

# Kontinuität und Diskontinuität in der Kirchengeschichte

Autor(en): **Hammer, Karl**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **34 (1978)**

Heft 1

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-879020>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Kontinuität und Diskontinuität in der Kirchengeschichte

Vortrag an der Karl-Marx-Universität Leipzig am 26. Oktober 1976

Unter dem Zeichen stetigen *Wandels* steht nicht nur die Geschichte selbst, und damit auch die Kirchengeschichte als Teil derselben, sondern auch ihr Bild im Wandel der Zeiten. Goethes Worte über die künstlerische Innenausstattung der Kirchengebäude: «Es befindet sich wohl keine Kirche in der Christenheit, deren frühere Gemälde, Statuen oder sonstige Denkmale nicht neueren Bedürfnissen oder verändertem Kunstgeschmack einmal weichen müssen»,<sup>1</sup> treffen übertragen auch auf die geistige Betrachtung der Kirchen zu. Dennoch müssen wir uns diesem dauernden Wandel stellen und auch dem sich daraus gewöhnlich ergebenden «Parteihader und -gezänk», wollen wir unser eigenes, kritisches, aber selbständiges Bild, ein echtes Bild unserer Generation von dieser reichen Geschichte des Christentums, nicht nur gewinnen, sondern auch gegen alle möglichen und unmöglichen, aggressiven und pauschalen, unsachlichen und abschätzigen Urteile von aussen verteidigen.

## 1.

War bisher vom Wandel, von der Diskontinuität unseres kirchengeschichtlichen Bildes und Urteils die Rede, so ist nun ebenso deutlich auf die fast *gleichbleibende*, wenn nicht stärker werdende Front der *Gegner* der Kirchengeschichte hinzuweisen, deren Genealogie zumindest bis in die Zeiten des Deutschen Idealismus zurückreicht. Denn was hat sich verändert an der Einschätzung der Kirchengeschichte seitens ihrer Verächter seit der Stunde, da sie als «eigentümliche Mischung aus Irrtum und Gewalt» bezeichnet und ihr Studium auf Grund dieser Halbwahrheit abgeschrieben wurde von «aufgeklärten», weil für autonom erklärten Menschen?

Was hat sich geändert, seitdem der Dichterstürm von Weimar fragte: «Sag, was enthält die Kirchengeschichte? Sie wird mir in Gedanken zunichte: es gibt unendlich viel zu lesen, was ist denn aber das alles gewesen? – Zwei Gegner sind es, die sich boxen, die Arianer und die Orthodoxen, durch viele Saecla dasselbe geschicht, es dauert bis an das jüngste Gericht . . .»<sup>2</sup>

Obwohl jeder Kundige weiss, dass sich in der Kirchengeschichte nicht nur Arianer und Orthodoxe stets boxen, sondern dass es sehr viel mehr verschiedene Strömungen, ganz unterschiedlichen Charakters, gab, die sich da jeweils stritten, obwohl es nicht nur Streit, Parteien- und Machtkämpfe gab, wird ausgerechnet dieser Teil der Weltgeschichte spätestens seit Goethe einseitig und vorwurfsvoll als blutige Boxkampfarena abgetan und nicht mehr weiter ernst ge-

<sup>1</sup> J. W. v. Goethe, Schriften zur Kunst. Altdeutsche Kunstschatze: Artemis-Gedenkausgabe der Werke (1948 ff.), 13, S. 652.

<sup>2</sup> Goethe, Zahme Xenien IX: Werke (A. 1), 2, S. 402. Am gleichen Ort steht auch das bekanntere Wort: «Was hab ich mit der Kirchengeschichte zu schaffen: ich sehe weiter nichts als Pfaffen . . .»

nommen. Übrigens wird zumeist von Leuten, die von andern Gebieten der gleichen Weltgeschichte ausgehen, wo derselbe Boxkampf im Dienst revolutionärer Ideologien geführt wurde und noch wird, diese sinistre Seite menschlichen Verhaltens im Dienste irgendeines Wahrheitsbegriffs als vorbildliche Geschichte bis in alle Einzelheiten dem Studium empfohlen und studiert. Diese Schizophrenie leistet sich gelegentlich böswillige Verdrehungen, so wenn etwa Karlheinz Deschner und eine ganze Mitarbeitermannschaft alle Forscherkraft zusammennemen, um aus altkirchlichen und mittelalterlichen Kirchenvätern und -historikern nur jene Stellen abzuschreiben, die sich mit dem Krieg beschäftigen, was an sich noch nicht schlimm ist, wenn man dem Buch nur den Titel «die Kirche und der Krieg» gäbe und nicht im Untertitel suggerierte, das sei «der Weg der Kirche zum ewigen Leben» gewesen.<sup>3</sup> Desgleichen kann die Deschnermannschaft die Entwicklung des christologischen Dogmas nur als Spiel eines sich wandelnden kirchlichen Machtbegriffs missverstehen.

Diese Mode kurzschlüssiger Missdeutung der Kirchengeschichte beherrscht heute nicht nur Leute, die auf Grund ihres säkularen Lehrer- oder Parteiamts vielleicht dazu berufen wären, sondern auch weitgehend die theologische Jugend, die sich nicht scheut, ihre Vorurteile von Irrtum und Gewalt auch in Examensarbeiten, oft anstelle gründlichen Faktenwissens, niederzuschreiben.

Woher kommt diese apriorische Aversion gegen ein ungemein reiches Gebiet, das die edlere Forschung auch schon gern als «Auslegungsgeschichte des Wortes Gottes» bezeichnet hat<sup>4</sup>, zugleich reduzierend aus der blutigen Schlachtengeschichte, zugleich aber auch expandierend in die Kunst-, Philosophie-, Musik-, Literatur-, Rechts- und Verfassungsgeschichte hinein? Könnte es nicht sein, dass hier das Idealbild einer unsichtbaren «Geist»-Kirche ohne Fleisch und Blut, ohne Berücksichtigung menschlichen Machtstrebens vorausgesetzt wird, wie es auch schon der Deutsche Idealismus geprägt hat?

Goethe und Schiller haben der Nachwelt ja nicht nur die bekannten Worte vom schrecklichen Gemisch aus Irrtum und Gewalt als Verdikt über die Kirchengeschichte hinterlassen. In weniger bekannten Worten hat Goethe von dieser idealen «unsichtbaren Kirche» auch sehr positiv gesprochen: «Nicht allein bei uns, sondern in allen Ländern wird die Anzahl der denkenden Menschen, der wahren Gläubigen immer eine unsichtbare Kirche bleiben.»<sup>5</sup> Diese Worte aus den «Schriften zur Literatur» beschreiben nicht nur im Sinn der Aufklärung die elitäre Rolle des kritisch denkenden Menschen, der gegenüber der verführten Masse eine Minderheit ausmacht, sondern sie machen auch Goethes Glauben an den Sinn einer denkenden, aber unsichtbaren Kirche deutlich, die ursprungs- und auftragsgemäss im «Brief des Pastors» etwa so aussehen sollte:<sup>6</sup> «Unser lieber Herr wollte nicht, dass es ein Ohr kosten sollte, dieses Reich auszubreiten. Er wusste, dass es damit nicht ausgerichtet wäre. Er wollte anklopfen an der Türe und sie nicht einschmeissen. Wenn wir das nur recht bedächten und Gott dankten, dass wir in dieser schlimmen Zeit noch ungestört lehren dürfen. Und einmal vor allemal, eine Hierarchie ist ganz und gar wider den Begriff einer echten Kirche. Denn, mein lieber Bruder, betrachtet nur selbst die Zeiten der Apostel gleich nach Christi Tod, und ihr werdet bekennen müssen, es war nie eine sichtbare Kirche auf Erden.»

