

Tobias Jammerthal / Stefan Michels / Gianna Zipp (Hg.)

Kirchengeschichte

Selbstverständnis, Zukunft und
Herkunft einer akademischen Disziplin

Junge Perspektiven



Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte

Herausgegeben von
Volker Henning Drecoll und Volker Leppin

Band 127

VANDENHOECK & RUPRECHT

Tobias Jammerthal / Stefan Michels / Gianna Zipp (Hg.)

Kirchengeschichte

Selbstverständnis, Zukunft und Herkunft
einer akademischen Disziplin

Junge Perspektiven

VANDENHOECK & RUPRECHT

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung
der wissenschaftlichen Forschung.

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

© 2026 bei den Autorinnen und Autoren, Zusammenstellung
© 2026 Tobias Jammerthal, Stefan Michels und Gianna Zipp,
publiziert von Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schönigh,
Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht,
Böhlau und V&R unipress.

Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.vr-elibrary.de.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung –
Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen
finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz für die Weiterverwendung gelten nicht für Inhalte,
die nicht Teil der Open-Access-Publikation sind (z. B. Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.).

Diese erfordern ggf. die Einholung einer weiteren Genehmigung des Rechteinhabers. Die Ver-
pflichtung zur Recherche und Klärung liegt allein bei der Partei, die das Material weiterverwendet.

Umschlaggestaltung und Satz: SchwabScantech, Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com
E-Mail: info@v-r.de

ISSN 0532-2154 (print) | ISSN 2197-3237 (digital)
ISBN 978-3-525-50240-2 (print) | ISBN 978-3-666-50240-8 (digital)
DOI <https://doi.org/10.13109/9783666502408>

Vorwort

Während die Einleitung zum vorliegenden Band titelentsprechend über die Tagung, deren Beiträge hiermit publiziert werden, Auskunft gibt und das Ansinnen hinter Tagung und Sammelband in der wissenschaftlichen Landschaft verortet, soll dieses Vorwort dazu dienen, denjenigen zu danken, die zunächst die Greifswalder Tagung selbst und sodann die Publikation dieses Bandes ermöglicht haben:

Die *Durchführung der Tagung* „Kirchengeschichte: Selbstverständnis, Zukunft und Herkunft einer akademischen Disziplin. Junge Perspektiven“ im März 2023 in Greifswald wurde ermöglicht durch die grosszügige Unterstützung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft, die Albrecht Krupp von Bohlen und Halbach-Stiftung sowie die Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland, die Evangelische Kirche in Deutschland und die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland. Wir sind allen genannten Institutionen und Stiftungen für diese Unterstützung zutiefst verbunden.

Für die *Publikation des Tagungsbandes* war zunächst die Vereinheitlichung und redaktionelle Bearbeitung der einzelnen Manuskripte erforderlich. Wir danken hierfür unseren studentischen Hilfskräften in Frankfurt am Main und in Zürich: Maj-Britt Schwartau (Frankfurt), Lisa Röttcher (Frankfurt) und Brian Mürgendt (Frankfurt) übernahmen die erste Durchsicht und Vereinheitlichung der Beiträge; Franziska Anna Maria Escher (Zürich) kümmerte sich um die abschliessende Durchsicht des Gesamtmanuskripts vor der Abgabe an den Verlag. Volker Henning Drecolll und Volker Leppin als Herausgeber der „Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte“ danken wir von Herzen für die Aufnahme in diese traditionsreiche Schriftenreihe. Beim Verlag Vandenhoeck&Ruprecht in der Brill Deutschland GmbH danken wir Izaak de Hulster und Christoph Spill für die sehr angenehme Zusammenarbeit. Schliesslich sind wir dem Schweizerischen Nationalfonds sehr verbunden dafür, die Veröffentlichung durch einen entsprechenden Beitrag ermöglicht zu haben.

Berlin, Frankfurt am Main und Zürich, im März 2025
Gianna Zipp, Stefan Michels und Tobias Jammerthal

Inhalt

Vorwort	5
<i>Tobias Jammerthal, Stefan Michels, Gianna Zipp</i> Einleitung	9
<i>Charlotte Kirsch-Klingelhöffer</i> Die Kirchengeschichte des Euseb von Caesarea: Ein wissenschaftliches und interdisziplinäres Projekt?	15
<i>Katharina Pultar</i> Geschichtsschreibung als Krisenerzählung(en)	31
<i>Andrea Huber</i> Zeitgeschichte und Vergangenheitsbewältigung im Vergleich von Allgemeiner Geschichte und kirchlicher Zeitgeschichte	65
<i>Maria Lissek</i> Gesucht? Gefunden!	83
<i>Malte Dücker</i> Der Mythos vom „Mythentöten“	125
<i>David Burkhart Janssen</i> Alte und neue Fragen zur Dogmengeschichte samt einer dogmengeschichtlichen Untersuchung zur Christologie in den altspanischen Eucharistiebeten	147
<i>Maike Palm</i> Nur eine Münze oder eine Chance für nachhaltiges und spannendes Lernen?	183
<i>Benedikt Bauer</i> Reformationsgeschichte mal anders	199
<i>Sophia Farnbauer</i> Theologiegeschichte als Disziplin der Kirchengeschichte	215
<i>Patrick Bahl</i> Kirchengeschichte und Auslegungsgeschichte	231

<i>Jonathan Stutz</i>	
Der Dominikaner Ricoldo da Monte di Croce und sein Koran	247
<i>Benedikt Brunner</i>	
Kirchengeschichte als Kulturgeschichte, Kulturgeschichte als Kirchengeschichte, oder: über die Risiken und Nebenwirkungen interdisziplinärer Forschung	265
<i>Thea Sumalvico</i>	
Der (kirchen-)historische Text als literarisches Kunstwerk?	283
<i>Benedict Totsche</i>	
Die Arbeitsbedingungen wissenschaftlicher Mitarbeiter:innen in der Kirchengeschichte an deutschen Hochschulen	299
Autorinnen und Autoren	327

Einleitung

Der vorliegende Band vereint Texte, die vom 6.–10. März 2023 im Rahmen der Tagung „Kirchengeschichte: Selbstverständnis, Zukunft und Herkunft einer akademischen Disziplin. Junge Perspektiven“ im Alfried-Krupp-Wissenschaftskolleg in Greifswald gehalten wurden. Die Beiträge wurden für den Druck überarbeitet; aus manchen Referaten sind dabei kleine Abhandlungen geworden, andere Vortragende haben sich entschlossen, enger beim Genus des Vortragsmanuskriptes zu bleiben.

Die Greifswalder Tagung wollte ein Forum für den Austausch, das gemeinsame Nachdenken und Debattieren und für die gemeinsame Suche nach weiterführenden Perspektiven auf Selbstverständnis, Zukunft und Herkunft des akademischen Faches Kirchengeschichte sein. Vor diesem Hintergrund spiegelten sich im Tagungsprogramm sehr unterschiedliche Herangehensweisen und Forschungsschwerpunkte. Beobachtungen zur Spätantike und zum frühen und hohen Mittelalter reihten sich an Reflexionen zur Bedeutung des Streits um die Bedeutung der Antike an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert und komparative Überlegungen zur Zeitgeschichte; Vertreterinnen und Vertreter verschiedener christlicher Traditionen kamen zu Wort, der Blick weitete sich aber auch über das Christentum hinaus hin zu Judentum und Islam und in die Philosophie. Neben diese Vielfalt an konfessionellen und epochalen Perspektiven traten unterschiedliche methodische Zugriffe auf das Fach: Das Nachdenken über Materialität in der Kirchengeschichtsschreibung trat neben Reflexionen zum Verhältnis von historischem Ort und theologischer Relevanz, Berichte über Literatur- und textwissenschaftliche Zugänge wurden ergänzt durch Beobachtungen zu den klassischen Disziplinen der Dogmen-, der Theologie- und der Auslegungsgeschichte, neben die wiederum Impulse aus dem Bereich von Gender, Intersektionalität und Queer Theory traten, an die sich Überlegungen zu kulturwissenschaftlichen Fragestellungen reihten. Hinzu kam der Blick auf die Didaktik der Kirchengeschichte, indem der Fokus auf die immer wieder debattierte Rolle der alten Sprachen ebenso gelenkt wurde wie auf das Potential sonst vernachlässigter Quellen. Immer wieder zur Sprache kam dabei auch die Rolle des Faches in gegenwärtigen Debatten und danach, wie Kirchengeschichte überhaupt jenseits von im engeren Sinne akademischen Kontexten vermittelt werden könne.

Diese auf den ersten Blick vielleicht verwirrende Vielfalt ergab sich mit Notwendigkeit aus der Zielsetzung der Tagung: Wie alle theologischen Disziplinen ist auch die Kirchengeschichte von sich stetig steigernder Spezialisierung geprägt. Die das Fach schon lange prägende Tendenz zur stark epochenspezifischen Forschung wird dabei ergänzt durch methodische Ausdifferenzierungen. Beides erfolgt im intensiven und fachlich fruchtbaren Austausch mit außertheologischen Nach-

bardisziplinen – auch wenn wahr bleibt, was Christoph Marksches 1995 formulierte, dass nämlich die Kirchengeschichte in der Regel nicht unmittelbar auf neueste geschichtswissenschaftliche Theorien anspricht, sondern sich mit der Rezeption häufig in aller Gelassenheit etwas Zeit nimmt.¹ Nichtsdestotrotz: Die angesichts der epochenmäßigen und methodischen Ausdifferenzierung nicht nur von Studierenden immer wieder aufgeworfene Frage nach der Einheit des Faches berührt das Selbstverständnis der Kirchengeschichte, die ohnehin drängende Frage nach ihrem Verhältnis zur allgemeinen Historiographie und auch die Frage nach ihrem Ort im Konzert der theologischen Fächer zutiefst.

Es ist von daher nicht verwunderlich, dass auch jüngere Beiträge insbesondere diese Aspekte in den Blick genommen haben. Genannt seien in diesem Zusammenhang nur einige wenige Wortmeldungen, die Anknüpfungspunkte für die Teilnehmenden der Tagung bildeten: Auf Anregung des 2001 verstorbenen Kurt Nowak hatten sich beispielsweise im Jahre 2003 Fachvertreterinnen und -vertreter mit dem Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch befasst – einem Spannungsfeld, auf dem sich Kirchenhistorikerinnen und Kirchenhistoriker notwendigerweise bewegen, seitdem das Fach im Verlauf des 18. und 19. Jahrhunderts zur wissenschaftlich-kritischen Disziplin wurde und damit zum Stachel im Fleisch aller voreiligen Apologetik. Der von Wolfram Kinzig, Volker Leppin und Günther Wartenberg herausgegebene Band mit den Beiträgen jener Tagung dokumentiert intensives Ringen um das Verhältnis von Historiographie und Theologie.² 2006 veröffentlichte Christoph Marksches „einige vorläufige Bemerkungen“, wie er seinen Beitrag „Kirchengeschichte theologisch“ untertitelte, und fragte zugespitzt nach dem Ort dieser Disziplin in der Theologie,³ und 2014 betonte Wolf-Friedrich Schäufele in der Theologischen Literaturzeitung angesichts einer durch dekonstruktivistische Ansätze stark geprägten Debatte eindrucklich, dass theologische Kirchengeschichtsschreibung immer *auch* als Konstruktionsaufgabe zu beschreiben sei.⁴ Vor dem Hintergrund der damit nur angerissenen Debattenfrage reflektierte in Greifswald *Maria Lissek* grundsätzlich über das Verhältnis von historischem Ort und theologischer Relevanz. *Sophia Farnbauer* fragte nach Perspektiven einer Theologiegeschichte als kirchengeschichtlicher Disziplin und *Patrick Bahl* bedachte das Potential der seit Gerhard Ebeling die kirchengeschichtliche Methodendebatte stimulierenden Auslegungsgeschichte, während *Benedikt Bauer* methodische Konsequenzen aus anthropo-

1 Vgl. MARKSCHIES, CHRISTOPH, Arbeitsbuch Kirchengeschichte, Tübingen 1995, X/XI.

2 Vgl. KINZIG, WOLFRAM/LEPPIN, VOLKER/WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.), Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, AKThG 15, Leipzig 2004.

3 Vgl. MARKSCHIES, CHRISTOPH, Kirchengeschichte theologisch – einige vorläufige Bemerkungen, in: Ingolf U. Dalferth (Hg.), Eine Wissenschaft oder viele? Die Einheit evangelischer Theologie in der Sicht der Disziplinen, ThLZ.F 17, Leipzig 2006, 47–75.

4 Vgl. SCHÄUFELE, WOLF-FRIEDRICH, Theologische Kirchengeschichtsschreibung als Konstruktionsaufgabe, ThLZ 139, 2014, 831–850.

logischen Neubesinnungen im Angesicht von Queer Theory, Gender und Intersektionalität vorstellte.

Dass Antwortversuche auf die Frage nach dem Selbstverständnis der Kirchengeschichte und ihrem Ort im Kanon der theologischen Fächer immer auch Ausdruck theologischer Positionen sind, zeigt nicht zuletzt die immer wieder geführte Debatte um den Status der Dogmengeschichte, in der sich zuletzt unter anderem Wolfram Kinzig und Volker Henning Drecoll, aber auch der amerikanische Kirchenhistoriker Michael Slusser zu Wort gemeldet haben.⁵ In Greifswald referierte *David Burkhart Janssen* über „Alte und neue Fragen zur Dogmengeschichte“. Das klassische Operationsfeld der Dogmengeschichte ist – einem weit verbreiteten Vorurteil zufolge – die Zeit der Alten Kirche. *Charlotte Kirsch-Klingelhöffer* und *Katharina Pultar* stellten exemplarisch zwei wichtige Historiographen der ausgehenden Antike vor und erkundeten deren historiographisches Selbstverständnis. *Malte Dücker* wiederum nahm in seinem Beitrag über den „Mythos des Myhentöters“ eine bestimmte Form disziplinären Selbstverständnisses kritisch in den Blick.

Wie unmittelbar sich theologische Überzeugungen auf die konkrete kirchengeschichtliche Arbeit auswirken, dokumentiert auch die Kontroverse um Wesen und Aufgabe der Kirchlichen Zeitgeschichte, in der unter anderem Gerhard Besier und Kurt Nowak pointiert verschiedene Ansätze vertraten, die sich abgesehen von einigen kontroversen Aufsätzen nicht zuletzt in der Etablierung zweier unterschiedlicher Schriftenreihen manifestierten.⁶ Ob der bewusst zur allgemeinen neuesten Geschichte hin offene Ansatz, wie ihn Martin Greschat vorgestellt hat,⁷ das letzte Wort zur Sache ist, oder ob die Debatte erneut an Fahrt aufnehmen wird, bleibt abzuwarten. In Greifswald sprach *Andrea Huber* darüber, wie sich Allgemeine Geschichte und kirchliche Zeitgeschichte im Spannungsfeld von Zeitgeschichtsforschung und Vergangenheitsbewältigung zueinander verhalten. *Benedikt Brunner* ging diesem Verhältnis mit Blick auf die Potentiale einer stärker kulturwissenschaftlich informierten Kirchengeschichte nach, während *Thea Sumalvico* das Potential einer an Hayden White geschulten Kirchengeschichte herausarbeitete.

Die Frage nach dem Selbstverständnis unseres Faches stellt sich hartnäckig – in den letzten Jahren ist sie aber durch zwei Faktoren noch einmal dringlicher geworden: Wie nicht zuletzt Klaus Korschorke wiederholt deutlich gemacht hat, ist es reiflich an der Zeit, den traditionellen Fokus des Fachs von Europa auf außer-

5 Vgl. KINZIG, WOLFRAM, Brauchen wir eine Dogmengeschichte als theologische Disziplin?, in: Wolfram Kinzig/Volker Leppin/Günther Wartenberg (Hg.), *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, AKThG 15, Leipzig 2004, 181–202.

6 Vgl. BESIER, GERHARD/ULRICH, HANS-GEORG, Von der Aufgabe kirchlicher Zeitgeschichte – ein diskursiver Versuch, in: *EvTh* 51 (1991), 169–182; NOWAK, Stehen BESIER/ULRICH am Anfang der Zeitschrift „Kirchliche Zeitgeschichte“, so repräsentiert die Schriftenreihe „Konfession und Gesellschaft“ die Position Nowaks.

7 Vgl. GRESCHAT, Martin, *Kirchliche Zeitgeschichte. Versuch einer Orientierung*, ThLZ.F 16, Leipzig 2005.

europäische Kontexte zu weiten.⁸ Die Kirchengeschichte sollte aufgrund der thematisch zwingenden Präsenz ihrer Gegenstände in der Geschichte global einen wichtigen Platz im interdisziplinären Miteinander der geisteswissenschaftlichen Forschungsfelder einnehmen – doch wie kann dieser Platz aussehen?

Daneben tritt eine Herausforderung, die keinesfalls nur organisatorischer Natur ist: Die durch die Empfehlungen des Wissenschaftsrates 2010 aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis zwischen Theologie und anderen religionsbezogenen Wissenschaften⁹ hat manche unausgesprochene Selbstverständlichkeit erschüttert, in jedem Fall aber stimulierend auf den kirchenhistorischen Selbstverständigungsdiskurs gewirkt – so veröffentlichten Klaus Fitschen, Wolfram Kinzig, Armin Kohnle und Volker Leppin im Jahr 2018 Beiträge zu Methoden und Fallstudien zum Verhältnis von Kirchengeschichte und Religionswissenschaft, die auf eine 2015 in Leipzig durchgeführte Konferenz zurückgehen.¹⁰ In Greifswald weitete der Vortrag von *Jonathan Stutz* den Blick in Richtung Religionsgeschichte, indem er nach entsprechenden Perspektiven auf einen Text aus dem 13. Jahrhundert fragte.

Gesellschaftliche Makrotrends führen inzwischen immer mehr zur Problematik der Etablierung des Bestands der Theologischen Fakultäten. Im Zuge der zunehmenden Etablierung von alternativen Zugängen zum Pfarramt in Gestalt von Spätberufendstudiengängen an immer mehr Fakultäten und Hochschulen – um nur ein Beispiel aus dem evangelisch-theologischen Bereich zu nennen – gewinnt die Frage danach, welche Funktion – und auch: welche konkrete fachdidaktische Gestalt! – Kirchengeschichte auf dem Weg zum Pfarr- oder Lehrberuf haben kann, neue Brisanz; sie stellt sich aber auch in den Debatten über weitere Reformen des Theologiestudiums. Diese Herausforderungen, die den ohnehin bestehenden Selbstverständigungsbedarf des Faches verstärken, betreffen in besonderer Weise den theologischen Nachwuchs, da in den kommenden Jahren auch im Bereich der kirchengeschichtlichen Lehrstühle und Dozenturen ein Generationswechsel ansteht, in dessen Zuge junge Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler die Aufgabe haben werden, unter veränderten Rahmenbedingungen theologische Forschung und Lehre und die Ausbildung des theologischen Nachwuchses zu gestalten. *Benedict Totsche* stellte in Greifswald Ergebnisse seiner Studie zur Rolle der klassischen Sprachen im Kirchengeschichtsunterricht vor¹¹ und *Maike Palm* illustrierte die Potentiale nichttextlicher Quellen für kirchengeschichtliche Fachdidaktik.

8 Vgl. KOSCHORKE, KLAUS, Grundzüge der außereuropäischen Christentumsge­schichte, Tübingen 2022; DERS., KORSCHORKE, KLAUS, Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsge­schichte, in: Richard Friedli u. a. (Hg.), Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity, Frankfurt a. M. u. a. 2010, 105–126.

9 Vgl. Wissenschaftsrat, Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, Berlin 2010.

10 Vgl. FITSCHEN, KLAUS/KINZIG, WOLFRAM/KOHNLE, ARMIN/LEPPIN, VOLKER (Hg.), Kirchengeschichte und Religionswissenschaft. Methoden und Fallstudien, AKThG 51, Leipzig 2018.

11 Ebenfalls aus dieser Studie hervorgegangen ist TOTSCHKE, BENEDICT/RIEGEL, ULRICH, Die alten Sprachen im kirchengeschichtlichen Proseminar. Eine empirische Untersuchung, Stuttgart 2024.

Die Greifswalder Tagung rückte somit die Fragen nach dem Selbstverständnis, der Zukunft und der Herkunft der Kirchengeschichte als akademischer Disziplin vor dem Hintergrund seitheriger Veränderungen in der Arbeitsweise sowie wissenschaftlicher und wissenschaftspolitischer Transformationen in den Arbeitsumfeldern kirchenhistorisch Forschender in den Fokus. Die hier abgedruckten Referate hinterfragen vorliegende Ansätze auf ihre Tragweite und Aussagekraft und bringen sie mit neuen Initiativen ins Gespräch. Dieses Nachdenken über die Grundlagen und Gegenstände des Fachs, über seine Methodik, Konstellationen und Settings verweist, so sind die Herausgeberin und die Herausgeber sich einig, auf die Zukunftsfähigkeit und Plausibilität einer akademischen Disziplin, die sich ihrer pluralen Gegenständen als würdig erweist – und es schärft den Blick für Potentiale wie Grenzen gängiger Narrative, aktueller Tendenzen und methodologischer Profile. Der vorliegende Band leistet damit – das ist jedenfalls unsere Hoffnung – einen Beitrag zur Selbstverständigung des akademischen Fachs ‚Kirchengeschichte‘ in seiner Gesamtheit wie in seinen einzelnen Bestandteilen als integraler Bestandteil des interdisziplinären geisteswissenschaftlichen Gesprächs.

Quellen und Literatur

- BESIER, GERHARD/ULRICH, HANS-GEORG, Von der Aufgabe kirchlicher Zeitgeschichte – ein diskursiver Versuch, in: *EvTh* 51 (1991), 169–182.
- DRECOLL, VOLKER H./HAUSCHILD, WOLF-DIETER, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. 1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh ⁵2016, 37–41.
- FITSCHEN, KLAUS/KINZIG, WOLFRAM/KOHNLE, ARMIN/LEPPIN, VOLKER (Hg.), Kirchengeschichte und Religionswissenschaft. Methoden und Fallstudien, *AKThG* 51, Leipzig 2018.
- GRESCHAT, MARTIN, Kirchliche Zeitgeschichte. Versuch einer Orientierung, *ThLZ.F* 16, Leipzig 2005.
- KINZIG, WOLFRAM/LEPPIN, VOLKER/WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.), Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, *AKThG* 15, Leipzig 2004.
- KINZIG, WOLFRAM, Brauchen wir eine Dogmengeschichte als theologische Disziplin?, in: Wolfram Kinzig/Volker Leppin/Günther Wartenberg (Hg.), *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, *AKThG* 15, Leipzig 2004, 181–202.
- DERS., Wie theologisch ist die „Historische Theologie“? Bemerkungen zur Geschichte eines Begriffs und seiner heutigen Bedeutung, in: Klaus Fitschen/ders. Armin Kohnle/Volker Leppin (Hg.): *Kirchengeschichte und Religionswissenschaft. Methoden und Fallstudien*, *AKThG* 51, Leipzig 2018, 35–48.
- KORSCHORKE, KLAUS, Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte, in: Richard Friedli u. a. (Hg.), *Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity*, Frankfurt a. M. u. a. 2010, 105–126.
- KOSCHORKE, KLAUS, Grundzüge der außereuropäischen Christentumsgeschichte, Tübingen 2022.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH, Arbeitsbuch Kirchengeschichte, Tübingen 1995.
- DERS., Kirchengeschichte theologisch – einige vorläufige Bemerkungen, in: Ingolf U. Dalferth (Hg.), *Eine Wissenschaft oder viele? Die Einheit evangelischer Theologie in der Sicht der Disziplinen*, *ThLZ.F* 17, Leipzig 2006, 47–75.

- NOWAK, KURT, Allgemeine Zeitgeschichte und kirchliche Zeitgeschichte. Überlegungen zur Integration historiographischer Teilmilieus, in: ders., Jochen-Christoph Kaiser (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984–2001, Stuttgart 2002, 445–463.
- SLUSSER, MICHAEL, Dogmengeschichte und Kirchengeschichte in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Eine amerikanische Perspektive, in: Wolfram Kinzig/Volker Leppin/Günther Wartenberg (Hg.), Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, AKThG 15, Leipzig 2004, 79–86.
- SCHÄUFELE, WOLF-FRIEDRICH, Theologische Kirchengeschichtsschreibung als Konstruktionsaufgabe, ThLZ 139, 2014, 831–850.
- TOTSCHKE, BENEDICT/RIEGEL, ULRICH, Die alten Sprachen im kirchengeschichtlichen Proseminar. Eine empirische Untersuchung, Stuttgart 2024.
- WISSENSCHAFTSRAT, Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, Berlin 2010.

Die Kirchengeschichte des Euseb von Caesarea: Ein wissenschaftliches und interdisziplinäres Projekt?

1. Vorbemerkungen

Fragt man nach dem Selbstverständnis der Kirchengeschichte oder, wie es im Titel der jüngst erschienenen Festschrift für Wolfram Kinzig „Kirchengeschichte – Historisches Spezialgebiet und/oder theologische Disziplin“¹ beinahe provozierend heißt, werden die Herausforderungen deutlich, denen sich der vorliegende Tagungsband widmet. Die Frage nach der Verortung der Kirchengeschichte, ihrer Wissenschaftlichkeit und ihrer Interdisziplinarität ist keineswegs ein Problem, mit dem sich allein die heutige ‚Kirchengeschichte‘ auseinandersetzen muss. Schon Euseb von Cäsarea, aufgrund seiner besonderen Position, als Erster überhaupt eine Kirchengeschichte verfasst zu haben, zutreffend als „Vater der Kirchengeschichte“² bezeichnet, sah sich am Übergang vom 3. zum 4. Jh. mit der Aufgabe konfrontiert, im römischen Reich zwischen Theologie, Profanhistorie und der Geschichte der Kirche zu vermitteln. In diesem Sinne ist der folgende Beitrag „Die Kirchengeschichte des Euseb von Cäsarea – ein wissenschaftliches und interdisziplinäres Projekt?“ als Versuch zu verstehen, heutige wissenschaftliche Problemhorizonte an das Werk Eusebs heranzutragen; dies geschieht in der Absicht, seine Innovativität und Bedeutung für die Kirchengeschichte zu würdigen, wobei eine gewisse Ahistorizität der Aufgabe nicht gänzlich bestritten werden kann.³ Hauptsächlich ist auf seine Kirchengeschichte, die *Historia ecclesiastica* (im Folgenden als *HE* abgekürzt) einzugehen. Euseb hat sie in mehreren Auflagen zwischen 290–325 n. Chr. geschrieben. Festgehalten wird die Zeit von der Geburt Christi bis 324 n. Chr. (in der letzten Auflage) – sie endet

1 KAMPMANN, CLAUDIA/VOLP, ULRICH/WALLRAFF, MARTIN/WINNEBECK, JULIA (Hg.), Kirchengeschichte: historisches Spezialgebiet und/oder theologische Disziplin (FS Wolfram Kinzig), Leipzig 2020.

2 So heißt die Monographie WINKELMANNs: „Euseb von Kaisaeria. Der Vater der Kirchengeschichte“.

3 Über die Geschichtsschreibung Eusebs ist in den letzten Jahrzehnten bereits erschöpfend geschrieben und diskutiert worden. Ich sehe diesen Aufsatz daher als Versuch, unter Hervorhebung einiger Charakteristika der eusebianischen Geschichtsschreibung, Denkanstöße für ein kritisches Hinterfragen unserer heutigen wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Kirchengeschichte zu geben.

also mit der Erhebung Konstantins des Großen zum Alleinherrscher. Umfangreiche Teile des Werks sind wahrscheinlich während der diokletianischen Verfolgung entstanden. Wie J. Ulrich zutreffend feststellt, ist die *HE* „die erste wissenschaftliche Unternehmung, die eine Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte zum Ziel hat“.⁴ Ferner ist auf Eusebs früheres geschichtliches Werk, die *Chronik*, Bezug zu nehmen. Vermutlich zu einem nicht näher datierbaren Zeitpunkt vor 303 v. Chr. entstanden,⁵ bietet sie das chronologische Gerüst für die *HE*.

Euseb muss dabei nicht nur als christlicher, sondern auch als Autor der römischen Imperialzeit betrachtet werden, der in der griechisch-historiographischen Tradition schreibt.⁶ Dies ist umso wichtiger, als dass, sichtet man die umfangreiche Forschungsliteratur zu Euseb, darin einerseits häufig vermerkt wird, dass Euseb vom klassischen Verständnis der *Historia*, wie es beispielsweise Herodot und Thukydides vertreten, abweicht.⁷ Andererseits scheint man den Maßstab des modernen Kirchenhistorikers bzw. Geschichtswissenschaftlers an ihn anzulegen, um sich dann mit der Begründung von ihm abzuwenden, die eigenen wissenschaftlichen Methoden nicht ausreichend angewendet zu sehen. Weiterhin lässt sich das Werk nicht einer bestimmte ‚Gattung‘ zuordnen; die werkunggreifende inhaltliche Zielsetzung ist in der Forschung umstritten: so wird die *HE* als apologetischer Text,⁸ als Entfaltung der Logostheologie⁹ in der Geschichte, oder aber als reine Materialsammlung,¹⁰ der die Einheit fehlt, betrachtet. All diese Bestimmungen gründen sich auf Argumente, können jedoch gleichsam immer nur Teile der *HE* abbilden. Wie De Vore überzeugend analysiert hat, rekuriert Euseb vielfältig auf die antike Historiographie und ihre ‚Gattungen‘, ohne sich darin zu erschöpfen. Hervorzuheben seien besonders die Nationalhistoriographie, welche die Genese eines bestimmten Ethnos untersucht, sowie die Philosophenbiographie.¹¹ Letztere zeichnet sich bei

4 ULRICH, JÖRG, Eusebius als Kirchengeschichtsschreiber, in: E.-M. Becker (Hg.): Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung, BZNW 129, Berlin 2005, 278.

5 Zur Datierung siehe ULRICH, JÖRG, Eusebius von Cäsarea, LACL, Freiburg 1998, 242.

6 Vgl. „The History countered this perception by using Greek literary techniques to cast Christians as strong candidates for an elite Roman role, that of the philosopher. Eusebius must therefore be read as a Roman imperial author writing in the Greek historiographical tradition, and not merely a Christian author.“ (DE VORE, DAVID J., Greek Historiography, Roman Society, Christian Empire: *The Ecclesiastical History of Eusebius of Caesarea*, in: <https://www.proquest.com/pqdthss/docview/1719261090/F85513C04C746BEPQ/3?accountid=11359> (online resource, Berkeley 2013, 1.)

7 Zu dieser Problematik siehe MARKSCHIES, CHRISTOPH, Eusebius als Schriftsteller. Beobachtungen zum sechsten Buch der Kirchengeschichte, in: Ders.(Hg.): Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien, TU 160, Berlin 2007, 221–226.

8 ULRICH, Euseb von Caesarea und die Juden: Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea, PTS 49, Berlin 1999, 50–51. Für eine Zusammenfassung zu den verschiedenen Richtungen siehe die Zusammenfassung der Forschungsmeinungen bei DE VORE, Greek Historiography, 13–19.

9 ULRICH, Eusebius als Kirchengeschichtsschreiber, 279–282.

10 Exemplarisch SCHWARTZ, EDUARD, Eusebios von Caesarea, in RE 6, 1907, 1395 f.

11 DE VORE, Greek Historiography, 72–104.

Euseb dadurch aus, dass er bedeutende Bischöfe und christliche Lehre, prominent dabei Origenes, als Philosophen stilisiert und ihr Leben entsprechend einer Philosophenbiographie gestaltet¹² – Vorbild hierfür ist beispielsweise Diogenes Laertius und dessen Werk „Leben berühmter Philosophen“, welches in Anekdoten und Sentenzen das Leben der Philosophen und ihrer Schulen illustriert. Euseb beabsichtigt, nach DeVore, mit diesem Vorgehen in der Linie der apologetischen Tradition, die Christen als die besseren Philosophen darzustellen. Seinen gebildeten Adressaten, die vermutlich der christlichen Elite angehörten, – gewidmet sind seine Werke vor allem Bischöfen –, wolle er, eine anschlussfähige Argumentationsbasis gegenüber der nicht-christlichen Elite an die Hand zu geben. Damit kann man festhalten, dass zumindest im zweiten Schritt eine nicht christliche Leserschaft für die Kommunikation kirchlicher Geschichte angedacht war.¹³

2. Denkanstöße zur Anschlussfähigkeit Eusebs

2.1 Zur Verortung der Kirchengeschichte zwischen Theologie und Profanhistorie

Schon in ihren Anfängen ist die Kirchengeschichte ein Gebilde, welches neben und mit der Welt- bzw. Profangeschichte existiert. Dieses Zwiespalts ist sich auch Euseb von Cäsarea bewusst, weshalb er in der Chronik und in der Kirchengeschichte jeweils eigene Akzentsetzungen wählt, um das Verhältnis zwischen christlicher und nicht-christlicher Geschichte zu definieren. So schreibt er im (nur noch auf Armenisch überlieferten) Vorwort seiner Chronik:

Durchgegangen bin ich die mannigfaltigen Schriftwerke der Geschichten der Altvorderen: was die Chaldäer und Assyrer berichten, was im einzelnen auch die Ägypter schreiben, was auch die Griechen erzählen, als sicher, gleich als ob solches möglich wäre; in welchen enthalten waren die Zeiten der Könige und der Olympiaden [...]; und was alles für Großtaten verrichtet worden sind von Barbaren und Griechen [...], sowie auch die erstaunliche Heeresmacht jeder Einzelnen, die Heerführer, die Weisen, die Helden, die Dichter, die Geschichtsschreiber, die Philosophen: alles dies habe ich zu Fug erachtet, zumal insoweit als wirklich nützlich und zur Sache wichtige, in gedrängter Zusammenfassung der Bearbeitung zu unterziehen; dazu auch die von den Hebräern aus den Heiligen Schriften überlieferte alte Geschichte und Zeitbeschreibung dem vorher Erwähnten gegenüberzustellen, damit wir in Erfahrung zu bringen vermöchten, um wieviel früher als die heilbringende Gotteserscheinung Moses und die nach ihm folgenden Propheten seien und was alles dieselben in göttlichem Geiste vorher geweissagt haben, damit wir leicht erkennen können, mit welchen von denen, die unter den Griechen oder den Barbaren bei den jedesmaligen Völkern sich als Helden

12 Siehe hierzu MARKSCHIES, Eusebius als Schriftsteller, 230–235.

13 DE VORE, Greek Historiography, 175–208.

auszeichneten, sie zusammengetroffen sind, und zu welchen Zeiten gewesen sind von Anbeginn an die Häupter unter den Hebräerpropheten sowie alle, die der Reihenfolge nach unter ihnen ihre Vorsteher gewesen sind.¹⁴

Die jüdische Geschichte, wie sie im Alten Testament erzählt wird, wurde seit dem 2. Jh. n. Chr. von christlichen Autoren (wie Justin dem Märtyrer in seinen *Apolo- logien*/dem *Dialog mit dem Juden Trypho*) als die eigene, christliche Geschichte vereinnahmt. Dies geschieht zunächst in apologetischer Absicht, um das Alter der christlichen Religion nachzuweisen. Auf diesen, im 3./4. Jh. n. Chr. bereits etablierten Topos der Apologetik kann Euseb zurückgreifen. Er nimmt in der Chronik eine Synchronisierung der jüdischen Geschichte mit derjenigen der anderen alten Völker vor. Im Anschluss an frühere christliche (Geschichts-)Konzeptionen, beispielsweise bei Julius Africanus, will Euseb Universalgeschichte schreiben, allerdings ohne damit einen Millenarismus zu verbinden.¹⁵ Nicht nur die eigene Geschichte, sondern auch diejenigen der anderen Völker hat Euseb studiert – er erhebt damit den Anspruch über eine umfassende historische Bildung zu verfügen, die ihm für die Abfassung seines eigenen Werkes zugutekommt. Er reiht sich in eine Tradition mit den antiken Schriftstellern ein, wobei er auch den profanen Geschichtsschreibern, Griechen und Ägyptern, zugesteht, genau gearbeitet zu haben. Mitbedingt durch seine apologetische Absicht lässt er ein interdisziplinäres Interesse erkennen, weshalb er positive Aspekte der ihm vorangehenden Geschichtsschreibung hervorhebt und außerchristliche Quellen heranzieht: Nicht nur die eigene Geschichte, sondern auch das Nützliche, was die anderen Völker geleistet haben, ist dem Leser darzulegen. Im Proömium klingt der für die antike Geschichtsschreibung klassische Topos an, die heldenhaften Taten der Völker aufzählen und darstellen zu wollen – man vergleiche hierfür beispielsweise das vielzitierte Proömium aus den Historien Herodots:

Herodot aus Halikarnaß veröffentlicht hiermit seine Forschung, auf daß die menschlichen Werke bei der Nachwelt nicht in Vergessenheit geraten, und damit große und wunderbare Taten der Griechen und der Barbaren nicht ohne Gedenken bleiben (ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλεὰ γένηται). Vor allem aber soll man erfahren, warum sie gegeneinander zum Kriege schritten.¹⁶

Im Unterschied zu Herodot hebt Euseb jedoch eigens hervor, dass nicht nur die Leistungen von (kriegerischen) Helden, sondern auch die der Dichter, Geschichts-

14 Übersetzung nach KARST in: Eusebius Werke, Die Chronik, hg. von Josef Karst, GCS 20; Leipzig 1911, 1–2.

15 Zu Julius Africanus und der Geschichtsschreibung vor Euseb siehe WISCHMEYER, WOLFGANG, Wahrnehmungen von Geschichte in der christlichen Literatur zwischen Lukas und Eusebius. Die chronographische Form der Bischofslisten, in: E.-M. Becker (Hg.): Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung, BZNW 129, Berlin 2005, 263–277.; zur chiliastischen Struktur besonders 268–270.

16 Griech. Text und Übersetzung nach FEIX, 6–7.

schreiber und Philosophen in der Geschichtsschreibung würdigen zu wollen. Mithilfe einer synchronistischen Zahlentabelle, die das chronologische Gerüst für die Epochenenteilung bildet¹⁷, stellt Euseb die Geschichte(n) der Alten Völker nebeneinander, indem er beispielsweise die Herrschaftszeiten der Könige, für die „christliche Zeit“ die von Kaisern und Bischöfen in Tabellen synchronisiert.¹⁸ Er ordnet somit Juden- respektive Christentum in die Geschichte der Alten Völker ein. Diese Geschichte reicht von der Geburt Abrahams (2106 v. Chr.) bis 303 n. Chr. (bzw. 325 n. Chr.).

In der *HE* lässt sich eine andere Begründung der christlichen Geschichtsschreibung feststellen. Erwähnenswert ist das Zusammenspiel aus erstem und zweitem Kapitel. Die Neuartigkeit der Kirchengeschichte wird sowohl hinsichtlich ihrer Gattung als auch ihres Ursprungs qualifiziert. Im gleichsam als *captatio benevolentiae* gestalteten Proömium schreibt Euseb:¹⁹

Die Schrift erbittet für mich wohlwollende Nachsicht, da es selbstverständlich unsere Kräfte nicht erlauben, eine vollkommene und fehlerfreie Arbeit zu versprechen. Wir sind nämlich die ersten, welche sich jetzt mit dieser Schrift gewissermaßen auf einen noch öden und unbegangenen Weg wagen. Auf die Führung Gottes und die mitwirkende Kraft des Herrn sind wir angewiesen (ἐπεὶ καὶ πρῶτοι νῦν τῆς ὑποθέσεως ἐπιβάντες οἷά τινα ἐρήμην καὶ ἀτριβῆ ἰέναι ὁδὸν ἐγγχειροῦμεν, θεὸν μὲν ὁδηγὸν καὶ τὴν τοῦ κυρίου συνεργὸν σχήσειν εὐχόμενοι δύνανται). Keineswegs wäre es uns möglich, die geringsten Spuren von Menschen zu finden, welche denselben Weg wie wir gegangen wären, abgesehen einzig und allein von unbedeutenden Bemerkungen, in welchen der eine auf diese, der andere auf jene Weise Bruchstücke von Berichten über selbsterlebte Zeiten uns hinterlassen hat. [...] Was uns aus ihren lückenhaften Berichten, für den vorliegenden Zweck brauchbar schien, haben wir gesammelt und die wertvollen Mitteilungen dieser alten Schriftsteller wie Blumen auf geistigen Auen gepflückt, um zu versuchen, in historischer Darstellung ein Ganzes zu bieten (διὰ ὑφηγήσεως ἱστορικῆς πειρασόμεθα σωματοποιῆσαι, ἀγαπῶντες, εἰ καὶ μὴ ἀπάντων). [...] Mich dieser Arbeit zu unterziehen, erachte ich für dringend notwendig, da ich bisher noch keinen kirchlichen

17 Vgl. ULRICH, Euseb von Caesarea und die Juden, 50.

18 Die Synchronisierung von Bischöfen mit römischen Herrschern, d. h. Listen (teilweise aus dem 2. Jh.), auf die Euseb zurückgreifen konnte (beispielsweise Hippolyt von Rom, Clemens von Alexandrien, Julius Africanus). Siehe hierzu WILLING, MEIKE, Eusebius von Cäsarea als Häreseograph, PTS 63, Berlin/New York 2008, 489 und Wischmeyer, Wahrnehmungen von Geschichte, 273–276. Nach Willing knüpft Euseb an eine bereits bestehende Tradition an: „Historiographisch sind die Jahrhunderte durch die Versuche geprägt, die christliche Chronologie mit der paganen Geschichtsschreibung in Beziehung zu setzen“ (WILLING, Eusebius von Cäsarea als Häreseograph, 489).

19 Für die Analyse des Proömiums siehe RIEDWEG, CHRISTOPH, Spolien im Neubau. Das Proömium von Eusebius: Kirchengeschichte im historiographischen Quervergleich, in: Claudia Kampmann/Ulrich Volp/Martin Wallraff/Julia Winnebeck (Hg.): Kirchengeschichte, Historisches Spezialgebiet und/oder theologische Disziplin (FS Wolfram Kinzig), Leipzig 2020, 81–95. und TIMPE, DIETER, Was ist Kirchengeschichte? Zum Gattungscharakter der *Historia Ecclesiastica* des Eusebius, in: FS Robert Werner, Konstanz 1989, *Xenia* 22, 171–204.

Schriftsteller kennengelernt habe, der auf diesem Gebiet seinen schriftstellerischen Eifer betätigt hätte.²⁰

Euseb sieht sich selbst in der Position, eine neue, vorher nichtexistierende Art von Geschichtsschreibung zu konstruieren – er baut damit, so könnte man provokativ sagen, unter Betonung der Innovativität seines Projekts, gegen die moderne Tendenz vor, sein Werk einer bereits definierten „Gattung“ zuzuordnen. Aus der Vergangenheit liegen ihm, laut eigener Aussage nur Teilberichte vor, die er jedoch im Fortgang seines Werks extensiv für seine Rekonstruktion von Geschichte benutzen wird. Dem expliziten Anspruch etwas gänzlich Neues zu schaffen, steht gleichsam die implizite Anknüpfung an Gepflogenheiten der traditionellen antiken Geschichtsschreibung gegenüber: Gemäß dem Satiriker Lukian (2. Jh.), der in seinem Werk *Πῶς δεῖ ἱστορίαν συγγράφειν* („Wie man Geschichte schreiben soll“) grundlegende Aspekte der Geschichtsschreibung benennt, muss das Proömium Aufmerksamkeit erwecken und leicht verständlich sein.²¹ Weiterhin soll die Geschichte als Ganzes gestaltet werden. Beiden Aspekten trägt Euseb Rechnung, womit die Absicht eines interdisziplinären Projekts in dem Sinne aufrechterhalten wird, als dass auch in der Kirchengeschichte die Ansprüche der antiken Historiographie beachtet werden.²² Im Anschluss an die Chronik, welche hauptsächlich die Geschichte der Propheten zum Inhalt hatte, stellen in einer Art Dreischritt Apostel und Bischöfe den Kern seiner Kirchengeschichte dar – gleichzeitig gedenkt Euseb wichtige kirchlichen Ereignisse systematisch zu behandeln. Diesem, seinem eigenen Schaffen steht als Gegensatz das zweite Kapitel der Kirchengeschichte gegenüber:

Da von der doppelten Natur Christi die eine, durch welche er als Gott erkannt wird, dem Haupte des Körpers gleicht, die andere, in der er um unseres Heiles willen ein gleich uns leidender Mensch geworden ist, mit den Füßen verglichen werden kann, so dürfte die folgende Ausführung nur dann korrekt sein, wenn wir in der Darstellung seiner ganzen Geschichte von dem Wichtigsten und Bedeutendsten, was gesagt werden kann, ausgehen (διττοῦ δὲ ὄντος τοῦ κατὰ αὐτὸν τρόπου, καὶ τοῦ μὲν σώματος εἰκότος κεφαλῆ, ἢ θεὸς ἐπινοεῖται, τοῦ δὲ ποσὶ παραβαλλομένου, ἧ τὸν ἡμῖν ἄνθρωπον ὁμοιοπαθῆ τῆς ἡμῶν αὐτῶν ἔνεκεν ὑπέδω σωτηρίας, γένοιτ' ἂν ἡμῖν ἐντεῦθεν ἐντελής ἢ τῶν ἀκολουθῶν διήγησις, εἰ τῆς κατὰ αὐτὸν ἱστορίας ἀπάσης ἀπὸ τῶν κεφαλαιωδεστάτων καὶ κυριωτάτων τοῦ λόγου τὴν ὑφήγησιν ποιησαίμεθα). Auf solche Weise wird sowohl das ehrwürdige Alter als auch die Göttlichkeit des Christentums denen klar, welche es für eine Neuerung und etwas Fremdartiges halten, das erst gestern und nicht schon früher in die Erscheinung getreten sei.²³

20 Übersetzung nach HÄUSER, in: BKV 2/1, 16–17, leicht modifiziert, griech. Text nach SC 31, 4.

21 LUCIANUS SAMOSATENSIS, Lucian, with an English translation by A. M. Harmon (LCL 430), Cambridge/MA, 1913, Kapitel 53, siehe dazu genauer RIEDWEG, Das Proömion von Eusebios < Kirchengeschichte im historiographischen Quervergleich, 81–82.

22 TIMPE, Was ist Kirchengeschichte?, 194–197.

23 Übersetzung nach HÄUSER, in: BKV 2/1,18; griech. Text nach SC 31, 5–6.

Ursprung/Ausgangspunkt seiner Geschichte ist der menschgewordene Gott, Christus. Daher setzt der Beginn der Kirchengeschichte folgerichtig mit der Inkarnation ein – erst durch sie lässt sich Kirchengeschichte schreiben – oder wie J. Ulrich zutreffend formuliert: „Kern dieser theologischen Konzeption ist mithin eine der Geschichtsschreibung selbst eigentlich unzugängliche Kategorie.“²⁴ Dem Leben Jesu ist, unter Rekurs auf die Evangelien, das gesamte erste Buch der *HE* gewidmet. Deutlicher als man sich in der heutigen kirchenhistorischen Positionsbestimmung, gerade wenn es um die Wissenschaftlichkeit und das Proprium der Kirchengeschichte geht, eingesteht, fußt die Kirchengeschichte auf dem, was Euseb direkt nach seinem Vorwort (in *HE* 1,2) den „göttlichen Ursprung“ der Kirchengeschichte nennt – namentlich die Zweinaturenlehre. Dadurch wird die Kirchengeschichte dezidiert theologisch positioniert – der Ursprung des christlichen Volkes liegt in einem transzendenten Ereignis, ohne dass damit das Verhältnis zur Profangeschichte aufgehoben wäre.²⁵ Die Einheit zwischen Transzendenz und immanenter Geschichtsschreibung wird bei Euseb durch den Glauben an ein geschichtliches Wirken Gottes hergestellt, die sich aus der an Origenes orientierten Logostheologie ergibt, und somit Heilsgeschichte ist oder wie Timpe feststellt: „Die origenistische Theologie erlaubt damit, den geschichtlichen Prozess als ein stetes Einwirken der göttlichen kosmischen Potenz in den Bereich des menschlich Vergänglichen zu denken.“²⁶

Begründet durch ihren göttlichen Ursprung ergeben sich für die Behandlung der kirchlichen Historie andere Themenfelder als für die Profanhistorie, obgleich die Erinnerung an die vergangenen Helden gleichsam beider Historien Anliegen ist. So heißt es zu Beginn des 5. Buches:

HE 5, *pref.*: Während andere Geschichtsschreiber über militärische Siege, über Erfolge im Felde, über Feldherrntalente und über die Tugenden der Soldaten schrieben, welche sich aus Liebe zu ihren Kindern, ihrem Vaterlande und ihren sonstigen Gütern mit Blut und tausenderlei Mordtaten befleckt haben, will meine Geschichte über den Staat Gottes (κατὰ θεὸν πολιτεύματος), den friedlichen Kampf für den Seelenfrieden (ὑπὲρ αὐτῆς τῆς κατὰ ψυχὴν εἰρήνης εἰρηνικωτάτους) und mehr die Kämpfer für Wahrheit (ὑπὲρ ἀληθείας) und Glauben (ὑπὲρ εὐσεβείας) als die Kämpfer für Vaterland und Freunde verewigen, indem sie die Standhaftigkeit und die große männliche Ausdauer der Glaubensstreiter, ihre Triumphe über die Dämonen, ihre Erfolge über die unsichtbaren Widersacher und endlich ihre Siegeskronen zur ewigen Erinnerung verkündet.²⁷

Euseb grenzt hier den Adressaten gegenüber transparent die Inhalte der Kirchengeschichte dezidiert von derjenigen der Profanhistorie ab, es geht um den ‚Staat Gottes‘ (κατὰ θεὸν πολιτεύματος) – das verwendete Vokabular hat philosophische

24 ULRICH, Eusebius als Kirchengeschichtsschreiber, 286.

25 Zu dieser Spannung siehe TIMPE, Was ist Kirchengeschichte?, 108.

26 TIMPE, Was ist Kirchengeschichte?, 181. Kirchengeschichte bei Euseb, so schreibt TIMPE, „ist potentiell Weltgeschichte unter heilsgeschichtlichem Aspekt“ (181).

27 Übersetzung nach HÄUSER, in: BKV 2/1, 206–207, griech. Text nach SC 41, 5.

Konnotationen (ἀλήθεια, εὐσέβεια), womit zugleich impliziert wird, dass die Kirchengeschichte die Profanhistorie überbietet: sie beschreibt den Gottes- nicht den Weltstaat, sie ist nicht nur Kriegsgeschichte, sondern gleichsam Geschichte von Philosophie und Frömmigkeit: die Kämpfer dieser Geschichte sind Kämpfer der Wahrheit. Dieser Aspekt ist bereits im Proömium der Chronik präsent, wonach Geschichtsschreibung auch Philosophen und Dichter erinnern soll (siehe oben). Dennoch lässt sich die Kirchengeschichte nicht unabhängig von der Profangeschichte erzählen, sonst würde ihr gleichsam der anthropologische Bezugsrahmen fehlen. Diesem Problem begegnet Euseb mit einem Raster, welches, wiederum im Anschluss an die Chronik, römische Kaiser und Bischöfe minutiös miteinander synchronisiert.²⁸ Der Beginn und Fortgang der christlichen Geschichte wird somit in der Weltgeschichte verankert.

2.2 Zur Bedeutung von Frauen in der *HE*

Was die Kompatibilität von Eusebs *HE* mit Ansprüchen moderner theologischer und kirchenhistorischer Forschung betrifft, sei hervorgehoben, dass er, wie es in den vergangenen Jahren zurecht immer häufiger gefordert wird²⁹, (zumindest teilweise) die „weibliche Seite“ der Kirchengeschichte im Blick hat. Auch wenn, nach Clark, kein explizites Interesse an der Rolle von Frauen existiert,³⁰ wird ihr Beitrag für die Identität der Kirche dennoch gewürdigt – der Fokus liegt dabei auf den Märtyrerinnen.³¹ Ausführlich und anschaulich wird das Schicksal der Christinnen Blandina und Biblis (aus den „Märtyrern von Lyon und Vienne“) präsentiert, welche zum Ruhm der Kirche beitragen. Erwähnenswert ist darüber hinaus, dass Frauen (Herais/Potamiäna) offensichtlich am Unterricht des Origenes teilnahmen (*HE* 6,5–6). Potamiäna widmet Euseb ein eigenes Kapitel (*HE* 6,6) – nach ihrem Studium bei Origenes stirbt sie nicht nur als Märtyrerin, sondern erscheint ihrem Mitstreiter Basilides sowie einigen Nichtchristen im Traum, wodurch es zu

28 Ein Beispiel hierfür ist *HE* 3,13: „Nachdem Vespasian zehn Jahre regiert hatte, folgte ihm in der Herrschaft sein Sohn Titus. Im zweiten Jahre der Regierung des Titus hinterließ Linus, Bischof der Kirche von Rom, die bischöfliche Würde dem Anenkletus, nachdem er selbst dieselbe zwölf Jahre innegehabt hatte. Dem Titus aber folgte, nachdem er zwei Jahre und ebensoviel Monate Kaiser gewesen war, sein Bruder Domitian.“ (Übersetzung nach HÄUSER, in: BKV 2/1, 121).

29 Exemplarisch hierfür GAUSE, UTE, „Geschlecht als historische Kategorie: Was leistet eine feministische Perspektive für die Kirchengeschichte? Ein Diskussionsbeitrag“, in: Anselm Doering-Manteuffel/Kurt Nowak (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte: Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart 1996, 164–179; HORNUNG, ESTHER, *Die Wahrnehmung der Geschlechterkonstruktion. Ein integrativer Ansatz der Kirchengeschichte*, KZG 22/1, 2009, 292–307.

30 CLARK, ELISABETH, *Eusebius on Women in Early Church History*, in: Harold W. Attridge/Gohei Hata (Hg.): *Eusebius, Christianity, and Judaism*, StPB 42, Leiden/New York/Köln 1992, 259.

31 Neben den hier dargestellten positiven Frauen, gibt Euseb (freilich ablehnend) Auskunft über die Rolle von Frauen in häretischen Bewegungen – besonders ausführlich gilt dies für den Montanismus (*HE* 5,14–18) und die Prophetinnen Priscilla und Maximilla.

weiteren Konversionen kommt. Im Rahmen der diokletianischen Verfolgung werden reiche Frauen, die der Wollust des Maximinus zum Opfer fallen sollen, aufgrund ihrer den Tod nach sich ziehenden Keuschheit erwähnt und bewundert.³² So heißt es in *HE* 8,14,14–16:

Die Frauen aber, durch die Lehre des göttlichen Wortes gestärkt, standen den Männern nicht nach (οὐχ ἦττον τῶν ἀνδρῶν). Die einen kämpften die gleichen Kämpfe wie die Männer und erwarben für ihren Heldenmut die gleichen Siegespreise (αἱ μὲν τοὺς αὐτοὺς τοῖς ἀνδράσιν ἀγῶνας ὑποστάσαι ἴσα τῆς ἀρετῆς ἀπηνέγκαντο βραβεῖα). Andere, die man zur Schändung fortschleppte, übergaben lieber ihr Leben dem Tode als den Leib der Entehrung. [...] Diese Frauen verdienen Bewunderung (θαυμασταὶ μὲν οὖν καὶ αὐταὶ) [...].³³

Neben den Märtyrerinnen erwähnt Euseb (politisch) einflussreiche Frauen: Da ist einerseits Helena von Adiabene, die durch ihre kluge Bevorratungspolitik eine Hungersnot abwenden kann (*HE* 2,12); andererseits die Mutter des Kaisers Septimus Severus, Mamäa, die als „sehr gottesfürchtige Frau“ (θεοσεβεστάτη γυνή) charakterisiert wird (*HE* 6,21) und bei Origenes Unterricht nimmt.³⁴ Zuletzt sei vermerkt, dass Euseb Frauen mit denselben (philosophischen) Attributen und Tugenden wie Männer beschreiben kann, wobei das Geschlecht in den Hintergrund rückt:

HE 8,12,3: Da lebte eine Person, heilig und von wunderbarer Seelenstärke, dem Körper nach aber eine Frau (καί τις ἱερὰ καὶ θαυμασία τὴν τῆς ψυχῆς ἀρετήν, τὸ δὲ σῶμα γυνή), bei allen Antiochenern bekannt auch durch ihren Reichtum, ihre Geburt und ihren Rang.³⁵

In der Quelle ‘Euseb’ lassen sich also vielfach Informationen finden, um die Rolle von (christlichen) Frauen in den ersten Jahrhunderten n. Chr. zu erforschen.

2.3 Zur Methodik Eusebs

Im Folgenden sind einige Beobachtungen zur Methodik Eusebs zu treffen:

(a) die Quellenauswahl: Euseb gibt detailliert Auskunft über die von ihm verwendeten Quellen. Dies ist, blickt man auf die jüdische Geschichtsschreibung des Josephus, zwar kein gänzlich Novum, die Intensität der von Euseb verwendeten

32 Euseb hebt hier freilich die Tugenden der Frauen gemäß der antiken Denkstrukturen hervor.

33 Übersetzung nach der Übersetzung nach HÄUSER, in: BKV 2/1, 400, griech. Text nach SC 55, 35–36.

34 In der *Vita Constantini* billigt Euseb der Kaisermutter Helena eine große Bedeutung zu.

35 Übersetzung nach der Übersetzung nach HÄUSER, in: BKV 2/1, 389, griech. Text nach SC 55,25.

Quellen ist jedoch neu und transparent.³⁶ Nicht selten hat ihm dies den Vorwurf eingebracht, nur Materialsammler zu sein, dem der Blick für die Einheit fehlt. Anders als die griechische Historiographie verzichtet Euseb gänzlich auf Reden seiner Helden, sondern ist ganz der Dokumentation verpflichtet.³⁷ Er kommt vom „Einzelereignis zur Gesamtdarstellung“.³⁸ Dass es sich bei diesem Vorgehen keineswegs nur um eine Sammlung und Zusammenstellung von Material, sondern um konzipierte Geschichtserzählung handelt, hat C. Marksches anhand des sechsten Buches des *HE* überzeugend nachgewiesen: Die *Narratio/διήγησις*, also die Erzählung, muss sich nach dem Rhetoriker Aelius Theon im 1. Jh. n. Chr. vor allem durch Klarheit, Kürze, Glaubwürdigkeit, Anschaulichkeit auszeichnen. All diese Forderungen erfüllt Euseb, selbst dann, wenn er disparates Quellenmaterial zusammenfügt.³⁹ Schon zu Beginn der Darstellung der apostolischen Zeit macht Euseb sein Vorgehen transparent: So schreibt er zu Beginn in *HE 2, praef.*:

In diesem Buche nun wollen wir die Ereignisse nach der Himmelfahrt untersuchen, wobei wir zum Teil die göttlichen Schriften benutzen (ἐκ τῶν θείων παρασημαινόμενοι γραμμάτων), zum Teil auch auf Grund profaner Schriften berichten werden (τὰ δὲ ἔξωθεν προσιστοροῦντες), die wir bei Gelegenheit anführen wollen.⁴⁰

Während gerade in der Chronik umfangreiches geschichtliches Material zu den anderen Völkern präsentiert wird, beschränkt sich Euseb in der *HE* vorrangig auf jüdische Quellen, namentlich Josephus und Philo, um das Schicksal der Juden nachzuzeichnen. Weiterhin fügt er kaiserliche Erlasse und Briefe in sein Werk ein. Offen werden vormalige Bischöfe benannt, die durch ihre eigene Stimme an der *HE* mitwirken, wie beispielsweise der alexandrinische Bischof Dionysius, der Eusebs Hauptquelle für die decische und valerianische Christenverfolgung im 7. Buch bildet:

36 Vgl. zum Unterschied des überlieferten Materials bei Euseb und Josephus: “However, no Jewish or Christian history refigured the distinctive features of the Ecclesiastical History. Josephus inserts more quotations of prose texts than any previous surviving Graecophone historian. [...] [H]owever, the use of quotations in the Jewish Antiquities remains within the conventions of previous Greek and Jewish narrative histories: he quoted relevant state documents and occasionally quoted excerpts of previous Greek historians’ works to confirm the narrative that he was rewriting from biblical sources. Eusebius, by contrast, alternates frequently between narrating in his own voice and allowing sources’ voices to come to the forefront of the History. Quotations sometimes supplemented Josephus’ narrative; they often are Eusebius’ narrative. (DE VORE, Greek Historiography, 47).

37 WILLING, Eusebius von Cäsarea als Häreseograph, 491.

38 WILLING, Eusebius von Cäsarea als Häreseograph, 495.

39 MARKSCHIES, Eusebius als Schriftsteller, 228–229. Marksches exemplifiziert die Forderungen der Geschichtsschreibung am Beispiel des Origenes, dessen tugendhafte Biographie plastisch nachgezeichnet und in den größeren Kontext der Kirchengeschichte gestellt werde (MARKSCHIES, Eusebius als Schriftsteller, 232–233).

40 Übersetzung nach HÄUSER, in: BKV 2/1, 59–60, griech. Text nach SC 31, 48.

HE 7, praef.: Der große Bischof Dionysius von Alexandrien wird mit seinen eigenen Worten auch im siebenten Buche unserer KG mitwirken. Denn er erwähnt der Reihe nach alle Ereignisse seiner Zeit in den Briefen, die er hinterlassen (τῶν καθ' ἑαυτὸν πεπραγμένων ἕκαστα ἐν μέρει δι' ὧν καταλέλοιπεν ἐπιστολῶν ὑφηγούμενος). Mit ihm will ich die Erzählung beginnen.⁴¹

Dokumentiert wird auch die eigene Übersetzungstätigkeit. So heißt es zum Gale-riusedikt:

HE 8,17,11: So lautet das Edikt, das ich aus dem Lateinischen so gut wie möglich ins Griechische übersetzt habe (Ταῦτα κατὰ τὴν Ῥωμαίων φωνήν, ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα γλώτταν κατὰ τὸ δυνατόν μεταληφθέντα, τοῦτον εἶχεν τὸν τρόπον).⁴²

Diese Sorgfalt ist gegenüber der antiken Geschichtsschreibung ein Novum. Euseb begnügt sich nicht allein mit der Dokumentation, sondern vergleicht die einzelnen Quellen miteinander. So stellt er beispielsweise Philo und Josephus nebeneinander, um Übereinstimmungen zu konstatieren.⁴³

(b) Die Echtheit und Unechtheit von Schriften: Euseb nennt Kriterien für die Echtheit und Unechtheit vor allem von neutestamentlichen Schriften. Euseb beleuchtet dabei vor allem die Verfasserschaft der katholischen Briefe:

Zum Jakobusbrief, *HE 2,23,24–25:*

Von Jakobus soll der erste der sog. Katholischen Briefe verfaßt sein. Doch ist zu bemerken, dass er für unecht gehalten wird. Denn nicht viele von den Alten haben ihn und den sog. Judasbrief erwähnt (ιστέον δὲ ὡς νοθεύεται μὲν, οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν, ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα) der ebenfalls zu den sog. Katholischen Briefen gehört. Doch ist uns bekannt, daß auch diese beiden Briefe wie die übrigen in den meisten Kirchen öffentlich verlesen worden sind (ὁμως δ' ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείσταις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις).⁴⁴

Zu den Briefen des Petrus *HE 3,3,1–3:*

Von Petrus wird ein Brief, der sog. erste, allgemein benützt. Ihn haben schon die alten Kirchenlehrer als unwidersprochen echt in ihren Schriften verwertet (ἀνωμολόγηται, ταύτηι δὲ καὶ οἱ πάλοι πρεσβύτεροι ὡς ἀναμφιλέκτωι ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν κατακέχρηται συγγράμμασιν) [...]. Jedoch die Petrusakten, das Petrus-evangelium, die Petruspredigt und die Petrusapokalypse sind, soviel wir wissen, nie zu den katholischen Schriften

41 Übersetzung nach HÄUSER, in: BKV 2/1, 321, griech. Text nach SC 41, 165.

42 Übersetzung nach HÄUSER, in: BKV 2/1, 405, griech. Text nach SC 55, 41.

43 „Nach dem Tode des Tiberius habe Gaius die Herrschaft erlangt. Dieser habe gegen zahlreiche Personen viel gefrevelt, ganz besonders aber das ganze jüdische Volk schwer mißhandelt. Philos Worte ermöglichen einen kurzen Überblick. [...] Mit ihm stimmt Josephus überein (συνάδει δ' αὐτῶι καὶ ὁ Ἰώσηπος), der ebenfalls erklärt, daß mit den Zeiten des Pilatus und den Verbrechen an dem Erlöser das Unglück des ganzen Volkes begonnen habe.“ (*HE 2,6,1–3*).

44 Übersetzung nach HÄUSER, in: BKV 2/1, 96, griech. Text nach SC 31, 90.

gezählt worden; I kein Kirchenschriftsteller der älteren oder neueren Zeit verwertet sie als Zeugen (ὅτι μήτε ἀρχαίων μήτε μὴν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεκλήσατο μαρτυρίας)⁴⁵

Zum Hebräerbrief: HE 3,38,1:

In diesem Briefe führt Klemens zahlreiche Gedanken und selbst wörtliche Zitate aus dem Hebräerbriefe an, wodurch er deutlich beweist, daß diese Schrift nicht erst neueren Datums war (σαφέστατα παρίστησιν ὅτι μὴ νέον ὑπάρχει τὸ σύγγραμμα), und begreiflicherweise zu der Meinung Anlaß gab, der Hebräerbrief gehörte zu den Schriften des Apostels.⁴⁶

HE 6,25,11:

Jeder, der Stile zu unterscheiden und zu beurteilen versteht, dürfte zugeben, daß der Stil des sog. Hebräerbriefes nichts von jener Ungewandtheit im Ausdruck zeigt (ὅτι ὁ χαρακτήρ τῆς λέξεως τῆς Πρὸς Ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου), welche der Apostel selber eingesteht, wenn er sich als ungeschickt in der Rede, d. i. im Ausdruck, bezeichnet, daß der Brief vielmehr in seiner sprachlichen Form ein besseres Griechisch aufweist. Wer indes tatsächlich den Brief geschrieben hat, weiß Gott.⁴⁷

Interessant ist hierbei, dass Euseb auf äußere Faktoren verweist, welche die (Un-)Echtheit einer Quelle bestimmen. So ist für ihn zunächst die Bezeugung und der Gebrauch einer Schrift in den Traktaten früherer Christen entscheidend – besonders deutlich ist dies hinsichtlich des Hebräerbriefes, der ins Verhältnis zum 1. Clemensbrief gesetzt wird. Weiterhin spielen der liturgische Gebrauch sowie die Zitationshäufigkeit von Texten eine wichtige Rolle für ihr Alter und ihre Authentizität. Zuletzt zitiert Euseb Origenes, nach welchem wiederum mit Blick auf den Hebräerbrief Unterschiede zum paulinischen Stil bemerkt werden. Gerade in dieser Hinsicht findet er sich, im Anschluss an Origenes, nah bei dem, was wir heute unter moderner Textkritik verstehen.

Mit den genannten Beispielen soll nicht impliziert werden, dass Euseb seine Quellen nicht gestaltet und unter eine größere theologische und weltgeschichtliche These stellt, womit er ein Geschichtsverständnis zu Tage legt, welches dem heutigen Wissenschaftlicher fremd ist. Dennoch zeigt seine Methodik, auch wenn seine Vorgehensweise dem modernen Kirchenhistoriker natürlich nicht genügt, dass vieles von dem, was wir heute unter kritischer Auseinandersetzung mit den Quellen verstehen, in Ansätzen schon bei Euseb angelegt ist.

45 Übersetzung nach HÄUSER, in: BKV 2/1, 101, griech. Text nach SC 31. 98–99.

46 Übersetzung nach HÄUSER, in: BKV 2/1, 149, griech. Text nach SC 31, 152.

47 Übersetzung nach HÄUSER, in: BKV 2/1, 294, griech. Text nach SC. 41, 128.

3. Abschließende Überlegungen – warum überhaupt eine Kirchengeschichte schreiben?

Als Kirchenhistoriker(in) sieht man sich mit der Frage konfrontiert, warum es überhaupt lohnenswert ist, sich mit der Historie zu beschäftigen – eine Frage, der sich auch Euseb widmet. Im bereits diskutierten Proömium seiner *HE* hält Euseb knapp fest:

HE 1,1,5: Meine Hoffnung ist, dass sich das Thema auch als höchst nützlich für diejenigen erweisen wird, die eifrig an dem Guten, was man aus der Geschichte lernen kann, interessiert sind (ἐλπίζω δὲ ὅτι καὶ ὠφελιμωτάτη τοῖς φιλοτίμως περὶ τὸ χρηστομαθῆς τῆς ἱστορίας ἔχουσιν ἀναφανήσεται).⁴⁸

Der griechische Begriff τὸ χρηστομαθῆς impliziert dabei nicht nur die Nützlichkeit, sondern ebenso den Anspruch der Sittlichkeit bzw. sittlichen Besserung – die *Historia* soll *magistra vitae* sein.⁴⁹ Während sich die Bücher 1–7 der „Geschichte der Vergangenheit“ widmen, beleuchtet Euseb in den Büchern 8–10 seine eigene Gegenwart:

HE 8, *praef.*: Nachdem wir die Nachfolge der Apostel n ganzen sieben Büchern umrissen haben, erachten wir es als eine unserer dringlichsten Pflichten, in diesem achten Buche die Ereignisse unserer Zeit, die eine getreue Darstellung verdienen, der Nachwelt zur Kenntnis zu bringen (οὐ τῆς τυχούσης ἄξια ὄντα γραφῆς, ἐν τῷ τῶν ἀναγκαιοτάτων ἡγούμεθα δεῖν εἰς γνῶσιν καὶ τῶν μεθ' ἡμᾶς παραδοῦναι). Und damit soll unsere Erzählung beginnen.⁵⁰

Euseb sieht sich im Schreiben der Kirchengeschichte der Wahrheit verpflichtet, einen Anspruch, den auch sein schon erwähnter Zeitgenosse Lukian in seiner Geschichtslehre an den Historiker stellt.⁵¹ Die christlichen Protagonisten sind dabei, in einem vom Logos durchwalteten Kosmos, Kämpfer für die Wahrheit. Als Augenzeuge der diokletianischen Verfolgung, hält Euseb die Vergangenheit fest – die Ausbreitung der Kirche, ihre Organisation, die römischen Verfolgungen, die Martyrien – um daraus seine eigene christliche Identität sowie die seiner bischöflichen Adressaten zu bestimmen und zu vertreten.⁵² Dabei lässt er es nicht aus, Konflikte innerhalb der Kirche zu benennen, die eine implizite Warnung an seine (bischöflichen) Adres-

48 Übersetzung nach RIEDWEG, Das Proömion von Eusebios· Kirchengeschichte im historiographischen Quervergleich, 85–86, griech. Text nach SC 31, 5.

49 Siehe hierzu RIEDWEG, Das Proömion von Eusebios· Kirchengeschichte im historiographischen Quervergleich, 93–94.

50 Übersetzung nach HÄUSER, in: BKV 2/1, 371–372, griech. Text nach SC 55, 3.

51 Siehe hierzu WILLING, Eusebius von Cäsarea als Häreseograph, 494 f.

52 Den Anspruch den Leser in seinem eigenen Glauben und der Beteiligung in der Kirche anzuspornen, kann besonders anhand der Märtyrerliteratur nachgezeichnet werden. Zur grundlegenden Bedeutung für die Gemeindeerbauung siehe SEELIGER, HANS REINHARD/WISCHMEYER, WOLFGANG (Hg.), Märtyrerliteratur, eingeleitet, übers. und kommentiert von Hans Reinhard Seeliger/Wolfgang Wischmeyer (Hg.), TU 172, Berlin/München 2015, 1–13; 41–46.

saten vermitteln, sich selbst in innerkirchlichen Streitereien zu zerreiben. Dies ist nicht weit von dem entfernt, was man als Zweck der Kirchengeschichte verstehen kann. In der anfangs erwähnten Festschrift umreißt J. Schmidt das Proprium der Kirchengeschichte:

Auf theologische Voraussetzungen zurückzukommen und diese zur Geltung bringen zu suchen, könnte etwa darin bestehen, dass die Antworten auf Fragen und Herausforderungen, mit denen eine vergangene Kommunikationsgemeinschaft gerungen hat, für eine gegenwärtige Kommunikationsgemeinschaft und ihr Ringen mit je eigenen Fragen und Herausforderungen in christlich-religiöse Hinsicht erhellend werden.⁵³

Dieser Aufgabe hat sich Euseb mit seinem Geschichtswerk, welches in den ihm folgenden 300 Jahren zum geschichtlichen Standardwerk wurde,⁵⁴ als erster verschrieben. In diesem Sinne kann Euseb, unter den Voraussetzungen seiner Zeit – und in Teilen auch noch heute – wissenschaftliches und interdisziplinäres Projekt gewürdigt werden.

Quellen und Literatur

Quellen

- EUSEB VON CÄSAREA, *Histoire ecclésiastique*, Livres I–IV, texte grec, trad. et annot. par Gustave Bardy, Paris 1964 (SC 31).
- EUSEB VON CÄSAREA, *Histoire ecclésiastique*, Livres V–VII, texte grec, trad. et notes par Gustave Bardy, Paris 1994 (SC 41).
- EUSEB VON CÄSAREA, *Histoire ecclésiastique*, Livres VIII–X. Les martyrs en Palestine, texte grec, trad. et notes par Gustave Bardy, Paris 1958 (SC 55).
- EUSEB VON CÄSAREA, *Eusebius Werke*, Die Chronik, hg. von Josef Karst, Leipzig 1911 (GCS 20).
- EUSEB VON CÄSAREA, *Historia Ecclesiastica/Kirchengeschichte*, aus dem Griechischen übersetzt von Phil. Häuser, München 1932 (BKV 2/1).
- HERODOT, *Historien: griechisch-deutsch*, hg. von Josef Feix, Düsseldorf⁷2006 (Sammlung Tusculum).
- LUCIANUS SAMOSATENSIS, *Lucian*, with an English translation by A. M. Harmon (LCL 430), Cambridge/MA 1913.

53 SCHMIDT, JOCHEN, Standort, Perspektive und Haltung. Überlegungen zum Proprium der Kirchengeschichte als einer Disziplin theologischer Wissenschaft, in: Claudia Kampmann/Ulrich Volp/Martin Wallraff/Julia Winnebeck (Hg.): *Kirchengeschichte, Historisches Spezialgebiet und/oder theologische Disziplin* (FS Wolfram Kinzig), Leipzig 2020, 407.

54 „The History was in sufficient demand that in 402 Rufinus of Aquileia translated it into Latin, and around the same time it was translated into Syriac as well. Indeed, it was so successful that no one attempted to replace it as the standard narrative for the first 300 years of Christianity.“ (DE VORE, *Greek Historiography*, 12).

Sekundärliteratur

- CLARK, ELISABETH, Eusebius on Women in Early Church History, in: Harold W. Attridge/Gohei Hata (Hg.): Eusebius, Christianity, and Judaism, StPB 42, Leiden/New York/Köln 1992, 256–269.
- DE VORE, DAVID J., Greek Historiography, Roman Society, Christian Empire: *The Ecclesiastical History* of Eusebius of Caesarea, in: <https://www.proquest.com/pqdtss/docview/1719261090/F85513C04C746BEPQ/3?accountid=11359> (online resource), Berkeley 2013.
- GAUSE, UTE, „Geschlecht als historische Kategorie: Was leistet eine feministische Perspektive für die Kirchengeschichte? Ein Diskussionsbeitrag“, in: Anselm Doering-Manteuffel/Kurt Nowak (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte: Urteilsbildung und Methoden, Stuttgart 1996, 164–179.
- HORNUNG, ESTHER, Die Wahrnehmung der Geschlechterkonstruktion. Ein integrativer Ansatz der Kirchengeschichte, KZG 22/1, 2009, 292–307.
- KAMPMANN, CLAUDIA/VOLP, ULRICH/WALLRAFF, MARTIN/WINNEBECK, JULIA (Hg.), Kirchengeschichte: historisches Spezialgebiet und/oder theologische Disziplin (FS Wolfram Kinzig), Leipzig 2020.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH, Eusebius als Schriftsteller. Beobachtungen zum sechsten Buch der Kirchengeschichte, in: Ders.(Hg.): Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien, TU 160, Berlin 2007, 223–238.
- RIEDWEG, CHRISTOPH, Spolien im Neubau. Das Prooimion von Eusebios< Kirchengeschichte im historiographischen Quervergleich, in: Claudia Kampmann/Ulrich Volp/Martin Wallraff/Julia Winnebeck (Hg.): Kirchengeschichte, Historisches Spezialgebiet und/oder theologische Disziplin (FS Wolfram Kinzig), Leipzig 2020, 81–95.
- SEELIGER, HANS REINHARD/WISCHMEYER, WOLFGANG (Hg.), Märtyrerliteratur, eingeleitet, übers. und kommentiert von Hans Reinhard Seeliger/Wolfgang Wischmeyer (Hg.), TU 172, Berlin/München 2015.
- SCHMIDT, JOCHEN, Standort, Perspektive und Haltung. Überlegungen zum Proprium der Kirchengeschichte als einer Disziplin theologischer Wissenschaft, in: Claudia Kampmann/Ulrich Volp/Martin Wallraff/Julia Winnebeck (Hg.): Kirchengeschichte, Historisches Spezialgebiet und/oder theologische Disziplin (FS Wolfram Kinzig), Leipzig 2020, 393–408.
- SCHWARTZ, EDUARD, Eusebios von Caesarea, in RE 6, 1907, 1370–1439.
- TIMPE, DIETER, Was ist Kirchengeschichte? Zum Gattungscharakter der *Historia Ecclesiastica* des Eusebius, in: FS Robert Werner, Konstanz 1989, Xenia 22, 171–204.
- DERS., Römische Geschichte und Heilsgeschichte, HLV5, Berlin 2001.
- ULRICH, JÖRG, Eusebius von Cäsarea, LACL, Freiburg 1998, 240–245.
- DERS., Euseb von Caesarea und die Juden: Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea, PTS 49, Berlin 1999.
- DERS., Eusebius als Kirchengeschichtsschreiber, in: E.-M. Becker (Hg.): Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung, BZNW 129, Berlin 2005, 277–288.
- WILLING, MEIKE, Eusebius von Cäsarea als Häreseograph, PTS 63, Berlin/New York 2008.
- WINKELMANN, FRIEDHELM, Euseb von Kaisareaia. Der Vater der Kirchengeschichte, Berlin 1991.
- WISCHMEYER, WOLFGANG, Wahrnehmungen von Geschichte in der christlichen Literatur zwischen Lukas und Eusebius. Die chronographische Form der Bischofslisten, in: E.-M. Becker (Hg.): Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung, BZNW 129, Berlin 2005, 263–276.

Katharina Pultar

Geschichtsschreibung als Krisenerzählung(en)

Die Chronik des Sulpicius Severus

1. Einleitung: Krisen überall

Blickt man in die mediale Berichterstattung des 21. Jahrhunderts, so sind Krisen allgegenwärtig. Da ist unter anderem die Rede von der „Flüchtlingskrise“, der „Klima-Krise“, der „Corona-Krise“, der „Ukraine-Krise“ und der „Energiekrise“. Aber auch beispielsweise der Hamburger Wohnungsbau¹ oder das Trinkgeld² können in einer Krise befunden werden. Dabei dient das Schlagwort „Krise“, wie der Literatur- und Kulturwissenschaftler Ansgar Nünning anmerkt, im postmodernen Kontext einer Ökonomie der Aufmerksamkeit³ schlicht als „aufmerksamkeitsheischende Chiffre oder Abkürzung, die dem jeweiligen Gegenstand ein hohes Maß an Bedeutsamkeit attestiert und damit zugleich Interesse für die eigene Berichterstattung sichert“⁴. Dass diese Diskursstrategie jedoch nicht immer aufgeht, darauf weist unter anderem die ZEIT-Autorin Hannah Bethke hin. Unter der Headline „Apocalypse now? Mir doch egal!“ diagnostiziert sie vielmehr eine „kollektive Abstumpfung gegenüber katastro-

1 Vgl. NDR, Krise im Wohnungsbau: Stapelfeldt will gegensteuern (19.08.2022, 7:43 Uhr), online unter: <https://www.ndr.de/nachrichten/hamburg/Krise-im-Wohnungsbau-Stapelfeldt-will-gegensteuern,wohnungsbau474.html> (letzter Aufruf: 05.11.2023).

