

GERHARD B. WINKLER

Kirchengeschichte als historische Theologie

Die geschichtliche Komponente im Ganzen der Theologie

Ignaz von Döllinger sprach im 19. Jh. von den beiden „Augen der Theologie: dem philosophischen und dem historischen“. Er meinte damit, daß die Theologie im eigentlichen Sinn, d. h. vor allem die dogmatische, ohne das Instrument der Philosophie und der Geschichtswissenschaft nicht in der Lage sei, ihre Aufgabe recht zu erfüllen, d. h. eigentlich „blind“ für die Wirklichkeit sei. Diese Sicht teilt auch der Autor, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Salzburg. (Redaktion)

1. Entwicklung der rationalen Reflexion über die Offenbarung

Man kann im Zusammenhang unseres Themas von einer Wesensbeschreibung von Theologie als einem systematisch-kritischen Reflektieren über die christliche Offenbarungstradition ausgehen. Dieser, wörtlich verstanden „apologetische“¹ Vorgang wurde im Laufe der Jahrhunderte methodisch unterschiedlich ausgeführt. Die Kirchenväter versuchten diese verstandesmäßige Durchdringung und Bewältigung mit den Denk- und Gestaltungsmitteln der klassischen Rhetorik und den durch die Antike bereitgestellten Auslegungsmethoden. Die Alexandrinische Schule des 3. Jh., Clemens von Alexandrien und Origenes, wagten die Verbindung der christlichen Tradition mit der hellenistischen Gelehrsamkeit und schufen damit die Grundlagen für eine

rationalen Überprüfbarkeit der christlichen Botschaft. Das Christentum sollte keine orientalisch-mysteriöse Religion mit Arkandisziplin und Geheimritual werden. Augustinus leistete im 5. Jh. Vergleichbares für die Theologie des Westens. Sein theologisches Bildungsprogramm formulierte er in *De doctrina Christiana*.

Das 12. Jh. brachte nun die Geburtsstunde der „Theologie“ im westlichen Sinn. Das bedeutet, daß nun die Mittel der Philosophie (der *dialectica*) analytisch und systematisch auf Kritik und Erforschung der textlich und verbal überlieferten Glaubensgeheimnisse angewendet wurden. Die Verwendung der aristotelischen Logik in der Theologie begründete die mittelalterliche Scholastik.

Im 15. und 16. Jh. kam es zu einer massiven Kritik an der philosophischen Methode der Scholastiker durch Humanismus und Reformation. Lorenzo Valla und Erasmus entwickelten als erste die philologisch-kritische Methode, um die Texte der Bibel, der Kirchenväter und der übrigen kirchlichen Tradition zu erforschen. Auch das war eine Form des rationalen Umgangs mit der Glaubens-tradition.

Im Zuge der Entstehung der Geschichtswissenschaften und des Historismus im 19. Jh. wurde die historisch-kritische Methode auch zu einem wesentlichen Bestandteil aller theologischen Reflexion

¹ 1 Petr 3,15: Christus aber, den Herrn, haltet heilig in euren Herzen, allzeit bereit zur Verantwortung (logon pros apologian) gegenüber einem jeden, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die ihr in euch tragt.