<sup>3</sup> K.-H. Deschner (Hrsg.), *Kirche und Krieg. Der christliche Weg zum Ewigen Leben*. Mit Beiträgen von K. H. Poppe, K. Ahlheim, H. Wollschläger, W. Beutin (1970).

<sup>4</sup> G. Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift* (1947); dazu auch K. Hammer, *Grundfragen der Kirchengeschichte. Was ist und was treibt die Kirchengeschichte?* (1970).

<sup>5</sup> J. W. v. Goethe, *Schriften zur Literatur. Über den Wert einiger deutscher Dichter: Jubiläumsausgabe* (1902 ff.), 36, S. 9.

<sup>6</sup> Goethe, *Brief des Pastors: Werke* (A. 1), 4, S. 133 f.

Goethe wird hier gezielt zitiert, weil es not tut, daran zu erinnern, dass die berühmte Summe aller urkirchlichen Forschungen des exkommunizierten Modernisten Alfred Loisy: «Christus predigte das Reich Gottes, und was kam, war die Kirche», schon hundert Jahre vor ihm, auch 30 bis 50 Jahre vor Karl Marx, erkannt wurde und eine solche «jesusgemässe, unsichtbare» Kirche von der tatsächlichen historischen und sichtbaren Kirche geschieden wurde. Auch die marxistische Kritik findet man schon beim späten Goethe, der in seiner letzten Begegnung mit Eckermann vom 11. 3. 1832 bekannte: «Es ist gar viel Dummes in den Satzungen der Kirche. Aber sie will herrschen, und da muss sie eine bornierte Masse haben, die sich duckt und die geneigt ist, sich beherrschen zu lassen. Die hohe, reich dotierte Geistlichkeit fürchtet nichts mehr als die Aufklärung der untern Massen. Sie hat ihnen auch die Bibel lange genug vorenthalten, solange als irgend möglich. Was sollte auch ein armes christliches Gemeindeglied von der fürstlichen Pracht eines reich dotierten Bischofs denken, wenn es dagegen in den Evangelien die Armut und Dürftigkeit Christi sieht, der mit seinen Jüngern in Demut zu Fuss ging, während der fürstliche Bischof in einer von sechs Pferden gezogenen Karosse einherbraust!»<sup>7</sup>

Hat sich in der Kritik an der Kirche seither, bis zur Kirchenkonferenz von Uppsala 1968, nichts geändert als die Vervielfachung der Pferdestärken, mit denen nun auch evangelische Bischöfe sich per Mercedes ins Hotel fahren liessen? Und sind die Kirchgänger nur darum, schon zu Goethes Zeiten<sup>8</sup>, weggeblieben, weil sie solche Äusserlichkeiten allzu wichtig nahmen? Mehren sich die Kirchenaustritte heute auch in den Städten des Westens nur darum, weil die Kirchenmitglieder via Presse eingehender über die Einkommensverhältnisse ihrer Hierarchie unterrichtet werden und viele den Sinn ihres Beitrags dazu nicht mehr einsehen? Steckt dahinter nicht auch die unbestimmte, goethesche Sehnsucht nach einer edlen Geistkirche, welche arm und demütig auftritt, wie jener Menschheitslehrer aus edler Einfachheit und stiller Grösse selber, aus weissem Gips und herabhängend segnenden Händen, jene Mischung aus Winkelmann und Thorwaldsen, der einen für die Belange dieser Welt in Ruhe lässt und sich nicht einmischt in die Händel des Menschen aus Fleisch und Blut? Hat sich diese Sehnsucht nicht längst übertragen auf einen Grossteil der theologischen Jugend, der die Botschaft von Sünde und Gnade, Schuld und Vergebung für eine Erfindung des Urapostels Paulus und «Verfälschers» der Botschaft Jesu sowie einer gleich darauf folgenden «frühkatholischen» Amtskirche hält, welche von den ursprünglichen Ideen des Religionsstifters von Anfang an abgewichen seien?

Hinter all diesen 150jährigen Einwänden gegen die Kirche und ihre blöde Geschichte steckt immer noch oder wieder – nach 100jähriger Unterbrechung durch die vornehmlich lutherische und katholische Sünden- und Gnadentheologie – die selbstverständliche Annahme des autonomen Menschen, der von allen falschen Abhängigkeiten, darunter auch von einer nur durch die Sünden- und Vergebungsbotschaft mächtig gewordenen Kirche und ihren «Dunkelmännern», befreit gehört, ansonsten er ewig zu jener bornierten Masse zählt, die im Aberglauben behaftet bleibt, wie die Königin der Nacht samt ihren Helfershelfern, die sich durch keinen noch so strahlenden Sonnengott Sarastro und seine nur von Liebe und Tugend und selbstverständlich von keinerlei Machtmissbrauch wissenden Priesterschar aus ihrer Finsternis erlösen lassen.

Nach 1. dieser Kritik der Gegner ist der Boden näher bereitet,

2. einige *Typen* kirchengeschichtlicher Betrachtungsweise seit der Aufklärung näher abzugrenzen und

<sup>7</sup> Goethe, Gespräch mit Eckermann vom 11. 3. 1832: Werke (A. 1), 24, S. 77.

<sup>8</sup> Goethe, Dichtung und Wahrheit, 2, 7: Werke (A. 1), S. 318.



3. eine weiterführende *Typologie* einzelner Strömungen, Parteiungen, Konflikte, Theorien innerhalb der Kirchengeschichte zu versuchen, die womöglich über die bisherigen hinausführen.

2.

Einige der *Typen* sollen am Beispiel der *Reformationsdeutung* veranschaulicht werden.

a) Friedrich Engels hat die «drei grossen Lager», in die Deutschland zur Zeit der Reformation nach seiner Meinung zerfallen war, aller nachfolgenden kommunistischen Geschichtsdeutung autoritativ vorgegeben, wobei Engels' Einschränkung, dass diese Typologie «nur sehr mühsam und annähernd» sei, nicht verschwiegen sei: «Das katholische oder reaktionäre, das lutherisch bürgerlich-reformierende und das revolutionäre» Lager; im letzteren Fall war Münzer gemeint.<sup>9</sup> Es hat den Anschein, als ob diese Typologie nicht nur für die Zeit vom Deutschen Bauernkrieg (1525) bis zu Engels, sondern auch für die letzten hundert Jahre und damit auch für die Zukunft einige Geltung nicht allein in der kommunistischen Geschichtsschreibung beanspruchen dürfe. Diese betrachtet die Geschichte und damit auch die Kirchengeschichte unter zwei Fragen: der religiös-theoretischen und der sozial-politischen. Da der Atheismus ihr schon vor hundert Jahren eine Selbstverständlichkeit war, kann die theologische Bemühung Luthers und der andern Reformatoren, den Glauben der Christenheit zu reformieren, ihr darum nur als vordergründiges Täuschungsmanöver für die Massen einleuchten, da sie für die praktische, soziale Durchführung der Reformation der damaligen Zustände den Hebel zu kurz ansetzte, indem sie auf ein Bündnis mit den Fürsten statt auf eins mit dem Volk setzte, und die «frühbürgerliche Revolution» scheitern liess.