2 Vgl. MAUTES, CHRISTOPH, Neue Knausrigkeit? Trinkgeld in der Krise (20.08.2022, 13:00 Uhr), online unter: <https://www.swr.de/swr1/neue-knausrigkeit-trinkgeld-in-der-krise-arbeitsplatz-2022-08-20-100.html> (letzter Aufruf: 29.08.2022).

3 Der Begriff der „Ökonomie der Aufmerksamkeit“ geht auf eine Studie des Stadtplaners Georg Franck zurück (vgl. FRANCK, GEORG, Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf, München 1998).

4 NÜNNING, ANSGAR, Grundzüge einer Narratologie der Krise: Wie aus einer Situation ein Plot und eine Krise (konstruiert) werden, in: Henning Grunwald/Manfred Pfister: Krisis! Krisenszenarien, Diagnosen und Diskursstrategien, München 2007, 53. Vgl. ähnlich auch NÜNNING, ANSGAR/NÜNNING, VERA, Krise als medialer Leitbegriff und kulturelles Erzählmuster. Merkmale und Funktionen von Krisennarrativen als Sinnstiftung über Zeiterfahrung und als literarische Laboratorien für alternative Welten, in: Dies. (Hg.): Krisennarrative und Krisenszenarien, Heidelberg 2020, GRM 70/3–4, 256.

phalen Nachrichten“, die zu Indifferenz und Abgabe von Eigenverantwortung führe. Die Dauerkrise werde zur neuen Normalität.⁵

Ansgar und Vera Nünning haben die Beobachtung der medialen „Krisenflation“⁶ zum Anlass genommen, den Begriff der „Krise“ unter narratologischen und kulturwissenschaftlichen Aspekten genauer zu untersuchen und aus ihren Befunden eine Metaphorologie und Narratologie der Krise entwickelt.⁷ Aufgrund seiner Begriffsgeschichte und der damit verbundenen Metaphorik, insbesondere aus dem medizinisch-organischen Bereich, fungiert der Terminus „Krise“ als „Ein-Wort-Geschichte“⁸, die in sich bereits einen vollständigen Plot von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sowie bestimmte Rollenbilder der an einer „Krise“ beteiligten Aktanten trägt. Dies aber weist den Begriff der „Krise“ als narratives Konzept und Erzählung aus, die Funktionen auf kognitiver, affektiver und normativer Ebene zu erfüllen vermag und ein Deutungsangebot für historisches wie gegenwärtiges Geschehen beinhaltet.

Auch in der Geschichtswissenschaft hat der Begriff der „Krise“ in den vergangenen Jahren vermehrt Aufmerksamkeit erfahren,⁹ insofern die Erzählung und Deutung von Geschehen als Krise einen Modus historiographischer Darstellung in zeitgenössischen Quellen¹⁰ wie auch in gegenwärtiger Forschungsliteratur¹¹ bildet. In der Patristik wiederum wurde dem Konzept der „Krise“ bisher nicht in demselben Maße Beachtung zuteil,¹² während jedoch narratologische Zugänge für die Analyse literarischer Quellen in der Geschichtswissenschaft wie auch in der Patristik ins-

5 BETHKE, HANNAH, *Apocalypse now? Mir doch egal!* (19.08.2022, 14:43 Uhr), online unter: https://www.zeit.de/politik/2022-08/multiple-krisen-umgang-abstumpfung-verantwortung?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F (letzter Aufruf: 05.11.2023).

6 Vgl. zum Begriff NÜNNING, Grundzüge, 52–54.

7 Vgl. NÜNNING/NÜNNING, *Krise als medialer Leitbegriff und kulturelles Erzählmuster*; NÜNNING, ANSGAR, *Krise als Erzählung und Metapher. Literaturwissenschaftliche Bausteine für eine Metaphorologie und Narratologie von Krisen*, in: Carla Meyer/Katja Patzel-Mattern/Gerrit Jasper Schenk (Hg.): *Krisengeschichte(n). „Krise“ als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive*, Stuttgart 2013, Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte – Beihefte 210, 53.; NÜNNING, Grundzüge.

8 KOSCHORKE, ALBRECHT, *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*, Frankfurt a. M. 2013, 267 bezeichnet solche Begriffe als „Ein-Wort-Geschichten“, die in sich bereits „Mikroplots“ tragen, „das heißt eine motivierte Sequenz zwischen zwei Zuständen“.

9 Vgl. bspw. die Sammelbände von Carla Meyer, Katja Patzel-Mattern und Gerrit Jasper Schenk (MEYER/PATZEL-MATTERN/SCHENK), von Henning Grunwald und Manfred Pfister (GRUNWALD/PFISTER) sowie von Helga Scholten (SCHOLTEN).

10 Vgl. zur „Krise“ als Quellenbegriff KOSELLECK, REINHART, *Art. Krise*, GGB 3, Stuttgart 1982, 620 f.

11 Als weithin bekanntes Beispiel sei an dieser Stelle die sogenannte „Reichskrise“ des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert genannt. Vgl. für einen Überblick etwa KÖRNER.

12 Mit Bischöfen als Krisenmanager im Zeitraum von 410–590 beschäftigt sich erstmals eine Monographie von Pauline Allen und Bronwen Neil aus dem Jahr 2013 (ALLEN/NEIL). Als Quellenkorpus legen die Autorinnen die Briefkorrespondenz der jeweiligen Bischöfe zugrunde.

gesamt an Bedeutung gewinnen¹³ und auch in aktuellen gesellschaftlichen Debatten das Bewusstsein für die Macht von Narrativen und Geschichten¹⁴ sowie für die Verfasstheit des Menschen als *homo narrans*¹⁵ wächst.

In meinem Beitrag verbinde ich die Arbeiten von Ansgar und Vera Nünning zur Metaphorologie und Narratologie der „Krise“ mit Ergebnissen aus der (Kirchen-) Geschichtswissenschaft und beziehe sie auf das Geschichtswerk des spätantiken Historiographen Sulpicius Severus (um 360–420). Meine These lautet, dass Sulpicius Severus mit seiner Chronik die Geschichte des Gottesvolkes von der Schöpfung der Welt an bis in seine eigene Gegenwart hinein als eine beziehungsweise gleich als mehrere Krisenerzählung(en) darstellt, welche ein religiös geframtes Deutungsangebot für die wahrgenommenen politischen und sozialen Umbrüche zu Beginn der sogenannten „Völkerwanderung“ schafft. Dazu werde ich zunächst den Begriff der „Krise“ und das Konzept der „Krisenerzählung“ nach Ansgar und Vera Nünning näher erläutern und ihren Bezug zur Historiographie herausstellen. Im Anschluss ordne ich Person und Werk des Sulpicius Severus in ihren historischen Kontext ein und zeige auf, inwiefern die Chronik des Sulpicius als „Krisenerzählung(en)“ gelesen und verstanden werden kann.

2. Krise und Krisenerzählung

2.1 Der Begriff der „Krise“

Der Begriff der „Krise“ stammt nach Reinhart Koselleck von dem griechischen Lemma *krínō* (κρίνω; „[ent-]scheiden“, „beurteilen“), das sowohl eine juristische als auch eine davon abgeleitete theologische sowie eine medizinische Dimension aufweist.¹⁶ Als *krísis* (κρίσις) konnte einerseits der Prozess einer juristischen Urteilsfindung bezeichnet werden, dessen Ende noch ausstand, und andererseits die schlussendliche Entscheidung sowie das Gericht als solches. Damit eignet dem Terminus eine gewisse Ambivalenz von „schon“ und „noch nicht“, in der er sowohl in die Septuaginta als auch in die neu-

13 Vgl. bspw. für die Patristik den Sammelband von Christoph Brunhorn, Peter Gemeinhardt und Maria Munkholt Christensen (BRUNHORN/GEMEINHARDT/MUNKHOLT CHRISTENSEN), für die Geschichtswissenschaft den Sammelband von Mateusz Fafinski und Jakob Riemenschneider (FAFINSKI/RIEMENSCHNEIDER).

14 Vgl. bspw. die populärwissenschaftliche Publikation von Samira El Ouassil und Friedemann Karig (EL OUASSIL/KARIG).

15 Der Begriff des *homo narrans* geht auf den Germanisten Kurt Ranke zurück, der ihn erstmals 1967 in einem Aufsatz verwendete (vgl. RANKE, KURT, Kategorienprobleme der Volksprosa, Berlin 1967, Fabula 9, 6 und 12), wird jedoch häufig mit den Arbeiten des US-Kommunikationswissenschaftlers Walter Fisher in den 1980er Jahren in Verbindung gebracht (vgl. FISHER, WALTER R., Narration as a Human Communication Paradigm. The Case of Public Moral Argument, Communication Monographs 51/1, London u. a. 1984, 6). Vgl. weiterhin den Überblick bei KOSCHORKE, 9–25.

16 Vgl. KOSELLECK, 617–619. Zum Bedeutungsspektrum von *krínō* (κρίνω) in der griechischen Antike vgl. weiterhin SCHLESIER.

testamentlichen Schriften Eingang fand; im lateinischen Sprachraum entweder als griechisches Fremdwort (*crisis*) wiedergegeben oder als *iudicium* übersetzt.¹⁷ Im biblischen Sprachgebrauch verweist der Terminus – in Analogie zum weltlichen Gericht – auf die Richtertätigkeit Gottes und konkret auf das Jüngste Gericht im Zuge der Apokalypse.¹⁸ In der Sprache der Medizin wiederum bezog sich *crisis* (κρίσις) sowohl auf die Stellung der Diagnose als auch auf das zur Gesundung notwendige vollständige Ausscheiden der „Krankheitsmaterie“ und damit im Ergebnis auf die Entscheidung zwischen Überleben und Versterben des*der Patient*in, für welches bestimmte „kritische Tage“¹⁹ als ausschlaggebend erachtet wurden. Verblieb hingegen etwas von dem krankmachenden Stoff im Körper des betroffenen Menschen, konnte dieser als „Metastase“ einen Rückfall der Krankheit bewirken und so die akute Krise in eine chronische überführen.²⁰

Erst in der Neuzeit ging der Begriff der „Krise“ von der Fach- in die Alltagssprache ein, erfuhr dort eine begriffliche Weitung auf andere Lebensbereiche²¹ und bezeichnet schließlich im heutigen übertragenen Sinne allgemein eine Situation, deren Entscheidung und Ausgang zum Guten oder zum Schlechten hin, erstens, noch offen ist²² und welche eine Gesellschaft, zweitens, scheinbar unerwartet trifft.²³ Bewahrt hat sich der Begriff der „Krise“ dabei seine antiken Konnotationen von Apokalypse einerseits, wie der eingangs genannte ZEIT-Artikel von Hannah Bethke zeigt, sowie insbesondere seine medizinisch-organische Metaphorik andererseits.²⁴

2.2 Krisenerzählung und Historiographie

Der medizinische Kontext, dem der Begriff der „Krise“ entstammt, prägt noch in der heutigen medialen Darstellung die Kommunikation einer Krise. So wurde beispielsweise im Rahmen der weltweiten Finanzkrise die Weltwirtschaft als „Patient“ bezeichnet, Länder konnten bei ihren Nachbarn „am Tropf hängen“ und die Furcht

17 Vgl. KOSELLECK, 618–620.

18 So bspw. in Mt 10,15; 12,36; Joh 5,24; Offb 14,7; 18,10.20. Vgl. auch KOSELLECK, 618 f.

19 Diese sind nach WINAU, ROLF, *Krise(n) in der Medizin: Die Entwicklung des medizinischen Krisenbegriffs und das ärztliche Selbstverständnis*, in: Henning Grunwald/Manfred Pfister (Hg.): *Krisis! Krisenszenarien, Diagnosen und Diskursstrategien*, München 2007, 43 „vor allem der siebte, elfte und vierzehnte Tag“.

20 Vgl. KOSELLECK, 619 sowie ausführlicher WINAU, 41–44.

21 Vgl. KOSELLECK, 617.

22 Vgl. SCHOLTEN, HELGA (Hg.), *Die Wahrnehmung von Krisenphänomenen. Fallbeispiele von der Antike bis in die Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 2007, 5: „[E]ine ‚Krise‘ herrscht, wenn noch keine Entscheidung, im Griechischen *crisis*, gefallen ist.“

23 Vgl. MEYER, CARLA/PATZEL-MATTERN, KATJA/SCHENK, GERRIT JASPER (Hg.), *Krisengeschichte(n). „Krise“ als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive*, Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte – Beihefte 210, Stuttgart 2013, 9: „Krisen – sie bezeichnen das, was eigentlich undenkbar, unsagbar ist und als überraschend wahrgenommen wird: Unvorhersehbar scheinen sie Menschen zu treffen und aller Sicherheiten zu berauben.“

24 Vgl. MEYER/PATZEL-MATTERN/SCHENK, *Krisengeschichten*, 9f mit entsprechenden Beispielen.

umgehen vor einem „Kollaps“ des als organische Einheit imaginierten Finanzsystems.²⁵ Dabei verleiht die Metaphorik von Gesundheit und Krankheit dem einer Krise zugrundeliegenden komplexen Geschehen nicht bloß eine gewisse Anschaulichkeit, sondern strukturiert zugleich dessen zeitlichen Verlauf. Das Schlagwort „Krise“ fungiert als „Ein-Wort-Geschichte“²⁶ und performative, das heißt wirklichkeitsformende Metapher, die bei den Bildempfängenden unweigerlich den vordefinierten, quasi teleologischen Plot einer Krankengeschichte aufruft.²⁷

An dieser Stelle setzen Ansgar und Vera Nünning an, wenn sie den Begriff der „Krise“ als narratives Konzept und als Erzählung²⁸ charakterisieren:²⁹ Für die Gegenwart identifiziert die Krisenerzählung bestimmte „Krankheitssymptome“, die in ihrer Summe die Diagnose „Krise“ bedingen. Die Frage nach deren Ursachen führt in Form einer Anamnese in die Vergangenheit und lotet Gründe und Verantwortlichkeiten aus, die scheinbar unvermeidlich die gegenwärtige Krisensituation herbeigeführt haben.³⁰ Auf dieser Grundlage lassen sich Handlungsempfehlungen, das heißt ein „Behandlungsplan“, für die Gegenwart ableiten, die sich als krisenhafte „Entscheidungssituation bzw. als ein Feld von Möglichkeiten“³¹ präsentiert. Welche der denkbaren Optionen letztendlich eintritt, das heißt welche der möglichen Prognosen sich in der Zukunft bewahrheitet, hängt wiederum signifikant von den Fähigkeiten und Handlungen der an der Krise beteiligten Aktanten ab.

Auch diese sind durch die medizinisch-organische Metaphorik der Krise bereits vordefiniert: Klassische Rollen einer Krisenerzählung sind zunächst „ein Patient bzw. krisenbetroffener Organismus sowie ein Arzt oder ein Beobachter, der von einer ‚privilegierten Deutungswarte‘ [aus] die Krankheit feststellt“³². Dieser ist häufig identisch mit der Person des*der Krisenmanager*in, welche sich aufgrund ihrer Expertise in dem Bereich, in dem die Krise diagnostiziert wird (etwa Medizin, Politik, Finanzwesen), dazu anbietet, deren Behebung zu organisieren und einen „Behandlungs-

25 Vgl. ebd.

26 KOSCHORKE, 267. Vgl. dazu oben Anm. 8.

27 Vgl. NÜNNING/NÜNNING, Krise als medialer Leitbegriff und kulturelles Erzählmuster, 252–254.

28 Nach Wolf Schmid, auf den sich Ansgar Nünning bezieht (vgl. NÜNNING, Krise als Erzählung 127 f), unterscheidet sich eine Erzählung von einer Geschichte durch deren Unterlegung mit einem Plot. Während die Geschichte Antwort auf die Frage gibt, *was* berichtet wird, beantwortet die Erzählung die Frage danach, *wie* berichtet wird. Vgl. SCHMID, WOLF, Elemente der Narratologie, Berlin/Boston³ 2014, 223–225.

29 Vgl. zum Folgenden NÜNNING/NÜNNING, Krise als medialer Leitbegriff und kulturelles Erzählmuster, 255; NÜNNING, Krise als Erzählung, 131–135; NÜNNING, Grundzüge, 63–67.

30 Die Frage nach Verantwortlichkeiten fokussiert in besonderer Weise auf die Träger*innen von Herrschaft und Entscheidungsgewalt: „Herrschaft muss sich in aller Regel insbesondere in Krisen- und Katastrophenzeiten bewähren, um legitim zu bleiben“ (SCHENK, GERRIT JASPER, Katastrophen in Geschichte und Gegenwart. Eine Einführung, in: Ders. (Hg.): Katastrophen. Vom Untergang Pompejis bis zum Klimawandel, Ostfildern 2009, 18).

31 NÜNNING/NÜNNING, Krise als medialer Leitbegriff und kulturelles Erzählmuster, 255.

32 NÜNNING/NÜNNING, Krise als medialer Leitbegriff und kulturelles Erzählmuster, 254; NÜNNING, Krise als Erzählung, 132; NÜNNING, Grundzüge, 65. Ansgar Nünning zitiert ebd. HIELSCHER, 319.

plan“ zu erstellen. Sie kann des Weiteren identisch sein mit dem*der Therapeut*in, welche diesen Plan letztlich in die Tat überführt.³³

Ansgar und Vera Nünning identifizieren mehrere Funktionen von Krisenerzählungen, die sich in kognitive, affektive und normative Aspekte untergliedern lassen:³⁴ (1) Auf kognitiver Ebene machen Krisenerzählungen „komplexe historische, ökonomische, politische oder epidemiologische Zusammenhänge überhaupt erst vorstellbar“, indem sie diese mittels einer Metaphorik von Gesundheit und Krankheit veranschaulichen und auf diese Weise „figuratives Orientierungswissen“³⁵ zu ihrem Verständnis zur Verfügung stellen. Dabei strukturiert der Plot einer teleologisch verlaufenden Krankengeschichte zugleich das als unübersichtlich, chaotisch und bedrohlich empfundene Geschehen, das einer Krisenerzählung zugrunde liegt, und verleiht ihm dadurch eine tiefere Ordnung und Logik. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden in einen neuen Sinn- und Kontinuitätszusammenhang gestellt, der eine (Neu-)Orientierung im Zeitverlauf ermöglicht und so Handlungsfähigkeit (wieder-)herstellt.³⁶ Krisenerzählungen fungieren damit insgesamt als „ein Medium der Kontingenzbewältigung und der Kohärenzstiftung“³⁷. (2) Auf affektiver Ebene evoziert die Rede von einer „Krise“ eine kollektive Bedrohung, die auf eine Entscheidung zwischen Leben und Tod hinausläuft. Sie ruft Angst und Unsicherheiten hervor und generiert Konfliktgemeinschaften,³⁸ die angesichts der implizierten Handlungsnot und Zeitknappheit dazu bereit sind, drastische Maßnahmen zur Überwindung der Krise zu ergreifen.³⁹ (3) Auf normativer Ebene schließlich begründet die Krisenerzählung die Autorität derjenigen Person, welche die Krise diagnostiziert hat, und legitimiert die Entscheidungen der Krisenmanager*innen.⁴⁰ In der medizinisch-organischen Metaphorik der Krisenerzählung gesprochen: Dem*der „Ärzt*in“

33 Vgl. NÜNNING/NÜNNING, Krise als medialer Leitbegriff und kulturelles Erzählmuster, 254; NÜNNING, Krise als Erzählung, 132 f; NÜNNING, Grundzüge, 64 f.

34 Insgesamt beschreiben Ansgar und Nünning neun Funktionen von Krisenerzählungen, die ich hier zusammenfassend wiedergebe. Vgl. für eine vollständige Darstellung NÜNNING/NÜNNING, Krise als medialer Leitbegriff und kulturelles Erzählmuster, 256–261.

35 NÜNNING/NÜNNING, Krise als medialer Leitbegriff und kulturelles Erzählmuster, 257.

36 Vgl. NÜNNING/NÜNNING, Krise als medialer Leitbegriff und kulturelles Erzählmuster, 258 f; NÜNNING, Krise als Erzählung, 133; NÜNNING, Grundzüge, 66. Vgl. weiterhin MEYER/PATZEL-MATTERN/SCHENK, Krisengeschichten, 10 f; RÜSEN, JÖRN, Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft, Göttingen 1983, 80.

37 NÜNNING/NÜNNING, Krise als medialer Leitbegriff und kulturelles Erzählmuster, 258.

38 Zur gruppenbildenden Wirkung von Konflikten vgl. grundlegend BRUBAKER, ROGERS, *Ethnicity without Groups*, Cambridge, MA 2004 (paperback edition: 2006), 7–27, bes. 13 f sowie 19: „[H]igh levels of groupness may be more the result of conflict (especially violent conflict) than its underlying cause [...]“

39 Vgl. ebd., 257 f.260.

40 Vgl. ebd., 260 f. Vgl. weiterhin GRUNWALD/PFISTER, *Krisis*, 9: „Wer von Krise spricht, diagnostiziert Notstand, Zeitknappheit und Handlungsbedarf. Gleichzeitig wird die eigene Position als eine die Krise erkennende und reflektierende legitimiert und inszeniert sich das Krisengerede als Voraussetzung des Krisenmanagements oder der Therapie.“

obliegt die Deutungshoheit darüber, was „krank“ und was „gesund“ ist und welcher Therapieansatz die besten Aussichten auf Heilung birgt.

Insofern Krisenerzählungen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einem kohärenten Plot verbinden, stellen sie einen bestimmten „Typ narrativer Sinnbildung“⁴¹ dar, wie sie in der Geschichtswissenschaft wirkmächtig Jörn Rüsen beschrieben hat.⁴² Rüsen charakterisiert Historiographie insgesamt als denjenigen „Vorgang der narrativen Sinnbildung [...], in dem historisches Wissen in die kommunikativen Vorgänge der menschlichen Lebenspraxis eingeschrieben (oder besser: hinein-erzählt) wird, in denen menschliches Handeln und das Selbstverständnis seiner Subjekte sich an Vorstellungen sinnvoller Zeitverläufe orientiert“⁴³. Der US-amerikanische Historiker und Literaturwissenschaftler Hayden White (1928–2018) postuliert darüber hinaus, Geschichte könne gar nicht anders als narrativ verfasst und damit mit einem bestimmten Plot unterlegt kommuniziert werden. Diesen Vorgang bezeichnet White als *emplotment*: „Emplotment is the way by which a sequence of events fashioned into a story is gradually revealed to be a story of a particular kind.“⁴⁴ Er diene dazu, „die Kontingenz des historischen Geschehens zu überwinden und die ausgewählten Ereignisse erzählerisch zu strukturieren, zu einer bestimmten Geschichte zu formen und damit zugleich auch zu deuten“⁴⁵. Die Krisenerzählung lässt sich demnach als ein möglicher Modus des *emplotment* neben anderen begreifen und entsprechend auch in kirchenhistoriographischen Quellentexten ebenso wie in

41 RÜSEN, JÖRN, *Lebendige Geschichte. Grundzüge einer Historik III: Formen und Funktionen des historischen Wissens*, Göttingen 1989, 41. Vgl. dazu auch NÜNNING/NÜNNING, *Krise als medialer Leitbegriff und kulturelles Erzählmuster*, 258.

42 RÜSEN, *Lebendige Geschichte*, 39–61 unterscheidet insgesamt vier (Ideal-)typen narrativer Sinnbildung, die er als traditionale, exemplarische, kritische und genetische Sinnbildung fasst.

43 Ebd., 39.

44 WHITE, HAYDEN, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, MD/London 1973, 7.

45 NÜNNING, *Krise als Erzählung*, 129; NÜNNING, *Grundzüge*, 62.

jüngeren (kirchen-)geschichtswissenschaftlichen Publikationen⁴⁶ als grundlegendes Erzählmuster historiographischer Darstellung identifizieren.

Der Umstand, dass die Darstellung von Geschehen als Krisenerzählung nur eine Möglichkeit des *emplotment* unter anderen verkörpert, verdeutlicht einen letzten Aspekt, auf den an dieser Stelle noch hingewiesen sein soll. Krisen und Krisenerzählungen sind keine Dinge in der Welt, sondern erweisen sich vielmehr als relationales wie kontingentes Konzept der Weltdeutung und Welterzeugung: relational, da eine Krise immer (implizit) auf eine Norm als Vergleichspunkt verweist, vor dessen Hintergrund sie überhaupt als Krise, das heißt als Abweichung vom Bisher, wahrgenommen werden kann, und insofern sie einer Person oder eines Kollektivs bedarf, für die beziehungsweise für das sie die Bedeutung einer Krise erlangt.⁴⁷ Kontingent, da die Deutung von Geschehen als Krise immer abhängig ist von den in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten kulturellen Umfeld vorherrschenden Relevanzkriterien.⁴⁸ So können spätere Historiker*innen „auch dort Krisen [...] statuieren, wo zeitgenössische Quellen keine entsprechende Wertung kennen“⁴⁹ und „[u]mgekehrt sind nicht wenige frühere Medienereignisse und Krisen heute weitgehend in Vergessenheit geraten“⁵⁰.

46 Ein geeignetes Beispiel stellt neben der in Anm. 11 angeführten sogenannten „Reichskrise“ des Imperium Romanum im 3. Jahrhundert die Kommunikation der Ereignisse am Übergang von Spätantike zu Frühmittelalter dar: Insbesondere dort, wo in der Forschung nicht das Narrativ der Transformation des (West-)Römischen Reiches (vgl. hierfür stellvertretend die Arbeiten von Peter Brown), sondern dasjenige seines Untergangs bedient wird, begegnen in entsprechenden Publikationen gehäuft Krisennarrative mit medizinisch-organischer Metaphorik. So vergleicht bspw. Aldo Schiavone die Ereignisse der Spätantike besonders anschaulich mit einer „historischen Thrombose“ Roms (vgl. SCHIAVONE, ALDO, *The End of the Past. Ancient Rome and the Modern West, Revealing Antiquity* 13, Cambridge, MA u. a. 2000, 31: „So what exactly was the historical thrombosis which took place at the zenith of the ancient world – a crisis that the West would need more than ten centuries to recover from completely [...]?“), während Peter Heather davon spricht, Rom hätte „wiederbelebt“ werden können (vgl. HEATHER, PETER, *Der Untergang des Römischen Reiches, Position II*, in: Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz (Hg.): *Der Untergang des Römischen Reiches. Begleitband zur Ausstellung, Schriftenreihe des Rheinischen Landesmuseums Trier* 44, Darmstadt 2022, 286). Vgl. auch DEMANDT, ALEXANDER, *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*, München 1978 80f.102 für Beispiele insbesondere aus neuzeitlichen Geschichtsdarstellungen.

47 Vgl. ROITMAN, JANET, *Anti-Crisis*, Durham/London 2014, 4.: „[T]he term ‘crisis’ signifies a diagnostic of the present; it implies a certain telos because it is inevitably, though most often implicitly, directed toward a norm. Evoking crisis entails reference to a norm because it requires a comparative state for judgment: crisis compared to what?“ Vgl. zu den Thesen Janet Roitmans auch NÜNNING/NÜNNING, *Krise als medialer Leitbegriff und kulturelles Erzählmuster*, 248 f sowie ebd., 250: „Ein Geschehen wird erst dadurch zu einer Krise, dass ein Beobachter auf der Basis einer wahrgenommenen Normabweichung eine entsprechende Gegenwartsdiagnose in Form eines Krisenurteils fällt und dass sich diese Krisenfeststellung in Diskursen und Geschichten niederschlägt.“ Vgl. weiterhin MEYER/PATZEL-MATERN/SCHENK, *Krisengeschichten*, 11.

48 Vgl. NÜNNING/NÜNNING, *Krise als medialer Leitbegriff und kulturelles Erzählmuster*, 250 f; NÜNNING, *Grundzüge*, 59.

49 MEYER/PATZEL-MATERN/SCHENK, *Krisengeschichten*, 15.

50 NÜNNING, *Grundzüge*, 59.

3. Zu Person und Werk des Sulpicius Severus

Um 360 in Aquitanien geboren,⁵¹ boten sich dem Sprössling einer galloromanischen Adelsfamilie⁵² Sulpicius Severus glänzende Karriereaussichten. Nachdem Gallien über drei Jahrhunderte lang in kultureller Hinsicht als „Entwicklungsland“⁵³ gegolten hatte, förderten die gebildeten *Caesares* und Kaiser des 4. Jahrhunderts in erheblichem Maße die dortige Literatur und Rhetorik und verhalfen insbesondere den südlichen Provinzen zu einer bislang ungekannten kulturellen Blütezeit.⁵⁴ Namhafte Redner wie Nazarius und später Ausonius lehrten an den berühmten Rhetorenschulen von Bordeaux.⁵⁵ Letzterer unterwies nicht nur den langjährigen Brieffreund des Sulpicius, Paulinus von Nola, in den Grundlagen der Rhetorik,⁵⁶ sondern agierte auch als Erzieher des späteren Kaisers Gratian.⁵⁷ Zugleich erlangte Gallien erhöhte politische Bedeutung, insofern der Sitz des Prätorianerpräfekten für die Präfektur Gallien, die neben Gallien selbst auch Britannien und Hispanien umfasste und bis Africa reichte, im Laufe des 4. Jahrhunderts zunächst in Trier eingerichtet und um die Jahrhundertwende ins südgallische Arles verlegt wurde. In Trier wiederum residierten, beginnend mit Constantius I., insgesamt neun römische Kaiser, ehe der letzte

51 Das weithin angenommene Geburtsjahr des Sulpicius Severus resultiert aus einer Bemerkung des Paulinus von Nola, der zwischen 353 und 355 geboren wurde (vgl. MRATSCHEK, SIGRID, Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen, Hyp. 134, Göttingen 2002, 49 mit Anm. 2) und sich selbst in *ep.* 5, 4f (FC 25/1, 174 Skeb) als älter als Sulpicius bzw. ebd. diesen als jünger als sich selbst bezeichnet. Vgl. STANCLIFFE, CLARE, St. Martin and His Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus, Oxford Historical Monographs, Oxford 1983, 15. Auf seine aquitanische Herkunft verweist Sulpicius Severus selbst in *chron.* 2, 41, 3 (CCSL 63, 98 Parroni): *Sed id nostris, id est Aquitanis*; sowie in *dial.* 1, 27, 2 (SC 510, 210 Fontaine): *Sed dum cogito me [...] inter Aquitanos uerba facturum*. Vgl. weiterhin MRATSCHEK, 197; SENNEVILLE-GRAVE.

52 Auf die adlige Herkunft des Sulpicius Severus verweisen bspw. PAULINUS VON PÉRIGUEUX, *vit. Mart.* 5, 199–200 (CSEL 16/1, 114 Petschenig): *nobilitate potens, sed multo extantius idem / nobilior Christi cultu quam sanguinis ortu*; GENNADIUS VON MARSEILLE, *vir. ill.* 19 (69 Richardson): *vir genere et litteris nobilis*; und GREGOR VON TOURS, *glor. conf.* 49 (MGH.SRM 1/2, 327 Krusch): *nobili stirpe progenitus*.

53 MRATSCHEK, 21.

54 Vgl. hierzu ausführlich ebd., 24–37. Wie schon BERNAYS, 2 anmerkt, begriffen sich die Bewohner*innen der südlichen *septem provinciae* (*Viennensis*) in der Folge verstärkt als römisch und markierten ein Kulturgefälle, indem sie die Menschen in den nördlichen Provinzen der *Galliae* als „Gallier“ bezeichneten. So auch Sulpicius Severus in *dial.* 1, 4, 5–7 (SC 510, 118–120 Fontaine).

55 Vgl. MRATSCHEK, 26. Zu den Schulen Galliens in der Spätantike vgl. die Studie „Schools of Gaul“ von THEODORE J. HAARHOFF.

56 Vermutlich übernahm Ausonius in Bordeaux hauptsächlich den Elementarunterricht für Paulinus, förderte jedoch später auch die politische Karriere seines Schülers. Vgl. MRATSCHEK, 51 mit Anm. 13; SKEB, 14.

57 Vgl. MRATSCHEK, 26.

von ihnen, Magnus Maximus, im Jahr 388 hingerichtet und die Kaiserresidenz im Jahr 395 nach Mailand verlegt wurde.⁵⁸

Die Nähe des Kaiserhofes sowie die Wertschätzung der Rhetorik und derjenigen, die sie beherrschten und lehrten, durch die (west-)römischen Kaiser verhiess in Verbindung mit dem Umstand, dass seit dem Ausbau der Reichsverwaltung im frühen 4. Jahrhundert ein erhöhter Bedarf an Beamten mit profunden Rechtskenntnissen herrschte,⁵⁹ gute Aufstiegschancen für entsprechend geschulte Vertreter der gallo-romanischen Nobilität und Bildungselite. Möglicherweise strebte auch Sulpicius Severus eine solche Karriere im Staatsdienst an, als er (vermutlich in Bordeaux) Rhetorik studierte,⁶⁰ im Anschluss einer Tätigkeit als Anwalt nachging⁶¹ und die Tochter einer reichen konsularischen Familie heiratete.⁶²

Doch seine Gemahlin verstarb früh,⁶³ und Sulpicius Severus entschloss sich in der Folge dazu, sein bisheriges Leben hinter sich zu lassen und sich der Askese zuzuwenden.⁶⁴ Wirkmächtige Vorbilder für diesen Schritt fand er sowohl in dem Mönchsbischof Martin von Tours, dessen Andenken er sich mit seiner späteren schriftstellerischen Tätigkeit verschrieb und den er im Jahr 393 oder 394 in dessen Kloster in Marmoutier besucht hatte,⁶⁵ als auch in seinem Jugendfreund Paulinus von Nola, der in Italien kurz zuvor gemeinsam mit seiner Frau Therasia ebenfalls eine asketische *conversio* vollzogen hatte.⁶⁶ Nachdem er um das Jahr 395 auf sein

58 Vgl. SCHÖN, FRANZ, Art. Augusta (Treverorum), DNP online (http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e208550, 2006) (letzter Aufruf: 14.11.2023).

59 Vgl. SCHMIDT-HOFNER, SEBASTIAN, Römisches Rechtsleben und Rechtskultur in der Spätantike, in: Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz (Hg.): Der Untergang des Römischen Reiches. Begleitband zur Ausstellung, Schriftenreihe des Rheinischen Landesmuseums Trier 44, Darmstadt 2022, 212.

60 Vgl. STANCLIFFE, 16.

61 Vgl. PAULINUS VON NOLA, *ep.* 5, 5 (FC 25/1, 174–176 Skeb): *Tu [...] in ipso adhuc mundi theatro id est fori celebritate diversans et facundi nominis palmam tenens*. Einen konkreten Ort für seine Tätigkeit benennt Paulinus jedoch nicht. Vgl. SENNEVILLE-GRAVE, 9.

62 Vgl. PAULINUS VON NOLA, *ep.* 5, 5 (FC 25/1, 176 Skeb): *Neque te divitiae de matrimonio familiae consularis adgestae [...] ab angusto salutis introitu et arduo itinere virtutis [...] revocare potuerunt*.

63 Vgl. PAULINUS VON NOLA, *ep.* 5, 5 (FC 25/1, 176 Skeb): *post coniugium peccandi licentia et caelebs iuventas*.

64 Zur Beliebtheit asketischer *conversiones* im Aquitanien der 370er und 380er Jahre vgl. WIESER, VERONIKA, Die Weltchronik des Sulpicius Severus. Fragmente einer Sprache der Endzeit im ausgehenden 4. Jahrhundert, in: Dies. u. a. (Hg.): Abendländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit, Kulturgeschichte der Apokalypse 1, Berlin 2013, 669–671.

65 Vgl. zur Datierung STANCLIFFE, 18. Dass es nicht bei einem Besuch blieb, legt PAULINUS VON NOLA, *ep.* 17, 4 (FC 25/2, 402–406 Skeb) nahe. Vgl. STANCLIFFE, 31.

66 Zu der Frage, seit wann Sulpicius Severus und Paulinus von Nola miteinander befreundet waren, vgl. FABRE, 277 f. Nach Sulpicius Severus, *vit. Martin.* 25, 4–5 (SC 133, 310 Fontaine) hatte Martin seinem späteren Biographen Sulpicius bei dessen Besuch in Marmoutier die Bekehrung des Paulinus als nachahmenswertes Beispiel empfohlen.

Erbe verzichtet⁶⁷ und seinen „Vater auf dem schwankenden Schiff des Lebens [...] zusammen mit den Netzen seines Besitzes zurückgelassen“⁶⁸ hatte, veräußerte Sulpicius sukzessive seine Besitzungen in Aquitanien und in der Narbonensis.⁶⁹ Lediglich ein einziges Gut mit Namen Primuliacum⁷⁰ behielt er für sich zurück⁷¹ und baute es zu einer klosterähnlichen Anlage⁷² mit zwei Basiliken und einem Baptisterium aus;⁷³ ein Vorhaben, das sich als Teil einer umfassenderen Entwicklung unter den Angehörigen der galloromanischen Aristokratie begreifen lässt, Villen zu quasi autarken religiösen Zentren fernab der Bischofskirchen auszubauen.⁷⁴ Inspiration für sein Unterfangen fand Sulpicius in dem Kloster Marmoutier, zu dem er durch die Schü-

67 Vgl. PAULINUS VON NOLA, *ep.* 5, 6 (FC 25/1, 176 Skeb): *respuens patrimoniorum onera*. Paulinus erwähnt die Bekehrung seines Freundes Sulpicius erstmals in *ep.* 1, 1 (Frühjahr 395) und lobt sie nochmals ausführlich in *ep.* 5, 6 (Sommer 396). Zur Datierung der Briefe des Paulinus vgl. SKEB, 76 f.

68 PAULINUS VON NOLA, *ep.* 5, 6 (FC 25/1, 176 Skeb): *relicto patre in navicula fluctuante, scilicet in huius vitae incerto cum retibus rerum suarum* (übers. ebd., 177).

69 PAULINUS VON NOLA, *ep.* 1, 11 (FC 25/1, 136 Skeb) erwähnt ein Gut in Eluso, östlich von Toulouse, wo sich Sulpicius Severus noch in den Jahren 394/5 aufgehalten haben muss. Zur Lokalisation von Eluso vgl. FONTAINE, JACQUES, Introduction, in: Sulpicius Severus, *Dialogi*, ed./übers. J. Fontaine, SC 510, Paris 2006, 11–96. 32 (Alzonne) bzw. MRATSCHEK, 141 (Font d'Alzonne bei Montferrand). GREGOR VON TOURS, *glor. conf.* 48 f (MGH.SRM 1/2, 327 Krusch) erwähnt zudem zwei Güter am Rande der Pyrenäen bei Bigorra (*Beorretana urbs*), die 20 Meilen voneinander entfernt lagen.

70 Den Namen des Gutes erwähnt PAULINUS VON NOLA, *ep.* 31, 1 (FC 25/2, 728 Skeb) und *ep.* 32, 7 (FC 25/2, 762 Skeb). Seine genaue Lage ist umstritten, doch lag es sicher in der Diözese Aquitanien, möglicherweise in der Nähe von Toulouse. Vgl. für einen knappen Überblick über die Diskussion MRATSCHEK, 141, Anm. 28.

71 Dabei berichtet Paulinus von Nola, Sulpicius Severus habe sich des zurückgehaltenen Besitzes geschämt (vgl. *ep.* 24, 1 [FC 25/2, 580 Skeb]) und sich auf seinem Anwesen mit „einem einzigen Winkel“ als Quartier begnügt (*ep.* 24, 3 [FC 25/2, 584 Skeb]: *unius ipse metator anguli*; übers. ebd., 585). STANCLIFFE, 30 und WIESER, *Weltchronik*, 666 vermuten daraus, dass Sulpicius den Besitz des Anwesens der lokalen Kirche überschrieben habe und nurmehr über dessen Nutzungsrechte verfüge.

72 Paulinus von Nola bezeichnet Primuliacum nicht als „Kloster“ (*monasterium*), sondern als „Hauskirche“ (*domestica ecclesia*). Vgl. PAULINUS VON NOLA, *ep.* 31, 1 (FC 25/2, 728 Skeb); 32, 6 (FC 25/2, 756 Skeb); 32, 9 (FC 25/2, 766 Skeb). Vgl. zu dieser Beobachtung MRATSCHEK, 143.

73 Vgl. PAULINUS VON NOLA, *ep.* 31, 1 (FC 25/2, 728 Skeb): *basilicam, quam modo apud Primuliacum nostram maiorem priore condideris*; *ep.* 32, 1 (FC 25/2, 746 Skeb): *Tu vero eodem baptisterium basilicis duabus interpositum condidisti [...]*. Für eine der beiden Basiliken beschaffte Paulinus seinem Freund eine Kreuzreliquie (vgl. *ep.* 31, 1 [FC 25/2, 728 Skeb]). Vgl. weiterhin WIESER, *Weltchronik*, 668.

74 Galloromanische Adlige statteten entlegene Landgüter („villas“) mit privaten Kapellen, Oratorien, Baptisterien und weiteren religiösen Einrichtungen aus, die im Laufe des Frühmittelalters zu den Zentren von Dörfern („villages“) avancierten. Solche Zentren erlangten enorme Bedeutung für das religiöse Leben der nichtadligen Landbevölkerung, für welche die Bischofskirchen oft nicht nur physisch weit entfernt lagen, sondern zu denen sie auch keinerlei emotionale Bindung verspürten. Vgl. BAILEY, 67–71.

ler Martins Kontakt hielt,⁷⁵ während ihn die Bekanntschaft zu Paulinus von Nola in ein Netzwerk von asketischen Konversen aus der römischen Elite einband, das den gesamten Mittelmeerraum umspannte und ihm unter anderem Zugang zu Schriften verschaffte, über die seine eigene, kleine Bibliothek nicht verfügte.⁷⁶

Die Gemeinschaft auf Primuliacum umfasste neben Sulpicius Severus und Angehörigen seines Haushaltes⁷⁷ auch Besucher aus den Reihen der Martinsschüler sowie Fremde (*peregrini*) und Bedürftige (*egentes*).⁷⁸ Hinzu kamen „geistige Brüder“ (*fratres spirituales*),⁷⁹ das heißt Gleichgesinnte, und *pueri*, worunter sowohl Sklaven als auch Ziehsöhne im asketischen Leben zur Vorbereitung auf den Priesterdienst verstanden werden können.⁸⁰ Ob Sulpicius selbst die Weihe zum Presbyter erlangte, wie Gregor von Tours behauptet, ist zweifelhaft.⁸¹

Auf Primuliacum verfasste Sulpicius Severus mehrere Schriften: Noch vor dem Tod Martins von Tours entstand die *Vita sancti Martini* (396/7),⁸² die dank der finanziellen Unterstützung durch Sulpicius' Schwiegermutter Bassula⁸³ und der

75 Vgl. WIESER, VERONIKA, Reading the Past into the Present. Constructing Community, Identity, and Apocalyptic Thought in the Chronicle of Sulpicius Severus, in: Walter Pohl/Dies. (Hg.): *Historiography and Identity I: Ancient and Early Christian Narratives of Community*, Turnhout 2019, *Cultural encounters in late antiquity and the Middle Ages* 24, 247–298; STANCLIFFE, 31.

76 Vgl. hierzu WIESER, Reading, 256 f; DIES., *Weltchronik*, 668–670; STANCLIFFE, 48–54.

77 PAULINUS VON NOLA, *ep.* 24, 3 (FC 25/2, 584 Skeb) erwähnt Hausklaven (*vernulae*) auf Primuliacum, denen gegenüber sich Sulpicius Severus jedoch nicht wie ein Hausherr (*paterfamilias*), sondern vielmehr wie ein Mitknecht (*confamulus*) verstanden habe. Sulpicius Severus selbst erwähnt in *ep.* 2, 5 (SC 133, 326 Fontaine) sowie in *dial.* 2, 14, 5 (SC 510, 284 Fontaine) und *dial.* 3, 3, 5 (SC 510, 298 Fontaine) einen *puer familiaris*. Das asketische Leben auf Primuliacum unterscheidet sich darin von demjenigen in Marmoutier, wo Martin von Tours den Besitz von Sklav*innen abgelehnt hatte. Vgl. SULPICIVS SEVERUS, *dial.* 3, 15, 2 (SC 510, 350 Fontaine). Vgl. weiterhin STANCLIFFE, 25 f.33; FONTAINE, Introduction (Saint Martin), 40–46.

78 Vgl. PAULINUS VON NOLA, *ep.* 24, 3 (FC 25/2, 584 Skeb). Zu den Armen, die in späterer Zeit in der „Armenliste“ (*matricula*) einer gallischen Ortskirche eingetragen waren und als solche eine „Grauzone“ zwischen Klerus und Laien bildeten, vgl. BAILEY, 49 f.

79 Vgl. PAULINUS VON NOLA, *ep.* 5, 15 (FC 25/1, 190 Skeb).

80 Vgl. STANCLIFFE, 32; MRATSCHEK, 161.

81 Vgl. GREGOR VON TOURS, *glor. conf.* 49 (MGH.SRM 1/2, 327 Krusch): *ipse presbyter ordinatus*. Von einer Presbyter-Weihe des Sulpicius Severus weiß auch GENNADIUS VON MARSEILLE, *vir. ill.* 19 (69 Richardson): *Severus presbyter, cognomento Sulpicius*. Vgl. dazu STANCLIFFE, 30, Anm. 2; BAILEY, 69: Entsprechend ausgebaute Anlagen der galloromanischen Aristokratie verfügten über eigene Priester, die sich selbst als Teil der *familia* betrachteten und dem jeweiligen Hausherrn als Patron unterstanden.

82 Wichtigster Beleg für die Datierung der Martinsvita ist ihre Erwähnung bei PAULINUS VON NOLA, *ep.* 11, 11 (Frühjahr 397; vgl. zur Datierung SKEB, 32). Vgl. hierzu u. a. STANCLIFFE, 71 f; FONTAINE, Introduction (Saint Martin), 17–19.

83 Zu Bassula unterhielt Sulpicius Severus ein inniges Verhältnis. Vgl. PAULINUS VON NOLA, *ep.* 5, 6 (FC 25/1, 176 Skeb): *merito socrum sanctam omni liberaliorem parente in matrem sortitus aeternam*. Ein an seine Schwiegermutter adressierter Brief erwähnt, dass Bassula ihrem Schwiegersohn die Schreiber bezahlte und – angeblich gegen dessen Willen – seine Schriften publizierte. Vgl. SULPICIVS SEVERUS, *ep.* 3, 1–5 (SC 133, 334–336 Fontaine).

Beziehungen des Paulinus von Nola schnell zum reichsweiten Bestseller aufstieg.⁸⁴ Es folgten die ihrer Zeit weit weniger beachteten zwei Bücher *Chronica* (um 403)⁸⁵ sowie kurz darauf drei *Dialogi* (404–406),⁸⁶ die sich als Fortsetzung der Martinsvita verstanden. Hinzu kommen drei Briefe (397/8),⁸⁷ die aufgrund ihres Inhaltes ebenfalls den Martinsschriften zugerechnet werden, sowie weitere Briefe, die an Sulpicius' Schwester adressiert waren und „zu Gottesliebe und Weltverachtung“ aufordern sollten. Letztere sind nicht erhalten, waren jedoch Gennadius von Marseille zufolge im 5. Jahrhundert allgemein bekannt.⁸⁸

Mit den Invasionen durch vandalische, suebische und alanische Verbände, die in der Silvesternacht 406/7 die Rheingrenzen überquert hatten und sich durch die gallischen Provinzen in Richtung Süden nach Hispanien und Nordafrika bewegten, endet der Briefkontakt zwischen Paulinus von Nola und Sulpicius Severus. Ob Sulpicius im Zuge der Unruhen ums Leben kam, fliehen musste⁸⁹ oder die geänderten Umstände eine Korrespondenz über Boten schlicht unmöglich gemacht hatten, kann nicht entschieden werden.⁹⁰ Hinweise auf sein Fortleben bieten einzig seine Erwähnung im Ezechiel-Kommentar des Hieronymus (410/14)⁹¹ sowie die zweifelhafte Behauptung durch Gennadius von Marseille, Sulpicius habe sich im Alter durch die „Pelagianer“ täuschen lassen und sich zur Buße selbst ein Schweigegebot bis zum Tode auferlegt.⁹² Sollte dies zutreffen, so müsste der Autor der *Chronica* in

84 Von der bisherigen Verbreitung der Martinsvita berichtet Sulpicius Severus selbst in *dial.* 1, 23 (SC 510, 194–198 Fontaine). Darin lässt er Postumianus ausführen, wie Paulinus von Nola das Werk in Rom bekannt gemacht habe. Darüber hinaus werde die Vita des Mönchsbischofs in Karthago, in der Kyrenaika sowie in Alexandrien und der ägyptischen Wüste gelesen. Vgl. auch WIESER, Weltchronik, 668 f.

85 Vgl. SENNEVILLE-GRAVE, 12–16; STANCLIFFE, 80. Im Mittelalter waren die *Chronica* weitgehend unbekannt und erlangten erst in der Frühen Neuzeit eine gewisse Bedeutung, als Matthias Flacius Illyricus ihren Autor Sulpicius Severus in seinen *Catalogus* als „Zeuge der Wahrheit“ aufnahm (vgl. *Catalogus testium veritatis* 129, 196 f Dieterich), da er die Habsucht des Klerus im Zuge der Depravation der Kirche gegeißelt habe (vgl. *chron.* 1, 23, 4–7; *dial.* 1, 8–1, 9, 5), und im Jahr 1556 die erste kritische Edition der *Chronica* publizierte. Zur Überlieferungsgeschichte der *Chronica* vgl. zuletzt PARRONI, X–XX; zu Matthias Flacius Illyricus vgl. MICHELS, 389–482. Für den Hinweis auf die Aufnahme des Sulpicius Severus in den *Catalogus* danke ich Stefan Michels.

86 Vgl. FONTAINE, Introduction (Dialogues), 20–22.; STANCLIFFE, 80–82.

87 Vgl. FONTAINE, Introduction (Saint Martin), 47 f.

88 Vgl. GENNADIUS VON MARSEILLE, *vir. ill.* 19 (69 Richardson): *Nam epistulas Ad amorem Dei et contemptum mundi hortatorias scripsit sorori suae multas, quae et notas sunt.*

89 Möglicherweise in das sicherere, da auf einer Insel gelegene Kloster von Lérins. Vgl. BROWN, 420.

90 Vgl. zur Briefkorrespondenz zwischen Paulinus von Nola und Sulpicius Severus SKEB, 74–80.

91 Vgl. HIERONYMUS, in *Hes. comm.* 11, 36, 1/15 (CCSL 75, 500 Glorie): *et nuper Seuerus noster in dialogo cui 'Gallo' nomen imposuit.*

92 Vgl. GENNADIUS VON MARSEILLE, *vir. ill.* 19 (69 Richardson): *Hic in senecta sua a Pelagianis deceptus et agnoscens loquacitatis culpam silentium usque ad mortem tenuit, ut peccatum quod loquendo contraxerat, tacendo penitus emendaret.* SCHWARTE, 659 sieht in dieser Bemerkung des Gennadius „eine Erfindung“. Auch SENNEVILLE-GRAVE, 10 und FABRE, 278 lehnen sie als unplausibel ab. FONTAINE, Introduction (Saint Martin), 52 f hingegen gelangt zu dem Schluss, sie entbehre möglicherweise nicht jeglicher Grundlage.

den 420er Jahren noch am Leben gewesen sein, als die Kontroverse um den „Semi-Pelagianismus“ das südliche Gallien ergriff.⁹³

4. Die Chronik des Sulpicius Severus

Als Sulpicius Severus seine *Chronica* schrieb, hatten die verheerenden Auswirkungen der sogenannten „Völkerwanderung“⁹⁴ Aquitanien noch nicht erreicht. Doch war Sulpicius über Paulinus von Nola und dessen umfangreiches Netzwerk selbstverständlich informiert über die Vorgänge, die seit der Donauüberquerung durch gotische Verbände (376) und der verheerenden Niederlage von Adrianopel (378) das Imperium Romanum erschütterten. Hieronymus hatte seine Chronik, die zugleich eine lateinische Übersetzung und eine Fortführung der Chronik des Eusebius von Caesarea darstellte und Sulpicius mit als Hauptquelle für sein eigenes Geschichtswerk diente,⁹⁵ bewusst mit eben dieser „beweinenswerten Schlacht in Thrakien“⁹⁶ enden lassen. Rufinus, der sich der lateinischen Übersetzung von Eusebius' Kirchengeschichte und der Werke des Flavius Josephus gewidmet hatte, bezeichnete die Ereignisse von 376 und 378 als „Anfang des Übels für das römische Reich, damals und für alle späteren Zeiten“⁹⁷. Auch mit ihm stand Paulinus in Kontakt, empfahl ihn Sulpicius als Koryphäe in Bezug auf Datierungsfragen und leitete ihm entsprechende Anfragen seines Freundes zur Klärung weiter.⁹⁸

Die jüngsten Geschehnisse warfen an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert dieselben Fragen auf paganer wie auf christlicher Seite auf: Wer trug die Verantwortung für die Niederlagen der römischen Truppen gegen die „barbarischen“ Invasoren? Und wie ließen sich die Verluste und die zunehmende Desintegration des Römischen Reiches mit der Idee eines „ewigen Roms“ vereinbaren, wie es Jupiter einst den Nachfahren des Aeneas verheißen hatte,⁹⁹ beziehungsweise in die göttliche Heilsgeschichte integrieren? Doch nicht nur die Fragen, auch die Antwortversuche durch pagane wie christliche Autoren ähnelten einander und nutzten dieselben Narrative: Neben kosmologischen Modellen, die das Ende Roms durch Fortuna beziehungsweise die bevorstehende Apokalypse als vorherbestimmt und unabwend-

93 Vgl. STANCLIFFE, 15 f.; ausführlicher FONTAINE, Introduction (Saint Martin), 51–53.

94 Vgl. zur sogenannten „Völkerwanderung“ zuletzt die umfangreiche Studie von Mischa Meier (MEIER). Zur Diskussion des Begriffes vgl. ebd., 99–116.

95 Vgl. WIESER, Reading, 257 f.

96 HIERONYMUS, *chron. a. Abr. 2394* 2394 (i. e. 378 n. Chr.; GCS 47, 249 Helm): *Lacrimabile bellum in Thracia*. Vgl. auch HIERONYMUS, *chron. epist. 7*, 3–9 (GCS 47, 7 Helm).

97 RUFINUS, *h. e. 2*, 13 (PL 21, Sp. 523A): *Quae pugna initium mali Romano Imperio tunc et deinceps fuit* (übers. WIESER, Weltchronik, 662).

98 Vgl. PAULINUS VON NOLA, *ep. 28*, 5 (FC 25/2, 676–678 Skeb). Vgl. dazu WIESER, Reading, 263–265; Dies., Weltchronik, 669. Ob und was Rufinus auf die Anfragen des Sulpicius Severus geantwortet hat, ist unklar.

99 Vgl. VERGIL, *Aen. 1*, 279 (111 Mynors): *imperium sine fine dedi*.

bar ansahen, traten Dekadenztheorien, die den äußeren, militärischen Niedergang Roms auf einen inneren, moralischen Verfall in Folge von allzu großem Frieden und Wohlstand zurückführten, der den Zorn der Götter beziehungsweise Gottes provoziert oder schlicht eine Verweichlichung der römischen Soldaten bewirkt habe. Auf diese Weise verorteten solche Erklärungsansätze die Verantwortlichkeit für gegenwärtiges Leid in menschlichem Fehlverhalten.¹⁰⁰ Beide Paradigmen zielen darauf ab, eine kohärente Version der (christlich-)römischen Geschichte zu präsentieren und nutzen dafür Krisennarrative, wo sie entweder den „Alterstod“ Roms und der Welt gewissermaßen auf dieselben organischen Mechanismen zurückführen, die den Tod eines jeden Lebewesens bestimmen,¹⁰¹ oder aber „Krankheiten“ am römischen Körper diagnostizieren, die es zu beheben gelte, um einen Untergang abzuwenden.¹⁰²

Insbesondere unter denjenigen christlichen Autoren des 4. Jahrhunderts, die angesichts der politischen und sozialen Umwälzungen von einem nahe bevorstehenden Weltende ausgingen, erfreute sich die Gattung der Historiographie und im Speziellen der Chronographie bisher ungekannter Beliebtheit.¹⁰³ Denn die Behauptung von Ps 89(90),4 und 2 Petr 3,8, dass 1.000 Jahre für Gott wie ein einziger Tag seien, verhiess in Verbindung mit einer typologischen Deutung der sechs Tage des Schöpfungswerkes in Gen 1,1–2,1 (ungeachtet der gegensätzlichen Aussagen von Mt 24,36, Mk 13,32 und Apg 1,7) die Berechenbarkeit des Weltendes für das Weltjahr 6.000.¹⁰⁴

100 Vgl. für einen allgemeinen Überblick DEMANDT, ALEXANDER, *Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt*, München 2014, 44–70. Unterschiedliche Deutungen der „Völkerwanderung“ durch gallische Autoren versammelt die Studie von Joseph Fischer (FISCHER). Vgl. zu Gallien auch MRATSCHKE, 38–48. Zu den Dekadenzdiskursen in der römischen Historiographie vgl. etwa die Studie von Benjamin Biesinger (BIESINGER).

101 Zahlreiche Beispiele hierfür aus paganer wie christlicher Feder führt DEMANDT, Fall, 44–70 an.

102 Als „Krankheiten“ können bspw. religiöse Affiliationen bzw. „Häresien“ und deren Anhänger*innen imaginiert werden, die als falsche und damit den göttlichen Zorn provozierende Formen der Gottesverehrung angesehen werden, oder aber moralische Laster. So beschreibt bspw. Kaiser Julian den christlichen Glauben als eine „Krankheit am Staatskörper“ (DEMANDT, Fall, 53 mit entsprechenden Angaben). Ähnlich äußert sich auch Rutilius Namatianus über christliche Mönche und Juden (vgl. ebd., 54). Der Presbyter Salvian von Marseille wiederum imaginiert die Laster der katholischen Römer*innen als Krankheit, vgl. bspw. SALVIANUS VON MARSEILLE, *gub.* 4, 3, 17 (SC 220, 244 Lagarrigue): *Et quis, ut superius dixi, diuitum, praeter paucos, non cunctis criminibus infectus est* („Wer von den Reichen ist, wie ich oben sagte, mit Ausnahme von wenigen, nicht mit allen Verbrechen [infiziert; Anm. K. P.]“; übers. BKV 11 [2. Reihe], 117 Mayer).

103 Vgl. hierzu sowie für das Folgende WIESER, Reading, 251.257–265; DIES., *Roms wilde Völker. Grenzüberschreitungen und Untergangsstimm(ung)en im letzten Jahrhundert des römischen Imperiums*, in: Wolfram Brandes/Felicitas Schmieder/Rebekka Voß (Hg.): *Peoples of the Apocalypse. Eschatological Beliefs and Political Scenarios*, Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 63, Berlin/Boston 2016, 23–50, 37 mit Anm. 61; PALMER. Nach Sextus Iulius Africanus war es vor allem die Chronik des Eusebius von Caesarea, die in ihrer lateinischen Übersetzung und Fortsetzung durch Hieronymus im 4. Jahrhundert zur „benchmark“ späterer christlicher Chronographie avancierte (WIESER, Reading, 253).

104 Einige Autoren erwarteten auf Grundlage des siebten Schöpfungstages (Gen 2,2f) und von Offb 20,2–7 im Anschluss daran ein tausendjähriges Reich Christi auf Erden, bevor die Welt endgültig unterginge. Zu dieser als „Chiliasmus“ (oder „Millenarismus“) bekannten Idee vgl. BAUER.

Hinzu trat ein gesteigertes Interesse an Kommentaren zum Buch Daniel, dessen Protagonist in einer Traumdeutung die verbliebene Weltzeit in vier Weltreiche eingeteilt hatte und mit dem letzten, das gemeinhin als das römische gedeutet wurde, zugleich die Welt als solches hatte enden lassen (Dan 2). So bat beispielsweise Sulpicius' Freund Paulinus von Nola im Jahr 398 Hieronymus um ein entsprechendes Werk, das dieser knapp eine Dekade später (407) fertigstellte. Beide Autoren trieben Endzeiterwartungen um.¹⁰⁵

Auch Sulpicius Severus war überzeugt vom nahen Ende der Welt, ein Glaube, den er nach eigenen Angaben mit dem von ihm biographierten Martin von Tours teilte¹⁰⁶ und der am deutlichsten in seinen *Chronica* zum Ausdruck kommt.¹⁰⁷ In zwei Büchern stellt Sulpicius darin „die Ereignisse vom Anbeginn der Welt an [...] bis zu jener Zeit, in die unsere Erinnerung zurückreicht, in Auswahl“¹⁰⁸ dar, wobei circa 76 Prozent des Gesamttextes auf die Beschreibung der alttestamentlichen Zeit und 18 Prozent auf die des 4. Jahrhunderts seit Kaiser Konstantin entfallen. Lediglich 6 Prozent des Werkes widmet Sulpicius der neutestamentlichen Zeit und den ersten drei Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung.

Unmittelbar nach dem Prolog stellt Sulpicius klar, dass „die Welt von Gott vor jetzt beinahe 6.000 Jahren erschaffen wurde, wie wir im Verlauf dieses Bandes aufzeigen werden“¹⁰⁹, und rekurriert damit klar auf die eschatologischen Erwartungen seiner Zeit. Akkurat ordnet er in der Folge einzelne Ereignisse in das jeweilige Weltjahr ein, versucht Unsicherheiten auszuräumen und muss am Ende doch eingestehen, das genaue Alter der Welt nicht mit letzter Sicherheit bestimmen zu können.¹¹⁰

Wie sein Freund Paulinus von Nola hegte auch Sulpicius großes Interesse an der Deutung des Traumes des Nebukadnezar durch Daniel (Dan 2), versuchte sich jedoch in seiner Chronik selbst an einer Auslegung dieser *figura mundi*.¹¹¹ Wie wenig später für Hieronymus kündigten auch für Sulpicius die eisernen Unterschenkel

105 Vgl. PAULINUS VON NOLA, *ep.* 32, 17 (FC 25/2, 782–784 Skeb); *ep.* 38, 7 (FC 25/3, 868–870 Skeb). Vgl. dazu MRATSCHKEK, 133 f. Zu den Endzeiterwartungen des Hieronymus und seiner Deutung der sogenannten „Völkerwanderung“ vgl. REBENICH.

106 Vgl. am explizitesten SULPICIVS SEVERUS, *dial.* 2, 14 (SC 510, 280–284 Fontaine). Zu den Endzeiterwartungen in den Martinsschriften des Sulpicius Severus vgl. VAESSEN.

107 Vgl. dazu WIESER, Reading; DIES., Weltchronik; WEBER, 28–42; VAN ANDEL, 117–138.

108 SULPICIVS SEVERUS, *chron.* 1, 1, 1 (CCSL 63, 3 Parroni): *Res a mundi exordio [...] usque ad nostram memoriam*. Zielpunkt der *Chronica* ist das Konsulat Stilichos im Jahr 400 n. Chr. (vgl. *chron.* 2, 9, 7; 2, 27, 5), faktisch endet Sulpicius jedoch mit der Beschreibung der Wirren, welche die Hinrichtung Priscillians 385 n. Chr. für die Kirche von Aquitanien mit sich brachte (vgl. *chron.* 2, 51, 9 f).

109 SULPICIVS SEVERUS, *chron.* 1, 2, 1 (CCSL 63, 5 Parroni): *Mundus a Deo constitutus est abhinc annos iam paene six milia, sicut processu uoluminis istius digeremus*. Sulpicius geht mit SEXTUS IULIUS AFRICANUS, *chron.* T92 (GCS N.F. 15, 274 Wallraff/Roberto/Pinggéra) von der Geburt Christi im Weltjahr 5.500 aus (vgl. dazu die Datierungsangaben in SULPICIVS SEVERUS, *chron.* 2, 27) und weicht darin von der Chronik des Eusebius-Hieronymus ab, welche Christus im Weltjahr 5.200 zur Welt kommen lässt. Dies ergibt sich aus den Berechnungen in HIERONYMUS, *chron. praef.* 15; *chron. a. Abr.* 2394 2015 (GCS 47, 15.169 Helm).

110 Vgl. SULPICIVS SEVERUS, *chron.* 1, 2, 1 f (CCSL 63, 5 Parroni).

111 SULPICIVS SEVERUS, *chron.* 2, 3, 1 (CCSL 63, 61 Parroni).

des Standbildes im Traum des Königs das Römische Reich an. Die Zweizahl der Füße sah Sulpicius in der Teilung des Römischen Reiches unter mehrere einander bekämpfende Kaiser verwirklicht,¹¹² ihre inhomogene Zusammensetzung aus Eisen und Ton wiederum in den

untereinander im Streit liegenden Vermischungen des Menschengeschlechts [erfüllt], da ja feststeht, dass der römische Boden von fremden Völkern oder von Rebellen besetzt worden ist, oder dass er denjenigen, die sich unter dem Anschein des Friedens ergeben haben, ausgehändigt worden ist. Außerdem sehen wir ja, dass barbarische Völker, und vor allem Juden,¹¹³ sich mit unseren Truppen, Städten und Provinzen vermischt haben, unter uns leben und dennoch nicht zu unseren Sitten übertreten. Und diese [Zeiten] kündigen die Propheten als die letzten an.¹¹⁴

Nicht mehr lange, und der „Stein“, das heißt in Sulpicius' Deutung der wieder-gekehrte Jesus Christus,¹¹⁵ „wird diese Welt, in der es irdische Königreiche gibt, zu einem Nichts machen und ein anderes, unverdorbenes und ewiges Königreich errichten, das heißt die künftige Welt, die den Heiligen bereitet ist“¹¹⁶.

Die als chaotisch und unübersichtlich wahrgenommenen Zustände, welche die politischen und sozialen Veränderungen seiner Zeit mit sich bringen, begreift Sulpicius Severus damit insgesamt als biblisch angekündigte Zeichen der Endzeit und vermag sie auf diese Weise mit der Vorstellung einer teleologisch ablaufenden göttlichen Heilsgeschichte in Einklang zu bringen.

112 Vgl. Sulpicius Severus, *chron.* 2, 3, 5 (CCSL 63, 61 Parroni).

113 Dass Sulpicius Severus an dieser Stelle die „Juden“ unter die das christlich-römische Imperium bedrohenden „Barbaren“ subsumiert, ist auffällig. BERNAYS, 28 mit Anm. 48 vermutet daher eine nachträgliche Interpolation, die „Juden“ anstelle von „Goten“ lese. Doch fügt sich die Vorstellung von „Juden“, die im Verbund mit den „Barbaren“ dem christlich-römischen Imperium diametral gegenüberstünden, letztlich in die verstärkt antijudaistischen Tendenzen christlicher Autoren und kaiserlicher Gesetzgebung des 4. und 5. Jahrhunderts. Vgl. dazu HORNING, 267–271; WIESER, Völker, 47–49; DIES., *Weltchronik*, 690 f.

114 Sulpicius Severus, *chron.* 2, 3, 6 (CCSL 63, 61 f Parroni): *Denique commiseri testum atque ferrum numquam inter se coeunte materie commixiones humani generis futurae a se inuicem dissidentes significantur, siquidem Romanum solum ab exteris gentibus aut rebellibus occupatum aut dedentibus se per pacis speciem traditum constet, exercitibusque nostris, urbibus atque prouinciis permixtas barbaras nationes, et praecipue Iudaeos, inter nos degere nec tamen in mores nostros transire uideamus. Atque haec esse postrema prophetae annuntiant.*

115 Vgl. Sulpicius Severus, *chron.* 2, 3, 7 (CCSL 63, 62 Parroni). Die Identifikation des Steins aus Dan 2,34f.45 mit Christus begegnet bereits bei IRENAEUS VON LYON, *haer.* 5, 26, 2 und HIPPOLYT, in *Dan. comm.* 2, 13. Vgl. dazu SENNEVILLE-GRAVE, 393 mit entsprechenden Editionsangaben.

116 Sulpicius Severus, *chron.* 2, 3, 7 (CCSL 63, 62 Parroni): *Is enim [...] mundum istum, in quo sunt regna terrarum, in nihilum rediget regnumque aliud incorruptum atque perpetuum, id est futurum saeculum, quod sanctis paratum est, confirmabit.*

5. Die Chronik des Sulpicius Severus als Krisenerzählung(en)

5.1 Die Krise der Gegenwart

Indem Sulpicius Severus die Ereignisse im Kontext der sogenannten „Völkerwanderung“ als Vorboten der nahe bevorstehenden Apokalypse plausibilisiert und sie so in ein kohärentes Weltgeschichtsbild von der Schöpfung an bis zur Parusie Christi einbindet, schreibt er eine Krisenerzählung im ursprünglichen Wortsinne der *krísis* (κρίσις) als (Jüngstes) Gericht. In dieser Erzählung ist der Untergang des Römischen Reiches mitsamt der Welt von vornherein durch die göttliche Heilsgeschichte besiegelt, biblisch vorausgesagt und somit menschlicher Einflussnahme und Verantwortlichkeit vollständig entzogen. Die Anamnese für die gegenwärtige Lage sowie die Prognose für die Welt als Ganze stehen eindeutig und unveränderlich fest.

Die ausstehende Entscheidung zwischen Leben und Tod, die eine Krisensituation auszeichnet, betrifft in Sulpicius' Erzählung nicht die Welt oder das Römische Reich als geopolitisches Kollektiv, sondern jedes einzelne Individuum für sich. Sie besteht darin, durch Christus bei dessen Parusie entweder den „Heiligen“ zugerechnet zu werden, denen die „künftige Welt“ bereitet ist, oder aber „dieser Welt“, die Christus in der Apokalypse „zu einem Nichts machen“ wird,¹¹⁷ und gemeinsam mit ihr unterzugehen. Die Beeinflussung dieser Entscheidung unterstellt Sulpicius Severus klar menschlicher Handlungskompetenz: Wird nämlich „diese Welt“ mit dem Kommen Christi vernichtet, so liegt der Schlüssel zum Heil darin, alles, was mit „dieser Welt“ in Verbindung steht, hinter sich zu lassen und sich in der verbleibenden Zeit voll und ganz auf das Himmlische auszurichten. Wie das gelingen kann, will Sulpicius in seiner Chronik aufzeigen.

Die besondere Dringlichkeit seines Unterfangens erhellt aus dem Schlusskapitel der Chronik, die Sulpicius Severus mit einer düsteren Diagnose der eigenen Gegenwart enden lässt:

Aber unter den Unseren war ein ewiger Krieg der Zwietracht entbrannt, der bereits seit fünfzehn Jahren mit hässlichen Streitereien geführt wird und auf keine Weise beruhigt werden konnte. Und nun, da man sah, wie alles durch die Zwietracht der Bischöfe in höchstem Grad aufgewühlt und durcheinandergebracht wurde und wie alles von ihnen durch Hass oder Gefälligkeit, Furcht, Unbeständigkeit, Neid, Spaltung, Begierde, Habgier, Überheblichkeit, Trägheit und Untätigkeit verderbt worden war, stritten schließlich viele gegen wenige gut Beratene mit unvernünftigen Absichten und hartnäckigem

117 Ebd.

Eifer. Unter diesen Umständen war das Gottesvolk und waren gerade die Besten in seinen Reihen Beschimpfung und Hohn ausgesetzt.¹¹⁸

Die „Unseren“, das heißt die katholische Reichskirche, befindet sich Sulpicius Severus zufolge seit nunmehr fünfzehn Jahren in einer tiefen Krise, in der unterschiedliche Fraktionen miteinander um Macht, Autorität und Deutungshoheit ringen und sich ausgerechnet die eigentlichen Experten unter ihnen in der Minderheit sehen und Hetze ausgesetzt sind. Denn diese „wenigen gut Beratenen“ (*pauci bene consulentes*) stehen Bischöfen gegenüber, die sich von „weltlichen“ Motiven wie Habgier (*auaritia*) leiten lassen, statt sich selbst und ihre Gemeinden im Angesicht der nahenden Apokalypse optimal auf die Parusie Christi vorzubereiten.

Auslöser der Streitereien war gemäß der Chronik der Prozess gegen Priscillian von Ávila (um 340–385) und dessen Anhänger*innen, die auf der rechtlichen Grundlage des Magievorwurfs im Jahr 385 als erste christliche „Häretiker“ überhaupt durch ein weltliches Gericht zum Tode verurteilt worden waren.¹¹⁹ Eindringlich und im Grunde im Alleingang lässt Sulpicius den von ihm hochverehrten Mönchsbischof Martin von Tours zwar nicht der Sache nach Partei für die Gruppe um Priscillian ergreifen, doch tritt der Geistliche in seiner Darstellung für eine strikte Trennung weltlicher und geistlicher Kompetenzbereiche ein und widerspricht einer Hinrichtung der Beschuldigten daher aufs Schärfste: „Es sei mehr als ausreichend, sie würden durch einen bischöflichen Spruch als Häretiker verurteilt und aus den Kirchen ausgestoßen; ein heftiger und unerhörter Frevel sei es, dass ein weltlicher Richter über eine kirchliche Angelegenheit urteile.“¹²⁰ Doch Martin unterliegt. Die konkurrierenden Bischöfe unter Ithacius von Ossonoba, die Priscillian tot sehen wollen, „verderben“ (*deprauare*) den Kaiser Maximus,¹²¹ der schließlich das Todesurteil gegen den „Häretiker“ und seine Gefährt*innen fällt und ausführen lässt.¹²² Priscillian stirbt durch das Schwert, aber der „Priscillianismus“ verschwindet in

118 Sulpicius Severus, *chron.* 2, 51, 8–10 (CCSL 63, 108 Parroni): *At inter nostros perpetuum discordiarum bellum exarserat, quod iam per XV annos foedis dissensionibus agitatum, nullo modo sopiri poterat. 9 Et nunc, cum maxime discordiis episcoporum <omnia> turbari ac misceri cernerentur cunctaque per eos odio aut gratia, metu, inconstantia, inuidia, factione, libidine, auaritia, arrogantia, somno, desidia deprauata, 10 postremo plures aduersum paucos bene consulentes insanis consiliis et pertinacibus studiis certabant. Inter haec plebs Dei et optimus unusquisque probro atque ludibrio habebatur.*

119 Zu Priscillian von Ávila und den Prozess gegen ihn vgl. zuletzt GIRARDET; BREYFOGLE. Vgl. grundlegend die umfangreichen Studien von Virginia Burrus (BURRUS) und Henry Chadwick (CHADWICK). Zu Priscillians Überführung der Magie vgl. Sulpicius Severus, *chron.* 2, 50, 8 (CCSL 63, 107 Parroni): *Priscillianum [...] conuictum [...] maleficii*. Die Akten des Prozesses in Trier sind nicht erhalten.

120 Sulpicius Severus, *chron.* 2, 50, 5 (CCSL 63, 107 Parroni): *satis superque sufficere ut episcopali sententia haeretici iudicati ecclesiae pellerentur; saeuum esse et inauditum nefas ut causam ecclesiae iudex saeculi iudicaret.*

121 Vgl. Sulpicius Severus, *chron.* 2, 50, 7 (CCSL 63, 107 Parroni).

122 Vgl. Sulpicius Severus, *chron.* 2, 50, 7–51, 4 (CCSL 63, 107 f Parroni).

Folge der Hinrichtungen nicht etwa, sondern erfährt im Gegenteil einen immensen Aufschwung. Denn die verbliebene Anhängerschaft Priscillianians beansprucht den Märtyrertitel für den Bischof von Ávila, dessen Leichnam sie nach Spanien überführt und dort feierlich beisetzt, und „bei Priscillian zu schwören wurde für die höchste Form der Religion gehalten“¹²³. Die „Häretiker“ stehen geeint, die Kirche Galliens hingegen hat sich durch die Zwietracht und Korruption ihres Klerus selbst zersetzt. Und das Ende dieser Welt naht unaufhaltsam.

Dabei ist der Skandal um Priscillian in Sulpicius' Darstellung letztlich nur ein Symptom einer viel umfassenderen Krise, in welcher sich die Reichskirche seit der religionspolitischen Wende unter Kaiser Konstantin I. befindet. Denn mit dem Ende der Christenverfolgungen und dem Wegfall äußerer Bedrohungen beginnt für Sulpicius Severus die Dekadenz der frühen Märtyrerkirche, die noch kurz zuvor unter Kaiser Diocletian ihre größte Blüte erlebt habe. Eindrucksvoll kontrastiert er das damalige gierige Verlangen nach dem Martyrium mit der „verkommenen Ruhmsucht“ (*prauis ambitionibus*), durch die in der Jetztzeit des Autors Bischofssitze erstrebt würden, und beschreibt unter Rückgriff auf medizinisch-organische Metaphorik, wie „zu dieser Zeit beinahe der gesamte Erdkreis vom heiligen Blut der Märtyrer infiziert“ (*infectus*) worden sei.¹²⁴ Mit Eintritt des „gefährvollen Friedens“ jedoch, ein Narrativ, das Sulpicius Severus von dem römischen Historiker Sallust übernimmt,¹²⁵ hätten sich die in jedem Menschen angelegten Begierden nach weltlichen Dingen wie Besitz (*auaritia* bzw. *cupido habendi*) und Herrschaft (*cupido dominandi*), die lediglich durch die Furcht vor einem gemeinsamen Feind (*metus hostilis*)¹²⁶ oder aber äußerste Disziplin im Zaum gehalten werden könnten, nun innerhalb der Kirche und insbesondere in den Reihen des Episkopats Bahn gebrochen.¹²⁷ Und auch die „Häresien“ des „Arianismus“ und später des „Priscillianismus“ lässt Sulpicius als falsche, korrumpierte Formen der Gottesverehrung erst in Folge des Friedens unter

123 Sulpicius Severus, *chron.* 2, 51, 8 (CCSL 63, 108 Parroni): *iurare per Priscillianum summa religio putabatur.*

124 Sulpicius Severus, *chron.* 2, 32, 4 (CCSL 63, 91 Parroni): *Qua tempestate omnis fere sacro martyrum cruore orbis infectus est: quippe certatim gloriosa in certamina ruebatur multoque auidius tum martyria gloriosis mortibus quaerebantur, quam nunc episcopatus prauis ambitionibus appetuntur.*

125 Zum Narrativ der Dekadenz in Folge eines „gefährvollen Friedens“ in der römischen Historiographie vgl. die Studie von Benjamin Biesinger (BIESINGER); darin 93–173 zu Sallust. Zum Gebrauch der Werke Sallusts durch Sulpicius Severus vgl. FONTAINE, JACQUES, *L’Affaire Priscillien ou l’ère des nouveaux Catilina. Observations sur le „sallustianisme“ de Sulpice Sévère*, in: Patrick T. Brannan (Hg.): *Classica et Iberica. A Festschrift in Honor of The Reverend Joseph M.-F. Marique*, S. J. (FS Joseph M.-F. Marique), Worcester, MA 1975, 355–392

126 Wörtlich bei Sulpicius Severus, *chron.* 1, 32, 3 (CCSL 63, 37 Parroni); dem Sinn nach begegnet das Motiv jedoch durchgängig in den *Chronica*. Zum Motiv des (fehlenden) *metus hostilis* in Sallusts *Coniuratio Catilinae* vgl. BIESINGER, 106–113.

