in denen der Mensch die Wirkung der Geschichte erlebt, und auch als Gradbezeichnung, wie wichtig ihm jeweils seine Geschichte ist, läßt sich „Geschichtlichkeit“ wohl kaum durch eine treffendere Prägung ersetzen.“<sup>30</sup> Insofern Kirche sich zusammensetzt aus Menschen, ist auch sie wesentlich geprägt von „Geschichtlichkeit“, d. h. daß sie nicht nur eingebettet ist in Umwelt und Zeit, sondern sich zwischen ihrem Ursprung und der Zukunft je neu zu verwirklichen hat. Diese Verfaßtheit lastet auf der Gemeinschaft der Gläubigen nicht wie ein programmierter Ablauf, sie ermöglicht ihr vielmehr, aus dem Glauben an das Heilsereignis in Jesus Christus und in der Hoffnung auf die Parusie jede Situation zu bewältigen. Aufgrund ihrer Geschichtlichkeit weiß sich die Kirche in neuer Intensität an die Welt und das Geschehen in ihr verwiesen; von dieser Grundbefindlichkeit kann sie sich nicht lösen.<sup>31</sup>

Gewiß war schon immer, wenn auch in unterschiedlichem Maße, die Tatsache bewußt, daß die Kirche eingebunden ist in Raum und Zeit; die Konsequenzen aus dieser Feststellung, die im Geheimnis der Inkarnation gründet, wurden freilich nur in unterschiedlichem Maße gezogen. Mit der Symbolik vom „Schiff der Kirche“, das durch das Meer der Jahrhunderte segelt, ist gewiß die Zeitvorstellung angesprochen, aber es fragt sich, ob man dadurch dem Charakter des Geschichtlichen gerecht wird.<sup>32</sup> Vinzenz von Lerin stellt sich bereits die Frage nach dem Fortschritt der Religion und er suchte das Problem zu klären mit dem Hinweis auf das Wachstum des Menschen und der Saat auf dem Acker, welches freilich „keine Veränderung zulasse, keine Beinträchtigung ihrer Eigentümlichkeit und keine Veränderung ihres Wesens erleide.“<sup>33</sup> Diese frühe Übernahme des Entwicklungsgedankens – er spricht selbst vom *progressus fidei* – enthält freilich ein naturhaftes Element, das gerade der „Geschichtlichkeit“ kaum gerecht wird. Kirchengeschichte unter diesem Aspekt könnte eben nur feststellen, daß die Identität zwischen der

<sup>29</sup> Vgl. die Liste der verschiedenen Bedeutungen bei G. Bauer, *Geschichtlichkeit* 183 f.

<sup>30</sup> Ebd. 185 f.

<sup>31</sup> Man wird also „Geschichtlichkeit“ nicht einfach als Gegenbegriff zu Absolutheit, Statik oder Überzeitlichkeit betrachten können, sondern er besagt eine Grundstruktur des Daseins und er ist als solcher auch auf die Kirche anwendbar. Vgl. H. Fries, *Aspekte der Kirche*, Stuttgart 1963, bes. 31 ff.

<sup>32</sup> Die nautische Symbolik hängt freilich in der frühchristlichen Theologie mit dem Rettungsgedanken zusammen. Vgl. F. Schmidtke, *Art. Arche*, in: RAC I 597–602; H. Rahner, *Symbolik der Kirche*, *Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, bes. 304 ff.

<sup>33</sup> *Commonitorium* 29 (Flor. Patr. V 49).

Kirche des Ursprungs und der Gegenwart gegeben oder anders ausgedrückt, daß alles beim Alten geblieben ist. Auch die Umschreibung des Traditionsbegriffs durch Vinzenz von Lerin,<sup>34</sup> die einem stoischen Verständnis verpflichtet zu sein scheint,<sup>35</sup> führt im Grunde zu einer Geschichtslosigkeit, und gerade im Bereich der katholischen Dogmengeschichte zeigt sich der konservierende, statische Einfluß dieses Prinzips.<sup>36</sup> Trotz aller Betonung der Geschichte fällt es offensichtlich schwer, ihr das eigentümliche Gewicht zuzuerkennen.