Die exklusive Worthaftigkeit der Reformation auf der Basis des Evangeliums kann folglich von der *marxistischen* Geschichtsdeutung gar nicht positiv gewürdigt werden, obwohl sich Engels bis zum Ende mit einer Revision seines Urteils über die Reformation trug. Wenn z. B. Luther auf Huttens und Sickingens Einladung auf die Ebernburg antwortete: «Ich möchte nicht, dass man das Evangelium mit Gewalt und Blutvergiessen verfechte. Durch das Wort ist die Welt überwunden worden, durch das Wort ist die Kirche erhalten, durch das Wort wird sie auch wieder in den Stand kommen, und der Antichrist, wie er Seines ohne Gewalt bekommen, wird ohne Gewalt fallen», wenn er seinem theoretischen Auftrag als theologischer Lehrer im Worthaften treu bleibt, kann dies im Licht der sozio-ökonomischen Deutung des Historismus nur als Taktik verstanden werden. Denn auf dieser Basis habe er es eben nur mit den Mächtigen gehalten. Also sei Thomas Münzer der gegebene Mann, schon weil für ihn der Himmel nichts Jenseitiges, sondern in diesem Leben zu suchen sei und der Beruf der Gläubigen darin bestehe, das Reich Gottes hier auf Erden herzustellen. Dementsprechend streife, wie seine

<sup>9</sup> F. Engels, *Der Deutsche Bauernkrieg 1850*, zitiert nach H.-G. Koch, *Luthers Reformation in kommunistischer Sicht* (1967), S. 71.

«Religionsphilosophie an den Atheismus, so sein politisches Programm an den Kommunismus»<sup>10</sup>. Demgegenüber können Luther und noch mehr Melanchthon nur als «Urbild des philiströsen, hektischen Stubenhockers» gelten.

b) Weniger einheitlich, aber doch überraschend kontinuierlich präsentiert sich dem marxistischen gegenüber das *katholische* Bild der Reformation. Was in der marxistischen Deutung negativ erscheint, der Primat des Wortes bei Luther, hat sich dort von einer ursprünglich nicht ganz begriffenen, weil bei Luther von vehementer Kritik an der bestehenden Kirche als Heilsinstitution samt ihren Sakramenten und Ämtern begleiteten und darum stark konterkarierten Einschätzung, je länger, je mehr zu einer viel positiveren Würdigung und stillschweigenden Anpassung an die Neuerungen der lutherischen Reformation, ja zu förmlicher und weltweiter Übernahme wesentlicher Bestandteile derselben im II. Vatikanum gemausert. Die fast zu einem neuen Schisma tendierende Einführung der Messe in der Landessprache, die gleichzeitige Abwendung vom internationalen Latein sind bekanntlich nicht nur für die Jünger des Msgr. Lefèvre in Ecône, sondern seit langem für viele gebildete Katholiken der mittleren und älteren Generation ein Ärgernis.

Wir wären in kirchengeschichtlichen Entwicklungslinien schlecht bewandert, wenn wir daran nicht eine Fernwirkung der lutherischen und schweizerischen, ja der ganzen westeuropäischen Reformation erblicken und dankbar begrüßen würden. Es bleiben weiterhin als in der ökumenischen Exegese und Dogmengeschichte längst gemilderter, in der Praxis jedoch immer noch trennender Brocken zwischen Rom und der Ökumene nur der Inhalt der Messe und die daraus auch für das Ämterverständnis der Kirchen gezogenen Folgerungen.

Goethes vermächtnishafter Tadel an der herrschsüchtigen Kirche, sie habe den Leuten die Bibel lange genug vorenthalten, «solange als irgend möglich», weil sie nichts mehr als eine Aufklärung der untern Massen fürchtete, hat darum heute wenig Grund mehr.

Schon Engels konnte die lutherische Bibelübersetzung als Instrument der Volksaufklärung rühmen. Freilich tat er das am Prüfstein der sozialen Frage, wo es darum gegangen wäre, «das bescheidene Christentum der ersten Jahrhunderte der zerfallenden feudalen Gesellschaft als Abbild einer Gesellschaft entgegenzuhalten, die nichts von der weitschichtigen, kunstmäßigen Feudalhierarchie wusste». Wo «die Bauern dies Werkzeug gegen Fürsten, Adel, Pfaffen nach allen Seiten hin benutzten», da «kehrte es Luther gegen sie und stellte aus der Bibel einen wahren Dithyrambus auf die von Gott eingesetzte Obrigkeit zusammen, wie ihn kein Tellerlecker der absoluten Monarchie je zustande gebracht hat».<sup>11</sup>

So sehr diese harte Kritik die Züge des 19. Jahrhunderts trägt, sie wird stets als Stachel unser Bewusstsein zu neuem Nachdenken über die Zeit von 1520 bis 1530 als Schlüsselepoche nicht nur deutscher Geschichte reizen müssen. Von katholischer Seite jedenfalls sind hier in klassischen Werken nur wenig Impulse zu erwarten, wie denn auch andere häretische oder christlich-sozialrevolutionäre Gruppierungen aus dem Spätmittelalter, schon von Engels viel-

<sup>10</sup> Engels (A. 9), S. 76 f. Vgl. auch die teilweise Revision des marxistischen Bildes der Reformation durch M. Steinmetz: Zeitschn. für Geschichtswiss. 8 (1960), S. 114 f.; ders., Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland (1961).

<sup>11</sup> Engels (A. 9), S. 75.

leicht allzu phantasie reich zusammengestellt und zu Vorläufern revolutionärer Bewegungen emporstilisiert, nach wie vor den Stempel häretischer und nicht reformerischer Gruppierungen und Sekten behalten sollten bis in die neuesten Darstellungen hinein<sup>12</sup>, wenn auch nicht mehr derart polemisch wie früher.

c) Zwischen diesen beiden alten Typen restaurativer und revolutionärer Kirchengeschichtsbeschreibung segelt die *evangelische* Kirchengeschichte nach wie vor in der Mitte. Sie hat sich einerseits längst von dem Luther- und Reformationsdenkmal früherer Jahrhunderte gelöst, indem sie die Sozialkritik des Liberalismus wie des Marxismus aufzunehmen und zu ihren traditionellen dogmengeschichtlichen Bemühungen hinzuzunehmen und in sie zu integrieren versuchte und so ein vielschichtigeres, darum jedoch keineswegs ausgewogen einheitliches Bild von der Epoche lieferte. Andererseits hat die neuere katholische Forschung in Deutschland von der Reformation ein freundlicheres Bild entworfen, das trotz aller ökumenischen Brücken freilich noch nicht die tragende These vom «Bruch» und damit dem schismatischen Charakter der Reformation über Bord geworfen hat, obwohl der meistgelesene katholische Autor der Gegenwart, Hans Küng, seine Bücher kaum ohne das Gedankengut der reformatorischen Theologen und Kirchen bis heute so verfasst hätte, wie sie sich lesen.