über die Glaubensgeheimnisse. Die *geschichtliche Methode* war demnach nichts anderes als *eine der rationalen Methoden*, mit den Daten der Offenbarungstradition umzugehen. So wie etwa in der Jurisprudenz die Rechtsgeschichte ein hermeneutischer Schlüssel wurde, um Gesetze und Rechtstraditionen voll zu verstehen und richtig auszulegen, so wurde jetzt die genetische Betrachtungsweise zur *conditio sine qua non*, um Dogmen, Moraltraditionen, Rechtsstrukturen und Frömmigkeitsformen richtig zu lesen und zu deuten. Die Kirchengeschichte wurde in dieser Zeit zur „Schul“Disziplin, weil sie den Rahmen aufzeigte, in dem sich Lehre und Leben der Christenheit entwickelte, ja den „objektivierten“ Geist des Evangeliums durch Entstehung und Wandel der Kirche schilderte. Das wichtigste Ergebnis dieser Entwicklung war die dogmengeschichtliche Betrachtungsweise innerhalb der Theologie, die trotz mancher Risiken und Einseitigkeiten auch im katholischen Raum nicht mehr einfach als „modernistisch“ zu umgehen war. Die Tragweite dieser historisch-kritischen Durchdringung des Glaubensgutes ist m. E. weder in der dogmatischen Theologie völlig zu Ende geführt und schon gar nicht in der Moraltheologie. Hier den rechten Mittelweg zwischen der Darstellung unveräußerlicher Werte und der geschichtlichen Bedingtheit von Sittennormen zu finden, wird die Aufgabe einer geschichtlich informierten und geschulten Generation von Moraltheologen sein.

2. Unterscheidung von Zeitbedingtem und Unveräußerlichem in der kirchlichen Tradition

Den rationalen Methoden der Kirchengeschichte fällt die Aufgabe zu, die „Relativität“ kirchlicher Einrichtungen, juridischer Strukturen, religiöser Lebensformen, ja auch dogmatischer Formulierungen auf-

zuzeigen. Das heißt nicht, daß die Kirchengeschichte das kirchliche Dogma unterminiert, vielmehr bietet sie Instrumentar und Wissensinhalte an, die helfen können, das Zeitbedingte vom immer Gültigen zu unterscheiden. Ich möchte das an einem Beispiel erläutern: In Zeiten revolutionärer Umbrüche, wie sie z. B. das 19. Jh. gebracht hat, erhob sich wie selbstverständlich auch für die Kirche die Frage, welche Strukturen ohne Verlust der Identität eventuell zu opfern sind und welche nicht. So betrieb um die Jahrhundertwende der Kirchenhistoriker Albert Erhard seine Studien über die weltliche Herrschaft des Papsttums, um aus der Zufälligkeit seines Gegenstands zu zeigen, daß die Päpste seiner Zeit nichts wesentlich Kirchliches aufgeben würden, wenn sie auf ihre Tiara verzichteten. Oder : Gegen den Monopolanspruch der Neuscholastik zeigten seine historischen Studien der Theologie des Mittelalters, daß der Thomismus nur eine von vielen Theologien der Christenheit war und auch wiederum nur einen begrenzten Aspekt christlichen Denkens repräsentierte. Hier lieferte die Arbeit der Kirchenhistoriker den kirchlichen Entscheidungsträgern auch das nötige Wissen für kirchlich verantwortbare Maßnahmen. Ähnliche Studien würden auch heute etwa für eine Neukonzeption des geistlichen Amtes erforderlich sein. Es müßte klar herausgestellt werden, daß z. B. der Bischof einer heutigen Millionendiözese in Inhalt und Form der Amtsführung sehr wenig mit einem Fürstbischof des 16. Jh. oder einem Hofbischof des 18. Jh. gemeinsam hat, daß Bischof nie gleich Bischof war. Ein Systematischer Theologe oder Dogmatiker schiene mir z. B. heute maßlos überfordert zu sein, wenn er aufgrund seiner Quellen und Methoden feststellen müßte, ob eine Priesterweihe für Frauen in der katholischen Kirche legitim wäre oder nicht. Für den Kirchenhistoriker ist diesbezüglich die Vorgangsweise

des alten Origenes vorbildlich: Als es in der Christenheit Zweifel über den Umfang der kanonischen Schriften gab, soll er sich auf den Weg gemacht und Gemeinde um Gemeinde besucht haben, um zu erfragen, welche Texte die allgemeine Kirche bei der Liturgie als heilige Schriften verwendete. Das war sein Kriterium für die Kanonfrage. Da der Brauch der Universalkirche in Ost und West eine gewisse konstitutive, wenn nicht normative Bedeutung für die Christenheit besitzt, ist bei der Erhebung und Reflexion dieser Strukturen naturgemäß zunächst die historische Methode anzuwenden. Man kann darüber geteilter Meinung sein, ob Asketentum und Ordenswesen zum konstitutiven Bestand der Gesamtkirche zählen. Aber ein geschichtlich geschulter Theologe, Reformator oder Amtsträger würde wohl nie auf die Idee kommen, z. B. das Ordenswesen total abzuschaffen, wie dies ungeschichtlich denkende Willensmenschen wie die Jansenisten des 18. Jh. versuchten.