127 Vgl. dazu den „Lasterkatalog“ in Sulpicius Severus, *chron.* 2, 51, 9 (CCSL 63, 108 Parroni). Vgl. auch ebd. 1, 23, 5 f.

Konstantin entstehen¹²⁸ und begreift sie entsprechend als Dekadenzerscheinungen und damit als Teil „dieser Welt“, die dem baldigen Untergang geweiht ist.¹²⁹ Kunstvoll parallelisiert Sulpicius Severus unter Rückgriff auf Sallusts *Coniuratio Catilinae* insgesamt den Sieg der Kirche über ihre „heidnischen“ Verfolger-Kaiser mit dem historischen Triumph Roms über seine Erzrivalin Karthago – einschließlich der verheerenden Folgen dieses Sieges¹³⁰ – und bietet auf diese Weise eine plausible Anamnese für die Entstehung der gegenwärtigen Krise an. Einen Weg aus der Krise hin zu einem Leben unter den „Heiligen“ in der künftigen Welt Christi wiederum sowie Orientierung in Zeiten, in denen durch die Zerstrittenheit des Klerus klare Handlungskriterien nicht erkennbar sind,¹³¹ weist Sulpicius Severus seiner Leserschaft unter Verweis auf die Geschichte des Gottesvolkes und deren Exempel.

5.2 Der Weg aus der Krise: Lernen aus der Vergangenheit

In all seinen Schriften stilisiert Sulpicius Severus den Mönchsbischof Martin von Tours als Ideal christlicher Lebensführung und stellt ihn den Aposteln und Propheten gleich.¹³² An seinem Leben und seiner Person führt er vor, wie man „diese Welt“ hinter sich lassen kann; ein Programm, das sich auf vier wesentliche Aspekte

128 Vgl. zum „Arianismus“ SULPICIVS SEVERUS, *chron.* 2, 35, 1 (CCSL 63, 92f Parroni): *sed longe atrocius periculum cunctis ecclesiis illa pace generatum. Namque tum haeresis Arriana prorupit totumque orbem iniecto errore turbauerat* („Doch eine weitaus schrecklichere Gefahr für alle Kirchen wurde durch jenen Frieden hervorgebracht. Denn damals ging die arianische Häresie auf den gesamten Erdkreis los und hatte ihn durch den von ihr verursachten Irrtum durcheinandergebracht“). Zum „Priscillianismus“ vgl. ähnlich ebd. 2, 46, 1 (CCSL 63, 103 Parroni): *Sequuntur tempora aetatis nostrae grauiā et periculosa, quibus non usitato malo pollutae ecclesiae et perturbata omnia. Namque tum primum infamis illa Gnosticorum haeresis intra Hispanias deprehensa, superstitione exitiabilis arcanis occultata secretis* („Es folgen die schweren und gefährlichen Zeiten unserer Epoche, in denen durch ein nicht gebräuchliches Übel die Kirchen besudelt und alles durcheinandergebracht wurde. Denn damals zeigte sich erstmals jene verrufene Häresie der Gnostiker innerhalb Spaniens, ein verhängnisvoller Aberglaube, der sich verborgen hielt hinter geheimen Mysterien“).

129 Ob Sulpicius Severus das Aufkommen der „Häresien“ des „Arianismus“ und des „Priscillianismus“ darüber hinaus auch als biblisch verheißene Anzeichen für die Endzeit versteht (vgl. etwa Mt 24; 2 Thess 2,3f; 1 Tim 4,1–5; Offb 13), muss offenbleiben. Vgl. zu solchen Deutungen HORNING, 83–105.

130 Vgl. SALLUST, *Catil.* 10 (10 Kurfess). Bei Sallust ist es die Fortuna, die nach dem Sieg Roms über Karthago „alles durcheinanderbringt“ (*saevire fortuna ac miscere omnia coepit*). Die Folgen sind ähnlich denen, die Sulpicius Severus für den christlichen Sieg über das „Heidentum“ beschreibt: Geldgier (*cupido pecuniae*), Herrschgier (*cupido imperi*), Habsucht (*avaritia*), Überheblichkeit (*superbia*), Grausamkeit (*crudelitas*), Ehrsucht (*ambitio*) und schließlich eine falsche bzw. fehlende Form der Gottesverehrung (*deos neglegere*).

131 Zur Beschreibung dieses Umstandes nutzt Sulpicius Severus Variationen der Wendung *omnia (per)turbare* bzw. *misceri* (vgl. *chron.* 1, 1, 3; 2, 17, 5; 2, 46, 1; 2, 51, 9 [CCSL 63, 3.78.103.108 Parroni]). Vgl. ähnlich auch SALLUST, *Catil.* 10, 1 (10 Kurfess): *miscere omnia*.

132 Vgl. SULPICIVS SEVERUS, *vit. Martin.* 7, 7; 20, 1 (SC 133, 268.294 Fontaine); *ep.* 1, 5; 2, 8 (SC 133, 318.328 Fontaine); *chron.* 2, 50, 4 (CCSL 63, 107 Parroni); *dial.* 2, 5, 2 (SC 510, 238 Fontaine).

herunterbrechen lässt: Martin vertraut in allen Belangen auf Gott statt auf weltliche Hilfsmittel¹³³ (1) und er wahrt entschieden Distanz zu allen Ausdrucksformen menschlicher Dekadenz, das heißt gegenüber weltlicher Herrschaft und denjenigen, die sie repräsentieren (2),¹³⁴ gegenüber materiellem Besitz (3)¹³⁵ sowie gegenüber falschen Formen der Gottesverehrung, das heißt den „Häresien“, deren Vertreter*innen er aufs Schärfste bekämpft (4).¹³⁶

Doch während Sulpicius das Beispiel Martins vor allem in den hagiographisch ausgerichteten Martinsschriften ins Zentrum rückt, bemüht er in der Chronik in der Hauptsache eine andere Strategie, um seiner Leserschaft Handlungsempfehlungen für die krisenhafte Gegenwart anzubieten: Anhand zahlreicher Krisenerzählungen aus der Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolkes, als dessen Fortführung er die Kirche seiner Zeit begreift, zeigt Sulpicius auf, welche fatalen Folgen das Vertrauen auf eigene, weltliche Kräfte statt auf Gott hat. Insbesondere aber stellt er dar, wie der Wegfall äußerer Feinde analog zur eigenen Gegenwart immer wieder zur Dekadenz des Gottesvolkes geführt habe, die in dem Ausleben von Herrschsucht und Habgier sowie in falscher Gottesverehrung bis hin zur Idolatrie ihren Ausdruck fand. Und er macht deutlich, wie derartige menschliches Fehlverhalten zwar einerseits die Strafe Gottes nach sich ziehe, sich Gott aber andererseits durch Umkehr und Buße wieder versöhnen lasse.¹³⁷ Die Krise der Gegenwart ist demnach nicht die erste ihrer Art und die eigene Geschichte hält zahlreiche Exempel und Szenarien für ihren möglichen Ausgang bereit. Das als chaotisch empfundene Geschehen der eigenen Zeit erscheint vor diesem Hintergrund als kognitiv kontrollierbar und der eigenen Handlungskompetenz unterstellt. Dennoch besteht ein erheblicher Unterschied zwischen den Krisen der Vergangenheit und der aktuell gewährten Krise: Anders als damals steht nun das Ende der Welt nahe bevor; die Zeit zum Handeln ist begrenzt.

133 Vgl. bspw. Sulpicius Severus, *ep.* 1, 10–15 (SC 133, 320–324 Fontaine): Ein Feuer hat Besitz von der Sakristei ergriffen, in der Martin während einer Visitationsreise nächtigt. Als Martin durch den Brand erwacht, will er zunächst in seiner Panik durch die von ihm verriegelte Tür ins Freie fliehen. Doch kommt er schnell zur Vernunft und erkennt, dass der einzige Weg zu seiner Rettung im unbedingten Vertrauen auf Gott besteht. Betend wirft er sich in die Flammen, wo ihn seine Mitmönche kurz darauf unversehrt vorfinden.

134 Vgl. bspw. Sulpicius Severus, *vit. Martin.* 20 (SC 133, 294–298 Fontaine): Bei einem Gastmahl durch Kaiser Maximus fürchtet Martin um seine Integrität, würde er sich dem Kaiser durch Gesten der Ehrerbietung anbiedern und sich so – wie andere Bischöfe – zu dessen Höfling machen. Als sich Martin später nach der Hinrichtung Priscillianians von Kaiser Maximus erpressen lässt und der *communio* mit der Partei um Bischof Ithacius im Austausch für das Versprechen zustimmt, dass der Kaiser die Fahndung nach „Priscillianisten“ in Hispanien einstellen und so die Leben vieler Unschuldiger verschonen werde, büßt er dies mit einer Verringerung seiner Wunderkraft. Vgl. Sulpicius Severus, *dial.* 3, 12f (SC 510, 336–342 Fontaine).

135 Den Wunsch nach einem asketischen Leben als Einsiedler spricht Sulpicius Severus Martin bereits im Alter von 12 Jahren zu. Vgl. Sulpicius Severus, *vit. Martin.* 2, 4 (SC 133, 254 Fontaine).

136 Vgl. Sulpicius Severus, *vit. Martin.* 6, 4 (SC 133, 264–266 Fontaine).

137 Vgl. Weber, 48–50.

Als wohl größte Bedrohung für die Kirche seiner Zeit bewertet Sulpicius Severus die „Häresien“ des „Arianismus“ sowie des „Priscillianismus“, weshalb ich mich im Folgenden auf diesen Aspekt konzentrieren werde. Denn nicht nur widmet Sulpicius der Entstehung und Verbreitung dieser „Häresien“ den weitaus größten Anteil seiner Darstellung der nachbiblischen Zeit, sondern er imaginiert sie zugleich unter Rückgriff auf medizinisch-organische Metaphorik (und damit unter Verwendung eines klassischen Krisennarrativs) als hochkontagiöses Infektionsgeschehen.¹³⁸ Hatte unter Diocletian noch das „heilige Blut der Märtyrer beinahe den gesamten Erdkreis infiziert“ (*infectus*)¹³⁹, so lässt Sulpicius denselben nun durch Hilarius von Poitiers auf seiner Reise nach Gallien als „von dem Übel der [arianischen] Perfidie infiziert“ (*infectus*)¹⁴⁰ vorfinden. Den „Priscillianismus“ wiederum beschreibt Sulpicius als „Fäulnis“ (*tabes*)¹⁴¹, die sich wie Unkraut (*sparsere perfidiae semina*) zunächst in Hispanien und daraufhin auch in Aquitanien verbreite und die dort lebenden Menschen infiziere (*inficere*).¹⁴² Diese „Krankheiten“ befallen Kaiser, Bischöfe und Laien gleichermaßen und „verderben“ (*deprauare; corrumpere*)¹⁴³ sie. Die Möglichkeit einer „Heilung“ thematisiert Sulpicius hingegen nicht, was sie als umso gefährlicher erscheinen lässt.

Der Umstand einer fehlenden Therapie, die enorme Kontagiosität und die rasante Ausbreitungsgeschwindigkeit der „Häresien“ lassen nur einen logischen Schluss zu: jeglichen Kontakt mit „Häretikern“ und vor allem sehr enge Verbindungen, insbesondere in Form von Eheschließungen, unbedingt zu vermeiden. Die Gefahr einer solchen „Mischehe“ zeigt Sulpicius Severus für seine eigene Zeit am Beispiel des Kaisers Valentinian I. auf, der im Jahr 372 (oder 375) durch den verderblichen Einfluss seiner „arianischen“ Gemahlin Justina gegen den Heiligen Martin von Tours aufgebracht worden sei und diesem, dem apostelgleichen Leitbild christlichen Lebens,

138 Auch SALLUST, *Catil.* 10, 6 (10 Kurfess) vergleicht das Fortschreiten der Dekadenz der römischen Gesellschaft in Folge des „gefahrvollen Friedens“ mit einer ansteckenden Seuche (*contagio quasi pestilentia*).

139 Vgl. Anm. 124.

140 Sulpicius Severus, *chron.* 2, 45, 5 (CCSL 63, 102 Parroni): *Verum, ubi permensus est orbem paene terrarum, malo perfidiae infectum, dubius animi et magna curarum mole aestuans*. Vgl. auch ebd. 2, 40, 6 (CCSL 63, 98 Parroni): *morbo quodam ecclesiis languentibus* („Da die Kirchen durch eine gewisse Krankheit ermattet danieder lagen“).

141 Sulpicius Severus, *chron.* 2, 46, 7 (CCSL 63, 103 Parroni): *Iamque paulatim perfidiae istius tabes pleraque Hispaniae peruaserat*. Als sich ausbreitende „Fäulnis“ (*tabes*) imaginiert Sulpicius Severus ebd. 1, 23, 5 (CCSL 63, 27 Parroni) auch die Habsucht (*cupido habendi*), welche den gallischen Klerus seiner Zeit befallen habe.

142 Sulpicius Severus, *chron.* 2, 48, 2 (CCSL 63, 105 Parroni): *Sed iter eis praeter interiorum Aquitanicam fuit, ubi tum, ab imperitis magnifice suscepti, sparsere perfidiae semina [...]. A Burdigala per Delfinum repulsi, tamen in agro Euchrotiae aliquantisper morati, inficere nonnullos suis erroribus*.

143 Vgl. für *deprauare*: Sulpicius Severus, *chron.* 2, 35, 2; 2, 46, 7; 2, 47, 3 (CCSL 63, 93.103 f Parroni). Für *corrumpere*: Sulpicius Severus, *chron.* 2, 48, 5; 2, 49, 1 (CCSL 63, 105 Parroni). Auch der Wortlaut des Bekenntnisses von Nicaea (325) kann vom „Arianismus“ befallen und von ὁμοούσιον (*homoousion*) zu ὁμοιούσιον (*homoioousion*) „korrumpiert“ werden. Vgl. Sulpicius Severus, *chron.* 2, 40, 1 f (CCSL 63, 97 Parroni).

eine Audienz verwehrt habe.¹⁴⁴ Für die biblische Vergangenheit des Gottesvolkes demonstriert er sie hingegen anhand von Eheschließungen zwischen Israelit*innen und Angehörigen der Fremdvölker, die er in Analogie zu den Katholik*innen und „Häretikern“ seiner Gegenwart setzt. Dies geschieht in der Chronik erstmalig nach Abschluss der „Landnahme“ und Verteilung des eroberten Bodens auf die zwölf Stämme Israels unter Josua, das heißt in einer Situation, in der sich die Israelit*innen „allerhöchsten Friedens“ (*pax summa*)¹⁴⁵ erfreuten:

Nach dem Tod des Josua war das Volk ohne Anführer. Als es aber gegen die Kanaanäer kämpfen musste, wurde Juda zum Kriegsführer bestimmt. Unter seiner Führung wurden die Dinge erfolgreich verrichtet: In Krieg und Frieden [herrschte] höchste Muße, das Volk befahl den unterworfenen Völkern sowie denjenigen, deren Kapitulation es angenommen hatte. Daher, wie es immer in günstiger Lage zu geschehen pflegt, begann [das Volk], Sitten und Disziplin nicht eingedenk, Ehefrauen aus den [Kreisen der] Besiegten zu nehmen und sich allmählich fremde Sitten anzueignen und bald nach gottlosem Brauch den Idolen zu opfern; so schädlich ist ein jede Gemeinschaft mit den Fremden. Gott, der dies schon lange voraussah, hatte den Hebräern in einer heilsamen Anordnung aufgetragen, dass sie die besiegten Völker der Vernichtung übergeben sollten. Doch das Volk, begierig nach Herrschaft, wollte den Besiegten lieber zu seinem eigenen Verderben befehlen. Deshalb wurden [die Hebräer], als sie Gott verlassen hatten und Idole verehrten, von der göttlichen Hilfe im Stich gelassen, vom König Mesopotamiens besiegt und unterworfen und büßten 8 Jahre lang in Gefangenschaft, bis sie unter der Führung Gothoniels in die Freiheit zurückgeführt wurden und über 50 Jahre die Herrschaft innehatten. Erneut opferten sie, verdorben durch das Übel eines langen Friedens, den Idolen. [...] ¹⁴⁶ [– An dieser Stelle beginnt die nächste Krisenerzählung.]

Die Erzählung illustriert, wie das Gottesvolk in Folge eines „gefährvollen Friedens“ alle Disziplin fahren lässt (*morum disciplinaeque immemor*), die Weisung Gottes zur Vernichtung der Besiegten missachtet und stattdessen seiner Herrschsucht (*cupida*

144 Vgl. Sulpicius Severus, *dial.* 2, 5, 5 (SC 510, 240 Fontaine). Sulpicius beschreibt ebd., wie Justina sich den unnachgiebigen Stolz (*superbia*) ihres Mannes, d. h. ein Dekadenzsymptom, zunutze macht, um ihn zu einem solchen Fehlverhalten zu bewegen.

145 Sulpicius Severus, *chron.* 1, 23, 7 (CCSL 63, 28 Parroni).

146 Sulpicius Severus, *chron.* 1, 24, 1–4 (CCSL 63, 28 f Parroni): *Iesu mortuo, populus sine duce agebat. Sed, cum aduersus Chananaeos bellandum esset, dux belli Iudas assumptus est. Huius ductu res prospere gestae: domi militiaeque summum otium, populus subactis aut per deditionem acceptis gentibus imperitabat. 2. Inde, ut semper fieri secundis rebus solet, morum disciplinaeque immemor, matrimonia ex uictis assumere paulatimque externos mores trahere ac mox profano ritu idolis sacrificare coepit, adeo cuncta cum externis societas pernicioosa est. Quae Deus, longe ante prospiciens, salubri Hebraeos responso instruxerat deuictas gentes ut interneconi darent. Sed plebs, cupida dominandi, imperare victis cum pernicie malebat. 3. Igitur cum, relicto Deo, idola colerent, destituti diuino auxilio, a rege Mesopotamiae euicti et subacti, VIII annis captiuitatem pependerunt, donec, Gothoniel duce in libertatem restituti, per quinquaginta annos rerum potiti sunt. 4. Rursumque corrupti longae pacis malo, idolis litauerunt.*

dominandi) frönt. Die Konsequenz sind „Mischehen“, die zu einer allmählichen¹⁴⁷ Adaption der Israelit*innen an die Sitten und insbesondere an den idolatrischen wie polytheistischen Götterkult der Fremdvölker führen, in dessen Nähe Sulpicius auch das „arianische“ Bekenntnis seiner Zeit rückt, da es neben Gott Vater einen von diesem geschaffenen „neuen und anderen Gott“ (*Deum nouum alterumque*)¹⁴⁸ zu verehren lehre. Das Fehlen äußerer Bedrohungen lässt das Gottesvolk unachtsam werden. Es vernachlässigt die Gebote Gottes, sogar das erste und zentralste Gebot der Alleinverehrung Gottes (Ex 20,3–6; Dtn 5,7–10), verliert in der Folge seinen göttlichen Schutz und gerät schließlich unter die Herrschaft von Fremden. Das Gottesvolk steckt in einer tiefen Krise. Sich selbst überlassen, blickt es einem unklaren Schicksal entgegen. Doch als es in seinem Elend schließlich Buße tut, wendet Gott sich seinem Volk wieder zu und führt es in die Freiheit zurück – was den Beginn einer neuen Krisenerzählung einleitet.

Wie im Falle der spätantiken „Häretiker“, die Sulpicius Severus als Überträger*innen einer ansteckenden Krankheit imaginiert, stellt er auch im Falle der Fremdvölker die gegenseitige religiöse Adaption ausschließlich als „Einbahnstraße“ hin zu Kult und Glauben der Fremden dar. Den an sich genauso gut denkbaren Fall der Bekehrung eines Fremden hin zum Glauben an den einen Gott Israels benennt Sulpicius in seiner Darstellung ebenso wenig wie die „Heilung“ eines „Häretikers“.¹⁴⁹ Und gerade den bekannten Fall der Moabiterin Rut, die Teil des Gottesvolkes wird und in den Stammbaum Jesu Christi eingeht (Mt 1,5), verschweigt Sulpicius und erwähnt das nach ihr benannte biblische Buch mit keiner Silbe.

Angesichts der Dramatik seiner Zeit – das Endgericht steht nahe bevor – befürwortet Sulpicius Severus mit Verweis auf den alttestamentlichen Bericht (Esra 9f; Neh 13,23–31) sogar die Auflösung bestehender „Mischehen“ und die Verstoßung der aus ihnen hervorgegangenen Kinder (Esra 10,3):

Nachdem dieser [i. e. Esra] die Judäer dafür getadelt hatte, dass sie sich durch Ehen mit den Heiden vermischt hatten, befahl er den vielfach Gescholtenen, Ehen solcher Art zu entsagen und daraus empfangene Kinder zu verstoßen. Und alle gehorchten seinem Wort. Das gereinigte Volk handelte nach der Sitte des alten Gesetzes. Aber ich habe nichts darüber in Erfahrung gebracht, dass Esra etwas unternommen hätte, um die

147 Die Übernahme fremder Sitten erfolgt „allmählich“ (*paulatim*). In gleicher Weise beschreibt auch SALLUST, *Catil.* 10, 6 (10 Kurfess) die Ausbreitung der Dekadenzsymptome als „zunächst allmählich“ (*primo paulatim*) – bevor sie sich zur „Seuche“ (*pestilentia*) wandelt, der kein Einhalt mehr geboten werden kann.

148 SULPICIVS SEVERUS, *chron.* 2, 35, 3 (CCSL 63, 93 Parroni).

149 Und auch die „barbarischen Völker“ und „Juden“, die sich „mit unseren Truppen, Städten und Provinzen vermischt haben“ und „unter uns leben“, sieht Sulpicius Severus „dennoch nicht zu unseren Sitten übertreten“. Vgl. dazu oben Anm. 113 f.

Stadt [i. e. Jerusalem] wiederaufzubauen. Ich glaube, er hielt es für die größere Sorge, das Volk von seinen verdorbenen Sitten wiederherzustellen.¹⁵⁰

Mutet eine solche, wenngleich implizite Handlungsempfehlung drastisch an, so unterstützt Sulpicius ihre Plausibilität noch mit einem weiteren Argument: Die aus „Mischehen“ hervorgehende Nachkommenschaft ist „monströs“. Dies demonstriert er eindrücklich am Präzedenzfall der historisch ersten „Mischehe“, der Verbindung der Engel (bzw. „Gottessöhne“)¹⁵¹ mit den Menschentöchtern (Gen 6,1–4), deren Darstellung bei Sulpicius stark von ihrer biblischen Vorlage abweicht:¹⁵²

Zu dieser Zeit, als das Menschengeschlecht schon überquoll, regten sich in den Engeln, deren Wohnsitz der Himmel war, unerlaubte Begierden. Denn sie waren ergriffen worden von der Wohlgestalt schöner junger Menschenfrauen und verließen, ihrer Natur und ihrem Ursprung entartet, die Höhen, deren Einwohner sie waren, und vermischten sich mit den Sterblichen durch Eheschließungen. Es heißt, dass diese Engel allmählich schädliche Sitten säten und so die menschliche Nachkommenschaft verdarben, und dass aus ihrem Beischlaf die Riesen hervorgegangen seien, da die Vermischung untereinander verschiedener Naturen Monster hervorbringt.¹⁵³

Auch diese Episode lässt sich als Krisenerzählung lesen: „Unerlaubte Begierden“ (*illicitae cupiditates*) führen – ähnlich der oben geschilderten Herrschsucht des Gottesvolkes unter Juda (*cupida dominandi*; *chron.* 1, 24, 1–4) – zu „Mischehen“. Und auch hier verderben die „schädlichen Sitten“ (*mores noxii*) der Fremden¹⁵⁴ durch den allzu

150 Sulpicius Severus, *chron.* 2, 10, 4f (CCSL 63, 69 Parroni): *Is, cum deprehendisset Iudaeos gentilium conubiis permixtos, multis increpitos renuntiare istiusmodi matrimoniis ac filios ex his susceptos extrudi iubet, omnesque dicto paruere. Purgatus populus ueteris legis ritum agebat. 5. Ceterum Esdram nihil super reficienda urbe egisse comperio, credo, potioem curam ratus plebem corruptis moribus reformare.*

151 Die *Vetus Latina*, der Sulpicius Severus an dieser Stelle zu folgen scheint, schreibt in Gen 6,2 „Engel“ (*angeli*), die *Vulgata* hingegen „Gottessöhne“ (*filii dei*; so auch in Gen 6,4 VL).

152 Die Abweichungen lassen sich über mögliche Beeinflussungen durch das apokryphe „Wächterbuch“ (1 Hen 1–36, hier: 1 Hen 6–16; vgl. SENNEVILLE-GRAVE, 353) sowie die Chronik des Sextus Iulius Africanus (*chron.* F23 [GCS N.F. 15, 48–50 Wallraff/Roberto/Pinggéra]; vgl. VAN ANDEL, 26f) erklären.

153 Sulpicius Severus, *chron.* 1, 2, 7f (CCSL 63, 5f Parroni): *Qua tempestate cum iam humana genus abundaret, angeli, quibus caelum sedes erat, speciosarum forma uirginum capti illicitas cupiditates appetierunt ac naturae suae originisque degeneres, relictis superioribus, quorum incolae erant, matrimoniis se mortalibus miscuerunt. 8. Hi paulatim mores noxios conserentes humanam corrumpere progeniem, exque eorum coitu Gigantes editi esse dicuntur, cum diuersae inter se naturae permixtio monstra gigneret.*

154 Gemäß 1 Hen 7,1; 8 vermitteln die Engel den Menschen in Folge ihrer ehelichen Verbindung verbotenes magisches, militärisch-handwerkliches und kosmetisches Wissen. Vgl. auch SEXTUS IULIUS AFRICANUS, *chron.* F23 (GCS N.F. 15, 50 Wallraff/Roberto/Pinggéra). Die Folge schildert 1 Hen 8,2: „Und es herrschte große Gottlosigkeit, und sie [i. e. die Menschen; Anm. K. P.] trieben viel Unzucht und gingen in die Irre, und all ihre Wege wurden böse“ (übers. Uhlig, 521).

engen Kontakt „allmählich“ (*paulatim*)¹⁵⁵ das Gottesvolk und verursachen dessen Dekadenz, die letztendlich die göttliche Strafe in Form der Sintflut bedingt.¹⁵⁶

Die Nachkommen aus den „Mischehen“ zwischen Engeln und Menschen sind „Monster“ im physiologischen Sinne, da sie als Vermischung zweier Naturen die klassische Definition von Mischwesen erfüllen.¹⁵⁷ Doch auch „Monster“ im moralischen Sinne werden in Sulpicius' Chronik durch „Mischehen“ hervorgebracht: Abimelech etwa, der Sohn Gideons und seiner kanaanäischen Nebenfrau, handelt gleich auf mehrfache Weise „monströs“: Er begeht Brudermord, beansprucht als erster Mensch in der Geschichte des Gottesvolkes den Königstitel für sich¹⁵⁸ und löst einen Bürgerkrieg aus. Entgegen dem biblischen Bericht lässt Sulpicius Abimelech schließlich schmachvoll durch die Hand einer Frau sterben.¹⁵⁹ Henoch wiederum, der Sohn Kains, der möglicherweise ebenfalls aus einer „Mischehe“ hervorgegangen ist, handelt zwar nicht direkt „monströs“, wenn er – ebenfalls abweichend von der biblischen Vorlage – als Gründer der ersten irdischen Stadt in die Geschichte der Menschheit eingeht.¹⁶⁰ Und doch bringt er durch sein Unternehmen eine klare Orientierung hin auf „diese Welt“ zum Ausdruck.¹⁶¹ Die Riesen, Abimelech, Henoch – sie alle sind in Sulpicius' Darstellung bereits durch die Umstände ihrer Geburt Teil einer Dekadenzentwicklung, die ihren Charakter prägt, die sie selbst weiter vorantreiben und der sie kaum entkommen können.

An diesen und weiteren Beispielen verdeutlicht Sulpicius Severus seine zentrale These aus *chron.* 1, 24, 2: „So schädlich ist ein jede Gemeinschaft mit den Fremden“ (*adeo cuncta cum externis societas perniciosa est*)¹⁶² für das Gottesvolk. Denn seit jeher haben jene Fremde, mit denen das Gottesvolk sich in Folge seiner Dekadenz in Zeiten des „gefährlichen Friedens“ eingelassen hat, es von Gott entfremdet, verderbt, in die Krise gestürzt und hätten es schlussendlich seinem Untergang zugeführt, wäre es nicht in seinem Elend zu Gott umgekehrt und von diesem errettet worden.

155 Vgl. dazu Anm. 147.

156 Vgl. Sulpicius Severus, *chron.* 1, 3 (CCSL 63, 6 Parroni).

157 Vgl. dazu ausführlich Speyer.

158 Gemäß Ri 9 hatte Abimelech versucht, ein Königreich zu errichten. Die später unter Saul dann tatsächlich erfolgende Etablierung einer Monarchie stellt nach Sulpicius Severus eine Dekadenzerscheinung dar, die dem Verfall des Gottesvolkes in Wahnsinn entsprungen sei. Vgl. Sulpicius Severus, *chron.* 1, 32 (CCSL 63, 36 f Parroni). Denn der Wunsch nach einem weltlichen Machthaber statt nach Gott als einzigem Herrscher ist letztlich Ausdruck einer Bindung des Gottesvolkes an „diese Welt“.

159 Vgl. Sulpicius Severus, *chron.* 1, 26, 1 f (CCSL 63, 31 Parroni).

160 Vgl. Sulpicius Severus, *chron.* 1, 2, 3 (CCSL 63, 6 Parroni). Nach Gen 4,17 gründete Kain die erste Stadt der Menschheitsgeschichte.

161 Vgl. hierzu ähnlich Augustinus von Hippo, *civ.* 15, 17 und 15, 19 (CCSL 48, 479 f.481 f Dombart/Kalb).

162 Sulpicius Severus, *chron.* 1, 24, 2 (CCSL 63, 28 Parroni).

6. Fazit

Die *Chronica* des Sulpicius Severus lassen sich als eine beziehungsweise als gleich mehrere Krisenerzählungen lesen und verstehen, die sowohl die von Ansgar und Vera Nünning aufgestellten Merkmale und Narrative einer Krisenerzählung aufweist als auch deren zentrale Funktionen auf kognitiver, affektiver und normativer Ebene zu bedienen vermag: Indem Sulpicius die politischen und sozialen Veränderungen im Römischen Reich an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert als Anzeichen der biblisch vorausgekündeten Endzeit begreift, integriert er diese in die christliche Heilsgeschichte und schafft so ein kohärentes Weltgeschichtsbild von der Schöpfung der Welt an bis zur Parusie Christi, das Orientierung ermöglicht. Während jedoch das Schicksal der Welt durch die Teleologie der Heilsgeschichte unabänderlich feststeht, befindet sich zugleich die Reichskirche und mit ihr jedes einzelne Individuum in dieser Kirche in der krisenhaften Entscheidungssituation, in der nahen Apokalypse durch Christus entweder den „Heiligen“ zugerechnet zu werden, denen ein Leben in der künftigen Welt verheißen ist, oder aber mit „dieser Welt“ unterzugehen. In diesem Sinne schreibt Sulpicius eine Krisenerzählung im ursprünglichen Wort-sinn der *krísis* (κρίσις) als (Jüngstes) Gericht. Indem sich die Entscheidung zwischen Leben und Untergang für das einzelne Individuum an dessen Handlungen bemisst und Sulpicius die chaotischen Zustände innerhalb der Reichskirche mittels des Narrativs einer umfassenden Dekadenz der christlich-römischen Gesellschaft in Folge der religionspolitischen Wende unter Kaiser Konstantin I. als menschengemacht ausweist, unterstellt er den Ausgang der persönlichen Krise der jeweils eigenen Handlungskompetenz. Die Chronik des Sulpicius Severus erfüllt auf diese Weise als Krisenerzählung(en) entscheidende kognitive Funktionen von Sinnstiftung und Kontingenzbewältigung.

Auf affektiver Ebene vermittelt neben den Schrecken der Apokalypse insbesondere die medizinisch-organische Metaphorik, mit deren Hilfe Sulpicius die „Häresien“ des „Arianismus“ und des „Priscillianismus“ als hochansteckende Infektionskrankheiten imaginiert und die zugleich ein klassisches Krisennarrativ darstellt, ein enormes Bedrohungspotenzial durch deren Vertreter*innen, das mit Zeitknappheit einhergeht. Diese Form der Rhetorik, die auch in anderen Kontexten des Othing wie etwa der spätantiken kaiserlichen Gesetzgebung Verwendung findet,¹⁶³ ist in besonderer Weise dazu geeignet, eine scharfe Dichotomie zwischen „uns“ und den „Anderen“ zu generieren und drastische Schutzmaßnahmen wie ein umfassendes Kontaktverbot zu plausibilisieren.

Auf normativer Ebene schließlich begründen die *Chronica* als Krisenerzählung(en) die Autorität und Deutungshoheit ihres Autors Sulpicius Severus als derjenigen Person, welche für die eigene Gegenwart die Krisendiagnose stellt. Es ist seine Expertise im Bereich der Historiographie, die ihn in die „privilegierte Deutungs-

163 Vgl. dazu die Studie von Maijastina Kahlos (KAHLOS).

warte¹⁶⁴ versetzt, die gegenwärtige Krise als Abweichung von der Norm feststellen und als Krisenmanager entsprechende Handlungsempfehlungen zu ihrer Behebung aussprechen zu können. Denn unter den Prämissen der Kontinuität des Gottesvolkes von der Schöpfung an bis zur Endzeit einerseits und der Unwandelbarkeit Gottes und seiner Zusagen andererseits bietet die Geschichte insbesondere des alttestamentlichen Gottesvolkes zahlreiche analog gelagerte Krisenerzählungen als Exempel dafür an, wie die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk gestört wird oder aber gelingen kann. Durch den Modus der historiographischen Darstellung als Krisenerzählung(en) plausibilisiert Sulpicius Severus daher zugleich seine Sichtweise davon, was „krank“ und was „gesund“ ist, das heißt, worin „falsches“ und worin „wahres Christsein“ besteht.¹⁶⁵

Quellen und Literatur

Quellen

- AUGUSTINUS VON HIPPO, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart/A. Kalb = CCSL 47 und 48 (Turnhout 1955).
- GENNADIUS VON MARSEILLE, *Liber de viris illustribus*, ed. E. C. Richardson = TU 14/1 (Leipzig 1896).
- GREGOR VON TOURS, *In gloria confessorum*, ed. B. Krusch = MGH.SRM 1/2, 294–370 (Hannover 1885).
- HIERONYMUS, *Chronicon omnimodaе historiae, sc. Eusebii Caesariensis chronicorum pars altera e graeco versa, retractata, ad annum 378 producta*, ed. R. Helm = GCS 47 (Berlin ³1984).
- DERS., *Commentarii in Ezechielem prophetam*, ed. F. Glorie = CCSL 75 (Turnhout 1964).
- MATTHIAS FLACIUS ILLYRICUS, *Catalogus testium veritatis qui ante nostram aetatem pontificibus Romanis, eorumque erroribus reclamarunt, et pugnantibus sententiis scripserunt*, ed. J. K. Dieterich (Frankfurt a. M. 1672).
- PAULINUS VON NOLA, *Epistulae*, ed./übers. M. Skeb = FC 25/1–3 (Turnhout 1998).
- PAULINUS VON PÉRIGUEUX, *De vita sancti Martini*, ed. M. Petschenig = CSEL 16/1, 17–159 (Wien 1888).
- RUFINUS, *Eusebii historia ecclesiastica*, ed. J.-P. Migne = PL 21, Sp. 461–540C (Paris 1849).
- SALVIANUS VON MARSEILLE, *De gubernatione Dei*, ed./übers. G. Lagarrigue = SC 220 (Paris 1975).
- DERS., *De gubernatione Dei*, übers. A. Mayer = BKV 11 (2. Reihe), 37–266 (München 1935).
- SALLUST, *Coniuratio Catilinae*, ed. A. Kurfess, Leipzig ³1957, 2–52.
- SEXTUS IULIUS AFRICANUS, *Chronographiae. The Extant Fragments*, ed. M. Wallraff/U. Roberto/K. Pinggéra; übers. W. Adler = GCS N.F. 15 (Berlin u. a. 2007).
- SULPICIUS SEVERUS, *Chronica*, ed. P. Parroni = CCSL 63 (Turnhout 2017).
- DERS., *Chronica*, ed./übers. G. de Senneville-Grave = SC 441 (Paris 1999).
- DERS., *Chronica*, übers. A. Roberts = NPNF 2/11 (Grand Rapids, MI 1894; ND 1978), 1–122.
- DERS., *Dialogi*, ed./übers. J. Fontaine = SC 510 (Paris 2006).

164 Vgl. oben Anm. 32.

165 Vgl. ähnlich für Hieronymus REBENICH, 57.

- DERS., *Dialogi* = BKV 20 (1. Reihe), 70–147 (Kempten/München 1914).¹⁶⁶
 DERS., *Epistulae*, ed./übers. J. Fontaine = SC 133–135 (Paris 1967–1969).
 DERS., *Epistulae* = BKV 20 (1. Reihe), 54–69 (Kempten/München 1914).¹⁶⁷
 DERS., *Vita sancti Martini*, ed./übers. J. Fontaine = SC 133–135 (Paris 1967–1969).
 DERS., *Vita sancti Martini*. Das Leben des heiligen Martin, Lateinisch/Deutsch, Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von G. Huber-Rebenich, Stuttgart 2010.
 VERGIL, *Aeneis*, ed. R. A. B. Mynors, Oxford 1969, 103–422.
 Vetus Latina, Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und hrsg. von der Erzabtei Beuron, Freiburg i. Br. 1949 ff.
 Vulgata, *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. R. Weber/B. Fischer, Stuttgart ²1975.
 „Wächterbuch“ (1 Henoch/Hen[aeth]): Das äthiopische Henochbuch (übers. von S. Uhlig = JSHRZ 5, Lfg. 6), Gütersloh 1984.

Sekundärliteratur

- ALLEN, PAULINE/NEIL, BRONWEN, *Crisis Management in Late Antiquity (410–590 CE). A Survey of the Evidence from Episcopal Letters*, SVigChr 121, Leiden 2013.
 BAILEY, LISA KAAREN, *The Religious Worlds of the Laity in Late Antique Gaul*, London/New York 2016.
 BAUER, WALTER, *Art. Chiliasmus*, RAC 2, Stuttgart 1954, 1073–1078.
 BERNAYS, JACOB, *Über die Chronik des Sulpicius Severus. Ein Beitrag zur Geschichte der klassischen und biblischen Studien*, Berlin 1861.
 BIESINGER, BENJAMIN, *Römische Dekadenzdiskurse. Untersuchungen zur römischen Geschichtsschreibung und ihren Kontexten (2. Jahrhundert v. Chr. bis 2. Jahrhundert n. Chr.)*, Hist.E 242, Stuttgart 2016.
 BREYFOGLE, TODD, *Magic, Women, and Heresy in the Late Empire. The Case of the Priscillianists*, in: Marvin Meyer/Paul Mirecki (Hg.): *Ancient Magic and Ritual Power*, RGRW 129, Leiden 1995, 435–454.
 BROWN, PETER, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*, Princeton, NJ/Oxford, 2012.
 BRUBAKER, ROGERS, *Ethnicity without Groups*, Cambridge, MA 2004 (paperback edition: 2006).
 BRUNHORN, CHRISTOPH/GEMEINHARDT, PETER/MUNKHOLT CHRISTENSEN, MARIA (Hg.): *Narratologie und Intertextualität. Zugänge zu spätantiken Text-Welten*, Tübingen 2020.
 BURRUS, VIRGINIA, *The Making of a Heretic. Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, *The Transformation of the Classical Heritage* 24, Berkeley, CA u. a. 1995.
 CHADWICK, HENRY, *Priscillian of Avila. The Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976.
 DEMANDT, ALEXANDER, *Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt*, München ²2014.
 DERS., *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*, München 1978.
 EL OUASSIL, SAMIRA/KARIG, FRIEDEMANN, *Erzählende Affen. Mythen, Lügen, Utopien. Wie Geschichten unser Leben bestimmen*, Berlin ²2023.
 FABRE, PIERRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chétienne*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 167, Paris 1949.

166 Übersetzer*in nicht ermittelbar.

167 Übersetzer*in nicht ermittelbar.

- FAFINSKI, MATEUSZ/RIEMENSCHNEIDER, JAKOB (Hg.): *The Past Through Narratology. New Approaches to Late Antiquity and the Early Middle Ages, Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte 18, Heidelberg 2022.*
- FISCHER, JOSEPH, *Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des heiligen Augustinus, Waibstadt/Heidelberg 1948.*
- FISHER, WALTER R., *Narration as a Human Communication Paradigm. The Case of Public Moral Argument, Communication Monographs 51/1, London u. a. 1984, 1–22.*
- FONTAINE, JACQUES, Introduction, in: Sulpicius Severus, *Dialogi*, ed./übers. J. Fontaine, SC 510, Paris 2006, 11–96.
- DERS., *L’Affaire Priscillien ou l’ère des nouveaux Catilina. Observations sur le “sallustianisme” de Sulpice Sévère*, in: Patrick T. Brannan (Hg.): *Classica et Iberica. A Festschrift in Honor of The Reverend Joseph M.-F. Marique, S. J. (FS Joseph M.-F. Marique)*, Worcester, MA 1975, 355–392.
- DERS., Introduction, in: Sulpicius Severus, *Vita sancti Martini*, ed./übers. J. Fontaine, SC 133, Paris 1967, 7–246.
- FRANCK, GEORG, *Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf, München 1998.*
- GIRARDET, KLAUS M., *Das Schicksal Priszillians und seiner Anhänger 380 in Saragossa, 384 in Bordeaux und 385 in Trier, AHC 49, Leiden u. a. 2018/2019, 30–57.*
- GRUNWALD, HENNING/PFISTER, MANFRED (Hg.): *Krisis! Krisenszenarien, Diagnosen und Diskursstrategien, München 2007.*
- DIES., *Krisis! Krisenszenarien, Diagnosen und Diskursstrategien*, in: Dies. (Hg.): *Krisis! Krisenszenarien, Diagnosen und Diskursstrategien, München 2007, 7–20.*
- HAARHOFF, THEODORE J., *Schools of Gaul. A Study of Pagan and Christian Education in the Last Century of the Western Empire, Johannesburg 1958.*
- HEATHER, PETER, *Der Untergang des Römischen Reiches, Position II*, in: Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz (Hg.): *Der Untergang des Römischen Reiches. Begleitband zur Ausstellung, Schriftenreihe des Rheinischen Landesmuseums Trier 44, Darmstadt 2022, 284–289.*
- HIELSCHER, MARTIN, *Kritik der Krise. Erzählerische Strategien der jüngsten Gegenwartsliteratur und ihre Vorläufer*, in: Bullivant, Keith/Spies, Bernhard (Hg.): *Literarisches Krisenbewußtsein. Ein Perzeptions- und Produktionsmuster im 20. Jahrhundert, München 2001, 314–334.*
- HORNUNG, CHRISTIAN, *Apostasie im antiken Christentum. Studien zum Glaubensabfall in altkirchlicher Theologie, Disziplin und Pastoral (4.–7. Jahrhundert n. Chr.)*, SVigChr 138, Leiden/Boston 2016.
- KAHLOS, MAIJASTINA, *Religious Dissent in Late Antiquity, 350–450, New York, NY 2019 (Printausgabe: 2020).*
- KOSELLECK, REINHART, *Art. Krise, GGB 3, Stuttgart 1982, 617–650.*
- KÖRNER, CHRISTIAN, *Transformationsprozesse im Römischen Reich des 3. Jahrhunderts n. Chr.*, Berlin/Boston 2011, 87–123 (Millennium 8).
- KOSCHORKE, ALBRECHT, *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie, Frankfurt a. M. 2013.*
- MEIER, MISCHA, *Geschichte der Völkerwanderung. Europa, Asien und Afrika vom 3. bis zum 8. Jahrhundert n. Chr.*, Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung, München 2019.
- MEYER, CARLA/PATZEL-MATTERN, KATJA/SCHENK, GERRIT JASPER (Hg.), *Krisengeschichte(n). „Krise“ als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive, Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte – Beihefte 210, Stuttgart 2013.*
- DIES., *Krisengeschichte(n). „Krise“ als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive – eine Einführung*, in: Dies. (Hg.): *Krisengeschichte(n). „Krise“ als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive, Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte – Beihefte 210, Stuttgart 2013, 9–23.*
- MICHELS, STEFAN, *Testes veritatis. Studien zur transformativen Entwicklung des Wahrheitszeugenkonzeptes in der Wittenberger Reformation, SMHR 129, Tübingen 2022.*

- MRATSCHEK, SIGRID, Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen, Hyp. 134, Göttingen 2002.
- NÜNNING, ANSGAR/NÜNNING, VERA, Krise als medialer Leitbegriff und kulturelles Erzählmuster. Merkmale und Funktionen von Krisennarrativen als Sinnstiftung über Zeiterfahrung und als literarische Laboratorien für alternative Welten, in: Dies. (Hg.): Krisennarrative und Krisenszenarien, GRM 70/3–4, Heidelberg 2020, 241–278.
- NÜNNING, ANSGAR, Krise als Erzählung und Metapher. Literaturwissenschaftliche Bausteine für eine Metaphorologie und Narratologie von Krisen, in: Carla Meyer/Katja Patzel-Mattern/Gerrit Jasper Schenk (Hg.): Krisengeschichte(n). „Krise“ als Leitbegriff und Erzählmuster in kulturwissenschaftlicher Perspektive, Stuttgart 2013, Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte – Beihefte 210, 117–144.
- DERS., Grundzüge einer Narratologie der Krise: Wie aus einer Situation ein Plot und eine Krise (konstruiert) werden, in: Henning Grunwald/Manfred Pfister (Hg.): Krisis! Krisenszenarien, Diagnosen und Diskursstrategien, München 2007, 48–71.
- PALMER, JAMES T., The Ordering of Time, in: Veronika Wieser u. a. (Hg.): Abendländische Apokalyptik. Compendium zur Genealogie der Endzeit, Kulturgeschichte der Apokalypse 1, Berlin 2013, 606–618.
- PARRONI, PIERGIORGIO, Introduzione, in: Sulpicius Severus, *Chronica*, ed. P. Parroni, CCSL 63, Turnhout 2017, VII–XXXIX.
- RANKE, KURT, Kategorienprobleme der Volksprosa, Berlin 1967, *Fabula* 9, 4–12.
- REBENICH, STEFAN, Christian Ascetism and Barbarian Incursion. The Making of a Christian Catastrophe, Baltimore, *Journal of Late Antiquity* 2/1, MD 2009, 49–59.
- ROITMAN, JANET, *Anti-Crisis*, Durham/London 2014.
- RÜSEN, JÖRN, Lebendige Geschichte. Grundzüge einer Historik III: Formen und Funktionen des historischen Wissens, Göttingen 1989.
- DERS., Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft, Göttingen 1983.
- SCHENK, GERRIT JASPER, Katastrophen in Geschichte und Gegenwart. Eine Einführung, in: Ders. (Hg.): Katastrophen. Vom Untergang Pompejis bis zum Klimawandel, Ostfildern 2009, 9–19.
- SCHIAVONE, ALDO, The End of the Past. Ancient Rome and the Modern West, *Revealing Antiquity* 13, Cambridge, MA u. a. 2000.
- SCHLESIER, RENATE, Entscheidungsrisiken: Krisis und Kultus in der griechischen Antike, in: Henning Grunwald/Manfred Pfister (Hg.): Krisis! Krisenszenarien, Diagnosen und Diskursstrategien, München 2007, 21–40.
- SCHMID, WOLF, *Elemente der Narratologie*, Berlin/Boston ³2014.
- SCHMIDT-HOFNER, SEBASTIAN, Römisches Rechtsleben und Rechtskultur in der Spätantike, in: Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz (Hg.): Der Untergang des Römischen Reiches. Begleitband zur Ausstellung, Schriftenreihe des Rheinischen Landesmuseums Trier 44, Darmstadt 2022, 210–215.
- SCHÖN, FRANZ, Art. Augusta (Treverorum), DNP online (http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e208550, 2006) (letzter Aufruf: 14.11.2023).
- SCHOLTEN, HELGA (Hg.), Die Wahrnehmung von Krisenphänomenen. Fallbeispiele von der Antike bis in die Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 2007.
- DIES., Einführung in die Thematik. Wahrnehmung und Krise, in: Dies. (Hg.): Die Wahrnehmung von Krisenphänomenen. Fallbeispiele von der Antike bis in die Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 2007, 5–11.
- SCHWARTE, KARL-HEINZ, Art. Sulpicius Severus, LACL, Freiburg i. Br. ³2002, 659 f.
- SENNEVILLE-GRAVE, GHISLAINE DE, Introduction/Commentaire, in: Sulpicius Severus, *Chronica*, ed./übers. G. de Senneville-Grave, SC 441, Paris 1999, 7–68.349–538.
- SKEB, MATTHIAS, Einleitung, in: Paulinus von Nola, *Epistulae*, ed./übers. M. Skeb, FC 25/1–3, Turnhout 1998, 9–113.

- SPEYER, W., Art. Mischwesen: RAC, Bd. 24, Stuttgart 2010, 864–925.
- STANCLIFFE, CLARE, St. Martin and His Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus, Oxford Historical Monographs, Oxford 1983.
- VAESEN, JOS, Sulpice Sévère et la fin des temps, in: Werner Verbeke/Daniel Verhelst/Andries Welkenhuysen (Hg.): The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages, ML.St 1/15, Leuven 1988, 48–71.
- VAN ANDEL, GERRIT K., The Christian Concept of History in the Chronicle of Sulpicius Severus, Amsterdam 1976.
- WEBER, STEFAN, Die Chronik des Sulpicius Severus. Charakteristika und Intentionen, Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 30, Trier 1997.
- WHITE, HAYDEN, Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe, Baltimore, MD/London 1973.
- WIESER, VERONIKA, Reading the Past into the Present. Constructing Community, Identity, and Apocalyptic Thought in the Chronicle of Sulpicius Severus, in: Walter Pohl/Dies. (Hg.): Historiography and Identity I: Ancient and Early Christian Narratives of Community, Turnhout 2019, Cultural encounters in late antiquity and the Middle Ages 24, 247–298.
- DIES., Roms wilde Völker. Grenzüberschreitungen und Untergangsstimm(ung)en im letzten Jahrhundert des römischen Imperiums, in: Wolfram Brandes/Felicitas Schmieder/Rebekka Voß (Hg.): Peoples of the Apocalypse. Eschatological Beliefs and Political Scenarios, Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 63, Berlin/Boston 2016, 23–50.
- DIES., Die Weltchronik des Sulpicius Severus. Fragmente einer Sprache der Endzeit im ausgehenden 4. Jahrhundert, in: Dies. u. a. (Hg.): Abendländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit, Kulturgeschichte der Apokalypse 1, Berlin 2013, 661–692.
- WINAU, ROLF, Krise(n) in der Medizin: Die Entwicklung des medizinischen Krisenbegriffs und das ärztliche Selbstverständnis, in: Henning Grunwald/Manfred Pfister (Hg.): Krisis! Krisenszenarien, Diagnosen und Diskursstrategien, München 2007, 41–47.

Online-Quellen

- BETHKE, HANNAH, Apocalypse now? Mir doch egal! (19.08.2022, 14:43 Uhr), online unter: https://www.zeit.de/politik/2022-08/multiple-krisen-umgang-abstumpfung-verantwortung?utm_referer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F (letzter Aufruf: 05.11.2023).
- MAUTES, CHRISTOPH, Neue Knausrigkeit? Trinkgeld in der Krise (20.08.2022, 13:00 Uhr), online unter: <https://www.swr.de/swr1/neue-knausrigkeit-trinkgeld-in-der-krise-arbeitsplatz-2022-08-20-100.html> (letzter Aufruf: 29.08.2022).
- NDR, Krise im Wohnungsbau: Stapelfeldt will gegensteuern (19.08.2022, 7:43 Uhr), online unter: <https://www.ndr.de/nachrichten/hamburg/Krise-im-Wohnungsbau-Stapelfeldt-will-gegensteuern,wohnungsbau474.html> (letzter Aufruf: 05.11.2023).

Andrea Huber

Zeitgeschichte und Vergangenheitsbewältigung im Vergleich von allgemeiner Geschichte und kirchlicher Zeitgeschichte

Bevor das Verhältnis von Zeitgeschichte und Vergangenheitsbewältigung, sowohl innerhalb der allgemeinen Geschichte als auch der kirchlichen Zeitgeschichte nähere Betrachtung erfährt, sei eine Begriffsklärung vorangestellt. Welche Bedeutung liegt dem Begriff ‚Vergangenheitsbewältigung‘ hier zu Grunde? Die Dissertation¹, auf welcher dieser Beitrag beruht, basiert auf der folgenden Leitfrage: *Wie kann ein Neuanfang gelingen?* Konkret: *Wie haben evangelische Landeskirchen nach den Jahren des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkrieges einen Neubeginn bewältigt?* Dabei impliziert das „wie“ keine Bewertung im Sinne eines besseren oder schlechteren Gelingens. Der Fokus liegt auf „wie überhaupt“. Das Erkenntnisinteresse zielt auf die Frage ab, welche konkreten Herausforderungen sich Kirchenleitungen in der Umbruchphase stellten. Bewusst abgegrenzt wird der Begriff ‚Vergangenheitsbewältigung‘ – distanzierend in einfache Anführungszeichen gesetzt – von dem der Aufarbeitung.

Welche Problemgeschichte transportiert das Wort Vergangenheitsbewältigung? Das Wörterbuch der ‚Vergangenheitsbewältigung‘ von Thorsten Eitz und Georg Stötzel führt folgende Definition an: „Auseinandersetzung einer Nation mit einem problematischen Abschnitt ihrer jüngeren Geschichte, in Deutschland bes. mit dem Nationalsozialismus.“² Der Neologismus taucht erstmals in der Nachkriegszeit auf. Auffällig ist die distanzierende und umschreibende Weise, mit der hier die vornehmlich westdeutsche Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus benannt wird. So spricht man beispielsweise nicht von „NS-Bewältigung“ oder ähnlichem. Vergangenheitsbewältigung wurde als Gegenreaktion auf die Schlussstrichmentalität der späten 1940er und 1950er Jahre in Anschlag gebracht oder diese Haltung, also die der Schlussstrichmentalität, mit der Negativform – als unbewältigte Vergangenheit – kritisiert. Immer wieder wird auf das Paradoxon der Wortkombination hin-

1 Unter dem Titel ‚Vergangenheitsbewältigung‘ im landeskirchlichen Protestantismus. Die ‚Rumprovinzen‘ der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union“ wurde die Dissertation im Juli 2022 von der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg angenommen. Sie wird derzeit zur Veröffentlichung in der Reihe AKiZ vorbereitet.

2 EITZ, THORSTEN/STÖTZEL, GEORG, Art. Vergangenheitsbewältigung, in: Wörterbuch der ‚Vergangenheitsbewältigung‘. Die NS-Vergangenheit im öffentlichen Sprachgebrauch, Hildesheim 2007, 601.

gewiesen: Vergangenheit kann schlichtweg nicht bewältigt werden.³ Als Folge der Kritik am Schlagwort Vergangenheitsbewältigung werden ab Ende der 1950er Jahre auch die neutraleren Wortkombinationen „Auseinandersetzung mit der Vergangenheit“ und „Aufarbeitung der Vergangenheit“ etabliert. Weiterhin wird die Kritik durch die Benutzung von Anführungszeichen als Distanzmarkern ausgedrückt. Nach 1989/1990 wird der Begriff der Vergangenheitsbewältigung auch mit dem DDR-Erbe, insbesondere den Hinterlassenschaften des Ministeriums für Staatssicherheit in Verbindung gebracht.⁴ Hierauf zielt die Rede von der zweiten oder doppelten Vergangenheitsbewältigung.⁵ An dieser Begriffsverwendung wird wiederum problematisiert, dass sie einen unsachgemäßen Vergleich vornehme, indem die Singularität der nationalsozialistischen Diktatur und ihrer Verbrechen relativiert werde.⁶

Wie ist nun der Begriff der Aufarbeitung von der ‚Vergangenheitsbewältigung‘ abzugrenzen? Beide werden häufig synonym verwendet. Aufarbeitung wird aber zumeist als bewusste, absichtsvolle und kritische Auseinandersetzung mit einer geschichtlichen Epoche verstanden. Im Unterschied zur ‚Vergangenheitsbewältigung‘ ist sie nicht erst in Folge des Nationalsozialismus in Mode gekommen. Aufarbeitung ist weniger stark auf die Zeit von 1933 bis 1945 festgelegt. So wird Aufarbeitung zum Beispiel tagesaktuell auch im Zusammenhang mit sexualisierter Gewalt an Kindern verwendet.⁷

Ein vergleichbarer aufarbeitender Umgang mit der unmittelbaren Vergangenheit – eine kritische Auseinandersetzung mit Nationalsozialismus und Weltkrieg –

3 Ebenfalls problematisiert und kritisiert wurde der Begriff „Wiedergutmachung“. Vgl. hierzu: EITZ/STÖTZEL, Art. Wiedergutmachung, in: Wörterbuch der „Vergangenheitsbewältigung“. Die NS-Vergangenheit im öffentlichen Sprachgebrauch, Hildesheim 2007, 677–701. Weiterführende Literatur zur Problematisierung des Begriffs Vergangenheitsbewältigung: JESSE, ECKHARD, Doppelte Vergangenheitsbewältigung in Deutschland. Ein Problem der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in: Vergangenheitsbewältigung (GDF 54), Eckhard Jesse/Konrad Löw (Hg.), Berlin 1997, 12; MEIER, 66 f.; REICHEL, 20; BLASCHKE, OLAF, Die Kirchen und der Nationalsozialismus, Stuttgart 2014, 238.

4 Vgl. bspw. FRITZE, LOTHAR, Delegitimierung und Totalkritik. Kritische Anmerkungen zur Aufarbeitung der DDR-Vergangenheit, Berlin 2016.; LÖWE, HARTMUT, Theologisch-ethische Reflexion zur „Vergangenheitsbewältigung“ in der evangelischen Kirche. Ein Thema kirchlicher Zeitgeschichte, in: Die evangelischen Kirchen und der SED-Staat, herausgegeben von Leonore Siegele-Wenschkewitz, Arnoldshainer Texte 77. Frankfurt am Main 1993, 129–141.

5 Vgl. EITZ/STÖTZEL, Vergangenheitsbewältigung, 601–617.

6 Zur ausführlichen Begriffsgeschichte der „Doppelten Vergangenheitsbewältigung“ siehe: RUDNICK, CAROLA, Art. „V.D2 Doppelte Vergangenheitsbewältigung“, in: Fischer, Torben/Lorenz, Matthias (Hg.): Lexikon der „Vergangenheitsbewältigung“ in Deutschland. Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945, Bielefeld³ 2015, 303.

7 In historischer Hinsicht ist ebenso für die Zeit nach 1989, den Zusammenbruch des Kommunismus, das Ende der DDR der Begriff Aufarbeitung der Vergangenheit geläufig geworden. Für die Aufarbeitung der nationalsozialistischen Diktatur können beispielsweise die Gründungen des Instituts für Zeitgeschichte im Jahr 1949 oder der Kommission für die Geschichte des Kirchenkampfes in der nationalsozialistischen Zeit im Jahr 1955 angeführt werden. Eine juristische beziehungsweise strafrechtliche Aufarbeitung ist im Zusammenhang der Einrichtung der Zentralen Stelle der Landesjustizverwaltungen zur Aufklärung nationalsozialistischer Verbrechen in Ludwigsburg im Jahr 1958 und des 1963 begonnenen Ausschwitzprozesses zu nennen.

ist in der untersuchten Zeit, den Jahren 1945 bis 1949, nicht zu erwarten. Das Handeln der Akteure fand vor dem Hintergrund des umfassenden Zusammenbruchs statt. „Aufarbeitung“ eignete sich also keinesfalls, um die frühe Nachkriegszeit zu beschreiben. Um das Handeln der Kirchenleitungen zu bemessen, ist dies der falsche Maßstab. Gibt es einen besseren?

Eine nicht moralisch aufgeladene Definition der Vergangenheitsbewältigung findet sich beispielsweise beim Politikwissenschaftler Helmut König. Eine deskriptive, neutrale Semantik steht hier im Fokus.⁸

Bei der Sache der Vergangenheitsbewältigung handelt es sich aber um jene Bemühungen, mit denen sich die neuen politischen Systeme aus dem Bann der Vergangenheit aktiv zu lösen und einen neuen Anfang zu machen versuchen. Es geht also nicht um die Kurz- und Langzeit-Wirkungen von geschichtlichen Ereignissen, sondern um das Bündel von Maßnahmen und Initiativen, das der fortwährenden und negativ bewerteten Macht der Vergangenheit ein Ende setzen soll.⁹

Womit sich aus Sicht Helmut Königs politische Systeme in der Situation „extremen politischen Wandels“¹⁰ auseinandersetzen, hatten sich auch Landeskirchen 1945 auseinandersetzen. Diesen neuen Anfang zu machen, stellte sich für Kirchenleitungen als universelle Aufgabe dar: Neben Fragen der Leitungskompetenz, dem Verhältnis von bekennniskirchlichen und DEK-Kirchenstrukturen sowie der Kommunikation auf sämtlichen Ebenen waren elementare Nöte und traumatische Erfahrungen zu zeitigen. Selbstverständlich standen die Kirchen auch vor der Herausforderung, wie mit deutsch-christlich und/oder durch Parteimitgliedschaft belastetem Personal umzugehen war. Aber dies war für die untersuchte Zeit eine Frage neben anderen. Quellennahe Kontextualisierung bedeutet daher die gleichzeitig zu bewältigenden Herausforderungen ohne apologetische oder moralisierende Absichten nachzuzeichnen. Vergangenheit wurde demnach durch die sogenannte Selbstreinigung der Pfarrerschaft, aber auch durch Grußworte an Geflüchtete oder

8 Vgl. ASSMANN, ALEIDA, Das neue Unbehagen in der Erinnerungskultur. Eine Intervention. München ²2016, 192.

9 KÖNIG, HELMUT, Von der Diktatur zur Demokratie oder Was ist Vergangenheitsbewältigung, in: Leviathan Sonderheft 18 (1998), 376.; s.a. JESSE, Doppelte Vergangenheitsbewältigung in Deutschland, 15.

10 KÖNIG, Von der Diktatur zur Demokratie, 374 f. Weiter stellte der Politikwissenschaftler Helmut König dazu fest: „Die Aufgabe, die Hinterlassenschaften der Vergangenheit zu bewältigen, stellt sich überall dort, wo ein abrupter Übergang von vordemokratischen bzw. autokratisch-diktatorischen Verhältnissen zu einem demokratischen politischen System stattfindet. Unter Vergangenheitsbewältigung ist die Gesamtheit jener Handlungen und jenes Wissens zu verstehen, mit der sich die jeweiligen demokratischen Systeme zu ihren nichtdemokratischen Vorgängerstaaten verhalten. Es geht dabei vor allem um die Frage, wie die neu etablierten Demokratien mit den strukturellen, personellen und mentalen Hinterlassenschaften ihrer Vorgängerstaaten umgehen und wie sie sich in ihrer Selbstdefinition und in ihrer politischen Kultur zu ihrer jeweiligen belastenden Geschichte stellen.“

das Bestatten von Toten in Akkordarbeit bewältigt. Zur Veranschaulichung sei abschließend das Zeugnis des Stadtpfarrers von Ratibor angefügt:

Im Friedhofsgebäude fand ich Unterkunft, denn die stattliche alte Pfarrei war unbewohnbar. [...] Seit 9 Wochen unbestattete deutsche Soldaten, deren aufgedunsene geplatzte Leichen in der Friedhofskapelle lagen, bestatteten wir mit der Hausgemeinschaft. Zwei Schubkarren voll Leichenwürmer musste ich selbst hinausfahren, da sich niemand zu dieser Arbeit fand.¹¹

1. Zeitgeschichte und Aufarbeitung im Vergleich von Allgemeiner Geschichte und kirchlicher Zeitgeschichte

Circa seit der Jahrtausendwende lässt sich innerhalb der Zeitgeschichte – allgemein und kirchengeschichtlich – ein Trend ausmachen, der die Untersuchung der sogenannten „Nachgeschichte“ des Nationalsozialismus bzw. die Aufarbeitung seiner „zweiten Geschichte“ zum Ziel hat.¹² Häufig firmieren diese Untersuchungen auch unter dem Begriff Kontinuitätsforschung. Gesucht wird nach dem Ausmaß und der Qualität von Kontinuitäten und Diskontinuitäten über die Zeit des Nationalsozialismus hinaus. Untersuchungsgegenstände können Konzerne, Ministerien oder andere staatliche Institutionen, Verbände, Vereine und auch Kirchen sein. Die Untersuchungen beziehen sich sowohl auf die westlichen Besatzungszonen und die Bundesrepublik als auch die SBZ und die DDR. Erarbeitet wurden Einzel- oder komparatistischen Studien. In der zeitlichen Abgrenzung herrscht eine große Varianz.

Einen ersten Impuls für die Auseinandersetzung mit Unternehmen setzte die Untersuchung von Hans Mommsen und Manfred Grieger über das Volkswagenwerk, die 1996 veröffentlicht wurde. Die bis heute anhaltende Reihe an Forschungsprojekten zu staatlichen Institutionen begann mit der 2005 durch den damaligen Bundesaußenminister Joschka Fischer (Bündnis 90/Die Grünen) bestellten unabhängigen Historikerkommission zur Aufarbeitung der „Geschichte des Auswärtigen Dienstes in der Zeit des Nationalsozialismus, den Umgang mit dieser Vergangenheit nach der Wiedegründung des Auswärtigen Amtes 1951 und die Frage personeller Kontinuität beziehungsweise Diskontinuität nach 1945“.¹³ 2010 erschien „Das Amt und die Vergangenheit“. Bei einem Untersuchungszeitraum, der von den

11 DIEBEL, ERNST, Denkschrift und Augenzeugenbericht für die Zeit von 1.1.1945 bis 1.12.1945, Dokument Nr. 32: Ratibor, in: NESS, 153.

12 Vgl. zum Begriff „Zweite Geschichte“ bspw. BRÜNGER, SEBASTIAN, Geschichte und Gewinn. Der Umgang deutscher Konzerne mit ihrer NS-Vergangenheit, Geschichte und Gegenwart 15, Göttingen 2017, 15.

13 CONZE, ECKART/FREI, NORBERT/HAYES, PETER/ZIMMERMANN, MOSHE, Das Amt und die Vergangenheit. Deutsche Diplomaten im Dritten Reich und in der Bundesrepublik, München 2010, 12.

beginnenden 1930er Jahre bis zum Ende der 1960er Jahre reichte, wurden die Phasen vor und nach 1945 in ähnlichem Umfang bearbeitet. 2012 berief die damalige Bundesjustizministerin Sabine Leutheusser-Schnarrenberger (FDP) ebenfalls eine unabhängige wissenschaftliche Kommission, um die Frage der personellen Verknüpfungen zwischen dem Reichsministerium der Justiz und dem Bundesministerium der Justiz zu untersuchen. In zwei Bänden wurden die Ergebnisse zur „Rosenburg“ 2013 und 2016 veröffentlicht.¹⁴ Mit einem komparatistischen Zugang wurden die Nachgeschichten der beiden deutschen Innenministerien durch das Institut für Zeitgeschichte (IfZ) München und das Zentrum für Zeithistorische Forschung (ZZF) in Potsdam aufgearbeitet. Das 2014 vom damals amtierenden Bundesinnenminister Thomas de Maizière (CDU) ausgerufene Forschungsprojekt wurde vier Jahre später beendet.¹⁵ Zu nennen sind weiterhin Untersuchungen zum Bundesamt für Verfassungsschutz¹⁶, zum Bundesarchiv und Deutschen Zentralarchiv¹⁷, zum Bundeskriminalamt¹⁸, Bundesministerium für Arbeit und Soziales¹⁹ sowie zum Bundesministerium für Gesundheitswesen^{20, 21}

Zumeist als akademische Qualifikationsschriften wurden neben dieser Auftragsforschung durch Unternehmen und die öffentliche Auftragsforschung auch Untersuchungen von Einzelpersonen erstellt.²² Unter dem Titel „Geschichte und Gewinn“ veröffentlichte Sebastian Brünger 2017 seine Dissertation über den Umgang der westdeutschen Großkonzerne IG Farbenindustrie AG, Deutsche Bank AG, Daimler-Benz

14 Vgl. GÖRTEMAKER, MANFRED/SAFFERLING, CHRISTOPH (Hg.), Die Rosenburg. Das Bundesministerium der Justiz und die NS-Vergangenheit – eine Bestandsaufnahme, Göttingen 2013.; DERS./DERS., Die Akte Rosenburg. Das Bundesministerium der Justiz und die NS-Zeit, München 2016.

15 Vgl. BÖSCH, FRANK/WIRSCHING, ANDREAS (Hg.), Hüter der Ordnung. Die Innenministerien in Bonn und Ost-Berlin nach dem Nationalsozialismus, Veröffentlichungen zur Geschichte der deutschen Innenministerien nach 1945, Bd. 1, Göttingen 2018.

16 Vgl. GOSCHLER, KONSTANTIN/WALA, MICHAEL, „Keine neue Gestapo“. Das Bundesamt für Verfassungsschutz und die NS-Vergangenheit, Reinbek bei Hamburg 2015.

17 Vgl. WEISS, PETER ULRICH, Deutsche Zentralarchive in den Systemumbrüchen nach 1833 und 1945, Göttingen 2022.

18 Vgl. BAUMANN, IMANUEL/REINKE, HERBERT/STEPHAN, ANDREJ/WAGNER, PATRICK, Schatten der Vergangenheit. Das BKA und seine Gründungsgeneration in der frühen Bundesrepublik, (Polizei + Forschung, Sonderbd.), Köln 2011.

19 Vgl. NÜTZENADEL, ALEXANDER (Hg.), Das Reichsarbeitsministerium im Nationalsozialismus. Verwaltung – Politik – Verbrechen, Göttingen 2017.

20 Vgl. KRELLER, LUTZ/KUSCHEL, FRANZISKA, Vom „Volkskörper“ zum Individuum. Das Bundesministerium für Gesundheitswesen nach dem Nationalsozialismus, Göttingen 2022.

21 Eine vollständige Darstellung des Forschungsstandes zur Nachgeschichte deutscher Behörden kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Einen umfassenden Überblick zum Veröffentlichungszeitpunkt des Jahres 2016 bietet: MENTEL, CHRISTIAN/WEISE, NIELS, Die zentralen deutschen Behörden und der Nationalsozialismus. Stand und Perspektiven der Forschung, Frank Bösch/Martin Sabrow/Andreas Wirsching (Hg.), München/Potsdam 2016.

22 Zur Problematik der Auftragsforschung siehe BAJOHR, FRANK/HÜRTER, JOHANNES, Auftragsforschung „NS-Belastung“. Bemerkungen zu einer Konjunktur, in: Ders. u. a. (Hg.): Mehr als eine Erzählung. Zeitgeschichtliche Perspektiven auf die Bundesrepublik, Göttingen 2016, 221–233.

AG und Degussa AG mit ihrer NS-Vergangenheit.²³ 2019 erschien die Dissertation von Philipp Kratz „Eine Stadt und die Schuld. Wiesbaden und die NS-Vergangenheit seit 1945“.²⁴ Dem Verfasser ging es in seiner Studie darum, zu zeigen, wie und mit welchen Folgen die Schuldfrage in Wiesbaden verhandelt wurde. Im Jahr 2022 gab die Alfried Krupp von Bohlen und Halbach-Stiftung bekannt, Eckart Conze mit der Leitung eines Forschungsprojektes betraut zu haben, das sich dem Verhältnis von Alfried Krupp zum Nationalsozialismus zuwendet. Die „wissenschaftliche Biographie“ soll dabei ausdrücklich die Zeit nach 1945, insbesondere nach Krupps Begnadigung 1951 miteinbeziehen.²⁵ Derzeit noch laufende Forschungsprojekte, die am IfZ angesiedelt sind, betreffen die Reichsbank bzw. die Bundesbank²⁶, das Land Bayern²⁷ und das Bundesverfassungsgericht²⁸. Gemeinsam mit dem ZZf untersucht man am IfZ die Geschichte des Kanzleramtes.²⁹ Laufende Forschungsprojekte am ZZf gibt es beispielsweise zum Ministerium für Gesundheitswesen der DDR³⁰, dem Bundespresseamt³¹ und dem Jugendherbergswerk seit der NS-Zeit³².

Wie stellt sich nun die Aufarbeitungsgeschichte auf Seiten der Kirchlichen Zeitgeschichte dar?

Zeitlich setzte diese vor dem gerade beschriebenen Trend in der Allgemeingeschichte ein. 1989 erschien die Dissertation Clemens Vollnhals, die sich unter dem Titel „Evangelische Kirche und Entnazifizierung 1945–1949. Die Last der nationalsozialistischen Vergangenheit“ mit besonderem Schwerpunkt der amerikanischen Besatzungszone widmete.³³ Jürgen Seidel steuerte mit „Neubeginn in der Kirche?“ und „Aus den Trümmern 1945“ die Pendanten für die östliche Besatzungs-

23 Vgl. BRÜNGER, Geschichte und Gewinn.

24 KRATZ, PHILIPP, Eine Stadt und die Schuld. Wiesbaden und die NS-Vergangenheit seit 1945, Beiträge zur Geschichte des 20. Jahrhunderts 25, Göttingen 2019.

25 Vgl. <https://www.krupp-stiftung.de/presse/krupp-stiftung-initiiert-forschungsprojekt-zurhaltung-ihres-stifters-alfried-krupp-zum-nationalsozialismus/> (03.03.2023).

26 Vgl. <https://www.ifz-muenchen.de/aktuelles/themen/von-der-reichsbank-zur-bundesbank> (01.03.2023).

27 Vgl. <https://www.ifz-muenchen.de/aktuelles/themen/demokratische-kultur-und-ns-vergangenheit> (01.03.2023).

28 Vgl. <https://www.ifz-muenchen.de/forschung/ea/forschung/das-bundesverfassungsgericht-nach-dem-nationalsozialismus> (01.03.2023).

29 Vgl. <https://www.ifz-muenchen.de/aktuelles/themen/bundeskanzleramt> (01.03.2023).

30 Vgl. <https://zzf-potsdam.de/de/forschung/projekte/kontinuitaten-neuanfange-nach-dem-nationalsozialismus-das-ministerium-fur> (01.03.2023).

31 Vgl. <https://zzf-potsdam.de/de/forschung/projekte/das-bundespresseamt-zwischen-ns-vergangenheit-demokratischer-eigenwerbung> (01.03.2023).

32 Vgl. <https://zzf-potsdam.de/de/forschung/projekte/geschichte-des-deutschen-jugendherbergswerks-der-jugendherbergen-seit-der-ns-zeit> (01.03.2023).

33 Vgl. VOLLNHALS, CLEMENS, Evangelische Kirche und Entnazifizierung 1945–1949. Die Last der nationalsozialistischen Vergangenheit, SKG 36, München 1989.

zone bei.³⁴ 2002 folgte die von Martin Greschat vorgelegte Untersuchung „Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit“, die sämtliche Besatzungszonen abdeckte.³⁵ Neben diesen landeskirchenübergreifenden Zugriffen, die sich zugleich auf die Phase der Nachkriegszeit beschränken, ist in der Kirchengeschichtsschreibung der gleiche Trend zur Nachgeschichte des Nationalsozialismus zu beobachten wie in der Allgemeingeschichte. Eine ganze Reihe von Landeskirchen sind einmal, einige sogar mehrfach durch Einzelstudien bedacht worden. Exemplarisch zu nennen sind die Untersuchung der sächsischen Landeskirche durch Markus Hein, drei Studien zu Thüringen, verfasst von Thomas Seidel (2003), von Christine Koch-Hallas (2009) und Walter Weispfenning (2019).³⁶ Besondere Aufmerksamkeit hat ebenso die Landeskirche Hannovers auf sich gezogen. Schon 1986 veröffentlichte Gerhard Besier seine Dissertation unter dem Titel „Selbstreinigung‘ unter britischer Besatzungsherrschaft: die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers und ihr Landesbischof Marahrens 1945–47“. ³⁷ 1998 folgte die Dissertation Gerhard Lindemanns, welche die Haltung der hannoverschen Kirche zu Antisemitismus und Antijudaismus in den Fokus nahm.³⁸ 2014 knüpfte Alex Wunderlich mit seiner Dissertation insbesondere an das Werk Besiers an.³⁹ Keine ganze Landeskirche, sondern einzelne Gemeinden bzw. eine Stadt wurden in der Studie von Hans Helmich zu den evangelischen Gemeinden Wuppertals von 1945 bis 1949 und der Untersuchung zur evangelischen Kirche in Leipzig im Zeitraum von 1933 bis 1958 bedacht.⁴⁰ Ebenso wie die Veröffentlichung Helmichs zu den Gemeinden Wuppertals gingen den zwei Bänden, die Stephan Linck 2013 und 2016 zu den Landes-

34 Vgl. SEIDEL, JÜRGEN J., „Neubeginn“ in der Kirche? Die evangelischen Landeskirchen in der SBZ/DDR im gesellschaftspolitischen Kontext der Nachkriegszeit (1945–1953), Göttingen 1989; DERS., Aus den Trümmern 1945. Personeller Wiederaufbau und Entnazifizierung in der evangelischen Kirche der Sowjetischen Besatzungszone Deutschlands. Einführung und Dokumente, Göttingen 1996.

35 Vgl. GRESCHAT, MARTIN, Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit, Stuttgart 2002.

36 Vgl. HEIN; SEIDEL, Im Übergang der Diktaturen; KOCH-HALLAS; WEISPFENNING.

37 BESIER, GERHARD, „Selbstreinigung“ unter britischer Besatzungsherrschaft, SKGNS 27, Göttingen 1986.

38 Vgl. LINDEMANN, Gerhard, „Typisch jüdisch“. Die Stellung der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers zur Antijudaismus, Judenfeindschaft und Antisemitismus 1919–1949, Schriftenreihe der Gesellschaft für Deutschlandforschung 63, Berlin 1998

39 Vgl. WUNDERLICH, ALEX, Re-education durch Rechristianisierung? Die Stellung der hannoverschen Landeskirche zur NS-Herrschaft und Demokratiegründung nach 1945, Frankfurt am Main 2014.