Dies hat sie, freilich in umgekehrtem Sinn wie die marxistische Sicht von der Reformation, mit dieser gemein, übrigens auch, dass sich beide eben darum weigern, den Namen «Reformation» für diese Epoche und Entwicklungen voll und vorbehaltlos zu übernehmen. Auch da, wo sie wegen der Geschichtslastigkeit des Begriffs dazu gezwungen sind, stellt katholische Kirchengeschichtsschreibung der protestantischen Reformation zumindest für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts den Begriff der «katholischen Reform» entgegen, womit der hässliche Ausdruck «Gegenreformation» als eines blossen «Anti» und Gegenprotestes teils ersetzt, teils gemildert werden soll. Im Blick auf die innertheologischen Entwicklungen, auf die Expansion des neuen Ordenslebens, das Tridentinum und dessen Folgen in der katholischen Kirche, v. a. des Südens, hat sie damit wohl recht, übersieht aber gerade die historisch eng damit verknüpften und von marxistischer Sozialkritik um so besser erkannten sozialen, weltanschaulichen und politischen Aspekte jener Zeit, wie denn in katholischen Handbüchern auffällig wenig die Rede ist von Hugenottenkriegen und -schicksalen, der Weiterentwicklung des protestantischen Dogmas resp. der neueren protestantischen Theologie. Geradezu typisch dafür, wie eng sich marxistische und katholische Verkürzung in ihrer jeweiligen dogmatischen Bindung und der sich daraus ergebenden Ablehnung protestantischer Theologie berühren, ist die gemeinsame Bewertung Schleiermachers, von dem auf beiden Seiten wenig mehr übrigbleibt als die Bezeichnung protestantischer «Hoftheologe».

In dieser ideologisch oder dogmatisch bedingten Eklektik ihres ganzen Geschichtsbilds sind sich freilich alle genannten drei Forschungsrichtungen ebenbürtig. Bei den Protestanten möchte man annehmen, dass es weniger an ihrer dogmatischen Bindung, die schwächer denn je dasteht, als an ihrem Personal-mangel liegt – gemessen an den weltweiten Ressourcen sowohl katholischer wie marxistischer Historiker –, darüber hinaus jedoch wohl auch an ihrer traditionellen

<sup>12</sup> Vgl. die beiden jüngsten katholischen, Reformation und Gegenreformation behandelnden Werke: L. J. Rogier, R. Aubert & M. C. Knowles (Hrsg.), *Geschichte der Kirche*, 3 (1965); H. Jedin (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, 4 (1967).

Neigung zum «Provinzialismus», der selbst in den Gipfelleistungen unserer Dogmen- und Kirchengeschichte zwischen 1880 und 1920 (Harnack, Seeberg, Loofs, Holl u. a.) nie ganz überwunden wurde, wenn ihr Geschichtsbild trotz grundsätzlicher Öffnung sowohl zu ökumenischerer Weite des Horizontes wie zu vermehrter sozialhistorischer Betrachtungsweise nur auf wenigen Partien der Kirchengeschichte wirklich universalökumenische Horizonte gewonnen hat.

Auch die von der jüngeren Garde katholischer und evangelischer sowie einiger orthodoxer Kirchengeschichtler gemeinsam in ökumenischer Verlagskooperation in München und Mainz verlegte «Ökumenische Kirchengeschichte» leidet noch an dieser vielleicht unbewussten Eklektik und damit einseitiger Schwerpunktbildung.

Ein neuer Ansatz, Kirchengeschichte ökumenisch zu betrachten, ist der Versuch, Kirchengeschichte als Missionsgeschichte darzustellen, d. h. also nicht nur diejenigen Partien derselben in einem Band zu sammeln, die sich als Missionsgeschichte eignen, sondern ihre sämtlichen Äusserungen und Formen unter dem Aspekt der Ausbreitung des Christentums zu beschreiben.<sup>13</sup> Der Wandel ihrer Aspekte durch die Jahrhunderte und Zonen dieser Erde hat sicher mit diesem Impuls eminent viel zu tun und man darf gespannt auf die Fortsetzungen sein, die über die Alte Kirche hinausführen.

### 3.

Um unbefangener als in sämtlichen dogmatisch-ideologisch gebundenen Handbüchern und ihren gezielten, jeweiligen Verdammungen, Lobeshymnen und Auslassungen wieder das zu lernen, was den Christen zum Christen macht, ist es an der Zeit, an eine eigene *Typologie* der wesentlichsten, aber auch einiger scheinbar unwesentlicherer Phänomene der Kirchengeschichte heranzugehen.

Wenn es wirklich das «Reich Gottes» ist, das Jesus predigte und meinte und nicht die Kirche, die dann kam, wenn dieser ebenfalls zwiespältige Begriff, der allein in den letzten beiden Jahrhunderten eine in allen Farben schillernde Entwicklung durchlief, dann sollte im Hinblick auf die Grösse dessen, was wir sagen, wenn wir «Gott» sagen, auch grundsätzlich keine Erscheinung, keine Persönlichkeit samt ihren oft seltsamen Ideen und deren oft noch abstossenderen Folgen, aber auch keine auf ehrliche Kontinuität und Tradition bedachte Institution dem kirchengeschichtlichen Auge zu schade sein oder zu gering, sich mit ihr zu beschäftigen. Dann sollte auch der Spiegel der Kunst, der Liturgie und Musik, sogar der weltlichen Literatur und Philosophie, des Rechts und der Naturwissenschaft daraufhin untersucht werden: Wo und wie hat sich dieser Gott, dessen Sohn seine Jünger als seine Brüder und Gottes Kinder bezeichnete, jeweils neu seinem Volk kundgetan? Wie hat es darauf reagiert und sein Reich aufzurichten versucht? Wie waren die Ursprünge einer Bewegung, die Gedanken eines «Propheten», und wie verwandelten sich all diese jeweiligen Ansätze im Verlauf der Zeit «providentia Dei et confusione hominum»?<sup>14</sup>

<sup>13</sup> H. Frohnes, H.-W. Gensichen & G. Kretschmar (Hrsg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, 1. Die Alte Kirche (1974).

<sup>14</sup> Hammer (A. 4).



Wie wollen wir die verschiedenen Phänomene der Kirchengeschichte, in denen teils innerhalb, teils ausserhalb einer ebenfalls historisch bedingten, äusseren Kirchlichkeit auf Grund des biblischen Rufs Gottes an die Christusgläubigen diesem Ruf konkret Folge geleistet wurde, typologisch einordnen, ohne in der Schematisierung zu übertreiben?

Zwischen zwei Klippen sehe ich das Bot hin und her schaukeln:

Die Skylla bildet das Apriori-Urteil: «Eine Typologie kann es für die Kirchengeschichte nicht geben, weil jede Erscheinung, jede Bewegung als solche stets originär und einzig dasteht und ein Anrecht darauf hat, ohne Vergleich mit anderen, vorhergehenden und scheinbar parallelen gleichzeitigen betrachtet zu werden.» Zweifellos ist das der Standpunkt erklärter Sektierer, die nur *ihren* Urapostel, ihre Lesart der Heiligen Schrift und nur *ihre* Kirche, sprich Sekte, kennen und als wahr anerkennen wollen und schon darum nichts von historischem Vergleich wissen wollen, aber ebensowenig von Toleranz.