Eine kirchliche Gesetzgebung, der die kirchengeschichtliche Bildung mangelt, halte ich daher auch vom theologischen Anspruch aus für bedenklich, so wie Pastoralkonzepte und Seelsorgstheorien ohne hinreichende Beschäftigung mit der Geschichte der Kirche als kopflose Unternehmen im wörtlichen Sinn bezeichnet werden müßten.

3. Unterscheidung der Geister: Überwindung des Historismus

Eine der größten Gefahren für die Erfassung des „Wesens des Christentums“ (Adolf von Harnack) ist der Historismus². Er besteht darin, daß eine Periode der Kirchengeschichte (ob nun das Mittelalter, die Urkirche, die Tridenti-

nische Epoche u. a.) idealisiert, ja auf Kosten anderer Perioden oder auch der Gegenwart, die man zu verteuflern trachtet, absolut gesetzt wird. Der Historismus ist ein Mißbrauch der geschichtlichen Kategorie, ja eigentlich seine Perversion. Der Begriff Historismus wird auch als Verabsolutierung der Methode verstanden. Der „Historist“ zieht die philosophische Schlußfolgerung, daß es keine Wahrheit und Wirklichkeit außer der historisch verifizierbaren gibt. Im Sinne der Hegelschen Philosophie versteht man unter Historismus auch die Ansicht, daß alle Wahrheit (ausschließlich) nicht nur einem geschichtlichen Formulierungsprozeß unterworfen ist, sondern vom geschichtlichen Prozeß erst hervorgebracht wird und mit diesem identisch ist. Ein dogmatischer Historismus ist mit der biblischen Sicht von Geschichte nicht vereinbar. Er verkennt vor allem das Element der Kontinuität der Glaubensüberlieferung trotz alles historisch bedingten Wandels. Er verkennt auch die Lebendigkeit der Glaubenswahrheiten, die, *nova et vetera* (Mt 13,52), in jeder Generation neu zu verkünden sind. Der theologische Historismus tendiert zu einem dualistischen Weltbild, nach dem absolut böse Perioden den absolut heilen folgen. Wir haben z. B. noch erlebt, wie man die Renaissance im historischen Urteil herabsetzte (im Sinne einer üblen Nestbeschmutzung), um im Vergleich zu suggerieren, wie herrlich weit wir es heute gebracht hätten. Eine plakative Gegenüberstellung der Borgia Päpste und der Pius Päpste mußte die letzteren in umso hellerem Licht erstrahlen lassen.

Das sind Vorgänge, bei denen man mit rigoristischen Vorurteilen und aprioristischem Reformismus unter Mißbrauch von historischem Material Historie und

² Der Begriff „Historismus“ schillert. Man vgl. etwa die verschiedenen Umschreibungen in Lexika: LThK 5 (1960), 393f.; RGG 3 (1959), 369–371; C. Andresen—G. Denzler, Wörterbuch der Kirchengeschichte (dtv 3245), München 1982, 264f.; V. Drehsen u. a., Wörterbuch des Christentums, Gütersloh 1988, 486.