40 Vgl. HELMICH, HANS, Nach dem Kirchenkampf. Die evangelischen Gemeinden Wuppertals von 1945 bis 1949. Eine regionalgeschichtliche Arbeit im Auftrag der Kirchenkreise Barmen und Elberfeld, SVRKG 164, Bonn 2004.

kirchen in Nordelbien veröffentlichte, Forschungsaufträge voraus.⁴¹ Infolge einer Tagung im Jahr 2002 veröffentlichten Manfred Gailus und Wolfgang Krogel einen Tagungsband mit „Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000“.⁴² Zur neuesten Entwicklung zählen vergleichbare Untersuchungen zur römisch-katholischen Kirche und der Neuapostolischen Kirche. In einer Regionalstudie untersuchte Andreas Rademachers die „Vergangenheitsbewältigung in der Kölner Kirchenprovinz.“⁴³ Die Veröffentlichung von Karl-Peter Krauss zur Neuapostolischen Kirche in der NS-Zeit enthält trotz des Schwerpunkts auf die Zeit vor 1945 ein Kapitel zum Thema Entnazifizierung.⁴⁴

2. Ergebnisse der Aufarbeitung der Nachgeschichte des Nationalsozialismus

Welche Ergebnisse hat nun die Aufarbeitung der Nachgeschichte des Nationalsozialismus zu Tage gefördert? Zu den wiederholten Befunden zählt die Kontinuität über die Zäsur des Jahres 1945 hinaus. Zu konstatieren ist an erster Stelle die große personelle Kontinuität zwischen Nationalsozialismus und bundesrepublikanischem Deutschland. Sie setzt sich im Fortwirken von Gedankengut, weiterer Geltung von Rechtsvorschriften, Sprachgebrauch usw. fort. Stellvertretend sei das folgende Zitat der oben genannten Untersuchung zum Auswärtigen Amt angeführt:

Das AA im „Dritten Reich“ war das AA des „Dritten Reichs“. Es habe sich nicht nur aktiv an NS-Verbrechen wie der Verfolgung, Deportation und Ermordung von Juden beteiligt, sondern den Holocaust maßgeblich mit in die Wege geleitet. Kollaboration und Anpassung an das NS-Regime seien unter Diplomaten die Norm gewesen, Resistenz und Widerstand hingegen sehr selten. Ersteres sei im AA der Bundesrepublik – nicht zuletzt aufgrund der hohen Zahl NS-belasteter Amtsangehöriger, die im Laufe der 1950er Jahre noch angestiegen sei – jedoch ausgeblendet worden, zudem habe sich das AA, sachlich unzutreffend, zum „Hort des Widerstands“ stilisiert.⁴⁵

41 Vgl. LINCK, STEPHAN, *Neue Anfänge? Der Umgang der Evangelischen Kirche mit der NS-Vergangenheit und ihr Verhältnis zum Judentum. Die Landeskirchen in Nordelbien*. Bd. 1: 1945–1965, Kiel 2013.; DERS., *Neue Anfänge? Der Umgang der Evangelischen Kirche mit der NS-Vergangenheit und ihr Verhältnis zum Judentum. Die Landeskirchen in Nordelbien*. Bd. 2: 1965–1985.

42 GAILUS, MANFRED/KROGEL, WOLFGANG (Hg.), *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000*, Berlin 2006.

43 RADEMACHERS, ANDREAS, *Absolution oder Neubeginn. Katholische Kirche und Vergangenheitsbewältigung in der Kölner Kirchenprovinz*, Göttingen 2017.

44 Vgl. KRAUSS, KARL-PETER, *Inszenierte Loyalitäten? Die Neuapostolische Kirche in der NS-Zeit*, Berlin 2020.

45 MENDEL/WEISE, *Die zentralen deutschen Behörden und der Nationalsozialismus*, 16.

Ähnlich mutet auch das Fazit der Aufarbeitung des Bundesjustizministeriums an. So habe der Grad an Belastung in führenden Positionen durch Beförderungen bis in die späten 1950er Jahre noch zugenommen und wurde erst seit den 1960er Jahren geringer. Die Zahl der NSDAP-Mitglieder habe bei 50 % bis 70 % gelegen. Die Autoren der Studie stellen allerdings zum Zusammenhang zwischen NSDAP-Mitgliedschaft und NS-Belastung Folgendes fest:

Wichtiger noch als die Mitgliedschaft in der NSDAP oder SA war jedoch die Tatsache, dass viele führende Mitarbeiter vor 1945 in den Ministerien des NS-Staates direkt an der Umsetzung des „Führerwillens“ beteiligt gewesen waren. Andere hatten durch ihre Tätigkeit an Gerichten – unter anderen an den „Sondergerichten“ des Dritten Reiches oder Gerichten in den „besetzten Gebieten“ und in der Militärgerichtsbarkeit – die verbrecherischen Gesetze, die im früheren Reichsjustizministerium vorbereitet und auf den Weg gebracht worden waren, angewandt und damit ebenfalls schwere persönliche Schuld auf sich geladen.⁴⁶

Folgende Erkenntnisse lassen sich aus der Aufarbeitung von Firmengeschichten ableiten. So habe erstens Daimler-Benz in den 1980er Jahren einen beginnenden Paradigmenwechsel im Umgang der deutschen Wirtschaft mit der NS-Vergangenheit markiert:

Wissenschaftliche Auftragsforschung und freiwillige „humanitäre Gesten“ in Form von Geld und symbolischer Anerkennung sollten in den kommenden Jahren die elementaren Bausteine eines veränderten Umgangs deutscher Konzerne mit ihrer NS-Vergangenheit werden. Die Forschungsaufträge von Daimler-Benz und noch mehr von VW waren der Startpunkt einer zu diesem Zeitpunkt noch nicht absehbaren Konjunktur unternehmensfinanzierter Geschichtsforschung.⁴⁷

Ein zweites Resümee ist über die Aufarbeitung der Unternehmensgeschichte hinaus anwendbar:

Dabei kam der inzwischen eingetretenen zeitlichen Distanz zum Kriegsende und dementsprechenden Generationswechsel eine wichtige Bedeutung zu. Die Auseinandersetzung mit der NS-Zeit wurde in dem Maße auch in Unternehmen möglich, in dem die NS-Vergangenheit der Konzerne nicht mehr in eins fiel mit der NS-Vergangenheit ihrer Leitungen. Das Auseinanderfallen von institutioneller und individueller Vergangenheit erleichterte es zunehmend einer jüngeren Managergeneration, die NS-Vergangenheit des eigenen Unternehmens zu thematisieren [...].⁴⁸

46 GÖRTEMAKER/SAFFERLING, Die Akte Rosenberg, 452.

47 BRÜNGER, Geschichte und Gewinn, 298.

48 Ebd., 396 f.

Mit diesem Befund ist auch eine Antwort auf die Frage gegeben, warum die kritische Auseinandersetzung mit der NS-Vergangenheit aus heutiger Sicht derart lange gedauert hat.⁴⁹

Was sind nun die Ergebnisse der Aufarbeitung in der Kirchlichen Zeitgeschichte? Wieso Kirche als Untersuchungsgegenstand? Was macht Kirche über die vermutete Belastung hinaus interessant?

Die Kirchen sahen sich genauso wie staatliche Institutionen und gesellschaftliche Akteure dem totalen Zusammenbruch angesichts des beendeten Weltkriegs und politischen Kollaps gegenüber. Im Unterschied zu Behörden, (gleichgeschalteten) Vereinen und Verbänden verfügten sie über eine eigene, alternative und mehrheitlich funktionierende Infrastruktur. Mit den Worten Eike Wolgasts waren „die Kirchen die einzigen Ordnungselemente im Chaos“.⁵⁰

Im Vergleich zu den Veröffentlichungen insbesondere aus dem Bereich der Behördenforschung fällt ein grundsätzliches Verständnis für die aus rückblickender Sicht als unzulänglich bewerteten Verhaltensweisen und Handlungen der damaligen Akteure auf. Als Bemühung um historische Kontextualisierung und nicht als Beispiel apologetischer Kirchengeschichtsschreibung kann das folgende Zitat Martin Greschats gelesen werden:

Auch bei den Kirchenleitungen und Pfarrern handelte es sich in aller Regel um überanstrengte Menschen, die häufig am Rande ihrer physischen und psychischen Möglichkeiten agierten. Aus dieser Feststellung kann natürlich nicht gefolgert werden, dass es darum geboten sei, Versagen und Ungenügen lieber zu entschuldigen als beim Namen zu nennen.⁵¹

Ein zusammenfassendes Bild zum Umgang evangelischer Landeskirchen mit dem Nationalsozialismus kann nicht gezeichnet werden. Wie auch im staatlichen Bereich gibt es Beispiele einer starken personellen Belastung, die wie das Beispiel Eutin zeigt absichtsvoll geschah und darin die Frage nach der zweiten Schuld stellt.⁵² Zugleich lässt sich nachweisen, dass Landeskirchen mit geringen Ressourcen, wie die schlesische Provinzialkirche, selbst ungeklärten Fällen einer Weiterbeschäftigung kompromittierter Personen in anderen Landeskirchen im Rahmen der ihnen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten nachgingen. Andernorts ist im als pragmatisch zu bezeichnenden Umgang mit belasteten Pfarrern ein Zusammenhang zum Pfarrermangel zu vermuten. Auch der umgekehrte Fall einer völligen Überversorgung mit

49 S. ausführlicher hierzu: BAJOHR/HÜRTER, Auftragsforschung „NS-Belastung“.

50 WOLGAST, EIKE, Die Wahrnehmung des Dritten Reichs in der unmittelbaren Nachkriegszeit (1945/46), SPHKHAW 22, Heidelberg 2001.; s.a. BOYENS, ARMIN, Die Kirchenpolitik der amerikanischen Besatzungsmacht in Deutschland von 1944 bis 1946. Ein vernachlässigtes Gebiet?, in: ders. u. a.: Kirchen in der Nachkriegszeit, AKIZ.B 8, Göttingen 1979, 37.

51 GRESCHAT, Die evangelische Christenheit, 12.

52 Vgl. LINCK, Zwei Wege; DERS., Die Unschuld der Schuldigen.

Geistlichen wie in der pommerschen Provinzialkirche zeigt, dass vergleichsweise gering belastete Bewerber keine Anstellungschancen hatten.⁵³

Ein einheitliches Bild ergibt sich jedoch bei der Haltung der evangelischen Kirchenleitungen gegenüber den Entnazifizierungsmaßnahmen. Festzuhalten ist hier dennoch, dass die lautesten Stimmen aus Landeskirchen in westlichen Besatzungszonen erklangen. Insbesondere der württembergische Landesbischof Theophil Wurm und erste EKD-Ratsvorsitzende steht für eine öffentliche Ablehnung der Entnazifizierungsmaßnahmen. Gegen das sogenannte Befreiungsgesetz, das die Entnazifizierung von der alliierten Zuständigkeit im März 1946 in die Hände der deutschen Selbstverwaltung legte, protestierte er gegenüber den Militärregierungen. Auch der Rat der EKD schloss sich mit einem öffentlichen Brief dieser Haltung an. Diese grundsätzliche Kritik hielt auch an als die Militärregierungen sich durch entsprechende Gesetzesänderung bemüht zeigten, pauschale Verurteilung formal und vor allem minder Belasteter zugunsten einer Untersuchung der schwereren Fällen zu verändern. Anzuführen ist hier das kaum nachvollziehbare Handeln Martin Niemöllers.⁵⁴ Clemens Vollnhals resümiert dies wie folgt:

Die tiefgreifende Problematik lag nicht darin, dass sich die evangelische Kirche für eine drastische Begrenzung des betroffenen Personenkreises, für Milde und die strikte Einhaltung rechtsstaatlicher Normen einsetzte, sondern dass sie der Entnazifizierung prinzipiell die moralische und politische Berechtigung absprach.⁵⁵

Weiter führt Vollnhals aus:

Als Resümee bleibt deshalb festzuhalten, dass die evangelische Kirche mit ihren Verlautbarungen, die sich auf einem Mittelweg zwischen passivem Widerstand und aktiver Sabotage bewegten, erheblich zur Stärkung jener gesellschaftlichen Kräfte und geistigen Dispositionen beitrug, die auf deutscher Seite den Versuch einer tiefgreifenden politischen Säuberung zum Scheitern verurteilten.⁵⁶

In einem absoluten Missverhältnis steht der Einsatz der Kirchen für die Betroffenen der Entnazifizierungsmaßnahmen zum Einsatz für die Opfer des Nationalsozialismus.⁵⁷ Hierzu nochmals Clemens Vollnhals:

Unter politischen Gesichtspunkten war nicht das Eintreten für die Masse der NS-Mitläufer, deren gesellschaftliche Integration unumgänglich war, problematisch, sondern dass der Fürsprache für ehemalige Nationalsozialisten kein vergleichbares Engagement für die Opfer des NS-Regimes, für das Millionenheer der rassistisch und politisch Verfolgten und ihrer Angehörigen gegenüberstand.⁵⁸

53 Vgl. bspw. LKAG 15.10, 997; LKAG 15.10, 251; LKAG 15.10, 818 II; AEKSOL 11/814; AEKSOL 12/3175.

54 Vgl. VOLLNHALS, *Evangelische Kirche und Entnazifizierung*, 103–117.

55 Ebd., 117.

56 Ebd., 118 f.

57 Vgl. hierzu a. BLASCHKE, *Die Kirchen und der Nationalsozialismus*, 231–240.

58 VOLLNHALS, *Evangelische Kirche und Entnazifizierung*, 140.

Die Ablehnung der Entnazifizierung darf keineswegs mit einer grundsätzlichen Ablehnung von personalpolitischen Maßnahmen gleichgesetzt werden. Es entspricht der Quellsprache zwischen Entnazifizierung und kirchlicher Selbstreinigung zu differenzieren. Wurde die Anwendung der staatlichen Entnazifizierung im kirchlichen Raum abgelehnt, lassen sich unterschiedliche Motivationen der Selbstreinigung benennen. Wie die Bezeichnung es nahelegt, entsprach es dem kirchlichen Selbstverständnis, aber auch dem Zugeständnis der Alliierten, dass die Kirchen die Überprüfung ihres Personals selbst übernahmen. Aus der Erfahrung des ‚Kirchenkampfes‘ heraus bestand eine hohe Motivation sich mit den Belastungen von kirchlichen Amtsträgern, insbesondere Pfarrern, zu befassen. Im Vordergrund stand daher die Mitgliedschaft bei den Deutschen Christen. Eine reine NSDAP-Mitgliedschaft ohne entsprechende Betätigung im Geist des Nationalsozialismus war von nachrangiger Bedeutung. Um dem Vorwurf eines fortgesetzten ‚Kirchenkampfes‘, in dem die neuen bekenntniskirchlichen Kirchenleitungen nun gegenüber den unterlegenen Deutschen Christen zu Gericht saßen, entgegenzuwirken, entschloss man sich für ein Einzelfall bezogenes Vorgehen. Hinzu kam das Motiv der Glaubwürdigkeit nach innen und nach außen. Während das Kirchenvolk sich der Entnazifizierung unterziehen musste, sollten kirchliche Amtsträger keine privilegierte Stellung haben. Nicht von der Hand zu weisen ist außerdem die Sorge vor einer Zurücknahme des Privilegs der Selbstreinigung durch alliierte Vertreter. Auch das Beispiel einer Umsetzung der Selbstreinigung als „notwendiges Übel“ lässt sich anführen (Hamburg).⁵⁹ Die Selbstreinigungsverfahren hatten eine disziplinarische Absicht. Erzielt werden sollte die Wiederherstellung eines an Schrift und Bekenntnis gebundenen Pfarrerstandes. Bestrafungen der Betroffenen lag nicht im Interesse der Kirchenleitungen.

Zu den Faktoren, die den Neubeginn kirchlicher Arbeit bzw. ihre Fortsetzung nach Kriegsende begünstigten, zählte die Existenz der Bekennenden Kirche. Sie verfügte über eine alternative Struktur mit einem personellen Netzwerk und war die Arbeit unter krisenhaften Bedingungen durchaus gewohnt. „Unter den Trümmern des Reiches“ sei „die Substanz der Kirche erhalten geblieben“ – dieses treffende Bild zeichnete der pommersche Landebischof Karl von Scheven 1949 rückblickend.⁶⁰ Zugleich muss die Frage nach Restauration oder Neubeginn als unzeitgemäß bezeichnet werden. Gerade, weil die Kirchen über eine funktionierende Struktur verfügten und die „einzigen Ordnungselemente im Chaos“ darstellten, bestand kein Freiraum für Reformfragen. Dass das Ende des Weltkrieges und der Zusammenbruch des nationalsozialistischen Deutschlands für den landeskirchlichen Protestantismus in Deutschland „keinen grundlegenden Wandel“⁶¹ brachte, entschied sich also schon im Frühjahr 1945. Wie am Beispiel der Westfälischen Landeskirche herausgearbeitet, setzte

59 Vgl. HERING, RAINER, Bischofskirche. Die Evangelisch-lutherische Kirche im Hamburgischen Staate und das „Dritte Reich“, in: Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000, herausgegeben von Manfred Gailus und Wolfgang Krogel, Berlin 2006, 78–112.

60 Bericht der 4. Tagung der 20. Pommerschen Provinzialsynode, 19.09.1949, in: LKAG 77,36, 135.

61 GRESCHAT, Die evangelische Christenheit, 78.

der Neuaufbau erst mit dem Generationenwechsel in den 1960er Jahren ein.⁶² Einher gingen die ‚Restauration‘ mit einem Fortwirken der nationalprotestantischen Tendenzen, für die kirchenführende Männer wie Theophil Wurm, Hans Meiser oder Otto Dibelius standen. Entsprechend dieser geistigen Prägung wurde die Ursache des Leids nach Kriegsende in der verstärkten Entkirchlichung gesucht und gesehen. Der Zorn Gottes oder das Gericht Gottes wurden als traditionelle Deutungskategorien herangezogen, um die Abwendung von Glauben und Kirche mit der Lage der deutschen Bevölkerung theologisch zu verbinden.⁶³

Als Unterscheidungsmerkmal zwischen östlichen und westlichen Landeskirchen sind die verschiedenen politischen Rahmenbedingungen in Erinnerung zu rufen: Die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus tritt mit dem Aufkommen des Sozialismus als realer und gegenwärtiger Gefahr schon Ende der 1940er Jahre in den östlichen Landeskirchen merklich in den Hintergrund.

Welche weiteren Kontinuitäten lassen sich feststellen? Der Umgang mit Jüdinnen und Juden zeugt von keiner Veränderung. So wird in Weiterführung antijudaistischer Stereotype die Judenmission wieder eingeführt und weiterhin findet die Bezeichnung „nichtarischen Christen“ in kirchenamtlichen Schreiben Verwendung. Es finden sich kaum Belege einer Auseinandersetzung mit (christlichem) Antisemitismus oder der Shoa. Grundlegende Umbrüche im Verhältnis zum Judentum sind erst in den 1960er und 1980er Jahren zu konstatieren.⁶⁴

3. Vergleichende Beobachtungen zum Forschungssetting

Sowohl in der allgemeinen Geschichte als auch in der Kirchengeschichte finden sich Beispiele für Auftragsforschungen. Der Umfang und das Ausmaß unterscheiden sich jedoch erheblich. Während für öffentliche Einrichtungen Projekte mit einer Vielzahl von Stellen ausgeschrieben werden, wird kirchliche Aufarbeitung immer in Einzelregie bewerkstelligt. Hinsichtlich der zeitlichen Einordnung ist festzuhalten, dass die Erforschung der Nachkriegsgeschichte in der Kirchengeschichte früher einsetzt als im staatlichen Bereich. Forschungsdesiderate bestehen weiterhin in beiden Bereichen. Eine Rezeption der Forschungsergebnisse findet meiner Einschätzung nach, wenn überhaupt, dann auf Seiten der kirchlichen Zeitgeschichte statt.

62 Vgl. FRIEDRICH, NORBERT, Zur Entwicklung des Protestantismus nach dem Krieg. Das Beispiel Westfalen, in: Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, in: Manfred Gailus/Wolfgang Krogel (Hg.): Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000, Berlin 2006, 270.

63 Vgl. GAILUS, Von der selbstgewählten hundertjährigen Gefangenschaft, 532.

64 Vgl. SCHNEIDER-LUDORFF, GURY, Verdrängen und Bekennen. Vom schwierigen Umgang der evangelischen Kirche mit der „Schuld“ nach 1945, in: Die Kirchen und die Verbrechen im nationalsozialistischen Staat, herausgegeben von Thomas Brechenmacher und Harry Oelke, DSZ 11, Göttingen 2011, 278.

Während in der kirchlichen Zeitgeschichte auch rechtswissenschaftliche, sozial- und mentalitätsgeschichtliche Ansätze Anwendung finden, wird durch die Auftragsforschung zu Unternehmen und Behörden der politikgeschichtliche Zugang reproduziert. Stärker als bei der Aufarbeitung der Geschichte von Landeskirchen wird der „klassische“ institutionengeschichtliche Zugang gefordert und damit gefördert.⁶⁵ Kontroversen in Folge von Veröffentlichungen sowohl im allgemeingeschichtlichen als auch im kirchengeschichtlichen Bereich zeugen von der unbestreitbaren Nähe dieser Zeitgeschichte trotz des größer werdenden zeitlichen Abstands. So haben beispielsweise die Untersuchung der bayerischen Landeskirche in der Zeit des Nationalsozialismus, die Kontinuitätsforschung zu den nordelbischen Landeskirchen und die Aufarbeitung zum Auswärtigen Amt teilweise heftige, kritische Reaktionen hervorgerufen.⁶⁶

Quellen und Literatur

Gedruckte Quellen

NESS, DIETMAR (Hg.): »Zeit voller Schrecken und Gnade« Berichte aus schlesischen Kirchengemeinden 1945–1947. Die schlesischen Briefgemeinden: Eine bibliographische Bestandsaufnahme (Studien zur Schlesischen und Oberlausitzer Kirchengeschichte 14), Herrnhut 2019.

Ungedruckte Quellen

Archiv der Evangelischen Kirche der Schlesischen Oberlausitz (AEKSOL), Archivstandort: Görlitz:
AEKSOL 11 Kirchenleitung (1945–1987), 814 Kontakte zu anderen Kirchenleitungen (1945–1946).
AEKSOL 12 Konsistorium (1896–2002), 3175 Hentschel, Erich Pfarrer a. D. (1946–1979).

Landeskirchliches Archiv der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland – Außenstelle Greifswald (LKAG), Archivstandort: Schwerin:

LKAG 77.36 (Karl von Scheven), 135 Provinzialsynoden.

LKAG 15.10, (Konsistorium (Pommern), 251 Verhandlungen, Denkschriften und Entwürfe des provinzialkirchlichen Ordnungsausschusses für eine neue Provinzialkirchenordnung (1949–1950).

LKAG 15.10, 818 Bewerbungen von Geistlichen, Pfarrvikaren und Predigern um Pfarrstellen (1945–1952).

LKAG 15.10, 997 Behandlung von Fragen und Problemen der Pfarrstellenbesetzung (1945–1955).

⁶⁵ Vgl. Zur Problematik der Auftragsforschung siehe Bajohr/Hürter, Auftragsforschung „NS-Belastung“, 232.; s.a. GROSSBÖLTING, THOMAS, Evangelische Christen im Nationalsozialismus und in der frühen DDR – Die Kirchenprovinz Sachsen, in: Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000, herausgegeben von Manfred Gailus und Wolfgang Krogel, Berlin 2006, 197.

⁶⁶ MENSING, BJÖRN, Konservative Lutheraner zwischen NS-Verstrickung, Selbstbehauptung und Entnazifizierungskritik. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, in: Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000, Manfred Gailus/Wolfgang Krogel (Hg.), Berlin 2006, 445.

Sekundärliteratur

- ASSMANN, ALEIDA, *Das neue Unbehagen in der Erinnerungskultur. Eine Intervention.* München 2016.
- BAJOHR, FRANK/HÜRTER, JOHANNES, *Auftragsforschung „NS-Belastung“. Bemerkungen zu einer Konjunktur*, in: Ders. u. a. (Hg.): *Mehr als eine Erzählung. Zeitgeschichtliche Perspektiven auf die Bundesrepublik*, Göttingen 2016, 221–233.
- BAUMANN, IMANUEL/REINKE, HERBERT/STEPHAN, ANDREJ/WAGNER, PATRICK, *Schatten der Vergangenheit. Das BKA und seine Gründungsgeneration in der frühen Bundesrepublik*, (Polizei + Forschung, Sonderbd.), Köln 2011.
- BESIER, GERHARD, „Selbstreinigung“ unter britischer Besatzungsherrschaft, SKGNS 27, Göttingen 1986.
- BLASCHKE, OLAF, *Die Kirchen und der Nationalsozialismus*, Stuttgart 2014.
- BÖSCH, FRANK/WIRSCHING, ANDREAS (Hg.), *Hüter der Ordnung. Die Innenministerien in Bonn und Ost-Berlin nach dem Nationalsozialismus. Veröffentlichungen zur Geschichte der deutschen Innenministerin nach 1945, Bd. 1*, Göttingen 2018.
- BOYENS, ARMIN, *Die Kirchenpolitik der amerikanischen Besatzungsmacht in Deutschland von 1944 bis 1946. Ein vernachlässigtes Gebiet?*, in: ders. u. a.: *Kirchen in der Nachkriegszeit*, AKIZ.B 8, Göttingen 1979, 7–55.
- BRÜNGER, SEBASTIAN, *Geschichte und Gewinn. Der Umgang deutscher Konzerne mit ihrer NS-Vergangenheit*, *Geschichte und Gegenwart* 15, Göttingen 2017.
- CONZE, ECKART/FREI, NORBERT/HAYES, PETER/ZIMMERMANN, MOSHE, *Das Amt und die Vergangenheit. Deutsche Diplomaten im Dritten Reich und in der Bundesrepublik*, München 2010.
- EITZ, THORSTEN/STÖTZEL, GEORG, *Art. Vergangenheitsbewältigung*, in: *Wörterbuch der „Vergangenheitsbewältigung“. Die NS-Vergangenheit im öffentlichen Sprachgebrauch*, Hildesheim 2007, 601–617.
- DERS./DERS., *Art. Wiedergutmachung*, in: *Wörterbuch der „Vergangenheitsbewältigung“. Die NS-Vergangenheit im öffentlichen Sprachgebrauch*, Hildesheim 2007, 677–701.
- FRIEDRICH, NORBERT, *Zur Entwicklung des Protestantismus nach dem Krieg. Das Beispiel Westfalen*, in: *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000*, herausgegeben von Manfred Gailus und Wolfgang Krogel, Berlin 2006, 264–280.
- FRITZE, LOTHAR, *Delegitimierung und Totalkritik. Kritische Anmerkungen zur Aufarbeitung der DDR-Vergangenheit*, Berlin 2016.
- GAILUS, MANFRED/KROGEL, WOLFGANG (Hg.), *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000*, Berlin 2006.
- DERS., *Von der selbstgewählten hundertjährigen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Nachträgliche Anmerkungen zur Berliner Tagung „Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte“ (2002)*, in: Ders./Wolfgang Krogel (Hg.): *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000*, Berlin 2006, 511–538.
- GÖRTEMAKER, MANFRED/SAFFERLING, CHRISTOPH (Hg.), *Die Rosenburg. Das Bundesministerium der Justiz und die NS-Vergangenheit – eine Bestandsaufnahme*, Göttingen 2013.
- DERS./DERS., *Die Akte Rosenburg. Das Bundesministerium der Justiz und die NS-Zeit*, München 2016.
- GOSCHLER, KONSTANTIN/WALA, MICHAEL, „Keine neue Gestapo“. *Das Bundesamt für Verfassungsschutz und die NS-Vergangenheit*, Reinbek bei Hamburg 2015.
- GRESCHAT, MARTIN, *Die evangelische Christenheit und die deutsche Geschichte nach 1945. Weichenstellungen in der Nachkriegszeit*, Stuttgart 2002.

- GROSSBÖLTING, THOMAS, Evangelische Christen im Nationalsozialismus und in der frühen DDR – Die Kirchenprovinz Sachsen, in: Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000, herausgegeben von Manfred Gailus und Wolfgang Krogel, Berlin 2006, 197–221.
- HEIN, MARKUS, Die sächsische Landeskirche nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges (1945–1948). Neubildung der Kirchenleitung und Selbstreinigung der Pfarrerschaft, HerChr.S 6, Leipzig 2002.
- HELMICH, HANS, Nach dem Kirchenkampf. Die evangelischen Gemeinden Wuppertals von 1945 bis 1949. Eine regionalgeschichtliche Arbeit im Auftrag der Kirchenkreise Barmen und Elberfeld, SVRKG 164, Bonn 2004.
- WILHELM, GEORG, Die Diktaturen und die evangelische Kirche. Totaler Machtanspruch und kirchliche Antwort am Beispiel Leipzigs 1933–1958, AKIZ.B 39, Göttingen 2004.
- HERING, RAINER, Bischofskirche. Die Evangelisch-lutherische Kirche im Hamburgischen Staate und das „Dritte Reich“, in: Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000, herausgegeben von Manfred Gailus und Wolfgang Krogel, Berlin 2006, 78–112.
- HÜRTER, JOHANNES/MAYER, MICHAEL (Hg.), Das Auswärtige Amt in der NS-Diktatur, Schriftenreihe der Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 109, München 2014.
- JESSE, ECKHARD, Doppelte Vergangenheitsbewältigung in Deutschland. Ein Problem der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in: Vergangenheitsbewältigung (GDF 54), Eckhard Jesse/Konrad Löw (Hg.), Berlin 1997, 11–26.
- KOCH-HALLAS, CHRISTINE, Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Thüringen in der SBZ und Frühzeit der DDR (1945–1961). Eine Untersuchung über Kontinuitäten und Diskontinuitäten einer landeskirchlichen Identität, AKThG 25, Leipzig 2009.
- KÖNIG, HELMUT, Von der Diktatur zur Demokratie oder Was ist Vergangenheitsbewältigung, in: Leviathan Sonderheft 18 (1998), 371–392.
- KRATZ, PHILIPP, Eine Stadt und die Schuld. Wiesbaden und die NS-Vergangenheit seit 1945, Göttingen 2019 (Beiträge zur Geschichte des 20. Jahrhunderts 25).
- KRAUSS, KARL-PETER, Inszenierte Loyalitäten? Die Neuapostolische Kirche in der NS-Zeit, Berlin 2020.
- KRELLER, LUTZ/KUSCHEL, FRANZISKA, Vom „Volkskörper“ zum Individuum. Das Bundesministerium für Gesundheitswesen nach dem Nationalsozialismus, Göttingen 2022.
- LINCK, STEPHAN, Neue Anfänge? Der Umgang der Evangelischen Kirche mit der NS-Vergangenheit und ihr Verhältnis zum Judentum. Die Landeskirchen in Nordelbien. Bd. 1: 1945–1965, Kiel 2013.
- DERS., Neue Anfänge? Der Umgang der Evangelischen Kirche mit der NS-Vergangenheit und ihr Verhältnis zum Judentum. Die Landeskirchen in Nordelbien. Bd. 2: 1965–1985.
- DERS., Zwei Wege – Aspekte der Entwicklung der Landeskirchen Eutin und Lübeck im Nationalsozialismus und in der Nachkriegszeit, in: Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000, herausgegeben von Manfred Gailus und Wolfgang Krogel, Berlin 2006, 61–76.
- LINDEMANN, GERHARD, „Typisch jüdisch“. Die Stellung der Ev.-luth. Landeskirche Hannovers zur Antijudaismus, Judenfeindschaft und Antisemitismus 1919–1949, Schriftenreihe der Gesellschaft für Deutschlandforschung 63, Berlin 1998.
- LÖWE, HARTMUT, Theologisch-ethische Reflexion zur „Vergangenheitsbewältigung“ in der evangelischen Kirche. Ein Thema kirchlicher Zeitgeschichte, in: Die evangelischen Kirchen und der SED-Staat, herausgegeben von Leonore Siegele-Wenschkewitz, Arnoldshainer Texte 77, Frankfurt am Main 1993, 129–141.
- MEIER, CHRISTIAN, Das Gebot zu vergessen und die Unbeweisbarkeit des Erinnerens. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit, München 2019.
- MENSING, BJÖRN, Konservative Lutheraner zwischen NS-Verstrickung, Selbstbehauptung und Entnazifizierungskritik. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, in: Von der babyloni-

- schen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000, Manfred Gailus/Wolfgang Krogel (Hg.), Berlin 2006, 418–445.
- MENTEL, CHRISTIAN/WEISE, NIELS, Die zentralen deutschen Behörden und der Nationalsozialismus. Stand und Perspektiven der Forschung, Frank Bösch/Martin Sabrow/Andreas Wirsching (Hg.), München/Potsdam 2016.
- NÜTZENADEL, ALEXANDER (Hg.), Das Reichsarbeitsministerium im Nationalsozialismus. Verwaltung – Politik – Verbrechen, Göttingen 2017.
- RADEMACHERS, ANDREAS, Absolution oder Neubeginn. Katholische Kirche und Vergangenheitsbewältigung in der Kölner Kirchenprovinz, Göttingen 2017.
- REICHEL, PETER, Vergangenheitsbewältigung in Deutschland. Die Auseinandersetzung mit der NS-Diktatur in Politik & Justiz, München ²2007.
- RUDNICK, CAROLA, Art. „V.D2 Doppelte Vergangenheitsbewältigung“, in: Fischer, Torben/Lorenz, Matthias (Hg.): Lexikon der „Vergangenheitsbewältigung“ in Deutschland. Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945, Bielefeld ³2015, 303–307.
- SCHNEIDER-LUDORFF, GURY, Verdrängen und Bekennen. Vom schwierigen Umgang der evangelischen Kirche mit der „Schuld“ nach 1945, in: Die Kirchen und die Verbrechen im nationalsozialistischen Staat, herausgegeben von Thomas Brechenmacher und Harry Oelke, DSZ 11, Göttingen 2011, 274–282.
- SEIDEL, JÜRGEN J., „Neubeginn“ in der Kirche? Die evangelischen Landeskirchen in der SBZ/DDR im gesellschaftspolitischen Kontext der Nachkriegszeit (1945–1953), Göttingen 1989.
- DERS., Aus den Trümmern 1945. Personeller Wiederaufbau und Entnazifizierung in der evangelischen Kirche der Sowjetischen Besatzungszone Deutschlands. Einführung und Dokumente, Göttingen 1996.
- SEIDEL, THOMAS, Im Übergang der Diktaturen. Eine Untersuchung zur kirchlichen Neuordnung in Thüringen 1945–1951, Stuttgart 2003.
- VOLLNHALS, CLEMENS, Evangelische Kirche und Entnazifizierung 1945–1949. Die Last der nationalsozialistischen Vergangenheit, SKG 36, München 1989.
- WEISPFENNING, WALTER, Die Entnazifizierung der Thüringer Ev. Pfarrerschaft nach 1945 gemäß dem Reinigungsgesetz, Schriften des Thüringer Pfarrervereins 1, Quedlinburg 2018.
- WEISS, PETER ULRICH, Deutsche Zentralarchive in den Systemumbrüchen nach 1833 und 1945, Göttingen 2022.
- WOLGAST, EIKE, Die Wahrnehmung des Dritten Reichs in der unmittelbaren Nachkriegszeit (1945/46), SPKHAW 22, Heidelberg 2001.
- WUNDERLICH, ALEX, Re-education durch Rechristianisierung? Die Stellung der hannoverschen Landeskirche zur NS-Herrschaft und Demokratiegründung nach 1945, Frankfurt am Main 2014.

Internetchweise

- <https://www.ifz-muenchen.de/aktuelles/themen/bundeskanzleramt> (01.03.2023).
- <https://www.ifz-muenchen.de/aktuelles/themen/demokratische-kultur-und-ns-vergangenheit> (01.03.2023).
- <https://www.ifz-muenchen.de/aktuelles/themen/von-der-reichsbank-zur-bundesbank> (01.03.2023).
- <https://www.ifz-muenchen.de/forschung/ea/forschung/das-bundesverfassungsgericht-nach-dem-nationalsozialismus> (01.03.2023).
- <https://www.krupp-stiftung.de/presse/krupp-stiftung-initiiert-forschungsprojekt-zur-haltung-ihres-stifters-alfried-krupp-zum-nationalsozialismus/> (03.03.2023)

<https://zzf-potsdam.de/de/forschung/projekte/geschichte-des-deutschen-jugendherbergswerks-der-jugendherbergen-seit-der-ns-zeit> (01.03.2023).

<https://zzf-potsdam.de/de/forschung/projekte/das-bundespresseamt-zwischen-ns-vergangenheit-demokratischer-eigenwerbung> (01.03.2023).

<https://zzf-potsdam.de/de/forschung/projekte/kontinuitaten-neuanfange-nach-dem-nationalsozialismus-das-ministerium-fur> (01.03.2023).

Gesucht? Gefunden!

Historischer Ort und theologische Relevanz

1. Vorbemerkung: Vom ‚Vater der Kirchengeschichte‘ – Zwei Denkrichtungen

Der ‚Vater der Kirchengeschichte‘,¹ Euseb von Caesarea (260/264–339/340), beschriftet nach Eigenaussage mit dem Verfassen der *historia ecclesiastica* (*HE*) einen neuen Weg,² nämlich jenen des schriftlichen Berichts über die Ereignisse von der Zeit Jesu bis zu seiner Gegenwart.³ Ihm taten es andere, wie Sozomenos (†450) oder Theodoret (393–460), gleich und führten diesen Weg fort. Dabei griffen sie auf unterschiedliches Quellenmaterial zurück. Euseb beispielsweise bediente sich der, wenn auch unvollständigen, Berichte anderer, die ihm vorlagen.⁴

1 Der Beiname ‚Vater der Kirchengeschichte‘ bezieht sich darauf, dass Euseb mit dem oben genannten Werk, der *historia ecclesiastica*, als der Begründer der Gattung der Kirchengeschichtsschreibung gilt, auf den sich die folgenden Verfasser einer Kirchengeschichte bezogen (vgl. Anm. 3 und 7). Beispielsweise verweist das Reallexikon für antikes Christentum darauf, dass dieses Werk Euseb „den Titel ‚Vater der Kirchengeschichte‘ eingetragen habe“ (Moreau, 1071). In gleicher Weise findet sich dieser Hinweis im Lexikon der antiken christlichen Literatur (Ulrich, 244): „Die schon bald zu fast kanonischer Bedeutung aufgestiegene *h.e.* hat schnell Nachfolgearbeiten provoziert und E. so, auch in Verbindung mit seinen anderen historischen und apologetischen Arbeiten, zu Recht den Beinamen ‚Vater der Kirchengeschichte‘ eingetragen“. Im Jahr 1991 erschien die Monografie von Winkelmann, die den Beinamen bereits im Untertitel trägt. Vgl. zum Kirchengeschichtsverständnis Eusebs den Beitrag von Charlotte Kirsch-Klingelhöffer in diesem Band, 15–29.

2 EUSEB, HE I,1: „Indem wir uns diesem Vorhaben zuwenden, versuchen wir als Erste, den einsamen und unbegangenen Weg zu gehen.“ (πρώτοι νῦν τῆς ὑποθέσεως ἐπιβάντες οἷά τινα ἐρήμῃ καὶ ἀτριβῆ ἰέναι ὁδὸν ἐγχειροῦμεν).

3 EUSEB, HE I,1: „[...] über die Nachfolgen der heiligen Apostel, über die von unserem Erlöser bis zu uns verflossenen Zeiten [...]“ (Τὰς τῶν ἱερῶν ἀποστόλων διαδοχὰς σὺν καὶ τοῖς ἀπὸ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ εἰς ἡμᾶς διηγουμένοις χρόνοις [...]); vgl. zum gesamten ersten Paragraphen der *HE* Anm. 6.

4 Im Anschluss an Euseb setzte Philostorgius (368–439) mit einer Kirchengeschichte beim Ende der *HE* an. Ihm folgten im vierten und fünften Jahrhundert im Osten Sokrates Scholastikos (~380–439), Sozomenos (~400–450) und Gelasius von Kyzikos (5. Jahrhundert). Im Westen übersetzte Rufin von Aquileia (345–411/412) die *HE* und schrieb sie fort bis in das Jahr 395 (vgl. ergänzend Anm. 1 und 7).

Was uns aus ihren lückenhaften Berichten für den vorliegenden Zweck brauchbar schien, haben wir gesammelt und die wertvollen Mitteilungen dieser alten Schriftsteller wie Blumen auf geistigen Auen gepflückt, um zu versuchen, in historischer Darstellung ein Ganzes zu bieten.⁵

Euseb intendiert die Zusammenstellung der Berichte zu einem Gesamtbild. Aus Bruchstücken und Einzelheiten soll ein Netz geknüpft werden, das die christliche Geschichte, in diesem Fall jene der katholischen, also orthodoxen, Kirche, von der Entstehung seit Jesu irdischem Wirken her darstellt. Dabei werden aber nicht nur die großen Namen und Ereignisse vorgeführt. So ist vielmehr zu Beginn des ersten Buches der *HE* zu lesen, dass dazu auch „Irrtümer“ und „Angriffe“ sowie „Glaubenszeugnisse in unseren Tagen“ und das „Erbarmen unseres Erlösers“ in der Durchführung dieses Anliegens Beachtung finden werden.⁶ In der Durchführung nutzt Euseb jene jedoch nur als ‚Gegenbilder‘ für das Verfassen einer, um es mit heutiger Begrifflichkeit zu beschreiben, sogenannten Monumentalgeschichte.

5 EUSEB, HE I,1: ὅσα, τοῖνυν εἰς τὴν προκειμένην ὑπόθεσιν λυσιτελεῖν ἡγούμεθα τῶν αὐτοῖς ἐκεῖνοις σποράδην μνημονευθέντων, ἀναλεξάμενοι καὶ ὡς ἂν ἐκ λογικῶν λειμώνων τὰς ἐπιτηδεύουσας αὐτῶν τῶν πάλαι συγγραφέων ἀπανθισάμενοι φωνάς, δι’ ὑψηγῆσεως ἱστορικῆς πειρασόμεθα σωματοποιῆσαι. Auf wen Euseb hier zurückgreift, wird nicht explizit. Er orientiert sich nach Eigenaussage an Quellen, die von anderen vorliegen (vgl. im Verlauf *Euseb*, HE I,1).

6 EUSEB, HE I,1 beginnt mit den Worten: „Es wird gesagt, in einer Schrift zu berichten über die Nachfolgen der heiligen Apostel, über die von unserem Erlöser an bis auf uns verflossenen Zeiten, über die zahlreichen, großen Ereignisse der Kirchengeschichte, über alle trefflichen kirchlichen Führer und Vorsteher in den angesehensten Gemeinden, über alle jene, welche immer wieder mündlich oder schriftlich Dienst am göttlichen Worte taten, über die Person, die Zahl und die Zeit derer, welche sich aus Neuerungssucht zu den schlimmsten Irrtümern hinreißen ließen, um sich dann als Führer zu einer Weisheit, welche keine Weisheit ist, auszugeben, wütenden Wölfen gleich, die sich schonungslos auf die Herde Christi stürzen, ferner über das Schicksal, welches das jüdische Volk unmittelbar nach seinem Frevel an unserem Heiland getroffen hatte, weiterhin über die Zeiten der zahlreichen schweren Angriffe, denen das göttliche Wort seitens der Heiden ausgesetzt war, über die Helden, die immer wieder unter Blut und Martern für die Lehre kämpften, endlich über die Glaubenszeugnisse in unseren Tagen und über das stets gnädige, liebevolle Erbarmen unseres Erlösers. Ich werde dabei nicht anders denn mit dem ersten Wirken unseres Erlösers und Herrn Jesus, des Gesalbten Gottes, beginnen.“ (Τὰς τῶν ἱερῶν ἀποστόλων διαδοχὰς σὺν καὶ τοῖς ἀπὸ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ εἰς ἡμᾶς διηनुσμένοις χρόνοις, ὅσα τε καὶ πηλίκια πραγματευθῆναι κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν λέγεται, καὶ ὅσοι ταύτης διαπρεπῶς ἐν ταῖς μάλιστα ἐπισημοτάταις παροικίας ἡγήσαντό τε καὶ προέστησαν, ὅσοι τε κατὰ γενεὰν ἐκάστην ἀγράφως ἢ καὶ διὰ συγγραμμάτων τὸν θεῖον ἐπρέσβευσαν λόγον, τίνες τε καὶ ὅσοι καὶ ὀπηνίκα νεωτεροποιίας ἰμέρωι πλάνης εἰς ἔσχατον ἐλάσαντες, ψευδωνύμου γνώσεως εἰσηγητὰς ἑαυτοῦς ἀνακεκηρύχασιν, ἀφειδώσ οἷα λύκοι βαρεῖς τὴν Χριστοῦ ποιήμνην ἐπεντρίβοντες, πρὸς ἐπὶ τούτοις καὶ τὰ παραυτίκα τῆς κατὰ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπιβουλῆς τὸ πᾶν Ἰουδαίων ἔθνος περιελθόντα, ὅσα τε αὐτῶν καὶ ὅποια καθ’ οἷους τε χρόνους πρὸς τῶν ἐθνῶν ὁ θεῖος πεπολέμηται λόγος, καὶ πηλίκιοι κατὰ καιροὺς τὸν δι’ αἵματος καὶ βασάνων ὑπὲρ αὐτοῦ διεξῆλθον ἀγῶνα, τὰ τ’ ἐπὶ τούτοις καὶ καθ’ ἡμᾶς αὐτοὺς μαρτύρια καὶ τὴν ἐπὶ πᾶσιν ἴλεω καὶ εὐμενῇ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἀντίληψιν γραφῆι παραδοῦναι προηρημένους, οὐδ’ ἄλλοθεν ἢ ἀπὸ πρώτης ἄρξομαι τῆς κατὰ τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ οἰκονομίας).

Mit diesem Vorhaben steht Euseb am Beginn eines (neuen) Weges, auf dem durch das Aufschreiben und Zusammenstellen von Geschichten (christliche) Geschichte geschrieben wird. Für diese Historiographie⁷ lassen sich sowohl über die spätantike Zeit hinaus als auch in anderen Formen als einer ‚Kirchengeschichte‘ Beispiele bis in die Postmoderne finden.⁸ Weisend und grundlegend ist dabei der Zugriff auf Quellen, die gesammelt, ausgewertet und zu einem Ganzen dargestellt werden.

Wie bei Euseb, der sich Berichten anderer bedient, ist von jeher die Quellengrundlage einer Auswahl geschuldet. Diese kann einerseits auf Überlieferungszufälle oder -chancen zurückgehen;⁹ das heißt, dass bestimmte Quellen aufgrund gewisser Überlieferungsmechanismen nicht oder nur teilweise zugänglich sind. Dies kann andererseits auch schlicht auf die bewusste oder unbewusste Selektionsarbeit einer die Geschichten zusammenstellenden Person zurückgeführt werden. Dies kann aber wiederum rein der Tatsache geschuldet sein, dass Quellen zwar vorhanden sind, aber

7 Der Begriff ‚Historiographie‘ wird hier in einem doppelten und kaum zu trennenden Sinne verstanden sowie verwendet: einerseits das Verfassen von Geschichte(n) und andererseits die Frage nach der Art und Weise sowie Wirkung dieses Verfassens (vgl. ergänzend Anm. 1 und 4).

8 So können beispielsweise auch hagiographische Texte wie die *Legende aurea* als Quellen verstanden werden, die (Kirchen-)Geschichte festhalten und dadurch gleichsam Geschichte schreiben. In ähnlicher Weise können auch moderne Lehrbücher zur Geschichte der Historischen Theologie beziehungsweise Kirchengeschichte verstanden werden (wie zum Beispiel Hauschild; Jung; Kottje u. a.; Vischer u. a.). Auch wenn diese primär für den Lernkontext konzipiert sind und die wichtigsten Stationen der Entwicklung der christlichen Geschichte festhalten wollen, unterliegen sie doch ebenfalls der subjektiven Selektion und Konzeption. ‚Die‘ Geschichte kann nicht in Reinform dargestellt werden. Jede Darstellung geht (un-)bewusst auf wissenschaftskulturelle Voraussetzungen, Prämissen und Grundentscheidungen zurück. Damit lehrt jede Darstellung der ‚Kirchengeschichte‘ auch gleichzeitig etwas über die jeweilige (Zeit-)Geschichte, in der sie entstanden ist.

9 Die Unterscheidung in Überlieferungszufälle und -chancen geht zurück auf Esch. Esch stellte diese 1978 in seiner Berner Antrittsvorlesung der dortigen philosophisch-historischen Fakultät vor. Hier machte er darauf aufmerksam, dass aufgrund historischer Kontingenz immer nur ein Teil von Quellen vorliegt, die die Grundlage für historische Schlussfolgerungen bieten. Er plädiert dafür, dass diese Zufälle und Chancen in die Analyse und Argumentation aufgenommen werden und sich bewusst gemacht wird, dass vorliegende Quellen immer nur einen Ausschnitt der Vergangenheit bieten. Diese Beobachtung aufnehmend und sich Esch anschließend, sensibilisieren HEYDEN/SALLMANN, Quellen auslegen. Methoden der Historischen Theologie, Theologie kompakt, Darmstadt 2023, 31, in dem Methodenbuch dafür, diese Zufälle und Chance im Sinne eines ‚Nicht-Wissens‘ in die Analyse von Quellen und der Beantwortung von Fragestellungen in historisches Arbeiten einfließen zu lassen. Demnach wird nicht nur gefragt, was aufgrund des Quellenbestand gewusst werden kann, sondern auf welche (potenziellen) Fragen keine Antworten vorhanden sind und was (mögliche) Antworten für Konsequenzen für die Interpretation haben.

(noch) keine Kenntnis über sie besteht.¹⁰ In allen Fällen sind dann die Geschichten, die zu (einer) Geschichte zusammengestellt werden, *ein* Blickwinkel auf Geschichte, aber nicht auf *die* Geschichte schlechthin. Diese wird und kann es in ihrer Reinform nicht geben.

Im Fall von Euseb bedeutet dies, dass die *HE* und das mit ihr transportierte Geschichtsbild zum einen von den Berichten anderer abhängt, die Euseb zu Grunde legt, und zum anderen von der Intention, die mit der Darstellung verfolgt wird. Diese ist gemäß der Intention des Textes der Bericht von Jesu Wirken und den Ereignissen bis in die eigene Gegenwart. Zwischen den Zeilen wird beispielsweise im Verlauf des ersten Buches zudem ersichtlich, dass es Euseb um einen dogmatischen Beweis geht, der den seiner Meinung nach falschen jüdischen Glauben dem wahren christlichen gegenüberstellt.¹¹

Diese Beobachtungen am Beispiel des ‚Vaters der Kirchengeschichte‘ münden nun keineswegs in eine Kritik an allen historiographischen Darstellungen durch die Jahrhunderte. Sie führen auch nicht in eine Absage an jeglichen Versuch, anhand von Geschichten, Geschichte zu rekonstruieren und diese zu beschreiben oder das ihr innewohnende Selbstverständnis zu bestimmen. Ganz im Gegenteil! Der Blick auf den ‚Vater der Kirchengeschichte‘ zu Beginn dieses Beitrages im Rahmen eines Bandes, der ‚junge Perspektiven‘¹² zum Selbstverständnis des Faches vereint, setzt damit die Vorzeichen, unter denen das Folgende gedacht, verstanden und eingereicht werden will.

10 Ein prominentes Beispiel sind die Schriftrollen vom Toten Meer, die 1947 Beduinen durch Zufall in den dortigen Höhlen die Textquellen fanden und diese anschließend auf dem Antikenmarkt in Bethlehem verkauften. Aus Bern können zwei Beispiele für eine mögliche noch nicht Überlieferung angeführt werden: Im Berner Staatsarchiv existiert aus dem 18. Jahrhundert eine Signatur „Unnütze Papiere“, weil diese Dokumente bei der Archivierung als irrelevant eingestuft wurden (vgl. ESCH, ARNOLD, Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers, *Historische Zeitschrift* 240/3, 1985, 565. sowie die Ausführungen in Anm. 9); im Jahr 2022 sind im Berner Historischen Museum bei der Inventur in Vergessenheit geratene Wandmalereien mit u. a. dem Erzengel Michael sowie dem Stadt- und Kirchenpatron Vinzenz von Saragossa aus dem Berner Rathaus des Spätmittelalters (circa Mitte 15. Jahrhundert) wieder entdeckt worden.

11 HEYDEN, KATHARINA, Kontextsensibel! Zum Gespräch zwischen Patristik und Poimenik, *Praktische Theologie* 3 (2018), 149, fasst drei Lesarten einer Quelle zusammen, die bei HEYDEN/SALLMANN, Quellen auslegen, 62–66, aufgenommen und vertieft werden: (1) gemäß der Intention, (2) zwischen den Zeilen, (3) gegen den Strich. Bei oben genanntem Beispiel kann den ersten vier Kapiteln der *HE* entnommen werden, dass neben der Darlegung der christlichen Geschichte auch der Nachweis im Fokus steht, dass der christliche Glaube in Kontinuität zu den Schriften steht und nichts Neues darstellt. Aus diesem Grund folgt nach der Vorrede in Kapitel 1 sogleich eine christologische Darlegung, die sich auf alttestamentliche Traditionen stützt.

12 Diese Anspielung bezieht sich auf den Titel der diesem Band zugrundeliegenden Tagung: „Kirchengeschichte – Selbstverständnis, Zukunft und Herkunft einer akademischen Disziplin – Junge Perspektiven“.

Das Nachdenken über das Selbstverständnis des Faches Historische Theologie beziehungsweise Kirchengeschichte¹³ wird hier von zwei Richtungen aus vorgenommen: Erstens mit einem Blick *in* die Geschichte, um sich von dort Anregungen für das Nachdenken über das Fach zu holen. Da dieser Blick aber bedingt ist durch die in die Geschichte Schauende, geschieht dies zweitens mit einem Blick *aus* der Gegenwart. Daraus ergibt sich einerseits, dass der Gegenstand des Faches gleichsam selbst Richtschnur für Inhalt und Vorgehen ist. Andererseits wird hier mit der subjektiven Kontextgebundenheit jeder forschenden Person ernst gemacht. Diese ist zwar gemeinhin anerkannt und gilt mancherorts schon als Gemeinplatz. Dennoch bedarf es dieser Betonung, um im Bewusstsein zu halten, dass alles historische und kirchengeschichtliche Arbeiten – sei es damals, sei es heute – immer fragmentarisch und unabgeschlossen bleibt.¹⁴

Hierbei handelt es sich keineswegs um ein Defizit, sondern um ein wertzuschätzendes Potenzial, das für echten Diskurs und Dialog benötigt wird.¹⁵ Insgesamt ist also mit diesen zwei Bewegungsrichtungen angezeigt, dass es sich um *einen* Zugang in der Frage nach dem Selbstverständnis des Faches handelt. Dieser Zugang scheut Positionalität nicht und will Fülle, Polyphonie, Diversität und Bedeutsamkeit des Faches hinsichtlich Inhalte, Methoden und Quellen in das Nachdenken über das

13 Es ist nicht Ziel oder Anliegen vorliegend eine terminologische Bestimmung und Festlegung des Faches vorzunehmen. Da die diesem Band zugrundeliegende Tagung die Bezeichnung ‚Kirchengeschichte‘ im Titel trug und die vorliegenden Überlegungen durch die Tätigkeiten am Institut für Historische Theologie der Universität Bern geprägt sind, wird im Folgenden ‚Historische Theologie beziehungsweise Kirchengeschichte‘ verwendet. Beide Termini werden synonym verstanden. Eine genauere Differenzierung erfordert einen eigenen Beitrag. Vorliegend geht es um eine inhaltliche Bestimmung, denen beide Bezeichnungen gerecht werden und die auf terminologischer Ebene nicht gegeneinander ausgespielt werden müssen.

14 Vgl. dazu genauer unter 5. die Ausführungen zur ‚doppelten Kontextgebundenheit‘.

15 Im Hintergrund steht die Annahme eines postmodernen Dialogverständnisses, wonach ein Dialog in seinem Vollzug als ‚echt‘ verstanden wird, wenn die teilnehmenden Parteien offen für Austausch sowie Veränderung und weniger für die Überzeugung des Gegenübers von der eigenen Meinung sind. Der Physiker David Bohm (1917–1992) drückte dieses Verständnis mit den folgenden passenden Worten aus. Begegnung in diesem Sinne ist m. E. die Grundlage für jedes Miteinander – sei es in Wissenschaft, Öffentlichkeit oder Gesellschaft: „Wenn einer gewinnt, gewinnen alle. Es steckt ein anderer Geist dahinter. In einem Dialog wird nicht versucht, Punkte zu machen oder den eigenen Standpunkt durchzusetzen. Vielmehr gewinnen alle, wenn sich herausstellt, daß irgendeiner der Teilnehmer einen Fehler gemacht hat. Es gibt nur Gewinner, während das andere Spiel Gewinnen-Verlieren heißt – wenn ich gewinne, verlierst du. Aber ein Dialog hat eher etwas von gemeinschaftlichem Teilhaben, bei dem wir nicht gegeneinander spielen, sondern miteinander. In einem Dialog gewinnen alle.“ (BOHM, DAVID, *Der Dialog. Das offene Gespräch am Ende der Diskussion*, Stuttgart 2008, 34).

Selbstverständnis des Faches Kirchengeschichte einbringen.¹⁶ Dieses Einbringen und Anregen zum Nachdenken soll vorliegend mit Blick auf und zugleich über das Thema des Ortes vorgenommen werden. Dieses wird im Folgenden vorgestellt (2.), um es anschließend in drei Schritten zu entfalten (3.–5.).

2. Thema: Zum Suchen und Finden – Ort

[... ich habe beschlossen; ML] dir, wie du es wünschst, von den Vätern zu erzählen, von Männern und Frauen, die ich sah, von denen ich hörte und mit denen ich zusammenlebte in [...]¹⁷

Mit dem historisch-kritischen Blick können diesem kurzen Quellenzitat bereits eine Reihe an Informationen entnommen werden: So geht hieraus hervor, dass die verfassende Person der Schrift diese auf Wunsch der angeredeten Person verfasst

¹⁶ Die Frage nach dem fachlichen Selbstverständnis wurde im 20. und 21. Jahrhundert mit dem Habilitationsvortrag von Gerhard Ebeling (1912–2001) im Jahr 1946 eine Art neue Gattung in der (post-)modernen Historiographie in Gang gesetzt (EBELING, GERHARD, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, in: ders. (Hg.): Wort Gottes und Tradition. Studien zur Hermeneutik der Konfessionen (ursprünglich erschienen als EBELING, GERHARD, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, Tübingen 1947) Göttingen 1964, 9–27.; vgl. zum Verständnis von Historiographie Anm. 7). Nach ihm sind Arbeiten zur Definition, was das Fach ist (und was nicht), wie es arbeitet (und wie nicht), worauf es seine Argumentation stützt (und worauf nicht) und zu welchem Zweck es betrieben wird (und zu welchem nicht) entstanden. Von diesen seien hier exemplarisch die Folgenden angeführt: BEUTEL; LEPPIN; und SCHÄUFELE. Obgleich sich diese Ansätze in Darlegung, Systematik, Grundlage(n) und/oder Intention voneinander unterscheiden, ist ihnen als Gattung gemeinsam, dass sie – wie bereits Ebeling – einerseits das Fach im Verhältnis zum Fach Theologie als Ganzem sowie zum Fach Geschichtswissenschaft und andererseits hinsichtlich der Frage, ob historisch-theologisches beziehungsweise kirchengeschichtliches Arbeiten normativ oder empirisch sei, bestimmen. In der Gesamtschau solcher Ansätze fällt auf, dass sie verschiedene Schnittstellen sowie Gemeinsamkeiten, aber auch Differenzen und Abstände in der Frage, was das Fach sei, aufweisen. Womöglich wird sich diese Gattung nicht durchsetzen, wenn der jüngste Beitrag in der Reihe nach Eigenaussage von dem Unterfangen absehen will (Kirchengeschichte und Historische Theologie, 98: „Im Folgenden kann und soll kein eigener Entwurf einer kirchengeschichtlichen Historik entwickelt werden.“) und doch Anhaltspunkte für die genannten Verhältnisbestimmungen bietet. Genau aus dieser Beobachtung sind die vorliegenden Gedanken entstanden: Wenn sich den bisherigen Beiträgen, bis auf die genannten Gattungskriterien, kein allgemeines Schema entnehmen lässt, wo angeschlossen werden kann, warum dann nicht in der Fülle die Chance sehen, sich so in die Diskussion einreihen und Impulse für die genannten Verhältnisbestimmungen des Faches zu Theologie und Geschichtswissenschaft über eine konkrete historische Quelle zu formulieren: die ‚Orts-Brille‘ (vgl. zur Bedeutung des hier vorgeschlagenen Zugangs für die beiden Pole von Empirie und Normativität Anm. 68).

¹⁷ Pall., HL Prol. 2: [...] ποθοῦντί σοι τὰ τῶν πατέρων διγηγήματα, ἀρρένων τε καὶ θηλειῶν, ὧν τε ἑώρακα καὶ περὶ ὧν ἀκήκοα, οἷς τε συναεστράφην ἐν [...]. Prol. 2 ist im Griechischem gesamthaft in Anm. 26 angegeben.

habe; dass von Vätern, Männern und Frauen erzählt wird; dass der_ die Autor_in jene sah, von ihnen hörte oder auch mit ihnen zusammenlebte. Trotz dieser Schlussfolgerungen bricht der Informationsfluss aber durch die bewusste Selektion des Zitates ab. Dadurch drängen sich dem geschulten Auge sogleich Folgefragen auf: Wer hat die Schrift verfasst? Wessen Wunsch war es, dass von den Vätern, Männern und Frauen erzählt wird? Wo lebte die verfassende Person der Schrift mit jenen zusammen? Das Bild bleibt trotz der vorhandenen Informationen unvollständig. Zudem ist ein weiterer Hinweis ausgelassen: Wo sind die urhebenden Personen anzusiedeln, wo jene, von denen die Schrift handelt?

Um sich vor dem inneren Auge auf all diese Fragen einen Reim machen zu können, bedarf es der Nennung des Ortes. Denn es ist für die Verknüpfung der Punkte auf der inneren Landkarte von Relevanz, ob die verfassende Person mit jenen in Gallien oder Afrika, Thrakien oder Asia lebte. Die Kenntnis des Ortes ist demnach ein wesentlicher Bestandteil, historische Quellen einordnen zu können; durch die Ortsnennung erhalten Betrachtende und Lesende hilfreiche sowie weiterführende Angaben über den historischen Kontext. Und genau diese wesentliche Zusatzinformation wird im Anschluss auch geboten: Die verfassende Person habe mit ihnen „[...] in der Wüste Ägyptens, [...], in Mesopotamien, in Palästina und in Syrien, in Gegenden des Okzidents, in Rom, in Kampanien [...]“¹⁸ zusammengelebt. Indem hier nun verschiedene Gegenden genannt werden – Orte der Wüste in Ägypten oder eine Stadt wie Rom – kann nun die innere Landkarte zur historischen Erschließung der Erzählung von den Vätern, von Männern und Frauen, entfaltet werden.

Es kann aber noch etwas Weiteres festgestellt werden. Ein Detail, das so simpel ist und deshalb Gefahr läuft überhaupt nicht benannt und damit in Betracht gezogen zu werden: Die verfassende Person hat von jenen, von denen sie erzählt, nicht nur gehört – sie hat sie gesehen und mit ihnen zusammengelebt. Sie hat sich also an die Orte begeben, wo Menschen lebten, von denen die angeschriebene Person dieses Prologs wünschte, dass die Erzählungen festgehalten werden. Person und Ort hängen demnach miteinander zusammen. Tatsächlich? Sagt dies auch der Prolog der Schrift?

Doch was gesucht wird, ist nicht der Ort, wo sie wohnten [...]!¹⁹.

Dann wohl doch nicht? Aber kann denn das, was wir über Menschen erfahren sollen, ohne den Ort, wo sie wohnten, lebten oder wirkten, gedacht werden? Spielt der Ort tatsächlich keine Rolle? Was wird denn dann gesucht im Sinne eines Aufsuchens, wenn es nicht der Ort selbst ist, wo die Väter, Männer und Frauen gesehen wurden und mit ihnen zusammengelebt wurde? Und wenn ich weiß, was ich suche, was werde ich dort finden?

18 Pall, HL Prol. 2: [...] τῆ κατ' Αἴγυπτον ἐρήμῳ, [...], ἔπειτα Μεσοποταμῖα Παλαιστίνῃ τε καὶ Συρίᾳ, καὶ τοῖς μέρεσι τῆς δύσεως Ῥώμῃ τε καὶ Καμπανίᾳ [...]. Vgl. zu Prol. 2 im Griechischen Anm. 26.

19 Pall, HL Prol. 16: Οὐ γὰρ ὁ τόπος ἐστὶν ὁ ζητούμενος ἐνθα κατῴκησαν οὗτοι [...].

Diese Fragen führen mitten hinein in das Thema des Beitrags, anhand dessen ein Zugang zum Selbstverständnis des Faches dargelegt werden soll. Es ist der Versuch, über die Frage nach der theologischen Relevanz historischer Orte gleichsam performativ eine Spielart des fachlichen Selbstverständnisses aufzuzeigen. Bewusst ist hier die Rede von der Spielart, da es nicht darum geht und auch nicht gehen kann, das eine gültige Fach- oder Selbstverständnis darzulegen. Mit der Rede von der Spielart des fachlichen Selbstverständnisses wird die Grundvoraussetzung angezeigt, dass eine Pluralität an Zugängen zu wahren ist und darin eine Stärke sowie Freiheit besteht. Denn jedes Festlegen engt ein und dies gilt nicht nur für das Fach, das Kirchengeschichte, Historische Theologie oder Christ_innentumsgeschichte genannt wird.²⁰ Im Folgenden soll in dieser Weise der Ort als fachlicher Zugang im Zentrum stehen.

Dazu wird ein weiteres Mal die zu Beginn dieses Abschnitts eingeführte Quelle bemüht und der Frage nachgegangen, welcher (historische) Ort überhaupt gesucht wird. Anschließend werden weitere Anregungen aus anderen Quellen der Spätantike und des Mittelalters aufgenommen, um diese Frage weiter einzugrenzen (3.). In einem nächsten Schritt wird darauf eingegangen, welche theologische Relevanz an gesuchten historischen Orten gefunden wird beziehungsweise werden kann (4.). In einem letzten Schritt werden die Überlegungen gebündelt und der Zugang zum Selbstverständnis über den Ort konkretisiert (5.). Es handelt sich hierbei um einen Dreischritt: von der Anregung zur Aufnahme und hin zur Konsequenz. Es geht also von der Geschichte selbst zum Selbstverständnis des Faches, dass die Geschichte selbst zum Gegenstand hat. Dies bedeutet konkret: der Gegenstand des Faches bietet Anhaltspunkte für das Fachverständnis; kurzum: Geschichte begründet, fundiert und inspiriert das Geschichts- und damit Selbstverständnis.

3. Anregung: Gesucht? – Historischer Ort

Wenn vom Gegenstand auf das ihm zugehörige Fach(-verständnis) geschlossen werden soll, kann dies zwangsläufig nur unvollständig, fragmentarisch und un abgeschlossen geschehen. Davon abgesehen, dass ein solches Unterfangen aufgrund der Fülle von Quellen gar nicht zu bewältigen ist, wird es immer blinde Flecken geben – entweder weil Quellen nicht überliefert wurden oder weil diese (noch) nicht bekannt sind.²¹ Die folgende Auswahl unterliegt daher einer subjektiven und zufälligen Grundlage. Es handelt sich um Beispiele aus Spätantike und Mittelalter, die der Verfasserin dieses Beitrags im bisherigen Nachdenken über die Relevanz des

²⁰ Vgl. zur hier angenommenen Verwendung der Fachtermini in Anm. 13.

²¹ Vgl. dazu die Ausführungen zu Überlieferungszufällen und -chancen sowie der Bewusstmachung von Nicht-Wissen in Anm. 9. Beispiele für die Relevanz bis zum Fund nicht gekannter Quellen finden sich in Anm. 10.

Ortes für das Fach begegnet sind. Die Auswahl soll Exempel bieten, die die Relevanz des Ortes für das Selbstverständnis aufzeigen.²²

3.1 Die ‚*historia Lausiaca*‘ des Palladius (363–420)

Im Jahr 420 erscheint das Werk *historia Lausiaca* (*HL*) von Palladius. Mit dem Titel²³ des Werkes werden zu den im vorangehenden Abschnitt bereits erwähnten noch weitere Angaben gegeben: Verfassende und angesprochene Peron sind Palladius und Lausus.

Palladius war Mönch, Schriftsteller und Bischof in Helenopolis und Aspuna. Lausus war Kämmerer und Oberhaupt der Leibwache von Kaiser Arkadios (377–408) und Theodosius II. (401–450) – quasi qua Amt war Lausus demnach ein Eunuch. Dieser erbat von Palladius, wie bereits erwähnt, er möge die Schrift verfassen. Es ist für diese Schrift wie für die Gattung selbst bezeichnend – sie kann der Hagiographie zugeteilt werden –, dass sie zwar von Menschen beziehungsweise Personen handelt, diese aber mit Orten verknüpft sind. Welche Hinweise lassen sich ausmachen, wenn die *HL* mit dieser ‚Orts-Brille‘ gelesen wird?

[... ich, Palladius, habe beschlossen; ML], dir, wie du es wünschst, von den Vätern zu erzählen, von Männern und Frauen, die ich sah, von denen ich hörte und mit denen ich zusammenlebte in der Wüste Ägyptens, in Libyen, in der Thebais und in Syene [...], dann in Mesopotamien, in Palästina und in Syrien, in Gegenden des Okzidents, in Rom, in Kampanien [...]²⁴

Palladius ist mit Blick auf die Liste, wo er sozusagen seine Feldstudie erhoben hat, weit gereist. Er stammte aus Galatien und wurde circa 364 geboren. Um 390 ging er nach Ägypten, um das Leben der Asket_innen kennenzulernen. Von dort ging er zu den Asket_innen nach Palaestina und nach einem kurzen Aufenthalt in Konstantinopel wurde er Bischof von Helenopolis. Er hielt sich in Rom auf, u. a. bei Melania der Jüngeren (†439). Nach einer Verbannung in Oberägypten wurde er Bischof von

22 Damit verbindet sich zugleich das diesem Beitrag zugrundeliegende Gesprächsangebot, Orte und Quellen aus der eigenen Forschungstätigkeit für die Frage nach der theologischen Relevanz des historischen Ortes in die Diskussion einfließen zu lassen.

23 Hierbei handelt es sich um den Titel, unter dem das Werk weitläufig bekannt ist. In der kritischen Edition ist ΠΑΛΛΑΔΙΟΥ ΛΑΥΣΙΑΚΟΝ notiert, bevor der Prolog beziehungsweise das Widmungsschreiben beginnt.

24 *Pall.*, *HL* Prol. 2: ... ποθοῦντί σοι τὰ τῶν πατέρων διηγήματα, ἀρρένων τε καὶ θηλειῶν, ὧν τε ἑώρακα καὶ περὶ ὧν ἀκήκοα, οἷς τε συναεστράφην ἐν τῇ κατ’ Αἴγυπτον ἐρήμῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Θηβαΐδι καὶ Συήνῃ [...] ἔπειτα Μεσσοποταμίᾳ Παλαιστίνῃ τε καὶ Συρίᾳ, καὶ τοῖς μέρεσι τῆς δύσεως Ῥώμῃ τε καὶ Καμπανίᾳ [...]. Ausführlich findet sich Prol. 2 in Anm. 26.

Aspuna.²⁵ Palladius reiste aber nicht nur weit umher, sondern er beobachtete und hielt seine Beobachtungen in der *HL* fest. Mit Blick auf den Ort kann daher zunächst festgehalten werden, dass es um das Sich-Aufmachen geht, also: um das Hingehen an den konkreten Ort, an dem Menschen leben – in die Wüste und andernorts. Das, was Palladius dort sah, hörte und miterlebte, das verarbeitet er auf eine bestimmte Weise in seiner Schrift:

[... ich habe beschlossen ihr Leben; ML] dir von Anfang an in Form einer Erzählung in diesem Buch darzustellen.²⁶

Palladius hält seine Erfahrungen für seinen Freund Lausus in Form einer Erzählung (*διήγημα*) fest. Er begegnet also dem Ort und dem, was dort geschieht. In 71 Kapiteln berichtet er von Personen – er erzählt ihre Glaubensgeschichten, ihre Erfahrungen mit Gott, ihr Ringen um den Glauben und wo sich in ihrem Leben die Gegenwart Gottes gezeigt hat. Diese Erzählungen sind wiederum Zeugnisse davon, was die Begegnung des Palladius an dem konkreten Ort für ihn bedeutet hat. In welcher Weise bietet er diese Erzählungen?

Wenn ich jetzt mit den Erzählungen anfangen, dann werde ich dich mit meinem Bericht nicht in Unkenntnis lassen über die Asket_innen in den Städten, in den Dörfern oder in den einsamen Gegenden. Nämlich was gesucht wird, ist nicht der Ort, wo sie wohnten, sondern die Art und Weise ihrer Gesinnung.²⁷

Palladius macht sich zwar auf, an den Ort zu gehen, doch an dem konkreten Ort wird etwas ganz anderes gesucht. Der Ort wird hier gleichsam Mittel zum Zweck. Er muss erkundet werden, um dort die Gesinnung (*προαίρεσις*) zu finden. Damit bietet der Ort zwar etwas, was mit ihm verbunden ist, ohne ihn aber auch nicht zu erkunden und zu entdecken ist; es ist etwas, das dem Ort quasi eingeschrieben ist, aber der Ort nicht per se in sich hat oder aufweist. Es handelt sich um die Gesinnung der dort lebenden Menschen, also ihre Lebenseinstellung, ihre Lebensweise und

25 Angaben zur Vita des Palladius finden sich ausführlich in der Einleitung zur kritischen Edition des Werkes bei HÜBNER, ADELHEID, Einleitung, in: dies.: Palladius. Historia Lausiaca. Geschichten aus dem frühen Mönchtum. Übersetzt und kommentiert, FC 67, Freiburg i.Brsg. 2016, 7–79, 32–44.

26 Pall., HL Prol. 2: ἔδοξε κάμοι τῷ ταπεινῷ, αἰδεσθέντι τὴν ἐπιταγὴν τῆς σῆς μεγαλονοίας, φιλομαθέστατε, τὴν ἐπὶ προκοπῇ τῆς διανοίας, τρικοστὸν μὲν καὶ τρίτον ἔτος ἀγοντι ἐν τῇ τῶν ἀδελφῶν πολιτείᾳ δῆθεν καὶ τῷ μονήρει βίῳ, εἰκοστὸν δὲ τῆς ἐπισκοπῆς, πεντηκοστὸν δὲ καὶ ἕκτον ἐν τῇ πάσῃ ζωῇ, ποθοῦντί σοι τὰ τῶν πατέρων διηγήματα, ἀρρένων τε καὶ θηλειῶν, ὧν τε ἑώρακα καὶ περὶ ὧν ἀκήκοα, οἷς τε συνανεστράφην ἐν τῇ κατ' Αἴγυπτον ἐρήμῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Θηβαΐδι καὶ Συρίῃ, ὑφ' ἧν καὶ οἱ λεγόμενοι Ταβερνησιῶται, ἔπειτα Μεσοποταμίᾳ Παλαιστίνῃ τε καὶ Συρίᾳ, καὶ τοῖς μέρεσι τῆς δύσεως Πρώμῃ τε καὶ Καμπανίᾳ καὶ τῶν περὶ αὐτήν, ἄνωθεν ἐκθέσθαι σοι ἐν διηγῆματος εἶδει τὸ βιβλίον τοῦτο.

27 Pall., HL Prol. 16: [...] Ἀρξάμενος τοίνυν τῶν διηγῆσεων οὐ τοὺς ἐν ταῖς πόλεσιν οὔτε τοὺς ἐν ταῖς κώμασι ἢ ἐρημίαις σοι καταλείψω ἀγνώστους τῷ λόγῳ. Οὐ γὰρ ὁ τόπος ἐστὶν ὁ ζητούμενος ἐνθα κατώκησαν οὗτοι, ἀλλ' ὁ τρόπος τῆς προαιρέσεως.

ihre innere Haltung. Diese am Ort zu entdeckende Gesinnung bedarf Palladius für einen bestimmten Zweck:

Du [Lausos sollst; ML] es als eine heilige und für die Seele nützliche Erinnerung besitzen, als unvergängliches Heilmittel gegen das Vergessen, und mit diesem Mittel alle Nachlässigkeit beseitigen, Schläfrigkeit, die aus unvernünftigem Verlangen entsteht [...]²⁸

Der Nutzen wird noch mit weiteren Aspekten ausgeführt. Deutlich ist die Erinnerung (*ὑπόμνησις*) dazu da, dass Lausos Grund- und Vorlage für die eigene Frömmigkeit erhält; und mit ihm alle die Schrift Rezipierenden.

Dies wiederum bedeutet mit Blick auf den Ort, diesen wirken zu lassen, und zwar zur Erinnerung an das, was über die Personen an diesen Orten berichtet wird. Der Ort ist damit nicht per se von Relevanz. Gesucht werden bei Palladius also Orte, die menschliche Zeugnisse von Gott bieten, und zwar Zeugnisse, die Vorbild im Glauben für andere sein können. Auf diese Weise bieten die Orte Zeugnisse von Menschen, die ein Leben in der Gegenwart Gottes führten. Und diese werden wiederum über ihre Gesinnung wahrgenommen. An den Ort muss gegangen werden, er muss wahrgenommen werden und er sollte auf sich gewirkt werden lassen – und zwar das, was der konkrete Ort an Gotteserfahrung bereithält.²⁹

Um Orte der Gotteserfahrung zu finden, muss aber nicht im Beispiel des Palladius gefolgt und damit weit gereist werden. Solche finden sich nicht nur in der Ferne oder in ganz bestimmten Gegenden dieser Welt, sie lassen sich aus mitteleuropäischer Perspektive auch in (un-)mittelbarer Umgebung finden und aufsuchen. Für den süddeutschen, schweizerischen und österreichischen Kontext ist dies beispielsweise eine kleine Zelle in einer bekannten Stadt der Ostschweiz: St. Gallen.

3.2 St. Gallen als Ort der Gotteserfahrung im 10. Jahrhundert

Neben Gallus (550–646), der mit der St. Galler Stadtgeschichte und dem dortigen Kloster sowie der Bibliothek eng verbunden ist, zählt Wiborada (†926) von St. Gallen zu den Stadtheiligen. An der Stelle der heutigen aus dem elften Jahrhundert

28 Pall., HL Prol. 3: [...] σεμνὸν καὶ ψυχοφελὲς ὑπομνηστικὸν ἔχων ἀδιάλειπτον [sic.] φάρμακον λήθης πάντα μὲν νυσταγμὸν τὸν ἐξ ἀλόγου ἐπιθυμίας [...] ἀποσκευαζόμενος.

29 HEYDEN, Orientierung, 246–248, prägt hier die Begrifflichkeit der „hagiographischen Verschränkung“, wonach „Orte und Menschen [...] in einem Wechselverhältnis zueinander“ (ebd. 246) stehen und das davon ausgehend „sich die meisten Quellen nicht auf *einen* [Hervorhebung im Original; ML] Aspekt von Heiligkeit reduzieren“ (ebd. 339). Dies wirft in der Konsequenz die Frage nach dem Verhältnis von Person und Ort auf: Hat die Heiligkeit von Personen das Primat gegenüber von Orten, oder erhalten Personen erst durch den Ort ihre Heiligkeit? Diese Frage kann nur am konkreten Beispiel geklärt werden. Mit Blick auf die vorliegenden Ausführungen ist zumindest festzuhalten, dass der Ort eine relevante Rolle innerhalb des Wechselspiels, der ‚hagiographischen Verschränkung‘ spielt.

stammenden reformierten Kirche St. Mangen ließ sich Wiborada der Legende nach einmauern und erlitt beim Einfall der Ungaren im 10. Jahrhundert das Martyrium (Abb. 1). Die Zelle dient heute dazu, dass Menschen sich wie Wiborada damals einschließen lassen und andere dorthin kommen können, um sie zu besuchen, ihnen Essen zu bringen und sich von ihnen Rat zu holen.³⁰



Abb. 1: Kirche St. Mangen in St. Gallen mit Nachbau der Einsiedelei der Wiborada (Katholische Kirche im Lebensraum St. Gallen, unter <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Wiborada1430.jpg?uselang=de>).

