

Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte?

Zu Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie

Von Hubert Wolf

»Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?«¹ So fragte Friedrich Schiller 1789 in seiner Jenaer Antrittsvorlesung. Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte im Rahmen der Theologie? – So wird der Kirchenhistoriker von Studierenden, von Kolleginnen und Kollegen anderer theologischer Disziplinen häufig gefragt. Die theologische Frage kann Schiller nicht beantworten. Er handelt über allgemeine Geschichte. Seine Ausführungen ermöglichen aber eine erste Annäherung an unser Thema.

Schiller unterscheidet zwei Typen von Forschern: den Brotgelehrten und den wirklich wissenschaftlichen Kopf. Hinter ihnen verbergen sich zwei grundverschiedene Modelle historischen Arbeitens.

Der *Brotgelehrte* treibt keine kritisch-historische Forschung, denn diese könnte sein »Schulsystem« zum Einsturz bringen.² Schiller nennt ihn eine »Sklavenseele«³. Er darf aus der Geschichte lediglich Illustrationen für eine ihm von seinem Auftraggeber vorgegebene Ideologie herausuchen. Alles, was dem vor Beginn der Forschung bereits feststehenden Ergebnis widerspricht, muß der Brotgelehrte ignorieren. Er ist im Grunde genommen nichts anderes als ein Hofgeschichtsschreiber. Er darf in der Geschichte nur das finden, was seinem Herrn ins politische Konzept paßt. Das heißt: Eine historische Untersuchung findet nicht statt. Es geht nicht um Geschichte im eigentlichen Sinn. Es geht um den Mißbrauch der Geschichte zur ideologischen Stabilisierung eines Systems.

Der *wirkliche Historiker* dagegen sucht – nach Schiller – seinen Lohn nicht in fremder Anerkennung. Er kennt die Ergebnisse seiner Arbeit nicht schon *vor* Beginn seines geschichtlichen Forschens. Er läßt sich nicht kaufen. Er stellt offene Fragen an die Geschichte. Er will neue Entdeckungen machen und sich überraschen lassen:

»Vielleicht füllen sie (sc. diese Entdeckungen) eine Lücke, die das werdende Ganze seiner Begriffe noch verunstaltet hatte, oder setzen den letzten noch fehlenden Stein an sein Ideengebäude, der es vollendet. Sollten sie es aber auch zertrümmern, sollte eine neue Gedankenreihe, [...] ein neu entdecktes Gesetz [...] den ganzen Bau seiner Wissenschaft umstürzen: so hat *er die Wahrheit immer mehr geliebt als sein System*, und gerne wird er die alte mangelhafte Form mit einer neuern und schönern vertauschen.«⁴

Soweit Schiller. Damit sind zwei Konzeptionen, Geschichte zu treiben, klar umrissen: Die eine konstruiert Geschichte von einem apriorischen und ahistorischen Kriterium her. Da-

1 Friedrich SCHILLER: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?: eine akademische Antrittsrede. In: Ders.: Sämtliche Werke. Bd. 4: Historische Schriften. München 1966, 749-767.

2 Schiller: Was heißt und zu welchem Ende ...?, 751.

3 Schiller: Was heißt und zu welchem Ende ...?, 751.

4 Schiller: Was heißt und zu welchem Ende ...?, 752 f.

durch ist der Definitionsbereich für deren Ergebnisse vorgegeben. Das andere Konzept stellt offene Fragen an die Geschichte. Deren Antworten liegen nicht von vornherein fest, sondern werden vom historischen Stoff selbst gegeben.

Auch wenn es überraschend klingen mag: Die wichtigsten Konzeptionen von Kirchengeschichte lassen sich im wesentlichen auf die von Schiller aufgewiesenen, einander diametral entgegengesetzten Typen historischen Arbeitens zurückführen. Die wissenschaftstheoretische Standortbestimmung unserer Disziplin läuft nämlich – soweit ich sehe – auf die Frage hinaus: Ist Kirchengeschichte Theologie oder Geschichtswissenschaft (entsprechend den beiden Komponenten des Begriffs »Kirchen-Geschichte«)? Diese Diskussion hat in den sechziger und siebziger Jahren äußerst zaghaft begonnen. Ein Kompromiss hinsichtlich des Identitätspunktes des Faches Kirchengeschichte im Ganzen der Theologie zeichnete sich nicht ab. Die wissenschaftstheoretische Situation der Disziplin erwies sich als aporetisch.⁵ Die Diskussion verlagerte sich rasch auf Methodenfragen, namentlich auf die Frage nach der adäquaten Rezeption struktur-, sozial-, mentalitäts- oder alltagsgeschichtlicher Ansätze,⁶ wie sie etwa in der französischen Annales-Schule⁷ entwickelt wurden. So wichtig diese Thematik auch sein mag, hier wird der zweite Schritt vor dem ersten getan. Zuerst muss geklärt werden, welche Funktion der Kirchengeschichte im Ganzen der Theologie und innerhalb der allgemeinen Geschichtswissenschaft zukommt. Erst dann kann darüber gestritten werden, mit welchen Methoden sie dieser Aufgabe am besten nachzukommen vermag.

Die Frage nach der Rolle unseres Faches in der Theologie soll in zwei Schritten einer Lösung nähergebracht werden:

In einem ersten theoretischen Teil werden zunächst die beiden maßgeblichen Konzeptionen vorgestellt und diskutiert: das dogmatisch-theologische und das historisch-empirische Modell. Dann soll ein Lösungsweg vorgestellt werden, der nach meiner Ansicht in der Lage ist, die wissenschaftstheoretische Aporie der Kirchengeschichte zwischen Theologie und Geschichte zu überwinden.

In einem zweiten Teil geht es darum, die theoretisch gewonnene Konzeption an Beispielen praktisch zu erproben und ihre Plausibilität aufzuweisen. Es geht darum zu zeigen, wie das kirchenhistorische Alltagsgeschäft in der Theologie konkret funktioniert.

5 Vgl. Hubert WOLF: Der Historiker ist kein Prophet: zur theologischen (Selbst-)Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960. In: Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870-1962: ihre Geschichte, ihr Zeitbezug/ hrsg. von dems. Paderborn u. a. 1999, 71-93. (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums; 3); DERS.: Zwischen Theologie und Geschichte: zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte. *Theol. Revue* 98 (2002), 379-386.