Ein entscheidendes Hindernis liegt zweifellos in dem je zugrundeliegenden Kirchenbegriff. Wir haben vorhin schon auf die Problematik hingewiesen, die die Anwendung des Leib-Christi-Begriffs auf die Kirche in ihrer Geschichte mit sich bringt. Das 2. Vatikanische Konzil stützt sich darüber hinaus in seiner dogmatischen Konstitution über die Kirche bewußt auch auf das Bild vom Volke Gottes.<sup>37</sup> Damit wird ein Vergleich gezogen mit dem Gottesvolk Israel, das sich auf Wanderschaft befindet. Man kann sagen, daß gerade diese Benennung den geschichtlichen Charakter der Kirche in besonderer Weise zum Ausdruck bringt, und zwar einmal dadurch, daß sie erinnert an das Eingebundensein der Kirche in Vergangenheit und Zukunft, also in den Lauf der Zeit, mit all den damit gegebenen Implikationen; zum anderen hebt der Begriff „Volk Gottes“ auch auf die Existenz des einzelnen Menschen und Gläubigen in der Gemeinschaft der Kirche ab, der hier seine Geschichte verwirklicht. So gesehen ermöglicht gerade die Bezeichnung Volk Gottes eine Sicht der Kirche unter dem Aspekt der Geschichtlichkeit. Diese Dimension schließt vom Ursprung der Kirche her ein Verflochtensein mit den Daten der Geschichte ein, und in der Tat hat sie sich in Judaisierung, Hellenisierung und Germanisierung jeweils den Strukturen der Umwelt eröffnet.<sup>38</sup> Auf diesen geschichtlichen Vorgang ist vielfach hingewiesen worden, und er bestätigt, daß die Kirche sich immer auch als geschichtliche Größe verstand. Im übrigen brachte die Erfahrung der Geschichtlichkeit für die ersten

<sup>34</sup> Commonitorium 3 (Flor. Patr. V 11 f.).

<sup>35</sup> Vgl. die Formulierung Ciceros, tusc. I 15, 35 sq.: Quod si omnium consensus naturae vox est omnesque qui ubique sunt . . . sic permanere animos arbitramur consensu nationum omnium“.

<sup>36</sup> Siehe hierzu die anregende Studie von J. Ratzinger, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie: Arbeitsgemeinschaft f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften 139, Köln-Opladen 1966.

<sup>37</sup> Constitutio dogmatica de ecclesia II. Vgl. M. Schmaus, Das gegenseitige Verhältnis von Leib Christi und Volk Gottes im Kirchenverständnis, in: Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie. Festgabe f. Josef Höfer, hg. v. R. Bäumer u. H. Dolch, Freiburg-Basel-Wien 1967, 13–27. Aufschlußreich für die Abkehr von einem hypostasierten Kirchenverständnis ist gegenüber dem Anm. 13 erwähnten Beitrag K. Rahner, Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Schriften zur Theologie VI 321–345.

<sup>38</sup> A. Grillmeier, Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprozessen der Geschichte des kirchlichen Dogmas, in: Scholastik 33 (1958) 321–335; 528–558.

Generationen von Gläubigen nicht geringe Schwierigkeiten;<sup>39</sup> sie kennzeichnet auch jede Situation der Kirche im Laufe der Jahrhunderte. Man würde einem geschichtlichen Docketismus verfallen, wenn diese Verflochtenheit der Kirche mit der Geschichte nur als Gefäß aufgefaßt würde, in dem der zeitlose, übergeschichtliche Kern steckt, der nach Belieben freizulegen ist. Auch das sogenannte „Wesen des Christentums“ bzw. das „Wesen der Kirche“ kommt dem Menschen nur auf dem Weg der Geschichte zu und selbst die Frage danach unterliegt ihren Bedingungen.<sup>40</sup> Biblische Verkündigung, kirchliche Lehre und Ordnung tragen die Züge der Geschichte, und zwar nicht nur äußerlich, sondern als Wesensmerkmal; es gibt nachgerade kein Erscheinungsbild der Kirche in einem übergeschichtlichen, metahistorischen Sinn. Diese Verfaßtheit der Kirche und des in ihr lebenden Menschen unterwirft diese auch der Struktur der Geschichtlichkeit, die nicht einfach mit Wandel oder Relativierung gleichzusetzen ist. Verwiesen auf das Heilsereignis in Jesus von Nazareth und damit auf ein geschichtliches Faktum hat die Gemeinschaft der Christen selbst ihren Glauben in der Geschichte zu verwirklichen. Solcher Glaube „von unten“ her entspricht der Situation des Anfangs und schafft den Entscheidungsraum für jede Generation. Das Grunddatum christlichen Glaubens, die Inkarnation, bleibt auch so Angelpunkt der Kirchengeschichte, die nun nicht mehr als Interpretation einer oft entworfenen Ekklesiologie erscheint, sondern ihren eigenen „Gesetzen“ folgt. Eine solche *reductio in historiam* steht zweifellos unter dem Eindruck neuzeitlichen Denkens, sie erfolgt aber im Nachvollzug des von der Schrift bezeugten Glaubensweges.