Die Charybdis hat schon mehr Anziehungskraft, die sagt: «Es gibt nichts Neues unter der Sonne, auch in der Kirchengeschichte nicht.» Und jedem Kundigen ist klar, dass sich sogar geistesgeschichtliche Bewegungen quer durch die Jahrhunderte und geographischen Zonen hindurchziehen, über deren Wandereigenschaft man nur staunen kann, wie etwa die Marzioniten, die Manichäer, deren fast urchristliche Gedanken über die Paulikianer und Bogomilen bis zu den Katharern des Spätmittelalters wandern und sogar in der Freimaurerei wiederaufleben, von den neuzeitlichen konfessionellen Gruppierungen ganz zu schweigen, welche zuerst von Europa nach Amerika und von dort via Missionen wieder in die verschiedensten Bereiche Afrikas und Ostasiens hineinwirkten. Auch die Verwandtschaft des neuzeitlichen Sozialismus und ideologischen Marxismus mit vielen früheren Stufen des Christentums, ihre Ableitbarkeit aus demselben, nicht nur Münzer'scher Prägung, sollte diesbezüglich nicht unterschätzt werden.

Der hermeneutische Grundsatz «Es gibt nichts Neues unter der Sonne» ist so alt wie die denkende Menschheit. Er wird aufs Menschliche angewandt in dem Satz «Der Mensch ist sich immer gleichgeblieben» bis hin zu Goethes uninteressierter Formel «Zwei Gegner sind es, die sich boxen, die Arianer und die Orthodoxen, durch viele Saecula dasselbe geschieht, es dauert bis an das jüngste Gericht», eng verwandt dem Unverständnis Thomas Manns, der sich über den Abendmahlsstreit der Protestanten als eines Streits um eine Kopula nur alterieren konnte. In der Tat hat dieser Grundsatz etwas Faszinierendes. Er bewahrt in Bescheidenheit vor jeder falschen Euphorie, die insbesondere die Jugend, auch die akademische, in jeder Generation neu befällt, wenn eine scheinbar neue Idee den Campus mit ihren Idealen überfällt. Er führt sofort zur kritischen Gegenfrage: Wo ist uns denn diese angeblich neue Idee schon einmal begegnet? Er leitet die historische Überprüfung alles Neuen sozusagen automatisch ein und führt auch zur kritischen Rechenschaft über die Wirkungen, welche ähnliche Ideen schon früher gezeitigt haben. Das Ergebnis dieser Überprüfung muss nicht immer zu einem altersweisen, überlegenen Aha-Erlebnis, zu Resignation, Skepsis und Ironie gegenüber allem Neuen führen. Es kann durchaus die neue Begeisterung wissenschaftlich fundieren helfen.

Um zwischen Skylla und Charybdis hindurchzulenken, soll die Wahrheitsfindung nicht einfach in der arithmetischen Mitte zwischen diesen beiden hermeneutischen Felsen führen, sondern dialektisch einmal näher am einen, einmal näher am andern vorbei, etwa so:

- a) Jede Erscheinung in der Kirchengeschichte hat darauf Anspruch, zuerst als völlig einzig und neu für sich betrachtet zu werden, ohne vorschnelle Schubladisierung, auch ohne vorschnellen Bezug zu anderen, schon bekannten Erscheinungen.
- b) Jede Erscheinung in der Kirchengeschichte muss in Bezug gebracht werden mit anderen, gleichzeitigen oder früheren, nahen oder fernen, die ihr zu gleichen scheinen.

Nur in dieser scheinbar paradoxen Ausschliesslichkeit des hermeneutischen Ansatzes wird das jeweils Neue in seiner Unabhängigkeit, Eigenständigkeit und Spontaneität, aber auch in seiner Abhängigkeit, Relativität und Verflochtenheit in das weite Netz alles Geschichtlichen aufgehoben und transzendiert. Nur beides zusammen und ineinander betrieben berechtigt zu dem Mut, eine Art Typologie alles kirchengeschichtlich Interessanten aufzustellen, in aller Vorläufigkeit Wandel und Kontinuität vieler geistiger Bewegungen und Institutionen zu ermitteln und durch alles hindurch den positiven wie negativen Beitrag der Kirchengeschichte zur Entwicklung des Menschengeschlechts zu eruieren.

Auch diesen durch Lessing, Aufklärung und Idealismus stark vorbelasteten Begriff vermag man kaum ganz zu streichen, weil sonst Kirchengeschichte nur noch als l'art pour l'art, als Doktorandenspielzeug für «philiströse Stubenhocker», bestenfalls als historische Brosamen zur Lokal-, Regional- oder Territorialgeschichte übrigbleibt. Andererseits kann Lessings Begriff von der Entwicklung des Menschengeschlechts natürlich in seiner positivistischen, organisch gemeinten Ursprünglichkeit nicht mehr übernommen werden, wie er in der marxistischen Geschichtsdeutung via Hegel weiterwirkt. Dass es eine Weiterentwicklung der Menschheit seit der Steinzeit bis zur Eroberung des Mars gegeben hat, ist unbestreitbar, eine Entwicklung der moralischen Kategorien ist aber schon wesentlich schwerer festzustellen. Dennoch steht als Axiom ausser Zweifel, dass das Christentum die für die ganze Welt bis heute entscheidendsten Wandlungen der Ethik und des politisch-sozialen Zusammenlebens mit sich gebracht hat. Es wäre darum endlich an der Zeit, in Ost und West gleichermaßen deren positivste auch wieder nüchtern, aber anerkennend neben die vielen, oft überzeichneten, aus dem historischen Kontext gelösten, negativen Innovationen zu setzen und zu einer ausgewogeneren Darstellung der Kirchengeschichte zurückzufinden. Es wäre sogar der gegebene Beitrag der Kirchengeschichtler zu Geist und Buchstaben der Schlussakte der «Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa» in Helsinki.

Dieses hohe Ziel kann nur durch die grösstmögliche Objektivität ohne alle ideologischen Scheuklappen, in interdisziplinärer Zusammenarbeit mit anderen historischen Fachwissenschaften, auch in ökumenischer Zusammenarbeit mit Kirchengeschichtlern anderer Denominationen, Kirchen und Länder der ganzen Erde angestrebt werden. Und selbst im günstigsten Fall, bei grösstmöglicher Kooperation von enzyklopädischen Ausmassen, ohne Anwendung von schwarz oder rot oder auch nur rosarot gefärbten Brillengläsern, wird jede Anmassung fern bleiben müssen, die Weltgeschichte als Weltgericht, Kirchengeschichte als Kirchengerecht zu vollziehen, wie der Basler Kirchengeschichtler K. R. Hagenbach vor 150 Jahren dazu schrieb:<sup>15</sup> «Dieses Weltgericht im absoluten Sinn zu vollziehen – dazu möchten uns doch wohl die Akten fehlen.» Auch die Fülle der seitdem neu entdeckten und neu hinzugekommenen Akten und Dokumente ändert daran nichts.

Versuchen wir also in aller Vorläufigkeit und Bescheidenheit, gewisse konforme Bewegungen von diffusen zu unterscheiden, so können in den drei Bereichen 1. Kirche und *Staat*, 2. Kirche und Häresie bzw. *Splittergruppen*, 3. Ekklesiologie und *Ausbreitung* der Kirche folgende Hinweise gegeben werden.