Wahrheit verfälschte. Es sei allerdings zugegeben, daß diesem Übel mit gründlicher historischer Bildung allein nicht beizukommen ist, weil hier auch sittliche Vorentscheidungen negativer Art das Wahrheitsurteil trüben können. Zur rechten Verwendung des historischen Instrumentars gehört, wie man weiß, auch die sittliche Fähigkeit, die Vorgänge der Vergangenheit mit Respekt, Verständnis, Zurückhaltung, ja auch Sympathie zu studieren. Dazu kommt die ständige Bereitschaft, auch bequeme Denkschemata und interessante Arbeitshypothesen aufzugeben, wenn die Fakten eine andere Sprache sprechen. Ein guter Historiker muß demnach im Prozeß seiner Nachforschungen jederzeit zu einer *conversio* bereit sein. Gerade das scheint mir aber das Problem der Historisten zu sein. Früher hätte man schlicht und einfach gesagt, es fehle ihnen an der Demut, sich mit der Wirklichkeit so einzulassen, wie sie war.

Hier sind wir bei einer zentralen Frage der kirchlichen Ketzergeschichte angelangt. Seit den Tagen des Markion und der altchristlichen Rigoristen gehört es zum Wesen der Ketzer, daß sie gegen alle Voraussagen der Evangelien von einer Gemeinde der Reinen, von einer spirituellen Kirche, einer geläuterten Schrift, der reinen Lehre und einer Elite von Reinen und Eingeweihten träumen. Vor allem hing man dieser Illusion gerne nach, indem man die Vätergeneration verdammt und irgend eine Großvätergeneration idealisierte. Im Grunde liegt dem theologischen Historismus der alte Denkmechanismus des Manichäertums zugrunde. Das heterodoxe Phänomen Marcel Lefebvre ist daher nur an der Oberfläche eine Angelegenheit der Liturgiesprache. Zutiefst ist dieser jedoch den eben geschilderten sittlichen und weltanschaulichen Voraussetzungen verfallen. Eine gute Kirchengeschichte müßte in diesem Zusammenhang ihren Beitrag zur

theologischen Unterscheidung der Geister leisten.

4. Die Kirchengeschichte und das Dogma

Die Kirchengeschichte versteht sich als theologische Wissenschaft, d. h. ihre Methode unterscheidet sich zwar in nichts von der Profanhistorie, ihre Belege, ihre Interpretation und ihre gesamte Argumentationsweise müssen von jedem Fachkundigen genauso wie in anderen vergleichbaren Wissenschaften überprüft werden können, und ihre Ergebnisse wird man nach der Qualität der angebotenen Argumente zu beurteilen haben. Was die Kirchengeschichte zur theologischen Disziplin macht, ist demnach nicht die Methode, sondern es sind die Fragestellungen, die ihrerseits auf der Glaubenstradition beruhen. Daraus folgt, daß der Kirchenhistoriker, der sich als Theologe versteht, die historischen Vorgänge auf dem Hintergrund der christlichen Glaubensbekenntnisse sieht. Er deklariert im vorhinein seine Wertordnung, so wie man erwarten darf, daß ein ernst zu nehmender liberaler, nationaler oder marxistischer Historiker seine metahistorische Wertordnung offenlegt. Diese vorgegebene Wertordnung beeinflußt das Endergebnis durch die Fragestellung. Man könnte sich z. B. vorstellen, daß ein katholischer Reformationshistoriker die Kirchenspaltung des 16. Jh. nicht als gottgewollte Notwendigkeit annimmt und deshalb nach katholischen Alternativen zu Luther und Calvin Ausschau hält, durch die die Kircheneinheit nicht gestört worden wäre. Solch einer Wertordnung liegt demnach eine etwas andere Option zugrunde als eine Option, die aus den Kirchen der Reformation kommt. Oder ein anderes Beispiel: Der gläubige Kirchenhistoriker weiß, daß Gott durch seinen Geist aus untauglichen Mitteln neues Leben zu wecken vermag. Mit den wissenschaftli-