Für die Geschichtlichkeit der Kirche und folglich auch für die Kirchengeschichte ist das Christusgeschehen noch in einem weiteren Sinn von Belang. Als grundlegendes und einmaliges Ereignis ist dieses nämlich für die Gemeinschaft der Gläubigen, für die Kirche nicht wieder- und nicht überholbar. Die Jüngergemeinde glaubte Jesus von Nazareth als Christus und Kyrios (Apg 2, 14–56), und auf ihr Zeugnis sind auch wir verwiesen; insofern gilt jener Vorgang, der zur Entstehung der Kirche führte, als abgeschlossen und die Schrift des Neuen Testaments als kanonischer Ausdruck dieses Geschehens.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Unter diesem Aspekt läßt sich wohl angemessener der Übergang von der Urgemeinde zur nachapostolischen Kirche mit den bekannten Implikationen umschreiben als durch den vielberufenen Hinweis auf die Verzögerung der Parusie.

<sup>40</sup> Siehe J. Ratzinger, Art. Kirche II, in: LThK <sup>2</sup>VI 172–183.

<sup>41</sup> Vgl. L. Goppelt, Die apostolische und nachapostolische Zeit. Die Kirche in ihrer Geschichte I A, Göttingen 1962, 110 ff. H. Karpp bezeichnet es als Eigentümlichkeit katholischer Auffassung von Kirchengeschichte, daß der Ursprung zu wenig berücksichtigt wird. „Der Anfang hat hier zwar seine ausgezeichnete Stellung und steht durch die Kette der Geschichte mit der Gegenwart in unlösbarer Verbindung, wird aber zugleich vorwiegend von dieser an ihn anschließenden Kette, der Tradition, her verstanden und kommt deshalb ihr gegenüber vielfach doch nicht zu seiner Geltung“ (Kirchengeschichte als theologische Disziplin 156 f.). Zur Bedeutung von Tradition und Geschichte als „Brücke“ zum Ursprung siehe nun N. Brox, Kirchengeschichte als «Historische Theologie», in: R. Kottje, Kirchengeschichte heute 49–74, bes. 55 ff.

