



MARIANO DELGADO
VOLKER LEPPIN (HG.)

HISTORIA MAGISTRA ECCLESIAE

Die Geschichte als
Lernort der Kirche



Studien zur christlichen
Religions- und Kulturgeschichte

Herausgegeben von
Mariano Delgado
und Volker Leppin

Band 33

Historia magistra ecclesiae

Die Geschichte
als Lernort der Kirche

Herausgegeben von
Mariano Delgado und Volker Leppin

Schwabe Verlag
Kohlhammer

Dieses Buch ist mit Unterstützung
des Hochschulrats der Universität Freiburg Schweiz
veröffentlicht worden.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2024 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel,
Schweiz / W.Kohlhammer Verlag GmbH, Stuttgart, Deutschland

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk
einschließlich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung
des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch
verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet
werden.

Abbildung Umschlag:
Francisco de Goya
»Die Wahrheit, die Zeit und die Geschichte«
Nationalmuseum Stockholm

Lektorat: Cand. Dr. phil. Miriam Stawski
Umschlaggestaltung: icona basel gmbh, Basel
Cover: Kathrin Strohschnieder, STROH Design, Oldenburg
Layout | Satz: GraphicDesign Sievernich & Rose
Druck: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-5184-0 (Schwabe)
ISBN Printausgabe 978-3-17-045278-7 (Kohlhammer)
ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-5185-7 (Schwabe)
DOI 10.24894/978-3-7965-5185-7

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe
und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis
und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch
www.schwabe.ch



Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9	Mariano Delgado Volker Leppin
I		Mariano Delgado Volker Leppin
Einleitung	13	Historia magistra ecclesiae: die Geschichte als Lernort der Kirche
		Mariano Delgado
	25	Was bedeutet heute die Betrachtung der Geschichte als <i>locus theologicus</i> ? Eine katholische Position
		Volker Leppin
	39	Was bedeutet heute die Betrachtung der Geschichte als <i>locus theologicus</i> ? Eine evangelische Position
II		Gregor Emmenegger
Antike	57	Die Verlockung der Politik: Konstantin der Große und die »konstantinische Wende«
		Martin Klöckener
	75	Synkretismus und Eigenheit in der christlichen Liturgie. Zur Auseinandersetzung mit Elementen römischer Kultur und Religion im spätantiken Christentum
		Katharina Heyden
	97	Geschichte als Argument in der christlichen Auseinandersetzung mit Judentum und Islam: Historische Theologie im Spannungsfeld von theologischen Coping-Strategien und historischer Co-Produktion

III		Klaus Herbers
Mittelalter	129	Reformen im hohen Mittelalter: Lernprozesse und Hypotheken auf dem Weg zu einer rombezogenen Kirche
		Peter Gemeinhardt
	147	Biblische Geschichte, kirchliche Gegenwart und geistliche Zukunft: Joachim von Fiore über die Heilige Schrift als Lehrerin der Kirche
		Volker Leppin
	181	Die zerstörerische Seite des Wahrheitsanspruchs. Der Umgang mit heterodoxen Bewegungen im Mittelalter
		Thomas Prügl
	203	Geschichte als Argument und Methode. Funktionen des Historischen im spätmittelalterlichen Konziliarismus

IV		
Neuzeit und Gegenwart		
	225	Andrea Strübind Von den Gemeinden lernen: <i>The Anabaptist Vision</i> , die historischen Friedenskirchen und die täuferischen Traditionen
	241	Ueli Zahnd Geschichte und Exegese: drei Paulusbiographien des 16. Jahrhunderts
	269	Lorenzo Planzi Nach frostigen Zeiten, die Diplomatie des Hörens. Was hat die Kirche aus dem <i>Kulturkampf</i> in der Schweiz gelernt?
	287	Ines Weber Die Geschichte in die Kirche bringen. Oder wie Beschäftigung mit (Kirchen-) Geschichte Christinnen und Christen im 21. Jahrhundert verantwortungsvoll handeln lässt
	305	Simon Gerber Das Christentum verstehen. Schleiermacher, die Gebildeten unter den Religionsverächtern und die Notwendigkeit der historischen Theologie
	321	Jean-Claude Wolf Kierkegaards Kirchenkampf zwischen Ernst und Ironie
	341	Mariano Delgado Christliche Mission und Kolonialismus. Sich der Geschichte ohne Angst stellen

- Joachim Negel**
367 Geschichte als Ort der Gottesbegegnung.
Fundamentaltheologische Erwägungen
über den heiklen Versuch, Geschichte als
Heilsgeschichte zu erzählen
- Hanne Lamparter**
387 Voneinander lernen –
die Geschichte der Ökumene als Lernpotenzial
- Ute Gause**
405 Der Deutsch-Evangelische Frauenbund als
Lernort der Kirchengeschichte
- Thomas Fornet-Ponse**
421 Auschwitz als Lernort – und neue Wege
des christlich-jüdischen Gesprächs
- Hans-Joachim Sander**
441 Wie aus einem historischen Versagen lernen?
Geschichte als befremdliche Lehrmeisterin
- Marianne Heimbach-Steins**
459 Katholische Kirche und moderne
Menschenrechte – Potenziale, Lernprozesse,
Provokationen.
Sozialethische Sondierungen, ausgehend
vom Zweiten Vatikanischen Konzil
- Anhang** 480 **Personenregister**
486 **Verzeichnis der Autorinnen und Autoren**

Was bedeutet heute die Betrachtung der Geschichte als *locus theologicus*?