Wer aber war Wiborada und welche Sichtweise bietet die ‚Orts-Brille‘ auf ihr Wirken und St. Gallen? Wiborada trägt einen klassischen Heiligenschein, ein Nonnengewand, im rechten Arm ein Buch und in der linken Hand eine Hellebarde – die beiden letzten Attribute als Hinweis auf ihr Martyrium und ihre Verbindung zur Stadt St. Gallen (Abb. 2).

³⁰ Angaben zu dieser Praxis sowie weitere mit dem Projekt verbundene Aktionen finden sich auf der dazugehörigen Website: www.heilige-wiborada.ch. Darüber hinaus ist im Zuge dieses ökumenischen Projektes ein Band entstanden, der sich der theologischen Relevanz der Wiborada in Geschichte und Gegenwart widmet: GÄSSLEIN/EMMENEGGER.



Abb. 2: Älteste Darstellung Wiboradas (um 1430/1436, gemeinfrei unter <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Wiborada1430.jpg?uselang=de>).

Über Wiborada sind zwei Viten überliefert, die relativ zeitnah nach ihrem Tod verfasst wurden.³¹ Eine stammt von Ekkehart I. (†973). Dieser schildert darin ihr Leben von der Geburt bis hin zum Tod und dem, was danach geschah. Die Darstellung folgt klassischen Topoi der Hagiographie und weist traditionsgeschichtliche Parallelen zu den Lebensstationen Jesu auf.³² Diese Textquelle ist für die christliche Geschichte St. Gallens und für die Frage nach dortigen Frömmigkeitsformen ab dem zehnten

31 Die Vita von Ekkehart I. stammt aus dem Ende des 10. Jahrhunderts; d. h., dass die Lebensbeschreibung der Wiborada innerhalb einer Generation festgehalten wurde. Hieran zeigt sich, dass ihr Geschick bereits sehr früh eine *commemoratio* erfuhr. Zudem findet sich bereits vier Jahre nach ihrem Tod ein Eintrag im St. Galler Professbuch und 956 wurde sie in die Annalen aufgenommen. Die zweite Vita stammt von Herimannus von St. Gallen (keine Lebensdaten überliefert) und stellt auf literarischer Ebene eine Bearbeitung der ersten Vita dar (vgl. ausführlicher zur Überlieferung BERSCHIN sowie zu den historischen Quellen DORA). Vorliegend wird die erste und damit ältere Vita der Wiborada verwendet.

32 Beispielsweise werden Jesu Dämonenkämpfe aufgenommen (Mk 5; Lk 8), wenn Wiborada im Namen Jesu Macht über Dämonen hat und diese austreiben kann (EKKEHART, Vita Sanctae Wiboradae, in: Berschlin, Walter (Hg.): *Vitae Sanctae Wiboradae*. Die ältesten Lebensbeschreibungen der heiligen Wiborada. Einleitung, kritische Edition und Übersetzung, Basel 1983, XIII). Sodann heilt Wiborada mit gesegnetem Brot (Ebd. XVI), wie Jesus als ‚Brot des Lebens‘ bezeichnet wird (Joh 6,35). Beide wissen um ihren Tod (Mt 16,21; EKKEHART, Vita Wiboradae, XXIX) und weigern sich, sich ihrem Schicksal zu entziehen (Mt 16,23; EKKEHART, Vita Wiboradae, XXXI). Schließlich erscheinen beide nach ihrem Tod und vollbringen Heilungswunder (Mk 2; EKKEHART, Vita Wiboradae, XXXV–XLV). Vgl. neben dieser traditionsgeschichtlichen Einordnung der Quelle EMMENEGGER.

Jahrhundert von Relevanz.³³ Wie den Vätern, Männern und Frauen bei Palladius wird auch Wiborada eine Vorbildfunktion zugewiesen. Ekkehart schreibt, dass sie

[...] durch die aktive Anstrengung der Lebensführung stieg sie zum Gipfel der beschauenden Betrachtung auf und war allen, die den rechten Weg suchten, Frauen wie Männern, Rat und Beispiel, die Welt zu verachten, Gott zu gehorchen und sich ihm unermüdlich und unerschüttert anzuschließen.³⁴

Das Leben der Wiborada, ihr Leben aus der Liebe Gottes, wird zum Vorbild für andere und dies nicht erst nach ihrem Tod, sondern bereits zu Lebzeiten. Sie lässt sich in die Zelle einsperren und Menschen kommen zu ihr, um Rat zu erhalten.³⁵ Sie kommen zu ihr und bitten um ihre Fürsprache. Dabei steht in allem der Gottesdienst im Fokus: Alles, was Wiborada tut, so will Ekkehart es verstanden wissen, tut sie zur Ehre Gottes aus dieser Gottesbeziehung heraus.³⁶ Wiborada ist der Legende nach auch jene, die durch eine göttliche Vision von dem bevorstehenden Einfall der Ungaren in St. Gallen erfährt. Sie meldet dies den Brüdern im Kloster St. Gallen. Durch ihre Vorwarnung können die Mönche das Klostergut inklusive der Bücher in Sicherheit bringen. Doch sie selbst weigert sich, ihre Zelle zu verlassen und will sich – gemäß dem Plan Gottes, wie es die Vita schildert – ihrem Schicksal ergeben (XXIX–XXXIII).³⁷

33 Damit wird darauf angespielt, dass sich St. Gallen aufgrund von Gallus und der Klostergründung ab dem Frühmittelalter zu einem Pilgerort entwickelte sowie zu einem Ort der Heiligenverehrung. Unter Hinzunahme der Verehrung der Wiborada als Person und den Ort ihrer Klausur, die, wie erwähnt bereits früh nach ihrem Martyrium einsetzte, wird das Bild von Frömmigkeitsformen, -entwicklungen und -tendenzen mit weiteren Details verbunden. Es zeigt sich dann beispielsweise, dass Menschen sich nicht nur allein wegen Gallus auf den Weg machten, sondern dass ebenfalls auch Wiborada im Zentrum des Interesses stand.

34 EKKEHART, Vita Wiboradae, I: [...] *per actiuę quidem sudorem conuersationis ad speculatiuę fastigium contemplationis ascendens cunctis iter rectum querentibus non solum mulieribus sed et uiris mundum spernendi domino seruiendi eique indefesse et inconuulse adherendi consilium prae-rogaui pariter et exemplum.*

35 Darauf spielt die Vita selbst an, wenn sie eine Bestimmung von Wiboradas Namen zu Beginn vornimmt: „Denn Wiborat in deutscher Sprache (vorgetragen) bedeutet durch Übersetzung ins Lateinische Frauen-Rat.“ (EKKEHART, Vita Wiboradae, I: *Nam wiborat teutonica lingua prolatum si latini sermonis translatione mutetur consilium mulierum sonat*).

36 Bereits im ersten Kapitel schildert Ekkehart, dass Wiborada ihr Leben dem Gottesdienst widmet (mit traditionsgeschichtlicher Anspielung auf das benediktinische Motto: ‚dem Gottesdienst ist nichts vorzuziehen‘). Hiernach ging sie bereits in jungem Alter barfuß zur weit entlegenen Kirche, ermahnte andere zum Gotteseifer, tat Handarbeit und zog sich von anderen zurück, um in Einsamkeit zu leben.

37 Die römischen Zahlen in Klammern beziehen sich in diesem Abschnitt auf die Kapitel in EKKEHART, Vita Wiboradae.



Abb. 3: Darstellung des Martyriums der Wiborada (vor 1451/60, gemeinfrei unter https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Martyrdom_of_Wiborada.jpg?uselang=de).

Die Ungaren dringen in ihre Zelle ein und töten sie (Abb. 3).³⁸ Nach ihrem Tod geschehen der Schilderung Ekkeharts nach an diesem Ort ihres Martyriums zahlreiche Begebenheiten, wie zum Beispiel Wunder am Grab (XXXVI f), Heilungswunder durch ihre Fürsprache (XXXIX) oder mit ihrem Blut (XXXIV) und – vermittelt über den Ort ihres Martyriums – sei es in Form von Berührungsreliquien, sei es durch das Erscheinen der Wiborada von St. Gallen an anderen Orten – wirkt der Ort auch andernorts (XLIf).

Entsprechend anderen Martyriumsorten kann auch mit Blick auf Wiboradas Sterbeort festgehalten werden: Der Ort an sich hat eine Bedeutung, weil Wibo-

³⁸ Wiborada wurde im Martyrium der Kopf mit drei Axthieben zertrümmert. Aufgrund dessen ging die Hellebarde als eines ihrer Attribute in die Geschichte ein (XXXIII). Das zweite Attribut der Wiborada ist das Buch, weil aufgrund ihrer Vision das Kloster St. Gallen mit samt seiner Bibliothek gerettet werden konnte (XXXI).

rada dort ihr Martyrium erlitt. Dadurch wird dem Ort – verbunden mit ihr als Person – eine Wirkmacht verliehen, nämlich jene des Wirkens Gottes sowohl zu ihren Lebzeiten als auch im Anschluss. Durch diese Wirkmacht wird der Ort, wo Wiborada lebte, wirkte, litt und starb zu einem Erinnerungsort.³⁹ Die Menschen damals erinnerten sich ihrer Fürsorge für die Armen, ihrer Seelsorge für die Trost- und Ratsuchenden sowie ihrer Standhaftigkeit im Glauben, dem Rat Gottes in Todesgefahr und -gewalt zu folgen. Aus diesen Gründen begaben sich die Menschen im Frühmittelalter an ihren Wirk- und Sterbeort. Sie beteten zu ihr, erbaten sich Hilfe in seelischem und körperlichem Leiden und transformierten so den Ort zu einem Erinnerungsort an Gottes Wirken in der Welt. Heute knüpfen Menschen an diese Tradition an und übersetzen sie in die Gegenwart, indem sie die Zelle nachbauen, Wiboradas Frömmigkeit nachspüren und damit das Bewusstsein für die eigene

39 Mit Erinnerungsorten wird auf das sogenannte kollektive Gedächtnis angespielt, das auf Aleida und Jan Assmann zurückgeht (vgl. beispielsweise ASSMANN, ALEIDA, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999, und ASSMANN, JAN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992): „Die christliche Topographie ist eine reine Fiktion. Die heiligen Stätten kommemorieren nicht durch Zeitzeugen gesicherte Fakten, sondern Glaubensideen, die in ihnen ‚nachträglich‘ Wurzeln schlagen [...] Das kollektive Gedächtnis operiert [...] in beiden Richtungen: zurück und nach vorne. Das Gedächtnis rekonstruiert nicht nur die Vergangenheit, es organisiert auch die Erfahrung der Gegenwart und Zukunft.“ (ASSMANN, *Hochkulturen*, 41 f). Mit Blick auf das Pilgerinnenwesen, die Wirkorte als heilig verstandener Menschen und damit Orte der Gotteserfahrung, hat diese Sichtweise Aufnahme in der Erforschung der christlichen Geschichte gefunden: „Bis ins 4. Jahrhundert gibt es unter den Christen weder den Wunsch noch den Versuch, heilige Stätten zu definieren oder eine heilige Karte der Welt zu zeichnen. Aus dem gleichen Jahrhundert existieren aber auch Berichte über christliche Versammlungen an Märtyrergräbern, und aus den Quellen zeigt sich, wie die Gläubigen damit beginnen, zu den historischen heiligen Stätten in Palästina zu strömen. Obwohl sie nicht mehr die jüdische Vorstellung des Tempels als dem einen Ort der Anbetung teilen, reisen sie doch an die biblischen Orte, errichteten dort nach und nach Kirchen und entwickeln Liturgien für das dortige gottesdienstliche Leben. So verbinden sich Geographie und Gottesglaube miteinander, wir sehen einen wachsenden Wunsch nach der geografischen Lokalisierung des kollektiven Gedächtnisses der christlichen Gemeinschaft.“ (JENSEN, ROGER, *Der Pilger in Spätantike und Mittelalter. Wirklichkeitsverständnis, Motive und Praktiken*, in: ders.: *Weit offene Augen. Pilgern gestern und heute*, Göttingen 2018, 107). MARKSCHIES, CHRISTOPH/WOLF, HUBERT, *Erinnerungsorte des Christentums*, München 2019, 11, halten in gleichem Sinn fest: Das „Konzept der memoria, des Gedächtnisses und der Erinnerung, [ist] ein genuin christliches, denn das Christentum als Offenbarungsreligion ist nicht anders denn als Erinnerungsreligion zu denken. Erinnerung gehört zum Wesen des Christentums [...] Im Grunde ist das Christentum selbst nichts anderes als eine große Topographie von Erinnerungsorten.“

Stadt-, Kirchen- und Frauengeschichte in Verbindung mit der Person am historischen Ort in der Gegenwart verankern.⁴⁰

3.3 Heilsgeschichte in spätantiker Gegenwart

Was nach Wiboradas Martyrium in St. Gallen geschah, ist Teil christlicher Tradition, Geschichte und Frömmigkeit. Seit der Spätantike etablierte sich die Praxis des Pilgerns. Zwar wurden schon früh Gräber und Martyriumsorte wie etwa jene von Petrus und Paulus in Rom aufgesucht, doch war dies primär mit den Reisen in das sogenannte Heilige Land beziehungsweise die Provinz Palaestina zu den Wirkstätten Jesu verbunden. Die Orte in dieser Region, die noch heute aufgesucht werden, gehen zurück auf das spätantike Pilger_innenwesen. Um an die Orte zu gelangen, an denen Jesus gelebt, gelitten, gestorben und auferstanden ist beziehungsweise wo diese Ereignisse verortet wurden, nahmen die Menschen damals weite Wege auf sich. Ihnen reichte es vermutlich nicht aus, vom Geschick Jesu und vom Wirken Gottes in der Welt anhand der biblischen Überlieferung und deren Auslegungen sowie Rezeption davon zu erfahren. Vielmehr zeigt sich bereits in dieser spätantiken Mobilität das Bedürfnis, die konkreten Orte selbst aufzusuchen und genau dort – wenn auch nur für einen kurzen Moment – zu sein, wo der Erinnerung nach die Begebenheiten der (christlichen) Glaubensgrundlage verortet werden. Hierfür wurden diese Orte geschaffen, damit Menschen sie überhaupt erst besuchen konnten.⁴¹

Doch blieb es in der Spätantike nicht allein dabei, dass Menschen an diese Orte gegangen sind. Dem Gehen an den Ort gesellte sich ein Nachdenken und (Be-)Werthen dessen hinzu. Anhand solcher zeitgenössischen Quellen, die das Phänomen des Pilgerns in der Spätantike selbst in das Zentrum ihrer Aufmerksamkeit stellen, sollen weitere Punkte durch die ‚Orts-Brille‘ festgehalten werden.

3.3.1 Was Worte nicht fassen können

Die der römischen Oberschicht entstammende Witwe Paula (347–404) und ihre Tochter Eustochium (368–420) pilgerten 385/386 mit Hieronymus (347–419) in

40 Diese Vergegenwärtigung der Geschichte durch das Wiborada-Projekt (vgl. Anm. 30) führt nicht nur zu einer historischen Erschließung und Vertiefung der Stadt- und Kirchengeschichte. Wiborada wird als Heilige *und* Frau ins Zentrum gestellt. Auf diese Weise findet sich ein Beispiel für eine feministische Historische Theologie beziehungsweise Kirchengeschichte am Beispiel der Wiborada von St. Gallen, wie Gause diese bereits 2006 forderte. Sie plädiert in diesem für die Frage nach der Erforschung von christlicher Geschichte wichtigen Werk dafür, von einer „Meta- oder Meistererzählung“ (Ebd. 3) abzukommen und dezidiert Frauen und weniger bekannte Figuren in der Erforschung des fachlichen Gegenstandes in den Blick zu nehmen. Auch mit Blick auf diesen Zugang ist der Gang über die hier vorgestellte ‚Orts-Brille‘ von Relevanz, kann diese doch auch zum Finden solcher Figuren und Persönlichkeiten, wie im Fall von Wiborada, führen.

41 Vgl. exemplarische zur Erforschung des spätantiken Pilger_innenwesens: ARIANTZI/EICHNER; DAIM/PAHLITZSCH/PATRICH/RAPP/SELIGMAN; DRBAL; LEICHT.

das sogenannte Heilige Land. Dort gründeten sie in Bethlehem ein Frauen- und ein Männerkloster – an der Stelle, wo der Geburt Jesu gedacht wurde. Von diesen beiden Frauen ist ein Brief an Marcella (325–410) überliefert. Sie war eine Freundin der beiden. Diese beiden schreiben ihr einen Brief aus dem Heiligen Land und darin heißt es:⁴²

Allein in dieser Stadt [Jerusalem; ML] gibt es schon so viele Orte für Gebete, dass ein Tag nicht ausreicht, um sie alle abzulaufen. Wenn wir dagegen zu dem Örtchen Christi und zur Herberge Marias kommen – denn jede_r lobt am meisten, was sie_er besitzt – mit welcher Redeweise, mit welcher Stimme können wir dir mehr die Höhle des Erlösers vor Augen stellen (*exponere*)? [...] In diesem kleinen Erdloch wurde der Schöpfer des Himmels geboren.⁴³

Die eher rhetorische Frage der beiden verweist darauf, dass der Ort einen Überschuss dessen hat, was sich nicht in Worte fassen lässt. Es geht dabei um die Verehrung des Ortes und damit um eine Schilderung und Darlegung dessen, was mit dem Ort verbunden wird. Das Verb *exponere* hat das Bedeutungsfeld von ‚ausstellen‘, ‚darstellen‘, ‚darlegen‘ oder eben ‚vor Augen stellen‘. Der Ort wird demnach verehrt, weil sich in und an ihm etwas manifestiert, was Worte nicht fassen und ausdrücken können. Das mit dem Ort Verbundene weist über das Sichtbare hinaus und fängt so die Bedeutsamkeit ein, die sich hinter den Worten über Bethlehem als Ort verbürgt, wo ‚der Schöpfer des Himmels geboren‘ wurde; nämlich: dass dies der Ort ist, an dem Gott Mensch wurde, inkarnierte und so zum Heil der Menschen den Menschen nahekam.

42 Vgl. PETERSEN-SZEMERÉDY, GRIET, Zwischen Weltstadt und Wüste. Römische Asketinnen in der Spätantike, FKDG 54, Göttingen 1993, 17–40, zu Paula, Eustochium und Marcella sowie ihrem Verhältnis zu Hieronymus und der Quellenlage. Letztere liegen nur in der Überlieferung von Hieronymus vor. Dieser war als ihr Seelsorger tätig und stand mit ihnen in einem intellektuell-geistlichen Verhältnis. Paula, Eustochium und Marcella lebten in Rom zusammen, wo Hieronymus sie kennenlernte, als er sich dort zeitweise aufhielt. Eine Einordnung ihrer Pilger_innenreise findet sich bei ARIANTZI.

43 HIERONYMUS, Ep. 46, 11: *Tanta in ipsa urbe orationum loca, ut ad peragrandum dies sufficere non possit: verum, ut ad villulam Christi et ad Mariae diversorium veniamus – plus enim laudat unusquisque, quod possidet –, quo sermone, qua voce speluncam tibi possumus salvatoris exponere? [...] in hoc parvo terrae foramine caelorum conditor natus est.*

3.3.2 Innere Haltung und Entgrenzung Gottes

Während Bethlehem als Ort Gottes Gegenwart im Überschuss gegenwärtig macht, ist aber allein das Sein am Ort noch kein heilbringender Zustand. Von besagtem Hieronymus, der mit Paula und Eustochium in das Heilige Land pilgerte und sich dort in Bethlehem niederließ, ist ein Brief an Paulinus von Nola (354–431) überliefert. Darin geht er auf die Bedingung ein, unter der Menschen den Erinnerungsort der Heilsgeschichte aufsuchen mögen:

Nicht in Jerusalem gewesen zu sein, ist lobenswert, sondern dort gut zu leben.⁴⁴

Dies sind noch einmal andere Worte: Hieronymus zufolge, der ja selbst am Geburtsort Jesu sich niederließ, genügt es nicht, den Ort einfach aufzusuchen. Dieser muss vielmehr mit einer ihm adäquaten Lebensweise verbunden werden. Diese ist nötig, so kann in der Konsequenz geschlussfolgert werden, weil das, was sich in dem Ort ausdrückt seine Entsprechung in einer bestimmten Handlungsweise finden muss.

Im Hintergrund steht, dass es nicht einfach ausreicht, an den Ort des Heilsgeschehens zu reisen, sondern dass dies auch mit einer gewissen inneren Haltung einhergehen muss, die wiederum ihren Ausdruck in der Lebensweise erhält. Diesbezüglich schreibt Hieronymus an Paulinus noch weiter:

Ich aber wage es nicht, die Allmacht Gottes in einer engen Grenze einzusperren und den auf ein kleines Stück Erde einzuengen, den der Himmel nicht fasst⁴⁵

Gott und die göttliche Allmacht können also den Worten des Hieronymus zufolge nicht in einem einzigen Ort eingesperrt werden; d. h., obgleich Gottes Wirkmacht partikular erfahrbar ist, ist ihre Erfahrbarkeit universal gewährleistet, denn Gott wurde Mensch zur Erlösung aller und überall. Demnach müsste also Gott im Umkehrschluss entgrenzt werden, was in der Konsequenz und in Anlehnung an Hieronymus so viel bedeutet wie, dass der Himmel *überall* auf Erden zu fassen ist und Gott demnach nicht nur an einem bestimmten Ort greif- und erfahrbar wird.

3.3.3 Gott genau hier und doch überall

Die kurzen ausgewählten Beispiele spätantiken Pilgerns zeigen, dass mit und durch den Ort das vergangene Heilsgeschehen in die eigene Gegenwart geholt wird. Vom Ort wird erzählt, er wird verehrt und dies bedingt eine entsprechende Lebensweise. Gleichzeitig kann die Bedeutung des Ortes beziehungsweise was sich mit ihm ver-

⁴⁴ HIERONYMUS, Ep. 58,2: *Non Hierosolymis fuisse, sed Hierosolymis bene vixisse, laudandum est.*

⁴⁵ HIERONYMUS, Ep. 58,3: *sed non audeo Dei omnipotentiam angusto fine concludere, et coartare parvo terrae loco, quem non capit coelum.*

bindet, an allen Orten wahrgenommen und erfahren werden. Dies ist ein für das Pilgern durch die christliche Geschichte hindurch gängiges Phänomen: eine Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit der Bedeutung des Ortes, d. h. es gibt den einen konkreten Ort, mit dem bestimmte Ereignisse verbunden werden, die wiederum anschauliche Konsequenzen mit sich bringen, aber doch nicht ausschließen, dass Gotteserfahrung und -wirken – neben dem konkret (unmittelbar) mit dem Ereignis verbundenen Ort – auch andernorts möglich ist. Und genau diese Wahrnehmung und Tradition setzt sich dann auch ab dem Frühmittelalter fort, wie am Beispiel der Wiborada von St. Gallen bereits aufgezeigt wurde.

Dass aber auch die konkreten mit Jesus verbundenen christlichen Heilsorte eine solche Wirk- und Reichweite erfahren, findet sich ebenfalls als christliches Traditionsgut seit der Spätantike. Vor allem die Stadt Jerusalem, in der Jesus litt, starb und auferstand, und die so zu einem bedeutenden Ort der christlichen Heilsgeschichte wurde, erfuhr in gewisser Weise auch eine Entgrenzung und damit auch ihre Bedeutsamkeit, die dem bereits erwähnten Überschuss innewohnt: Jerusalem ist der Ort, wo Gott sich für die Menschen im Tod hingab und ihnen so das Heil brachte. Durch das Aufsuchen dieser Stadt konnten und können die Menschen dieser Bedeutung nachspüren. Doch wenn diese Bedeutung ebenfalls nicht nur partikular, sondern auch universal ist, dann sollte dies auch über die Stadtmauern hinaus möglich sein. Und genau aus diesem Grund etablierte sich die Tradition, Jerusalem auch an anderen Orten darzustellen.⁴⁶ Eine solche Darstellungen aus dem Mittelalter findet sich erneut quasi wieder im (un-)mittelbaren Kontext: im Berner Oberland.

⁴⁶ Es finden sich beispielsweise Nachbauten des Grabes Jesu in Rüttenen/CH (Kirche Kreuzen, 17. Jahrhundert) oder die Michaelskirche aus dem neunten Jahrhundert in Fulda/Osthessen (vgl. zur Bedeutung der Nachbauten Krüger). Daneben wurde Jerusalem bereits in der Antike in Mosaiken dargestellt. Ein Beispiel dafür ist das Apsis-Mosaik von S. Pudenziana in Rom (vgl. HEYDEN, Orientierung, 291–305).

3.4 Die Heilige Stadt zieht über die mittelalterlichen Alpen

Dort befindet sich direkt am Thunersee die Kirche Scherzligen. Ihre Grundstrukturen gehen bis in das sechste Jahrhundert zurück. Das heute zu sehende Kirchengebäude wurde ab dem elften Jahrhundert ausgebaut. Im Innern schmückt eine Malerei aus dem Jahr 1469 die Südwand (Abb. 4).⁴⁷



Abb. 4: Passionspanorama in der Kirche Scherzligen
(1469, Foto: © markusbeyeler.ch).

Die Malerei ist Richtung Jerusalem angebracht und zeigt Jerusalem beziehungsweise die Passion Jesu in der Stadt mit Blick von Westen nach Osten, oder: vom Mittelmeer kommend auf den Ölberg. Sie stellt vor dem Hintergrund einer möglichst realen Darstellung des frühchristlichen Jerusalems die Passionsereignisse in einem großen Simultanbild mit 21 Szenen dar (Abb. 5).

⁴⁷ Im Jahr 2021 erschien ein Band, der Beiträge aus den Fachbereichen Kirchen- und Kunstgeschichte, Mediävistik und Germanistik sowie die Kenntnisse von Lokalexpert_innen vereint: HEYDEN/LISSEK, Jerusalem. Die folgenden kurzen Ausführungen fassen die Hauptthesen des Bandes zusammen, um auf den für diesen Beitrag im Fokus stehenden Hauptaspekt hinzuleiten. Für die Frage nach der Stiftung der Malerei und dessen Bedeutung vgl. genauer HEYDEN/LISSEK, Einleitung, und NÄGELI; auf die Bedeutung der *Devotio moderna* für die Bildinterpretation gehen besonders SCHULTZ-BALLUFF und LEPPIN ein. Zur Portabilität von Jerusalem als Heiliger Stadt finden sich Darlegungen bei HENNY und KRÜGER.

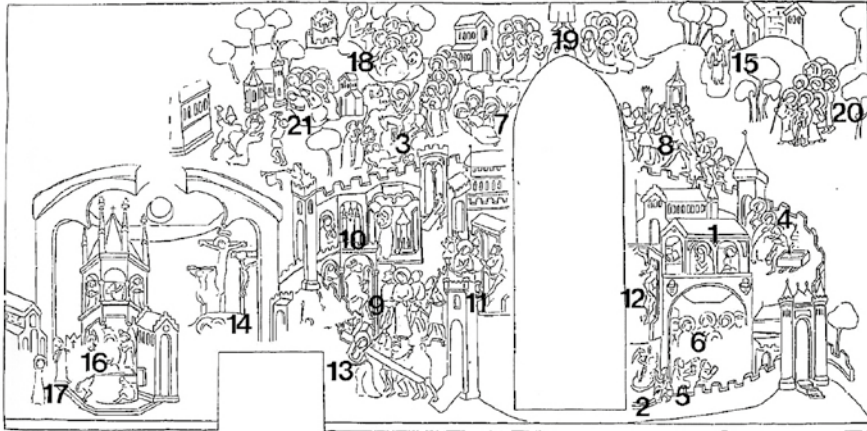


Abb. 5: Umzeichnung mit Szenen der Passion Jesu in der Wandmalerei der Kirche Scherzlingen (entnommen: HEYDEN/LISSEK, Einleitung, 30–32).

Tabelle 1: Auflistung der Szenen der Scherzlinger Wandmalerei (Abb. 5)

Nr.	Dargestellte Szene	Quelle
1	Anselm von Canterbury und Maria, die Mutter Jesu, im Gespräch oberhalb des Abendmahlssaales.	<i>Interrogatio Sancti Anselmi de Passione Domini</i> beziehungsweise ‚St. Anselmi Fragen an Maria‘
2	Jesus heilt einen Lahmen am Teich Bethesda.	Joh 5,1–16
3	Jesus zieht auf einem Esel unter dem Jubel der Menschen in Jerusalem ein.	Mt 21,1–11
4	a) Petrus und Johannes begegnen dem Wasserträger, der ihnen den Ort für Pessach (Fest der ungesäuerten Brote) zeigt (Deutung nach Nägeli). b) Heilung eines Blinden durch Jesus am Teich Siloah (Deutung nach Fricke).	Lk 22,7–13 Joh 9,1–41
5	Maria Magdalena salbt Jesus im Haus des Lazarus in Bethanien die Füße.	Joh 12,1–8
6	Das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern im Abendmahlssaal unterhalb des Gesprächs zwischen Anselm von Canterbury und Maria.	Mk 14,22–25
7	Die schlafenden Jünger in Gethsemane, während Jesus zum Beten weg ist.	Mt 26,36–46
8	Jesus wird in Gethsemane gefangen genommen.	Joh 18,1–14

Nr.	Dargestellte Szene	Quelle
9	Jesus wird dem Statthalter Pontius Pilatus zur Verurteilung vorgeführt.	Mt 27,1–26
10	Die tiburtinische Sibylle weissagt der antiken Legende nach Kaiser Augustus in einem Traum, dass Christus grösser sein wird als er.	Legende der tiburtinischen Sibylle (überliefert in der <i>Legenda aurea</i>)
11	Nachdem Jesus gezeißelt worden war und ihm die Dornenkrone aufgesetzt wurde, fährt Pontius Pilatus in der Menschenmenge vor und sagt: „Sehet, welch ein Mensch!“ (<i>Ecce homo!</i>).	Joh 19,4–6
12	Fragmentarische Darstellung der Geißelung Jesu durch die Soldaten des Pontius Pilatus.	Mt 27,26–31
13	Jesus trägt das Kreuz durch die Stadt und die Volksmenge beklagt die Situation.	Lk 23,26–31
14	Jesus hängt am Kreuz auf dem Golgatha-Felsen in der Grabeskirche.	Mk 15,21–47
15	Judas erhängt sich, nachdem er Jesus verraten hatte und dieser gekreuzigt worden war.	Mt 27,3–10
16	Darstellung der Auferstehung Jesu vom leeren Grab in der Anastasis innerhalb der Grabeskirche.	Mt 27,62–28,15
17	Maria Magdalena beweint den Tod Jesu und findet sein leeres Grab vor. Sie begegnet dem Auferstandenen und denkt, er sei Gärtner.	Joh 20,11–18
18	a) Jesus lehrt seine Jünger auf dem Ölberg (heutige Paternoster-Kirche; Deutung nach Nägeli). b) Jesus mit Jüngern am Tor zu Gethsemane (Deutung nach Fricke).	Mk 13,3–37 Mt 26,36–46
19	Himmelfahrt Jesu und seine Jünger zu seinen Füßen.	Lk 24,50–53
20	Die Apostel kehren nach der Himmelfahrt vom Ölberg auf Geheiss zweier Männer in weissen Gewändern nach Jerusalem zurück.	Apg 1,10–14
21	a) Stephanus wird aufgrund seines Wirkens als Diakon in der Nachfolge Jesu gesteinigt. Er gilt als erster christlicher Märtyrer (Deutung nach Nägeli). b) Teil der Gethsemane-Szene (Deutung nach Fricke).	Apg 7,54–60 Falsche Übersetzung „einen Steinwurf entfernt“

Die Passionswand wurde von Ritter Adrian von Bubenberg (1434–1479), Schultheiss von Bern, gestiftet. Ein gewisser Peter Maler von Bern fertigte die Malerei an. Adrian von Bubenberg pilgerte 1469 ins Heilige Land und ließ sich dort zum Ritter vom Heiligen Grab schlagen. Zudem war er ein Anhänger der Spiritualität der *Devotio moderna*.

Zur Konkretisierung dieses historischen Ortes für die Frage, welche Sichtweise die ‚Orts-Brille‘ bereithält, muss an dieser Stelle nicht weiter auf die Bildquelle eingegangen werden. Für den vorliegenden Zusammenhang sind die folgenden Aspekte relevant: Zum einen ist das Passionspanorama das Pilgersouvenir, das Adrian von Bubenberg von seiner eigenen Pilgerreise gedanklich mit nach Hause brachte und vor Ort wirklich werden ließ. Zum anderen ermöglichte dies den Menschen vor Ort selbst nach Jerusalem zu pilgern, wenn auch nur im Sinne der *Devotio moderna*: denjenigen, die es betrachteten, bot das Wandbild die Möglichkeit, sich auch ohne Wallfahrt meditativ in das Geschehen der Passion einzuleben und so die persönliche Nachfolge Christi zu vertiefen. Schließlich setzte sich der Stifter damit aber auch selbst ein Denkmal.

Dies besagt im Fazit für die Bedeutung d(ies)es Ortes: Orte sind portabel und werden zu neuen mit den ursprünglichen Orten verbundenen Orten. Ganz im Sinne des Hieronymus zeigt sich hier, dass Gott nicht eingesperrt werden, sondern noch vielmehr umgezogen und mitgenommen werden kann. Indem Jerusalem an den Thunersee kam, wurde auch ein Stück dessen, was die Menschen in Jerusalem vor Ort erfuhren, den Menschen in der Kirche Scherzlichen zugänglich. Der portable Ort verbindet damit an dem einen Ort die Menschen mit Gottes Wirken an einem anderen Ort.

3.5 Gesucht! – Zeugnis und Resonanz von Gottes Wirken in der Welt

Die vier Beispiele aus Spätantike, Früh- und Hochmittelalter sind der Frage nachgegangen, welche Gründe uns Quellen nennen, warum Menschen sich an Orte begaben. Dabei zeigt sich in einer Zusammenschau, dass nicht die Orte an sich und per se aufgesucht werden. Vielmehr werden die Orte aufgesucht, um zu finden und zu erfahren, was sich mit ihnen verbindet und an ihnen manifestiert. Gesucht wird also am historischen Ort der auf Gottes Wirken verweisende Überschuss und dessen Bedeutung für den christlichen Glauben. Der historische Ort ist somit eine Fundgrube für christliche Geschichte und Frömmigkeit. In thetischer Zusammenfassung wird am historischen Ort das Folgende gesucht:

- (1) Orte christlicher Geschichte(n) sind historisch greifbar.
- (2) An Orten christlicher Geschichte(n) geschieht Gottes Wirken.
- (3) Gottes Wirken am Ort ist gebunden an Personen.
- (4) Vermittelt über den Ort können Andere an der gewirkten Gottese Erfahrung teilhaben.
- (5) Orte göttlichen Wirkens verknüpfen auf diese Weise (die Gottese Erfahrung am Ort von) Personen und Zeiten (des Wirkens Gottes) wiederum mit Personen und Zeiten zu einem späteren Zeitpunkt.

Gesucht wird also ein historischer Ort, der Zeugnis und Resonanz von Gottes Wirken in der Welt ist. Eben jene Suche führt dann hinein in das Finden, und zwar jenes der theologischen Relevanz.

4. Aufnahme: Gefunden! – Theologische Relevanz

Gingen die bisherigen Ausführungen auf den ersten der am Ende des zweiten Abschnitts erwähnten Schritt zurück, also auf die Anregung historischer Quellen zum Thema, folgt nun der zweite und damit der Wechsel auf die Reflexionsebene: die Aufnahme der historischen Anregungen für die Frage nach dem Selbstverständnis des historisch-theologischen beziehungsweise kirchengeschichtlichen Faches. Hierzu wird zunächst die den Ausführungen zugrundeliegende Definition vorgelegt, um diese im Anschluss zu konkretisieren.

4.1 Theologische Relevanz historischer Orte (Definition)

Geschichte(n) ereignet(en) sich an konkreten Orten, die im vergangenen Moment aufzufinden waren und teilweise bis heute noch sind. Orte sind damit von historisch-theologischer beziehungsweise kirchengeschichtlicher Bedeutsamkeit und aufgrund ihrer geschichtlichen Verbundenheit ein Ort der Gotteserkenntnis (*locus theologicus*). Allerdings sind Orte dies nicht per se oder an und für sich. Das in ihnen theologisch Bedeutsame, das sich im (Bedeutungs-)Überschuss finden lässt, muss aufgesucht und aufgedeckt werden. Auf diese Weise wird und ist der Ort eine (eigenständige) historisch-theologische Quelle. Diese wird erfahren, stellt den Betrachtenden ein Thema und führt so in eine andere spezifische sowie weitere Quellenarten komplementierende Dimension von Geschichte und ihrer Wahrnehmung. Dadurch sind historische Orte in ihrer theologischen Relevanz Quellen, die das Geschichtsbild – in Vergangenheit und Gegenwart – prägen. Geschichte wird damit räumlich und nicht linear gedacht; es ist nicht intendiert – zumindest nicht primär –, eine Ortsbiografie zu schreiben. Vielmehr betont das Verhältnis des Ortes zu der an ihm gewirkten Gotteserfahrung im Leben von Person(en) – sei es jenes Wirken, das den Ort zu einem historisch-theologischen macht, seien es jene Ereignisse, die Personen anderer Zeiten mit dem Überschuss des Ortes in ein Verhältnis stellen – die Einsicht, dass Geschichte – ob ‚profan‘ oder kirchengeschichtlich gedacht – immer nur über menschliche Zeugnisse zugänglich ist. Diese menschlichen Zeugnisse entstanden nicht isoliert, sondern in einem konkreten Raum und einer bestimmten Zeit, die die gesamte Existenz umfasste. Über den Ort kann diese existentielle oder, theologisch gesprochen, anthropologische und leibliche Komponente erfasst werden, eine neue Sichtweise auf historische Ereignisse entstehen und monumentalgeschichtlichen Herangehensweisen ein anderes Narrativ zur Wahrnehmung von

Geschichte entgegen- oder zur Seite gestellt werden. Der historische Ort in seiner theologischen Relevanz ist damit eine Quelle *und* ein Plädoyer für das Erzählen von vielen Geschichten, um allen Stimmen, die Teil ‚der‘ Geschichte sind, Gehör zu verschaffen.⁴⁸

48 *Dass* Orte innerhalb der Historischen Theologie beziehungsweise Kirchengeschichte in den Blick geraten, ist der Aufnahme des sogenannten *spatial turn* innerhalb der theologischen Wissenschaft geschuldet. Dieser entstand in den 1980er Jahren in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Die Raum-Kategorie wurde hierbei der Zeit-Kategorie an die Seite gestellt, d. h., dass auch Aspekte zum Raum als soziale Größe mitbedacht werden müssen und dieser nicht nur ein Behälter ist, in dem sich Interaktionen abspiel(t)en. Durch die Aufnahme des Paradigmenwechsels in den theologischen Fachdisziplinen liegt der Ort als Untersuchungsgegenstand nahe. Die oben vorgestellte Definition kann damit in diesen Rezeptionsprozess eingeordnet werden, obgleich dieser eher impliziter Natur ist. Das Resultat ist, neben den hier vorgelegten Ergebnissen und Gedankengängen, durch drei Werke angeregt und fundiert: Zum einen bietet SANDER in seiner Dogmatik eine eindrückliche Darlegung, inwiefern Räume und Orte für Gotteserfahrung und deren Erschließung von Relevanz sind. Diese werden als *loci alieni* beschrieben (in Ergänzung zu den klassischen *loci theologici*), d. h., dass gemäß Sander Gotteserkenntnis auch außerhalb der klassischen Kategorien zu finden ist (Gnade, Rechtfertigung u. a.). Zudem wendete Sander seinen Ansatz in Bern bei einem Festvortrag auf das theos-Projekt im September 2022 an (Titel des Vortrags: „Wo Gott geschieht und wie ihm das theos-Projekt auf die Spur kommt“), was die Reflexion auf den historischen Ort und seine theologische Relevanz als Gegenstand der Historischen Theologie beziehungsweise Kirchengeschichte inspirierte. Neben dieser systematisch-theologischen Anregung, die den Blick auf ‚andere Orte‘ der Gotteserkenntnis legt, lenkt GAUSE zum anderen den Blick auf ‚andere Orte‘ für eine Kirchengeschichtsschreibung. Ihre Darlegung plädiert dafür, die bisherigen Referenzen in der historisch-theologischen beziehungsweise kirchengeschichtlichen Forschung zu überdenken und gerade jene in den Blick zu nehmen, die aufgrund anderer Faktoren – in diesem Fall dem blinden Fleck für Frauen in der Geschichte – bisher keine oder zu wenig Beachtung gefunden haben. Dass dieses Sichtbar-Machen aber nicht nur vor einer einseitigen Geschichtsdarstellung bewahrt, sondern auch aus systematisch-theologischer Perspektive in eine Verantwortung stellt, zeigt sich zum letzten bei KÄSER. Diese Arbeit lotet aus, was es bedeutet, wenn aufgrund von Gewalt, Missbrauch und Diskriminierung die Worte zu einer exakten Beschreibung fehlen. Das „Ethos des Erzählens“, so der Untertitel des Werkes, ist nicht eine Notlösung, sondern das Mittel, um Geschehnisse sicht- und hörbar zu machen, um bestimmte Narrative aufzubrechen und Menschen eine Stimme zu geben. Auch wenn diese Arbeit gegenwartsbezogen ist, macht Käser hier einen Aspekt deutlich, der sich – wenn auch nicht in dieser Deutlichkeit – bereits bei Gause findet und im Fach Historische Theologie beziehungsweise Kirchengeschichte mehr bedacht werden sollte: Jene, die Geschichte erforschen, haben eine gewisse Macht, diese darzustellen. Es obliegt ihnen die Aufgabe, alle Stimmen hör- und sichtbar zu machen, um eben so die Fülle in ihren ganzen Ausprägungen darzustellen. Dies sind dann nicht nur die Aufnahme von Frauenfiguren, die in der Tradition in Vergessenheit geraten sind; dies sind dann eben auch jene, die Gewalt erfahren oder unterdrückt wurden. Hierin liegt dann auch die Chance der Aufarbeitung eigener Schuldgeschichte(n), wie dies mit Blick auf die christlich-jüdischen Beziehungen getan wird. Daneben können aber auch so Blicke in die Geschichte gewagt werden, die mehr Verbindungslinien bereithalten als dies vielleicht auf den ersten Blick angenommen wird. Konkret wird dies getan, wenn Gender, Queer und Trans Studien Aufnahme in die Forschung finden (vgl. hierzu den Beitrag von BENEDIKT BAUER in diesem Band, 199–214, und exemplarisch für eine solche Herangehensweise, die die Theorie in die Praxis überführt: SPENCER-HALL/GUTT).

4.2 theos – Orte (historisch-)theologischer Relevanz

Nicht zufällig wurden im dritten Abschnitt neben eher ‚klassischen‘ Beispielen wie jene der *HL* und Phänomenen des spätantiken Pilgerns Beispiele aus dem Gebiet der heutigen Schweiz gewählt. Dieser Sachverhalt ist dem theos-Projekt geschuldet, das im Hintergrund dieses Beitrags steht: theologisch bedeutsame Orte der Schweiz (theos).⁴⁹ Leitend für dieses Projekt ist – entsprechend den vorliegenden Ausführungen – die Frage nach der Relevanz von Orten für das Fach Historische Theologie beziehungsweise Kirchengeschichte im Besonderen und für die Theologie im Allgemeinen.

Es handelt sich hierbei um eine online Wissenschaftsplattform, die kurze Beiträge von Lokalexpert_innen in Form eines Wiki führt. Das Projekt verfolgt ein dreifaches Ziel: Erstens, die (historisch-)theologische Erschließung der Schweizerischen Geschichte; zweitens, die wissenschaftliche Zusammenarbeit von Menschen aus Akademie (Forschende, Studierende, Dozierende) und Gesellschaft (Interessierte, die sich aus beruflichen oder persönlichen Gründen mit bestimmten Orten beschäftigen); und drittens, dem Wissenstransfer von der Universität in die Öffentlichkeit.

Wie kann ein gesuchter (historischer) Ort Zeugnis und Resonanz von Gottes Wirken in der Welt sein? Auf welche Weise ist ein (historischer) Ort der Fundort für Gott? Was macht einen Ort zu einem *locus theologicus* und zu einem, der die vielen existentiellen Stimmen hörbar macht? Zur Beantwortung bieten die sogenannten theos-Fragen drei aufeinander aufbauende Schritte, um den bisher ausgeführten Überlegungen – je nach Ort und sich dadurch abzeichnenden Zusammenhängen – näher zu kommen. Diese sollen im Folgenden dargelegt werden, um die (meta-)theoretischen Annahmen auf diese Weise auch methodisch zu fundieren und zu konkretisieren.⁵⁰

49 Das theos-Projekt wurde ausgehend von einem vom Institut für Historische Theologie an der Theologischen Fakultät Bern herausgegebenen fakultären Magazin „Konstruktiv“ 2017 zum Thema von historisch-theologisch bedeutsamen Orten der Schweiz gegründet. Es handelt es sich um eine online Wissenschaftsplattform: www.theos.unibe.ch. Diese führt kurze Beiträge zu theologisch bedeutsamen Orten der Schweiz. Die Autor_innen sind Expert_innen aus Wissenschaft und Öffentlichkeit. Das theos-Projekt verfolgt folgende Ziele: Einerseits soll durch die wachsende Beitragszahl die Schweiz in ihrer (historisch-)theologischen Dimension erschlossen werden. Andererseits sind die Beiträge dazu gedacht, Interessierten Anregungen für das Aufsuchen von Orten zu geben, um so ein Stück der eigenen Geschichte vor Ort zu erleben. Vertiefte und ausführliche wissenschaftliche Studien zu theologisch bedeutsamen Orten der Schweiz finden sich in der gleichnamigen und 2020 gegründeten Reihe beim Schwabe Verlag Basel.

50 Die sogenannten theos-Fragen finden sich auf der erwähnten Wissenschaftsplattform unter der Rubrik „Ihr Beitrag“ (vgl. Anm. 49 sowie die Internetquellen im Literaturverzeichnis). Diese stehen bei den Beiträgen jeweils im Hintergrund, finden aber je nach Ort, Thema und Gegenstand unterschiedliche Ausprägungen auf der Darstellungsebene. Einzig die erste Frage nach dem, was zu sehen ist, ist notwendig für die Erschließung des jeweiligen Ortes. Dies kann eine Gesamtdarstellung dessen sein, was (noch) zu sehen ist oder auf ein einzelnes Objekt fokussieren, das in seinen Details beschrieben wird.

(1) Was ist (nicht mehr) zu sehen?

Je nach Ort beziehungsweise Gegenstand wird ausführlich beschrieben, was zu sehen ist beziehungsweise was einmal zu sehen war. Damit geht es nicht nur um Orte, die heute noch als solche ersichtlich sind, sondern auch um jene, die in der Geschichte einmal von Relevanz waren, die aber gegenwärtig nicht mehr als solche sicht- und wahrnehmbar sind.⁵¹ Durch diesen ersten Methodenschritt wird der Ort als Quelle in seiner Einzelheit dargestellt. Entsprechend der Text- oder Bildquellen muss zunächst die Bestandsaufnahme vollzogen werden, um davon ausgehend interpretatorische Aussagen vornehmen zu können.⁵² Zudem verbinden sich hiermit Annahme und Anliegen, dass durch die Ortsfokussierung ein Blick eröffnet wird, der auf die (historisch-)theologische Bedeutsamkeit aufmerksam macht, die dem Ort entweder explizit oder implizit entnommen werden kann. Diese Sichtweise wiederum bietet das Potenzial, Orte ins Zentrum zu stellen, deren (historisch-)theologische Relevanz im Verlauf im Gedächtnis und der Wahrnehmung verschütt gegangen ist oder die sich erst durch die Beschäftigung der Expert_innen mit dem Gegenstand ergibt.⁵³

51 Orte, die ohne weitere Erklärung und Einordnung als heute noch (historisch-)theologisch relevant wahrgenommen werden (können) sind beispielsweise Kirchen (DÖNNI; FINGER-OPPLIGER; HUBLARD u. a.), das Haus der Religionen in Bern (SCHRÖDER), Synagogen und jüdischer Friedhof (BLOCH), Grabstätten berühmter Persönlichkeiten (wie HEINIGER) oder religiöse Kunst (wie zum Beispiel BASSO SCHAUB). Daneben gibt es aber auch jene Orte, die ihre Bedeutsamkeit in der Vergangenheit haben und dennoch Unbekanntes oder Unerwartetes bereithalten, wie beispielsweise Überreste spätantiken Opferkultes (EGGER). Schließlich existieren Orte, an denen von dem einstigen Ereignis nur noch nachträgliche Erinnerungen zeugen. So findet sich in Büren an der Aare eine große Feder, die auf dortige Ereignisse der mittelalterlichen Wallfahrt verweist (VON ALLMEN).

52 Hierbei handelt es sich um den ersten Methodenschritt zur Quellenanalyse von Bildern (exakte Beschreibung dessen, was zu sehen ist), die von Ernst Panofsky (1892–1968) entwickelt wurde. Diesen Ansatz aufnehmend haben HEYDEN/SALLMANN, Quellen auslegen, 165–189, unter Hinzunahme der sogenannten Cluster-Methode ein Instrumentarium zur Analyse von Bildern als Quellen in ihrem Methodenbuch dargelegt. Beide sind Mitbegründende des theos-Projektes und haben hier wie dort ihre fachliche Expertise einfließen lassen.

53 Die historisch-theologische Relevanz wird beispielsweise explizit deutlich, wenn es um das Martyrium der Thebäischen Legion in der Spätantike im Gebiet der heutigen Schweiz geht (HARDORN; MEIER u. a.). Implizit oder erst mit der Auseinandersetzung mit dem Ort können dann beispielsweise ein Filmprodukt (VON AESCH), eine Grotte (AMMON) oder die Schweizer Garde im Vatikan (STAUFFER) neue historisch-theologische beziehungsweise kirchengeschichtliche Einsichten zu Tage fördern.

(2) Welche Geschichte(n) ranken sich um den Ort?

Je nach Ort beziehungsweise Gegenstand schließt sich die Darlegung der mit dem Ort verbundenen Geschichte(n) an; d. h. es wird gefragt, welche Geschichte(n) dieser Ort erzählt.⁵⁴ Dies können einerseits konkrete Begebenheiten sein, die sich an dem Ort abgespielt haben; andererseits können Themen in den Blick genommen werden, die sich mit dem Ort verbinden. In beiden Fällen wird zunächst der Ort selbst als Quelle auf Hinweise befragt und sodann mit literarischen und/oder ikonographischen Quellen in ein Zusammenspiel gebracht.⁵⁵

(3) Worin besteht die historische oder (historisch-)theologische Bedeutsamkeit des Ortes?

Je nach Ort beziehungsweise Gegenstand werden die Resultate aus den ersten beiden Methodenschritten in einen Zusammenhang gebracht.⁵⁶ An dieser Stelle werden entweder theologische Topoi oder historische Phänomene herausgestellt, die in einem weiteren Schritt für die Darlegung der (historisch-)theologischen Relevanz fruchtbar gemacht werden. Hierbei können Themen gefunden und benannt werden, die dem Ort auf den ersten Blick nicht entnehmbar sind. Anhand der Quellengrundlage können hier Anhaltspunkte dargelegt werden, inwiefern der Ort menschliches Zeugnis und Resonanz von Gottes Wirken ist. Dieser Zugang macht dann den (historischen) Ort zu einem theologischen. Indem Orte auf diese Weise betrachtet

54 Beim zweiten Methodenschritt der Bildanalyse werden die im ersten Schritt identifizierten Elemente entschlüsselt, eingeordnet und kontextualisiert (vgl. Anm. 52).

55 Orte können dann beispielsweise davon erzählen, wie die jüdische Tradition der Steine auf Gräbern eines reformierten Friedhofs in Graubünden aufgenommen wurde (RHEIN), wie am höchsten Punkt des Simplonpasses ein Hospiz entstand (SALZGEBER) oder was die Tramhaltestelle „Universitätsspital“ in Basel mit dem ‚Totentanz‘ zu tun hat (BANGERT).

56 Dieser letzte und dritte Methodenschritt führt die Bildanalyse in eine Interpretation über, indem die einzelnen Elemente in ihrer Kombination gedeutet werden (vgl. Anm. 52 und 54).

werden, zeigt sich denn auch die Möglichkeit, historisches Arbeiten mit systematischer Reflexion zu verbinden.⁵⁷

Welche Konsequenz kann anhand dieses Zugangs und methodischen Vorgehens für die Bestimmung des fachlichen Selbstverständnisses gezogen werden? Was ist die Konsequenz aus dieser Aufnahme, sprich der letzte Dreischritt der vorliegenden Ausführungen zum Thema des Ortes?

5. Konsequenz: ‚Auf den Schultern von Riesen‘ – Doppelte Kontextgebundenheit und Thesen zum Selbstverständnis

Hierzu soll ein vorletztes Mal, ganz im Sinne eingangs geschilderter Grundvoraussetzung, eine Stimme aus der Geschichte bemüht werden. Ausgehend davon wird der Beitrag mit Thesen zum fachlichen Selbstverständnis geschlossen, die Ausgangspunkt und Grundlage für das Arbeiten im Fach sein wollen.

57 Dass Systematische Theologie beziehungsweise Dogmatik und Historische Theologie beziehungsweise Kirchengeschichte in Relation standen und stehen, ist nicht erst seit Ebeling bekannt (EBELING, 12: „Nicht nur die Praxis der systematischen Theologie zeigt, daß sie auf Schritt und Tritt mit der Geschichte zu tun hat, sondern auch die Erkenntnis, daß es kein aprioristisches Denken in der Theologie gibt, verbietet, eine systematische Methode absolut selbständig der historischen entgegenzusetzen. Daß schließlich der Kirchenhistoriker weder die exegetische noch die systematische Theologie entbehren kann, dürfte durch die Tatsache einer methodologischen Besinnung über die Kirchengeschichte bereits erwiesen sein [...]“) und an dieser Stelle folgt nun auch keine eingehende Verhältnisbestimmung der beiden Fächer. Diese würde eine gesonderte Studie erfordern und zwangsläufig auch die anderen theologischen Fächer miteinbeziehen müssen. Es sei an dieser Stelle bedingt durch die ‚Orts-Brille‘ aber darauf hingewiesen, dass durch die historische Erschließung von Orten Themen aufgedeckt werden (können), die wiederum systematisch erschlossen werden (können). Der historische Blick zurück bietet gleichsam Anlass und Grundlage für den systematischen Blick in die Gegenwart und nach vorne. Durch die historische Aufarbeitung können so andere gegenwartsbezogene Themen geschichtlich eingeordnet und von dort ausgehend, Impulse für gegenwärtige Diskussionen gewonnen werden. Diese Vorgehensweise findet sich in Ansätzen bei theos-Beiträgen, die im Fazit das Thema in der Gegenwart verankern (beispielsweise KÄSER). Mit Blick auf den Ort Mamre hat HEYDEN, Hain der Religionen, in ihrer Berner Antrittsvorlesung 2014 ein solches Verfahren vorgelegt, und LISSEK, Sich selbst, nimmt dies auf, um die Relevanz von interreligiösen Begegnungen im Mittelalter für solche in der Gegenwart zu benennen. Dies seien nur einige wenige Beispiele, wie Historische Theologie beziehungsweise Kirchengeschichte für das Fach Systematische Theologie anschlussfähig ist. Da der Fokus auf der Formulierung von Impulsen liegt, sind damit nicht zwangsläufig normative Aussagen aus historischer Warte als zwingend gesetzt (vgl. weiter zu Empirie und Normativität im Fach Historische Theologie beziehungsweise Kirchengeschichte Anm. 68).

Johannes von Salisbury (1120–1180) legte Bernhard von Chartres (†1130) die folgenden prominenten Worte in den Mund:

Bernhard von Chartres sagte, wir seien gleichsam Zwerge, die auf den Schultern von Riesen sitzen, sodass wir mehr als sie und weiter Entferntes sehen können, natürlich nicht aufgrund eigener scharfer Sehkraft oder Körpergröße, sondern weil wir hoch getragen und von gigantischer Größe emporgehoben werden.⁵⁸

Das bekannte Bild der ‚Zwerge auf den Schultern von Riesen‘ benennt die Prämisse des hier vorgeschlagenen fachlichen Zugangs: die doppelte Kontextgebundenheit.⁵⁹ Diese klingt bereits in der Hinführung zu diesem Beitrag an und ist m. E. eine fundamentale Grundlage für jedes historisch-theologische beziehungsweise kirchengeschichtliche im Speziellen sowie wissenschaftliche Arbeiten im Allgemeinen. Obgleich sie womöglich als eine Binsenweisheit daherkommt, ist es aber doch geboten, sich ihrer gewahr zu sein oder zu werden und damit auch auf fachlicher und methodischer Ebene in der Ausführung und Konsequenz ernst zu machen. Denn durch dieses Ernstmachen wird sogleich ein erster und wichtiger Schritt in die Richtung getan, dass sich historisch-theologisch beziehungsweise kirchengeschichtlich Arbeitende immer zugleich durch das Befassen mit Geschichte in die Geschichte einschreiben, sie in bestimmter Weise (weiter) schreiben und dadurch eine gewisse Macht sowie Verantwortung haben, überkommene Narrative weiter zu tradieren oder diesen andere zur Seite zu stellen.

Bei den bisherigen Ausführungen kommt es aus einem weiteren Grund nicht von ungefähr, dass verschiedene Quellenbeispiele bemüht wurden. Es ist die Grundannahme, dass die christliche Geschichte selbst zahlreiche und unzählbare Beispiele bereithält, um sich der Frage nach dem fachlichen Selbstverständnis zu nähern. Auch wenn Palladius, Paula und Eustochium, Hieronymus, Ekkehart oder Adrian von Bubenberg keine Traktate, Briefe, Predigten oder ähnliches bieten, wie das Fach zu verstehen ist, so geben sie doch eine Perspektive vor. Und warum sich nicht auf diese Schultern stellen, um *mit* der Geschichte das Nachdenken *über* Geschichte zu betreiben?

58 JOHANNES VON SALISBURY, *Metalogicon* 3,4,46–50: *Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantum umeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea.*

59 Die Rede von der ‚doppelten Kontextgebundenheit‘ lehnt sich an den Ausführungen bei HEYDEN, *Kontextsensibel*, an. Der Sache nach findet sich diese dort, wird aber terminologisch so nicht gefasst. In diesem Beitrag weist Heyden anhand der Betrachtung der Geschichte der Seelsorge daraufhin, dass die (gegenwärtigen) ‚Zugänge‘ zum Thema (normativ, präskriptiv, kritisch), die ‚Quellen‘ (Textsorten, Lesarten) und die (historischen) ‚Kontexte‘ (Verfassende, Orte, Intentionen) bei der Erschließung des Themas mitbedacht werden müssen. Wenn auch der Fokus auf der Kontextsensibilität für den historischen Gegenstand liegt, bietet Heyden Anhaltspunkte dafür, dass diese auch die den Gegenstand Erforschende betreffen muss.

5.1 Doppelte Kontextgebundenheit

Mit dieser Frage ist sogleich die erste Kontextgebundenheit benannt: Das Anschließen an die Geschichte und ihre Quellen. Dies kann selbstredend nur in Ansätzen geschehen, da nie alles bedacht werden kann und es auch nicht das Ziel sein kann, anhand ‚aller‘ Quellen einen Zugang zu rekonstruieren.⁶⁰ Aus diesem Grund wird dafür plädiert, in der Unabgeschlossenheit und Fragmentarität von dem, was aus der Vergangenheit überliefert ist und was die mit dem Material Arbeitende leisten kann, ein Potenzial zu sehen, nämlich: die Möglichkeit *einen* Zugang zum Anlass zu nehmen, in kritischer Auseinandersetzung mit dem ‚eigenen‘ Zugang in ein Gespräch zu treten und davon ausgehend die Möglichkeit an Zugängen aufzufächern. Diese Verfahrensweise muss aber eine zweite Kontextgebundenheit beachten und auch mit dieser im Vollzug des fachlichen Arbeitens ernst machen.

Die zweite Kontextgebundenheit ist jene des ‚Sehepunktes‘ der Zuschauenden, den Johann Martin Chladenius (1710–1759) in seiner *Allgemeinen Geschichtswissenschaft* (AG) im 18. Jahrhundert entwickelt und aufgezeigt hat.⁶¹

Der Sehepunctt ist der innerliche und äußerliche Zustand eines Zufchauers, in so ferne daraus eine gewisse und befondere Art, die vorkommenden Dinge anzufchauen und zu betrachten, flüffet.⁶²

60 Neben den Ausführungen zu Überlieferungszufällen und -chancen sowie Nicht-Wissen (vgl. Anm. 9) sei hier angedeutet, dass selbst, wenn ‚alle‘ zum Thema vorliegenden Quellen in Betracht gezogen werden, das Bild immer fragmentarisch bleibt. Wer kann sagen, dass ‚alle‘ Quellen konsultiert werden? Wird es nicht immer ein Auge geben, das mehr oder anderes sieht? Dem Ansatz von ESCH und in der Aufnahme von HEYDEN/SALLMANN sei hier zumindest angedeutet, dass im historischen Arbeiten eventuell die Begrenzung und die Arbeit an Fallstudien mehr zum sogenannten Großen und Ganzen beiträgt als Werke, die ein umfassendes Bild schaffen wollen.

61 Das Werk stammt aus dem Jahr 1752 und trägt den Untertitel: „worinnen der Grund zu einer neuen Einsicht in allen Arten der Gelahrtheit gelegt wird“. Die AG ist ein systematisches Werk in zwölf Kapiteln. In pädagogischer Weise lässt Chladenius die Leser_innen an der Entstehung seines Gedankengangs zur ‚Beschaffenheit der historischen Erkenntnis‘ teilhaben. In der Vorrede plädiert er dafür, dass sich die Theologie der Geschichtswissenschaft annehmen möge, weil göttliche Erkenntnis nur durch und in historischer möglich sei. Diesbezüglich ist das fünfte Kapitel m. E. von Relevanz für die Rezeption (SCHÄUFELE, 106, bezieht die Rede vom ‚Sehepunkte‘ nach Chladenius ebenfalls in seine Ausführungen ein, nimmt diese aber zum Anlass, sich *die eine* Perspektive bewusst zu werden: „Eine theologische Kirchengeschichtsschreibung ist nicht frei, immer neue, wechselnde „Sehe-Punkte“ (Chladenius) zu wählen, ihre Perspektive auf die Geschichte ist vielmehr durch ihren Zweck – die Zurüstung zu einer theologischen Profession unter den Bedingungen evangelischen Christentums hier und heute – vorgegeben“). Vorliegend wird die Lehre vom ‚Sehepunctt‘ in ihren Grundzügen skizziert und dafür fruchtbar gemacht, dass es viele Perspektiven geben kann; dass aber ein sich dessen Gewähr-werden im historisch-theologischen beziehungsweise kirchengeschichtlichen Arbeiten von Nöten ist.

62 CHLADENIUS, AG 5 § 12.

Chladenius schrieb in seinem Werk, dass Geschichte erst durch das Erzählen entsteht, ansonsten seien es nur Begebenheiten ohne weitere Relevanz. Das Erzählen geschehe aber durch eine Person und deshalb müsse bedacht werden, von welchem Standpunkt aus, oder in der Wortwahl von Chladenius ‚Sehepunkte‘, dies geschehe.⁶³ Dies bedeutet für den Ort als historisch(-theologische) Quelle: In der Untersuchung historischer Orte ist es die betrachtende Person, die beobachtet, beschreibt und eben auch die theologische Relevanz extrahiert. Gerade letzteres geschieht nicht ohne den je individuellen Kontext und die je persönliche Denkwelt.

Die Prämisse der doppelten Kontextgebundenheit und das sich ihr – im Vollzug *und* in der schriftlichen Darstellung – Gewährsein ist grundlegend, um einerseits von der nicht haltbaren Annahme einer objektiven Wissenschaftlichkeit abzukommen. Andererseits ist sie das Einfallstor, historisch-theologisch beziehungsweise kirchengeschichtlich Arbeitende als Akteure in diesem Prozess zu verstehen. Damit sind diese nicht nur sogenannte Zaungäste, sondern Teil dessen, was untersucht wird. Dies wiederum ist auch der Punkt, der historisch arbeitende Theolog_innen in ihrem Verhältnis zum Untersuchungsgegenstand auszeichnet: die Erforschung *der* christlichen Geschichte ist die Beschäftigung mit der *eigenen* Geschichte.

Ausgehend von diesen Vorüberlegungen zur doppelten Kontextgebundenheit werden für das Thema des historischen Ortes und seiner theologischen Relevanz die folgenden drei Abschlussthese zur Disposition gestellt. Ihnen kann gleichzeitig die Positionalität entnommen werden, die zu Beginn angekündigt wurde. Gleichzeitigkeit wird mit ihnen der Versuch unternommen, das Fach aus sich heraus gleichsam nach innen (Theologie) und außen (Geschichtswissenschaft) zu bestimmen. Damit wird also die Grundfrage, die bisherige Bestimmungen des Fachverständnisses leiteten, nicht außer Acht gelassen. Es ist dagegen intendiert, ein Fachverständnis zu skizzieren, das aus sich heraus bestimmt ist und sich von der Selbstbestimmung her in ein Verhältnis setzen lässt.⁶⁴

63 CHLADENIUS, AG 5 § 1: „[...] alle diese Zufchauer find zur Exiftentz der Begebenheiten felbft gar nicht nöthig. Allein bey der Erkenntniß der Begebenheiten, und denen daraus flüffenden Erzehlungen, ift es eben fo nöthig, auf den Zufchauer und deffen Befchaffenheit achtung zu geben, als auf die Sache felbft. Von beyden hanget die Erkenntniß der Begebenheiten, und mithin auch die Wahrheit der Erzehlungen felbft ab.“

64 Vgl. dazu in Anm. 16 die Beobachtung zur Gattung dieses Selbstverständnisses seit EBELING sowie die Einordnung des vorliegenden Beitrags in diesem Bereich.

5.2 Thesen zum Selbstverständnis

- (1) *Der historische Kontext bestimmt die theologische Relevanz des Ortes. Die theologische Relevanz des historischen Ortes wird durch den <Sehepunkt> wahrgenommen. Diese doppelte Kontextgebundenheit muss im historisch-theologischen beziehungsweise kirchengeschichtlichen Arbeiten reflektiert und auf der Darstellungsebene explizit gemacht werden.*

Hierbei handelt es sich um die fachliche Prämisse, die die Voraussetzung und Grundlage für das Fachverständnis ist. Ohne das Bewusstsein der doppelten Kontextgebundenheit läuft das (fachlich-)wissenschaftliche Arbeiten Gefahr, eine Objektivität zu suggerieren, die weder möglich noch erstrebenswert noch nötig ist. Anhand dieses Sachverhaltes wird in der Folge dafür plädiert, die Ergebnisse historisch-theologischen beziehungsweise kirchengeschichtlichen Arbeitens in der Darstellung der Ergebnisse explizit zu machen. Damit wird sozusagen auf das eigene Arbeiten angewendet, was jede historisch-kritische Herangehensweise mit Blick auf den jeweiligen Gegenstand tut. Dieses Explizit-Machen der doppelten Kontextgebundenheit kann sich entweder performativ ergeben, dezidiert benannt werden oder durch Einbettung des Untersuchungsgegenstandes in den gegenwärtigen Kontext aufgezeigt werden.⁶⁵

- (2) *Die Folgen der Reflexion der doppelten Kontextgebundenheit haben Einfluss auf die Frage, was an dem historischen Ort (nicht mehr) zu sehen ist, welche Geschichte(n) sich mit dem Ort verbinden und wie sich daraus menschliches Zeugnis und Resonanz vom Wirken Gottes bestimmen lassen. Die doppelte Kontextgebundenheit verknüpft damit in der Darstellung Orte, Personen und Zeiten.*

65 LEPPIN, VOLKER, Strategies of Diversity and Hegemony. An approach to the study of pre-modern religious interactions from a Christian theological perspective, *Historical Interactions of Religious Cultures* 1 (2024), 3–29, hat in diesem Sinne eine Arbeit vorgelegt, die die Reflexion über den eigenen Kontext und dessen Konsequenzen für die Tradierung von Sichtweisen auf Begebenheiten in der christlichen Geschichte, in diesem Fall dem christlichen Umgang mit anderen Religionen, reflektiert. Leppin macht hier m. E. die oben geforderte doppelte Kontextgebundenheit explizit. Darüber hinaus zeigt sich aber in den Ausführungen, dass diese Reflexion auf die Kontextgebundenheit eine gewisse Kontextsensibilität erfordert; und zwar eine, die nicht nur den eigenen Kontext, sondern auch den anderen und den eigenen aus der Sicht der anderen in die Überlegungen miteinschließt. M. E. birgt dieser Sachverhalt das Potenzial für die Bestimmung historisch-theologischer beziehungsweise kirchengeschichtlicher Kompetenzen (vgl. dazu mehr in der nächsten Anm. 66).

Dies bedeutet zum einen, dass die den Gegenstand betrachtende Person darüber reflektiert, welche Aspekte vielleicht außer Acht gelassen werden, weil sie nicht im Sehbereich liegen oder weil darüber keine Quellen – (noch) nicht oder nicht mehr – vorliegen. Damit geht es um das Einschließen in die Betrachtung von bereits erwähntem Nichtwissen. Hierbei wird der Sachverhalt umgedreht und der Untersuchungsgegenstand daraufhin befragt, auf welche Fragen keine Antworten gegeben werden, welche (neuen) Erkenntnisse mögliche Antworten auf diese unbeantworteten Fragen für die Sicht auf die Quelle bereithält. Es geht hierbei also um ein Ausdeuten, das keinen Anspruch auf Vollständigkeit in der Darstellung erhebt, aber den Versuch unternimmt, allen Themen, Fäden, Strängen und weiterführenden Gedanken mit Blick auf das konkrete Thema näher zu kommen. Für die Anwendung des Nichtwissens ist es daher unumgänglich, das Einüben von Fragen als eine historisch-theologische beziehungsweise kirchengeschichtliche Kompetenz zu erfassen. Diese Frage-Kompetenz wiederum birgt dann das Potenzial, die Quelle auf mannigfaltigen Ebenen und in polyphoner Form zu beleuchten. Sie bietet dadurch die Möglichkeit, in der Mehrdeutigkeit jene zu Beginn erwähnte Freiheit als positiven Rahmen des Faches zu verstehen.⁶⁶

Das Bewusst-Machen von Nichtwissen wiederum führt dazu, dass Orte, Personen und Zeiten verknüpft werden. D. h.: Ein Ort verbindet die Zeit seiner Entstehung mit der Gegenwart, weil dieser von dort aus betrachtet wird. An diesen Orten erlebten Menschen das Wirken Gottes. Also werden die Personen von damals mit der betrachtenden Person von heute verbunden. Manchmal zeigen sich an einem Ort aber bereits solche Verknüpfungen, so dass auch mehrere Zeiten und Personen damit verbunden werden.⁶⁷

66 Diese historisch-theologische beziehungsweise kirchengeschichtliche Frage-Kompetenz wird als eine Art innere Haltung verstanden. Eine Haltung, die in Fragen die Möglichkeit sieht, dem historischen Quellenbestand möglichst nahe zu kommen. Diese Frage-Kompetenz schließt zwei besondere Komponenten mit ein: das Bedenken von Nicht-Wissen aufgrund von Überlieferungszufällen und -chancen (vgl. Anm. 9 sowie die dazugehörigen Ausführungen) und Kontextsensibilität, die sich aus der Reflexion auf die doppelte Kontextgebundenheit ergibt (vgl. Anm. 65 sowie die dazugehörigen Ausführungen). In der Praxis bedeutet dies konkret, dass die Kompetenz durch ständige Übungen erworben und vertieft wird, und zwar durch Austausch und Dialog mit möglichst vielen verschiedenen Meinungen, Zugängen und Kontexten – sei es im Seminarraum oder in Tagungshäusern, sei es am Schreibtisch im stillen Gespräch oder in Forschungsgruppen (vgl. zu diesem Potenzial der Polyphonie für das Fach die Ausführungen am Ende des ersten Abschnitts sowie Anm. 16).

67 Eine historisch-theologische Durchführung dieses methodischen Ansatzes von der Verbindung von Personen und Zeiten findet sich am Beispiel des spätmittelalterlichen Berner Münsters bei LISSEK, Münsterhimmel.

- (3) *Diese Verknüpfung ermöglicht eine Flexibilität und Gelassenheit im Bereich der zwei überkommenen ‚Brennpunkte‘ der Bestimmung des Selbstverständnisses des Faches, nämlich jenem zwischen Theologie und Geschichtswissenschaft sowie zwischen Empirie und Normativität.*⁶⁸

Das fachliche Selbstverständnis wird aus sich heraus verstanden und bestimmt. Erst dann wird gefragt, wie es sich so zur Theologie im Allgemeinen und zur Geschichtswissenschaft im Besonderen verhält. Das Fach ist Teil beider und doch eigenständig. Im vorliegenden Zusammenhang steht die Eigenständigkeit und ein damit einhergehendes Selbstbewusstsein: Historische Theologie beziehungsweise Kirchengeschichte sind zwar bezogen auf die Fächer Theologie und Geschichtswissenschaft sowie andere verwandte Disziplinen, doch speist das Fach aus seinem Untersuchungsgegenstand heraus das Selbstverständnis.

Dies bedeutet konkret: Als Teil der Theologie wird gefragt, welchen Beitrag Untersuchungen aus theologischer Perspektive leisten können und vielleicht wollen. Aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive aufgrund der methodischen Verbundenheit bietet das Fach neue Sichtweisen, Geschichte(n) zu betrachten, zu schreiben und das Geschichtsbild zu formen.

Auf diese Weise ist es dann m. E. nicht nötig, dass definiert wird, wann historisch, wann theologisch gearbeitet wird. Im historisch-theologischen Arbeiten verschränken sich diese zwei Zugehörigkeitswelten. Dann muss nicht ein für alle Mal festgelegt

68 Diese beiden ‚Brennpunkte‘, die in vielen der Ansätze zur Bestimmung des fachlichen Selbstverständnisses erörtert, ausdifferenziert und (versucht) gelöst (zu) wurden, sind zunächst einmal nachvollziehbar (vgl. Anm. 16 zu dieser bereits erwähnten Gattung): Das Fach ist dem Inhalt und der Entstehung nach Teil der Theologie, der Methodik und dem Gegenstand nach, ist es mit den Geschichtswissenschaften verwandt. Eine Verhältnisbestimmung zu beiden Seiten kann nachvollziehbarerweise dazu führen, das Eigene zu bestimmen. Genau aus dieser Verhältnisbestimmung ergibt sich aber m. E. auch das Problem, dass im Selbstverständnis an einem gewissen Punkt die Frage beantwortet werden muss, ob empirisch oder normativ gearbeitet wird. Empirisch meint, dass der Quellenbestand präskriptiv bearbeitet wird und Analyse- sowie Interpretationsergebnisse keine positionellen Aussagen beinhalten. Normativ hingegen ist fachliches Arbeiten, wenn Wertungen und Handlungsvorschläge vorgenommen werden. Das eine (Empirie) ist anschlussfähig an die Geschichtswissenschaft, das andere (Normativität) an die Theologie. M.W.n. führt eine solche Trennung – also, dass historisch-theologisches beziehungsweise kirchengeschichtliches Arbeiten nur das eine oder das andere sein kann – dazu, dass von vornherein eine Prämisse gesetzt wird, die die Arbeitsweise, aber auch die Auswahl von Themen und Gegenstand sowie die Intention der Forschenden beeinflusst. Zudem berücksichtigt es m. E. nicht, dass Forschende – eben aufgrund ihrer eigenen Kontextualität – auch an persönliche Vorlieben gebunden sind, die sich in ihrer Arbeit und den Ergebnissen widerspiegeln. Mit dieser dritten These wird dafür plädiert, dass beide Aspekte zum Fach gehören, dass je nach Untersuchungsgegenstand variieren können, dass sie Intentionen entsprechen, dass es weder falsch noch richtig gibt, sondern dass Forschende die Freiheit haben, das eine Mal (mehr) empirisch, das andere Mal (mehr) normativ zu arbeiten – je nach den Teilen des doppelten Kontextes. Methodisch gesprochen, steht damit die Frage im Raum: Wann werden historische Erkenntnisse (und wie) in die Gegenwart transformiert und wann nicht? – Diese Frage kann von einer forschenden Person je unterschiedlich beantwortet werden. Sie muss sich daher nicht schon a priori auf einen bestimmten Zugang festlegen.

werden, ob historisch-theologisches beziehungsweise kirchengeschichtliches Arbeiten empirisch oder normativ sei. Dies kann und sollte je vom Sehepunkt, von den Schultern und dem Untersuchungsgegenstand abhängig gemacht werden.

5.3 Konsequenz

In der Summe sind der ‚historische Ort und seine theologische Relevanz‘ ein Plädoyer dafür, das Fach inmitten dessen zu verorten, wo es herkommt und worauf es bezogen ist. Aus dieser Mitte soll das Fach schöpfen und beitragen; sich von ihr inspirieren lassen und sie selbst anregen. Diese Mitte ist die Theologie selbst. Historische Theologie beziehungsweise Kirchengeschichte erzählt (*λόγος*) davon, wie Menschen das Wirken Gottes (*θεός*) in der Geschichte wahrgenommen, erfahren und gedeutet haben⁶⁹ – und genau dafür sind historische Orte ebenfalls Quelle theologischer Relevanz. Und dies nicht in einem qualitativen Unterschied zu anderen Quellenarten. Aber doch als eine, die noch nicht Jahrhunderte und Jahrtausende von Deutungs- und Interpretationsaussagen auf ihren Schultern trägt; und die sich vielleicht gerade deshalb als eine weiterführende Spielart zur Diskussion über das Fachverständnis eignet.

Quellen und Literatur

Historische Quellen

- CHLADENIUS, JOHANN MARTIN, Allgemeine Geschichtswissenschaft. Worinnen der Grund zu einer neuen Einsicht in allen Arten der Gelahrheit geleyet wird, Leipzig 1752.
- EKKEHART, Vita Sanctae Wiboradae, in: Berschin, Walter (Hg.): Vitae Sanctae Wiboradae. Die ältesten Lebensbeschreibungen der heiligen Wiborada. Einleitung, kritische Edition und Übersetzung, Basel 1983.
- EUSEB, Historia Ecclesiastica (Patrologia Graeca 19–24), ed. J. P. Migne, in: BKV 2.1., München 1932.
- HIERONYMUS, Epistulae (CSEL 54–56), ed. Isidor Hilberg, Wien 1910/1912/1918 (Nachdruck: 1996).
- PALLADIUS, Historia Lausiaca, ed. Adelheid Hübner (FC 67), Freiburg i.Brsg. 2016.
- SALISBURY, JOHANNES VON, Metalogicon, hg. von John B. Hall: Ioannis Saresberiensis. Metalogicon (Corpus Christianorum. Continatio Mediaevalis 98), Turnhout 1991.

69 Im Hintergrund dieser Aussage steht die Definition von BEUTEL, wonach „Kirchengeschichte als Geschichte der Inanspruchnahme des Christlichen“ zu verstehen sei (ebd. 88). Dieser Annahme grundsätzlich folgend, sollte hier in einem weiteren Schritt sichergestellt werden, dass das in Anspruch genommene Christliche kontextgebunden und -sensibel betrachtet wird (vgl. dazu Anm. 65 und 66). Dies bedeutet und entspricht der pluralen Lebenswelt, in der Forschende heute tätig sind, dass ‚Christliches‘ nicht ohne die sogenannten anderen, sprich nicht-christlichen Religionen, Strömungen und allen voran die jüdische Religion, bedacht werden kann (so das nachvollziehbare, stimmige und notwendige Fazit bei LEPPIN, Strategies).