Aufgrund dieser einmaligen Situation repräsentiert die Gemeinde des Ursprungs Fülle und Norm. Die Geschichte der Kirche wächst darum nicht in einer fortschreitenden Evolution zu „reiferer“ Gestalt heran, der gegenüber die jeweils vorausgehende Epoche ein unvollkommenes Stadium verkörpert.<sup>42</sup> Konkret gesprochen: es läßt sich schwerlich behaupten, daß unter Kaiser Konstantin eine bessere Verwirklichung der Kirche statthatte als in der vorhergehenden Periode, und nach welchen Kriterien soll man beurteilen, ob die Kirche der Gegenwart über jene von gestern im Sinne eines Fortschritts hinausgewachsen ist? Umgekehrt scheint es äußerst fragwürdig, nach dem Prinzip des Verfalls bestimmte Perioden der Kirchengeschichte abzuwerten, um so ein Gegenbild für ihre Reformation zu gewinnen. Der Fortgang der Zeit nagt auch am Image einer „erneuerten“ Kirche und stellt sie über kurz oder lang vor das gleiche Vorzeichen, das man früheren Epochen setzte. Eine Berufung auf die Geschichte der Kirche kann darum nicht erfolgen vom Standpunkt einer optimistischen Fortschrittseuphorie her, sondern nur aus dem Bewußtsein von der Gebundenheit an den Ursprung, das sich in jeder geschichtlichen Situation einen angemessenen Ausdruck verschaffen will. Für die Gläubigen besagt dies die Notwendigkeit, sich mit dem Ursprung jeweils neu auseinanderzusetzen und das Evangelium immer neu anzueignen, d. h. auch Formen zu suchen, die dem Menschen entsprechend seiner Situation angemessen sind. Selbstverständlich eignet den Strukturen und Objektivationen der vorausgehenden Epoche ein orientierendes Gewicht – jede Generation steht auf den Schultern ihrer Vorgänger –, aber gerade die Geschichte der Kirche demonstriert uns zur Genüge, daß auf einen Heiligen ein Sünder folgen kann. Der Blick auf den Ursprung führt so gesehen nicht zu Starre, Beharrung und Leblosigkeit; er birgt vielmehr den Impetus zu ständiger Erneuerung, zu „ewiger Revision“ (J. Burckhardt) in sich. So viel Naivität und klassizistische Romantik in den Appellen, die Kirche nach dem Ideal der Urgemeinde oder des frühen Christentums zu erneuern, auch stecken mag, sie sind im Grunde getragen vom Wissen um die „Geschichtlichkeit“ der Kirche.<sup>43</sup>

Schließlich ergibt sich aus der Betonung dieser Geschichtlichkeit ein drittes Element, das für das Selbstverständnis von Kirchengeschichte belangvoll ist. Die geschichtliche Skizze über die Entstehung dieser Redeweise zeigte uns,

<sup>42</sup> Mit der Abkehr von dem Gedanken, daß im Anfang auch die „Fülle“ gegeben sei, hat vor allem Johann Salomo Semler († 1791) dem Entwicklungsmodell Ansehen in der Kirchengeschichtsschreibung verliehen; siehe P. Meinhold, Geschichte der kirchlichen Historiographie II 39–65. J. J. I. v. Döllinger suchte dem Entwicklungsprinzip in der katholischen Theologie Anerkenntnis zu verschaffen. Zum Gedanken der „Entwicklung“, der eng mit dem des „Fortschritts“ zusammenhängt, siehe H. Volk, Art. Entwicklung, in: LThK <sup>2</sup>III 906–908; U. Schöndorfer, Fortschrittsglaube und Geschichtsphilosophie, in: Der Fortschrittsglaube. Sinn und Gefahren (Studien der Wiener kath. Akademie V), Graz-Wien-Köln 1966, 137–145; M. Seckler, Der Fortschrittsgedanke in der Theologie, in: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150-jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967, München–Freiburg 1967, 41–67.

<sup>43</sup> Siehe P. Stockmeier, Die Alte Kirche – Leitbild der Erneuerung, in: ThQ 146 (1966) 385–408.

daß sie mit der Bewußtwerdung und Selbstfindung des Menschen zusammenhängt.<sup>44</sup> Nun zielt gerade die Kennzeichnung der Kirche als Volk Gottes auf den Menschen in dieser Gemeinschaft ab, der durch seine Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft ja nicht seiner „geschichtlichen“ Situation enthoben ist. Ja, die Botschaft des Evangeliums konturiert diese seine Existenz noch schärfer, insofern er sich in seiner Einmaligkeit von Gott angesprochen glaubt. Hier gilt es nun in einer neuen Weise, seine „Geschichtlichkeit“ in der Welt zu realisieren und damit beizutragen, daß die Gemeinschaft der Menschen – nicht nur der Gläubigen – sich immer neu verwirkliche. Wenn heute gelegentlich der Einwand laut wird, Kirchengeschichte sei als Wissenschaft nur insoweit interessant und anzuerkennen, als sie ihre Aufgabe darin erblicke, gesellschaftliche Änderungen im Laufe der Jahrhunderte zu verifizieren und namhaft zu machen,<sup>45</sup> dann steht unter dem Aspekt der Geschichtlichkeit ein berechtigtes Anliegen hinter diesem Protest. Dabei läßt sich freilich das Eigentümliche der christlichen „Geschichtlichkeit“ nicht ausklammern gegenüber einer innerweltlichen Gesellschaftskritik mit utopischen Perspektiven. Andererseits nötigt gerade eine solche Verfaßtheit dazu, die Aufgaben der Umwelt ernster zu nehmen, als es einem dualistisch oder doketisch orientierten Geschichtsverständnis möglich ist.