6 Vgl. hierzu mit weiterführender Literatur die einschlägigen Artikel im LEXIKON GESCHICHTSWISSENSCHAFT: hundert Grundbegriffe/ hrsg. von Stefan Jordan. Stuttgart 2002.

7 Vgl. Annette RIECKS: Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte: ein Forschungsbericht. Altenberge 1989. (MThA; 2).

I Zur wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung der Kirchengeschichte im Ganzen der Theologie

I Der Streit um die Identität des Faches

In dieser Diskussion gibt es zahlreiche Positionen, die sich – wie angedeutet – im wesentlichen auf zwei Entwürfe zurückführen lassen: auf den theologisch-dogmatischen und den historisch-empirischen Ansatz. Für den ersten ist Kirchengeschichte zwar Theologie, aber nur bedingt Geschichtswissenschaft; für den zweiten ist sie zwar historische Wissenschaft, aber nur bedingt Theologie.

1. 1 Der theologisch-dogmatische Ansatz

Ihre klassische Formulierung fand diese Konzeption in der Monographie von Matthias Höhler aus dem Jahr 1893, die den sprechenden Titel trägt: »Das dogmatische Kriterium der Kirchengeschichte«⁸. Höhler argumentiert folgendermaßen:

1. Ausgangspunkt ist eine dogmatische Bestimmung der Kirche. Ihr Wesen, ihre Verfassung, Lehre und Disziplin sind »ihrer Natur nach unveränderlich«, d.h. sie müssen »genauso bleiben [...], wie er [Christus] sie von Anfang an eingesetzt hat«.
2. Diese Unveränderlichkeit kann durch kein auch noch so gewichtiges menschlich-vernünftiges Zeugnis für das Gegenteil in Frage gestellt werden.
3. Daraus ergibt sich für die Kirchengeschichte, deren Gegenstand die dogmatisch so definierte Kirche ist:

»Ihre Erkenntnis lässt sich [...] *a priori* gewinnen und jeder Forscher, der nicht irren will, muß mit einer solchen *a priori* von ihr erworbenen Kenntnis an ihr Studium herantreten.«

4. Die Kirchengeschichtsschreibung unterliegt somit einem dogmatischen Kriterium. Die Dogmatik und in letzter Konsequenz das kirchliche Lehramt, spricht: der von Christus unmittelbar eingesetzte, unfehlbare Papst, legen vor Beginn des historischen Arbeitens fest, was die kirchengeschichtliche Forschung zutage fördern darf (oder besser: überhaupt kann) und was nicht. Mit den Worten Höhlers: Kirchengeschichte darf nicht als freie historisch-kritische Wissenschaft betrieben werden, sondern muss dem »Gehorsam des Glaubens« folgen. Sie ist ein unmündiges Kind, das die Dogmatik als Führerin braucht. Der Weg zum Brotgelehrten Schillers ist nicht weit.

5. Wer als Kirchenhistoriker die »Freiheit historischer Forschung« beansprucht, stellt sich dadurch außerhalb der Kirche, denn – so Höhler – »das menschliche Wissen fördert den Glauben, solange es sich unter ihm hält, es zerstört ihn hingegen, sobald es sich stolz über ihn erhebt«. Und die Dogmatik kann eine Sache für wahr erklären, auch wenn der Kirchenhistoriker aus den Quellen das genaue Gegenteil beweist.

8 Matthias HÖHLER: Das dogmatische Kriterium der Kirchengeschichte: ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden. Mainz 1893. Die nachfolgenden Zitate ebd. 43. 44. 45. 51-52. Das Buch entstand aus einer Artikelserie, die in »Der Katholik« 73/I (1893), 38-49. 112-130. 249-260. 385-397. 511-536, erschienen war.

Nicht selten wird behauptet, eine solche Konzeption werde heute von keinem ernst zu nehmenden Kirchenhistoriker mehr vertreten. Expressis verbis sicher nicht, aber der Sache nach durchaus, verpackt in wissenschaftstheoretische Formeln. Der Düsseldorfer Historiker Christoph Weber hat nachgewiesen, dass direkte Linien zu bedeutenden Kirchenhistorikern der letzten Jahrzehnte wie August Franzen (1912-1972)⁹, Hubert Jedin (1900-1980)¹⁰ oder Erwin Iserloh (1915-1996)¹¹ führen. Wer – so Weber – die neuere Diskussion um eine Theologisierung der Kirchengeschichte verfolgt,

»fühlt sich manchmal um runde hundert Jahre zurückversetzt. Damals haben ultramontane Autoren noch offen gewagt, von dem »dogmatischen Kriterium der Kirchengeschichte« zu schreiben, und (offen gesagt) ihre Ausführungen waren klarer und aufrichtiger als gegenwärtige Versuche, der Kirchengeschichte Zügel anzulegen.«¹²

Allerdings berücksichtigt der Profanhistoriker Weber bei seinem treffenden Urteil die an sich richtige Intention der von ihm kritisierten Kirchenhistoriker wohl zu wenig: Es ging ihnen nämlich nach einem knappen Jahrhundert der (Selbst-)Marginalisierung des Faches seit dem I. Vatikanum darum, der Kirchengeschichte wieder einen Platz in der Theologie zu sichern. Für sie war dies nur auf dem Weg einer Theologisierung möglich.¹³

Kirchengeschichte ist nach dieser Konzeption Theologie, weil Material- und Formalobjekt theologisch bestimmt werden.¹⁴ Die Diskussionen in der Profangeschichte um Standortgebundenheit und Perspektivität des Historikers sowie um die Bedeutung des Vorverständnisses (wozu auch der Glaube gehört) für den historischen Erkenntnisprozeß verleihen diesem Modell gerade heute neue Aktualität.¹⁵ Der Münsteraner Kirchenhistoriker Erwin Iserloh hat dies einmal so auf den Punkt gebracht: Es genüge nicht, von der Dogmatik den Kirchenbegriff entgegenzunehmen, vielmehr müsse der Kirchenhistoriker den »Gang der Kirche durch die Geschichte mit den Augen des Glaubens: »Credo ecclesiam« sehen.¹⁶