chen Methoden wird er, so wie dies der Profanhistoriker gar nicht anstrebt, das Wirken des Gottesgeistes zwar nicht nachweisen wollen; er wird aber etwa die Verhältnisse nach der Säkularisation, die z. B. zur Afrikamission des 19./20. Jh. führten, in ihrer szientistisch nicht völlig auflösbaren Paradoxie darstellen, so daß für einen Gläubigen die Annahme eines metahistorisch wirkenden Gottesgeistes eine plausible und vernünftige Möglichkeit wird. Der Kirchenhistoriker wird als historischer Theologe auch sein Quellenmaterial als geschulter Dogmatiker, Moraltheoologe, Kanonist etc. betrachten und es nach Möglichkeit vermeiden, daß die theologisch relevanten Antworten, die in den Quellen und Texten verborgen sind, unbeachtet bleiben. Er wird z. B. Frömmigkeitsgeschichte nicht nur auf der Ebene der Volkskunde betreiben, sondern auch auf dem Boden der Religionskritik oder der Fundamentaltheologie. Bei all diesen Bezügen zum Dogma bleibt seine Tätigkeit Wissenschaft, deren vornehmstes Kennzeichen die Überprüfbarkeit der Argumente ist.

5. Die Kirchengeschichte und die Dogmatik

Es ist nicht Aufgabe der Kirchengeschichte, die dogmatische Reflexion der Glaubensstradition zu korrigieren. Allerdings müßte die historische Detailforschung ihren Beitrag dazu leisten, daß sich die Theologie nicht in hehren Idealismen verliert. Was z. B. die theandrische Struktur der Kirche wirklich ist, d. h., daß sich in

ihr die göttliche und menschliche Natur ihres Stifters spiegeln, kann man erst sagen, wenn das Wohl und Wehe der Kirche der letzten 2000 Jahre aufgezeigt ist. Einer der letzten Päpste soll sehr überrascht gewesen sein, als man ihm sagte, daß sich in den Vatikanischen Archiven auch Aktenbündel von Häresieprozessen über seine Vorgänger befänden.

Über das Infallibilitätsdogma von 1870 kann man sehr weltfremd, ja mißverständlich reden, wenn man die Geschichte verbindlicher päpstlicher Glaubenslehre nicht im einzelnen kennt.

Wer nicht weiß, welche Rolle bei den Diskussionen des 1. Vatikanischen Konzils das *gallikanische Trauma* gespielt hat, wird die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit fast zwangsläufig mißverstehen. Die gallikanischen Artikel von 1682 liefen darauf hinaus, daß päpstliche Entscheidungen — auch in Glaubendingen — zu ihrer Verbindlichkeit der im nachhinein gegebenen Zustimmung der Ortskirchen bedürften³. Indem man 1869/70 dieses Schreckgespenst wiederum heraufbeschwor, kam es zu der zugespitzten Formulierung, päpstliche Glaubensdefinitionen seien „*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles*“, d. h. sie seien „aus sich, nicht aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich“. Wer die Hintergründe, vor denen das Dogma ausformuliert wurde, nicht kennt, wird es so auffassen, als könne der Papst für sich allein und ohne — ja vielleicht sogar gegen — die Kirche „drauf los dogmatisieren“⁴.

Es rührt daher auch von mangelnder

³ Der vierte gallikanische Artikel lautet: „Auch in Fragen des Glaubens hat der Papst den Hauptanteil und seine Dekrete betreffen die sämtlichen und einzelnen Kirchen, aber sein Urteil ist nicht unabänderlich, wenn nicht die Zustimmung der Kirche hinzugetreten ist.“ Bis in die Formulierung hinein spiegelt das Dogma von 1870 diesen Artikel wider.

⁴ Zu diesem Fragenkomplex vgl. u. a. die gute Arbeit von U. Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil (Walberberger Studien. Theologische Reihe Bd. 12), Mainz 1982; dazu die Rezension von R. Zinnhobler in: ThPQ 131 (1983), 286.