### III. Konsequenzen aus der „Geschichtlichkeit“ der Kirche

Die skizzierte „Geschichtlichkeit“ der Kirche wirkt sich zwangsläufig auch auf das Geschäft der Kirchengeschichte aus. Von vornherein sei freilich darauf aufmerksam gemacht, daß es in unseren Überlegungen nicht darum geht, den bekannten Leitmotiven kirchengeschichtlichen Selbstverständnisses ein weiteres anzufügen. Die Einsicht in die „Geschichtlichkeit“ der Kirche verhindert es geradezu, ein solches Leitprinzip zu eruieren; sie enthält aber auch einen nicht geringen Anspruch, insofern die umfassende Wirklichkeit der Geschichte zum Tragen kommt. Zwar wird sich die Methodik, die in subtilen Verzweigungen ausgebildet wurde, aufgrund solcher Einsicht nicht ändern, aber in der Gesamtschau wird weniger ein (vom Heiligen Geist) programmiertes Entwicklungsschema maßgeblich sein, sondern die Frage danach, wie jede Epoche den Anspruch des Evangeliums in den eigenen Koordinaten von Raum und Zeit, also in ihrer Umwelt und Gesellschaft, verwirklicht. Gerade die Geschichte des frühen Christentums bietet Beispiele genug, wie man dem Gebot der Stunde gehorchte; der Übergang von der jüdischen Umwelt in den griechisch-römischen Raum und weiter die Einwurzelung in der germanischen Welt konnten offensichtlich nur erfolgen aus dem Bewußtsein, daß die Kirche eines jeden Zeitalters verwiesen ist auf den Ursprung. Damit ent-

<sup>44</sup> Vgl. G. Bauer, *Geschichtlichkeit* 103 ff.

<sup>45</sup> Vor allem im Zusammenhang mit dem Entwurf einer Theologie der Revolution wird diese Forderung erhoben. Vgl. etwa P. L. Lehmann, *Ideology and Incarnation*, Genf 1962; A. v. Leeuwen, *Christianity in World History*, London 1964; R. Shaull – C. Oglesby, *Containment and Change*, New York 1967; T. Rendtorff – H. E. Tödt, *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien*, Frankfurt <sup>3</sup>1969.

fällt keineswegs die geschichtliche Kontinuität; diese wirkt aber auch nicht als beengende Fessel, die den Freiheitsraum geschichtlicher Entscheidung beschränkt. Die Darstellung der Kirchengeschichte steht damit auch nicht unter dem Zwang eines Entwicklungs- oder gar Fortschrittsdenkens, wonach jedes Stadium als Überholung der vorausgehenden Epoche erscheint. Am Beispiel der Missionsgeschichte<sup>46</sup> läßt sich diese Problematik gut illustrieren. Harnacks Werk über die Mission und Ausbreitung des Christentums<sup>47</sup> ist eine Geschichte des Wachstums der Kirche; dieses Prinzip der Entwicklung läßt sich in der Spätantike und im Mittelalter weithin gut demonstrieren. Aber schon in der Neuzeit beobachten wir neben den Erfolgen der missionarischen Tätigkeit in Übersee eine zunehmende Säkularisierung Europas, einen Prozeß, der in der Gegenwart selbst die klassischen Missionsländer erfaßt. Unter dem Eindruck dieser Fakten erweist sich die aufsteigende Linie kirchengeschichtlichen Selbstverständnisses als fragwürdig. Nahezu zwangsläufig ergibt sich daraus der Rekurs auf die „Geschichtlichkeit“ der Kirche.