Eines ist klar: Dieser Ansatz hat keinerlei Probleme, Kirchengeschichte in die Theologie zu integrieren. Aber ist Kirchengeschichte mit diesen Prämissen wirklich noch Geschichtswissenschaft? Ein Problem, das übrigens in fast jedem interdisziplinären Gespräch

9 Zu ihm Remigius BÄUMER: Franzen, August. LThK³ 4 (1995), 29.

10 Zu ihm Roland BÖHM: Jedin, Hubert. BBKL 3 (1992), 1-5; DIE ERFORSCHUNG DER KIRCHENGESCHICHTE: Leben, Werk und Bedeutung von Hubert Jedin (1900-1980)/ hrsg. von Heribert Smolinsky. Münster 2001. (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung; 61).

11 Zu ihm Klaus GANZER: Iserloh, Erwin. LThK³ 5 (1996), 615 f.

12 Christoph WEBER: Vorwort. In: Franz Xaver Kraus: liberaler Katholizismus; biographische und kirchenhistorische Essays/ bearb. von Christoph Weber. Tübingen 1983, VII-XXXV, hier XXII. (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom; 57).

13 Dazu Wolf: Der Historiker ist kein Prophet [siehe Anm. 5], 83-85.

14 Vgl. Erwin ISERLOH: Was ist Kirchengeschichte? In: Kirchengeschichte heute: Geschichtswissenschaft oder Theologie/ hrsg. von Raymund Kottje. Trier 1970, 10-32.

15 Vgl. Reinhard KOSELLECK: Standortbildung und Zeitlichkeit: ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt. In: Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft/ hrsg. von dems. München 1977, 17-46. (Beiträge zur Historik; 1); Thomas NIPPERDEY: Kann Geschichte objektiv sein? In: Ders.: Nachdenken über die deutsche Geschichte: Essays. München 1986, 218-234.

16 Iserloh: Was ist Kirchengeschichte? [siehe Anm. 14], 29.

zwischen Profan- und Kirchenhistorikern auftaucht. In ihm wird uns Kirchenhistorikern dann nicht selten ideologische Hofgeschichtsschreibung, Unfreiheit oder Doppelbödigkeit unterstellt. Kann man das Wirken des Hl. Geistes mit historisch-kritischen Methoden, die Kirchengeschichte anwenden muss, wenn sie den Namen »Geschichte« zurecht tragen will, tatsächlich nachweisen? – so wird gefragt. Und weiter: Verliert Kirchengeschichte bei einem solchen Ansatz nicht ihre Berechtigung als eigenständiges Fach? Wird sie dann nicht zur historischen Hilfswissenschaft der Dogmatik?

Was das theologische Formalobjekt angeht, so gesteht auch Iserloh durchaus ein,

»daß diese Weise, Kirchengeschichte zu betreiben, ein gefährliches Unterfangen ist. Die [...] Gefahr, den historischen Erkenntnisprozeß umzukehren und fertige Thesen mit den Tatsachen zu beweisen versuchen, stellt sich bei ihr in erhöhtem Maße. Sie würde [...] bedeuten, die Kirchengeschichte zur Illustration einer dogmatischen Konzeption zu machen.«¹⁷

Dieser Gefahr ist derart theologisierte Kirchengeschichte nicht selten erlegen.

1. 2 Der historisch-kritische Ansatz

Nach diesem Modell hat es der Kirchenhistoriker allein mit der *empirischen* Welt zu tun. Er kann deshalb nur Aussagen treffen über die Kirche als soziologische Größe, als Kirche in dieser Welt. Die theologische bzw. charismatische Dimension der *ecclesia* ist dem Historiker aufgrund seiner Methoden nicht zugänglich. Es fehlen ihm heilsgeschichtliche Maßstäbe, um Fakten und Geschehnisse letztgültig zu beurteilen. Aufgrund dieser Prämissen kommt der Schweizer Kirchenhistoriker Victor Conzemius zu folgender These:

»Wissenschaftliche Kirchengeschichte [hat] keine andere Möglichkeit [...], als ihren Gegenstand *profanhistorisch*, d.h. mit den Augen der historischen Vernunft, zu sichten und darzustellen. Auch für den gläubigen Kirchenhistoriker besitzen die *Daten des Glaubens* nur hypothetischen Charakter. Sie sind [...] Arbeitshypothesen.«¹⁸ Oder kurz gesagt: »Nicht die rechte Theologie, sondern die rechte historische Methode entscheiden [...] über den Wert [...] der Kirchengeschichte.«¹⁹

Allerdings müsse man beim Kirchenhistoriker eine »*Offenheit gegenüber dem religiösen Phänomen*«²⁰ voraussetzen.

Es ist klar, dass Conzemius hier nicht einem naiven Historismus²¹ das Wort redet, etwa in dem Sinn, als ob Kirchengeschichte objektiv zeigen könne, »wie es eigentlich gewesen«²² – um Leopold von Rankes berühmtes Wort zu zitieren. Conzemius geht es darum

17 Iserloh: Was ist Kirchengeschichte? [siehe Anm. 14], 29.

18 Victor CONZEMIUS: Kirchengeschichte als »nichttheologische« Disziplin: Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung. ThQ 155 (1975), 187-194, hier 190. Hervorhebungen im Original.

19 Conzemius: Kirchengeschichte als »nichttheologische« Disziplin, 192.

20 Conzemius: Kirchengeschichte als »nichttheologische« Disziplin, 192 f.

21 Zum Historismus und seinem Problem vgl. Joachim MEHLHAUSEN: Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie VII/2: 19.-20. Jahrhundert. TRE 12 (1984), 643-658, bes. 652-654; Ulrich MUHLACK: Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung: die Vorgeschichte des Historismus. München 1991.