Zeitgenössische Quellen

- BEUTEL, ALBRECHT, Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin, ZThK 94/1, 1997, 84–110.
- EBELING, GERHARD, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, in: ders. (Hg.): Wort Gottes und Tradition. Studien zur Hermeneutik der Konfessionen (ursprünglich erschienen als Ebeling, Gerhard: Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, Tübingen 1947) Göttingen 1964, 9–27.
- HAUSCHILD, WOLF-DIETER, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Gütersloh 1995.
- JUNG, MARTIN H., Kirchengeschichte, Göttingen 2010.
- KOTTJE, RAYMUND/EBNER, MARTIN/MOELLER, BERND/KAUFMANN, THOMAS/HELMRATH, JOHANNES/BREMER, THOMAS/WOLF, HUBERT, Ökumenische Kirchengeschichte, 3 Bd., Darmstadt 2006–2008.
- LEPPIN, VOLKER, Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch, in: Kinzig, Wolfram/Leppin, Volker/Wartenberg, Günther (Hg.): Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, AKThG 15, Leipzig 2004, 223–234.
- SCHÄUFELE, WOLF-FRIEDRICH, Kirchengeschichte und Historische Theologie. Versuch einer enzyklopädischen Verhältnisbestimmung, in: Voigt/Friedemann (Hg.): Die Kreativität des Christentums. Von der Wahrnehmung zur Gestaltung der Welt, Troeltsch-Studien. Neue Folge 7, Berlin/New York 2021, 93–109.
- VISCHER, LUKAS/SCHENKER, LUKAS/DELLSPERGER, LUKAS (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz, Freiburg/Basel ²1998.

Internetquellen

- www.heilige-wiborada.ch
- www.theos.unibe.ch
- AESCH, SINA VON, C'est où, le Filmpodium?, theos web 2021, verfügbar unter: <https://www.theos.unibe.ch/filmpodium> (19.07.2023).
- ALLEM, DOMINIK VON, Eine bewegende Feder als Wallfahrtsziel?, theos web 2016, verfügbar unter: <https://www.theos.unibe.ch/feder> (19.07.2023).
- AMMON, JANINA, Im Mutterleib der Erde? Die Quellgrotte der Sainte-Colombe in Undervelier, theos web 2023, verfügbar unter: <https://www.theos.unibe.ch/quellgrotte> (19.07.2023).
- BANGERT, MICHAEL, Vom tanzenden Tod ..., theos web 2022, verfügbar unter: <https://www.theos.unibe.ch/totentanz> (19.07.2023).
- BASSO SCHAUB, ADRIANA, Cantus firmus. Kommunikation zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos, theos web 2022, verfügbar unter: <https://www.theos.unibe.ch/kunstprojekt-cantus-firmus> (19.07.2023).
- BLOCH, RENÉ, Der „gute Ort“, ein Haus für die Ewigkeit, theos 2016, verfügbar unter: <https://www.theos.unibe.ch/synagogen-und-friedhof> (19.07.2023).
- DÖNNI, GERD, Die Kollegiumskirche zum Heiligen Geist in Brig, theos web 2020, verfügbar unter: <https://www.theos.unibe.ch/kollegiumskirche> (19.07.2023).
- EGGER, SARA, Das Cigognier-Heiligtum und der Kaiserkult, theos web 2018, verfügbar unter: <https://www.theos.unibe.ch/cigognier-heiligtum> (19.07.2023).
- FINGER-OPPLIGER, DEBORAH, Spitalkirche zum Heiligen Geist in Solothurn, theos web 2021, verfügbar unter: <https://www.theos.unibe.ch/spitalkirche> (19.07.2023).
- HEINIGER, BEATE, Das Epitaph des Erasmus von Rotterdam im Basler Münster, theos web 2023, verfügbar unter: <https://www.theos.unibe.ch/erasmus> (19.07.2023).

- HARDORN, RAPHAEL, Die Heilige Verena bei Solothurn, theos web 2021, verfügbar unter: <https://www.theos.unibe.ch/verenaschlucht> (19.07.2023).
- HUBLARD, NICOLE, Die Kirche Amsoldingen – ein Juwel im Berner Oberland, theos web 2020, verfügbar unter: <https://www.theos.unibe.ch/amsoldingen-kirche> (19.07.2023).
- KÄSER, MATTHIAS, Von goldenen Lettern und der Fremdheit ihrer Hoffnung, theos web 2020, verfügbar unter: <https://www.theos.unibe.ch/ehemaliges-burgerspital> (19.07.2023).
- MEIER, JOËL, Zwei Heilige überblicken Solothurn, theos web 2021, verfügbar unter: <https://www.theos.unibe.ch/solothurn-zwei-heilige> (19.07.2023).
- RHEIN, VALERIE, Auf den Spuren der Steinchen auf den Grabsteinen, theos web 2022, <https://www.theos.unibe.ch/friedhof-hildesheimers-grab> (19.07.2023).
- SALZGEBER, DANIEL, Simplon Hospiz, theos web 2021, verfügbar unter: <https://www.theos.unibe.ch/simplon-hospiz> (19.07.2023).
- SCHRÖDER, ANNA-KONSTANZE, Haus der Religionen. Das Mit- und Nebeneinander gestalten, theos web 2016, verfügbar unter: <https://www.theos.unibe.ch/haus-der-religionen> (19.07.2023).
- STAUFFER, TABEA, Die Schweizer Garde – ein bedeutsamer Ort der Schweiz?, theos web 2023, verfügbar unter: <https://www.theos.unibe.ch/schweizergarde> (19.07.2023).

Sekundärliteratur

- ARIANTZI, DESPOINA, Römische Aristokratinnen als Pilgerinnen und Stifterinnen im Heiligen Land (4.–5. Jahrhundert) in: Despoina Ariantzi/Ina Eichner (Hg.), Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln, Mainz 2018, 231–242 (Byzanz zwischen Orient und Okzident 10).
- DIES./EICHNER, INA (Hg.), Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln, Mainz 2018 (Byzanz zwischen Orient und Okzident 10).
- ASSMANN, ALEIDA, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 1999.
- ASSMANN, JAN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.
- BERSCHIN, WALTER, Einleitung, in: ders. (Hg.): Vitae Sanctae Wiboradae. Die ältesten Lebensbeschreibungen der heiligen Wiborada. Einleitung, kritische Edition und Übersetzung, Basel 1983, 1–6.
- BOHM, DAVID, Der Dialog. Das offene Gespräch am Ende der Diskussion, Stuttgart 2008.
- DAIM, FALCO/PAHLITZSCH, JOHANNES/PATRICH, JOSEPH/RAPP, CLAUDIA/SELIGMAN, JON (Hg.): Pilgrimage to Jerusalem. Journeys, Destinations, Experiences across Times and Cultures, Byzanz zwischen Orient und Okzident 19, Mainz 2020.
- Dora, Cornelia, Was wir über Wiborada wissen. Ein Blick in die historischen Quellen, in: Gässlein, Ann-Katrin/Emmenegger, Gregor (Hg.): Wiborada von St. Gallen. Neuentdeckung einer Heiligen, theos 2, Basel 2022, 105–112.
- DRBAL, VLASTIMIL, Pilgerfahrt im spätantiken Nahen Osten (3./4.–8. Jahrhundert). Paganes, christliches, jüdisches und islamisches Pilgerwesen. Fragen der Kontinuitäten, Mainz 2018.
- ESCH, ARNOLD, Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers, Historische Zeitschrift 240/3, 1985, 529–570.
- EMMENEGGER, GREGOR, Warum hat sich Wiborada einmauern lassen? Motive und Leitbilder aus der christlichen Tradition, in: Gässlein, Ann-Katrin/Emmenegger, Gregor (Hg.): Wiborada von St. Gallen. Neuentdeckung einer Heiligen, theos 2, Basel 2022, 27–54.
- GÄSSLEIN, ANN-KATRIN/EMMENEGGER, GREGOR (Hg.), Wiborada von St. Gallen. Neuentdeckung einer Heiligen, Basel 2022 (theos 2).

- GAUSE, UTE, Kirchengeschichte und Genderforschung. Eine Einführung in protestantischer Perspektive, Tübingen 2006.
- HENNY, SUNDAR, Der Schweizer Jerusalem-Komplex um 1500. Personen, Monumente, Pilgerreisen, in: Heyden, Katharina/Lissek, Maria (Hg.): Jerusalem am Thunersee. Das Scherzlige Passionspanorama neu gedeutet, theos 1, Basel 2021, 159–193.
- HEYDEN, KATHARINA, Kontextsensibel! Zum Gespräch zwischen Patristik und Poimenik, Praktische Theologie 3, 2018, 146–153.
- DIES., Hain der Religionen. Das Abrahamsheiligtum von Mamre als Begegnungsort und locus theologicus, in: dies. (Hg.): Heyden, Katharina: Fremdenliebe – Fremdenangst. Zwei akademische Reden zur interreligiösen Begegnung in Spätantike und Gegenwart, Zürich 2016, 18–69.
- DIES., Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige in der Antike, JThF 28, Münster 2014.
- DIES./LISSEK, MARIA (Hg.), Jerusalem am Thunersee. Das Scherzlige Passionspanorama neu gedeutet, theos 1, Basel 2021.
- DIES., Einleitung. Jerusalem am Thunersee. Beobachtungen, Thesen und Fragen zum Scherzlige Passionspanorama, theos 1, Basel 2021, 9–32.
- DIES./SALLMANN, MARTIN, Quellen auslegen. Methoden der Historischen Theologie, Theologie kompakt, Darmstadt 2023.
- HÜBNER, ADELHEID, Einleitung, in: dies.: Palladius. Historia Lausiaca. Geschichten aus dem frühen Mönchtum. Übersetzt und kommentiert, FC 67, Freiburg i.Brsg. 2016, 7–79.
- JENSEN, ROGER, Der Pilger in Spätantike und Mittelalter. Wirklichkeitsverständnis, Motive und Praktiken, in: ders.: Weit offene Augen. Pilgern gestern und heute, Göttingen 2018, 97–126.
- KÄSER, MATTHIAS, Für das Sagbare. Ein Plädoyer für das Ethos des Erzählens im Angesicht von Gewalt und Unrecht, Bielefeld 2023.
- KRÜGER, JÜRGEN, Die Vorstellungen von Jerusalem in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, in: Heyden, Katharina/Lissek, Maria (Hg.): Jerusalem am Thunersee. Das Scherzlige Passionspanorama neu gedeutet, theos 1, Basel 2021, 195–237.
- LEICHT, BARBARA, Aufbruch zu den Göttern. Die Anfänge des Pilgerns in der Antike. Königliche Pilger im Alten Orient. Heilsorte und Orakelstätten. Jerusalemer Wallfahrtsorte, WUB 73, Stuttgart 2014.
- LEPPIN, VOLKER, Strategies of Diversity and Hegemony. An approach to the study of premodern religious interactions from a Christian theological perspective, Historical Interactions of Religious Cultures 1 (2024), 3–29.
- DERS., Die beiden Marien. *Compassio* und Busse. Das Scherzlige Passionspanorama in seinem frömmigkeitsgeschichtlichen Kontext, in: Heyden, Katharina/Lissek, Maria (Hg.): Jerusalem am Thunersee. Das Scherzlige Passionspanorama neu gedeutet, theos 1, Basel 2021, 135–157.
- LISSEK, MARIA, Wie im Münsterhimmel, so auf Berner Erden. Historisch-theologische Überlegungen zur Verknüpfung von Zeiten und Personen, in: Heyden, Katharina/Aesch, Sina von (Hg.): Das Berner Münster als Kirchenraum und Raum für die Kirche. Fundstücke und Visionen aus sechs Jahrhunderten, theos 4, Basel 2023, 119–177.
- DIES., Sich selbst durch andere verstehen. Die Kontroversialdiologie von Gilbert Crispin und Petrus Alfonsi, Leiden/Paderborn 2022 (Encounters between Judaism and Christianity 1).
- MARKSCHIES, CHRISTOPH/WOLF, HUBERT, Erinnerungsorte des Christentums, München 2019.
- MOREAU, JACQUES, Art. Eusebius von Caesarea, RAC 6, 1966, 1052–1088.
- NÄGELL, MARKUS, Adrian von Bubenberg. Politiker, Jerusalem-pilger – und Stifter? Inwiefern vermag eine Stifterhypothese den ursprünglichen Zweck des Passionspanoramas zu erhellen?, in: Heyden, Katharina/Lissek, Maria (Hg.): Jerusalem am Thunersee. Das Scherzlige Passionspanorama neu gedeutet, theos 1, Basel 2021, 51–73.
- PETERSEN-SZEMERÉDY, GRIET, Zwischen Weltstadt und Wüste. Römische Asketinnen in der Spätantike, FKDG 54, Göttingen 1993.

- SANDER, HANS-JOACHIM, Glaubensräume. Topologische Dogmatik. Band 1. Glaubensräumen nachgehen, Ostfildern 2019.
- SCHULTZ-BALLUFF, Simone, Detailverliebt und faktenfokussiert. Die Scherzlicher Passionswand und ihr Zusammenhang mit dem Passionsdialog *St. Anselmi Fragen an Maria*, in: Heyden, Katharina/Lissek, Maria (Hg.), Jerusalem am Thunersee. Das Scherzlicher Passionspanorama neu gedeutet, theos 1, Basel 2021, 109–134.
- SPENCER-HALL, ALICIA/GUTT, BLAKE (Hg.), Trans and Genderqueer Subjects in Medieval Hagiography, Hagiography beyond Tradition 2, Amsterdam 2021.
- ULRICH, JÖRG, Art. Eusebius von Cäsarea, Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg u. a. 2002, 240–245.
- WINKELMANN, FRIEDHELM, Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte, Berlin 1991.

Der Mythos vom „Mythentöten“

Ein Plädoyer gegen den „Heroismus“ kirchenhistorischen Arbeiten

1. Wissenschaft ohne Theorie?

Braucht kirchengeschichtliches Arbeiten Theorie? Die Meinungen gehen hier – und das gilt es zunächst einmal festzuhalten – durchaus auseinander. Anders als etwa die exegetischen Fächer, die seit jeher für ihre Proseminare eine reiche Auswahl an einflussreichen Methodenbüchern anbieten,¹ ist die Suche nach dieser Art Einleitungsliteratur im Bereich der historischen Theologie recht mühsam. Kirchengeschichtliche Studienliteratur scheint ihre Aufgabe auch heute noch häufig darin zu sehen, einen vorzugsweise ereignis- oder dogmengeschichtlichen Überblick über 2000 Jahren Christentum anzubieten, um damit ein möglichst breites „Faktenwissen“ für die häufig ereignis- und dogmengeschichtlich orientierten theologischen Abschlussprüfungen anzubieten.² Kirchengeschichtliche Forschung wird als „verstehbar und anschaulich“³ beworben und als eine Wissenschaft, der es allein um „Fakten“ gehe und die klar „zu Ergebnissen“⁴ komme. Lange Theoriediskussionen, die über die Inanspruchnahme von Leopold von Ranke als Grandseigneur der Geschichtswissenschaft hinaus gehen, bleiben meist aus.⁵ So erklärt etwa der Kirchenhistoriker Martin H. Jung: „Die Historiker und der Kirchenhistoriker können und sollen feststellen, was wirklich geschehen ist, und sollen sich nicht damit begnügen, Texte zu interpretieren und Geschichte zu konstruieren.“⁶ Dass die Geschichtstheorie im Laufe des 20. Jahrhunderts zahlreiche Konzepte entwickelt hat, die Rankes Objektiv-

1 z. B. FINNERN/RÜGGEMEIER; DORN; LAU/NEUMANN; SCHNEIDER/RYDRYCK.

2 Als noch immer auflagenstarke Klassiker vgl. vor allem MÖLLER; HAUSCHILD; JUNG, Kirchengeschichte.

3 JUNG, MARTIN H., Kirchengeschichte im interreligiösen Dialog, in: Bernd Jaspert (Hg.): Kirchengeschichte als Wissenschaft, Münster 2013, 94–104.

4 Ebd.

5 Vgl. dazu auch DÜCKER, MALTE, Glaube, Normen, Tatsachen? Historische Wahrheitsfragen zwischen Theologie, Geschichte und Rechtswissenschaft, in: Von Bogdandy, Luca/Resch, Christoph/Schumann, Julius (Hg.): Konflikte um Wahrheit, Junges Netzwerk Rechtsgeschichte 1, Baden-Baden 2024, 263–282.

6 JUNG, Dialog, 103.

tätsgebot problematisiert und kritisiert haben,⁷ wird von vielen Fachvertretenden noch immer etwas argwöhnisch kommentiert. Diese werden innerhalb der Theologie häufig einer sogenannten „postmoderne[n] Hermeneutik“⁸ angelastet, die als vermeintlich vorübergehender Trend kaum rezipiert wird und zudem im Verdacht steht, den Wahrheitsanspruch theologischer Dogmatik auszuhöhlen.⁹

Vom geringen Interesse an kirchengeschichtlicher Theoriebildung zeugen auch die 23 Jahre, die es gedauert hat, bis nach dem Erscheinen von Christoph Markschieß' methodisch ausgerichteten „Arbeitsbüchlein“¹⁰ zur Kirchengeschichte mit der Veröffentlichung der Bücher „Methodik der Kirchengeschichte“¹¹ und „Proseminar Kirchengeschichte. Einführung in die Methoden des wissenschaftlichen Arbeitens“¹² im Jahr 2022 gleich zwei Bücher antraten, dieses Desiderat zu füllen. Doch auch von diesen Neuerscheinungen hält zumindest eines die kirchengeschichtliche Methodendiskussion eigentlich für überflüssig. Im betreffenden Buchkapitel des Buchs „Proseminar Kirchengeschichte“, das Quellenarbeit als Kerngeschäft des historischen Arbeitens vorstellt, verkünden Andreas Stegmann, Matthias Deuschle und Jennifer Wasmuth als verantwortliche Autor:innen, dass eben jene Quellenarbeit nicht alleine eine „Frage technischen Wissens und Könnens“¹³ sei, sondern es dabei vor allem um Dinge gehe, „die man von jedem ernsthaften und gebildeten Menschen erwarte[n]“ könne, „nämlich um gesunden Menschenverstand, Wahrhaftigkeit und Sorgfalt.“¹⁴ Wesentliche methodische Schritte historischen Arbeitens würden sich nämlich „von selbst verstehen“¹⁵, sodass man durchaus „seiner Intuition folgen“¹⁶

7 Vgl. JORDAN, STEFAN, *Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft*, Paderborn 52021, 181–215.; als wichtige Grundlagentexte zur „neueren Kulturgeschichte“ vgl. WHITE, METAHISTORY; FOUCAULT; BASSLER, *Literaturgeschichte*; GOERTZ.

8 JUNG, *Dialog*, 103; vgl. auch KÖRTNER, ULRICH, *Einführung in die theologische Hermeneutik*, Darmstadt 2006, 113.

9 Ansätze der Rezeption finden sich allerdings bei STÖVE, ECHEHART, Art. „Kirchengeschichtsschreibung“, in: TRE, Bd. 18, 1989, 535–560.; LEPPIN, VOLKER, *Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch. Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin*, in: Ders./Kinzig, Wolfram/Wartenberg, Günther (Hg.): *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, AKThG 15, Leipzig 2004, 223–234.; DIERK, HEIDRUN, Art. „Geschichtserzählung“, in: WiReLex (erstellt: 2015), online: <<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100051/>> (01.03.2024).

10 MARKSCHIES, CHRISTOPH, *Arbeitsbuch Kirchengeschichte*, Tübingen 1995, 7.

11 JAMMERTHAL, TOBIAS/JANSSEN, DAVID BURKHART/REINERT, JONATHAN/SCHUSTER, SUSANNE, *Methodik der Kirchengeschichte. Ein Lehrbuch*, Tübingen 2022.

12 STEGMANN, ANDREAS/DEUSCHLE, MATTHIAS/WASMUTH, JENNIFER, *Proseminar Kirchengeschichte. Einführung in die Methoden des wissenschaftlichen Arbeitens*, Tübingen 2022.

13 Ebd., 17.

14 Ebd.

15 Ebd.

16 Ebd.

dürfe, solange man der „unbedingte[n] Verpflichtung gegenüber der historischen Wahrheit“¹⁷ treu bleibe.

Man könnte das Negieren theoretischer Komplexität kirchengeschichtlichen Arbeitens nun dem elementarisierenden Ansatz des Buchs zurechnen und darauf verweisen, dass das „konkurrierende“ Lehrbuch von Tobias Jammerthal, David Burkart Jansen, Jonathan Reinert und Susanne Schuster „Methodik der Kirchengeschichte“ eine wissenschaftstheoretische Reflexion des Fachs durchaus anbieten kann.¹⁸ Doch scheint mir die Fixierung auf „die historische Wahrheit“ als Zielperspektive kirchenhistorischer Forschung bei gleichzeitig unzureichender theoretischer Reflexion darüber, was „historische Wahrheit“ im Sinne der Kirchengeschichte eigentlich sein kann und soll und wie die Suche nach ihr auszusehen habe, strukturell zu einflussreich zu sein, um darüber vorschnell hinwegzusehen. Der Verweis auf das historisch „Authentische“ in Kombination mit einer mangelhaften Theoriebildung ist schließlich keineswegs so voraussetzungs- und harmlos, wie es das Lehrbuch „Proseminar Kirchengeschichte“ suggeriert. Gerade im Hinblick auf den wichtigen Anspruch, Kirchengeschichte auch „als kritische Wissenschaft“¹⁹ betreiben zu wollen, möchte ich die Problematik dieser Authentizitätssuggestion zunächst im Hinblick auf das Einführungsbuch erläutern. Anschließend werde ich aber auch am Beispiel von drei konkreten Forschungsdiskussionen zeigen, wie trotz bester Absichten, kritische Geschichtsforschung zu betreiben, das Narrativ der „historischen Authentizität“ diesen Absichten zuweilen zuwiderlaufen kann.

2. „Gesunder Menschenverstand“? oder: Die Heteronomie kirchengeschichtlicher Wissenschaft

Schon im erwähnten Lehrbuch gibt es aber – wie gesagt – m. E. drei Schwierigkeiten: *Erstens* offenbart die behauptete Selbstverständlichkeit des kirchenhistorischen Arbeitens einmal mehr, dass theoretische Reflexionen darüber, was Kirchengeschichte als wissenschaftliche Disziplin eigentlich sei und als solche methodisch zu leisten habe, tendenziell als eher lästig empfunden werden. Zumindest im Einleitungskapitel versuchen sich die Autor:innen des Buchs immerhin an einer disziplinären Verortung und diagnostizieren dabei, dass in der gegenwärtigen kirchengeschichtlichen Forschung „die Frage nach ihrer Einordnung in die Theologie kaum noch gestellt wird.“²⁰ Vielmehr sei die methodische Anlehnung an die „profane“ Nachbardisziplin so eng, dass die Kirchengeschichte über gar „keine eigene wissen-

17 Ebd.

18 JAMMERTHAL u. a., Methodik, 1–16.

19 Vgl. Ebd., 5–6.

20 STEGMANN u. a., Proseminar Kirchengeschichte, 4.

schaftliche Methodik²¹ verfüge, sondern als „standortgebundene“ Variante der Geschichtswissenschaft „im Dienst der Kirche“ verstanden werden müsse.²² Diese behauptete methodische Gleichsetzung mit der Geschichtswissenschaft stellt m. E. *zweitens* eine vorschnelle Vereinnahmung der Nachbardisziplin dar. Die skizzierte Methodologie der Kirchengeschichte orientiert sich nämlich weniger an den durchaus geführten, vielfältigen Theoriedebatten innerhalb der Geschichtswissenschaft, sondern referiert vielmehr eine altbewährte Arbeitsform, die vor allem innerhalb der Evangelischen Theologie verbreitet ist: Als eigentliche Methode der historischen „Erschließung“ verweist das Buch explizit auf die methodischen Arbeitsschritte der historisch-kritischen Bibelexegese.²³ Das ist nicht grundsätzlich verwerflich und ist aus didaktischen Gründen im Kontext eines Lehrbuchs für Theologiestudierende ggf. sogar sinnvoll. Die methodologische Verabsolutierung textwissenschaftlich höchst voraussetzungsreicher Konzepte – etwa des Gattungsbegriffs²⁴ („Jede sprachliche Äußerung gehört einer Gattung an und ist durch ihre Gattung bestimmt.“²⁵) – wird der Vielfalt moderner Geschichts-, Text- und Kulturwissenschaften aber nicht gerecht. Zwar werden auch innerhalb der Geschichtswissenschaft Perspektiven der Kulturwissenschaften immer wieder durchaus kritisch betrachtet,²⁶ gleichzeitig aber mit Entwürfen zur Gedächtnistheorie²⁷, Oral History²⁸ oder Methoden der historischen Diskursanalyse²⁹ produktiv in wissenschaftliche Praxis integriert.³⁰ Vielleicht am entscheidendsten für die weiterführende Argumentation meines Beitrages ist *drittes*, dass die Qualität des historischen Arbeitens im betreffenden Lehrbuch durch die angeführten Parameter „gesunde[r] Menschenverstand, Wahrhaftigkeit und Sorgfalt“³¹ weniger an fachlichen Standards als an moralischen Kategorien gemessen wird. Wer kirchengeschichtliches Arbeiten auf der Grundlage anderer Theorien und Methoden als der „historisch-kritischen Exegese“ vollziehen möchte, erweist sich im Umkehrschluss gewissermaßen als „unwahrhaftig“, „unsorgfältig“

21 Ebd., 7.

22 Ebd.

23 Ebd., 25.

24 Vgl. BASSLER, MORITZ (Hg.), *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, Tübingen/Basel 2001, 47 f. u. 50–58.

25 STEGMANN u. a., *Proseminar Kirchengeschichte*, 27.

26 Vgl. KIESOW, RAINER MARIA/SIMON, DIETER (Hg.), *Auf der Suche nach der verlorenen Wahrheit. Zum Grundlagenstreit in der Geschichtswissenschaft*. Frankfurt a. M./New York 2000.; LANDWEHR, ACHIM, *Historische Diskursanalyse, Historische Einführungen 4*, Frankfurt/New York 2018, 50.

27 Vgl. ERL, ASTRID, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, Stuttgart 2011.

28 Vgl. APEL, LINDE (Hg.), *Erinnern, erzählen, Geschichte schreiben. Oral History im 21. Jahrhundert*, *Forum Zeitgeschichte* 29, Berlin 2022.

29 Vgl. LANDWEHR, *Historische Kulturanalyse*.

30 Vgl. KONRAD, CHRISTOPH/KESSEL, MARTINA (Hg.), *Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion*, Stuttgart 1994.; GOERTZ, HANS-JÜRGEN, *Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referentialität*, Stuttgart 2001.

31 STEGMANN u. a., *Proseminar Kirchengeschichte*, 17.

und vor allem in Bezug auf seinen Verstand als „ungesund“. Diese rhetorische Pathologisierung methodischer Vielfalt mag weniger böser Absicht als einer gewissen *Déformation professionnelle* im Kontext evangelisch-theologischer Fachtraditionen entstammen, wird doch die historisch-kritische Methode als „Leitperspektive“³² der theologischen Exegese seit dem 19. Jahrhundert gewissermaßen als Ausweis wissenschaftlicher Seriosität in der Evangelischen Theologie und der infolge des 2. Vatikanischen Konzils auch in der Katholischen Theologie in Anspruch genommen.³³

Die historisch-kritische Methode hat der Theologie im Geiste der Aufklärung große Dienste erwiesen, die an dieser Stelle nicht bestritten werden sollen. Ihre Grundannahme, dass sich die Bedeutung biblischer Texte im Wesentlichen durch die Untersuchung und Rekonstruktion ihrer Entstehungsumstände erschließen lasse, hat einerseits ein Bewusstsein für die – im wahrsten Sinne des Wortes – „Vielschichtigkeit“ biblischer Theologie geschaffen und andererseits die historische Perspektive mit ihrer Frage nach dem „Urchristentum“³⁴ und den religionsgeschichtlichen Kontexten der Bibelgenese³⁵ zu einer langjährigen Richtschnur Evangelischer Theologie gemacht. Die historisch-kritische Methode ist gewissermaßen derartig selbstverständlich für das Fach geworden, dass es Verfasserinnen und Verfassern kirchenhistorischer Einführungsbücher überflüssig erscheint, die Prämissen, Möglichkeiten, aber auch Grenzen historisch-kritischen Arbeiten ausführlich vorzustellen. Bei dieser methodischen Engführung wissenschaftlichen Arbeitens handelt es sich allerdings um ein Phänomen, das nicht nur die Theologie betrifft. Der Philosoph Theodor W. Adorno hat es schon 1962 als grundsätzliches Dilemma jeder wissenschaftlichen Methodik herausgearbeitet, dass „die Berufung auf Wissenschaft, auf ihre Spielregeln, auf die Alleingültigkeit der Methoden [...] zur Kontrollinstanz“ werden kann, „die den freien, ungebängelten, nicht schon zugerichteten Gedanken ahndet und vom Geist nichts duldet als das methodologisch Approbierte.“³⁶ Wissenschaft, die nach Adorno eigentlich ein „Medium von Autonomie“ sein soll, könne so „in einen Apparat der Heteronomie“ ausarten.³⁷

Auch kirchengeschichtliches Arbeiten steht – wenn es auf eine angemessene theoretische Selbstreflexion verzichtet – m. E. vor dem Risiko, Opfer dieser Heteronomie

32 SCHNEIDER, MICHAEL/RYDRYCK, MICHAEL, *Bibelauslegung. Grundlagen – Textanalysen – Praxisfelder*, Göttingen 2022, 21.; Zur Bedeutung theologischer Motive bei der Entstehung des Historismus vgl. auch MUHLACK, ULRICH, *Theorie der Geschichte. Schwerpunkte in der gegenwärtigen Diskussion der Geschichtswissenschaft*, in: Kinzig/Leppin/Wartenberg, 33.

33 Vgl. HAHN, FERDINAND, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die evangelische und die katholische Exegese. Eine problemgeschichtliche Skizze*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 48.3/4 (1997), 236.

34 Vgl. ALKIER, STEFAN, *Neues Testament*, Tübingen 2010, 115.

35 Vgl. HARTENSTEIN, FRIEDRICH/BETZ, HANS DIETER, Art. „Religionsgeschichtliche Schule“, in: *RGG* 4 (2004), Online-Ausgabe.

36 ADORNO, THEODOR W., *Wozu noch Philosophie?*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47.3 (1999), (Erstveröffentlichung in: *Merkur*, November 1962, 16. Jahrgang, Heft 177, 1001–1011), 485–486.

37 Ebd., 486.

zu werden – auch, oder gerade dann, wenn es sich eigentlich mit dem Anspruch verbindet, kritische Wissenschaft zu betreiben. Dies zeigt sich insbesondere dann, wenn sich historische Forschung etwa mit Phänomenen der Erinnerungskultur auseinandersetzt, worunter ich hier mit dem Zeithistoriker Christoph Cornelissen, alle öffentlichkeitswirksamen „Repräsentationsmodi von Geschichte“ verstehen möchte, auch „Formen des ahistorischen oder sogar antihistorischen kollektiven Gedächtnisses.“³⁸ Die öffentliche Repräsentation von (Kirchen-)Geschichte, ihre Inanspruchnahme in Medien und kirchlicher Praxis ist häufig Gegenstand wissenschaftlicher Kritik. Erinnerungskultur wird dabei vor allem als Produzentin von „Geschichtsmythen“ oder „Legenden“ begriffen, denen die kirchengeschichtliche Forschung im Sinne der Aufklärung entmythologisierend durch die Rekonstruktion der historischen „Tatsachen“ zu begegnen habe.³⁹ Obwohl diese holzschnittartige Oppositionsbildung von „Mythos“ als Fiktion und „Geschichte“ als Realität in der kulturwissenschaftlichen Perspektive der Theorie vom kollektiven Gedächtnis von Beginn an als unzureichend herausgearbeitet worden ist,⁴⁰ bleibt sie als Argumentationsstruktur der Auseinandersetzung mit kirchenhistorischen Forschungsfragen in der Praxis bis heute einflussreich. Im Folgenden möchte ich dafür drei Beispiele anführen, an denen eine spezifische Herausforderung kirchengeschichtlicher Forschung in der Auseinandersetzung mit Phänomenen der Erinnerungskultur deutlich wird. Die drei Beispiele sind – so denke ich – besonders aufschlussreich, da sie sich – wie ich meine zu Recht – kritisch mit „heroischen Narrativen“⁴¹ als besonders wirkmächtigen Formen der erinnernden Geschichtskonstruktion auseinandersetzen. Sie verhandeln dabei drei typische „Heldengeschichten“ des Protestantismus in Deutschland, die in Kirche und Theologie noch immer einflussreich sind. Der folgende Abschnitt zielt nun nicht darauf, die Relevanz dieser Form wissenschaftlicher Kritik an heroisierenden Erinnerungskultur abstreiten zu wollen. Im Gegenteil soll vielmehr überlegt werden, inwieweit die gewählte Form der Mythenkritik dem heroismuskritischen Anliegen der Kritik eigentlich dienlich ist und damit Ambivalenzen typischer Praxis kirchenhistorischen Arbeitens aufgezeigt werden.

38 CORNELISSEN, CHRISTOPH, Erinnerungskulturen, Version: 2.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 22.10.2012, URL: <http://docupedia.de/zg/cornelissen_erinnerungskulturen_v2_de_2012>, DOI: <http://dx.doi.org/10.14765/zzf.dok.2.265.v2> (01.03.2024).

39 Mit der Gegenüberstellung von „Tatsache“ und „Legende“ arbeitete schon der katholische Theologe Erwin Iserloh bei seiner historischen Kritik am reformatorischen Mythos des Lutherischen Thesenanschlags von 1517, vgl. Iserloh; diesem stellten in lutherischem Geiste zum Reformationsjubiläum 2017 Benjamin Hasselhorn und Mirko Gutjahr ein mit Ausrufezeichen verstärktes „Tatsache!“ entgegen, HASSELHORN, BENJAMIN/GUTJAHR, MIRKO, *Tatsache! Die Wahrheit über Luthers Thesenanschlag*, Leipzig 2017; vgl. dazu auch Dücker, *Glaube*, 278–280.

40 Vgl. ASSMANN, JAN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, (Original 1992), München 82018, 75–78.; WHITE, HAYDEN, *Der historische Text als literarisches Kunstwerk*, in: Conrad/Kessel, *Geschichte schreiben*, 124–157.

41 Vgl. MÜLLER-FUNK, WOLFGANG, *Die Kultur und ihre Narrative*, Wien 2008, 225–249.

3. Heldentaten und Denkmalstürze – Zur Kritik der historischen Kritik an heroisierenden „Mythen“ der Kirchengeschichte

3.1. Beispiel 1: Historische Tatsachen statt aneignender Erinnerung? Luther in Worms 1521 und darüber hinaus ...

Zu den zweifellos wirkmächtigen Szenen protestantischer Erinnerungskulturen zählt noch immer der Auftritt Martin Luthers vor dem Reichstag in Worms 1521. Gerade im 19. Jahrhundert wurde die Wormser Szene zu einer zentralen, identitätsstiftenden Geschichtserzählung nationalprotestantischer bürgerlicher Trägerkreise im sich formierenden deutschen Nationalstaat.⁴² Davon zeugen Kunstwerke wie das Lutherdenkmal in Worms selbst – 1868 vollendet von dem sächsischen Bildhauer Ernst Rietschel (1804–1861)⁴³ – oder das ursprünglich für die Kieler Gelehrenschule geschaffene Monumentalgemälde des preußischen Historienmalers Anton von Werner (1843–1915), das nur in einer verkleinerten Gemäldefassung in der Stuttgarter Staatsgalerie den Zweiten Weltkrieg überstanden hat.⁴⁴ Beide Darstellungen zeigen Luther als heroisches Individuum, das – auch in Bedrängnis – allein seinem Gewissen und Gott verpflichtet ist. Das Bild vom Nationalhelden Martin Luther, vom „Propheten der Deutschen“⁴⁵ wurde ikonographisch in das kollektive Gedächtnis der deutschen Bevölkerung eingegraben und ließ sich in dieser Lesart auch propagandistisch im Ersten Weltkrieg instrumentalisieren. So wurde Luther etwa mit Schwert und Harnisch auf einer Feldpostkarte mit dem Titel „Deutsche Eichen“ (1917) gemeinsam mit dem „eisernen Kanzler“ Otto von Bismarck zum Vorbild für die deutschen Soldaten stilisiert. Neben Luthers berühmten Kirchenlied „Ein feste Burg ist unser Gott“ wird aus Bismarcks Reichstagsrede vom 06. Februar 1888 zitiert: „Wir Deutschen fürchten Gott, sonst nichts auf der Welt.“⁴⁶

42 Vgl. LORENTZEN, TIM, 19. Jahrhundert. Nationale, konfessionelle und touristische Erinnerungskulturen, in: Nieden, Marcel (Hg.): *Ketzer, Held und Prediger. Martin Luther und die Deutschen*, Darmstadt 2017, 118–169; MAURER, MICHAEL, Die Heroisierung Martin Luthers im 19. Jahrhundert. Kulturgeschichtliche Aspekte, in: Kaufmann, Thomas/Kunter, Katharina (Hg.): *Hier stehe ich. Gewissen und Protest. 1521 bis 2021, Worms 2021*, 397–413; WRIEDT, MARKUS/ZAGER, WERNER (Hg.), *Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms. Ereignis und Rezeption*, Leipzig 2022.

43 Vgl. DIEKAMP, BUSO, *Auf Martin Luthers Spuren in Worms*, in: Werner Zager (Hg.), *Martin Luther und die Freiheit*, Darmstadt 2010, 163–262; THEISELMANN, CHRISTIANE, *Das Wormser Lutherdenkmal Ernst Rietschels (1856–1868) im Rahmen der Lutherrezeption des 19. Jahrhunderts*, EHS 28, Frankfurt am Main 1992.

44 KAUFMANN/KUNTER; 61; vgl. auch GECK, ALBRECHT, *500 Jahre Verweigerung des Widerrufs. Zur Ikonographie des „Hier stehe ich ...“*, in: Wriedt/Zager, *Luther*, 161.

45 Vgl. MECKLENBURG, NORBERT, *Der Prophet der Deutschen. Luther im Spiegel der Literatur*, Stuttgart 2016.

46 KUHN, ANDREAS KUHN/STÜBNER, GABRIEL, *Lutherbilder aus sechs Jahrhunderten*, Ubstadt-Weiher 2016, 62–63.

Diese Form der nationalheroischen Lutherrezeption, die insbesondere, aber nicht nur das 19. Jahrhundert geprägt hat, ist im Zuge des Reformationsjubiläums 2017 (bzw. 2021–500 Jahre Reichstag in Worms) umfassend diskutiert, historisiert und dekonstruiert worden.⁴⁷ Dies ist angesichts der erinnerungskulturellen Wirkmacht der damit verbundenen nationalprotestantischen Geschichtsbilder zunächst einmal beruhigend. Gleichzeitig ist die Form der Kritik an diesen heroischen Narrativen im Fachkontext der Kirchengeschichte ihrerseits von einer Ambivalenz geprägt, die es im Folgenden exemplarisch herauszustellen gilt. Etwa Thomas Kaufmann, der am 16. April 2021 auf dem pandemiebedingt digital veranstalteten Festakt zum 500. Jahrestags der Wormser Reichstags die Festrede hielt,⁴⁸ hat in dieser und in seinem Essay „Hier stehe ich!“ – Luther in Worms. Ereignis, mediale Inszenierung, Mythos“ (2021) der Heroisierung Luthers eine deutliche Absage erteilt. Wenngleich eher essayistisch angelegt, ist der Text doch auch hinsichtlich der darin beschriebenen Aufgabendefinition kirchenhistorischen Arbeitens im Umgang mit heroischen Narrativen erkenntnisreich. Für den preisgekrönten Kirchenhistoriker ist klar, dass bei der Auseinandersetzung mit erinnerungskulturell so aufgeladenen Ereignissen wie dem Wormser Reichstag vor allem das „Verhältnis von Historie und Mythos“⁴⁹ in den Blick genommen werden muss. Für den „Worms-Mythos“ macht Kaufmann – geschichtstheoretisch im Anschluss an Otto Gerhard Oexle – vor allem die Memoria als „aneignend[e] Erinnerung der Nachgeborenen“⁵⁰ verantwortlich, wenngleich es zu den Kernthesen seines Essays zählt, dass Martin Luther selbst die Entstehung seines eigenen Heldenmythos entschieden beeinflusst hat.⁵¹ So oder so ist für Kaufmann methodisch klar, dass „Historie“ und „Mythos“ zwei in den Quellen vielleicht verwobene, in der Analyse aber zu trennende Sphären sind. Mit bemerkenswerter Metaphorik betont er, dass beide Sphären im Falle der Erinnerung an den Wormser Reichstag „unentwirrbar und unentrinnbar in-, mit- und beieinander liegen.“⁵² So ist es dann auch das erklärte Ziel seines Textes, diese komplexe, ja vielleicht sogar etwas unanständige Beziehung aufzulösen, „den Mythos zu ‚entmythologisieren‘ und das, was tatsächlich in Worms geschah, gegen die Überhöhung und Heroisierung Luthers in Stellung zu bringen.“⁵³ Der „Mythos“, den Kaufmann implizit mit der Erinnerungskultur gleichsetzt, erscheint gewissermaßen als verunreinigendes, chaotisierendes Element und damit als Antagonist des Historikers, der im Sinne

47 Vgl. Literatur in FN 42.

48 KAUFMANN, THOMAS, Festvortrag „Wie bekommt man ein gutes Gewissen“ im Rahmen des Festakts „500 Jahre Wormser Reichstag. Gedenken an Luther-Auftritt in Worms“, SWR aktuell vom 16.04.2021 (Beginn 42:36), online: <https://www.ardmediathek.de/video/event-und-gala/festakt-500-jahre-wormser-reichstag/swr/Y3JpZDovL3N3ci5kZS9hZXgvczE0NDY0OTM> (01.03.2024), Min. 42:36.

49 KAUFMANN, THOMAS, „Hier stehe ich!“ Luther in Worms. Ereignis, mediale Inszenierung, Mythos, Stuttgart 2021.10.

50 Ebd., 11.

51 Vgl. Ebd., 70–89.

52 Ebd., 11.

53 Ebd., 10.

Leopold von Ranke nach der Wahrheit zu suchen habe, die sich nun einmal in der „echten“ Geschichte zeige, während sich der Worms-Mythos als eine lutherische „Erfindung“⁵⁴ erweist. Wahr ist das, was 1521 passiert ist, – nicht das, was Luther selbst oder die Nachgeborenen über 1521 erzählt haben.

Man kann dieses Ideal der historischen Wahrheitssuche nun grundsätzlich aus der Perspektive kulturwissenschaftlicher Theorie kritisieren. Kaufmann selbst räumt ein, dass die „Wahrheit“ der Geschichte „nur in Worten“⁵⁵ – also nur mittelbar, zeichenhaft – zugänglich sei. Es scheint mir an dieser Stelle aber aufschlussreicher zu fragen, mit welchem Ziel Kaufmann seine historische Wahrheitssuche betreibt. Denn entgegen dem immer wieder hochgehaltenen Ideal einer allein der Wahrheit und keiner gegenwärtigen Verwertungslogik verpflichteten Wissenschaft, ist der Kirchenhistoriker in seinen Schlussworten durchaus bereit, eine gegenwartsbezogene – wenn man so will *erinnerungskulturelle* – Lutherdeutung anzubieten, die im Frühjahr 2021 ganz maßgeblich unter dem Eindruck der grassierenden Covid-19-Pandemie stand. Kaufmann entwirft gewissermaßen eine Gegenerzählung zum tradierten, heroischen Lutherbild und zeichnet einen schwachen, hadernden⁵⁶ – man könnte auch sagen „postheroischen“⁵⁷ – Reformator, der gerade in seiner Unsicherheit Identifikationspotenziale für „die Krise unseres Zeitalters“⁵⁸ anbiete: Es ist der „unsicher[e], zweifelnd[e], seines unkämpferischen, unheroischen Auftretens wegen verdrossen[e] historisch[e] Luther, der sich in der größten Szene seines Lebens so sicher nicht war.“⁵⁹ Diese Lutherdeutung ist politisch wie theologisch äußerst bedenkenswert – vor dem Hintergrund des pandemischen Jahres 2021 aber vor allem eines: Sehr gegenwärtig und Kaufmann ist sich – anders als der von ihm skizzierte „historische Luther“ – seiner Sache sehr sicher. Der Verweis auf die Vergangenheit des Jahres 1521 dient letztlich auch der normativen Absicherung der (mir persönlich sympathischen) „postheroischen“ Luther-Interpretation des Jahres 2021. Die Forschung selbst folgt mit ihrem verabsolutierenden Verweis auf historische „Realitäten“ aber durchaus einem eher heroischen Selbstverständnis. Gegen die falschen Mythen der Erinnerungskultur scheint nur die Gewissheit der Wissenschaft etwas ausrichten zu können. Allein der Wahrheit verpflichtet steht sie da „und kann nicht anders“, als den falschen Helden mit aller Kraft vom Sockel auf den Boden der „historischen Tatsachen“ zurückzuholen.

54 Ebd., 100.

55 Ebd., 11.

56 Ebd., 39 f, S. 70 f.

57 Zu diesem Begriff vgl. MÜNKLER, HERFRIED, Heroische und postheroische Gesellschaften, in: Merkur 61. Jg. 2007, Heft 8/9, 742–752.

58 KAUFMANN, Luther in Worms, 122.

59 Ebd.

3.2 Beispiel 2: Authentizität statt Heiligenverehrung? Helden und Legenden des „Kirchenkampfs“

Neben der Reformationszeit ist es insbesondere die Zeit des Nationalsozialismus, die für das kollektive Gedächtnis des Protestantismus in Deutschland bis heute eine zentrale Rolle einnimmt.⁶⁰ Bei aller – zuweilen auch mangelnder – Auseinandersetzung mit den Fragen von Schuld und Verantwortung sind es noch immer heroische Widerstandsnarrative aus dem Umfeld der „Bekennenden Kirche“, die evangelische Erinnerungskulturen in Deutschland prägen.⁶¹ 2019 veröffentlichte der renommierte Zeithistoriker Benjamin Ziemann eine viel beachtete Biographie über Martin Niemöller, der als einer der führenden Vertreter der Bekennenden Kirche bis heute als Identifikationsfigur im Umfeld des sogenannten „Linksprotestantismus“ rezipiert wird.⁶² Ziemann wertete in seinem Buch zahlreiche biographische Quellen erstmals aus und leistete auf diese Weise verdienstvolle Pionierarbeit für die Niemöller-Forschung.⁶³ Gleichzeitig trat seine Biographie aber auch eine regelrechte „neue Niemöller-Debatte“ los, die zwischen Begeisterung über den lange notwendigen „Denkmalsturz“ bis zu Empörung in kirchlichen Kreisen über die Diffamierung eines christlichen Vorbilds reichte.⁶⁴ Ziemanns Urteil über Niemöller ist vernichtend. Der Historiker wirft Niemöller Antisemitismus und Demokratie-

60 KULLER, CHRISTIANE/MITTMANN, THOMAS, „Kirchenkampf“ und „Societas perfecta“. Die christlichen Kirchen und ihre NS-Vergangenheit, in: *Zeitgeschichte-online*, Dezember 2014, online: <<https://zeitgeschichte-online.de/themen/kirchenkampf-und-societas-perfecta>> [31.08.2023]; DIENST, KARL, *Kirchenkampf – Ringen um den rechten Weg – Kirche im Widerspruch. Zu Leitbegriffen kirchlicher Erinnerungskultur im hessischen Raum*, in: *Journal of Religious Culture. Journal für Religionskultur* 176 (2013), online: <urn:nbn:de:hebis:30:3-295033> [31.08.2023]; HERMLE, SIEGFRIED/PÖPPING, DAGMAR (Hg.), *Zwischen Verklärung und Verurteilung. Phasen der Rezeption des evangelischen Widerstandes gegen den Nationalsozialismus nach 1945*, AKiZ B 67, Göttingen 2017.

61 Vgl. Ebd.; SCHNEIDER, THOMAS MARTIN, *Wem gehört Barmen? Das Gründungsdokument der Bekennenden Kirche und seine Wirkungen*, CuZ 1, Leipzig 2017; LORENTZEN, TIM, *Bonhoeffers Widerstand im Gedächtnis der Nachwelt*, Stuttgart 2023, 477–534.; SCHMITZ, CHRISTIN U., *Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) Widerstandskämpfer, Märtyrer, Vorbild, Held?*, in: *Rolshoven, Johanna/Krause, Toni Janosch Krause/Winkler, Justin (Hg.): Heroes. Repräsentationen des Heroischen in Geschichte, Literatur und Alltag*, Edition Kulturwissenschaft 156, Bielefeld 2018, 269–291; DÜCKER, MALTE, *Martin Niemöller als „postheroische“ Heldenfigur. Perspektiven der Erinnerungskultur im 21. Jahrhundert*, in: *Bormann, Lukas/Heymel, Michael (Hg.): Martin Niemöller – Brüche und Neuanfänge. Beiträge zu seiner Biographie und internationalen Rezeption*, AKiZ B 87, Göttingen 2023, 82–104.

62 ZIEMANN, BENJAMIN, *Martin Niemöller. Ein Leben in Opposition*, München 2019.

63 Vgl. ausführlicher DÜCKER, MALTE, *Lebensgeschichte(n) zwischen Hagiographie und Authentizitätsfiktion. Narratologische Bemerkungen zu Martin Niemöller-Biographien der Gegenwart*, in: *Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung* 70/71 (2019/20), 356–373.356–373.

64 HEYMEL, MICHAEL, *Die neue Niemöller-Debatte*, in: *Jahrbuch des Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung* 70/71 (2019/20), 368–380.

feindlichkeit vor. Niemöllers Nationalismus sei von Xenophobie und Antisemitismus getragen, seine Viktimisierungsrhetorik nach 1945 betreibe eine Täter-Opfer-Umkehr.⁶⁵ Zwar kann Ziemann durchaus anerkennen, dass Martin Niemöller als „Vorbild“ für die „historische Identitätsbildung linksprotestantischer Gruppen und Strömungen benutzt“ werde,⁶⁶ doch stellt er diesen erinnerungskulturellen Prozessen „die historische Realität“⁶⁷ entgegen. Im Geiste der Aufklärung zieht auch er gegen den „Mythos des Widerstandskämpfers“⁶⁸, gegen „gestrickte Legenden“⁶⁹, gegen „Heiligenverehrung“⁷⁰ und „Heldenverehrung“⁷¹ zu Felde.

Dieses Konfliktfeld kirchenhistorischer Deutung ist freilich nicht neu. Schon Ende der 1950er Jahre hatte der damals in Erlangen tätige Alttestamentler Friedrich Baumgärtel (1888–1981) die historiographische Dominanz der „Kirchenkampflegenden“ kritisiert. Er wandte sich damit vor allem gegen Wilhelm Niemöller (1898–1983), der als Bruder Martins und umtriebiger Publizist in der Nachkriegszeit zahlreiche Arbeiten zur sogenannten Zeit des „Kirchenkampfes“ veröffentlicht hatte. Baumgärtel wirft Wilhelm Niemöller in seinem Aufsatz methodisch mangelhaftes historisches Arbeiten vor, das eine „immer stärker werdende Legendenbildung und damit Unheil“⁷² fördere. Wilhelm unterschlage wichtiges Quellenmaterial, um die Vertreter der Bekennenden Kirche zu entlasten. Baumgärtel betont, dass Martin Niemöller und andere BKler lange Zeit eine „sehr positive Einstellung zum Evangelium Hitlers“⁷³ gehabt hätten. Es gehe ihm aber nicht darum, die Akteure anzuklagen. „Um der Wahrhaftigkeit willen“⁷⁴ sei es nun mal notwendig „als Historiker“⁷⁵ die historischen Tatsachen klar zu benennen. Die „historische Wahrheit“ habe nämlich eine „erziehende Mächtigkeit an jedem von uns“⁷⁶ und stehe letztlich im Dienste der „christlichen Tugend der Wahrhaftigkeit.“⁷⁷ Hier ist die Rekonstruktion vergangener „Tatsachen“ also nicht bloß *ars gratia artis*, sondern wiederum von dem sehr gegenwärtigen – wenn man so will – pädagogischem Interesse getragen, aus der Geschichte lernen zu wollen. Zugleich wird historisches Arbeiten mit dem Verweis auf das Ideal der Wahrhaftigkeit theologisch aufgeladen. Baumgärtel ist damit

65 ZIEMANN, Niemöller, 12 f; ausführlicher vgl. DERS., Martin Niemöllers Antisemitismus und die Frage der Schuld nach 1945, in: Bormann, Lukas/Heymel, Michael (Hg.), Martin Niemöller – Brüche und Neuanfänge. Bei-träge zu seiner Biographie und internationalen Rezeption, AKiZ B.87, Göttingen 2023, 49–72.

66 ZIEMANN, Niemöller, 520.

67 Ebd.

68 Ebd., 364.

69 Ebd., 101.

70 Ebd., 520.

71 Ebd., 397.

72 BAUMGÄRTEL, FRIEDRICH, Wider die Kirchenkampflegenden, Neuendettelsau ²1959, 9.

73 Ebd., 41.

74 Ebd., 49.

75 Ebd., 67.

76 Ebd., 72.

77 Ebd.

zumindest rhetorisch gar nicht so weit von dem von ihm kritisierten Wilhelm Niemöller entfernt, der sich selbst zwar einerseits immer wieder auch auf Leopold von Ranke's Objektivitätsgebot berufen hat,⁷⁸ andererseits das in der NS-Zeit Erlebte als göttliche Offenbarung verstanden wissen wollte, auf das in der Gegenwart theologisch reagiert werden müsse. In einem seiner Aufsätze ist zu lesen:

Wieder einmal geht unter uns die Frage um, ob man denn wohl etwas aus der Geschichte, auch aus der Geschichte des Kirchenkampfes lernen kann. Der Augenschein sagt natürlich: Nein! Aber wenn das, was „zuvor geschrieben ist, uns zur Lehre geschrieben“ ist, dann dürfte das, was durchkämpft und durchbetet, durchwacht und durchlitten ist, nicht ganz ohne gute und weise Absicht verordnet gewesen sein. [...] Es ist schon viel gewonnen, wenn wir immer für den Ernstfall bereit sind [...].⁷⁹

Benjamin Ziemann hat sich in seiner biographischen Schrift über Martin Niemöller explizit gegen den „Ideenhimmel theologischer Denkgiguren“⁸⁰ gewandt und derartigen Deutungsfiguren eine klare Absage erteilt. Dennoch lohnt auch hier noch einmal ein genauer Blick, welche Denkgiguren stattdessen das in dem Text gezeigte historische Arbeiten bestimmen. Statt Heiligenlegenden möchte Ziemann nämlich über den „Mensch Martin Niemöller“⁸¹ als Menschen „aus Fleisch und Blut“⁸² erzählen, der mit seinen „sehr realen Ängsten und Hoffnungen“⁸³ gewissermaßen viel „echter“ sei, als die „abstrakt[e]“⁸⁴ und „blutleer[e]“⁸⁵ Niemöller-Deutung der Theologie. Ziemanns Niemöller-Interpretation erinnert an dieser Stelle nicht nur an die angeführte Luther-Deutung von Thomas Kaufmann, sondern erweist sich auch anschlussfähig an eines der einflussreichsten gesellschaftlichen Narrative der Gegenwart. Die Suche nach „realen Menschen“ als Aufgabe der historischen Forschung herauszustellen, hängt m. E. auch mit der Suche nach „Authentizität“ zusammen, die der Kulturwissenschaftler Erik Schilling als prägende „Sehnsucht unserer Gegenwart“ charakterisiert hat.⁸⁶ Schilling spricht von einem „Authentizitätsboom“⁸⁷, der als Reaktion auf eine zunehmende gesellschaftliche Komplexität verstanden werden müsse und betont zugleich, dass die Rede von der Authentizität immer auch „metaphysische Anklänge“⁸⁸ besitze und daher Gefahr laufe, durch „implizite Wertungen

78 NIEMÖLLER, WILHELM, Entweder – Oder. Gedanken zur Methode der Kirchengeschichtsschreibung (1965), in: Ders.: Wort und Tat im Kirchenkampf. Beiträge zur neuesten Kirchengeschichte, München 1969 (Theologische Bücherei 40), 17.

79 DERS., Zur Strategie des Kirchenkampfes (1956), in: Ders., Wort und Tat, 45.

80 ZIEMANN, Niemöller, 16.

81 Ebd., 16

82 Ebd.

83 Ebd.

84 Ebd.

85 Ebd.

86 Vgl. SCHILLING, ERIK, Authentizität. Karriere einer Sehnsucht, München 2020, 9., vgl. auch DÜCKER, Lebensgeschichte(n), 394 f.

87 SCHILLING, Authentizität, 10.

88 Ebd.

und Verabsolutierungen⁸⁹ essentialistisch enggeführt zu werden. Mit dem Verweis auf eine „historische Realität“ ist also auch der Profanhistoriker dem Kirchenhistoriker, der sich auf die „christliche Tugend der Wahrhaftigkeit“ beruft, gar nicht so unähnlich. Auch diese Mythenkritik reagiert auf die heroischen Erzählungen der Erinnerungskultur mit heroischer Wissenschaft. Mythos und Erfindung sind deren Kontrahenten, die durch den Zugriff auf die „authentische“ Vergangenheit bekämpft werden sollen.

3.3 Beispiel 3: Empirie wider die Revolutionsromantik? 1989 und der Protestantismus

Drittens ist schließlich mit der sogenannten „Friedlichen Revolution“ von 1989 ein kirchenhistorisch verhältnismäßig noch immer eher junges Beispiele zu nennen, das allerdings kirchliche Erinnerungskulturen im gegenwärtigen Deutschland noch immer entscheidend mitprägt.⁹⁰ Bei aller Konkurrenz um die verschiedenen Deutungsvariationen, die das Ende der DDR und den Umbruch der Jahre „1989/90“ im Blick auf die Erinnerungskulturen des deutschen Nationalstaats kennzeichnet, ist die Erzählung von der „protestantischen Revolution“ gerade in kirchlichen Kreisen bis heute einflussreich.⁹¹ Geprägt wurde diese Geschichtsdeutung insbesondere durch verschriftlichte Erinnerungen führender protestantischer Akteure der Wendezeit wie Ehrhart Neubert⁹² oder Rainer Eppelmann.⁹³

Als einflussreicher Kritiker der heroischen Erzählung von der „protestantischen Revolution“ tritt etwa der Soziologe Detlef Pollack auf den Plan, der die Inanspruchnahme der „Wende“ durch kirchliche Kreise bereits 1992 zurückgewiesen hatte.⁹⁴

89 Ebd., 11.

90 Vgl. LEPP, CLAUDIA, Kirchliche Zeitgeschichte und Erinnerungskultur, in: Dies./Breckenmacher, Thomas/Kleinhagenbrock, Frank/Oelke, Harry (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte. Bilanz – Fragen – Perspektiven, AKiZ B 83, Göttingen 2021, 164–167.

91 Vgl. DÜCKER, Eine „friedliche Revolution“ protestantischer Erinnerungskulturen? Heroische und postheroische Narrative um die „protestantische Revolution“ von 1989, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 72 (2021/22), 281–300; als Überblick über konkurrierende Deutungsnarrative vgl. auch ALBRECHT-BIRKNER, VERONIKA, Freiheit in Grenzen. Protestantismus in der DDR, Christentum und Zeitgeschichte 2, Leipzig 2018, 10–25.

92 NEUBERT, EHRHART, Ohnmacht, Vollmacht, Macht, in: Brummer, Arnd (Hg.): Vom Gebet zur Demo. 1989 – Die Friedliche Revolution begann in den Kirchen, Frankfurt am Main 2009, 121–130.

93 EPPELMANN, RAINER, Es war eine Selbstbefreiung in: Brummer, Arnd (Hg.), Vom Gebet zur Demo. 1989 – Die Friedliche Revolution begann in den Kirchen, Frankfurt am Main 2009, 8–21.; vgl. DÜCKER, „Friedliche Revolution“, 294–297.

94 POLLACK, DETLEF, Der Umbruch in der DDR. Eine protestantische Revolution? Der Beitrag der evangelischen Kirchen und der politisch alternativen Gruppen zur Wende 1989, in: Rendtorff, Trutz (Hg.): Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR. Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien. Vorträge und Diskussionen eines Kolloquiums in München 26.–28.3.1992, Göttingen 1993, 41–72.

Schon damals betonte er stattdessen die Kontingenz der Ereignisse von 1989⁹⁵, auf die Vertreterinnen und Vertreter der Kirche kaum einen Einfluss gehabt hätten.⁹⁶ Pollack diagnostiziert bis heute in seinen Arbeiten zum Thema einen „Revolutionsmythos“⁹⁷, dem er im Sinne der Aufklärung die „Wahrheit“⁹⁸ entgegenstellen möchte:

Worin die historische Wahrheit besteht, darum geht der Streit, in dem meine Stimme eine unter vielen ist. Als geschichtlich denkender Soziologe [...] sehe ich mich trotz aller Standpunktgebundenheit und aller politischen Interessen [...], von denen natürlich auch meine Analyse nicht frei ist, verpflichtet, für die Wahrheit zu streiten und gegen das, was ich als wirklichkeitsverzerrende Mythen wahrnehme, anzugehen. Es ist ein Eintreten für die Präzision wissenschaftlicher Erkenntnis.⁹⁹

Ähnlich wie Kaufmann gegen den Luthermythos und Ziemann gegen die Widerstandslegenden begibt sich auch Pollack in die Rolle des „Mythentöters“ und sagt den Erzählungen über die „Friedliche Revolution“, die von oppositionellen Kräften der Wendezeit gepflegt werden, den Kampf an. Pollacks Kritik richtet sich primär gegen die heroisierende Inanspruchnahme der Revolution von 1989/90 durch bestimmte Trägerkreise innerhalb der evangelischen Kirche, da auf Basis des geschaffenen „Heldenmythos“¹⁰⁰ von eben jenen Gruppen Anspruch auf historische Deutungshoheit erhoben wird. Pollack beansprucht demgegenüber eine konkurrierende wissenschaftlich begründete Legitimität seiner Deutung. Anders als Ziemann argumentiert er als Sozialwissenschaftler aber nicht mit dem Verweis auf die Lebendigkeit einer authentischen Geschichtskonstruktion. Denn die ja teils noch sehr vitalen Zeitzeuginnen und Zeitzeugen der „Friedlichen Revolution“ werden von Pollack gerade als nicht authentisch betrachtet. Der Soziologe verweist vielmehr auf das Erkenntnisprimat empirischer Präzision. Darunter versteht er einerseits quellengestützte Geschichtskonstruktion, die er in Form von fünf „mikrohistorischen Fallstudien“ selbst durchführt, um damit typische Mobilisierungsmuster der Demonstrationen des Jahres 1989 an verschiedenen ostdeutschen Städten herauszuarbeiten.¹⁰¹ Andererseits verweist er auf mehrere umfragegestützte Studien, die sich mit den sozio-ökonomischen Gegebenheiten in den „neuen Bundesländern“ nach 1990 auseinandersetzen.¹⁰² Es kann nun nicht Anliegen eines Aufsatzes sein, der sich mit Kirchengeschichtsschreibung in theorieorientierter Perspektive auseinandersetzt, sich in die Debatten der empirischen Sozialforschung einzumischen. Wichtig ist mir aber auch hier noch einmal festzuhalten, dass das Oppositionspaar von „historischer Wahrheit“ und „wirklich-

95 Ebd., 72.

96 Ebd.

97 POLLACK, DETLEF, Das unzufriedene Volk. Protest und Ressentiment in Ostdeutschland von der friedlichen Revolution bis heute, Bielefeld 2020, Volk, 21.

98 Ebd., 18.

99 Ebd.

100 Ebd., 16.

101 Ebd., 25–61.

102 Ebd., 181–212.

keitsverzerrenden Mythen“ auch in diesem Beispiel den weiteren Argumentationsgang der Studie begründet. Auch Pollack vertritt das Ideal der „Entmythologisierung“¹⁰³ als erkenntnisleitendes Interesse seiner Forschung. „Empirische Befunde“¹⁰⁴ sind hier die Gegner der tradierten Heldenerzählungen, die als Mythen der Präzision sozialwissenschaftlicher Erkenntnis letztlich nicht standhalten können.

4. Der Mythos vom Mythentöten oder: Die Idee einer „postheroischen“ Kirchengeschichtsschreibung

Was haben die drei aufgeführten Beispiele also gemeinsam? Obwohl sie sich mit ganz unterschiedlichen Zeitkontexten der evangelischen Kirchengeschichte auseinandersetzen, legen sie ihre jeweiligen Schwerpunkte auf historische Ereignisse und Personen, denen eine besondere Bedeutung für das kollektive Gedächtnis des deutschsprachigen Protestantismus zuzusprechen ist. Diese gegenwartsmotivierten und damit auch interessengeleiteten Inanspruchnahmen der Vergangenheit in Kirche, Gesellschaft und Politik werden als „Heldenmythen“ kritisiert. Die drei Beiträge können also insofern durchaus als Ausdruck kritischer Wissenschaft verstanden werden, als sie versuchen, diese heroischen „Legenden“ zu dekonstruieren.

Wichtig ist es allerdings auch, sich noch einmal mit der Frage zu beschäftigen, was genau die genannten Wissenschaftler in ihren Forschungstexten eigentlich kritisieren, wenn sie sich argumentativ gegen diese „Heldenmythen“ wenden. Zwar bieten die Texte nämlich vordergründig durchaus eine grundsätzliche, kritische Auseinandersetzung mit der heroischen Interpretation der Kirchengeschichte an – Thomas Kaufmann kritisiert die „aneignende Erinnerung“ der Nachgeborenen, die Martin Luther zum Helden des Protestantismus und der deutschen Nation stilisierten, Benjamin Ziemann und Friedrich Baumgärtel die „Heiligenlegenden“ eines Wilhelm Niemöller und Detlef Pollack die Selbstheroisierung einzelner Kirchenvertreter:innen aus den Jahren 1989/90 – doch werden in den zitierten Forschungsbeiträgen die theologischen oder ethischen Folgen heroischer Geschichtsschreibung kaum hinterfragt. Der Heroismus wird nicht wegen seiner ideologischen Implikationen kritisiert, sondern weil er „historisch falsch“ sei. Nicht die Helden, sondern die Mythen sind es, die die Historiker an den „Heldenmythen“ in erster Linie stören.

Dies erscheint mir insofern problematisch, als die Texte trotz der lauten Rufe nach „Entmythologisierung“ überhaupt nicht darlegen, was genau sie eigentlich unter „Mythen“ verstehen. Wieder tritt die schon einleitend im Methodenbuch „Proseminar Kirchengeschichte“ beobachtete angenommene Selbstverständlichkeit kirchengeschichtlichen Arbeitens auf den Plan. Denn auch der Begriff „Mythos“ ist vieldeutig und keineswegs so selbstverständlich in seiner Konnotation, wie vielleicht häufig

103 Ebd., 18.

104 Ebd., 22.

angekommen. Die deutschen Literaturwissenschaftler:innen Wilfried Barner, Anke Detken und Jörg Wesche beschreiben in ihrer Textsammlung zur modernen Mythentheorie deshalb verschiedene Verwendungsformen des Begriffs, die auch in der zeitgenössischen Literatur-, Kultur- und Sozialwissenschaft auftauchen und in ihrem abweichenden Bedeutungsspielraum nicht immer hinlänglich definiert werden.¹⁰⁵ Die in den zuvor analysierten Beispielen ersichtliche Mythenkritik nutzt dabei m. E. einen weitgehend „polemischen“¹⁰⁶ Mythenbegriff, der auf der seit dem griechischen Dichter Pindar belegte Antithese von „Logos“ und „Mythos“ basiert und mit dem Begriff „Mythos“ in erster Linie „unwahre Geschichten“ als Lügen und Täuschungen disqualifiziert.¹⁰⁷

Dass das Ideal der „Entmythologisierung“ immer wieder zum Ziel (kirchen-)historischer Wissenschaft erklärt wird, mag auch mit spezifischen Fachtraditionen der Evangelischen Theologie zusammenhängen, die diesen Begriff in der Rezeption Rudolf Bultmanns aufgreifen. Bultmann vertrat die Annahme, dass das „mythische Weltbild“ des Neuen Testament „für den Menschen von heute ungläubhaft“¹⁰⁸ sei und deshalb hinsichtlich seiner existentialen Bedeutung gewissermaßen interpretierend „übersetzt“ werden müsse. Damit nutzt Bultmann aber im Sinne der literaturwissenschaftlichen Begriffsdefinitionen von Barner, Detken und Wesche gerade keinen „polemischen“ Mythenbegriff, der biblische Texte pauschal als „Lügeschichten“ verwirft, sondern betont vielmehr deren Interpretationsbedürftigkeit. Es wäre theologisch schließlich absurd, die biblischen Texte, um die es Bultmann als Exeget ja in erster Linie geht, für „unwahr“ zu erklären. Dennoch hält Bultmann mythologische Sprache zweifellos für nicht mehr zeitgemäß. Deshalb hat zuletzt Udo Schnelle die Entmythologisierungsdebatte wieder aufgegriffen und sich für eine Aufwertung mythologischer Sprachformen in Theologie und theologischer Hermeneutik insgesamt ausgesprochen. „Als sinnstiftende Erzählung“ sei der Mythos „für das menschliche Denken insgesamt, vor allem aber für Theologie und Hermeneutik unverzichtbar.“¹⁰⁹ Auch Schnelle weist darauf hin, dass Mythen nach antikem Verständnis eben nicht einfach „unwahre Geschichten“ seien, sondern „erzählerisch, bildlich und begrifflich zur Anschauung“ brächten, „was man nur mit ihnen erkennen und sagen kann; was in die Welt und in das Leben der Menschen hineinragt, ohne darin aufzugehen; was Welt und Leben betrifft und zugleich überragt; was innerweltlich nicht erklärt und domestiziert werden kann.“¹¹⁰ Man muss der Begriffsdefinition Schnelles, die die „supranaturale Sprachebene“¹¹¹ mythischer Rede stark akzentuiert,

105 BARNER, WILFRIED/DETKEN, ANKE/WESCHE, JÖRG, Mythos und Mythentheorie, in: Dies. (Hg.): Texte zur modernen Mythentheorie, Stuttgart 2003, 12.

106 Vgl. Ebd.

107 Ebd.

108 BULTMANN, RUDOLF, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung, hg. v. Eberhard Jüngel, BEvTh 96, München ²1985, 14.

109 SCHNELLE, UDO, Der Sinn des Mythos in Theologie und Hermeneutik, Leipzig 2023, 230.

110 Ebd., 111.

111 Ebd., 110.

in ihrer emphatisch theologischen Form gar nicht folgen, um anzuerkennen, dass die „narrative“ Dimension des Mythischen¹¹² mit ihren sprachlichen Ambiguitäten und Polyvalenzen¹¹³ eine Form der Wirklichkeitsbeschreibung darstellt, die eine auf vereindeutigende Wahrheit ausgelegte Wissenschaft in dieser Form nicht leisten kann. Diese narrativ-mythologische Vieldeutigkeit ist in der Evangelischen Theologie, die im Sinne des protestantischen Schriftprinzips ganz wesentlich auf der Grundlage biblischer (Erzählt-)Texte basiert, schon angesichts dieser Erzähltraditionen angelegt.¹¹⁴ Dass auch aus Perspektive der Geschichtswissenschaft die narrative Dimension historiographischer Texte bedacht werden muss, haben insbesondere die Arbeiten Hayden Whites gezeigt.¹¹⁵ Eine offene Debatte darüber, ob eine Fokussierung auf vereindeutigende Mythenkritik als Sprachform kirchenhistorischen Denkens wissenschaftstheoretisch sinnvoll ist, ist also sowohl aus theologischer als auch aus geschichtstheoretischer Perspektive notwendig. „Von selbst verstehen“ – wie es die anfangs zitierte Einleitungsliteratur behauptet – tut sich dies jedenfalls nicht.

Für die vordergründig heroismuskritische Schlagseite der in den vorgestellten Beispielen ausgeführten Mythenkritik gibt es aber auch jenseits der anti-mythischen Polemik durchaus gute Gründe, wie der Soziologe Ulrich Bröckling in seinem Essay „Postheroische Helden. Ein Zeitbild“ gezeigt hat. Heldenkulte hätten es nämlich auf „affektive Bindungen“¹¹⁶ abgesehen, würden gesellschaftliche Phänomene wie „Personalisierung und Polarisierung“¹¹⁷ fördern und müssen letztlich als narrative Konstruktionen verstanden werden, die zu „einfach[e] Lösungen“¹¹⁸ für komplexe Probleme anbieten. Die Exzesse des propagandistischen Heroismus in der Zeit des Nationalsozialismus und im Zweiten Weltkrieg hätten nach 1945 dazu geführt, dass heroisches Denken in der (west-)deutschen Politik und Gesellschaft massiv an Bedeutung verloren habe.¹¹⁹ Es passt also zu der von Herfried Münkler diagnostizierten „postheroischen Gesellschaft“, dass auch in der gegenwärtigen Forschungen zur Kirchengeschichte heroische Narrative offenbar als etwas gelten, das mit den Mitteln der Wissenschaft zu bekämpfen gilt. Doch wie kann eine „postheroische“ Kirchengeschichtsforschung sinnvollerweise aussehen? Das Insistieren auf die „Wahrheit“ der empirischen Geschichte bei gleichzeitiger Rezeption eines polemischen Mythosbegriffs scheint mir in diesem Zusammenhang jedenfalls kontraproduktiv. Konstruiert diese Argumentationsstruktur doch ihrerseits einen Dualismus zwischen akademischer Wissenschaft, die im Sinne der Aufklärung

112 BARNER u. a., *Mythos und Mythentheorie*, 13.

113 Vgl. NEUHAUS, STEFAN, *Grundriss der Literaturwissenschaft*, Tübingen 42014, 3.

114 Vgl. dazu auch DÜCKER, MALTE, *Alles Schriftauslegung? Literaturtheoretische Zugänge zur Kirchengeschichte*, in: Constanza, Christina/Keßler, Martin/Ohlemacher, Andreas (Hg.): *Claritas Scripturae? Schrifthermeneutik aus evangelischer Perspektive*, Leipzig 2020, 307–328.

115 WHITE, HAYDEN, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, Baltimore [u. a.] 1973.

DERS., *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore 1978.

116 BRÖCKLING, ULRICH, *Postheroische Helden. Ein Zeitbild*, Berlin 2020.

117 Ebd., 222.

118 Ebd., 223.

119 Ebd., 106 f.

die „Wahrheit“ der vermeintlich „authentischen“ Geschichte freizulegen sucht, und einer mythologisierenden Erinnerungskultur, die im Dienste unlauterer Interessen oder als Ausdruck mangelnden Menschenverstandes, die Wahrheit der Geschichte verschleiert, verunreinigt und verfälscht.

Damit ich nicht falsch verstanden werde: Die Aufklärung über die Interessen aneignender Erinnerungskulturen zählt zweifellos zu den wichtigen Aufgaben historischer Forschung. Mythologisch-sinndeutende Inanspruchnahmen der Vergangenheit müssen als solche benannt und kritisch erforscht werden. Das bedeutet aber nicht, dass eine pauschale Delegitimierung dieser erinnernden Deutungen als „unwahr“ der kirchenhistorischen Wissenschaft dienlich ist. Die „Dialektik dieser Aufklärung“ besteht nämlich darin, dass das, was als historisch „falsch“ kritisiert wird – die Heldenerzählung –, in der Erzählstruktur der eigenen historiographischen Analyse selbst bedient wird. Ulrich Bröckling spricht in diesem Zusammenhang von dem Wunsch, mythologischen Heroismus „kaputt zu denken“. Gerade dies sei aber ein heroisches Narrativ:

Auch die Vorstellung des ‚Kaputt Denkens‘ verbleibt indes im Bannkreis des Heroischen. Der Aufklärer als Myhentöter ist eine Heldenfigur, sein antiheroischer Affekt bestätigt noch im Akt der Negation die Wirkmacht heroischer Mythen. Vielleicht muss man deshalb einen Schritt weitergehen und die Vorstellung des ‚Kaputt Denkens‘ ebenfalls ‚kaputt denken‘. Um die Anrufung zu entgiften, reicht es jedenfalls nicht aus, ihre toxischen Implikationen aufzudecken.¹²⁰

Das „Myhentöten“ ist also selbst ein historiographischer Mythos, der wissenschaftliches Arbeiten heroisiert, die Reinheit einer vermeintlich unverfälschten Ursprünglichkeit der Quellen betont und tendenziell den Konflikt mit der Vieldeutigen der Erinnerungskulturen sucht. Für diesen Heroismus des Denkens bietet auch die Wissenschaftsgeschichte und ihre Erinnerungskultur zahlreiche Beispiele an. Schon René Descartes und Gottfried Wilhelm Leibniz wurden von Zeitgenossen als „große Männer“ verehrt und später mit Denkmälern bedacht, die zuvor allein adligen Herrscher vorbehalten waren.¹²¹ Bereits 1727 war Isaac Newton in Westminster Abbey, der historischen Grablege der englischen Könige beigesetzt worden.¹²²

Was aber wäre die Alternative? Meint man es jedenfalls ernst mit den „post-heroischen“ Perspektiven auf die Kirchengeschichte, die sich ja auf Grundlage der Arbeiten von Kaufmann, Ziemann und Pollack hervorragend argumentieren lassen, dann muss auch die Kirchengeschichtsforschung selbst „postheroischer“ werden. Die Vielstimmigkeit der Vergangenheit, ihrer Überlieferung und Rezeption in historischen Quellen, erinnernden Mythen und wissenschaftlicher Deutung anzuerkennen und nicht per se zu bekämpfen, ist ein erster Schritt in diese Richtung. Das heißt nicht, dass der „Mythos“ über den „Logos“ triumphieren soll. Natürlich muss gerade der

120 BRÖCKLING, Postheroische Helden, 232 f.

121 GAMPER, MICHAEL, Der große Mann. Geschichte eines politischen Phantasmas, Göttingen 2016, 69–75.

122 Ebd., 59.

mythologische Heroismus mit seiner Tendenz zur vereindeutigenden Aneignung der Vergangenheit von kritischer Wissenschaft begleitet und mit rationaler Kritik konfrontiert werden. Er ist aber als mythologisches Narrativ im Geschichtsdenken in und jenseits der Universität derart hartnäckig, dass es naiv erscheint, diesen mit Mitteln der Wissenschaft auflösen zu wollen. Die kritische Wissenschaft steht vielmehr vor dem Risiko, dem Heroismus in die Falle zu gehen, selbst dessen dualistische Erzählstruktur zu bedienen und damit ihrem eigenen kritischen Anspruch nicht gerecht zu werden. Kirchengeschichtliches Arbeiten muss deshalb gerade den Aspekt der narrativen Modellierung der eigenen Forschungsergebnisse stärker reflektieren, statt auf die Selbstverständlichkeit altbewährter Methodiken zu vertrauen. Nicht mit „Verstehbarkeit“ und „Anschaulichkeit“ sind Kirchenhistoriker:innen konfrontiert, sondern mit komplexen Schichten historischer Sinnbildung, mit Inanspruchnahmen, die auf rationalem Quellenstudium fußen oder auf emotionaler, ggf. gar religiös motivierter, erinnernder Identitätskonstruktion. Vielleicht geht es beim Blick auf die Geschichte gerade nicht um „authentische“ Vergangenheiten, sondern darum, die Vielstimmigkeit der Geschichte(n) wahrzunehmen, die über diese Vergangenheiten erzählt werden. Und die historische Theologie bezieht ihr kritisches und vielleicht sogar ihr spezifisch theologisches Potenzial gerade daraus, dass sie zeigt, dass alles immer auch „ganz anders“ sein kann, gewesen oder zumindest gedeutet worden ist. „Postheroische“ Kirchengeschichtsforschung kann es deshalb wagen, die Unsicherheit und Begrenztheit der eigenen Thesen offen zu legen, die eigenen Erkenntnisinteressen und theologische Positionalitäten transparent zu kommunizieren und wachsam zu bleiben, damit in Zeiten, die in Theologie und Kirche vielfach als krisenhaft empfunden werden, nicht ein simplifizierender akademischer Heroismus als Argument für die bleibende Relevanz kirchengeschichtlicher Forschung ins Feld geführt wird.