In diesem Zusammenhang legt sich auch die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Aspekt der Kirchengeschichte nahe. Hubert Jedin versah den Titel eines Aufsatzes „Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?“<sup>48</sup> mit einem Fragezeichen, und zwar nicht in der Absicht, dadurch eine Negation vorwegzunehmen, sondern um das Bemühen nach einer Sinngebung der Kirchengeschichte anzudeuten. Gegenüber einer Säkularisierung kommt der Verfasser zu der Auffassung, daß der Kirchengeschichte ein Sinn, eine Idee zugrunde liegen muß. „Die heilsgeschichtliche Auffassung der Kirchengeschichte ist nicht *eine*, sondern *die* adäquate Deutung der Kirchengeschichte“.<sup>49</sup> Mit diesem Postulat wird ein Begriff auf die Kirchengeschichte übertragen, der in sich vieldeutig ist und primär von dem im Alten und Neuen Testament bezeugten Heilshandeln Gottes am Menschen geprägt ist. Seine Anwendung auf die Kirchengeschichte unterliegt jedoch einem Vorbehalt. Ganz abgesehen davon, daß auch der Kirchenhistoriker sich der Aufgabe der Deutung nicht einfach entziehen kann, liegt seine Aufgabe doch in erster Linie darin, das Verhältnis von Ursache und Wirkung herauszustellen. Versucht er den heilsgeschichtlichen Aspekt in seiner Arbeit zum Tragen zu bringen, dann fehlen ihm aufgrund seiner eigenen Geschichtlichkeit die Kriterien zur Interpretation. Während eine heilsgeschichtliche Deutung des Alten Bundes vom Standort des Neuen Testaments her möglich erscheint, fehlen dem Kirchenhistoriker „heilsgeschichtliche“ Maßstäbe, um die Fakten und Geschehnisse gültig zu beurteilen. Gewiß ist die Frage nach dem Sinn der Geschichte und ebenso

<sup>46</sup> K. S. Latourette, A history of the expansion of Christianity (2 Bde.), New York 1937–39.

<sup>47</sup> A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 2 Bde., Leipzig 1924. Wie sehr das Entwicklungsschema auch Harnack beeinflusste, zeigt die Charakterisierung des vorkonstantinischen Zeitalters als „embryonale Epoche der Kirche“ (II 353).

<sup>48</sup> In: Saeculum 5 (1954) 119–128 (abgedruckt in: Kirche des Glaubens I 37–48). Zum Begriff siehe R. Schnackenburg – A. Darlapp – K. G. Steck, Art. Heilsgeschichte, in: LThK 2V 148–157.

<sup>49</sup> Ebd. 126.



auch der Kirchengeschichte berechtigt; sie wird nach christlichem Verständnis jedoch beantwortet am Ende der Zeiten.<sup>50</sup> Auf dieses Ziel hin kann sich auch der Kirchenhistoriker nur vortasten, indem er auf die Botschaft im Ursprung hört.

Schon aus diesen letzten Überlegungen erhellt, daß der Unterschied zwischen Kirchengeschichte und Profanhistorie schwerlich mit Hilfe heilsgeschichtlicher Kategorien zu bestimmen ist. Damit stellt sich aber zugleich das Problem der spezifischen Eigenheit der Kirchengeschichte im Gesamt der historischen Wissenschaften. Weder die formale Ausgrenzung des Gegenstandes „Kirche“ aus der allgemeinen Geschichte noch die Position eines Kirchenhistorikers in einer theologischen Fakultät garantieren die Eigenständigkeit der Kirchengeschichte; tatsächlich läßt sich etwa mittelalterliche Geschichte nicht ohne die Beziehung zur *ecclesia* darstellen und umgekehrt ist Kirchengeschichte des Mittelalters auf weite Strecken Reichsgeschichte. Wenn vom Objekt her die Differenz schwer zu bestimmen ist, legt sich der Hinweis auf den theologischen Charakter der Kirchengeschichte nahe.<sup>51</sup> Zur Begründung dieser „theologischen Dimension“ werden verschiedene Auskünfte erteilt. Hubert Jedin erklärt in seinem vorhin genannten Aufsatz, daß der theologische Begriff „Kirche“ Voraussetzung für jede Geschichte der Kirche sei, und er fährt dann weiter: „Wir definieren oder umschreiben ihn nicht selbst, sondern empfangen ihn von der Glaubenslehre. Er ist das erste Scharnier, das die Kirchengeschichte mit der Theologie verbindet und sie zu einer theologischen Disziplin macht.“<sup>52</sup> Grundlage für den theologischen Charakter der Kirchengeschichte ist danach der von der Dogmatik übernommene Begriff der Kirche. Wir sahen jedoch bereits, welche Schwierigkeiten ein solcher Einstieg in die Kirchengeschichte für den Historiker mit sich bringt; tatsächlich klappt dann zwischen dem systematisch (oder auch biblisch) umschriebenen Ausgangspunkt und der nachfolgenden Geschichte oft ein seltsamer Hiatus.<sup>53</sup> Auch hier fordert die Geschichtlichkeit den Rückgriff auf die Anfänge, die sich von der historisch orientierten Exegese her kongruenter in die nachfolgende Geschichte überführen lassen als von einer übergeschichtlichen Definition der Kirche. Schon im Ursprung erweist sich Glaube als konstitutives Ele-