Eine katholische Position

von Mariano Delgado¹

Im elften Buch seines Werkes *De locis theologicis* (Salamanca 1563) will Melchor Cano OP darlegen, »wie wichtig für die Theologen der Nutzen und die Autorität der menschlichen Geschichte (auctoritas humanae historiae) sind«². Cano geht es dabei nicht um die heutige Problematik der »Geschichtlichkeit«³, sondern darum, den Theologen klar zu machen, dass die gesicherten Daten und Fakten der kirchlichen wie profanen Geschichte ein wichtiger Fundort von Argumenten zur Stützung der historischen Wahrheit theologischer Aussagen sein können. Deshalb sollten die Theologen auch Geschichtskundige sein. Die Betrachtung der Geschichte als »Lernort« für Theologie und Kirche – und nicht nur als instrumenteller *locus theologicus* oder als »Arsenal« für die theologischen Kontroversen – war Cano fremd.

Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil verstand die Kirche ihr Verhältnis zur Welt nach dem Muster der *Ecclesia docens*. Sie sah sich als *Mater et Magistra*, wie es am Anfang der gleichnamigen Enzyklika von Johannes XXIII. vom 15.5.1961 heißt:

»Mutter und Lehrmeisterin der Völker ist die katholische Kirche. Sie ist von Christus Jesus dazu eingesetzt, alle, die sich im Lauf der Geschichte ihrer herzlichen Liebe anvertrauen, zur Fülle höheren Lebens und zum

1 Mit dem Titel »Zur Bedeutung der Geschichte als ›locus theologicus‹« hat der Autor eine Version dieses Beitrags publiziert in: Sehnsucht: Gott. Für Walter Kardinal Kasper. Hg. v. George Augustin/Stefan Laurs und Ingo Proft, Freiburg i. Br. 2023, 114-125.

2 Melchor Cano, *De locis theologicis*. Hg. v. Juan Belda Plans, Madrid 2006. Dieses Werk ist eine spanische Übersetzung. Die arabischen Seitenzahlen beziehen sich in diesem Beitrag immer auf diese spanische Ausgabe, während

Buch und Kapitel auch auf die lateinische verweisen, hier 553 (Buch XI, Kap. 1). Für das lateinische Original vgl. Melchioris Cani Opera. Ed. H. Serry, Bassani 1746.

3 Zur theologischen Wahrnehmung der Geschichtlichkeit vgl. Peter Hünermann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie, Freiburg i. Br. 1967.

Heile zu führen. Dieser Kirche, der ›Säule und Grundfeste der Wahrheit‹ (1Tim 3,15), hat ihr heiliger Gründer einen doppelten Auftrag gegeben: Sie soll ihm Kinder schenken; sie soll sie lehren und leiten. Dabei soll sie sich in mütterlicher Fürsorge der einzelnen und der Völker annehmen in ihrem Leben, dessen erhabene Würde sie stets hoch in Ehren hielt, über das sie wachte und das sie beschützte« (MM 1).⁴

In der Antrittsenzyklika Pauls VI. *Ecclesiam suam* vom 6.8.1964,⁵ also Mitten im Konzilsgeschehen, ist dieses Denken noch spürbar. Darin heißt es: »Welt« bedeutet im Lichte des Evangeliums, »die von dem Lichte des Glaubens und der Gabe der Gnade abgewandte Menschheit«. Es geht dabei um eine Menschheit

»die in einem naiven Optimismus glaubt, ihre eigenen Kräfte würden allein genügen, um sich ganz und vollkommen zu verwirklichen, oder auch qvon der Menschheit, die sich in einen krassen Pessimismus niederdrücken lässt, indem sie die eigenen Laster, die eigenen Schwachheiten, die eigenen sittlichen Krankheiten als vom Schicksal bestimmt, als unheilbar und vielleicht auch als begehrenswerte Kundgebungen von Freiheit und Glaubwürdigkeit erklärt.«

Das Evangelium, das die Kirche der Welt verkündet, ist hingegen »Licht, ist Neuheit, ist Energie, ist Wiedergeburt, ist Heil« (ES 61). Der Dialog, den die Kirche mit den drei in der Enzyklika genannten Kreisen (mit der Menschheit im Allgemeinen, mit den Gottgläubigen, mit den getrennten Brüdern) führen möchte ist im Grunde die neue Evangelisierungsmethode der *Ecclesia docens*, die sich dabei gegenüber der Welt wie der Arzt im Umgang mit dem Kranken versteht.

Erst wenn wir – ungeachtet der modernen Problematik des Verhältnisses von Offenbarung (Kirche) und Geschichte – die *longue durée* von den *De locis theologicis* (1563) Melchor Canos bis *Ecclesiam suam* (1964) Pauls VI. bedenken, können wir die große Wende in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* ermessen, die kurz vor Ende des Konzils im Dezember 1965 verabschiedet wurde. Am Anfang ist der Tenor aus *Ecclesiam suam* noch deutlich

⁴ Hier zitiert nach: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html (10.4.2024).

⁵ Hier zitiert nach: https://www.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html (10.4.2024).