22 Leopold von RANKE: Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1518. 2. Aufl. Leipzig 1874, VII. (Leopold von Ranke's Sämtliche Werke; 33).

festzuhalten, dass der Kirchenhistoriker vergangene Wirklichkeit nicht konstruiert. Er nähert sich ihr vielmehr methodisch verantwortet, um zu intersubjektiv geltenden und wissenschaftlich nachvollziehbaren Aussagen zu kommen. Insbesondere Thomas Nipperdey (1927 bis 1992)²³ hat, bei aller Berechtigung der Rede von der Standortgebundenheit und Perspektivität des Historikers sowie der Abhängigkeit von seinem Vorverständnis, dafür plädiert, das *Ideal* einer Objektivität der Geschichtsschreibung nicht zu gering zu achten. Nipperdey: »Was wir erreichen, ist nicht objektive Geschichte, aber objektivere Geschichte«²⁴ im Sinne einer Verbesserung unseres Kenntnisstandes. Er liefert dafür folgende Argumente:

1. Die Unterscheidung von Entdeckungs- und Geltungszusammenhang. Perspektivität gilt nur für den Entdeckungskontext, nicht aber für die Geltung.
2. Historiker distanzieren sich qua Methode kritisch von ihren eigenen Voraussetzungen und Perspektiven.
3. Diskussion und Kritik innerhalb der *scientific community* setzen wenigstens das Ideal objektiver Aussagen über die Vergangenheit voraus. Rezensionen wären ansonsten sinnlos.
4. Historische Aussagen müssen der Überprüfung an den Quellen standhalten.²⁵

Es ist klar: Kirchengeschichte kann sich mit diesem Ansatz, dem explizit oder implizit ein Großteil der deutschsprachigen kirchenhistorischen Zunft folgt, problemlos im Rahmen der Geschichtswissenschaften behaupten. Deshalb weist Conzemius ihr auch dort ihren Platz zu. Aber warum oder inwiefern ist Kirchengeschichte dann noch ein *theologisches* Fach? Wird sie so ihrem Materialobjekt noch gerecht?

2 Versuch einer Standortbestimmung

Beide oben genannten Ansätze machen eine Aporie der Kirchengeschichtsschreibung deutlich, die im *doppelten Kompatibilitätsanspruch* des Faches begründet ist. Die Kirchengeschichte ist zwei unterschiedlichen *Plausibilitäten* verpflichtet.²⁶ Sie versucht den Spagat zwischen *theologischer Programmatik*, um Theologie sein zu können, und *empirischer Pragmatik*, um als Geschichtswissenschaft respektiert zu werden. Dies führt dann meist zu dem etwas faulen Formelkompromiss, die Kirchengeschichte sei eben ein theologisches Fach mit historischer Methode.²⁷ Aber was heißt dies konkret?

Um es klar zu sagen: Die Kirchengeschichte muss methodisch dem *empirischen* Verfahren verpflichtet bleiben. Sie kann ihren Erkenntnisgewinn nur in *innerweltlichen* Verknüpfungen von Ereignissen, Bedingungen und Ursachen finden. Die Heilsgeschichte als übergreifende gläubige Sichtweise ist dem Kirchengeschichtler aufgrund seiner Methode nicht zugänglich. Methodisch stimme ich Conzemius also zu: Der Wert der Kirchengeschichte misst sich an der Präzision ihrer historisch-kritischen Arbeit. Dass deshalb aber die Kirchengeschichte keinen Ort mehr in der Katholisch-Theologischen Fakultät hat, son-

23 Zu ihm Thomas K. KUHN: Nipperdey, Thomas. BBKL 16 (1999), 1155-1157.

24 Nipperdey: Kann Geschichte objektiv sein? [siehe Anm. 15], 230.

25 Vgl. Nipperdey: Kann Geschichte objektiv sein?, 226-233.

26 Vgl. Eckehart STÖVE: Kirchengeschichtsschreibung. TRE 18 (1989), 535-560, hier bes. 554-558.

27 So etwa Hubert JEDIN: Einleitung in die Kirchengeschichte. In: HKG(J) 1, 1-55, hier 1-11.

dem in den Bereich der Geschichtswissenschaften gehöre, ergibt sich aus dieser Prämisse freilich nicht von selbst. Denn das würde eine Verwechslung von theologisch mit systematisch-theologisch bedeuten. Die Kirchengeschichte arbeitet zwar nicht systematisch-theologisch, aber sie arbeitet durchaus theologisch. Sie hat theologisch Relevantes zu sagen – oder wie Ignaz Döllinger²⁸ es treffend formulierte: die Kirchengeschichte ist neben der Philosophie das zweite (historische) Auge der Theologie.²⁹ Ohne sie fehlte dem theologischen Blick die nötige Tiefenschärfe.

Ein möglicher Ansatzpunkt, um die theologische Aufgabe der Kirchengeschichte als historisch arbeitende Wissenschaft aufzuzeigen, lässt sich in Anlehnung an die Lehre von den *loci theologici* des Melchior Cano (1509-1560)³⁰ finden.

Wenn eine theologisch-relevante Frage zu beantworten ist, dann sind nach Cano 10 *Dokumentationsbereiche und Bezeugungsinstanzen* – wie Max Seckler die *loci theologici* treffend nennt³¹ – zu befragen: nämlich die Hl. Schrift, Tradition, Katholische Kirche, Konzilien, Römische Kirche, Kirchenväter, Theologen, menschliche Vernunft, Philosophen und schließlich die Geschichte. Wohlgedenkt: die Geschichte als Ganze, nicht nur die Geschichte der Kirche im engeren Sinn. Dadurch wird das Materialobjekt wesentlich umfassender umschrieben.