1. Die Alte Kirche zwischen 35 und 312 wurde auf Grund ihrer äusseren Ohnmacht dem heidnischen *Staat* gegenüber von den Kirchengeschichtlern oft als die Idealkirche gepriesen, weil es ihr an jener, scheinbar erst später durch den Staat

<sup>15</sup> K. R. Hagenbach, *Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften* (1833, 18647), S. 218 f.



verliehenen Machtposition noch gebracht, durch deren Besitz die Kirche samt ihren hierarchischen Institutionen zu jener «Pfaffenkirche» entartete, welche französische Aufklärung, deutscher Idealismus und in deren Folge verschiedene Häupter des Marxismus-Leninismus so abscheulich fanden, weil die Alte Kirche statt dessen noch die angebliche Reinheit des Ursprungs, des «Kindes», hatte und sie nur da kämpfte, wo es um diese Reinheit dem Staat gegenüber ging, jedoch völlig gewaltlos, in der Bereitschaft zum Martyrium, wobei die verschiedenen Stufen des Bekennens im Untergrund, wie bei Cyprian, in der Flucht oder im standhaft offenen Blutzeugnis gleichermaßen jener *ecclesia patiens et militans* positiv zugerechnet wurden.

Erst von der neutestamentlichen Wissenschaft wurde m. W. die Kirchengeschichte auf jenen hohen Grad frühkatholischer Amtshierarchie kritisch aufmerksam gemacht, der sich doch schon sehr früh ausgebildet haben muss, wenn er bereits in den Spätschriften des Neuen Testaments anzutreffen sein soll.

Die sich daraus ergebenden innerkirchlichen Machtkämpfe zwischen Orthodoxie und Häresie, zwischen Kirche und Gnosis, zwischen Rom und Markion, Rom und Montanismus, Rom und Afrika, Rom und Osten, zwischen Alexandria und Antiochia, nicht erst durch die konstantinische Wende bedingt, blieben kirchengeschichtlicher Einordnung allzu lange verborgen resp. wurden idealisiert.

Immerhin: Vergleicht man die Phänomene des Bekenntertums vor 312 mit denen der Neuzeit, so fällt auf, dass sich der gleiche Wandel von der Frühstufe des Blutzeugnisses hin zu äusserem oder innerem Emigrantentum beide Male da vollzog, wo die repressive Staatsgewalt selber zuerst Raum für diese zweite Möglichkeit gab: Der Streit um die Reinheit der Lapsi im Donatismus war ein rein innerkirchlicher Streit und erst möglich, als die eigentliche Verfolgung durch den Staat vorbei war. Die Emigration schweizerischer Täufer aus dem bernischen Emmental in das tolerantere katholische Fürstbistum Basel im französischen Jura auf die seither sogenannten «*Franches Montagnes*» geschah erst, nachdem das reformierte Bern keine Andersgläubigen in seinen Mauern mehr duldet und ihnen nur die Wahl liess zwischen Ersäuftwerden oder Auswandern, parallel dem autoritären Regime der allerchristlichsten Majestät Ludwigs XIV., der nach Aufhebung des Duldungsedikts von Nantes seinen reformierten Hugenotten nur die Wahl liess zwischen Martyrium oder Auswanderung. Die staatspolitischen bzw. bevölkerungspolitischen Auswirkungen dieser Massnahmen und Emigrationen, denen weitere Beispiele aus dem habsburgischen oder salzburgischen Raum beizufügen wären, sind zu bekannt, um hier memoriert zu werden.

Übrigens scheint das Phänomen der Emigration aus Glaubensgründen – seit Beginn der Säkularisation abgelöst von der Emigration aus politischen und ideologischen Gründen, sonst jedoch gleichgeblieben, also durch die modernen Staaten von den alten übernommen – eins der wichtigsten Phänomene der ganzen Neuzeit zu sein. Sie hat eine beachtliche Vorgeschichte im Spätmittelalter und ist von der Forschung noch zu wenig in ihrer historischen Bedeutsamkeit ernst genommen. Die landläufige positivistische Deutung der Geschichte als einer progressiven Entwicklung der Menschheit im Kampf um ihre Befreiung dürfte von hier aus am nachhaltigsten erschüttert werden.

Das Gesagte bedeutet für die Alte Kirche, dass ihre Herrschaftsstruktur schon etabliert war, bevor die Begünstigungen nach dem konstantinischen Schritt auf sie zukamen. Es wurde ja mehrfach der Verdacht geäußert, als sei Konstantin zum Schritt der Toleranz (durch Galerius 311 bereits eingeleitet) und schliesslich zur Begünstigung der Kirche überhaupt nur gedrängt worden, weil er in ihr eine derart perfekte Organisation vermutete, wie sie sein riesiger und korrupter Staatsapparat längst nicht mehr aufwies.

Untersucht man die Glaubensinhalte, um derentwillen Christen ihre angestammte Heimat verliessen, um jeweils ihrer Façon des Glaubens, ihrer Überzeugung in unbekannter Fremde treu bleiben zu können, so stösst man immer wieder quer durch die Geschichte auf die Sehnsucht nach den reinen Ursprüngen ihrer Religion, die in der Hierarchie, der Intoleranz einer Staatskirche oder -konfession, ob theodosianisch, justinianisch oder königlich-württembergisch, ob «sonnenköniglich» oder anglikanisch, ob römisch oder spanisch verfasst und geprägt, das ursprüngliche Evangelium nicht mehr wiedererkennen zu können meinten und den folgenschweren Schritt zu eigener Gruppenbildung mit dem Ziel der Separation von dieser Kirche wagten, die dann oft apokalyptische Deutung erfährt.

2. Das Ideal apostolischer Armut, autodidakt aus den Heiligen Schriften erkannt durch Petrus Waldus und Franz von Assisi und einer weltlichem Machttausch und Reichtum verfallenen Papstkirche entgegengestellt, führt seltsamerweise die Anhänger des einen in die Situation der jahrhundertlang verfolgten *Sekte*, die des andern in den kirchlich integrierten und anerkannten Reformorden. War hier die Ablehnung des Zölibats und bischöflicher Jurisdiktion durch die Waldenser allein trennend?

Zu den Waldensern gesellten sich, nach Wiklifiten und teilweise Hussiten und Böhmischem Brüdern besonders während der Reformation und zweifellos von ihr mitausgelöst, auch in Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden fast zahllose eigenständige, zunächst nur lokal agierende *Gruppierungen*, denen die evangelische Armut zumindest *ein* Anliegen unter vielen anderen Reformanliegen war.