⁶ *Gaudium et spes* 3, in: Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum/Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Lateinisch-Deutsch. Hg. von Peter Hünermann, 43. Aufl. Freiburg i. Br. 2010, Nr. 4303.

vernehmbar, etwa wenn es in Nr. 3 heißt, dass die Kirche mit der Menschheitsfamilie ein Gespräch über die verschiedenen Probleme beginnen möchte. Dieses Gespräch soll »das aus dem Evangelium gewonnene Licht« beibringen und »dem Menschengeschlecht jene Heilskräfte« darreichen, »die die Kirche selbst unter der Führung des Heiligen Geistes von ihrem Gründer empfangen hat« (GS 3)⁶. Aber in Nr. 44 findet sich eine Wende im Verhältnis von Kirche und Welt, etwas Neues, was wohl Ergebnis der Dynamik des Konzils als Ereignis ist:

»Wie es aber im Interesse der Welt liegt, die Kirche als gesellschaftliche Wirklichkeit der Geschichte und als deren Sauerteig anzuerkennen, so verkennt auch die Kirche nicht, wieviel sie selbst aufgrund der Geschichte und Entwicklung des Menschengeschlechts empfangen hat [...]. Von Beginn ihrer Geschichte an hat sie nämlich gelernt, die Botschaft Christi mit Hilfe der Begriffe und Sprachen der verschiedenen Völker auszudrücken, und hat überdies versucht, sie mit Hilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen. [...] Diese angepasste Verkündigung des geoffenbarten Wortes muss ein Gesetz aller Evangelisation bleiben. [...] Die Kirche bekennt sogar, dass sie selbst aus der Feindschaft derer, die sich ihr widersetzen oder sie verfolgen, großen Nutzen gezogen hat und ziehen kann.«⁷

Das ist ein neuer Ton in der katholischen Kirche. Daher kommentiert Yves Congar mit diesen Worten: »Wohl noch nie hat sie [die Kirche] formell so anerkannt, dass sie gegenüber der Welt auch die Empfangende ist [...]. Die Kirche bekennt sogar, dass sie dem Widerspruch ihrer Gegner und Verfolger etwas zu verdanken hat«. Die Möglichkeit von der Welt zu empfangen, bedeutet für die Kirche, so Congar, »zunächst, dass ihr Dialog mit der Welt nicht nur in dem Dialog des Arztes mit seinem Kranken bestehen darf, von dem die Enzyklika *Ecclesiam suam* spricht (AAS 56 (1964) 638f). Es handelt sich um einen Dialog, der Gegenseitigkeit mit sich bringt; die Welt hat etwas beizutragen«⁸.

Ja, die Welt und die Geschichte der Menschheit sind auch ein »Lernort« für Kirche und Theologie. Was dies bedeutet, möchte ich nun erläutern.

⁷ *Gaudium et spes* 44, in: *Denzinger, Kompendium* (Anm. 6), Nr. 4344.

⁸ Yves Congar, LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch-Deutsch. Kommentare, Teil III, Freiburg i. Br. 1968, 416, 418, 419.

1 Zurückgewinnung des Universalismus der Offenbarung

Das Christentum ist eine geschichtliche Religion, die die schöpfungstheologische Universaloffenbarung mit der inkarnatorischen bzw. kategorialen Offenbarung in der Geschichte des Volkes Israel und im Geschick Jesu zusammenzudenken hat. Diese Offenbarung hebt nicht den permanenten, universalen Dialog zwischen Gott und dem Menschen auf, der mit der Erschaffung des Menschen als »Gesprächspartner« Gottes (GS 19) begann, sondern implementiert ihn. Wie Walter Kasper betont hat, bedeutet Menschwerdung, dass die angemessene theologische Hermeneutik der Geschichte nicht in der Trennung zwischen Profan- und Heilsgeschichte bestehen kann. Vielmehr geht es um »das Eingehen Gottes in die Geschichte und die endgültige Annahme der Geschichte als Ort des Evangeliums«⁹. Die gläubige Betrachtung Christi als einzigen Mittler zwischen Gott und dem Menschen (1 Tim 2,5) ist kompatibel mit einer universalen schöpfungstheologischen Offenbarung, denn Christus ist auch der Mittler der Schöpfung. So erhält die Universalgeschichte und darin besonders die Religionsgeschichte »ihre geschichtstheologische Bedeutung« im Sinne einer »anonymen Christlichkeit«, wie Karl Rahner gesagt hat.¹⁰ Daher können Theologie und Kirche die Universalgeschichte im Allgemeinen und die Religionsgeschichte im Besonderen als Ort der Offenbarung bzw. der Fremdprophetie betrachten. Dies bedeutet, dass die Evangelisierung nicht nur ein »Lehrprozess«, sondern auch ein »Lernprozess« sein sollte: erstens, weil wir uns besser verstehen, indem wir die anderen verstehen lernen; und zweitens weil die anderen auch etwas von der Weisheit empfangen haben, die alle Menschen erleuchtet, wie es im Buch der Weisheit 8,1 heißt: »Machtvoll entfaltet sie ihre Kraft von einem Ende zum andern und durchwaltet voll Güte das All«.

Dies ist eine Ermutigung zur Entdeckung der Spuren Christi in der Universal- und Religionsgeschichte. Von daher ist die Aussage der katholischen Kirche gegenüber anderen Religionen in *Nostra aetate* 2 auch als Folge des Paradigmenwechsels von *Gaudium et spes* 44 zu betrachten:

⁹ Walter Kasper, *Glaube im Wandel der Geschichte*, Mainz 1970, 176-195, 187. Vgl. dazu auch *Wolfgang Pannenberg* (Hg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1963.

¹⁰ Vgl. Kasper, *Glaube* (Anm. 9), 94; vgl. *Karl Rahner*, *Das Christentum und die nicht-christlichen Religionen*, in: *Schriften zur Theologie* 5, 136-158.

¹¹ *Nostra aetate* 2, in: *Denzinger*, *Kompendium* (Anm. 6), Nr. 4196.

¹² *Ernst Benz*, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, in: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur* (Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1960, Nr. 5), Wiesbaden 1961, 64.