Quellen und Literatur

- ADORNO, THEODOR W., Wozu noch Philosophie?, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47.3 (1999), (Erstveröffentlichung in: Merkur, November 1962, 16. Jahrgang, Heft 177, 1001–1011) 481–488.
- ALBRECHT-BIRKNER, VERONIKA, Freiheit in Grenzen. Protestantismus in der DDR, Christentum und Zeitgeschichte 2, Leipzig 2018.
- ALKIER, STEFAN, Neues Testament, Tübingen 2010.
- APEL, LINDE (Hg.), Erinnern, erzählen, Geschichte schreiben. Oral History im 21. Jahrhundert, Forum Zeitgeschichte 29, Berlin 2022.
- ASSMANN, JAN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, (Original 1992), München ⁸2018.
- BASSLER, MORITZ (Hg.), New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, Tübingen/Basel ²2001.
- DERS., Texttheoretische Problemkonstellationen: Autorintention und Gattung; Formzitat und Gattung; Gattungsmischung, Gattungsübergänge, Gattungsunbestimmtheit; Interpretation und Gattung; Intertextualität und Gattung, in: Zymner, Rüdiger (Hg.): Handbuch Gattungstheorie, Stuttgart/Weimar 2010, 47–48.50–58.

- BARNER, WILFRIED/DETKEN, ANKE/WESCHE, JÖRG, Mythos und Mythentheorie, in: Dies.(Hg.): Texte zur modernen Mythentheorie, Stuttgart 2003, 8–19.
- BAUMGÄRTEL, FRIEDRICH, Wider die Kirchenkampfliegenden, Neuendettelsau ²1959.
- BRÖCKLING, ULRICH, Postheroische Helden. Ein Zeitbild, Berlin 2020.
- BULTMANN, RUDOLF, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung, hg. v. Eberhard Jünger, BvTh 96, München ²1985.
- CORNELISSEN, CHRISTOPH, Erinnerungskulturen, Version: 2.0, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 22.10.2012, URL: <http://docupedia.de/zg/cornelissen_erinnerungskulturen_v2_de_2012>, DOI: <http://dx.doi.org/10.14765/zzf.dok.2.265.v2> (01.03.2024).
- DIEKAMP, BUSO, Auf Martin Luthers Spuren in Worms, in: Werner Zager (Hg.), Martin Luther und die Freiheit, Darmstadt 2010, 163–262.
- DIENST, KARL, Kirchenkampf – Ringen um den rechten Weg – Kirche im Widerspruch. Zu Leitbegriffen kirchlicher Erinnerungskultur im hessischen Raum, in: Journal of Religious Culture. Journal für Religionskultur 176 (2013), online: <urn:nbn:de:hebis:30:3–295033> [31.08.2023].
- DIERK, HEIDRUN, Art. „Geschichtserzählung“, in: WiReLex (erstellt: 2015), online: <<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100051/>> (01.03.2024).
- DORN, KLAUS, Basiswissen Bibel. Lesen und Verstehen, Paderborn 2017.
- DÜCKER, MALTE, Alles Schriftauslegung? Literaturtheoretische Zugänge zur Kirchengeschichte, in: Constanza, Christina/Keßler, Martin/Ohlemacher, Andreas (Hg.): Claritas Scripturae? Schrift-hermeneutik aus evangelischer Perspektive, Leipzig 2020, 307–328.
- DERS., Lebensgeschichte(n) zwischen Hagiographie und Authentizitätsfiktion. Narratologische Bemerkungen zu Martin Niemöller-Biographien der Gegenwart, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 70/71, 2019/20, 356–373.
- DERS., Eine „friedliche Revolution“ protestantischer Erinnerungskulturen? Heroische und postheroische Narrative um die „protestantische Revolution“ von 1989, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 72, 2021/22, 281–300.
- DERS., Martin Niemöller als „postheroische“ Heldenfigur. Perspektiven der Erinnerungskultur im 21. Jahrhundert, in: Bormann, Lukas/Heymel, Michael (Hg.): Martin Niemöller – Brüche und Neuanfänge. Beiträge zu seiner Biographie und internationalen Rezeption, AKiZ B 87, Göttingen 2023, 82–104.
- DERS., Glaube, Normen, Tatsachen? Historische Wahrheitsfragen zwischen Theologie, Geschichte und Rechtswissenschaft, in: Von Bogdandy, Luca/Resch, Christoph/Schumann, Julius (Hg.): Konflikte um Wahrheit, Junges Netzwerk Rechtsgeschichte 1, Baden-Baden 2024, 263–282.
- EPELMANN, RAINER, Es war eine Selbstbefreiung in: Brummer, Arnd (Hg.), Vom Gebet zur Demo. 1989 – Die Friedliche Revolution begann in den Kirchen, Frankfurt am Main 2009, 8–21.
- ERLL, ASTRID, Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen, Stuttgart 2011.
- FINNERN, SÖNKE/RÜGGEMEIER, JAN, Methoden der neutestamentlichen Exegese. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Tübingen 2016.
- FOUCAULT, MICHEL, L'archéologie du savoir, Paris 1969.
- GAMPER, MICHAEL, Der große Mann. Geschichte eines politischen Phantasmas, Göttingen 2016.
- GECK, ALBRECHT, 500 Jahre Verweigerung des Widerrufs. Zur Ikonographie des „Hier stehe ich ...“, in: Wriedt/Zager, Luther, 151–171.
- GOERTZ, HANS-JÜRGEN, Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referentialität, Stuttgart 2001.
- HAHN, FERDINAND, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die evangelische und die katholische Exegese. Eine problemgeschichtliche Skizze, in: Münchner Theologische Zeitschrift 48.3/4 (1997), 231–237.
- HARTENSTEIN, FRIEDRICH/BETZ, HANS DIETER, Art. „Religionsgeschichtliche Schule“, in: RGG 4, 2004, Online-Ausgabe.
- HASSELHORN, BENJAMIN/GUTJAHR, MIRKO, Tatsache! Die Wahrheit über Luthers Thesenanschlag, Leipzig 2017.

- HAUSCHILD, WOLF-DIETER, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte (2 Bde), Überarbeite Neuauflage von Volker Henning Drecoll 2016, Gütersloh 1995/1999.
- HERMLE, SIEGFRIED/PÖPPING, DAGMAR (Hg.), Zwischen Verklärung und Verurteilung. Phasen der Rezeption des evangelischen Widerstandes gegen den Nationalsozialismus nach 1945, AKiZ B 67, Göttingen 2017.
- HEYMEL, MICHAEL, Die neue Niemöller-Debatte, in: Jahrbuch des Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 70/71 (2019/20), 368–380.
- ISERLOH, ERWIN, Luthers Thesenanschlag. Tatsache oder Legende?, Wiesbaden 1962.
- JAMMERTHAL, TOBIAS/JANSSEN, DAVID BURKHART/REINERT, JONATHAN/SCHUSTER, SUSANNE, Methodik der Kirchengeschichte. Ein Lehrbuch, Tübingen 2022.
- JORDAN, STEFAN, Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, Paderborn ⁵2021, 181–215
- JUNG, MARTIN H., Kirchengeschichte im interreligiösen Dialog, in: Bernd Jaspert (Hg.): Kirchengeschichte als Wissenschaft, Münster 2013, 94–104.
- DERS., Kirchengeschichte, Tübingen 2014.
- KAUFMANN, THOMAS, Festvortrag „Wie bekommt man ein gutes Gewissen“ im Rahmen des Festakts „500 Jahre Wormser Reichstag. Gedenken an Luther-Auftritt in Worms“, SWR aktuell vom 16.04.2021 (Beginn 42:36), online: [https://www.ardmediathek.de/video/event-und-gala/festakt-500-jahre-wormser-reichstag/swr/Y3JpZDovL3N3ci5kZS9hZXggbzE0NDY0OTM \(01.03.2024\).](https://www.ardmediathek.de/video/event-und-gala/festakt-500-jahre-wormser-reichstag/swr/Y3JpZDovL3N3ci5kZS9hZXggbzE0NDY0OTM (01.03.2024).)
- DERS., „Hier stehe ich!“ Luther in Worms. Ereignis, mediale Inszenierung, Mythos, Stuttgart 2021.
- KIESOW, RAINER MARIA/SIMON, DIETER (Hg.), Auf der Suche nach der verlorenen Wahrheit. Zum Grundlagenstreit in der Geschichtswissenschaft. Frankfurt a. M./New York 2000.
- KONRAD, CHRISTOPH/KESSEL, MARTINA (Hg.), Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion, Stuttgart 1994.
- KÖRTNER, ULRICH, Einführung in die theologische Hermeneutik, Darmstadt 2006.
- KUHN, ANDREAS KUHN/STÜBNER, GABRIEL, Lutherbilder aus sechs Jahrhunderten, Ubstadt-Weiher 2016.
- KULLER, CHRISTIANE/MITTMANN, THOMAS, „Kirchenkampf“ und „Societas perfecta“. Die christlichen Kirchen und ihre NS-Vergangenheit, in: Zeitgeschichte-online, Dezember 2014, online: <https://zeitgeschichte-online.de/themen/kirchenkampf-und-societas-perfecta> [31.08.2023].
- LANDWEHR, ACHIM, Historische Diskursanalyse, Historische Einführungen 4, Frankfurt/New York ²2018.
- LAU, MARKUS/NEUMANN, NILS (Hg.), Das biblische Methodenseminar. Kreative Impulse für Lehrende, Göttingen 2017.
- LEPP, CLAUDIA, Kirchliche Zeitgeschichte und Erinnerungskultur, in: Dies./Brechenmacher, Thomas/Kleinhagenbrock, Frank/Oelke, Harry (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte. Bilanz – Fragen – Perspektiven, AKiZ B 83, Göttingen 2021, 159–176.
- LEPPIN, VOLKER, Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch. Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin, in: Ders./Kinzig, Wolfram/Wartenberg, Günther (Hg.): Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, AKThG 15, Leipzig 2004, 223–234.
- LORENTZEN, TIM, 19. Jahrhundert. Nationale, konfessionelle und touristische Erinnerungskulturen, in: Nieten, Marcel (Hg.): Ketzer, Held und Prediger. Martin Luther und die Deutschen, Darmstadt 2017, 118–169.
- DERS., Bonhoeffers Widerstand im Gedächtnis der Nachwelt, Stuttgart 2023.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH, Arbeitsbuch Kirchengeschichte, Tübingen 1995.
- MAURER, MICHAEL, Die Heroisierung Martin Luthers im 19. Jahrhundert. Kulturgeschichtliche Aspekte, in: Kaufmann, Thomas/Kunter, Katharina (Hg.): Hier stehe ich. Gewissen und Protest. 1521 bis 2021, Worms 2021, 397–413.
- MECKLENBURG, NORBERT, Der Prophet der Deutschen. Luther im Spiegel der Literatur, Stuttgart 2016.

- MÖLLER, BERND, *Geschichte des Christentums in Grundzügen, Überarbeitete Neuauflagen* 2011, Göttingen 1995.
- MUHLACK, ULRICH, *Theorie der Geschichte. Schwerpunkte in der gegenwärtigen Diskussion der Geschichtswissenschaft*, in: Kinzig/Leppin/Wartenberg, 19–37.
- MÜLLER-FUNK, WOLFGANG, *Die Kultur und ihre Narrative*, Wien ²2008.
- MÜNKLER, HERFRIED, *Heroische und postheroische Gesellschaften*, in: Merkur 61. Jg. 2007, Heft 8/9, 742–752.
- NEUBERT, EHRHART, *Ohnmacht, Vollmacht, Macht*, in: Brummer, Arnd (Hg.): *Vom Gebet zur Demo. 1989 – Die Friedliche Revolution begann in den Kirchen*, Frankfurt am Main 2009, 121–130.
- NEUHAUS, STEFAN, *Grundriss der Literaturwissenschaft*, Tübingen ⁴2014.
- NIEMÖLLER, WILHELM, *Entweder – Oder. Gedanken zur Methode der Kirchengeschichtsschreibung (1965)*, in: Ders.: *Wort und Tat im Kirchenkampf. Beiträge zur neuesten Kirchengeschichte*, München 1969 (Theologische Bücherei 40), 15–34.
- DERS., *Zur Strategie des Kirchenkampfes (1956)*, in: Ders., *Wort und Tat*, 35–45.
- POLLACK, DETLEF, *Der Umbruch in der DDR. Eine protestantische Revolution? Der Beitrag der evangelischen Kirchen und der politisch alternativen Gruppen zur Wende 1989*, in: Rendtorff, Trutz (Hg.): *Protestantische Revolution? Kirche und Theologie in der DDR. Ekklesiologische Voraussetzungen, politischer Kontext, theologische und historische Kriterien. Vorträge und Diskussionen eines Kolloquiums in München 26.–28.3.1992*, Göttingen 1993, 41–72.
- DERS., *Das unzufriedene Volk. Protest und Ressentiment in Ostdeutschland von der friedlichen Revolution bis heute*, Bielefeld 2020.
- SCHILLING, ERIK, *Authentizität. Karriere einer Sehnsucht*, München 2020.
- SCHMITZ, CHRISTIN U., *Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) Widerstandskämpfer, Märtyrer, Vorbild, Held?*, in: Rolshoven, Johanna/Krause, Toni Janosch Krause/Winkler, Justin (Hg.): *Heroes. Repräsentationen des Heroischen in Geschichte, Literatur und Alltag*, Edition Kulturwissenschaft 156, Bielefeld 2018, 269–291.
- SCHNEIDER, THOMAS MARTIN, *Wem gehört Barmen? Das Gründungsdokument der Bekennenden Kirche und seine Wirkungen*, CuZ 1, Leipzig 2017.
- SCHNEIDER, MICHAEL/RYDRYCK, MICHAEL, *Bibelauslegung. Grundlagen – Textanalysen – Praxisfelder*, Göttingen 2022.
- SCHNELLE, UDO, *Der Sinn des Mythos in Theologie und Hermeneutik*, Leipzig 2023.
- STEGMANN, ANDREAS/DEUSCHLE, MATTHIAS/WASMUTH, JENNIFER, *Proseminar Kirchengeschichte. Einführung in die Methoden des wissenschaftlichen Arbeitens*, Tübingen 2022.
- STÖVE, ECKEHART, *Art. „Kirchengeschichtsschreibung“*, in: TRE, Bd. 18 (1989), 535–560.
- THEISELMANN, CHRISTIANE, *Das Wormser Lutherdenkmal Ernst Rietschels (1856–1868) im Rahmen der Lutherrezeption des 19. Jahrhunderts*, EHS 28, Frankfurt am Main 1992.
- WHITE, HAYDEN, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, Baltimore [u. a.] 1973.
- DERS., *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore 1978.
- DERS., *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore/London 1987.
- DERS., *Der historische Text als literarisches Kunstwerk*, in: Conrad/Kessel, *Geschichte schreiben*, 124–157.
- WRIEDT, MARKUS/ZAGER, WERNER (Hg.), *Martin Luther auf dem Reichstag zu Worms. Ereignis und Rezeption*, Leipzig 2022.
- ZIEMANN, BENJAMIN, *Martin Niemöller. Ein Leben in Opposition*, München 2019.
- DERS., *Martin Niemöllers Antisemitismus und die Frage der Schuld nach 1945*, in: Bormann, Lukas/Heymel, Michael (Hg.), *Martin Niemöller – Brüche und Neuanfänge. Beiträge zu seiner Biographie und internationalen Rezeption*, AKiZ B.87, Göttingen 2023, 49–72.

Alte und neue Fragen zur Dogmengeschichte samt einer dogmengeschichtlichen Untersuchung zur Christologie in den altspanischen Eucharistiegebeten

Je nach Betrachtungsweise ist die Dogmengeschichte entweder ein zentraler Zugang¹ zur theologischen Disziplin Kirchengeschichte oder im Gegenteil ein Relikt der Geschichte eben dieser Disziplin, das der Theologiegeschichte zugeordnet wird.² Diese beiden Pole zeigen auf, dass die Stellung der Dogmengeschichte in der evangelischen Kirchengeschichtswissenschaft nicht nur umstritten ist, sondern sogar zum Kampfbegriff in der Debatte geworden ist, auf welche Weise Kirchengeschichte eine theologische Disziplin ist.³ Die These dieses Artikels ist, dass eine klar bestimmte Dogmengeschichte integrale Bedeutung für die Kirchengeschichte hat, denn die Dogmengeschichte weist auf die fundamentale Fragestellung der historischen

1 Zum Begriff „Zugang“ siehe JAMMERTHAL, TOBIAS/JANSSEN, DAVID B./REINERT, JONATHAN/SCHUSTER, SUSANNE, *Methodik der Kirchengeschichte*, Tübingen 2022, 24. Andernorts wird „Zugang zur Kirchengeschichte“ als „Methode der Kirchengeschichte“ bzw. „Arbeitsgebiet der Kirchengeschichte“ aufgefasst.

2 Ausführliche Literaturlisten zur Dogmengeschichte finden sich in HAUSCHILD, WOLF-D., *Art. Dogmengeschichtsschreibung*, TRE Bd. 9 (1982), 124–125, und KINZIG, WOLFRAM, *Brauchen wir eine Dogmengeschichte als theologische Disziplin?*, in: ders./Volker Leppin/Günther Wartenberg (Hg.): *Historiographie und Theologie: Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, AKThG 15, Leipzig 2004, 181, Anm. 2.

3 Nicht zufällig ist neben der Dogmengeschichte auch der Begriff „Kirchengeschichte“ in Kritik geraten (vgl. dazu etwa GEMEINHARDT, *Christentums Geschichte*, 110–134), wobei die Argumentationslinien sich ähneln: Der jeweilige Begriff („Kirche“ bzw. „Dogma“) wird kritisiert, da er zu verengend sei bzw. nicht definiert werden könne – stattdessen wird ein Abstraktum präferiert, „Christentum“ bzw. „Theologie.“ Es wird kritisiert, dass durch die jeweilige Konzeption von Kirchen- bzw. Dogmengeschichte die Pluralität christlicher Lebenswelten nicht wahrgenommen werde, da dadurch eine doppelte Verengung vorgenommen würde: erstens auf die „Gewinner“ der Geschichte und zweitens auf die kognitiven und intellektuellen Konzepte von Theologen. Zudem wird dem kirchen- respektive dem dogmengeschichtlichen Ansatz vorgeworfen, zu sehr von der Innenperspektive der Theologie auszugehen, was im interdisziplinären Diskurs als hinderlich erscheint. Alle drei Kritikpunkte haben ihre Berechtigung. Es ist jedoch zu fragen, ob die vorgebrachten Kritikpunkte auf die Dogmengeschichte zutreffen (müssen). Die Argumente, die im Folgenden für die Dogmengeschichte als integrale Bestandteile der Theologie vorgebracht werden, können somit auch als Argumente für den Begriff „Kirchengeschichte“ dienen. Dabei geht es diesem Aufsatz jedoch nicht um eine Logomachie, sondern (allein) um eine inhaltliche Bestimmung dessen, was Dogmengeschichte leisten soll und kann.

Wissenschaften innerhalb der theologischen Enzyklopädie hin: Wie können historisch gewordene Lehren, Meinungen bzw. Lehrsätze, um eine möglichst breite Übersetzung des griechischen Begriffs $\delta\acute{o}\gamma\mu\alpha$ zu bieten,⁴ Grundlage des Wirklichkeitsverständnisses und der normativen Identität bestimmter Kirchen bzw. Denominationen werden? Diese für die Kirchengeschichte und Theologie insgesamt unverzichtbare Frage kann eine moderne Dogmengeschichte allerdings nur beantworten, wenn bestimmt wird, was ihr Gegenstand ist. Hierzu müssen die beiden prägenden, v. a. innerprotestantisch geführten Diskussionen über die Dogmengeschichte kurz evaluiert werden:⁵ zuerst das „Ende der klassischen Dogmengeschichtsschreibung“⁶ in Folge der Kritik von Adolf v. Harnack, danach die aktuelle Diskussion um die Dogmengeschichte.⁷ Daraufaufgehend soll eine Grundlage entwickelt werden, um nicht nur den Eigenwert der Dogmengeschichte zu begründen, sondern auch eine Praxisanwendung vorzuschlagen. Als Praxisbeispiel wird die Entwicklung des lateinischen „christologischen Dogmas“ (im Westgotenreich) anhand von altspanischen Eucharistiegebeten, Konzilskanones und des *Symbolum Quicumque* untersucht werden. Mit diesem – zugegebenermaßen sehr begrenzten Beispiel – soll aufgezeigt werden, wie dogmengeschichtliche Fragestellungen für die Kirchengeschichte als Ganzes fruchtbar gemacht werden können.

1. Alte Fragen zur Dogmengeschichte: Adolf v. Harnack

Die Dogmengeschichte entstand infolge der Aufklärung als Dogmenkritik, wobei insbesondere die historische Genese von „Dogmen“ betont wurde.⁸ Insbesondere als Reaktion auf diese Dogmenkritik entwickelte sich im 19. Jahrhundert eine Dogmengeschichtsschreibung, welche die Entstehung der „Dogmen“ als fortlaufende Ent-

4 Vgl. LAMPE, GEOFFREY W., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 377–378.

5 Ein Beispiel katholischer Dogmengeschichtsschreibung ist das Handbuch der Dogmengeschichte, das nach den klassischen Loci gegliedert ist.

6 Vgl. HAUSCHILD, *Dogmengeschichtsschreibung*, 116, als Überblick zur Dogmengeschichtsschreibung bis Harnack ebd., 116–121; siehe auch BASSE, MICHAEL, *Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs*, FKDG 82, Göttingen 2001, passim, für eine Darstellung der dogmengeschichtlichen Konzeptionen von Harnack und Seeberg sowie einen Ausblick in die Diskussionen über die Dogmengeschichtsschreibung im 20. Jahrhundert (ebd., 295–318).

7 Siehe als Überblick zu den aktuellen Problemfeldern der Dogmengeschichtsschreibung MAY, GERHARD, *Art. Dogmengeschichte/Dogmengeschichtsschreibung*, RGG⁴ 2, 2008, 916–920; eine kritische Position gegenüber der Dogmengeschichte bietet KINZIG, *Dogmengeschichte, eine Verteidigung* DRECOLL, *Das Symbolum Quicumque als Kompilation augustinischer Tradition*, in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 11, 2007, 49–52., die aktuellste eigenständige Dogmengeschichte liegt von BEYSLAG, *Dogmengeschichte*, vor.

8 Siehe als Überblick HAUSCHILD, *Dogmengeschichtsschreibung*, 116–123.

faltung der Wahrheitserkenntnis ansah.⁹ Diese beiden Ansätze von Dogmenkritik und Dogmengeschichtsschreibung gingen ideengeschichtlich vor und blickten zugleich auf die gegenwärtige Theologie ihrer Vertreter: Ersterer versuchte hinter den kirchlichen Dogmen einen verdunkelten Wesenskern des Christentums (wieder) zu entdecken, letzterer die eigene idealistische oder konfessionelle Theologie zu begründen.

Adolf v. Harnack transformierte ersteren Ansatz, die aufklärerische Dogmenkritik:¹⁰ Seiner Meinung nach entsprach das – später reformatorische – *Solus Christus* dem Wesen des Christentums, das ursprünglich keine Lehre und somit ohne Dogmatik bzw. Metaphysik gewesen sei. Erst durch die – allerdings historisch zwangsläufige – „Hellenisierung“ des Christentums seien im sich entwickelnden „Katholizismus“ „Dogmen“ entstanden.¹¹ Beginnend mit der Reformation, aber endgültig erst

9 Siehe dazu BAUR, FERDINAND C., Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Leipzig 1867, 8–10: Baur weist strikt zurück, dass die Entstehung von „Dogmen“ willkürlich gewesen sei. Vielmehr sieht er das „Dogma selbst“ als Subjekt und Objekt der Dogmenentwicklung an, weshalb Baur auch von der „Bewegung des Dogma“ spricht und das Dogma als „sich selbst gegenständlich gewordene[n] Geist“ bestimmt. Die Dogmengeschichte spürt somit der Selbstentfaltung des Dogmas nach. Siehe auch THOMASIUS, GOTTFRIED, Die Dogmengeschichte der alten Kirche 1: Periode der Patristik, Erlangen 1874, 6–24, und SEEBERG, REINHOLD, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1: Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter, Leipzig³ 1922, 7–19: Beide benennen als Subjekt der Dogmengeschichte die Kirche, Thomasius nennt dies den „Gemeingeist der christlichen Kirche“ (THOMASIUS, Dogmengeschichte der alten Kirche, 19). Folglich heben beide (in selbstempfundener Abgrenzung gegen die aufklärerische Dogmenkritik) die Kontinuität der Dogmenentwicklung in verschiedenen „Dogmenkreisen“ – mehr oder minder mit dem Ziel der lutherischen Konfession – hervor, nach Seeberg „die sich entwickelnde Erkenntnis der Christenheit von der Heilswahrheit“ (SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 7).

10 Vgl. HARNACK, Dogmengeschichte 1, 3–19: Wichtig für das Verständnis von Harnacks Dogmenkritik ist die Feststellung, dass er von einem engen Dogmenbegriff ausgeht („Kirchliche Dogmen sind die begrifflich formulierten [sic] und für die wissenschaftlich-apologetische Behandlung ausgeprägten christlichen Glaubenslehren“ und stellen „den objektiven Inhalt der Religion dar[.] [...] Sie gelten [...] als die [...] das Depositum fidei umschreibenden Wahrheiten“ [ebd., 3]), den er sogleich kritisiert, da die protestantischen Bekenntnisse nicht dieser Definition von Dogma entsprechen. Dabei betont Harnack auch – gegen Baur –, dass die Dogmenentwicklung keinesfalls linear verlaufen sei, sondern auf Neuerungen basiere. Anders als die Aufklärer wertete Harnack jedoch die dogmengeschichtliche Entwicklung nicht bloß negativ (vgl. BASSE, Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen, 132). Vielmehr sieht er eine Notwendigkeit darin, dass die frühe Kirche ausgehend von Evangelium und Theologie „Dogmen“ ausgebildet habe.

11 Vgl. HARNACK, Dogmengeschichte 1, 19–20.48–65.337–353: Der Grundgedanke von Harnack ist, dass das Christentum vormals auf einem freien, unmittelbaren, geistgewirkten Glauben an Christus beruht habe, erst im zweiten Jahrhundert sei dies zurückgedrängt und durch „Dogmen“ ersetzt worden – damit stellt Harnack Evangelium und Dogma einander gegenüber (vgl. BASSE, 134–136.143). Harnack wehrt sich jedoch dagegen, das frühe undogmatische Christentum deshalb zur „naiven“ Religion zu erklären, vielmehr sei es von Beginn an eine „Reflexionsreligion“ gewesen (HARNACK, Dogmengeschichte 1, 65). Zur Hellenisierungstheorie siehe MARKSCHIES, CHRISTOPH, Hellenisierung des Christentums: Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie, ThLZ.F 25, Leipzig 2012, 49–58, der betont, dass Harnacks Hellenisierungstheorie nicht einfach als Dekadenmodell beschrieben werden könne, da er die „Hellenisierung“ und somit Dogmatisierung des Christentums als zwangsläufig angesehen habe.

in der liberalen Theologie sei dieser ursprüngliche Kern wiederentdeckt worden.¹² Harnacks Ablehnung evangelischer „Dogmen“ resultiert also nicht nur aus einer Dogmenkritik, sondern auch aus einer teleologischen Sicht auf die Theologiegeschichte. Darin ähnelt Harnacks Vorgehen durchaus dem seines konfessionell-lutherischen Widersachers Seeberg,¹³ da beide betonen, dass Dogmengeschichte sowohl theologisch als auch historisch arbeite.¹⁴ Harnacks Dogmenkritik beruht zudem auf seiner einflussreichen, aber durchaus problematischen Position, dass das Konzept von „Dogmen“ dem „Evangelium“ – im ursprünglichen Sinn – gegenüberstehe und die „Dogmen“ sekundär vom „Evangelium“ entlehnt würden.

2. Die aktuelle Kritik an der Dogmengeschichte

Auch wenn die Beschäftigung und Diskussion der Dogmengeschichte nach Harnack nicht abbrach, findet sich im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts wenig Beschäftigung mit diesem Zugang.¹⁵ Als Beginn einer Renaissance der Dogmen-

12 Vgl. HARNACK, *Dogmengeschichte* 3, 808–908; vgl. BASSE, *Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen*, 173–184.

13 Vgl. BASSE, *Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen*, 130.170. Im Apostolikumsstreit zeigt sich, wie die dogmengeschichtlichen Konzeptionen von Harnack und Seeberg mit ihrer Positionierung zum Apostolikum und damit ihrer Perspektive auf die Kirche korrespondierte – Harnacks Kritik am Apostolikum entspricht seinem Blick auf den Protestantismus, der seit der Reformation die „Dogmen“ des Katholizismus sukzessive überwinde, um wieder das Evangelium herauszustellen; Seeberg hingegen betonte vielmehr die Kontinuität zwischen Evangelium und Dogma, weshalb die Reformation seiner Meinung nach das Apostolikum neu interpretiert, aber nicht verworfen habe (ebd., 196–208; siehe zum Apostolikumsstreit auch WINNEBECK).

14 Vgl. BASSE, *Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen*, 320.

15 Neben Harnack trugen auch die Neuansätze der Systematischen Theologie des frühen 20. Jahrhunderts zur Krise der protestantischen Dogmengeschichtsschreibung bei. In der Dialektischen Theologie mit ihrem Fokus auf das Offenbarungshandeln Gottes und ihrer latenten Abwertung des Historischen findet die Dogmatik einen zentralen Platz, die Kirchengeschichte hingegen wird zur (immerhin) „unentbehrliche[n] Hilfswissenschaft“ (so BARTH, 3). Durch die Betonung des Dogmas als Offenbarungswirken wird der Dogmengeschichte der Boden entzogen (vgl. BASSE, *Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen*, 308–311). Ein Ansatz, Dogmengeschichtsschreibung und Dialektische Theologie zu versöhnen, ist das von Gerhard Ebeling vorgeschlagene Programm, nach dem die Auslegungsgeschichte eine der Dogmengeschichte ähnliche Rolle einnehmen sollte (EBELING).

geschichte können insbesondere die Ansätze von Wolf-Dieter Hauschild,¹⁶ Karlmann Beyschlag,¹⁷ und Michael Basse¹⁸ gelten, an denen der Patristiker Wolfram Kinzig scharfe Kritik äußert:¹⁹

16 HAUSCHILD, Dogmengeschichtsschreibung, 123, charakterisiert die Dogmengeschichte als „Geschichte der Wahrheitserkenntnis“, die sich „auf den Sektor normativer, deskriptiver, kirchlich rezipierter Bekenntnisse und Lehren“ konzentriert; insbesondere hebt er die altkirchlichen Dogmen hervor. Dogmengeschichte ist insofern nach Hauschild eine bestimmte Perspektive auf die Theologiegeschichte. Siehe auch HAUSCHILD/DRECOLL, 37–41: Als Weiterentwicklung von Hauschilds Ansatz wird der Gegenstand der Dogmengeschichte in diesem Lehrbuch sehr weit definiert: Nicht nur bekenntnisartige Sätze sind in der Dogmengeschichte zu bedenken, sondern alle kulturellen, politischen, sozialen etc. Vorstellungskomplexe, die Grundlage für christliche Identitäten sind. Folglich seien Dogmengeschichte und Kirchengeschichte zwei Seiten einer Medaille (ebd., 41).

17 BEYSLAG, KARLMANN, Grundriß der Dogmengeschichte 1: Gott und Welt, Darmstadt 1982, 1, definiert „Dogmen“ durch ihre Kirchlichkeit, Normativität und Geschichtlichkeit. Anhand von Normativität und Kirchlichkeit will Beyschlag dabei die Objektivität und Überpersönlichkeit der „Glaubensnormen“ begründen, ohne deren Geschichtlichkeit aufzugeben (ebd., 1–4). Einen Schwerpunkt legt auch Beyschlag in seiner Darlegung auf Bekenntnisse als Ausdruck der kirchlichen Glaubensnormen (ebd., 17–32.45). Siehe auch Beyschlag, Dogmengeschichte heute, 3, der allerdings auch betont, dass die Dogmengeschichte „gleichsam ‚zwischen den Zeiten‘ unterwegs ist“ und deshalb eines neuen Standortes bedarf.

18 Basse, Die dogmengeschichtliche Konzeption, versucht in der Auseinandersetzung mit den dogmengeschichtlichen Entwürfen von Harnack und Seeberg eine neue Grundlage für die Dogmengeschichte zu entwickeln: Dabei ist für ihn „Dogma“ ein „Lehr-Bekenntnis“ der Kirche; womit eine historische Kirche ihren Wahrheitsanspruch definiert (ebd., 320–321) und ebenfalls eine „Dialogregel“ innerhalb der Kirche (ebd., 327) – Basse bestimmt „Dogmen“ also ekklesiologisch und verbindet dies mit der Pneumatologie (ebd., 329), da das Dogma in Relation zur Offenbarungswahrheit stehe (ebd., 331). Der Gegenstand der Dogmengeschichte ist nach Basse deshalb die Entwicklung dieses Wahrheitsanspruches der historisch bestehenden Kirchen historisch und theologisch zu untersuchen (ebd., 325.332).

19 KINZIG, WOLFRAM, Brauchen wir eine Dogmengeschichte als theologische Disziplin?, in: Wolfram Kinzig/Volker Leppin/Günther Wartenberg (Hg.), Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, AKTHG 15, Leipzig 2004, 181–202. Kinzig unterscheidet zwischen drei dogmengeschichtlichen Ansätzen: i) einen pragmatischen (z. B. Hauschild), dem er vorwirft, unter Dogmengeschichte eigentlich Symbolgeschichte zu schreiben und „Dogma“ selbst nicht definieren zu können, ii) einen „liberalen“ (z. B. Köpf), der nicht zwischen Dogmen- und Theologiegeschichte differenziert, und iii) einen „neoorthodoxen“ (BEYSLAG; BASSE), der aufgrund einer „apodiktischen Setzung von Dogma“ ein katholisches und kein evangelisches Verständnis von Dogmen vertritt (ebd., 190). Siehe auch GEMEINHARDT, PETER, Patristik – Historische Theologie – Christentumsgeschichte? Neuere Perspektiven evangelischer Geschichtsschreibung der Alten Kirche, in: Theologische Quartalsschrift 200 (2020), 115–120, der ein Abklingen dogmengeschichtlicher Arbeiten in den letzten Jahrzehnten beobachtet. Als Grund dafür nennt er nicht nur die Unschärfe des Begriffes Dogmengeschichte, sondern auch „eine[] sukzessive[] Verschiebung von diskursiven Konstellationen, nämlich von intra- zu interdisziplinären Forschungszusammenhängen“ (ebd., 117).

1. Die Kontingenz historischer Entwicklung werde durch die Perspektive auf bestimmte Dogmen negiert.²⁰ Dazu führe die Dogmengeschichte immer zu einer Engführung und Relativierung christlicher Pluralität, da nur aufgrund einer anachronistischen und teleologischen oder einer willkürlichen Auswahl zu bestimmen sei, was als „Dogma“ angesehen und betrachtet werden soll (und was nicht).
2. Vielmehr sei es unmöglich aus evangelischer Perspektive einen eindeutigen Dogmenbegriff zu bestimmen.²¹ Aus diesem Grunde werde die Dogmengeschichte auch häufig nur in Bezug auf die Alte Kirche durchgeführt,²² wobei unter „Dogmen“ dann einseitig verkürzt die Symbole bzw. Bekenntnisse verstanden würden.²³
3. Die dogmatischen Themen bzw. Sätze dürften nicht gesondert von allen weiteren Aspekten christlicher und historischer Existenz (Politik, Recht, Institutionen etc.) betrachtet werden – damit wäre Dogmengeschichte aber undurchführbar.²⁴

Besonders scharf formuliert Kinzig als Vorwurf hinter 1) und 2), dass dann

... die Dogmengeschichte [...] in quasi ‚scholastischer‘ Weise zu einem Wissensgegenstand, zu einer *fides quae creditur* verengt und der radikal kontingente Charakter dieser Entwicklung wenn nicht in den methodischen Teilen, so doch in der materialen Durchführung zurückgedrängt wird.²⁵

Ebenso greift Kinzig die daraus entstehende „Dignität“ der „Dogmen“ als unevangelisch an und hält ihnen die *sola scriptura*-Lehre entgegen.²⁶ Da Dogmengeschichte somit

20 GEMEINHARDT, Ernüchterung – Erfahrung – Orientierung: ‚Geschichte‘ als Gegenstand und Horizont der Geschichte des Christentums, in: Elisabeth Gräß-Schmidt/Volker Leppin (Hg.): Marburger Jahrbuch Theologie 32: Geschichte als Thema der Theologie, Marburger Theologische Studien 137, Leipzig 2020, 43–44, verweist hierbei auf die Kirchengeschichte als „Ernüchterungswissenschaft“: Indem Kirchengeschichte auf die historische Kontingenz verweise, zeige sie auf, „dass alles (!) auch anders hätte laufen können.“

21 Vgl. KINZIG, Dogmengeschichte, 193–197. Kinzig unterscheidet dabei zwischen einem normativen und einem deskriptiven Dogmenverständnis: Dem normativen Verständnis wirft er vor, teleologisch motiviert anhand der verbindlichen Dogmatik einer bestehenden Kirche auszuwählen, was als „Dogma“ zu gelten habe. Nach dem deskriptiven Dogmenverständnis – alles, was einst normativ war, wird als Dogma untersucht – kann jedoch nach Kinzig nicht zwischen Theologie- und Dogmengeschichte unterschieden werden.

22 Vgl. KINZIG, Dogmengeschichte, 183–184. Bereits HARNACK, Dogmengeschichte 1, 21, definiert als vorrangiges Betätigungsfeld der Dogmengeschichte die Alte Kirche, wobei er als zwei weitere Epochen das Mittelalter und die Reformationszeit ergänzt. Dies begründet Harnack damit, dass die Entwicklung der Dogmen in der Reformationszeit zum Abschluss gekommen sei, ihre Bedeutung jedoch – selbst im Katholizismus – sukzessive zurückgedrängt worden sei (ebd., 7–11).

23 Vgl. KINZIG, Dogmengeschichte, 197–201: Zurecht weist Kinzig auf den Unterschied zwischen „Dogma“ und „Bekenntnis“ hin. Bereits KÖPF, 112–113, kritisiert eine Engführung der Dogmengeschichte auf die Symbolgeschichte.

24 Vgl. KINZIG, Dogmengeschichte, 191–192; GEMEINHARDT, Ernüchterung – Erfahrung – Orientierung, 42–43.

25 KINZIG, Dogmengeschichte, 187.

26 Vgl. ebd., 190.

keinen bestimmbareren Gegenstand, nämlich „Dogmen,“ habe, lasse sich die Dogmengeschichte in der allgemeinen Theologiegeschichte auflösen²⁷ und habe höchstens den Stellenwert einer „Hilfswissenschaft“ der Kirchengeschichte.²⁸ Während 3) ein praktisches Problem darstellt, das allerdings nicht nur die Dogmengeschichte, sondern jede Form von kirchengeschichtlichen Zugängen betrifft, liegt 1) und 2) ein bestimmtes Verständnis von evangelischer Theologie und Kirchengeschichte zugrunde, das im Folgenden zu diskutieren ist.

3. Dogmengeschichte als Selbstreflexion der Theologie und Kirche über das Werden ihres Wirklichkeitsverständnisses

Kinzig vermeidet – im Unterschied zu Harnack – die Argumentation, dass „Dogmen“ dem „Wesen“ des Christentums nicht entsprechen. Stattdessen führt er einerseits den Vorwurf der Teleologie (im Gegensatz zur Kontingenz der Geschichte) heran, der Harnacks Kritik an der Dogmengeschichte auch trifft, und andererseits das Argument, dass es evangelischerseits aufgrund der *sola scriptura*-Lehre – im Unterschied zur römisch-katholischen Sichtweise – schlechthin keine Dogmen geben könne, was sich schon bei Harnack findet. Da Kinzigs Kritikpunkte beide zusammenhängen (Was ein „Dogma“ ist, ist nur teleologisch zu begründen), soll im Folgenden der Gegenstand der Dogmengeschichte bestimmt werden, wodurch sich die Berechtigung und das Vorgehen der Dogmengeschichte zugleich aufweisen lässt. Dabei ist auf das Problem, wie Dogmengeschichte innerhalb der evangelischen Theologie begründet werden kann, gesondert einzugehen.

In diesem Zusammenhang ist grundlegend zwischen dem Gegenstand der Dogmengeschichte und dem Begriff „Dogma“ (δόγμα, *dogma*) zu unterscheiden, da es selbst Gegenstand der Dogmengeschichte ist, zu bestimmen, was „Dogmen“ sind und wie das Konzept von „Dogmen“ entstanden ist.²⁹ Sowohl Harnack als auch Kinzig gehen in ihrer Kritik der Existenz von evangelischen „Dogmen“ von einem

27 Vgl. ebd., 189.

28 Vgl. ebd., 201.

29 Vgl. DRECOLL, *Symbolum Quicumque*, 52, Anm. 114: „Für die Konstituierung einer Disziplin ist keineswegs die vorgängige, klare Definition von Grundlagenbegriffen erforderlich, sondern die Angabe eines Problems und Fragenbereiches, der bearbeitet und nach Möglichkeit geklärt werden soll.“ Insofern ist die Kritik, der Begriff „Dogma“ (δόγμα) finde sich häufig nicht in den Quellen (z. B. in Bezug auf die spätantiken Bekenntnisse oder in den lutherischen Bekenntnisschriften) (vgl. KINZIG, *Dogmengeschichte*, 197–201), nicht zielführend, da „Dogma“ in Bezug auf die Dogmengeschichte als der theologischen Tradition entlehnter Oberbegriff verwendet wird, die allesamt die Schwierigkeit mitbringen, in den Quellen nicht eindeutig verwendet zu werden, und deshalb klar zu definieren sind. Siehe auch FILSER, HUBERT, *Dogmen, Dogmatik: Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung*, SStThe 28, Münster 2001, 716–719, der darauf verweist, dass der katholische Dogmenbegriff als „autoritativ lehramtliche Festlegung“ erst im 18. Jahrhundert geprägt wurde.

evangelischen Wirklichkeitsverständnis aus (*solus Christus* bzw. *sola scriptura*), das als Gegenstand der Dogmengeschichte zu untersuchen wäre.

3.1 „Dogma“ und die sich auf ein Wirklichkeitsverständnis beziehende „Glaubensgewissheit“

Ausgangspunkt, um den Gegenstand der Dogmengeschichte zu bestimmen, ist also die Eingangsfrage, wie historisch gewordene Lehren Grundlage des Wirklichkeitsverständnisses und der normativen Identität³⁰ bestimmter Kirchen bzw. Denominationen werden können. Als theoretische Grundlage hilft die Verschränkung zweier Perspektiven: der „historische[n] Existenz“ und der „persönliche[n] Glaubensgewissheit“, die wiederum mit einem bestimmten Wirklichkeitsverständnis korreliert,³¹ das aus der Eigenperspektive des Glaubens nicht nur die vorgegebene Wirklichkeit interpretiert, sondern durch diese geprägt wurde und wird.³² Aus christlicher Perspektive (was auch immer

30 Zum Verständnis von Identität siehe MARKSCHIES, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen: Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen 2007, 373–383.

31 Siehe dazu SCHWÖBEL, CHRISTOPH, „Heilsgeschichte“: Zur Anatomie eines umstrittenen theologischen Konzepts, in: Jörg Frey/Stefan Krauter/Hermann Lichtenberger (Hg.): *Heil und Geschichte: Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung*, Tübingen 2009, 745–757, dessen Gedanken auf der Erlanger Erfahrungstheologie aufbauen. Vgl. KÖHLER, *der Dogmengeschichte allerdings allein über das christliche Selbstbewusstsein bestimmt, jedoch nicht durch die Institution Kirche* (ebd., 2–3). Vgl. auch JAMMERTHAL/JANSSEN/REINERT/SCHUSTER, 12–13.105–109.

32 Hierbei sind zwei Modelle hilfreich: MARKSCHIES, *Warum hat das Christentum in der Antike überlebt?*, 42–56, beantwortet die Frage nach dem Erfolg des Christentums in der Spätantike mit sieben verschiedenen Gründen, die sich sowohl auf die Theologie als auch auf die Frömmigkeitspraxis und die Institution Kirche beziehen. Diese seien „klassische Felder der *cooperatio hominis cum Deo*“ (ebd., 59). Damit macht Markschieß deutlich, dass der Historiker nicht ein ahistorisches, gleichsam rein göttliches Wirken in der Geschichte extrapolieren könne, der Theologe gleichwohl davon sprechen müsse, dass die Grundlage und Kraft, aus der die Kirche und ihre Glieder handelten, als Heiliger Geist bestimmt werde (ebd., 61–62). LEPPIN, VOLKER, *Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch: Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin*, in: ders./Wolfram Kinzig/Günther Wartenberg (Hg.): *Historiographie und Theologie: Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig 2004 (AKThG15), 223–234, entwickelt ein semiotisches Modell der „Transzendenzoffenheit“ als Grundlage für die Kirchengeschichte (ebd., 230): „Kirchengeschichte hat ihren Gegenstand per definitionem nur als einen auf die jenseitige Wirklichkeit bezogenen, deren Realität sie theologisch behaupten, nicht jedoch methodisch erweisen, wohl aber im Modus des Symbols präsent halten kann.“ Dabei wird als „Symbol“ etwas verstanden, was die „vorfindliche Wirklichkeit“ nicht schafft, sondern interpretiert (ebd., 229). Aus beiden Modellen ergibt sich die Schlussfolgerung, dass der Theologe als Kirchenhistoriker die „Dogmen“ in ihrem historischen Kontext, der Kirchenhistoriker als Theologe jedoch die in den „Dogmen“ beschriebene Wirklichkeit Gottes in ihrem theologischen Kontext zu betrachten hat (vgl. dazu JAMMERTHAL/JANSSEN/REINERT/SCHUSTER, 12–13).

dabei „christlich“ meint) schafft und offenbart Jesus Christus diese Wirklichkeit in seiner Person (vgl. Joh 1,17: ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο)³³ – evangelischerseits ist dies das *solus Christus*, von dem die *sola scriptura*-Lehre abgeleitet ist.

Da die „Glaubensgewissheit“ eines Wirklichkeitsverständnisses nur innerhalb der Rahmenbedingungen historischer Existenz besteht, muss diese auch historisch betrachtet werden. Insofern nimmt Dogmengeschichte die „Perspektivegebundenheit“³⁴ der Geschichte und jeder historischen Person (auch des [Kirchen-]Historikers³⁵) ernst. Mit „Glaubensgewissheit“ ist zudem ausgesagt, dass es bei den „Dogmen“, welche die Dogmengeschichte untersucht, nie nur um ein abstraktes Wirklichkeitsverständnis geht, sondern immer auch um die Frage, welche Auswirkungen dieses Wirklichkeitsverständnis auf das Individuum bzw. eine Gruppe bzw. die Menschheit hat – theologisch gesprochen also um Soteriologie.³⁶ *Eine erste Teilbestimmung des Gegenstandes der Dogmengeschichte ist somit, dass es sich um Texte und Lehren handelt, die aufgrund ihrer zugeschriebenen Heilsrelevanz Normativität genießen.*

Diese „Dogmen“ entspringen dabei der Schriftauslegung³⁷ in ihren jeweiligen kulturellen und historischen Rahmenbedingungen. Gleichzeitig werden diese „Dogmen“ (häufig) in einem hermeneutischen Zirkel zur Grundlage der Schriftauslegung, was bereits mit der Kanonbildung anfängt.³⁸ Insofern kann die *sola scriptura*-Lehre

33 Die Christusgebundenheit der „Dogmen“ könnte als Verengung der Dogmengeschichte (miss-)verstanden werden. Allerdings weist jedes christliche Wirklichkeitsverständnis einen fundamentalen Bezug zu Christus auf, da Christus die zentrale Person ist, um das Verhältnis von Gott zu den Menschen zu bestimmen. Allein durch den Bezug auf das Neue Testament findet eine (implizite) Christusinterpretation statt (vgl. HAUSCHILD, Dogmengeschichte, 123–124). Deshalb steht die Auseinandersetzung um das Verständnis von Christi Person, Wirken und/oder Worten hinter allen innerchristlichen Kontroversen.

34 Vgl. SCHWÖBEL, ‚Heilsgeschichte‘, 750. Dazu auch JAMMERTHAL/JANSEN/REINERT/SCHUSTER, 12–14.

35 Vgl. SCHÄUFELE, WOLF-F., Theologische Kirchengeschichtsschreibung als Konstruktionsaufgabe, ThLZ 139 (2014), 831–850. Die Kritik, Dogmengeschichte gehe immer von einem konfessionellen Standpunkt aus, ist damit zu einem gewissen Grad zutreffend, die Aussagekraft dieser Kritik aber begrenzt, da einerseits jede Kirchengeschichtsschreibung durch die konfessionelle Perspektive gefärbt ist und andererseits diese konfessionelle Perspektive in einer wissenschaftlichen Theologie, die ihrer Selbstbestimmung nach Personen für das kirchliche Amt ausbildet, nötig ist, solange mit dieser konfessionellen Perspektivegebundenheit auch der eschatologische Vorbehalt aller dogmatischen Aussagen einhergeht, der vor Verabsolutierungen der eigenen Position warnt und den Dialog mit den anderen Positionen sucht.

36 SCHWÖBEL, ‚Heilsgeschichte‘, 751. Auch in anderen dogmengeschichtlichen Konzepten wird die Rolle der Soteriologie betont: Beyschlag, Dogmengeschichte 1, 2, begründet die Normativität der „objektiven Glaubensnormen“ damit, „weil sie es mit der Heilsfrage bei Gott, d.h. mit der personalen Heiligkeit Gottes im Blick auf die menschliche Existenz zu tun haben.“

37 Vgl. EBELING, der die Dogmengeschichte als Auslegungsgeschichte konzipieren will. Siehe auch BEUTEL, 103–105.

38 Vgl. LEPPIN, Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch, 224–225. MARKSCHIES, Kaiserzeitliche christliche Theologie, 215–335, stellt die Kanonbildung gerade in den Zusammenhang von Institution und Norm bzw. Normativität – beides Aspekte, die grundlegend für den hier vorgebrachten „Dogmenbegriff“ sind.

nicht als Ablehnung der Existenz von „Dogmen“ instrumentalisiert werden. Grundsätzliche und innerhalb der Geschichte der Kirchen umstrittene Frage ist somit nicht nur der Inhalt der „Dogmen“, sondern die Instanz (s. u.), welche die „Dogmen“ sanktionieren und abrogieren kann.³⁹ Aus protestantischer Sicht muss deshalb gelten: Kritik an den „Dogmen“ muss zu einer Umschreibung der Dogmatik, kann aber nicht zu einer Abschaffung der „Dogmen“ und damit der Dogmengeschichte führen⁴⁰ – dieses Phänomen lässt sich innerhalb der Dogmengeschichte selbst beobachten. Dies kann auch gegen den Vorwurf vorgebracht werden, dass in dogmengeschichtlichen Konzeptionen die Entfaltung der „Dogmen“ zwangsläufig teleologisch gedacht werde (Dogmengeschichte als Fortschrittsgeschichte der Wirklichkeitserkenntnis), und dogmengeschichtliche Ansätze somit Teleologie und „Neoorthodoxie“ unreflektiert Vorschub leisteten.⁴¹ Im Mittelpunkt der Dogmengeschichte steht neben der Perspektivgebundenheit (aus der Perspektive x ist z ein „Dogma“) auch die Rezeptionsgeschichte (der theologische Gedanke x wird zum „Dogma“ bzw. das „Dogma“ z wird folgend umgedeutet bzw. „Dogma“ z beeinflusst die Frömmigkeit bzw. christliche Kultur folgend⁴²).

39 Darum werden die Symbole und Bekenntnisschriften in der altprotestantischen Dogmatik auch als *norma normata* bezeichnet (vgl. SCHMID, HEINRICH/PÖHLMANN, HORST. G. (Hg.), Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche: Dargestellt und aus den Quellen belegt, Gütersloh¹⁰1983, 40–79; siehe dazu auch FC praefatio [BSELK 1209,11–23]; FC Epitome: De compendiarie regula atque norma ... [BSELK 1217,1–1219,22]: Die Konkordienformel sieht dabei keinen Widerspruch zwischen der *sola scriptura*-Lehre und der Notwendigkeit normativer kirchlicher Texte). Damit ist deutlich, dass es aus der lutherischen Perspektive „Normen“ gibt, welchen heilsentscheidende und identitätsstiftende Bedeutung (nach innen und nach außen) zukommt (womit sie der hier gesetzten Definition von „Dogma“ entsprechen). Als Instanz für die Bestimmung der „Dogmen“ wird allerdings exklusiv die Heilige Schrift (*norma normans*) festgelegt. Dieser kommt *claritas* zu, d. h. sie ist aus sich selbst verständlich, allerdings nur da sie selbst inspiriert ist. Siehe auch FILSER, Dogmen, Dogmatik, 83–86., der darauf verweist, dass Luther Erasmus vorwirft, *assertiones* und *dogmata* nicht klar genug zu vertreten – allerdings meint Luther damit den Inhalt des in der Schrift dargestellten und heilsrelevanten christlichen Glaubens und nicht die „Dogmen“ eines kirchlichen Lehramtes. Auch Melancthon sieht zwischen Dogma und Schriftauslegung eine „Wechselwirkung“ (ebd., 92). Die Begründungsstruktur für „Dogmen“ im römisch-katholischen Sinne ist von der lutherischen deutlich unterschieden, da römisch-katholischerseits der Gedanke eines kirchlichen Lehramtes vertreten wird sowie die Weitergabe und -entwicklung der „Dogmen“ innerhalb einer kirchlich-institutionellen Hierarchie. Daran zeigt sich jedoch nur, was selbst Gegenstand der Dogmengeschichte ist, wie aufgrund unterschiedlicher dogmatischer Perspektiven ein unterschiedlicher „Dogmenbegriff“ geprägt wird.

40 Vgl. BASSE, Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen, 338–340, bezeichnet dies mit der „Offenheit der Dogmengeschichte.“

41 Vgl. KINZIG, Dogmengeschichte, 189–193. Es bleibt allerdings festzuhalten, dass Dogmengeschichte – also die Geschichte des geglaubten Wirklichkeitsverständnisses – immer eine teleologische Komponente hat. Anders als Kinzig deutet BASSE, Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen, 332–342, diese jedoch positiv, indem er auf die Gegenwartsbedeutung der Dogmengeschichte verweist.

42 Vgl. dazu DRECOLL, Symbolum Quicumque, 51: „Daß gerade auch die Fälle zu bearbeiten sind, in denen Texte selbst Kultur prägen oder verändern und eine Dynamik auslösen, von der sie sich nicht trennen lassen“.

3.2 „Dogma“ und das normative und identitätsstiftende Wirklichkeitsverständnis der Kirchen

„Dogmen“ sind historisch geworden, zugleich allerdings – in der Innenperspektive ihrer Träger – wirklichkeitsentsprechend. Dies trifft erst einmal auf jede theologische Aussage zu. Die Normativität, die „Dogmen“ zukommt, entsteht innerhalb von Institutionen,⁴³ in denen „Dogmen“ identitätsstiftende Wirkung entfalten. Gleichzeitig sind die „Dogmen“ konstitutiv für die jeweilige Institution. Institutionen lassen sich insofern – im Unterschied zu Organisationen – gerade dadurch bestimmen, dass sie Normen und Leitideen ausbilden und durch Normen und Leitideen konstituiert werden.⁴⁴ Gerade dadurch sind Institutionen gleichzeitig zeitgebunden und können sich dennoch auf Dauer verselbstständigen.⁴⁵ Folglich gab und gibt es christliche Organisationsformen, die keine „Dogmen“ ausbilden. Als Kirchen hingegen werden hier solche christlichen Institutionen bestimmt, die sich durch das Ausbilden, Bewahren und Modifizieren von „Dogmen“ konstituieren und selbst erhalten.⁴⁶ Dabei wirken Kirchen nicht nur im besonderen Maße identitäts- und normativi-

43 Der Begriff „Institution“ kann sehr weit verstanden werden und meint folglich jedes „organisierte Sozialgefüge“ (vgl. MARKSCHIES, *Kaiserzeitliche christliche Theologie*, 31–41).

44 In Anschluss an Gert Melville definiert GEMEINHARDT, PETER, ‚Das Paradies ist ein Hörsaal für die Seelen‘: Institutionen religiöser Bildung in interdisziplinärer Perspektive, in: ders./Ilinca Tanaseanu-Döbler (Hg.): ‚Das Paradies ist ein Hörsaal für die Seelen‘: Religiöse Bildung in historischer Perspektive, *Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and Its Environs* 1, Tübingen 2018, 10–11, die Institution über „Formalität“ mit „objektiver, nicht situativer Verhaltensvorgabe“ sowie als „Transpersonalität“ und „Explizität“; vgl. ebd., 11: „Kirche“ als ‚Institution‘ ist ein konkreter sozialer Ort, an dem sich Menschen versammeln, die einer geteilten ‚Leitidee‘ anhängen, dem christlichen Glauben, was eine grundlegende Übereinstimmung darüber einschließt, wie dieser Glaube das christliche Leben prägen soll.“ Somit ist die Institution gerade – im Unterschied zur jeweiligen Organisationsform der Institution (ebd., 12–13) – durch ein Korsett aus Normen und „Leitideen“ definiert.

45 Vgl. GEHLEN, ARNOLD, *Urmensch und Spätkultur: Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt am Main 1977, 37–44.

46 Vgl. TROELTSCH, hg. v. Graf, (1848–1856), der aufzeigt, wie die Sozialform (Kirche-Sekte-Mystik) und die Ausbildung von „Dogmen“ miteinander korrespondiert. Dabei ist es nach Troeltsch die „Kirche“ (im Gegensatz zur „Sekte“ und zur „Mystik“), in der es „objektive Dogmen“ gibt, wobei Troeltsch den kirchlichen Protestantismus gerade nicht ausnimmt (ebd., 1854: „Die Theologie des Protestantismus, des Kult und Sakrament verinnerlichenden und vergeistigenden Kirchenprinzips, hat das gereinigte Dogma zu einem Gedankensystem gemacht, das aber auf die kultische Predigt und auf den autoritativen Gnaden- und Lehrfond bezogen bleibt“). In der Religionssoziologie wird – durchaus in Rezeption von Troeltsch – die Trias Institution-Organisation-Bewegung verwendet (vgl. dazu HAUSCHILD/POHL-PATALONG, 129–219). Dabei wird auch mit Rückgriff auf Luhmanns Systemtheorie argumentiert, dass jedes „System“ sich durch „Differenzierung und Selektion“ selbsterschafft (ebd., 130–134). Die Kirche als Institution zeichnet sich demnach dadurch aus, dass in ihr eine Verstetigung stattfindet (Ausbildung [rechtlicher] Ordnungen, Ritualisierung, Habitualisierung). Durch diese Institutionalisierung werden auch bestimmte Texte und Lehren normativ, also zu „Dogmen“ (ebd., 157–163).

tätsstiftend, sondern sind zudem auch ihrem Selbstverständnis nach soteriologisch qualifiziert⁴⁷ – weshalb auch die Ekklesiologie Gegenstand der Dogmengeschichte ist. Kirchen sind somit wie alle Institutionen dem historischen Wandel unterworfen, partizipieren aber ihrem Selbstverständnis zufolge durch die ihnen zugeschriebene soteriologische Qualifikation zugleich an der „einen heiligen Kirche“, also der Wirklichkeit Gottes.

„Dogmen“ sind folglich nicht einfach mit der Vielzahl theologischer Konzeptionen und Ideen gleichzusetzen, da ihnen ein anderes Selbstverständnis zugrunde liegt.⁴⁸ Vielmehr werden theologische Lehren zu „Dogmen“, indem bestimmte Gedanken, Lehren und Texte über die heilsrelevante Wirklichkeit Gottes auf institutionelle Weise in Kirchen aufgenommen, rezipiert, transformiert und als normativ erklärt bzw. als normativ verwendet werden. Die Dogmengeschichte untersucht dabei, wie der Prozess der „Dogmenbildung“ abläuft und wie Normativität entsteht, auch wenn das Prinzip bzw. die Methode zur Konsensfindung zwischen den unterschiedlichen Kirchen variiert.⁴⁹ *Eine zweite Bestimmung des Gegenstandes der Dogmengeschichte ist somit, dass es sich um Texte und Lehren handelt, die kirchlich und institutionell*

47 Evangelischerseits kann dabei auf CA 5; 7–8 (BSELK 101,1–7; 103,5–17) verwiesen werden: Die Funktion der institutionellen Kirche ist dabei Predigt und Sakramentsverwaltung – also Kommunikation des christlichen Wirklichkeitsverständnisses. Aus diesem Grund ist die Kirche auch die Versammlung der Heiligen (*congregatio sanctorum*). Damit hat auch evangelischerseits die Existenz einer – wie auch immer geordneten – institutionellen Kirche eine notwendige Funktion in Gottes Heilswirken. Es gibt natürlich auch Gruppierungen im protestantischen Spektrum, die eine kirchliche Institutionalität bewusst ablehnen – religionssoziologisch (siehe Troeltsch) ist für diese Gruppierungen allerdings der Kirchenbegriff nicht angebracht.

48 Vgl. DRECOLL, *Symbolum Quicumque*, 49–52. Hier sei auf das Konzept der „pluralen Identität“ hingewiesen (vgl. HERMS, EILERT, *Pluralismus aus christlicher Identität*, in: Joachim Mehlhausen (Hg.): *Pluralismus und Identität: VIII. Europäischer Theologenkongress in Wien vom 20. bis zum 24. September 1993*, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 8, Gütersloh 1995, 15–19.), das MARKSCHIES, *Kaiserzeitliche christliche Theologie*, 373–383, für die Christenheit des zweiten Jahrhunderts und sein Bild vom „Laboratorium“ anwendet. Das Konzept der „pluralen Identität“ kann auch hier helfen, theologische Vielfalt und kirchliche „Dogmen“ zusammenzudenken: Unter „Dogmen“ werden solche Texte und Lehren verstanden, die grundlegend und prägend für die Identität einer Kirche sind, die Interpretation und Rezeption dieser identitätsstiftenden „Dogmen“ kann durchaus variieren. Fast zwangsläufig ergeben sich zwischen Identität und Pluralismus Spannungen, gerade wenn bestimmte Interpretationen als sich gegenseitig ausschließend verstanden werden. In der Kirchen- und Dogmengeschichte zeigt sich immer wieder, dass, wenn die Spannungen zwischen unterschiedlichen „Wirklichkeitsverständnissen“ als zu groß wahrgenommen werden, das Gefühl gemeinsamer Identität verschwindet und es zu Konflikten bis hin zu Kirchenspaltungen kommt.

49 Der Begriff des Konsenses als Grundlage für kirchliche „Dogmen“ verweist auf CA 1 (BSELK 93,26) (vgl. BASSE, 328–329; HERMS, EILERT, *Die Lehre im Leben der Kirche*, in: ZThK 82 (1985), 192–230). Die Mittel zur Konsensfindung und Normierung waren und sind jedoch nicht zu allen Zeiten und an allen Orten dieselben (bspw. Synoden/Konzilien, Lehramt, die Mehrheitsmeinung der Theologen), weshalb diese Mittel auch Gegenstand der Dogmengeschichte sind. Zu bedenken ist dabei, dass dem Wirklichkeitsverständnis derjenigen entsprechend, die die „Dogmen“ normieren und rezipieren, das Wirken des Heiligen Geistes notwendig für die Formulierung eines „Dogmas“ ist (s. dazu oben Anm. 32).

formuliert und/oder normativ angeeignet wurden und deshalb für diese Kirche identitätsstiftend waren bzw. sind.

Gerade wenn es – wie in der frühen Kirche bzw. in den evangelischen Denominationen – kein Lehramt gibt, muss z. T. dazwischen unterschieden werden, was als „Dogma“ expliziert wird, etwa in Form von verbindlichen und normativen Texten, und was als „Dogma“ – implizit – zugrunde liegt. Da Glaubensakte aus Tat und Wort bestehen, ist nicht nur nach den „gelehrten Dogmen“, sondern auch nach den „gelebten Dogmen“ sowie nach deren Wechselbeziehungen zu fragen. Folglich sind in der Dogmengeschichte zwar bestimmte Quellen von zentraler Bedeutung (z. B. Bekenntnisse), Dogmengeschichte wird aber nicht über diese Quellengattungen definiert, sondern durch die Fragestellung nach dem normativen und identitätsstiftenden Wirklichkeitsverständnis.⁵⁰ Besonderer Bedeutung kommen dabei der theologischen und kirchlichen Bildung,⁵¹ der Liturgie und der normierten Frömmigkeit⁵² (vgl. *lex orandi-lex credendi*) und Konzilskanones,⁵³ Gesetzen sowie (Kirchen-)Ordnungen⁵⁴ zu.⁵⁵ Diese Aspekte finden sich in institutionalisierten Kirchen zu allen Zeiten und an allen Orten, weshalb auch alle Epochen der Kirchengeschichte gewinnbringend dogmengeschichtlich untersucht werden können. Weiterhin kann Dogmengeschichte nie losgelöst von der Theologie-, Frömmigkeits- und Institutionsgeschichte durchgeführt werden; andersherum lässt sich aber auch eine Theologie, eine Institution

50 Vgl. HAUSCHILD, Dogmengeschichtsschreibung, 125, und DRECOLL, *Symbolum Quicumque*, 49–50: Nicht nur „offizielle Lehrentscheidungen“ sind Gegenstand der Dogmengeschichte, sondern auch Texte, die kirchlich „Resonanz“ entfaltet haben.

51 Vgl. GEMEINHARDT, Institutionen religiöser Bildung, 5–21, und DRECOLL, *Symbolum Quicumque*, 49–52.

52 Siehe dazu SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1, 8, und KOLDE, THEODOR, Dogma und Dogmengeschichte: Zur Verständigung über einige Grundfragen, in: Neue kirchliche Zeitschrift 19 (1908), 505, welche die Dogmengeschichte insbesondere auf das Glaubensbewusstsein in der kirchlichen Frömmigkeit beziehen. Neben bestimmten normativen Texten (z. B. Sakramentare, normative Gebets- und Gesangsbücher) ist hier insbesondere an die Entstehung des Kirchenjahres und von Perikopenordnungen zu denken.

53 Vgl. dazu LEUENBERGER-WENGER, SANDRA, Das Konzil von Chalcedon und die Kirche: Konflikte und Normierungsprozesse im 5. und 6. Jahrhundert, *Vigiliae Christianae Supplements* 153, Leiden 2019, v. a. 1–14.

54 Vgl. KÖPF, 117.

55 Die drei Aspekte (Bildung, Liturgie, Gesetze/Kanones) hängen untereinander zusammen. Die Symbole sind ein Beispiel, an denen sich dies manifestiert, da die Symbole für die (theologische) Bildung bedeutsam waren (Katechese; Klerikerausbildung), Eingang in die Liturgie fanden (Taufe, Gottesdienst) (siehe dazu KINZIG, Glaubensbekenntnis im Gottesdienst, 311–327, und ders., Formation des Glaubens, 389–431) und als normative und häufig von Synoden sanktionierte Texte auch Grundlage für Gesetze bzw. Ordnungen – innerhalb der Kirche und darüber hinaus – wurden. Die Symbole entstanden wiederum als eine konsensfähige Verdichtung theologischer Leitideen. Hier sei bereits auf das *Symbolum Quicumque* als Beispiel voraus verwiesen (s. oben 4.1).

oder eine Frömmigkeit kaum untersuchen, wenn die ihr zugrundeliegenden „Dogmen“ nicht benannt werden.⁵⁶

Die Dogmengeschichte untersucht insofern „objektive[], überpersönliche[] kirchliche[] Glaubensnormen“⁵⁷ aus der subjektiven Perspektive ihrer jeweiligen Träger(-gruppe) („Glaubensgewissheit“), indem sie sich in das zugeschriebene heilsrelevante Wirklichkeitsverständnis von Kirchen stellt und dieses innerhalb der Rahmenbedingungen historischer Existenz betrachtet.

4. Ein dogmengeschichtliches Anwendungsbeispiel: Die Entwicklung des Christologischen „Dogmas“ im westgotischen Spanien

Theoretische Überlegungen müssen sich in der Praxis bewähren. In Bezug auf kirchengeschichtliche Zugänge heißt dies, dass sie durchführbar sein und einen Mehrwert haben müssen. Um dies exemplarisch für den dargestellten dogmengeschichtlichen Zugang nachzuweisen, werde ich eine Detailuntersuchung zur Entwicklung des „christologischen Dogmas“ im Westen vornehmen.

In den klassischen dogmengeschichtlichen Entwürfen nimmt die Geschichte des „christologischen Dogmas“ einen zentralen Platz ein, wobei der Fokus zumeist auf den christologischen Auseinandersetzungen im Osten liegt. Die Entwicklung des „christologischen Dogmas“ im spätantiken bzw. frühmittelalterlichen Westen wird stattdessen häufig als Übernahme der zentralen normativen Texte und Lehren aus dem Osten (z. B. der *Definitio fidei Chalcedonensis*) dargestellt. Die Entwicklung westlicher „christologischer Dogmen“ beschränkt sich meistens auf wenige Texte

56 Vgl. KÖPF, 116–118: Köpf trennt scharf zwischen Dogmengeschichte und Theologiegeschichte (ebd., 111–114), da er es als Verengung ansieht, wenn „Dogmen“ bloß als kognitiv-theologisch bestimmt werden. Vielmehr müsse die Dogmengeschichte das kirchliche Leben betrachten. Folglich sei die Dogmengeschichte wie die Frömmigkeitsgeschichte Teil der Kirchengeschichte und – in ihren großen Linien – auch nur als Kirchengeschichte zu schreiben: „Aber als Gesamtdarstellung von den Anfängen bis in die Gegenwart läuft die recht verstandene Dogmengeschichte auf eine Dublette zur allgemeinen Kirchengeschichte hinaus“ (ebd., 118). Aus Köpfs Ansatz folgt jedoch erstens, dass auch Kirchengeschichte nur als Dogmengeschichte geschrieben werden kann (vgl. dazu HAUSCHILD/DRECOLL, 41). Zweitens beruht jede kirchengeschichtliche Arbeit auf einer Fokussierung, die einige Aspekte scharfstellt, andere unscharf belassen muss; die Dogmengeschichte stellt somit bestimmte Aspekte der Kirchengeschichte (und der Theologiegeschichte) in den Mittelpunkt, während sie andere aus arbeitsökonomischem Pragmatismus ausblenden muss.

57 BEYSLAG, Dogmengeschichte I, 1.

wie den *Tomus Leonis*.⁵⁸ Dies korreliert damit, dass in der Forschung Augustinus eine eigenständige Christologie zumeist abgesprochen wird.⁵⁹ Deshalb sollen hier einige Aspekte der Entwicklung des „christologischen Dogmas“ in Spanien im siebten Jahrhundert herausgearbeitet werden.⁶⁰ Das spätantik-westgotische Spanien eignet sich deshalb besonders für diese Untersuchung, da in diesem wegweisende theologische Entwicklungen zu lokalisieren sind, wie die Aufnahme des *Filioque* ins *Nicaeno-Constantinopolitanum* oder die Abfassung des *Symbolum Quicumque*, das u. a. als drittes altkirchliches Symbol Aufnahme in die evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften gefunden hat.⁶¹

4.1 Symbolum Quicumque

Anhand des *Symbolum Quicumque* ist bereits in der Forschung exemplarisch beschrieben worden, wie im lateinischen Westen ein normativer Text zur Trinitätslehre und Christologie in einem Rezeptions- und Aneignungsprozess entstand: Im *Symbolum Quicumque* wurden vermutlich im westgotischen Spanien grundlegende Gedanken der augustinischen Theologie, die bereits von Theologen des fünften und sechsten Jahrhunderts (Prosper, Vinzenz von Lerins, Fulgentius von Ruspe, Caesarius von Arles) systematisiert und „verdichtet[]“⁶² worden waren, zu einer bekenntnisartigen Kompilation zusammengefügt. Weitere Einflüsse könnten

58 Diese Schwerpunktsetzung findet sich etwa sowohl bei Beyschlag, Dogmengeschichte 2, 1, als auch bei HAUSCHILD/DRECOLL, 331–332.337–338. Vgl. auch das Urteil von MÜHLENBERG, 477: „Im lateinischen Westen ist die Geschichte der Lehre über Christus fast ausschließlich eine Geschichte der Formeln des christologischen Dogmas von Chalkedon.“ Auch die ausführlichste dogmengeschichtliche Untersuchung der antiken Christologie von Grillmeier behandelt die lateinische Christologie zumeist nur dann, wenn westliche Theologen und Bischöfe, zumeist die römischen, an den im Osten geführten Debatten partizipierten.

59 Diese Bewertung folgt der einflussreichen Arbeit von Scheel (siehe aber auch HARNACK, Dogmengeschichte 3, 99: „dass er [Augustinus] überhaupt als Christologie (im strengen Sinne des Wortes) der Folgezeit viel mehr Lücke hinterlassen hat als positiven Stoff.“).

60 Vgl. dazu FABER, EIKE, Von Ulfila bis Rekkared: Die Goten und ihr Christentum, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 51, Stuttgart 2014, 232–235, der seine Untersuchung zum Christentum der Westgoten mit dem dritten Konzil von Toledo (589) schließt. Dieses wird als Übergang zum Katholizismus mit Übernahme des *Nicaeno-Constantinopolitanum* mit dem westlichen *Filioque* sowie der *Definitio fidei* von Chalcedon charakterisiert.

61 Zur Rezeption dieses Textes neben dem *Apostolicum* und dem *Nicaeno-Constantinopolitanum* siehe etwa Alexander von Hales, *Summa theologica* pars 3, inq. 2, tract. 2, q. 2, tit. 1 (Klumper 1122–1144) und *Liber Concordiae Epitome: De compendiarie regula atque norma ...* (BSELK 1217,19–26); vgl. auch DRECOLL, *Symbolum Quicumque*, 30–31.

62 DRECOLL, *Symbolum Quicumque*, 51. Für eine Übersicht, wie im *Symbolum Quicumque* Zitate von Theologen des fünften und sechsten Jahrhunderts rezipiert wurden, siehe ebd., 54–56, und *Symbolum Quicumque*, 312–316. Vgl. auch KINZIG, *Faith in Formulae* 3, 1–9. Für einen Kommentar zum *Symbolum Quicumque* siehe HARING.

aus der lateinischen pseudo-athanasischen Literatur stammen.⁶³ Diese Kompilation spielte eine entscheidende Rolle auf der vierten Synode von Toledo (633)⁶⁴ und wurde auf der Synode von Autun (677) als *Symbolum Athanasii*⁶⁵ rezipiert. Das *Symbolum Quicumque* war insbesondere für die Klerikerausbildung und Katechese gedacht.⁶⁶ Inhaltlich formuliert dieser bekenntnisartige Text eine trinitarische und christologische Lehre, die als heilsentscheidend („Für jeden, der gerettet werden will, ist es vor allen Dingen notwendig, dass er am katholischen Glauben festhält“)⁶⁷ bezeichnet wird.

Das *Symbolum Quicumque* zeigt somit bereits, wie normative Texte in einem Zusammenspiel aus theologischen Lehren, Bildung, Gottesdienst und Synoden entstanden. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung der Christologie im westgotischen Spanien, die jedoch nicht bloß Symbolgeschichte sein will, muss diesen zentralen Text kontextualisieren, indem sie nach weiteren normativen Texten und Lehren zum „christologischen Dogma“ sucht. Dazu die eucharistischen Gebete der altspanischen bzw. mozarabischen Liturgie⁶⁸ als Ausgangspunkt zu nehmen, ist naheliegend, denn „tatsächlich ist die Eucharistie einer der Knotenpunkte, an denen

63 MÜLLER, CHRISTIAN, From Athanasius to ‚Athanasius‘: Usurping a ‚Nicene hero‘ or: the making-of of the ‚Athanasian Creed‘, in: Jörg Ulrich/Anders-C. Jacobsen/David Brakke (Hg.): Invention, Rewriting, Usurpation: Discursive fights over religious traditions in Antiquity, Early Christianity in the Context of Antiquity 11, Frankfurt a. M. 2012, 19–40 sieht pseudo-athanasische Texte (v. a. den Libri XII de trinitate) als Tradition hinter dem *Symbolum Quicumque* bzw. *Athanasianum*. Eine tiefergehende dogmengeschichtliche Untersuchung müsste nun die Christologie dieser lateinischen pseudo-athanasischen Schrift (vgl. dazu Vinzent, 353–355; MÜLLER, CHRISTIAN, Das Phänomen des ‚lateinischen Athanasius‘, in: Annette v. Stockhausen/Hanns C. Brennecke (Hg.): Von Arius zum Athanasianum: Studien zur Edition der ‚Athanasius Werke‘, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur 164, Berlin 2010, 3–42) untersuchen und in die Entwicklung des „christologischen Dogmas“ im Westen einbetten.

64 In der Darstellung der Trinitätslehre und Christologie im ersten Kanon des *Concilium Toletanum IV* (181,334–183,364) finden sich zahlreiche Überschneidungen zum *Symbolum Quicumque*. Ob diese ähnlichen Formulierungen im vierten toletanischen Konzil das *Symbolum Quicumque* als normierten Text voraussetzen und rezipieren (so BRENNECKE, HANNS C., Das Athanasianum – ein Text aus dem Westgotenreich? Überlegungen zur Herkunft des *Symbolum quicumque*, in: Uta Heil/Volker H. Drecoll (Hg.): Das Christentum im frühen Europa: Diskurse – Tendenzen – Entscheidungen, Millenium-Studien 75, Berlin 2019, 330–331.) oder ob diese eher Vorlage für das *Symbolum Quicumque* sind (dazu neigt eher DRECOLL, *Symbolum Quicumque*, 38.45), ist nicht eindeutig zu bestimmen. Es kann jedoch festgehalten werden, dass mindestens eine Grundlage der Kompilation, die im *Symbolum Quicumque* bekenntnisartig festgehalten wurde, auf dem vierten Konzil von Toledo prägend rezipiert wurde.

65 *Concilium Augustodunensis* c. 1 (319,1–4).