Wenn die Geschichte selbst eine theologisch relevante Bezeugungsinstanz ist, muss diese dann nicht in adäquater Weise befragt werden? Wie könnte aber Geschichte sachgemäßer befragt werden, als mit den extra für sie entwickelten historischen Methoden? Und welches theologische Fach wäre dazu besser in der Lage als die Kirchengeschichte? Dasselbe gilt auch für Konzilien, Kirchenväter und die Tradition der Kirche, die sich in unterschiedlichen historischen Zeugnissen oder Traditionen niederschlägt. Das heißt, Kirchengeschichte befragt jene *loci theologici*, zu denen sie aufgrund ihrer Methodik in einer besonderen Affinität steht. Und sie bringt die Ergebnisse dieser Befragung in den Diskurs mit den anderen theologischen Fächern ein. Denn für die theologische Erkenntnisgewinnung ist eine Zusammenschau aller *loci theologici* notwendig, ein Bündeln der Einzelergebnisse im Speculum. Daraus resultiert: Die Kirchengeschichte arbeitet strikt historisch-kritisch, sie lässt sich die Ergebnisse ihrer Arbeit nicht a priori von einem dogmatischen Kriterium her diktieren, sie hat aber theologisch Relevantes zu sagen, auch wenn sie nicht systematisch-theologisch arbeitet. Deshalb ist die Kirchengeschichte eine für das Ganze der Theologie relevante Disziplin, bleibt aber doch voll und ganz Geschichtswissenschaft.

28 Zu ihm: Franz Xaver BISCHOF: *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799-1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens: ein Beitrag zu seiner Biographie.* München 1997. (Münchener kirchenhistorische Studien; 9).

29 Ignaz von DÖLLINGER: *Die Vergangenheit und Gegenwart der Theologie: eine Rede, gehalten am 28. September 1863 vor der Gelehrtenversammlung zu München.* In: Ders.: *Kleinere Schriften: gedruckte und ungedruckte/* hrsg. von Franz Heinrich Reusch. Stuttgart, 1890, 161-196, hier 184.

30 Zu ihm: Friedrich Wilhelm BAUTZ: *Cano, Melchior.* BBKL I (1990), 914-915.

31 Vgl. Max SECKLER: *Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der »Loci theologici«.* In: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt (Festschrift Kardinal Ratzinger)/* hrsg. von Walter Baier. Bd. I. St. Ottilien 1987, 37-65.

Eine so verstandene, historisch konzipierte theologische Kirchengeschichte betrachtet Geschichte nicht wertfrei »historistisch«. Sie versteht in ihrer Fragestellung Geschichte als *locus theologicus*. Dieses theologische Vorverständnis dürfte im Rahmen der heutigen wissenschaftstheoretischen Diskussionen innerhalb der allgemeinen Geschichtswissenschaft plausibel sein. Denn nach Reinhard Kosselleck, einem der führenden profanhistorischen Theoretiker, entspringt die »Erklärungstypik« nicht mehr wie im Historismus der unmittelbaren Quellenanalyse. Vielmehr ist das,

»was eine Geschichte zur Geschichte macht, [...] nie allein aus den Quellen ableitbar: es bedarf einer Theorie möglicher Geschichten, um Quellen überhaupt erst zum Sprechen zu bringen. Parteilichkeit und Objektivität verschränken sich dann auf neue Weise im Spannungsfeld von Theoriebildung und Quellenexegese.«³²

Die Theorie der Kirchengeschichte als adäquate Befragungsinstanz historisch relevanter *loci theologici* ist demnach nicht aus der Kirchengeschichte selbst ableitbar, sie ist sozusagen ein »Vorurteil« im positiven Sinn.³³

So betriebene Kirchengeschichte nimmt im Ganzen der Theologie zunächst eine kritische Funktion wahr, das heißt, sie überprüft, ob die Ergebnisse anderer theologischer Fächer mit den Ergebnissen der eigenen Forschung übereinstimmen. Falls dies nicht der Fall sein sollte, sucht sie das Gespräch mit diesen Fächern, um im Diskurs eine Modifizierung bzw. Korrektur zu erreichen. Dies gilt vor allem dann, wenn Theologie Gefahr läuft, einer Ideologie aufzusitzen, die durch die historische Wirklichkeit der Kirche nicht gedeckt ist. Kirchengeschichte ist freilich nicht nur »ideologiekritisch«, sondern auch konstruktiv. Kirchengeschichte kann die ganze Bandbreite kirchlicher Tradition wieder für die heutige Diskussion präsent machen und sie kann geschichtliche Alternativen zu angeblich ewigen Wahrheiten aufzeigen.

II Exemplarische praktische Anwendung dieser Konzeption Tübinger Kirchenhistoriker zwischen Dogma und Geschichte

Die so erarbeitete kirchenhistorische Konzeption soll im folgenden praktisch angewandt und auf ihre Tauglichkeit hin überprüft werden. An drei Exempeln zeige ich, wie Tübinger Kirchenhistoriker versucht haben, Kirchengeschichte strikt historisch zu betreiben *und* gleichzeitig theologisch Relevantes zu sagen. Damit haben sie faktisch maßgeblich zur Neubestimmung des Faches beigetragen, freilich ohne explizite wissenschaftstheoretische Reflexionen anzustellen.

32 Koselleck: Standortbildung und Zeitlichkeit [siehe Anm. 15], 46.

33 So treffend Klaus GANZER: Kirchengeschichte II: Methode. LThK³ 6 (1997), 1 f, hier 2.

I Hefele und die causa Honorii papae

Carl Joseph von Hefele (1809-1893)³⁴, Kirchenhistoriker in Tübingen von 1835 bis 1869, danach Bischof von Rottenburg, hatte als junger Gelehrter in seiner berühmten »Conciliengeschichte«³⁵ durchaus dogmatische Vorgaben akzeptiert.³⁶ Erst unter dem Eindruck des I. Vatikanums und den heftigen Kontroversen um die Infallibilität des Papstes rang er sich dazu durch, Geschichte als eigenständigen theologischen Bezeugungsort ernst zu nehmen.³⁷ Diesen müsse man historisch – jenseits eines dogmatischen Kriteriums – befragen.