»Die katholische Kirche verwirft nichts von dem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Gebote und Lehren, die zwar in vielem von dem abweichen, was sie selber festhält und lehrt, jedoch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit wiedergeben, die alle Menschen erleuchtet.«¹¹

Dazu gehört das Ernstnehmen der »Faktizität« der Religionsgeschichte – einschließlich der Geschichte des Christentums mit ihren Fehlentwicklungen. Im faktischen Verlauf der Religionsgeschichte ist – jedenfalls mit dem Auge des Religionshistorikers – eine evolutionistische oder teleologische Ausrichtung der Menschheit und ihrer Religionen auf Christus hin nicht erkennbar. Vielmehr ist die Tatsache festzustellen, »dass die Religionsgeschichte auch nach Christus und bis heute mit einem ungemein schöpferischen Elan weitergeht«¹². Problembewusstsein zeigen die Vertreter eines heilsgeschichtlichen Ansatzes, wenn etwa Karl Rahner schreibt, dass für das Christentum »der faktische, bleibende, immer noch neu virulente Pluralismus der Religionen nach einer zweitausendjährigen Geschichte das größte Ärgernis und die größte Anfechtung«¹³ sein muss. Christliche Theologie muss daher die Glaubensaussagen, dass Christus »Alpha und Omega« (Offb 22,13), »Mitte und Ziel der Geschichte« (RM 6)¹⁴ ist, mit dem dauerhaften Fortbestehen der Religionsgeschichte »nach« Christus zusammenzudenken versuchen, vor allem aber mit dem »Ärgernis« der Entstehung »nachchristlicher« Religionen – nicht zuletzt als Folge der christlichen Mission selbst.

Der Islam als Paradigma einer *nachchristlichen* Religion mit einem Bekehrungsanspruch gegenüber dem Christentum stellt die Letztgültigkeit der christlichen Offenbarung und ihres Gottesverständnisses radikal in Frage. Wie alle nachchristlichen Religionen betreibt er eine Christentumskritik, die als Fremdprophetie zu verstehen ist. Die ursprüngliche Wahrnehmung des Islam als »christliche Häresie« muss heute der nachdenklichen Frage nach dem weichen, was denn uns Gott mit dem Islam sagen möchte. Ließe sich das Denkmuster christlicher Theologie für die vorchristlichen Religionen

¹³ Karl Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: *ders.*, Sämtliche Werke, Bd. 10: Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz. Bearbeitet von Josef Heislbetz und Albert Raffelt, Freiburg i. Br. 2003, 557-573, 558.

¹⁴ *Redemptoris missio*: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html (10.4.2024); vgl. auch *Gaudium et spes* 45.

auch auf die »nachchristlichen« anwenden, nämlich dass darin »Propheten« mit einer gewissen Autorität gegenüber dem einzelnen Menschen auftreten können, und wir daher für diese Religionen »von einer ›amtlichen‹, partikularen, kategorialen Offenbarungsgeschichte« sprechen können?¹⁵

2 Bescheidenheit und Demut

Die Betrachtung der Universal- und Religionsgeschichte sollte Kirche und Theologie in ihrem »Lehranspruch« bescheidener und demütiger machen.

Zum einen, weil die Christentumsgeschichte selbst von vielen Pathologien, Pervertierungen und Fehlentwicklungen nicht frei war, die sonst auch in der Universal- und Religionsgeschichte vorkommen. Bei einer Diskussion über das Gewaltpotenzial der Religionen wären christliche Vertreter z. B. schlecht beraten, wenn sie sich mit einem beherrschenden Ton daran beteiligten. Selbst wenn man in Goethes Spruch »Es ist die ganze Kirchengeschichte/Mischmasch von Irrtum und von Gewalt«¹⁶ eine grobe, entstellende Vereinfachung findet, kann man nicht umhin, mit dem Kirchen- und Religionshistoriker Ernst Benz folgendes festzuhalten: »Weder der Islam noch der Buddhismus noch der Hinduismus haben auch nur entfernt so viele Menschen um ihres Glaubens willen getötet wie die christlichen Kirchen.«¹⁷ Aufgrund seines Ausschließlichkeitsanspruchs vermochte das Christentum der Versuchung der Intoleranz, »zur Aufrichtung einer heillosen innerweltlichen Absolutheit, die den anderen für Zeit und Ewigkeit in Frage stellt«¹⁸, nicht zu widerstehen. Von daher hat das Christentum seine Unschuld längst verloren. Gleichwohl kann man sagen: weil das Christentum aus der Geschichte (auch aus der wissenschaftlichen Methodik bei der Textauslegung) lernen konnte, konnte es einige der in seiner eigenen Geschichte vorkommenden Pathologien der Gewalt (biblische Begründung des Krieges als »Heiliger Krieg«, gewaltsame Verfolgung von Ketzern, Juden und Heiden, einseitiges Verständnis der Religionsfreiheit als »Missionsrecht«, Verquickung der Evangelisierung mit Gewalt bzw. Kolonialismus) mit Hilfe der weltlichen Vernunft und der säkularen Rechts- und Staatsentwicklung überwinden.¹⁹

¹⁵ *Adolf Darlap*, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: *Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Hg. von *Johannes Feiner/Magnus Löhrer*, Bd. 1, Einsiedeln 1965, 3-156, 141.

¹⁶ *Johann Wolfgang Goethe*, *Zahme Xenien*, in: *J. W. G.*, dtv – Gesamtausgabe, Bd. 4, München 1961, 70f. (Sprüche Nr. 178).

¹⁷ *Benz*, *Ideen* (Anm. 12), 64.

¹⁸ *Joseph Ratzinger*, Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges, in: *ders.*, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 363-375, 372.