<sup>50</sup> Trotz der Forderung nach einer heilsgeschichtlichen Sicht verzichtet man in der konkreten Kirchengeschichtsschreibung dann meist doch auf eine entsprechende Interpretation, wohl deshalb, weil die Kriterien hierfür fehlen.

<sup>51</sup> Siehe die einschlägigen Arbeiten unter Anm. 10; ferner F. Wagner, Kirchengeschichte und Profanhistorie im Spiegel Newtons und seiner Zeit, in: *Saeculum* 17 (1966) 193–204; H. Lutz, Profangeschichte – Kirchengeschichte – Heilsgeschichte, in: R. Kottje, Kirchengeschichte heute 75–94.

<sup>52</sup> H. Jedin, Kirchengeschichte als Heilsgeschichte 125; vgl. ders., Kirchengeschichte als Theologie, in: *StdZ* 178 (1966) 148–150 (es handelt sich nur um eine knappe Besprechung von Arbeiten H. Rahners zur Kirchengeschichte).

<sup>53</sup> Die Übertragung des Leib-Modells im Sinne einer menschlichen und göttlichen Wirklichkeit illustriert schon die Problematik eines solchen Vorgehens. Wenn der Kirchenhistoriker unbesehen den theologischen Begriff „Kirche“ von der Dogmatik übernimmt, verbaut er sich nachgerade den geschichtlichen Ansatz, ganz abgesehen davon, daß sich die dogmatische Umschreibung von Kirche nicht selten wandelt.

ment für das Werden der Kirche und er begleitet sie auch durch die Weltzeit. Man darf solchem Glauben auch eine umfassende Funktion zusprechen, wenn es darum geht, das Erscheinungsbild der Kirche im Lauf der Jahrhunderte zu erhellen und im Rückgriff auf den Ursprung zu konturieren.<sup>54</sup> Der gläubige Historiker wird in diesem Befund den Anspruch der Geschichte nicht weniger anerkennen als die Wirksamkeit dessen, dem die Kirche ihre Existenz verdankt. Es scheint mir freilich möglich, daß solcher Glaube nicht nur in einer theologischen Fakultät beheimatet ist, so daß am Objekt der *ecclesia* die professionellen Kirchenhistoriker sich mit den sogenannten Profanhistorikern treffen, vorausgesetzt eben der Glaube.

Das Thema „Geschichtlichkeit“ der Kirche, das uns zugewachsen ist aus der philosophischen Diskussion der letzten 150 Jahre, stellt die Frage nach der Geschichte in neuer Dringlichkeit. Trotz aller Implikationen, die im einzelnen noch der Klärung bedürfen, etwa im Bereich der Dogmengeschichte, kann nicht übersehen werden, daß hierdurch die Kirche in ihrer Geschichte und alle, die darüber reflektieren, energisch auf den Ursprung verwiesen sind. Damit stellen sich neue Aufgaben, die auf einer geschichtlichen Offenheit basieren, und dies auch – um ein Wort von D. M. Mackinon abzuwandeln – in einem „theologischen München“, das nicht von den Geistern Tübingens als Diktatoren beherrscht wird.

---

<sup>54</sup> Vgl. R. Aubert, *Historiens croyants et historiens incroyants devant l'histoire religieuse*, in: *L'histoire et l'historien*, Paris 1964, 28–43.