In der Unfehlbarkeitsfrage argumentierte er daher strikt historisch: Der Papst an sich kann nicht unfehlbar sein, wenn sich nachweisen lässt, dass in der Geschichte ein Papst in einer zentralen Glaubensfrage irrte. Den fehlbaren Papst findet Hefele in Honorius I. (625-638), der im Monotheleten-Streit erwiesenermaßen häretisch lehrte.³⁸ Das VI. Ökumenische Konzil von Konstantinopel (680/81) verurteilte Honorius I. als Häretiker. Papst Leo II. (682/83) stimmte dem ausdrücklich zu.³⁹ Im Formular 84 des Liber diurnus findet sich überdies der Text einer *Professio fidei papae*, in der die mittelalterlichen Päpste *expressis verbis* ihren häretischen Amtsvorgänger Honorius I. mit dem Anathem belegen mussten.⁴⁰

Für Hefele war klar: Was historisch nachweislich falsch ist, nämlich die faktische Infallibilität der Päpste, kann theologisch nicht wahr sein. Es kann nicht zum Dogma erhoben werden, was dem geschichtlichen Befund eindeutig widerspricht. Hefele versuchte also eine historisch gewonnene Einsicht in den theologischen Diskurs der Wahrheitsfindung einzubringen. Er wurde jedoch nicht gehört. Die Frage wurde nicht theologisch-argumentativ, sondern faktisch-autoritativ entschieden. Kardinal Edward Manning (1808-1892)⁴¹, einer der Protagonisten des Unfehlbarkeitsdogmas, meinte zu Hefeles Argumentation lapidar: Er möge historisch zwar Recht haben, aber hier müsse eben das Dogma die Geschichte überwinden.⁴²

34 Zu ihm: ZWISCHEN WAHRHEIT UND GEHORSAM: Carl Joseph von Hefele (1809-1893) hrsg. von Hubert Wolf. Ostfildern 1994.

35 Carl Joseph von HEFELE: Conciliengeschichte: nach den Quellen. Bd. 1-9. Freiburg i. Br. 1855-1890.

36 Dazu Claus ARNOLD: »Nur ein Nachschlagebuch?«: zum kirchenhistorischen Profil der »Conciliengeschichte« Hefeles. In: Zwischen Wahrheit und Gehorsam [siehe Anm. 34], 52-77.

37 Vgl. Joachim KÖHN: Beobachter des Vatikanum I: die römischen Tagebücher des P. Georg Ulber OSB. Regensburg 2000, 321-326: passim. (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte; 4).

38 Zur Honoriusfrage Carl Joseph HEFELE: Causa Honorii Papae. [Neapel] 1870; DERS.: Die Honoriusfrage/ aus dem Lateinischen übers. von Hermann Rump. Münster 1870; zusammenfassend August Bernhard HASLER: Pius XI. (1846-1878), päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil: Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie. Stuttgart 1977, 183-288. (Päpste und Papsttum; 12 I); Georg KREUZER: Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit. Stuttgart 1975. (Päpste und Papsttum; 8); Georg SCHWAIGER: Die Honoriusfrage. ZKG 88 (1977), 85-97.

39 Vgl. Kreuzer: Die Honoriusfrage ... [siehe Anm. 38], 76-101.

40 Kreuzer: Die Honoriusfrage ..., 105 f.

41 Zu ihm Günter BIEMER: Manning, Henry Edward. LThK³ 6 (1997), 1283.

42 Vgl. Hasler: Pius XI. ... [siehe Anm. 38], 346.

2 Franz Xaver Funk

Der Papst und die Einberufung der ökumenischen Konzilien des Altertums

Wann ist eine Synode ein ökumenisches Konzil, dessen Beschlüsse für die gesamte Kirche allgemeine Verbindlichkeit besitzen? Diese Frage erregte in den theologischen Diskussionen vor rund hundert Jahren die Gemüter. Neuscholastische Dogmatiker wie Matthias Joseph Scheeben (1835-1888)⁴³ und sein Mitstreiter Matthias Höhler gaben in Anlehnung an Bellarmins Konzilsdoktrin⁴⁴ folgende Antwort: Aus der Lehre von der Unveränderlichkeit der Kirche und der Übergabe der Vollgewalt an den Papst durch Christus ergibt sich,

»daß dem Papste und nur ihm [...] die Befugnis zustehen kann, *allgemeine Concilien* zu berufen, sie zu leiten und ihren Beschlüssen durch seine Approbation für die gesamte Kirche bindende Kraft und Gültigkeit zu verleihen. Dies steht dogmatisch fest.«⁴⁵

An diesem Punkt schaltete sich Franz Xaver Funk (1840-1907)⁴⁶, Kirchenhistoriker in Tübingen von 1870 bis 1907, in den theologischen Diskurs ein. Funk gelang es, durch minutiöse Quellenanalysen nachzuweisen:

»Keines von den Zeugnissen, die man für die päpstliche Bestätigung der acht allgemeinen Concilien des Altertums anzuführen pflegt, [hat] sich bei genauerer Prüfung als stichhaltig erwiesen.«

Die Rolle der Berufung, Leitung und Bestätigung dieser ökumenischen Konzilien lag beim Kaiser des Römischen Reichs, nicht aber beim Papst.⁴⁷

Funk folgert daraus freilich nicht, den Synoden des Altertums komme keine ökumenische Geltung zu. Vielmehr umgekehrt: Es gibt gültige ökumenische Konzilien, die der Papst weder berufen, noch geleitet, noch bestätigt hat. Damit aber bricht ein wesentliches Argument, das gegen die Reformkonzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414-1418) ins Feld geführt wird, in sich zusammen. Funks Befragung der *loci theologici* »Konzilien« und »Geschichte« wurde freilich für den innertheologischen Diskurs nicht zugelassen. Scheeben, der argumentativ nicht gegen ihn ankam, behauptete in der zweiten Auflage des Kirchenlexikons einfach: Die Meinung Funks ist »theologisch und kanonistisch undenkbar«.⁴⁸ So ließen die, die ständig eine Theologisierung der Kirchengeschichte forderten, diese wieder einmal im Konzert der theologischen Disziplinen nicht zu Wort kommen. Durch saubere historische Arbeit hätte sie theologisch Relevantes zu sagen gehabt, das manche theologische Ideologie hätte korrigieren können. Wie sehr der sonst so zurückhal-

43 Zu ihm Raimund LACHNER: Scheeben, Matthias Joseph. BBKL 9 (1995), 29-37.

44 Vgl. Karl August FINK: Konzilien-Geschichtsschreibung im Wandel? In: Theologie und Wandel: Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholischen-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, 1817-1967/ hrsg. von Johannes Neumann; Josef Ratzinger. Freiburg i. Br. 1967, 179-189; Hermann Josef SIEBEN: Katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung. Paderborn u. a. 1988, 147-180. (Konziliengeschichte: Reihe B).