3. Unter dem nicht für all diese Bewegungen glücklichen Sammelbegriff «Täufer» oder «Wiedertäufer», aber ebenso unter dem unzureichenden Etikett «Bauernkrieg» oder «frühbürgerliche Revolution» wurden die Anstösse dieser vielfältigen Bewegungen aus irgendeinem evangelischen *Stimulus* oder Schwerpunkt eher verdeckt als offenbar. Ähnlich ging es den vielfältigen englischen «Dissenters». So ist auch bei den Feiern des Täufer- und Bauernkriegjubiläums (1525–1975) beklagt worden, dass die vielfältigen Forschungen des Westens und Ostens über diese Phänomene zu wenig koordiniert und ineinander integriert worden seien bis jetzt. Die wissenschaftlich sauberen Forschungen der Mennoniten über ihre Geschichte würden von der übrigen protestantischen Forschung zu wenig aufgenommen, und weder von katholischer noch von marxistischer Seite sei die ausgestreckte Hand erkennbar aufgenommen worden. Wenn auch sicher aus unterschiedlichen Motivierungen, so ist dies ein Zeichen dafür, dass die Suche nach der Reinheit der

Anfänge des Christentums, systematisch erst vom Pietismus eines Gottfried Arnold in Angriff genommen, immer noch auf Abwehr bei den Etablierten stösst, weil sie offenbar als Infragestellung der eigenen Position gefürchtet wird.

Man kann natürlich bei den sogenannten Täufern ihre andere Sakramentsauffassung resp. ihre Ablehnung der Kindertaufe, das dogmatische Kennzeichen vor und über alle anderen sich daraus ergebenden Besonderheiten ihrer Gruppe stellen und sich mit dem Rest folglich gar nicht mehr beschäftigen, weil es eben «Sektierer» seien. Nur wird man bei dieser Betrachtungsweise gerade der ethischen Entdeckungen der Täufer aus dem Evangelium gar nicht gewahr: der Verweigerung von Kriegsdienst und Eid – hochaktuelle Infragestellungen des autoritären Staats aus dem Evangelium, noch dazu Phänomene, die sich bereits in der vorkonstantinischen Kirche in reichem Masse finden lassen und den Zug urchristlicher Reinheit zu bestätigen scheinen. Und ist nicht die Frage der Gewalt und Gewaltlosigkeit bereits in den entscheidenden Jahren der Reformation auf eine Weise gestellt worden, die gerade in der Vielfalt der Antworten der einzelnen Gruppierungen zwischen 1525 und 1600, zwischen Ober- und Niederdeutschen immer wieder die volle Aufmerksamkeit der heutigen Kirchengeschichtler finden sollte? Überlassen wir nicht zuviel allein den Sektierern, den «Zeugen Jehovas», «Adventisten» und anderen, wenn wir diese Fragen gar nicht an uns herankommen lassen? In einer Zeit, da von Politikern in Ost und West gemeinsam die Forderung einer beidseitigen Truppenreduzierung und des dazugehörigen Waffenpotentials längst im Raume steht, kann es sich die Kirche m. E. samt ihrer Forschung nicht leisten, nur in gewohntem Obrigkeitsgehorsam darauf zu warten, was demnächst wieder von oben befohlen wird. Sondern der Boden zur Erörterung dieser ethischen Grundfragen könnte aus dem reichen Arsenal der kirchengeschichtlichen Erfahrungen bereitet werden.

Hier wäre anzuführen, dass es um 1525–1527 nicht nur das gewaltbejahende marxistische Idol Thomas Münzer, nicht nur vergeblich soziale Gerechtigkeit fordernde Bauern und andererseits nicht nur das «sanft lebende Fleisch zu Wittenberg», den «Fürstenknecht und Tellerlecker» Luther gegeben hat, der, wohl schlecht orientiert, für die Übergriffe der Bauern eine fürstliche Bestrafung verlangte, auch nicht nur jenen geharnischten Feldprediger Zwingli, der zur Verteidigung der Zürcher Reformation auch den Waffengang mit den katholischen Nachbarständen nicht scheute und darin umkam, selbst jedoch Abweichlern in seinem Einflussbereich keine Gnade widerfahren liess. Vielmehr wäre auch auf diejenigen Christen hinzuweisen, die sich lieber in der Limmat und Aare, im Inn und in der Donau ersäufen liessen, als dass sie ihre aus der Bibel gewonnenen, neuen evangelischen Glaubensüberzeugungen wieder mit Gegengewalt verteidigt hätten, dass sie schliesslich die echten, praktischen *Wegbereiter* moderner Gewissensfreiheit geworden sind, die das Martyrium, d. h. den tatsächlichen Einsatz ihres Lebens im Sinn des Friedens, den modernen Wehrdienstverweigerern voraushaben. Die zunächst nur lokal bestehenden und somit oft nur vorübergehenden Einfluss gewinnenden Splitter- und Randgruppen der von der jeweiligen Staatskirche alsbald verfolgten und vertriebenen Dissenters im weitesten Sinn haben seit ihrer Erschliessung und Kolonisation Nordamerikas nicht nur eine neue, bleibende Heimat gefunden. Sie haben dort auch a) kräftigen Einfluss auf die Gestaltung ihrer neuen Staatswesen aus dem Kräftereservoir ihrer Glaubensvorstellungen gewonnen, b) seit dem 18. Jahrhundert zuerst vom angelsächsischen Raum unzählige Vorstösse in eine vom Christentum noch unberührte heidnische Welt unternommen, um diese

zu Christus zu bekehren und zu missionieren. Von der weiteren Erforschung der Entstehungsphase der modernen Staaten zwischen Konfession und Demokratie wäre wohl auch eine Heilung der heute vielfach krisenhaft erkrankten Demokratien zu erwarten.

Auch wenn es nicht ganz so materialistisch zugeht wie in der Chemie, wären doch analog zu ihr von der Analyse der verschiedenen geistigen Substanzen, die zur Gründung eines modernen Staatswesens geführt haben, auch die ihr fehlenden, aber vielleicht notwendigen Substanzen auszumachen, die zur Überwindung jener Krisen führen könnten. Freilich, über die Etiketten «schädlich, notwendig, positiv, negativ» wird unter Geisteswissenschaftlern ewig ein hoffentlich edler Streit herrschen.

Jedenfalls scheinen mir umgekehrt die alten, antagonistischen Fragestellungen zur Kirchengeschichte «Kirche und Staat», «Pfaffenkirche» und «unsichtbare Geistkirche», «Byzantinismus» und Sektierertum oder Splittergruppen, Macht und Politik in der Kirche nicht länger so fruchtbringende Fragestellungen zu sein in einer Zeit, die überall in der Krise zu stecken scheint und in der auch die Kirche danach gefragt ist: Was habt ihr zur Heilung dieser oder jener Geisteskrise beizutragen?

Überlassen wir Macht und Gewalt getrost dem Staat bis zu dem Augenblick, wo er zu trostlos, d. h. zum jeder Reform unzugänglichen und gewalttätigen Regime und Unrechtsstaat entartet ist, so haben wir Christen immer noch genug Möglichkeiten, uns aus Schrift und Tradition, aus Ursprung und Geschichte der vielfältigen Erscheinungs- und Bekenntnisformen der einen Kirche Jesu Christi das jeweils Gemässe herauszusuchen und in angemessener Form den jeweiligen Mächten gegenüber vorzuschlagen und anzumelden. Der «Brief des Pastors» nach Goethe sagt es wahrhaft pastoral: Nicht die Tür einzuschmeissen, sondern anzuklopfen, sei Christus gekommen, auf dieser Erde Sein Reich aufzurichten.