Kenntnis kirchengeschichtlicher Zusammenhänge, wenn enttäuschte Dogmatiker das Kind mit dem Bad ausgießen und auch das im Dogma recht Gemeinte mit dilettantischer Argumentation aus der Historie verwerfen. Ein Dogmatiker kann ohne eine gründliche Dogmengeschichte nicht adäquat argumentieren. Diese wiederum bleibt unvollständig ohne eine umfassende Rezeptionsgeschichte der *doctrina Christiana*. Diese darzustellen ist Aufgabe der Kirchengeschichte, die ihrerseits keinen Aspekt der „Verfleischung“ des Gotteswortes außer acht lassen dürfte. Das bedeutet mit anderen Worten, daß die Theologen im eigentlichen Sinn die Kirchengeschichte als die Geschichte des neuen Gottesvolkes und als die Geschichte des Wortes Gottes (Gerhard Ebeling) so lesen müßten, wie die ersten Christen die Geschichte des Alten Bundes lasen, um im Glauben die Wege Gottes zu erahnen und Deutungshilfen für die anstehenden Glaubensprobleme und die der Zukunft zu finden. Ein wesentlicher Unterschied bei diesem Vergleich wird allerdings der Umstand sein, daß in der Geschichte des alten Gottesvolkes bereits theologische Geschichtsdeutung vorliegt, was in der wissenschaftlichen Kirchengeschichte der letzten 200 Jahre nicht der Fall war. Es wäre aber sicher keine Schande — auch für eine moderne Kirchengeschichte —, wenn sie eine theologische Deutung im gläubigen und theologisch forschenden Leser wenigstens nicht direkt verhinderte. Dabei werden sich die Kirchenhistoriker auch bei großer fachlicher Kompetenz nicht einbilden dürfen, daß sie die eigentlichen Ekklesiologen sind. Denn bekanntlich kommen manchmal Dichter, Utopisten und Propheten der Wirklichkeit näher als die vermeintlichen Realisten. Bisweilen weiß Don Quixote mehr von der wahren Natur der Windmühlen als Sancho Pansa. Aber um den Gedankenaustausch der beiden wird keine gute

Theologie herumkommen. Oder, um auf das einleitende Döllingerwort zurückzukommen: Die Kirchengeschichte mag das „Auge“ liefern, damit die Dogmatik nicht zu sehr im Dunkel tappt. Sie wird aber ihrerseits auch dankbar das Licht der Dogmatik annehmen, es sei denn, sie gibt sich mit der Perspektive von Maulwürfen zufrieden.

6. Die Kirchengeschichte und die Seelsorge

Ich möchte hier nicht über die praktische Verwendbarkeit kirchengeschichtlicher Kenntnisse in der Glaubensverkündigung sprechen. Wer einen Blick in Kirchenblätter, Hirtenbriefe, Skripten für Erwachsenenbildung und Katechesebehelfe macht, wird allerdings überrascht sein, welche Rolle das Argument aus der Kirchengeschichte auch bei solchen Verkündigern spielt, die oft ein eher gebrochenes Verhältnis zum wissenschaftlichen Fach aufweisen. Angesichts der gegenwärtigen Flut von populärwissenschaftlicher Umweltverschmutzung durch kirchen- und religionsfeindliche Historie wäre auch eine möglichst gute historische Aufklärung unserer praktizierenden Christen dringend nötig. Ein historisch schlecht geschulter Pfarrer, Katechet, Religionslehrer, alle Eltern und Erzieher stehen historischen Halbwahrheiten einer diesbezüglich sehr regen Publikationspolitik völlig hilflos gegenüber. Von daher gesehen wäre es ein Gebot der Stunde, eine saubere wissenschaftliche Apologetik wieder zu Ehren zu bringen. Aber auf dieses Problem möchte ich hier nur nebenbei verweisen.