45 Höhler: Das dogmatische Kriterium ... [siehe Anm. 8], 56.

46 Zu ihm Rudolf REINHARDT: Funk, Franz Xaver. LThK³ 4 (1995), 238-239.

47 Vgl. Franz Xaver FUNK: Der Römische Stuhl und die allgemeinen Synoden des christlichen Altertums. ThQ 64 (1882), 561-602, hier 602.

48 Matthias Joseph SCHEEBEN: Concil. Wetzter und Weltes Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. 2. Aufl. Bd. 3. Freiburg i. Br. 1884, 779-810, hier 790.

tende Funk getroffen war, zeigt seine Glosse »In eigener Sache« in der Theologischen Quartalschrift von 1886: Bitter beschwert er sich, Scheeben habe ihn zum »Idioten« gestempelt, »der nicht weiß, was rechts und links ist«. ⁴⁹

3 Karl August Fink

Zwischen Konstanzer Konzil und Vatikanum I

Eines der umstrittensten Themen der heutigen Theologie bildet nach wie vor die Frage nach den Dogmen vom Universalen Jurisdiktionsprimat und der Infallibilität des Papstes, wie sie in der Konstitution »Pastor aeternus«⁵⁰ am 18. Juli 1870 vom Vatikanum I⁵¹ definiert worden sind. Ich brauche in diesem Rahmen nur die zentralen Formulierungen in Erinnerung zu rufen:

1. Zum Jurisdiktionsprimat: »Der heilige Apostolische Stuhl und der römische Bischof hat über den gesamten Erdkreis den Primat inne«. Eine Appellation an ihn ist stets möglich.
2. Zur Infallibilität:

»Wenn der römische Papst *ex cathedra* spricht [...], dann vermag er dies durch göttlichen Beistand, der ihm im seligen Petrus verheißen ist, mit jener Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche [...] ausgestattet haben wollte. Und deshalb sind solche Entscheidungen des römischen Bischofs aus sich, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich.«

Daraus folgte im Umkehrschluss, dass es nicht erlaubt ist, von den Entscheidungen des römischen Papstes an ein allgemeines Konzil zu appellieren.

Karl August Fink⁵², Kirchenhistoriker in Tübingen von 1942 bis 1969, hat in diesem Zusammenhang vom Konzil von Konstanz und seinem Dekret »Haec sancta« vom 6. April 1415 her die Legitimität der vatikanischen Dogmen in Frage gestellt.⁵³ Es heißt dort:

»Diese rechtmäßig im Heiligen Geist versammelte Synode stellt ein allgemeines Konzil dar und repräsentiert die streitende katholische Kirche; sie hat ihre Gewalt unmittelbar von Christus. Jeder Mensch, gleich welchen Ranges und welcher Würde, und wenn es die päpstliche sein sollte, ist daher verpflichtet, dem Konzil in allem, was den Glauben, die Beilegung des genannten Schismas und die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern betrifft, strikt zu gehorchen.«

Wer sich den Beschlüssen des Konzils widersetzt, und sei es der Papst, wird mit dem Bann belegt. Des Weiteren soll eine Appellation von Beschlüssen des Papstes an ein Allgemeines Konzil jederzeit möglich sein.⁵⁴ Fink wollte historisch gewonnene Erkenntnisse, die gegen »Pastor aeternus« sprachen, in den theologischen Diskurs um Infallibilität und Jurisdiktionsprimat einbringen, indem er den *locus theologicus* »Konstanzer Konzil« befragte.⁵⁵

49 Franz Xaver FUNK: In eigener Sache. ThQ 68 (1886), 482-486, hier 483.

50 Vgl. DEKRETE DER ÖKUMENISCHEN KONZILIEN/ hrsg. von Josef Wohlmuth. Bd. 3: Konzilien der Neuzeit. Paderborn u. a. 2002, 811-816.

51 Vgl. Klaus SCHATZ: Vaticanum I: 1869-1870. 3 Bde. Paderborn u.a. 1992-1994.

52 Zu ihm Rudolf REINHARDT: Fink, Karl August. BBKL 14 (1998), 990-994.

53 Vgl. Karl August FINK: Das Konzil von Konstanz. Martin V. In: HKG(J) 3 II, 545-572.

54 Vgl. Dekrete der ökumenischen Konzilien [siehe Anm. 50]. Bd. 2: Konzilien des Mittelalters: vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512-1517). Paderborn u. a. 2000, 409-410.

55 Dies geschah freilich kaum explizit, sondern eher zwischen den Zeilen. In persönlichen Gesprächen hat sich Fink allerdings deutlicher ausgesprochen. Meine Interpretation stützt sich vor allem darauf.

Der Widerspruch zwischen Konstanz und Vatikanum I ist evident. Fink fragte *zunächst*: Kann schon von den Gesetzen der Logik her ein und derselbe Satz 1415 wahr sein und 1870 falsch? Er fragte *von der Dogmatik* her: Kann die Lehre der Kirche sich selbst widersprechen? Oder anders formuliert: Bedeutet Dogmenfortschritt, dass sich eine von der Kirche einmal erkannte Wahrheit in ihr Gegenteil verkehren kann? Nichts geringeres ist – nach Fink – hier geschehen. Konstanz verbietet den Appell von Beschlüssen des Konzils an den Papst, umgekehrt verbietet das Vatikanum I die Appellation von Beschlüssen des Papstes an ein allgemeines Konzil. Konstanz weist alle juristische und dogmatische Autorität in der Kirche dem allgemeinen Konzil zu, das Vatikanum I schaltet das Konzil aus und spricht dem Papst allein den universellen Jurisdiktionsprimat und die Infallibilität in der Kirche zu. Konstanz vertritt eine kollegiale Ekklesiologie, das Vatikanum I dagegen eine monarchische.⁵⁶