Zum anderen, weil wir auf viele Grundfragen menschlicher Existenz keine Antworten haben. Daher sollten Theologie und Kirche – dem Beispiel des sterbenden Romano Guardini mit der Theodizeefrage folgend: »Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?«²⁰ – viele Rückfragen der menschlichen Vernunft und der Religionen an das Christentum im Raum stehen lassen, ohne sie dogmatisch stillzulegen: Warum fand die Menschwerdung Jesu als Selbstmitteilung Gottes erst vor 2000 Jahren statt? Warum geschah sie in der Dialektik von Enthüllung und Verhüllung, so dass sie den Menschen nicht unmittelbar einleuchtet und zudem der »nachchristliche« Anspruch des Islam entstehen konnte? Was bedeutet die Erlösungstat Christi, wenn die Welt nach seinem Tod und seiner Auferstehung weiterhin »unter der Gewalt des Bösen« (1 Joh 5,19) zu stehen scheint? Warum hat der überwiegende Teil der Menschheit Jahrhunderte lang keine Kenntnis von der Offenbarungsgeschichte im Alten und im Neuen Testament gehabt? Warum entstehen »nach« Christus neue Religionen, nicht zuletzt auch als Antwort auf die christliche Mission selbst? Welche Heilsrelevanz kommt den anderen Religionen wirklich zu? Wann wären sie wirklich in Christus aufgehoben, wenn man bedenkt, dass es immer Menschen gibt, die in ihnen Halt und Trost finden? Gibt es nur in den anderen Religionen »Ambiguität«, während im Christentum alles klar ist? Warum ist die Christentumsgeschichte von vielen Pervertierungen und Depravationen nicht frei, die in der allgemeinen Religionsgeschichte vorkommen?

3 Religionsfreiheit als Beispiel für konkretes Lernen aus der Geschichte

In seiner Ansprache an die Kurie vom 21.12.2019 zitierte Papst Franziskus die Worte des Mailänder Kardinals Carlo Maria Martini in seinem letzten Interview im August 2012, wenige Tage vor seinem Tod: »Die Kirche ist zweihundert Jahre lang stehen geblieben. Warum bewegt sie sich nicht? Haben wir Angst? Angst statt Mut? Wo doch der Glaube das Fundament der Kirche ist. Der Glaube, das Vertrauen, der Mut.«²¹ In der Tat zeigt die

¹⁹ Vgl. *Mariano Delgado*, Das Lamm ist stärker als der Drache. Überlegungen zur Gewalt aus christlicher Sicht, in: *Inna Wunn/Beate Schneider* (Hgg.), *Das Gewaltpotenzial der Religionen*, Stuttgart 2014, 97-115.

²⁰ *Eugen Biser*, *Interpretation und Veränderung*, Paderborn 1979, 133.

²¹ https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html (10.4.2024). Interview mit Georg Sporschill SJ und Federica Radice Fossati Confalonieri, in: *Corriere della Sera*, 1. September 2012.

Katholische Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, dass sie aus der Entwicklung der Welt nach der Französischen Revolution einiges gelernt hat; gleichwohl ist sie in einigen wichtigen Feldern bisher Lernresistent geblieben.

Zwischen der schroffen Ablehnung der Freiheits- und Menschenrechte der Französischen Revolution durch Pius VI. 1791 »als völlig absurde, aus der Luft gegriffene Doktrin (Absurdissimum eius libertatis commentum), als Widerspruch gegen göttliches Recht und Naturrecht und gegen die Lehre der Kirche, als Frevel, erneut vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen«²², und der Erklärung Johannes Paul II. anlässlich seiner Frankreichreise 1980, dass die auf Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit beruhenden Menschenrechte im Grunde »christliche Gedanken« sind,²³ gibt es einen Lernprozess.

Genauso gibt es einen Lernprozess zwischen der wiederholten Verurteilung der Religionsfreiheit durch das päpstliche Lehramt im 19. Jahrhundert und der Erklärung *Dignitatis humanae* des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dieser Lernprozess hat dazu geführt, dass die Kirche jetzt eine eifrige Verteidigerin der Religionsfreiheit ist, die Johannes Paul II. u. a. als »den Grund«²⁴ aller anderen Menschenrechte und »einen der Eckpfeiler der zeitgenössischen Zivilisation«²⁵ bezeichnet hat. Und dennoch: zwischen der ausschließlichen Beanspruchung der weltweiten Religionsfreiheit (als Recht zur Missionspredigt) für die Christen durch Innozenz IV. 1243 unter gleichzeitiger Ablehnung, dass die Anhänger des »betrügerischen« Islam sich darauf bei uns berufen könnten, »da sie im Irrtum befangen sind, wir aber auf dem Weg der Wahrheit gehen, was uns als Glaubensgewissheit verbürgt ist«²⁶, und *Dignitatis humanae* gibt es m. E. keine Kontinuität. Die Kontinuitätsthese erfordert »ein beträchtliches Maß an theologischer Subtilität.«²⁷ Sie könnte man nur in der Form akzeptieren, wie sie von Walter Kasper vertreten wird: als »das beste Beispiel« für eine wirkliche Dogmengeschichte auf der Grundlage der »Lehrentwicklung« und damit des Lernens aus der

22 Pius VI., *Breve Quod aliquatum* vom 10.3.1791, in: Arthur F. Utz/Brigitta Gräfin von Galen (Hgg.), *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Fribourg 1976, Band 3, 2652, hier zitiert aus: Josef Isensee, *Die katholische Kirche und das verfassungsstaatliche Erbe der Aufklärung*, in: Urs Altermatt/Heinz Hürlen/Nikolaus Lobkowitz (Hgg.), *Moderne als Problem des Katholizismus* (Eichstätter Beiträge, Band 28; Abteilung Philosophie und Theologie Band 6), Regensburg 1995, 51-91, 54.