Freilich, ohne Not noch bestehende Machtpositionen der Kirche über Bord zu werfen oder zu räumen, scheint umgekehrt kein dringendes Erfordernis da, wo diese Machtpositionen tatkräftig dazu benutzt werden können, auf noch mächtigere, antichristliche Positionen Einfluss zu nehmen. Es wäre zum Beispiel den angeblich so mächtigen Kirchen im Westen manchmal besser, wenn ihr Einfluss wirklich noch grösser wäre, als er tatsächlich ist, wenn man an die verschiedenen Diskussionen und Entscheidungen der Fragen um den Schwangerschaftsabbruch denkt. Hier sind vielfach unchristlich denkende und agierende Mächte neben anderen neuen Gruppierungen längst viel mächtiger geworden als die sich im Protest erschöpfende katholische Hierarchie und die entweder übereilig modernistisch mit den Wölfen heulende oder ängstlich schweigende evangelische Kirche.

Wo sie freilich aus der ihr anvertrauten Macht ihr eigenes Salz der Erde zu wenig anbringen versteht, wie etwa auf dem weiten Sektor der Militärseelsorge, oder auf weite Strecken im Religionsunterricht an den Schulen, da wäre es besser, schrittweise nachzugeben und nach neuen Formen der Verkündigung zu suchen, die diesen Namen verdienen, und neue Bereitschaft zu christlichem Bekenntum motivieren. Die starken Unterschiede von Stadt und Land gilt es dabei stärker zu beachten, als bislang geschehen.

Wer freilich lieber Dogmen- und Theologiegeschichte weiterhin als solche, losgelöst von den irdischen Konflikten der Welt um sie herum, treiben will, sollte sich nicht wundern über die zunehmende Interesselosigkeit einer jungen Generation, die von ihren Historikern ein im Osten vielleicht allzu geschlossenes, im Westen



vielleicht allzu disparates Gesamtbild der Vergangenheit unter Einschluss der Sozialgeschichte, der Kunst und Literatur, des Schönen wie des Hässlichen, in Macht und Schuld je und je verstrickten Gesamtmenschlichen erwartet und bekommt, um sich ihr eigenes Idealbild für Gegenwart und Zukunft daraus zu bilden. Die Vielfalt alles Gewesenen im Spiegel einer weit gefächerten *analogia fidei*, d. h. einer *analogia relationis* zum biblischen Wort, Auftrag und Ursprung zu betrachten und zu prüfen, das scheint mir der einzige hermeneutisch tragende Pfeiler einer zukunftsweisenden kirchengeschichtlichen Betrachtungsweise zu sein.<sup>16</sup>

\*

Aus dem Gesagten folgt abschliessend ein *Résumé* in Form von einigen Thesen zu Kontinuität und Diskontinuität im Hinblick auf eine auch für die Zukunft brauchbare Kirchengeschichte. Diese zu formulieren, fällt naturgemäss schwerer als erwartet. Wie immer bei schwierigen Dingen lässt sich auch hier leichter sagen, was nicht geht:

1. Die vertraute und altherwürdige augustinische Unterscheidung der *ecclesia visibilis* von einer *ecclesia invisibilis* dürfte keine Lösung für die Zukunft sein. Kirche lebt «im Fleisch», um mit Paulus zu reden, sie leidet und sie kämpft auch im Fleisch. Vielleicht triumphiert sie auch manchmal, aber hoffentlich nicht zu oft, weil sie dann zu leicht die anderen Bedingungen vergisst. Die drei Gesichter der *ecclesia militans*, *patiens* und *triumphans*, vom kommunistischen Maler Fernand Léger in Courfaivre im Berner Jura in einem bunten Glasfenster eindrucksvoll dargestellt, gehören zusammen. Sie sind irdisch und damit sichtbar, sind an Kirchenordnungen, an äussere Umstände von mehr Macht oder mehr Ohnmacht und ihre Strukturen gebunden. Sie kann ihnen nicht durch falsche Sehnsucht in eine unsichtbare Geistigkeit entfliehen, sei es nach Art der Spiritualisten der Reformations- und Vorreformationszeit oder durch die Geistigkeit Goethes und anderer Ästheten oder durch die Jenseitigkeit der *ecclesia invisibilis* von Engeln und Märtyrern, wie sie die Hierarchie des Mittelalters in Ost und West als getreues Abbild der irdischen *potestates* im Himmel aufgerichtet hat. Damit ist selbstverständlich die Unsichtbarkeit der Kirche nicht bestritten. Nur als Aufgabe und Lernziel kirchengeschichtlicher Forschung kommt sie nicht in Frage.

2. Unter den Möglichkeiten dieser irdischen Kirche in Macht und Ohnmacht hat es immer wieder ähnliche gegeben: a) gegenüber einer hierarchisch und juristisch zu mächtig, zu absolutistisch auftretenden Kirche die Segregation, die Trennung sog. häretischer Gruppen; b) bei totaler Unduldsamkeit der ersteren entweder das Martyrium, Verbannung oder die freiwillige Auswanderung.

3. Diese verschiedenen Trennungen sind sowohl wegen dogmatischer wie auch wegen ethischer Differenzen erfolgt und haben eine solche Vielfalt neuer Wege und Möglichkeiten auf dem alten Boden des einen Evangeliums kreiert, dass

<sup>16</sup> K. Hammer, *Analogia relationis* gegen *analogia entis*: *Parrhesia*. Festschrift K. Barth (1966), S. 288 ff.

ihr detailliertes Studium auch für die Zukunft Traditionen enthält, die fruchtbar anzuwenden wären, zumal die ehemals von einer allmächtigen Kirche um der geglaubten und verteidigten Glaubenseinheit willen gegenüber ihren Ketzern angewandten unduldsamen Methoden seit Beginn der Neuzeit von den langsam säkularisierten Staaten zur Behandlung weltanschaulicher Abweichler auf diese übergingen.

4. Die Wege unduldsamer Repression im Dienst einer totalen Glaubenseinheit sind sich im grossen ganzen seit dem heidnischen Römerreich in jedem neuen Imperialismus und Totalitarismus gleichgeblieben, so auch die Wege, ihnen zu entfliehen. In der Neuzeit ist der langsame Prozess der Aufklärung und Säkularisation hinzugekommen und hat einige Verfeinerungen angebracht. Einen Totalanspruch der Kirche hat er ebenso endgültig zerstört, wie er dafür den des Staats aufgebaut hat. Seit der Englischen und Französischen Revolution entspricht darum dem repressiven, restaurativen Staat auf der andern Seite die Fluchtbewegung der verschiedensten Dissenters, die sie an anderen Ufern zu Kolonisatoren und Staatengründern eigener Façon werden liess. Deren Studium lohnt nicht nur um der abwechslungsreichen Kontinuität und Diskontinuität der Kirchengeschichte willen, sondern auch für die Suche nach neuen Möglichkeiten christlicher Existenz in Ost und West heute und morgen.

Vor allem dürfte das Studium ihrer ehemaligen Konfrontationen zwischen Repression und Emigration auch manche um die Einzigkeit und Exklusivität ihrer ideologischen Basis bangenden moderne Staaten davor bewahren, die alten Fehler zu wiederholen. Wenn es stimmt, dass Emigrationen nicht nur sozialer und wirtschaftlicher Not, sondern geistiger Intoleranz zu verdanken sind, so haben diese sogenannten unblutigen, friedlichen Mittel doch nicht weniger gekostet als die Kriege, die wegen ähnlicher Machtansprüche ausgebrochen sind.

*Karl Hammer, Basel*