Fink wehrte sich dagegen, in den Beschlüssen der Reformkonzilien nur Notverordnungen mit einmaliger Gültigkeit zu sehen. Er wehrte sich auch dagegen, zwar die Wahl Martins V. durch das Konstanzer Konzil als gültig anzusehen – wie Rom es tat –, nicht aber seine Dekrete. Er hielt jedoch diesen römischen Kompromiss für grundsätzlich beachtenswert. Hier wird zugegeben, das Konzil könne nicht ganz ungültig gewesen sein, da es ja gültig einen Papst wählen konnte. Müßte aber, wer A sagt, nicht auch B sagen? Denn wenn ein Konzil die Aufgabe einer Papstwahl gültig übernehmen und so nach vierzig Jahren das Große Abendländische Schisma überwinden konnte, müßte es dann nicht auch gültige dogmatische Dekrete erlassen können? Also: Entweder ist Konstanz als Ganzes nichtig. Dann war auch die Papstwahl Martins V. nichtig. Dann wäre aber – von einem sehr formalen Sukzessionsverständnis her betrachtet – auch Pius IX., der das Vatikanum I einberief, kein gültiger Papst gewesen. Dasselbe gälte dann *eo ipso* für sein Konzil. Oder aber, Konstanz ist als Ganzes gültig, dann ist die heutige Papstreihe in Ordnung, »Pastor aeternus« aber hätte nie beschlossen werden dürfen.⁵⁷ Soweit die Position Finks, der versuchte, den *locus theologicus* »Geschichte« in den theologischen Diskurs einzubringen. Das ist jedoch gescheitert, weil Lehramt, Theologie und Geschichte eine gemeinsame Ebene nicht fanden.

III Schluß

Das Dogma müsse die Geschichte überwinden⁵⁸ – dieser Satz Kardinal Mannings ist für die Kirchengeschichte seit 1870 bittere Wahrheit geworden. Kirchengeschichte wurde im theologischen Fächerkanon und in ihrer kirchlichen Relevanz gleichermaßen marginalisiert bzw. hat sich selbst marginalisiert. Der Druck der Kurie bei der Durchsetzung von »Pastor aeternus« und der römische Antimodernismus sorgten dafür, dass sich die Kirchengeschichte als historisch-kritische Leitwissenschaft der Theologie verabschiedete. Statt sich am theologischen Diskurs weiter zu beteiligen, zog man sich in »positive« Arbeit zurück oder brachte andere Ausweichstrategien in Anwendung. Man beschäftigte sich mit ungefährlichen historischen Orchideenthemen oder ließ in monumentalen Editionsreihen (wie etwa

56 Vgl. Fink: Das Konzil von Konstanz ... [siehe Anm. 53], 565-567.

57 Fink: Das Konzil von Konstanz ..., 566 f.

58 Vgl. oben Anm. 41 und 42.

dem »Concilium Tridentinum«) die Quellen selbst sprechen, ohne deutend Stellung nehmen zu müssen. Statt Dogmengeschichte zu schreiben – was Dölger ursprünglich anstrebte – wandte man sich dem verdienstvollen, aber ungefährlichen, weil undogmatischen Projekt des »Reallexikon für Antike und Christentum« zu.⁵⁹ Man trieb kurz gesagt »Allotria« – wie Döllinger der Zunft schon in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts ins Stammbuch schrieb.⁶⁰ Die Leitwissenschaft des 19. Jahrhunderts verkam zur Brotgelehrsamkeit im Schillerschen Sinne.

In die Schußlinie gerieten andere theologische Fächer, zunächst die Exegese, dann die Moraltheologie. Kirchengeschichte diente zumeist nur noch als Apologie und Selbstvergewisserung der Identität des katholischen Milieus. Sie hatte das »schon immer« und »auf immer« seiner dogmatisch vorgegebenen Wert- und Normstandards aufzuweisen.⁶¹ Im theologischen Curriculum wurde sie (zusammen mit der Philosophie) im Vordiplom angesiedelt, geduldet als Propädeutik und *ancilla theologiae*, die mit dem »Eigentlichen« der Theologie – was immer dies auch sein mag – wenig zu tun habe, wie nicht nur Studierende bei der Examensvorbereitung klagen.

Um es klar zu sagen: Zu diesem Ende lohnt es sich nicht, Kirchengeschichte zu treiben. Dies wäre Brotgelehrsamkeit. Nicht nur der wirkliche Profan-, auch der wirkliche Kirchenhistoriker liebt – wie Schiller sagt – die Wahrheit mehr als ein ihm vorgegebenes System. Er stellt offene Fragen an die Geschichte als theologische Bezeugungsinstanz und hat deshalb theologisch Relevantes zu sagen. Er benutzt die Geschichte nicht als Steinbruch zur Untermauerung apriorisch vorgegebener Ideengebäude. Freilich ist der Kirchenhistoriker Historiker und nicht Systematiker. Die Rolle und Funktion unseres Faches im Ganzen der Theologie kann nur im Dialog mit den anderen theologischen Disziplinen bestimmt werden. Nur so kann die theologische (Selbst-)Marginalisierung der Kirchengeschichte aufgebrochen und der Theologie ihr historisches Auge wiedergegeben werden: Geschichte kommt als historisch zu befragender theologischer Erkenntnisort im innertheologischen Ringen um Wahrheit wieder vollgültig und gleichberechtigt vor; der theologische Tisch wird mit der ganzen Vielfalt der kirchlichen Traditionen gedeckt; es bleibt nicht bei der allgemeinen Einsicht in die Geschichtlichkeit von Kirche und Welt. Die ganze Widerständigkeit der Historie als »gefährliche« Erinnerung wird in den theologischen Diskurs eingebracht – das heißt und zu diesem Ende studiert man Kirchengeschichte.

59 Vgl. hierzu Georg SCHÖLLGEN: Franz Joseph Dölger und die Entstehung seines Forschungsprogramms »Antike und Christentum«. Jahrbuch für Antike und Christentum 36 (1993), 7-23.

60 Vgl. Adolf von HARNACK: Aus der Werkstatt des Vollendeten: als Abschluß seiner Reden und Aufsätze/ hrsg. von Axel von Harnack. Gießen 1930, 116-117.

61 Vgl. Andreas HOLZEM: Weltversuchung und Heilsgewißheit: Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts. Altenberge 1995, 219. (MThA; 35).