23 Vgl. Johannes Paul II., *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Pilgerfahrt nach Frankreich*, 30. Mai bis 2. Juni 1980 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 21), Bonn 1980.

24 Alessandro Colombo (Hg.), *La libertà religiosa negli insegnamenti di Giovanni Paolo II* (1978-1998), Milano 2000, 7 (1980), 12 (1984), 46 (1995), 259 (1998).

25 Ebd., 231 (1995).

26 Wilhelm G. Grewe (Hg.), *Fontes Historiae Iuris Gentium*. Bd. 2, Berlin 1988a, 350.

Geschichte der Welt.²⁸ Aber wir kommen nicht umhin, in Sachen Religionsfreiheit mit Ernst-Wolfgang Böckenförde festzuhalten: die Religionsfreiheit wird in ihrer Entstehung nicht den Kirchen, nicht den Theologen und auch nicht dem christlichen Naturrecht verdankt, »sondern dem modernen Staat, den Juristen und dem weltlichen rationalen Recht«²⁹. Die Religionsfreiheit ist also nicht ontologischen Wahrheitsdiskussionen oder den Offenbarungsquellen einer bestimmten Religion entsprungen, sondern der Not, das praktische Zusammenleben zwischen den Menschen im Zeitalter des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus zu regeln.

Während die katholische Kirche in Sachen Religionsfreiheit von der Welt und ihrer Geschichte gelernt hat, ist sie im Bereich des Übergangs vom *Ancien Regime* oder von der absoluten Monarchie zur konstitutionellen Monarchie mit Verfassung, kollegialen Regierungen und Gewaltenteilung vielfach lernresistent geblieben. Hier wie auch in anderen Entwicklungen (etwa moderne Freiheitsgeschichte, Gleichheit der Geschlechter) wird sich künftig zeigen, inwieweit die Kirche den Paradigmenwechsel von der einseitigen *Ecclesia docens*, die der Welt als *Mater et magistra* gegenüber tritt, zu einer dialogalen Kirche vollzogen hat, die auf die Welt hört und bereit ist, von ihr zu lernen.

4 Die Folgen der Geschichtlichkeit für das theologische Verstehen

Joachim von Fiore – und das ist bei ihm das wirklich Neue – verband seine Drei-Status-Lehre mit der Idee eines qualitativen geschichtlichen Fortschritts, mit der Erwartung eines wirklich neuen Zeitalters in dieser Welt, mit Wandel (*mutatio*) des jetzigen Zustands von Welt und Kirche zu einem Status, in dem unter Führung des Heiligen Geistes und der von diesem erfüllten Geistmänner (*viri spirituales*) Kirche und Menschheit an Erkenntnis und Weisheit,

²⁷ Roger Aubert, Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums, in: Heinrich Lutz, Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit (Wege der Forschung 246), Darmstadt 1977, 423-454, 446.

²⁸ Vgl. Walter Kasper, Zum Dialog zwischen den Religionen und zur Geschichtlichkeit des religiösen Bekenntnisses, in: Johannes Schwartzländer, Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993, 365-369, 368; vgl. dazu Mariano Delgado, Vierzig Jahre »Dignitatis humanae«

oder Die Religionsfreiheit als Bedingung für Mission und interreligiösen Dialog, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 89 (2005) 297-310.

²⁹ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Kirchlicher Auftrag und politisches Handeln (Schriften zu Staat, Gesellschaft, Kirche Bd. 2), Freiburg i. Br. 1989, 18.

an Freiheit und Tugendhaftigkeit, an Gottebenbildlichkeit, an »Heil« wachsen werden. So heißt es in der *Expositio*:

»Der erste der drei Status, von dem unsere Rede geht, war unter der Zeit des Gesetzes, als das Volk des Herrn jener Zeit gemäß noch ein kleiner Knecht war unter den Elementen dieser Welt, unfähig, die Freiheit des Geistes zu erlangen; bis jener kam, der sagte: ›Wenn euch also der Sohn befreit, dann seid ihr wirklich frei.‹ Der zweite Status war unter dem Evangelium und dauert bis jetzt; im Vergleich zur Vergangenheit besteht er zwar in Freiheit, nicht aber im Vergleich zur Zukunft. Der Apostel sagt nämlich: ›Denn Stückwerk ist unser Erkennen, Stückwerk unser prophetisches Reden; wenn aber das Vollendete kommt, vergeht alles Stückwerk.‹ Und anderorts: ›Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, dort ist Freiheit.‹ *Der dritte Status also wird auf das Ende der Welt zugehen, nicht mehr unter dem Schleier des Buchstabens, sondern in der vollen Freiheit des Geistes.*«³⁰

Was heißt dies bezogen auf die Bedeutung der Geschichtlichkeit für Kirche und Theologie? Zum einen, dass das Verstehen des Evangeliums »ein beständiger, nie abgeschlossener Prozess« ist,³¹ bei dem die geschichtliche Bewegung theologischer Forschung mit den neu aufgeworfenen Fragen eine entscheidende Rolle spielt. Es geht immer um das »Heutigwerden« des Evangeliums, denn sein Ort ist »die konkrete Welt in ihren konkreten geschichtlichen Situationen«³². In impliziter Anspielung an Joachim von Fiore verband daher Johannes XXIII. mit dem Konzil die Hoffnung auf ein »neues Pfingsten« und auf einen »Sprung nach vorn«, ja, dass wir erst beginnen, »das Evangelium besser zu verstehen« und zu einer »Kirche der Armen« werden.³³