Die eigentliche pastorale Bedeutung der Kirchengeschichte sehe ich ähnlich wie die der alten biblischen Geschichte. Ich erinnere mich an das Bon Mot eines meiner Lehrer in Linz, der uns gelegentlich sagte, man müsse die teilweise sehr ärgernisre-

genden Geschichten des Alten Testaments fleißig in Nonnenklöstern lesen. Er meinte damit, daß das Wissen um die menschlichen Gemeinheiten, die Versäumnisse und Dummheiten, die Schuld, den Skandal und den Glaubensabfall, die Beschränktheit und die geistige Enge, auf die sich das Gotteswort einläßt, gerade für die Frommen sehr wichtig ist. Man kann angesichts des Bösen in der Heilsgeschichte natürlich auch den Glauben verlieren, oder ein Markionist werden, wie mir kürzlich ein jüngerer Geistlicher (im Sinne des großen evangelischen Theologen Adolf von Harnack) sagte: „Für mich hat das Alte Testament, vor allem die Psalmen, keinerlei Bedeutung für das geistliche Leben.“ In Wirklichkeit geht es dabei m. E. um das Ärgernis, daß Gott sich mit einer zerstrittenen, mörderischen, törichten, ehebrecherischen, neidischen, gotteslästerlichen Menschheit (und Kirche) eingelassen hat. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Geschichte des Neuen Bundes. Auch da können die bekannten Reizthemen der Kirchengeschichte Anlaß geben, den Glauben an die Heilsbedeutsamkeit dieser so sündhaften Gemeinschaft und ihre göttliche Stiftung aufzugeben. Ich hatte einen älteren Mitbruder, der, bevor er aus

der Kirche austrat, zu sagen pflegte: „Wenn man Geschichtswissenschaften studiert hat, kann man nicht mehr an eine göttliche Sendung der Kirche glauben.“ Auch das ist eine, wenngleich tragische Möglichkeit, auf die Erkenntnis der Menschlichkeit der Kirche zu reagieren. Aber die andere scheint mir trotz aller notwendiger Risiken doch unverzichtbar zu sein: Die Erfahrung, daß diese so fehlerhafte und beschränkte Kirche trotz ihrer Sünden und ihres Versagens so liebenswert ist, daß ich mich mit ihr immer noch identifizieren kann. Dabei ist die wichtigste Erkenntnis wohl die, daß die Kirche durch Menschen allein schon längst zugrunde gerichtet wäre, daß es in ihr aber wider alle menschliche Berechnung und Vernunft weitergeht. Ich bin überzeugt, daß einer, der die Geschichte der Kirche *gut* studiert hat, ohne dabei hämisch und bitter geworden zu sein, auch die gegenwärtige Kirche mit Humor und Gelassenheit ertragen kann.

Insofern mag das einleitende Döllinger-Wort auch für die praktische Seelsorge und unser tägliches Leben in und mit der Kirche gelten: Die Kirchengeschichte ist das „Auge“ auch für die Seelsorge und das, was man geistliches Leben nennt.

Weiterführende Literatur

- A. Darlap, *Geschichtlichkeit*, in: Handbuch theol. Grundbegriffe 1 (1962), 491–497
 R. Kottje (Hg.), *Kirchengeschichte heute*, Trier 1970
 Th. Michels (Hg.), *Geschichtlichkeit der Theologie*, Salzburg–München 1970.
 R. Zinnhobler, *Die Geschichtlichkeit der Kirche*, in: G. Rombold und R. Zinnhobler (Hg.), *Wegbereitung der Gegenwart* (Linzer Philosophisch-theologische Reihe Bd. 9), Linz 1978, 7–12
 E. Iserloh, *Kirchengeschichte — Eine theologische Wissenschaft*;
 V. Konzernius, *Kirchengeschichte als „nichttheologische“ Disziplin*;
 P. Stockmeier, *Kirchengeschichte und ihre hermeneutische Problematik*;
 W. Kaspar, *Kirchengeschichte als historische Theologie*; alle in: *Römische Quartalschrift* 80 (1985)
 H. R. Seelinger, *Kirchengeschichte — Geschichtstheologie — Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, Düsseldorf 1981
 P. Stockmeier, *Johann Adam Möhler und der Aufbruch der wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 39 (1988), 181–194
 G. L. Müller, *Die Suche J. A. Möhlers nach der Einheit von geschichtlicher und theologischer Vernunft*, ebd. 195–206