Zum anderen gehört zum theologischen Verstehen, das Bewusstsein der Perspektivität, d. h. der geschichtlich sich wandelnden Perspektive und des »Stückwerkcharakters« unseres Erkennens.³⁴ Dies schließt das Bewusstsein der Vorläufigkeit dogmatischer Aussagen mit ein. Die Dogmen sind »Wegstationen«, die »der Kirche den Weg in die Zukunft nicht verschließen, sondern aufschließen« sollten.³⁵ Kann man das von allen Dogmen

30 (*Joachim von Fiore*) *Expositio in Apocalypsim*, Venedig, 1527 (Unveränd. Nachdruck: Frankfurt a. M. 1964), Exp. Intr., fol. 5^{rb}. Deutsch nach *Matthias Riedl*, *Joachim von Fiore. Denker der vollendeten Menschheit (Epistematata)*. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie 361), Würzburg 2004, 283, Hervorhebung MD. Vgl. dazu *Mariano Delgado*, »... in der vollen Freiheit des Geistes«. Zur »trinitarischen Geschichtstheologie« des

Joachim von Fiore, in: *Sieben Positionen zum Logos*. Hg. v. *Felix Unger* (Book series of the European Academy of Sciences and Art 24), Weimar 2014, 67-79; vgl. auch den Beitrag von *Peter Gemeinhardt* in diesem Band.

31 *Kasper*, *Glaube* (Anm. 9), 190.

32 Ebd., 193.

bzw. dogmatischen Aussagen sagen? Was bedeutet es z. B. dass am Vorabend der Entdeckung der Neuen Welt, als den Christen in den Worten des protestantischen Historikers Kenneth Scott Latourette die anderen Religionen noch nie gegebene Möglichkeit zuteil wurde, »auf einen so großen Teil der Menschheit Einfluss zu gewinnen«³⁶, die theologische Tradition beim Konzil von Florenz (1442) durch die Dogmatisierung des alten Axioms »extra ecclesiam nulla salus« im Sinne römisch-katholischer Ekklesiozentrik verengt wurde? Man könnte weitere Beispiele für diese Aussage von Walter Kasper heranziehen: »Es kann ein sündiges Dogmatisieren geben, das nicht nur inopportun, unklug, geistig unfruchtbar ist, sondern dass auch kurzfristig, engstirnig, lieblos, voreilig, vorwitzig, oberflächlich sein kann.«³⁷

5 Geschichte als Lernort der Kirche: Folgen für die Kirchengeschichtsschreibung

Eine Kirchengeschichtsschreibung, die die Geschichte im Allgemeinen und die Geschichte der Kirche im Besonderen als *locus theologicus* betrachtet, muss noch schärfere Konturen erhalten. Sie kann als die Disziplin verstanden werden, die im Bewusstsein des heutigen Glaubwürdigkeitsproblems der Kirche den christlichen Überlieferungsprozess in Wort und Tat (*gesta et dicta*) mit der historischen Methode untersucht. Aus den Quellen und Fakten kann sie dann unter Berücksichtigung der sich wandelnden geschichtlichen Epochen und Kulturen die Treue oder Untreue der christlichen Akteure zum Evangelium zur Sprache bringen.

Es sollte uns nachdenklich stimmen, dass in der Kirchengeschichte die fremden Zeugnisse oft vernichtet wurden und deren Sicht nur aus den christlichen Quellen rekonstruierbar ist (dies gilt vielfach für die Gnosis- und Donatistenforschung, aber auch für viele Felder der Missionsgeschichte, vor allem dort, wo es um die Zeugnisse fremder Religionen geht). Eine solche Kirchengeschichtsschreibung hört auf das Veto-Recht der Leidensgeschichte³⁸ – auch und gerade wenn diese von den Christen verursacht wurde.

33 Vgl. u. a. das Zeugnis seines Privatsekretärs Loris Francesco Capovilla: <https://www.kirchenzeitung.at/site/archiv/article/4676.html> (10.4.2024).

34 Vgl. Kasper, Glaube (Anm. 9), 190-191.

35 Ebd., 192.

36 Kenneth Scott Latourette, Geschichte der Ausbreitung des Christentums, Göttingen 1956, 47.

37 Kasper, Glaube (Anm. 9), 192.

38 Vgl. Johann B. Metz, Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt, in: Stimmen der Zeit 210 (1992) 311-320; vgl. auch Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. I/2, hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser (Werkausgabe 2), Frankfurt a. M. 1974, 691-704, hier: 697f.

Die Kirchengeschichte sollte dem schonungslosen Aufdecken der Fehlentwicklungen und dem Studium der Kirchenkritik besondere Aufmerksamkeit schenken, ja Theologen und Kirchenhistoriker sollten sich »in der Ernsthaftigkeit, Aufrichtigkeit und Vollständigkeit« ihrer Kritik »von keinem Gegner des Glaubens übertreffen lassen«³⁹. Mit gewissenhaften Forschungen zu belastenden Themen, die sich oft anders darstellen, wenn man den mühsamen Weg bis zu den wirklichen Fakten und den ursprünglichen Dokumenten zurückgeht, kann die Kirchengeschichtsschreibung zu einer wahren Katharsis führen, wie sie etwa Henri-Irénée Marrou der historischen Erkenntnis im allgemeinen zuschreibt.⁴⁰ Erst durch diese katharsische Funktion wird auch die Geschichte der Kirche zu einem *locus theologicus*,⁴¹ wie Yves Congar betont hat.

6 Ausblick

Für Melchor Cano war die Welt mit ihrer Geschichte kein »Ort des Evangeliums« bzw. der Offenbarung, sondern das Betätigungsfeld der *Ecclesia docens*. Dass die Welt »Ort des Evangeliums« ist, stellt hingegen »die traditionelle Theologie der *loci theologici* auf eine weitgehend veränderte Grundlage«⁴². Es bedeutet, dass die konkrete Welt mit ihrer Geschichte »ein *locus theologicus*, d. h. ein Kriterium dafür« ist, »ob das Evangelium sachgemäß ausgerichtet wird«⁴³.

Gaudium et spes 44 war, wie vieles beim Konzil, der Anfang eines Umdenkens auf dem Weg zur Betrachtung der Welt und ihrer Geschichte als *locus theologicus* bzw. als »umfassendsten Frage- und Verstehenshorizont der Theologie«⁴⁴, wie dies seit der Aufklärung erwartet wird. Wenn es darum geht, Beispiele für den gegenseitigen Austausch zwischen der Kirche und der Welt zu nennen, betont das Konzil, dass die Kirche von Beginn ihrer Geschichte an gelernt hat,

39 Siegfried Wiedenhofer, Apologie der Kirche – Idealisierung der Kirchengeschichte?, in: Hans Reinhard Seeliger (Hg.), Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand, Freiburg i. Br. 1993, 97–112, hier: 111.

40 Vgl. Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique*, Paris 1954, 273.

41 Vgl. dazu auch Yves Congar, Die Geschichte der Kirche als »locus theologicus«, in: *Conc(D)* 6 (1970) 496–501, 498. Nach Congar stehen wir in der Kirchengeschichte erst am Beginn dieser Katharsis, dieser Befreiung durch das geschichtliche Wissen zu einer erweiterten Wahrheitssicht.

42 Ebd., 187.

43 Ebd., 186.

44 Ebd., 7.

»die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen und darüber hinaus diese Botschaft mit Hilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen, um so das Evangelium sowohl dem Verständnis aller als auch berechtigten Ansprüchen der Gebildeten angemessen zu verkünden. Diese in diesem Sinne angepasste Verkündigung des geoffenbarten Wortes muss ein Gesetz aller Evangelisation bleiben« (GS 44).

Wie das Konzil selbst mit der historischen Wende in Sachen Religionsfreiheit oder mit der Wertschätzung anderer Religionen zeigt, kann jedoch die Aufgabe, Geschichte als »Lernort« für Kirche und Theologie zu verstehen, nicht auf das Problem der missionarischen Adaptation der Verkündigung reduziert werden. Es geht um ein tieferes Umdenken, das die Welt und ihre Geschichte als Ort der Offenbarung versteht, weil der Mensch als Gesprächspartner Gottes erschaffen wurde, Gott selbst mit der Menschwerdung in die Geschichte eingetreten ist, um den Dialog mit dem Menschen zu führen, und der Geist der Weisheit (Weish 8,1) sich nicht auf den Kirchenraum einschränken lässt, sondern weht, »wo er will« (Joh 3,8). ♦

Zusammenfassung

Im elften Buch seines Werkes *De locis theologicis* (Salamanca 1563) will Melchor Cano OP darlegen, »wie wichtig für die Theologen der Nutzen und die Autorität der menschlichen Geschichte (*auctoritas humanae historiae*) sind«. Cano geht es dabei nicht um die heutige Problematik der »Geschichtlichkeit«, sondern eher darum, den Theologen klarzumachen, dass die gesicherten Daten und Fakten der kirchlichen wie profanen Geschichte ein wichtiger Fundort von Argumenten zur Stützung der historischen Wahrheit theologischer Aussagen sein können. Deshalb sollten die Theologen auch Geschichtskundige sein sollten. Die Betrachtung der Geschichte als »Lernort« für Theologie und Kirche – und nicht nur als instrumenteller *locus theologicus* oder als »Arsenal« für die theologischen Kontroversen – war Cano fremd. Ausgehend von der Wende des Verhältnisses Kirche-Welt in *Gaudium et spes* 44, wo die Kirche festhält, dass sie selbst aufgrund der Geschichte und Entwicklung des Menschengeschlechts viel empfangen hat, erläutert der Beitrag einige Felder, in denen die Kirche in Bescheidenheit und Demut aus der Geschichte lernen kann. Die Aufgabe, Geschichte als »Lernort« für Kirche und Theologie zu verstehen, kann nicht auf das Problem der missionarischen Adaptation der Verkündigung reduziert werden.

Schlüsselbegriffe

Melchor Cano | *locus theologicus* |
Geschichte als Lernort | *Gaudium et spes* |

Abstract

In the eleventh book of his work *De locis theologicis* (Salamanca 1563), Melchor Cano OP wants to explain »how important the usefulness and authority of human history (*auctoritas humanae historiae*) are for theologians«. Cano is not concerned here with the contemporary problem of »historicity«, but rather with making it clear to theologians that the verified data and facts of ecclesiastical and profane history can be an important source of arguments to support the historical truth of theological statements. Therefore, theologians should also be historians. The view of history as a »place of learning« for theology and the church – and not just as an instrumental *locus theologicus* or as an »arsenal« for theological controversies – was alien to Cano. Starting from the turning point in the relationship between church and world in *Gaudium et spes* 44, where the church states that it has itself received much from the history and development of the human race, the article explains some areas in which the church can learn from history with modesty and humility. The task of understanding history as a »place of learning« for the church and theology cannot be reduced to the problem of missionary adaptation of proclamation.

Keywords

Melchor Cano | *locus theologicus* |
history as a place of learning | *Gaudium et spes* |