66 Vgl. DRECOLL, *Symbolum Quicumque*, 46–47.

67 *Symbolum Quicumque* 1 (312,1–2): „Quicumque uult saluus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem.“

68 Vgl. dazu HEINZ, ANDREAS, Nichtrömische Liturgiefamilien des Westens mit einem Ausblick auf die Gegenwart, in: Jürgen Bärsch/Benedikt Kanemann (Hg.): Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens: Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte 1: Von der Antike bis zur Neuzeit, Münster 2018, 392–400 sowie einer Bibliographie auf 414–416.

kirchliche Wirklichkeit und ihre Begründung in Christus immer neu zu einander in Beziehung zu setzen war.“⁶⁹

4.2 Motive des christologischen „Dogmas“ in der spanischen Eucharistieliturgie

Das altspanische bzw. mozarabische Eucharistiehochgebet besteht aus *Illatio* (im römischen Ritus die *Praefatio*) – *Sanctus* – *Post Sanctus* – (*Narratio institutionis*) („Einsetzungsworte“) – *Post Pridie*.⁷⁰ Die Stücke sind z. T. an die Feste des Kirchenjahres angepasst; insbesondere die *Illationes* (Hinführungen) bieten heilsgeschichtliche Entfaltungen,⁷¹ die sowohl rhetorisch⁷² als auch theologisch kunstvoll durchkomponiert sind. Bevor unterschiedliche *Illationes* untersucht werden, steht allerdings ein großes Caveat: Es gibt erhebliche Datierungsschwierigkeiten bei liturgischen Stü-

69 KRETSCHMAR, GEORG, Art. Abendmahl III: Das Abendmahlsverständnis in der Geschichte der christlichen Kirchen, TRE 1 (1977), 84. Siehe konkret zur Ekklesiologie in den altspanischen Eucharistiegebeten Thaler.

70 Dieser Aufbau findet sich im einzig erhaltenen altspanischen Sakramentar, Liber mozarabicus sacramentorum (Toledo, Biblioteca Capitular, Cod. 35,3) (im Folgenden als LM abgekürzt) (9. Jh.). Siehe aber bereits Isidor, De ecclesiasticis officiis 1,15,1–5 (16,1–18,46), der nach den Einsetzungsworten (*narratio institutionis*) allerdings auf eine *confirmatio sacramenti* verweist und nicht auf das *Post Sanctus* und *Post Pridie*. RAMIS, GABRIEL, La Anafora eucaristica hispano-mozarabe: Su historia y evolucion, in: Albert Gerhards/Heinzgerd Brakmann/Martin Klöckener (Hg.): Prex Eucharistica 3: Studia 1: Ecclesia antiqua et occidentalis, Spicilegium Friburgense 42, Freiburg/Schweiz 2005, 245–246, argumentiert, dass Isidor mit dieser Formulierung das *Post Sanctus* und das *Post Pridie* impliziert habe. Siehe zum Aufbau der Anaphora in der mozarabischen Liturgie ebd., 250–259, PINELL, JORDI, Liturgia Hispanica, in: Anton Hänggi/Irmgard Pahl (Hg.): Prex Eucharistica 1: Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti, Spicilegium Friburgense 12, Freiburg/Schweiz 1968, 494–498, und GÓMEZ-RUIZ, 59–67. 1991 wurde von der spanischen Bischofskonferenz ein aktualisiertes Missale Hispano-Mozarabicum herausgegeben (vgl. Arocena/Ivorra/Toniolo [Hg.]). Siehe auch eine deutsche Übersetzung des altspanischen Ritus von DIETZ, vgl. dort insbesondere die Seiten 37–66 mit einer Gegenüberstellung des römischen und des altspanischen Ritus.

71 Vgl. ISIDOR, De ecclesiasticis officiis 1,15,2 (17,16–20). Die altspanische *Illatio* beginnt mit der Formulierung „dignum et iustum est (... nos tibi gratias agere)“, darauf folgt eine Anrede an Gott, dessen heilsgeschichtliches Wirken dann zumeist mit Relativsätzen beschrieben wird (vgl. Pinell, 497–513; Thaler, THALER, ANTON, Das Selbstverständnis der Kirche in den Gebetstexten der altspanischen Liturgie, Europäische Hochschulschriften 23: Theologie 53, Frankfurt a. M. 1975, 22–37). In der römischen Messe wurde im Frühmittelalter *vere* vor *dignum et iustum* ergänzt.

72 Vgl. dazu WECKWERTH, ANDREAS, Was hat Cicero mit der Liturgie zu schaffen? Zur Bedeutung der Rhetorik in der spätantiken lateinisch-christlichen Gebetssprache, in: Uta Heil/Volker H. Drecoll (Hg.): Das Christentum im frühen Europa: Diskurse – Tendenzen – Entscheidungen, Millennium-Studien 75, Berlin 2019, 433–457. Weckwerth nennt die Sprache der *Illationes* der altspanischen Liturgie sogar „hymnischer und überschwänglicher“ als die der römischen *Praefationes* (ebd., 445). Dazu verweist Weckwerth auf die *Illatio* zu Ostersonntag (LM 615 [256,18–36]).

cken,⁷³ zudem liegt ein anderes Konzept der Autorenschaft zugrunde als bei theologischen Traktaten.⁷⁴ Beides lässt sich jedoch auch über das *Symbolum Quicumque* aussagen: Statt eines Autors ist es eher durch einen „Kompilator“ entstanden, die Datierung ist ebenfalls offen – wenn auch nicht ganz so problematisch wie bei den liturgischen Stücken. In ihrer ganzen Vielfalt sind sowohl die Eucharistiegebete als auch das *Symbolum Quicumque* somit kirchliche und identitätsstiftende Texte, die als Resultat von Rezeptionsgeschehen kunstvoll und durchdacht komponiert wurden.

Als Kontextualisierung dieser Texte sollen deshalb Konzilskanones aus Spanien im siebten Jahrhundert, die Position zur Trinitätslehre und Christologie sowie zur Liturgie ergriffen⁷⁵ und ebenfalls normative Geltung entfalteten,⁷⁶ bedacht werden. Zudem kann auf Isidors *De ecclesiasticis officiis* verwiesen werden, da Isidor nicht nur der führende Theologe des Westgotenreiches im frühen siebten Jahrhundert war,

73 GAMBER, KLAUS, *Codices liturgici latini antiquiores 1, Spicilegii Friburgensis Subsidia 1,1*, Freiburg/Schweiz 1968, 194–205, datiert die finale Verfestigung der mozarabischen Liturgie ins späte siebte Jahrhundert; prägende Gestalten dabei waren neben Isidor die Bischöfe Eugenius, Ildelfonsus und Julian (siehe auch HEINZ, 392–394). Die handschriftliche Überlieferung ist allerdings dürftig, weshalb diese Datierung spekulativ bleiben muss. Nur ein mozarabisches Sakramentar (hg. v. Férotin, *Liber mozarabicus sacramentorum*) aus dem neunten Jahrhundert ist erhalten; möglicherweise geht dies auf das Sakramentar von Julian von Toledo (gestorben 690) zurück (zur Entstehung von Sakramentarien seit dem sechsten/siebten Jahrhundert siehe Klöckener, *Liturgische Quellen des Frühmittelalter*, 296–301). Die meisten weiteren Handschriften der spanischen Liturgie stammen aus dem neunten, zehnten und elften Jahrhundert, was daran liegt, dass seit Ende des elften Jahrhunderts zunehmend der römische Ritus in den spanischen Königreichen (Navarra, Kastilien, León) durchgesetzt wurde; der Trend zur Romanisierung der Liturgie setzte v. a. im Karolingerreich schon im achten und neunten Jahrhundert ein (vgl. auch ANGENENDT, 327–334).

74 Es werden z. T. Autoren von bestimmten Gebeten genannt (vgl. HEINZ, 393), die meisten liturgischen Formeln sind jedoch anonym überliefert. Die liturgischen Stücke spiegeln dabei zeitgenössische Theologie wider (vgl. THALER, 184–193). Dabei setzte sich in der Spätantike eine Formalisierung und Vereinheitlichung der liturgischen Stücke durch (vgl. KLÖCKENER, *Liturgie in der Alten Kirche des Westens*, 213–217.233–234). Es lassen sich auch erhebliche Ähnlichkeiten zwischen der gallikanischen und spanisch-mozarabischen Liturgie feststellen (vgl. GAMBER, KLAUS, *Codices liturgici latini antiquiores 1, Spicilegii Friburgensis Subsidia 1,1*, Freiburg/Schweiz 1968, 67–72.194, der die spanische der gallikanischen unterordnet, und HEINZ, 378–385.393, der auch auf nordafrikanische Einflüsse der altspanischen Liturgie verweist); auch die römische Liturgie beeinflusste die altspanische. Daraus kann nicht der Schluss gezogen werden, eine dieser Liturgien sei die ursprüngliche, die anderen davon abgeleitet; vielmehr entstanden die unterschiedlichen Liturgien aus gemeinsamen Quellen und durch gegenseitige Beeinflussung (vgl. KRETSCHMAR, *Abendmahlsfeier I: Alte Kirche*, 266–269).

75 Insbesondere die Konzilien von Toledo III (589) und IV (633) sowie Braga I (561) sanktionierten liturgische Normen für das Westgotenreich, die Konzilien von Toledo III (589), IV (633), VI (638) und XI (675) verfassten Kanones, welche das „christologische Dogma“ weiter explizierten.

76 Die *Collectio Hispana* wurde vermutlich im Westgotenreich während des siebten Jahrhunderts zusammengestellt (vgl. dazu MARTÍNEZ DíEZ [Hg.], 201–390). In der *Collectio Hispana* wird eine klare Verbindungslinie zwischen der griechischen Trinitätslehre und Christologie (Nicaea, Konstantinopel, Chalkedon) und den afrikanischen und spanischen Konzilien hergestellt. Damit konstruiert die *Collectio Hispana* ein normatives Textcorpus, mit dem u. a. auch das „christologische Dogma“ im Westgotenreich kodifiziert werden sollte.

sondern auch auf dem für das christologische „Dogma“ und den spanischen Ritus wegweisenden Konzil von Toledo IV (633)⁷⁷ präsierte.⁷⁸

Die Frage, die im Folgenden auch gestellt wird, ist, inwiefern sich in den eucharistischen Gebeten Ähnlichkeiten und Unterschiede zu den beiden zentralen Texten finden, die bereits auf dem dritten Konzil von Toledo (589) als normative Grundlage der Trinitätslehre und Christologie bestimmt wurden: das *Nicaeno-Constantinopolitanum*, das sogar – mit dem *Filioque*⁷⁹ – Einzug in den Gottesdienst erhielt,⁸⁰ und die *Definitio Fidei* des Konzils von Chalcedon (451).⁸¹ Dazu sollen drei Motive in den Eucharistiegebeten herausgearbeitet werden.⁸²

4.2.1 Kreuzestheologie

Ein kaum überraschender inhaltlicher Schwerpunkt in den *Illationes* liegt auf der Heilswirkung des Kreuzestodes Christi.⁸³ Der Mensch wird durch Christi Inkarnation und Blut als einziges Heilmittel (*singulare remedium*) erneuert.⁸⁴ Christi Blut reinigt das Herz (*sanguine omnium corda mundante*)⁸⁵ und befreit auch von der Sünde des Fleisches (*omne peccatum, quod carnis fragilitate contrahitur, ... absol-*

77 Concilium Toletanum IV c. 2 (183,370–374): „Unus igitur ordo orandi atque psallendi a nobis per omnem Spaniam atque Galliam conseruetur, unus modus in missarum sollempnitatibus unus in uespertinis matutinisque officiis.“

78 Vgl. RAMIS, La Anfora, 244–247; FONTAINE, 1003.1110–1112. Als Überblick zu Isidors Stellung im Westgotenreich sowie zum dortigen Verhältnis zwischen Klerus und Königtum siehe auch Diesner.

79 Siehe dazu GEMEINHARDT, Filioque-Kontroverse, 49–56. Auch in diesem Fall ist Augustinus ausschlaggebend für die theologische Tradition, der das *Filioque* entstammt (ebd., 56–69).

80 Concilium Toletanum III c. 2 (110,737–745). Das *Filioque* findet sich auch in den Gebetstexten wieder: siehe beispielsweise die *Illatio* zu Palmarum = LM 541 (225,7): „qui [= Spiritus Sanctus] procedens de utroque“. In der gleichen *Illatio* wird vorher die Zeugung des Sohnes durch Gott-Vater antiarianisch zugespitzt ausformuliert. Dabei wird der Sohn wesensgleich (*consunstantialis*) mit Gott-Vater genannt (LM 541 [224,35–225,7]). Die *Illatio* zu Palmarum zeigt somit eindrücklich auf, wie die gleichen theologischen Gedanken sowohl in den Konzilstexten als auch in den Gebetstexten auftauchen.

81 Concilium Toletanum III Regis professio fidei (61,134–63,152).

82 In der gebotenen Kürze können diese Motive und ihre dogmengeschichtliche Entstehung natürlich nur angedeutet werden. Auch ein ausführlicher Vergleich mit griechischen Texten zur Christologie über die beiden genannten normativen Texte hinaus muss deshalb unterbleiben. Allerdings ist generell fraglich, ob die westgotischen Theologen tiefere Einblicke in die griechischsprachige Theologie ihrer Zeit hatten.

83 Vgl. THALER, 38–68: Die liturgischen Texte verbinden Christi Tod und Auferstehung v. a. mit den Sakramenten Taufe und Eucharistie, in denen der *Corpus Christi* konstituiert wird.

84 Liturgia Hispanica 3. Dominico de quotidiano: *Illatio* (hg. v. Pinell, Liturgia Hispanica, 500) = LM 1162 (531,4–5); vgl. LM 41 (23,35–24,36): „Qui nos tibi per sanguinem suum reconciliauit“. LM 1411 (634,3–4): „Quam [= plebem] unici filii tui redemisti ex sanguine“.

85 Liturgia Hispanica 1. Dominico de quotidiano: *Illatio* (hg. v. Pinell, Liturgia Hispanica, 497) = LM 1402 (632,21–22).

vatur).⁸⁶ Während Adam durch die *damnatio peccati* alle tötete, versöhnte (*reconciliauit*) Christi Gehorsam und Selbsthingabe am Kreuz alle.⁸⁷ Hiermit verwendet das eucharistische Gebet die Adam-Christus-Typologie und verweist auf die Erbsündenlehre. In der geistliche Nießung von Christi Blut und Wein wird das Heil der Seele dargereicht (*salus animarum in spiritali cibo et poculo ministratur*).⁸⁸ Dieses Heilswirken ist möglich, da Christus – aufgrund der Jungfrauengeburt (siehe dazu auch das 2. Motiv) – der wahre und sündlose Priester ist (*uerum aeternumque pontificem et solum sine peccati macula sacerdotem*),⁸⁹ der die Eucharistie eingesetzt hat.⁹⁰ Bereits Augustinus hatte Christus einen sündlosen *pontifex* und *sacerdos* genannt: In s. *Dolbeau* 26,49 z. B. schrieb der Bischof von Hippo:

Er ist der eine Hohepriester und der eine Priester, der durch die alten Priester Gottes präfiguriert wurde. Deshalb suchte man Priester ohne körperlichen Makel, weil jener allein ohne Makel der Sünde gelebt hat, sogar im sterblichen Körper.⁹¹

86 Liturgia Hispanica 1. Dominico de quotidiano: Illatio (hg. v. Pinell, Liturgia Hispanica, 497) = LM 1402 (632,24–26).

87 Liturgia Hispanica 3. Dominico de quotidiano: Illatio (hg. v. Pinell, Liturgia Hispanica, 500) = LM 1162 (530,35–39). Christi Selbsthingabe am Kreuz (vgl. dazu auch das dritte zu untersuchende Motiv: Christi Inkarnation als heilsbringende Selbstentäußerung) findet sich in weiteren *Illationes* ausgedrückt: In der *Illatio* zu Ostersonntag (LM 615 [256,18–36]) wird Christi Kreuzestod beispielsweise als Sieg über den Teufel gefeiert (v. a. die Zeilen „deuicto diabolo triumphauit, cum mortem moriens uicit, et sanguine suo terrena celestibus reconciliauit“).

88 Liturgia Hispanica 2. Dominico de quotidiano: Illatio (hg. v. Pinell, Liturgia Hispanica, 499) = LM 1126 (547,1–2).

89 Liturgia Hispanica 1. Dominico de quotidiano: Illatio (hg. v. Pinell, Liturgia Hispanica, 497) = LM 1402 (632,20–21). Diese *Illatio* findet sich als *Praefatio* im Sacramentarium Gregorianum 2228 (110) sowie im Sacramentarium Gellonensis 1214 (160) (dort einem Sonntag nach Pfingsten zugeordnet). Siehe dazu auch ein Eucharistiegebet aus der gallikanischen Liturgie, die mit der altspanischen eng verwandt ist (hg. v. Eizenhöfer/Pahl, 487): „Homo fieri pro nostra salute ... Deus summus et homo perfectus, pontifex ... sacrificium“.

90 Liturgia Hispanica 2. Dominico de quotidiano: Post Sanctus (hg. v. Pinell, Liturgia Hispanica, 499) = LM 1127 (547,14–24): Nach zwölf Titulierungen, die Christi heilsgeschichtliches Wirken bezeichnen („ille patriarcharum fides, ille plenitudo legis ... ille redemptio captiuorum, ille hereditas redemptorum, ille uiuentium salus ...“), wird Christus erneut *sacerdos Dei uerus* genannt, der sich selbst geopfert hat (*ipse obtulit*) und das neue Gesetz des Opfernens (*sacrificandi noua lex*) – also die Eucharistie – eingeführt hat (*instituit*) (siehe dazu auch Isidor, *De ecclesiasticis officiis* 1,18,1–2 [19,1–20,21]). Deutlich ist in diesem Gebet eine Messopferlehre präfiguriert.

91 AUGUSTINUS, *Sermo Dolbeau* 26,49 (404,203–206): „Ipse est pontifex unus et sacerdos unus, qui praefigurabatur in antiquis sacerdotibus Dei. Ideo quaerebatur sacerdos sine macula corporis, quia ille solus sine macula peccati uixit, etiam in corpore mortali.“; vgl. ders., *In Iohannis euangelium tractatus* 7,5 (69,8).

Papst Leo betonte wiederum mit der Ps 110 entliehenen Formulierung *pontifex aeternus*, dass Christus bereits präexistent, also gemäß seiner Gottheit, der wahre Priester war und sich als Inkarnierter in seiner menschlichen Natur selbst opferte.⁹²

Die altspanische Liturgie verbindet also Erbsündenlehre, Christi exzeptionelle Sündlosigkeit und sein heilsbringendes Opfer in einer Kreuzestheologie. Dieser Schwerpunkt findet sich insbesondere bei Augustinus, wobei besonders seine Werke, die er gegen den Pelagianismus verfasste, prägend waren.⁹³ Dagegen wird sowohl im *Nicaeno-Constantinopolitanum* als auch in der *Definitio fidei* von Chalcedon die Soteriologie explizit mit der Inkarnation verbunden⁹⁴ und – im Gegensatz zum *Symbolum Quicumque* (*passus est pro nostra salute*)⁹⁵ – nicht mit dem Kreuzestod. Auch in den toletanischen Konzilien findet sich ein Schwerpunkt auf Christi Sühnetod als Heilswirken:

Er [Christus] hat in einer Person die Eigenheiten zweier Naturen ... Dieselbe eine Person zog in beiden Naturen das Leiden und den Tod um unseres Heiles willen vor, nicht in der Kraft der Gottheit, sondern in der Schwachheit der Menschheit ... Als durch sein Tod und Blut Gereinigte haben wir die Vergebung der Sünden erlangt.⁹⁶

92 LEO I. PP, Ep. ad Leonem imperatorem (= Tomus Leonis 2) (115,3–20); siehe hier bereits Anklänge an das dritte zu untersuchende Motiv: Christi Inkarnation als heilsbringende Selbstentäußerung (vgl. GRILLMEIER, Jesus der Christus 2,1, 176). Leo verschränkt also die göttliche und menschliche Natur Christi in einer soteriologischen Dynamik, betont aber gleichzeitig die Unterschieden- und Eigenheiten beider Naturen. Dazu zitiert Leo an dieser Stelle auch 2Kor 5,19 und Phil 2,6–7 und verweist auf das heilsbringende Blut Christi – alle diese Aspekte finden sich auch in den altspanischen *Illationes*.

93 Siehe z. B. AUGUSTINUS, *Contra duas epistulas Pelagianorum* 3,6,16 (504,17–505,24) sowie *Enchiridion* 10,33 und 13,41 (68,13–25; 72,1–73,27). Vgl. JANSSEN, *Inimici gratiae Dei*, 636–653: In seinen antipelagianischen Werken legte Augustinus einen Schwerpunkt auf eine Kreuzestheologie, womit er herauszustellen suchte, dass Christus der einzige und notwendige Erlöser sei, während alle Menschen aufgrund der *tradux peccati originalis* gnadenbedürftig seien.

94 *Symbolum Nicaenum-Constantinopolitanum* in *Concilium Toletanum III* (67,193–195): „propter nos et propter nostram salutem descendit et incarnatus est de spiritu sancto et Maria uirgine homo factus“; *Definitio fidei Chalcedonensis* in *Concilium Toletanum III* (71,255–257); vgl. auch – vermutlich dem *Nicaeno(-Constantinopolitanum)* folgend – Ps-Athanasius, *Liber de trinitate* 9,5 (130,45–49): „Propter nostram salutem descendisse de caelo ... natum de spiritu sancto de uirgine Maria“.

95 *Symbolum Quicumque* 18 (316,7).

96 „Habens in una persona duarum naturarum proprietates. ... Idem una persona in utraque natura praefrens passionem et mortem pro nostra salute non in uirtute diuinitatis sed in infirmitate humanitatis. ... Cuius morte et sanguine mundati remissionem peccatorum consecuti sumus.“: *Concilium Toletanum IV* c. 1 (182,350–358). Einzelne Aussagen aus diesem Kanon finden sich auch bei Isidor wieder: In *De ecclesiasticis officiis* 1,30,2 (33,10–11) schreibt Isidor etwa zum Kreuzestod Christi: „Cuius quidem crucis iniuriam non pertulit illa diuinitatis substantia sed sola susceptae humanitatis natura“. Wie das vierte Konzil von Toledo bezieht Isidor also eindeutig das Leiden Christi auf die angenommene menschliche Natur. Das Blut Christi bezeichnet Isidor als heilsbringend: „Iubiliamus in illo scilicet uero sacrificio, cuius sanguine saluatus est mundus“ (*De ecclesiasticis officiis* 1,14,1 [16,11–12]), ebenso den Tod Christi: „Ille autem mortem sponte pro nostra salute suscepit“ (*Liber differentiarum* 9 [20,2–3]).

In dieser Aussage verbindet das vierte Konzil von Toledo die *Definitio fidei Chalcedonensis*⁹⁷ (die dabei allerdings den *Tomus Leonis* rezipiert)⁹⁸ mit einer Kreuzestheologie augustinischer Prägung.⁹⁹ Ähnlichkeiten finden sich auch in pseudo-athanasischen Texten,¹⁰⁰ die allerdings auch eine lateinische Christologie des späten vierten bzw. des fünften Jahrhunderts widerspiegeln.¹⁰¹ Die Kreuzestheologie im „christologischen Dogma“ des Westens wurde im Westgotenreich wiederum durch die Kreuzesverehrung liturgisch normiert.¹⁰² Dass die altspanischen *Illationes* den Kreuzestod in den Mittelpunkt stellten, ist also nicht primär gattungsspezifisch, sondern spiegelt eine augustinische Theologie wider, die prägend für das „christologische Dogma“ im Westgotenreich war.

4.2.2 Menschwerdung und Gottbleibung

Einer der Schwerpunkte des chalcedonensischen Christologie ist, dass Christus wahrer Gott und wahrer Mensch wurde: zwei Naturen, unvermischt (*inconfuse*), unveränderlich (*immutabiliter*), ungetrennt (*indivise*) und unteilbar (*inseparabiliter*).¹⁰³ In den altspanischen *Illationes* sind die christologischen Formeln, die sich auch in

97 *Definitio fidei Chalcedonensis* in Concilium Toletanum III (72,260–264): „Salva utriusque naturae proprietate et in una coeunte persona unoque statu concurrente, non in duabus personis partiendum uel diuidendum, sed unum eundemque filium unigenitum Deum uerbum dominum Iesum Christum“.

98 LEO I. PP, Ep. ad Flavianum (*Tomus Leonis*) 3 (27,6). *Definitio fidei Chalcedonensis* (129,32–33). Eine dem *Tomus Leonis* ähnelnde Formulierung („salua proprietate utriusque naturae in una persona Christi id est Dei et homini“) findet sich in Ps-ATHANASIUS, *Liber de trinitate* 11,68 (160,444–445); dies legt nahe, dass diese Formulierung des pseudo-athanasischen *Liber de trinitate* 11 bereits Leos Christologie rezipiert.

99 Vgl. AUGUSTINUS, *De trinitate* 1,13,28 (69,11–14): „Et tamen dominus gloriae crucifixus est, quia recte dicitur et Deus crucifixus, non ex uirtute diuinitatis sed ex infirmitate carnis“. Siehe auch ders., *Epistula* 238,17 (546,3–9).

100 Ps-ATHANASIUS, *Liber de trinitate* 9,8 (131,77–81): „Exspectamus in huius morte et sanguine remissionem peccatorum consecuturi“.

101 Alle Versuche diese pseudo-athanasische Schrift (bzw. Schriften) einem Autoren zuzuschreiben (v. a. Eusebius von Vercelli) sind (bisher) gescheitert. Damit ist auch die Datierung schwierig. MÜLLER, *Phänomen*, 19–21, und ders., *From Athanasius to ‚Athanasius‘*, 28–29, Anm. 38, datiert die pseudo-athanasischen *Libri de trinitate* ins späte vierte Jahrhundert, nimmt aber auch spätere Überarbeitungen an. WESTRA, 351–361, sieht etwa für die Datierung von Ps-Athanasius, *Liber de trinitate* 9 eine Zeitspanne vom späten vierten bis ins sechste Jahrhundert für möglich an, KINZIG, *Faith in Formulae* 2, 241, sogar vom vierten bis ins siebte. Bei der pseudo-athanasischen Literatur ist zudem zu fragen, inwiefern diese Texte zu Teilen auch Rezeptionen oder sogar Kompilationen sind.

102 Concilium Toletanum IV c. 7–8 (193,498–195,519) regelt die Kreuzesverehrung (*mysterium crucis*) am Karfreitag. In *De ecclesiasticis officiis* 1,30,1–8 (32,1–34,57) begründet Isidor, warum der Karfreitag als Tag des *mysterium crucis* besondere Wertschätzung genießt. Dabei betont Isidor insbesondere, dass Christus am Kreuz das Heil für die Menschen erwirkt habe. Seine Argumentation weist dabei größere Ähnlichkeiten mit Augustinus' Ep. 55 auf. Zur Kreuzesverehrung in der altspanischen Liturgie siehe auch GÓMEZ-RUIZ, 79–183.

103 *Definitio fidei Chalcedonensis* in Concilium Toletanum III (71,248–259).

der *Definitio fidei* finden, wie die vier obengenannten Negationen, die Formulierung *unitas personae*¹⁰⁴ oder *proprietas personae*,¹⁰⁵ dagegen eher selten. In der *Illatio* zu Karsamstag (*Missa in die sabbato paschae*) heißt es etwa:

Du, allmächtiger Herr Jesus Christ ..., der [du dich] auf einzigartige Weise der menschlichen Natur erbarmt hast, die du mit dir in der Einheit der Person verbindest, in der Wahrheit des Fleisches aufnimmst, in der Kraft des göttlichen Wirkens ausübst, in der Demut des Leidens erhöhst, im Sieg des Kreuzes emporhebst, im Blut reinigst, im Tod lebendig machst, in der Auferstehung verherrlichst.¹⁰⁶

In dieser *Illatio* wird die Existenz und Einheit der beiden Naturen in Christus deutlich benannt, der Schwerpunkt liegt jedoch darauf, dass Gott-Sohn aus Demut und zum Heil Mensch geworden und gestorben ist. Während der christologische Schwerpunkt von Chalkedon auf der Intaktheit der menschlichen Natur Christi liegt, wählen die altspanischen *Illationes* eine andere Perspektive, die an folgender *Illatio* deutlich wird:

Diese alle [gemeint ist das Erlösungswirken Christi] vollendete der im Menschen Erniedrigte, der sich tatsächlich niemals von der väterlichen Kraft entwürdigt¹⁰⁷ hat. So wurde er Mensch, so dass er den Menschen hilft, und trennte sich doch niemals von der väterlichen Substanz; er blieb in der Natur der Gottheit, als er die Menschen aus Gnade versöhnte; er wurde uns ähnlich gemacht, der niemals von der väterlichen Macht unterschieden ist; und so stand er die Demut annehmend den Menschen voran, dass er doch niemals die natürliche Gottheit aufgab.¹⁰⁸

Mit einem Schema aus *sic* und *numquam* wird Christi Aufnahme der Menschheit (*sic ... adsumens humanitatem*) abgegrenzt von einer Abgabe bzw. Abschwächung der Gottheit (*numquam ... amitteret deitatem*). Dieser Gedanke findet sich, wenn

104 Die Formulierung *unitas personae* findet sich im Spätwerk des Augustinus (vgl. DROBNER, HUBERTUS R., Person-Exegese und Christologie bei Augustinus: Zur Herkunft der Formel Una Persona, PP 8, Leiden 1986, 241–270).

105 LM 1357 (619,16–17), allerdings als trinitätstheologische Aussage; ebenso explizit findet sich die Formulierung der Eigenheiten der drei Personen der Trinität in LM 1393 (630,37–631,7). Christologisch ist diese Formulierung durch Leo I. PP, Ep. ad Flavianum (Tomus Leonis) 3 (27,2–3) geprägt worden.

106 „Te, omnipotens Domine Iesu Christe ... qui singulariter miseratus naturam humanam quae ... tibimet in unitate personae connectis, in ueritate carnis adsumis, in potentia diuinae operationis exeres, in humilitate passionis exaltas, in uictoria crucis sublimas, in sanguine abluis, in morte uiuificas, in resurrectione clarificas“: LM 596 (*Illatio* für Karsamstag) (246,2–3.7–14).

107 Vgl. Spoth, 1473.51: „cum solo inf. (per abundantiam quandam, sc. ‘atur habere’ fere pro ‘habet’)“.

108 „Peregit haec omnia humilitatus in homine, qui numquam probatur a paterna degenerasse uitate. Sic homo factus est, ut hominibus subueniret, et a paterna substantia numquam recederet; permansit in diuinitatis natura, cum homines reconciliaret ex gratia; similis effectus est nobis, qui numquam est a paterna potestate dissimilis; ac sic praefuit hominibus assumens humanitatem, ut numquam naturale amitteret deitatem.“: Liturgia Hispanica 3. Dominico de quotidiano: *Illatio* (hg. v. Pinell, Liturgia Hispanica, 500–501) = LM 1162 (531,7–16). Kurz davor heißt es in dieser *Illatio*: „Homo factus ... in deitate paterna indemutabilis mansit“.

auch mit anderem Wortlaut, ebenfalls im *Symbolum Quicumque*: Christus ist Gott und wird Mensch, wodurch seine Gottheit nicht abgeschwächt (*non conuersione diuinitatis in carne*), sondern die Menschheit aufgenommen wird (*adsumptione humanitatis in Deo*).¹⁰⁹ Vorgeprägt ist dieser Gedanke schon bei lateinischen Theologen des vierten Jahrhunderts.¹¹⁰ Vielmehr findet sich dieser Gedanke als zentrales christologisches Gedankengut bei Augustinus,¹¹¹ Leo¹¹² und beim afrikanischen Theologen Fulgentius von Ruspe¹¹³ sowie bei Vinzenz von Lerins¹¹⁴ und in einem Bekenntnis im neunten Buch des pseudo-athanasischen *De trinitate*.¹¹⁵ Man könnte durchaus soweit gehen, die Annahme bzw. Aufnahme der Menschheit durch Gott-Sohn in und zu einer Person als Grundcharakteristikum spätantik-lateinischer Christologie zu bezeichnen (auch wenn dieser Gedanke der griechischsprachigen Christologie nicht fremd war).

Die Perspektive auf den Kreuzestod des Sündlosen (Motiv 1) und die Intaktheit der göttlichen Natur Christi wird auch anhand der Jungfrauengeburt expliziert: Während die kyrillische Theologie anhand der Jungfrauengeburt insbesondere die Einheit der Naturen Christi betont,¹¹⁶ erwähnen die spanischen *Illatationes* und das *Symbolum Quicumque*¹¹⁷ die Jungfrauengeburt nicht nur, um die Sündlosigkeit und Exzeptionalität der menschlichen Natur Christi hervorzuheben, sondern auch, um die Intaktheit der göttlichen Natur abzusichern.¹¹⁸ Dies widerspricht keinesfalls der

109 *Symbolum Quicumque* 17 (315,18–316,4).

110 Vgl. HILARIUS, *De trinitate* 3,16 (87,21–22): „Non amiserat quod erat, sed coeperat esse quod non erat“.

111 Vgl. AUGUSTINUS, *Sermo* 187,4 (1002): „Et cum hoc esse coepit quod non erat, homo factus est permanens Deus“. Siehe den gleichen Gedanken auch in anderen von Augustinus' Werken: *Enchiridion* 10,35 (69,58–59): „Exinaniuit autem se, accipiens formam serui, non amittens uel minuens formam Dei“; *Contra sermonem Arrianorum* 6 (197,19–198,50); *Contra Maximum* 1,5 (503,43–44): „Se exinaniuit perdendo quod erat, sed accipiendo quod non erat“. Diese Aussagen stehen bei Augustinus fast immer im Zusammenhang mit Phil 2 (siehe das dritte Motiv).

112 Vgl. LEO I. PP, *Ep. ad Flavianum* (Tomus Leonis) 3 (27,11–14).

113 Vgl. FULGENTIUS VON RUSPE, *Ad Trasamundum* 3,17 (161,591–600).

114 VINZENTIUS VON LERINS, *Excerpta prologus* (200,53–201,56).

115 PS-ATHANASIUS, *Liber de trinitate* 9,6 (130,50–63): „Uerbum caro factum non amisit quod fuerat, sed coepit esse quod non erat; non demutatam Deum, sed permanentem etiam hominem natum, non putatium, non aereum, sed corporeum, sensum et animam habentem, ita uerum hominem ut uerum Deum intellegimus“.

116 Vgl. zum Beispiel KYRILL VON ALEXANDRIA, *Ep. 3 ad Nestorium: Anathemata* 1–2 (40,22–27) und *Ep. 1 ad Succensum* 4 (152,12–23).

117 *Symbolum Quicumque* 16 (315,11–14): „Deus est ex substantia patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus, perfectus Deus, perfectus homo“. Vgl. *Concilium Toletanum VI* (300,79): „Natus itaque a Deo sine matre, natus a Uirgine sine patre“. Die Formulierung *substantia matris* ist vorgeprägt bei Fulgentius von Ruspe, *Responsiones contra dicta regis Trasamundi* (89,739–90,747) und Vincentius von Lerins, *Excerpta prologus* (200,46–52).

118 Vgl. auch *Liturgia Gallicana: Missa Natalis domini* (hg. v. Eizenhöfer/Pahl, 481): „Deus de patre, homo de matre“. Vgl. dazu AUGUSTINUS, *In Iohannis euangelium tractatus* 14,1 (141,6).

Definitio fidei Chalcedonensis,¹¹⁹ legt aber einen anderen Schwerpunkt, der sich wiederum auch bei Augustinus findet.¹²⁰

Der Schwerpunkt, dass Christus in der Inkarnation die Menschheit – in sündlosem Zustand – aufnahm, aber Gott blieb, wird auf dem vierten Konzil von Toledo energisch betont: „Sine peccato suscipiens hominem, manens quod erat, adsumens quod non erat.“¹²¹ Die Stoßrichtung dieser Argumentation ist eindeutig antiarianisch, was der Situation des Westgotenreiches im siebten Jahrhundert Rechnung trägt.¹²² Erst 589 hatte das westgotische Königshaus dem Homöertum abgeschworen und das nizänisch-konstantinopolitanische Bekenntnis angenommen.¹²³ Die westgotische Kirche deutete dieses Bekenntnis jedoch durch eine augustinisch geprägte Christologie, was sich auch im dritten zu untersuchenden Motiv wiederfindet.

4.2.3 Christi Inkarnation als heilsbringende Selbstentäußerung (Phil 2,6–8)

In Bezug auf die Inkarnation betonen die altspanischen Eucharistiegebete nicht nur, dass Christi Gottheit keinen Schaden genommen habe, sondern heben auch die Selbstentäußerung Christi hervor. Dazu eignet sich ein Blick auf das *Post Sanctus* zur im vorherigen Punkt (2.) ausführlich zitierten *Illatio*. Zuerst wird Christus folgend bezeichnet:

119 *Definitio fidei Chalcedonensis* in Concilium Toletanum III (71,252–257).

120 Vgl. KANTZER KOMLINE, HAN-LUEN, Augustine, Kenosis, and the Person of Christ, in: Paul T. Nimmo/Keith L. Johnson (Hg.): *Kenosis: The self-emptying of Christ in scripture and theology*, Grand Rapids 2022, 97–121.

121 Concilium Toletanum IV c. 1 (182,348–349). Siehe auch Concilium Toletanum VI c. 1 (301,88–89): „Hic igitur dominus Iesus Christus missus a patre suscipiens quod non erat, nec amittens quod erat“.

122 Ein Beispiel für eine antiarianische *Illatio* ist LM 1393 (630,37–7): „... una diuinitas, trina maiestas, natura inseparabilis, persona indiuidua, Deus unus et non solus, unitas triplex, trinitas simplex ... inconfusa coniunctio, indiuisa distinctio. Quem unum substantialiter confitemur, patrem et filium et spiritum sanctum. Qui in uno trinus agnosceris, et trinus in uno aduocaris“. Eine dieser *Illatio* ähnliche Formulierung findet sich bei QUODUULTDEUS, Sermo 1: De symbolo 1,4 (317,134–136): „Et haec trinitas simplex unitas, inseparabilis, inuisibilis, inenarrabilis, semper manens, semper praesens, ubique regnans, unus Deus“. Siehe auch BERMEJO, 289: „The Liturgy drew terms, phrases, and clauses referred to the Holy Spirit from Sacred Scriptures, the Fathers of the Church, and the Councils ... This shows how the *lex orandi* of the Liturgy upholds and spreads the authentic *lex credendi* of the Fathers of the Church and the Councils.“

123 Concilium Toletanum III: Regis professio fidei (54,51–64,169); siehe auch die Anathematismen aus der Gothorum professio fidei (78,344–88,446). Neben dem *Nicaeno-Constantinopolitanum* führte das dritte Konzil von Toledo die Akklamation *Gloria Patri et Filio et Spiritu Sancto* als identitätsstiftendes Distinktionsmerkmal ein, das alle Priester als Beweis ihrer Katholizität und Orthodoxie sprechen sollten.

Dein Einziggeborener, unser Erstgeborener; Erstgeborener in Gnade, Einziggeborener in der Natur, Erstgeborener, weil niemand vor ihm war, Einziggeborener, weil niemand nach ihm ist.¹²⁴

Diese Gegenüberstellung von *primogenitus* und *unigenitus* findet sich auch bei Isidor: „*primogenitus in gratia, unigenitus in natura*“,¹²⁵ und ist bereits ambrosianisch¹²⁶ und pseudo-athanasisch¹²⁷ vorgeprägt. Ähnliche Formulierungen wurden im achten und neunten Jahrhundert kritisiert, da ihnen eine Nähe zum Adoptianismus attestiert wurde.¹²⁸ Die Aussage ist jedoch dezidiert antiarianisch motiviert: Christus bleibt vollständig und auf einzigartige Weise Gott, während er die menschliche Natur annimmt und auf exzeptionelle Weise erlöst.¹²⁹

Im obgenannten *Post Sanctus* folgt nämlich Phil 2,6–8: „Der, als er in der Gestalt Gottes war, es nicht für einen Raub erachtete, dass er Gott gleich sei, sondern er entäußerte sich selbst, indem er die Gestalt eines Knechtes annahm.“ Dies schließt mit der Bemerkung: „vollkommen in den Deinigen und wahrhaft in den Unrigen.“¹³⁰ Diese Verse finden sich ebenfalls in einem adventlichen *Post Sanctus*, wo Phil 2 explizit mit dem Gedanken der Kenosis verbunden wird (*abscondens diuinitatem suam, suscepit infirmitatem nostram*).¹³¹

In den altspanischen *Illationes* wird die Inkarnation also insbesondere als Selbstentäußerung Christi gedeutet. Damit wird einerseits die ewige Gottheit Christi betont (siehe 2.),¹³² andererseits die Christologie soteriologisch interpretiert: Christi Inkar-

124 „Unigenitus tuus, primogenitus noster; primogenitus in gratia, unigenitus in natura, primogenitus, quia nemo ante ipsum, unigenitus, quia nemo post ipsum“: Liturgia Hispanica 3. Dominico de quotidiano: Post Sanctus (hg. v. Pinell, 501) = LM 1163 (531,20–23).

125 Vgl. ISIDOR, Liber differentiarum 6 (14,9).

126 AMBROSIUS, De fide 1,14,89 (212,1–2).

127 PS-ATHANASIUS, Liber de trinitate 3,98 (56,892–899).

128 Vgl. CAVADINI.

129 Vgl. auch Liturgia Hispanica 8. In Cena Domini: Illatio (Eugenius von Toledo [646–657] zugeschrieben) (hg. v. Pinell, 507) = LM 577 (237,29–31): „Qui per adoptionem natiuitatis suae, dum suo non indulsit corpori, nostro demum non pepercit.“ Vgl. THALER, 171–174.

130 Liturgia Hispanica 3. Dominico de quotidiano: Post Sanctus (hg. v. Pinell, Liturgia Hispanica, 501) = LM 1163 (531,23–27): „Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinaniuit, formam serui accipiens ... perfectus in tuis, et uerus in nostris.“

131 Vgl. Liturgia Hispanica 4. In Aduentu Domini: Post Sanctus (hg. v. Pinell, Liturgia Hispanica, 502) = LM 15 (14,35–39); vgl. Liturgia Hispanica 7. In die paschatis: Post Sanctus (hg. v. Pinell, Liturgia Hispanica, 506) = LM 726 (312,29–34): „In quo crucifixo uera fuit infirmitas carnis, et in quo uiuente uirtus uera latuit deitatis; quod humanum est habens in ueritate humanae naturae, et quod diuinum est habens in ueritate diuinae substantiae“. Vgl. auch LM 1376 (625,18–26).

132 Siehe dazu bereits AMBROSIUS, De fide 2,8,70 und 5,8,102 (296,24–298,11; 664,1–13).

nation und Kreuzestod wird als Demut (*humilitas*) charakterisiert,¹³³ wodurch Christus einen wunderbaren Tausch (*admirabile commercium*) vollzieht, der als Erlösung (*redemptio*) den zuvor sündigen Mensch zukommt.¹³⁴ Die christologische Hauptsage ist also, dass sich in Christus eine Verschränkung von Gottheit und Menschheit realisiert hat. Die genannten Motive sind zutiefst augustinish geprägt: Phil 2 ist eine zentrale Perikope seiner Christologie,¹³⁵ ebenso die Versöhnung der Menschheit mit Gott durch Christi sündlosen Tod.¹³⁶ Beide Motive finden sich auch im *Tomus Leonis* wieder,¹³⁷ nicht jedoch ausgeprägt in der *Definitio fidei* von Chalkedon.

Besonders hervorzuheben ist dabei die *Illatio* zu Gründonnerstagsabend,¹³⁸ in der ausgiebig Augustinus' *In Iohannis euangelium tractatus* 55 zitiert wird.¹³⁹ In dieser *Illatio* wird Christi Ablegung der Kleider während der Fußwaschung (Joh 13,4–5) mit seiner Entäußerung (Phil 2) parallelisiert; der Ziel- und Höhepunkt der Entäußerung ist demnach Christi Kreuzestod. Wie Christus die Füße seiner Jünger mit Wasser wusch, so wäscht sein Blut die Sünden aller Gläubigen. Dass ein spanischer Redakteur einen Abschnitt aus einer Augustin-Predigt als Gebet umfunktionierte, zeigt noch einmal eindrücklich, wie Augustins Christologie zu einem verdichteten normativen „Dogma“ wurde.

133 Siehe dazu auch Liturgia Hispanica 8. In Cena domini: *Illatio* (Eugenius von Toledo [646–657] zugeschrieben) (hg. v. Pinell, 507) = LM 577 (237,17–22): „Dignum et iustum est nos tibi gratias agere, Domine, sancte Pater, aeternae omnipotens Deus, qui ab illa super caelos eminentium dignitate caelorum in hanc filium tuum mittere dignatus es humilium utilitatem terrarum; ipsum nobis redemptionem, ipsum faciens redemptorem“. Vgl. LM 625 (*Illatio* für den Sonntag nach Ostern) (260,21–22): „Qui eo usque descendit humilians semetipsum“.

134 Liturgia Hispanica 8. In Cena domini: *Illatio* (Eugenius von Toledo [646–657] zugeschrieben) (hg. v. Pinell, 508) = LM 577 (238,3–6): „O admirabile tuum, Christe, commercium, cuius dextera, et ultionis stateram temperans et salutis, eo suspendit tempore diabolium, quo et metallum“.

135 Vgl. VERWILGHEN. Siehe dazu beispielsweise Augustins antiarianische Schriften: *Contra sermonem Arrianorum* 6 (197,19–199,58), *Conlatio cum Maximino* 14 (411,42–51) und *Contra Maximinum* 1,5 (501,1–504,72). Diesen Schwerpunkt auf Phil 2 prägte – ausgehend von Augustinus – die spätantike lateinische Christologie: Siehe dazu etwa PS-ATHANASIUS, *Liber de trinitate* 11,48–55 (156,323–157,364), wo die Erniedrigung Christi mit der Gnade Christi und einer Adam-Christus-Typologie verbunden wird.

136 Vgl. AUGUSTINUS, *Contra duas epistulas Pelagianorum* 3,16 und 4,8 (504,24–505,24; 528,17–529,21).

137 LEO I. PP, *Ep. ad Flavianum* (*Tomus Leonis*) 3–4 (27,11–29,13). Grillmeier, *Jesus der Christus* 2,1, 175–189, betont, dass Leos christologisches Hauptinteresse einer „heilsgeschichtliche[n] Dynamik“ in Christi zwei Naturen galt (ebd., 178).

138 *Missa in Cena Domini ad nona: Illatio* = LM 586 (241,15–242,16). Zu dieser Predigt im Spezifischen und zur Rezeption von Augustinus' Theologie, insbesondere seiner Gnadenlehre, allgemein in den mozarabischen Eucharistiegebeten siehe JANSSEN, *Augustinian Theology*.

139 Vgl. AUGUSTINUS, *In Iohannis euangelium tractatus* 55,7 (466,1–22). Einzig zu Beginn des Abschnitts hat der Redaktor eingegriffen. Während Augustin in seiner Predigt als Überleitung auf das Abendmahl (Joh 13,1–4) einging (*si surrexit a cena*), betont die *Illatio* stärker – in Übereinstimmung mit dem Beginn des Gebetes – den Bezug zur Gefangennahme und den Kreuzestod („dum ministerium formae seruilis uoluntarie morti uicinus adimplet“). Das Letzte Abendmahl spielt jedoch in der *Illatio* anders als in Augustins 55. Johannestraktat keine größere Rolle.

4.3 Dogmengeschichtliche Linien zum „christologischen Dogma“ im Westengotenreich

Abschließend sei das *Post Sanctus* für Gründonnerstag (*In Cena Domini*) zitiert, in dem einige der beobachteten Motive zusammenklingen:

Jesus Christus, dein Sohn, der, indem er die wahre Demut dem menschlichen Geschlecht aufzeigte, vom Abendmahl aufstand, Wasser in eine Schüssel fließen ließ, als Lehrer und Herr die Füße seiner Schüler wusch. ... Und, so dass er den Schuldbrief des Todes der Welt tilgte, von keiner Sünde wusste, stellte sich freiwillig als Opfer für die Vergehen aller Menschen dar. Christus, der Herr und der ewige Erlöser ...¹⁴⁰

Zuerst fällt in diesem *Post Sanctus* die für liturgische Stücke übliche Bindung an das Kirchenjahr auf. Diese wird jedoch in diesem *Post Sanctus* mit zentralen komprimierten Aspekten augustinischer Christologie und Soteriologie verwoben: Christus entäußerte sich selbst aus Demut, war vollständig sündlos und nahm freiwillig die Sünden der Menschheit auf sich, so dass er durch sein Opfer am Kreuz¹⁴¹ den Schuldschein des Todes löschte (Kol 2,14).¹⁴² Diese Christologie formuliert auch – wenn auch mit einer spezifischeren Terminologie – das sechste Konzil von Toledo: Christus inkarnierte wegen der Schuld, die aus Adams Sündenfall und dem Willen der postlapsarischen Menschheit resultiert. Wegen der Jungfrauengeburt ist Christus jedoch sündlos und gleichzeitig vollkommener Gott und Mensch (*Deus perfectus et homo perfectus*),¹⁴³ wozu auf Phil 2 verwiesen wird.¹⁴⁴ Weil Christus sowohl leidensunfähig (*inuiolabilis de suo*) als auch sterblich (*mortalis de nostro*) war, vermochte sein Sühnetod Gott mit der postlapsarischen Menschheit zu versöhnen.¹⁴⁵

140 „Jesus Christus Filius tuus, qui uericam humilitatem generi humano demonstrans, surgens a cenae conuiuio, aqua in pelue missa, suorum lauerit pedes discipulorum magister et Dominus. ... atque, ut totius mundi mortis chirographum deleret, nullius peccati conscius, omnium delictis hominum uoluntarie adstitit immolandus. Christus Dominus ac redemptor aeternus ...“: Liturgia Hispanica 8. In Cena domini: Post Sanctus (Eugenius von Toledo [646–657] zugeschrieben) (hg. v. Pinell, 508) = LM 578 (238,38–239,4).

141 Vgl. dazu Liturgia Hispanica 8. In Cena domini: Illatio (hg. v. Pinell, 507) = LM 577 (237,24–25): „Ipso [= Christo] tibi [= Deo] sacerdotium, in ipso statuens holocaustum; ipsum eligens quod offerat offerendus ...“.

142 Vgl. dazu etwa AUGUSTINUS, De trinitate 4,17 (184,67–77). Auch der Gedanke, dass Christus durch einen wundersamen Tausch (*admirabile commercium*) den Teufel ausgezahlt und damit überlistet habe (siehe Liturgia Hispanica 8. In Cena domini: Illatio [hg. v. Pinell, 508] = LM 577 [238,3–22]), ist bei Augustinus inhaltlich zu finden (vgl. AUGUSTINUS, De trinitate 13,16–20 [402,1–410,36]).

143 Concilium Toletanum VI c. 1 (299,64–300,75).

144 Ebd., (300,75–80).

145 Ebd., (301,88–302,97). Vgl. dazu Liturgia Hispanica 7. In die paschatis: Post Sanctus (hg. v. Pinell, 506) = LM 726 (312,26–28).

Dieser kurze Durchgang durch die altspanischen Eucharistiegebete lässt einige Rückschlüsse zu:

1. Nur durch eine möglichst breite dogmengeschichtliche Untersuchung von Bildungstexten, Bekenntnissen, Konzilskanones, Liturgie und theologischen Entwürfen kann der Prozess, wie ein eigenständiges „christologische Dogma“ im lateinischen Westen geprägt wurde, sowohl unter Berücksichtigung von dessen theologischen Eigenheiten als auch von dessen historischer Kontextualisierung rekonstruiert werden. Liturgische Stücke, die terminologisch meistens deutlich weniger präzise als Texte wie das *Symbolum Quicumque* erarbeitet sind, dogmengeschichtlich zu untersuchen, hat dabei den Vorteil, dass die Liturgie zumeist keine punktuelle Entscheidung repräsentiert, sondern den Aspekt der kontinuierlichen Entwicklung und Identität ergänzt sowie auf die Wechselwirkung von kirchlicher Praxis (in diesem Fall die Eucharistie) und Lehre hinweist.
2. Sowohl in den liturgischen Stücken als auch in den Konzilskanones von Toledo spielen die Begriffe aus Chalkedon häufig nicht die Hauptrolle, die man erwarten könnte. Die Argumentationsrichtung des „christologischen Dogmas“ in Spanien ist durchweg antiarianisch (und nicht antinestorianisch oder antimiaophysitisch): Der Fokus liegt darauf, dass die Gottheit Christi unbeschadet bestehen bleibt. Ein ausgeprägter Adoptianismus lässt sich in dieser Christologie deshalb nicht beobachten. Vielmehr steht eine soteriologische Christologie im Mittelpunkt, bei der Gottheit und Menschheit auf paradoxe Weise verschränkt werden, ohne die jeweilige Natur abzuschwächen. Ein besonderer Schwerpunkt ist die heilsbringende Selbsthingabe Christi, die sich in seinem Sühnetod am Kreuz realisiert.
3. Das „christologische Dogma“ im Westgotenreich, das die westliche Christologie wesentlich mitprägte, lässt sich somit nicht einfach als Übernahme normativer Texte wie dem *Nicaeno-Constantinopolitanum* (mit Einfügung des *Filioque*) und der *Definitio fidei Chalcedonensis* beschreiben. Die Kompilation des *Symbolum Quicumque*, die Konzilskanones und die Eucharistiegebete zeigen zusammengekommen, wie das „chalcononensische Dogma“ durch eine augustinisch geprägte und im fünften bis siebten Jahrhundert weiterentwickelte und verdichtete Christologie rezipiert wurde. In der Auseinandersetzung mit dem Homöertum und der daraus entstandenen Notwendigkeit, eine neue christologische Grundlage zu schaffen, wurden Augustinus und seine Rezipienten zur zentralen antiarianischen Tradition, auch wenn man sich auf die durch Synoden und Kaiser sanktionierten Texte aus dem Osten als Autorität berief.¹⁴⁶ In der Forschung sollte deshalb danach gefragt werden, welche Traditionen in der westlichen Christologie prägend waren und zu „Dogmen“ wurden und wie sich diese sowohl abhängig als auch unabhängig von östlichen Traditionen und „Dogmen“ entwickelten. Die

146 Da Athanasius als der nizanische und antiarianische Trinitätstheologe schlechthin galt, wurde das *Symbolum Quicumque* (sowie weitere trinitätstheologischen Texte) auch Athanasius zugeschrieben (vgl. MÜLLER, Lateinische Übersetzungen, 378–384; DRECOLL, Das Symbolum Athanasianum, 386–390).

Prägestärke des „christologischen Dogmas“ im lateinischen Westen geht bis heute weit über die Rezeption einzelner Texte wie das *Symbolum Quicumque* und das *Nicaeno-Constantinopolitanum* mit *Filioque* hinaus. Dazu sei exemplarisch auf das eucharistische Präfationsgebet aus dem Evangelischen Gottesdienstbuch zu Palmarum verwiesen:

Wahrhaft würdig ist es und recht, dass wir dich, ewiger Gott immer und überall loben und dir danken durch unsern Herrn Jesus Christus, er, der in göttlicher Gestalt war, hielt nicht daran fest, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst, nahm Knechtsgestalt an und ward gleich den Menschen. Er erniedrigte sich selbst und wurde gehorsam bis zum Tod, ja zum Tode am Kreuz. So hat er erfüllt die Verheißungen der Propheten und den Weg des Heils erschlossen. Darum loben dich die Engel ...¹⁴⁷

5. Die Dogmengeschichte als integraler Teil einer zukunftsorientierten Kirchengeschichte

Die Kirchengeschichte hat sich in einer sich rapide verändernden Gesellschaft, Wissenschaftskultur und Kirchenlandschaft zu positionieren. In diesem Prozess nimmt die Dogmengeschichte eine essenzielle Rolle ein, indem in ihr das kirchliche Wirklichkeitsverständnis bzw. eher im Plural die normativen Wirklichkeitsverständnisse von Kirchen in den Mittelpunkt gerückt werden. Um diese Wirklichkeitsverständnisse zu analysieren, muss Dogmengeschichte dabei multiperspektivisch vorgehen, insbesondere mit Blick auf die Theologie-, Frömmigkeits- und Institutionsgeschichte.

Im intratheologischen Diskurs agiert die Dogmengeschichte einerseits als kritisches Korrektiv zur Systematischen und Praktischen Theologie, insbesondere indem sie die Selbstverständlichkeit der alten und neuen „Dogmen“ hinterfragt. Andererseits kann die Dogmengeschichte konstruktiv „Erfahrungs-“ und „Orientierungswissenschaft“ sein, indem sie begründet darlegt, wieso bestimmte „Dogmen“ konsensfähig geworden sind und wie bestimmte „Dogmen“ immer wieder neu zur Geltung gebracht wurden.¹⁴⁸ Beide Aspekte zeigen sich am gewählten Beispiel der Entstehung und Entwicklung des „christologischen Dogmas“ im Westen. Insofern nimmt die

147 VELKD und UEK (Hg.), 618–619.

148 Siehe hierbei zwei unterschiedliche und doch im Kern ähnliche Konzepte: GEMEINHARDT, Ernüchterung – Erfahrung – Orientierung, unterscheidet das Vorgehen der Kirchen- bzw. Christentumsgeschichte in die drei Aspekte „Ernüchterung“, „Erfahrung“ und „Orientierung“, was er wiederum mit „dekonstruieren“, „konstruieren“, und „orientieren“ bezeichnet (ebd., 35). Auch JAMMER-THAL/JANSSEN/REINERT/SCHUSTER, 4–7, präsentieren das kirchengeschichtliche Arbeiten als Trias, die jedoch etwas anders bezeichnet und angeordnet ist: „hermeneutisch“, „kritisch“ und „konstruktiv“. Beiden Ansätzen gleichen sich allerdings in einem zentralen Punkt: Die drei Aspekte bedingen sich gegenseitig. Kirchengeschichtliches Arbeiten sollte immer „kritisch“ bzw. „dekonstruierend“ und „konstruktiv“ zugleich sein und darauf abzielen zu „orientieren“ bzw. Verstehen zu fördern.

Dogmengeschichte nicht nur wie jeder andere kirchengeschichtliche Zugang eine unverzichtbare Facette im Gesamtgefüge der Kirchengeschichte ein,¹⁴⁹ sondern *in der Dogmengeschichte findet die historisch-wissenschaftliche Selbstreflexion der Theologie bzw. der Kirche über das Werden ihres Wirklichkeitsverständnisses statt*. Auch im interdisziplinären Kontext wäre es der Kirchengeschichte abträglich, auf die Dogmengeschichte verzichten zu wollen, da gerade die Dogmengeschichte die Perspektive der Wirkmacht von christlichen Wirklichkeitsverständnissen und das Selbstverständnis von Kirche(n) – evangelischerseits beispielsweise als *creatura uerbi diuini* – in den Diskurs miteinbringt¹⁵⁰ und damit z. B. Alternativen zu einem rein funktionalistischen Religionsverständnis bieten kann.

Quellen und Literatur

Quellen

- ALEXANDER VON HALES, *Summa theologica* (ed. Bernhard Klumper: *Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales ordinis minorum Summa theologica 4,1: Liber tertius*, Quaracchi 1948).
- AMBROSIUS, *De fide* (FC 47 Markschies).
- PS-ATHANASIUS, *Libri de trinitate xii* (CCSL 9, 1–205 Bulhart).
- AUGUSTINUS, *Contra Maximinum* (CCSL 87a, 491–692 Hombert).
- DERS., *Contra duas epistulas Pelagianorum* (CSEL 60, 423–570 Urba/Zycha).
- DERS., *Contra sermonem Arrianorum* (CCSL 87a, 183–256 Hombert).
- DERS., *Conlatio cum Maximino* (CCSL 87a, 383–470 Hombert).
- DERS., *De trinitate* (CCSL 50–50a Mountain/Glorie).
- DERS., *Enchiridion = De fide spe et caritate* (CCSL 46, 49–114 Evans).
- DERS., *Epistula 238* (CSEL 57, 533–556 Goldbacher).
- DERS., *In Ioannis euangelium tractatus* (CCSL 36 Willems).
- DERS., *Sermo 187* (PL 38:1001–1003).
- DERS., *Sermones Dolbeau* (ed. François Dolbeau, *Vingt-six sermons au peuple d’Afrique: Retrouvés à Mayence*, Paris 1996 [Collection des études augustinienes: Série Antiquités 147]).
- Concilium Augustodunensis* (CCSL 148a, 318–320 de Clerq).

149 Die verschiedenen Ansätze der bzw. Zugänge zur Kirchengeschichte (vgl. dazu JAMMER-THAL/JANSSEN/REINERT/SCHUSTER, 21–27) sollten als – sich ergänzende und überschneidende – Facetten bzw. Perspektiven auf das große Feld der Kirchengeschichte verstanden werden.

150 Vgl. die treffende und besorgniserregende Diagnose von STROHM, 5: „Schließlich ist die Hilflosigkeit im Blick auf die Bewertung der Geschichtsmächtigkeit von Religion, die sich in der jüngeren Generation ausbreitet und die in der eingangs erzählten Episode anschaulich wird, zu thematisieren. Wenn weder persönliche Erfahrung mit Religion noch grundlegende Kenntnis kirchlicher Lehre und Praxis vorhanden sind, wird es ungleich schwerer, die Rolle der Religion in der Biographie von Akteuren früherer Jahrhunderte einzuschätzen oder die prägende Wirkung eines christlichen Ethos auf allen Ebenen des Gemeinwesens in der Frühen Neuzeit zu fassen. Die Auswirkungen des Klimas auf die Geschichte sind heute leichter konsensfähig zu erläutern als diejenige von Religion und Konfession.“

- Concilia Toletana (ed. Gonzalo Martínez Díez/Félix Rodríguez, La colección canonica Hispana 5: Concilios Hispanos 2, Barcelona 1992 [Monumenta Hispaniae sacra: Serie canónica 5]).
- Confessio Augustana (BSELK 85–225 Leppin).
- Definitio fidei Chalcedonensis (ACO 2,1,2, 128,15–130,11).
- Formula Concordiae (BSELK 1184–1607 Dingel).
- FULGENTIUS VON RUSPE, Ad Trasamundum (CCSL 91a, 97–185 Fraipont).
- DERS., Responsiones contra dicta regis Trasamundi (CCSL 91a, 71–94 Fraipont).
- HILARIUS VON POITIERS, De trinitate (CCSL 62–62a Smulders).
- ISIDOR, De ecclesiasticis officiis (CCSL 113 Lawson).
- DERS., Liber differentiarum (CCSL 111a Andrés Sanz).
- KYRILL VON ALEXANDRIA, Ep. 3 ad Nestorium (ACO 1,1,1, 33–42).
- DERS., Ep. 1 ad Succensum (ACO 1,1,6, 151–157).
- LEO I. PP, Ep. ad Flavianum (= Tomus Leonis) (ACO 2,2,1, 24,15–33,3).
- DERS., Ep. ad Leonem imperatorem (= Tomus Leonis 2) (ACO 2,4, 115,3–20).
- Liber mozarabicus Sacramentorum (Toledo, Biblioteca Capitular, Cod. 35,3) (= LM) (ed. Marius Férotin: Liber mozarabicus sacramentorum, Paris 1912 [Monumenta ecclesiae liturgica 6]).
- QUODUULTDEUS, Sermo 1: De symbolo 1 (CCSL 60, 305–334 Braun).
- Sacramentarium Gellonensis (CCSL 159 Dumas).
- Sacramentarium Gregorianum (ed. Jean Deshusses: Le sacramentaire Grégorien: Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits [Spicilegium Friburgense 24; Freiburg/Schweiz, 1988]).
- Symbolum Quicumque (ed. Hanns C. Brennecke/Uta Heil/Annette v. Stockhausen: Athanasius-Werke 3,2: Dokumente zur Geschichte des Arianischen Streites: Die Entwicklungen in den Nachfolgestaaten des Römischen Reiches bis zum Symbolum Quicumque, Berlin 2022, 312–316).
- VINZENTIUS VON LERINS, Excerpta (CCSL 64, 199–231 Demeulenaere).

Sekundärliteratur

- ANGENENDT, ARNOLD, Das Frühmittelalter: Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart ³2001.
- AROCENA, FÉLIX M./IVORRA, ADOLFO/TONIOLO, ALESSANDRO (Hg.), Concordantia missalis hispano-mozarabici, Monumenta studia instrumenta liturgica 57, Vatikan 2009.
- BARTH, KARL, Die Kirchliche Dogmatik 1: Die Lehre vom Wort Gottes 1, Zürich ⁹1975.
- BASSE, MICHAEL, Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs, FKDG 82, Göttingen 2001.
- BAUR, FERDINAND C., Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Leipzig 1867.
- BEUTEL, ALBRECHT, Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte: Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin, in: ZThK 94 (1997), 84–110.
- BEYSCHLAG, KARLMANN, Grundriß der Dogmengeschichte 1: Gott und Welt, Darmstadt 1982.
- DERS., Dogmengeschichte heute, in: Verkündigung und Forschung 29 (1984), 1–3.
- BERMEJO, ANTONIO E., Lex orandi, lex credendi: Traces of the Fathers of the Church and the Councils in the Liturgy, in: Annuario Historiae Conciliorum 35 (2003), 273–289.
- BRENNECKE, HANNS C., Das Athanasianum – ein Text aus dem Westgotenreich? Überlegungen zur Herkunft des Symbolum quicumque, in: Uta Heil/Volker H. Drecol (Hg.): Das Christentum im frühen Europa: Diskurse – Tendenzen – Entscheidungen, Millennium-Studien 75, Berlin 2019, 317–338.
- CAVADINI, JOHN, The Last Christology of the West: Adoptionism in Spain and in Gaul 785–817, University of Pennsylvania Press Middle Ages series, Philadelphia 1993.
- DIESNER, HANS-J., Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien, Occidens: Horizonte des Westens 2, Trier 1978.

- DIETZ, MATTHIAS, Gebetsklänge aus Altspanien: Illationen (Präfationen) des altspanisch-westgotisch-mozarabischen Ritus mit geschichtlicher und liturgischer Einführung, Bonn 1947.
- DRECOLL, VOLKER H., Das Symbolum Athanasianum, in: Peter Gemeinhardt (Hg.): Athanasius-Handbuch, Tübingen 2011, 386–390.
- DERS., Das Symbolum Quicumque als Kompilation augustinischer Tradition, in: Zeitschrift für antikes Christentum 11 (2007), 30–56.
- DROBNER, HUBERTUS R., Person-Exegese und Christologie bei Augustinus: Zur Herkunft der Formel Una Persona, PP 8, Leiden 1986.
- EBELING, GERHARD, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 189, Tübingen 1947.
- EIZENHÖFER, LEO/PAHL, IRMGARD, Liturgia Gallicana et Celtica, in: eadem/Anton Hänggi (Hg.): Prex Eucharistica 1: Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti, SpicFri 12, Freiburg/Schweiz 1968, 461–493.
- FABER, EIKE, Von Ulfila bis Rekkared: Die Goten und ihr Christentum, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 51, Stuttgart 2014.
- FILSER, HUBERT, Dogmen, Dogmatik: Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung, SStHE 28, Münster 2001.
- FONTAINE, JACQUES, Art. Isidor IV (von Sevilla), in: RAC 18 (1998), 1002–1027.
- GAMBER, KLAUS, Codices liturgici latini antiquiores 1, Spicilegii Friburgensis Subsidia 1,1, Freiburg/Schweiz 1968.
- GEHLEN, ARNOLD, Urmensch und Spätkultur: Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Frankfurt am Main ⁴1977.
- GEMEINHARDT, PETER, ‚Das Paradies ist ein Hörsaal für die Seelen‘: Institutionen religiöser Bildung in interdisziplinärer Perspektive, in: ders./Ilinca Tanaseanu-Döbler (Hg.): ‚Das Paradies ist ein Hörsaal für die Seelen‘: Religiöse Bildung in historischer Perspektive, Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and Its Environs 1, Tübingen 2018, 1–24.
- DERS., Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter, Arbeiten zur Kirchengeschichte 82, Berlin 2002.
- DERS., Ernüchterung – Erfahrung – Orientierung: ‚Geschichte‘ als Gegenstand und Horizont der Geschichte des Christentums, in: Elisabeth Gräß-Schmidt/Volker Leppin (Hg.): Marburger Jahrbuch Theologie 32: Geschichte als Thema der Theologie, Marburger Theologische Studien 137, Leipzig 2020, 31–95.
- DERS., Patristik – Historische Theologie – Christentumsgeschichte? Neuere Perspektiven evangelischer Geschichtsschreibung der Alten Kirche, in: Theologische Quartalsschrift 200 (2020), 110–134.
- GÓMEZ-RUIZ, RAÚL, Mozarabs, Hispanics, and the Cross, A Catholicism Studies in Latino, Maryknoll 2007.
- GRILLMEIER, ALOIS, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, 2 Bde. (mit 6 Unterbde.), Freiburg i.B. 1979–2022.
- HARING, NICHOLAS, Commentaries on the Pseudo-Athanasian Creed, in: Mediaeval studies 34 (1972), 208–252.
- HARNACK, ADOLF, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bde., Tübingen ⁴1909/10.
- HAUSCHILD, WOLF-D., Art. Dogmengeschichtsschreibung, TRE Bd. 9 (1982), 116–125.
- DERS./DRECOLL, Volker H., Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte 1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh ²2016.
- HAUSCHILDT, Eberhard/Pohl-Patalong, Uta, Kirche, Lehrbuch Praktische Theologie 4, Gütersloh ²2018.

- HEINZ, ANDREAS, Nichtrömische Liturgiefamilien des Westens mit einem Ausblick auf die Gegenwart, in: Jürgen Bärsch/Benedikt Kanemann (Hg.): *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens: Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte 1: Von der Antike bis zur Neuzeit*, Münster 2018, 377–421.
- HERMS, EILERT, Die Lehre im Leben der Kirche, in: *ZThK* 82 (1985), 192–230.
- DERS., Pluralismus aus christlicher Identität, in: Joachim Mehlhausen (Hg.): *Pluralismus und Identität: VIII. Europäischer Theologenkongress in Wien vom 20. bis zum 24. September 1993*, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 8, Gütersloh 1995, 15–19.
- JAMMERTHAL, TOBIAS/JANSSEN, DAVID B./REINERT, JONATHAN/SCHUSTER, SUSANNE, *Methodik der Kirchengeschichte*, Tübingen 2022.
- JANSSEN, DAVID B., Augustinian Theology in the Hispano-Mozarabic Eucharistic Prayers of the Holy Week, in: *ZAC* 29 (2025), 330–350.
- DERS., *Inimici gratiae Dei*. Augustinus' Konstruktion des Pelagianismus und die Entwicklung seiner Gnadenlehre nach 418, *Augustinus – Werk und Wirkung* 18, Paderborn.
- KANTZER KOMLINE, HAN-LUEN, Augustine, Kenosis, and the Person of Christ, in: Paul T. Nimmo/Keith L. Johnson (Hg.): *Kenosis: The self-emptying of Christ in scripture and theology*, Grand Rapids 2022, 97–121.
- KINZIG, WOLFRAM, Brauchen wir eine Dogmengeschichte als theologische Disziplin?, in: ders./Volker Leppin/Günther Wartenberg (Hg.): *Historiographie und Theologie: Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, AKThG 15, Leipzig 2004, 181–202.
- DERS., Das Glaubensbekenntnis im Gottesdienst – Gebet oder Hymnus?, in: ders.(Hg.): *Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen*, *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 132, Berlin 2017, 311–327.
- DERS., *Faith in Formulae*, 4 Bde., Oxford 2017.
- DERS., Formation des Glaubens: Didaktische und liturgische Aspekte der Rezeption altkirchlicher Symbole in der lateinischen Kirche der Spätantike und des Frühmittelalters, in: Uta Heil/Volker H. Drecol (Hg.): *Das Christentum im frühen Europa: Diskurse – Tendenzen – Entscheidungen*, Berlin 2019, *Millenium-Studien* 75, 389–431.
- KLÖCKENER, MARTIN, Liturgie in der Alten Kirche des Westens, in: Jürgen Bärsch/Benedikt Kanemann (Hg.): *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens: Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte 1: Von der Antike bis zur Neuzeit*, Münster 2018, 201–269.
- DERS., Liturgische Quellen des Frühmittelalters, in: Jürgen Bärsch/Benedikt Kanemann (Hg.): *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens: Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte 1: Von der Antike bis zur Neuzeit*, Münster 2018, 293–328.
- KÖHLER, WALTER, *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins*, Zürich 1951.
- KOLDE, THEODOR, Dogma und Dogmengeschichte: Zur Verständigung über einige Grundfragen, in: *Neue kirchliche Zeitschrift* 19 (1908), 485–503.505–540.
- KÖPF, ULRICH, Dogmengeschichte oder Theologiegeschichte?, in: ders.(Hg.): *Frömmigkeitsgeschichte und Theologiegeschichte: Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 2022, 100–118 (urspr. *ZThK* 85 (1988)), 455–473.
- KRETSCHMAR, GEORG, Art. Abendmahl III: Das Abendmahlsverständnis in der Geschichte der christlichen Kirchen, *TRE* 1 (1977), 58–89.
- DERS., Art. Abendmahlsfeier I: Alte Kirche, *TRE* 1 (1977), 229–278.
- LAMPE, GEOFFREY W., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- LEPPIN, VOLKER, Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch: Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin, in: ders./Wolfram Kinzig/Günther Wartenberg (Hg.): *Historiographie und Theologie: Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig 2004 (AKThG15), 223–234.

- LEUENBERGER-WENGER, SANDRA, Das Konzil von Chalcedon und die Kirche: Konflikte und Normierungsprozesse im 5. und 6. Jahrhundert, *Vigiliae Christianae Supplements* 153, Leiden 2019.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH, Hellenisierung des Christentums: Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie, *ThLZ.F* 25, Leipzig 2012.
- DERS., Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen: Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie, Tübingen 2007.
- DERS., Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie, *ThLZ.F* 13, 2004.
- MARTÍNEZ DÍEZ, GONZALO (Hg.), *La coleccion canonica Hispana 1: Estudio, Monumenta Hispaniae sacra: Serie canónica 1*, Barcelona 1966.
- MAY, GERHARD, Art. Dogmengeschichte/Dogmengeschichtsschreibung, *RGG*⁴ 2 (2008), 915–921.
- MÜHLENBERG, EKKEHARD, Dogma und Lehre im Abendland 1: Von Augustin bis Anselm von Canterbury, in: Carl Andresen/Adolf M. Ritter (Hg.): *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte 1: Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, Göttingen² 1999, 406–566.
- MÜLLER, CHRISTIAN, Das Phänomen des ‚lateinischen Athanasius‘, in: Annette v. Stockhausen/Hanns C. Brennecke (Hg.): *Von Arius zum Athanasianum: Studien zur Edition der ‚Athanasius Werke‘, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 164, Berlin 2010, 3–42.
- DERS., From Athanasius to ‚Athanasius‘: Usurping a ‚Nicene hero‘ or: the making-of of the ‚Athanasian Creed‘, in: Jörg Ulrich/Anders-C. Jacobsen/David Brakke (Hg.): *Invention, Rewriting, Usurpation: Discursive fights over religious traditions in Antiquity, Early Christianity in the Context of Antiquity* 11, Frankfurt a.M. 2012, 19–40.
- DERS., Lateinische Übersetzungen, in: Peter Gemeinhardt (Hg.): *Athanasius-Handbuch*, Tübingen 2011, 378–384.
- PINELL, JORDI, *Liturgia Hispanica*, in: Anton Hänggi/Irmgard Pahl (Hg.): *Prex Eucharistica 1: Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti, Spicilegium Friburgense* 12, Freiburg/Schweiz 1968, 494–513.
- RAMIS, GABRIEL, *La Anafora eucaristica hispano-mozarabe: Su historia y evolucion*, in: Albert Gerhards/Heinzgerd Brakmann/Martin Klöckener (Hg.): *Prex Eucharistica 3: Studia 1: Ecclesia antiqua et occidentalis, Spicilegium Friburgense* 42, Freiburg/Schweiz 2005, 243–260.
- SCHÄUFELE, WOLF-F., *Theologische Kirchengeschichtsschreibung als Konstruktionsaufgabe*, *ThLZ* 139 (2014), 831–850.
- SHEEL, OTTO, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk: Unter Berücksichtigung ihrer verschiedenen Entwicklungsstufen und ihrer dogmengeschichtlichen Stellung*, Tübingen 1901.
- SCHMAUS, MICHAEL, et al., *Handbuch der Dogmengeschichte*, 4 Bde. mit zahlreichen Faszikeln, Freiburg i.B. 1971–2014.
- SCHMID, HEINRICH/PÖHLMANN, HORST. G. (Hg.), *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche: Dargestellt und aus den Quellen belegt*, Gütersloh¹⁰ 1983.
- SCHWÖBEL, CHRISTOPH, ‚Heilsgeschichte‘: Zur Anatomie eines umstrittenen theologischen Konzepts, in: Jörg Frey/Stefan Krauter/Hermann Lichtenberger (Hg.): *Heil und Geschichte: Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung*, Tübingen 2009, 745–757.
- SEEBERG, REINHOLD, *Lehrbuch der Dogmengeschichte 1: Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter*, Leipzig³ 1922.
- SPOTH, FRIEDRICH, *probo, -āvi, -ātum, -āre (-ere)*, *TLL* 10,2, 1460–1477.
- STROHM, CHRISTOPH, *Kulturwirkungen des Christentums? Betrachtungen zu Thomas Karlaufs Stauffenberg und Jan Assmanns Totaler Religion*, Tübingen 2021.
- THALER, ANTON, *Das Selbstverständnis der Kirche in den Gebetstexten der altspanischen Liturgie, Europäische Hochschulschriften* 23: *Theologie* 53, Frankfurt a.M. 1975.
- THOMASIIUS, GOTTFRIED, *Die Dogmengeschichte der alten Kirche 1: Periode der Patristik*, Erlangen 1874.

- TROELTSCH, ERNST, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (ed. Friedrich W. Graf, Ernst Troeltsch: Kritische Gesamtausgabe 9,1–3: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen) (1912), Berlin 2021.
- VELKD und UEK (Hg.), *Evangelisches Gottesdienstbuch*, Berlin 2000.
- VERWILGHEN, ALBERT, *Christologie et spiritualité selon Saint Augustin: L'hymne aux Philippiens, Théologie historique 72*, Paris 1985.
- VINZENT, MARKUS, *De trinitate libri XII*, in: Peter Gemeinhardt (Hg.): *Athanasius-Handbuch*, Tübingen 2011, 353–355.
- WECKWERTH, ANDREAS, *Was hat Cicero mit der Liturgie zu schaffen? Zur Bedeutung der Rhetorik in der spätantiken lateinisch-christlichen Gebetssprache*, in: Uta Heil/Volker H. Drecoll (Hg.): *Das Christentum im frühen Europa: Diskurse – Tendenzen – Entscheidungen, Millennium-Studien 75*, Berlin 2019, 433–457.
- WESTRA, LIUWE H., *The Apostle's Creed: Origin, History, and some Early Commentaries, Instrumenta Patristica et Mediaevalia 43*, Turnhout 2002.
- WINNEBECK, JULIA, *Apostolikumsstreitigkeiten: Diskussionen um Liturgie, Lehre und Kirchenverfassung in der preußischen Landeskirche 1871–1914, AKThG 44*, Leipzig 2016.

Maike Palm

Nur eine Münze oder eine Chance für nachhaltiges und spannendes Lernen?

Eine Verknüpfung von Fachdidaktik und vernachlässigten Quellen

1. Einleitung

In der Beschreibung dieser Tagung ebenso wie in den Tagungsthemen wird deutlich, wie offen und vielfältig Kirchengeschichte ist. An diesem Selbstverständnis der Kirchengeschichte als Knotenpunkt zwischen verschiedensten Bereichen siedelt sich auch dieser Vortrag an. So sollen an den Knotenpunkt Kirchengeschichte die Perspektiven der Didaktik, ebenso wie der, der Numismatik geknüpft werden. *Nur eine Münze oder eine Chance für nachhaltiges und spannendes Lernen? Eine Verknüpfung von Kirchengeschichte, Geschichtsdidaktik und Numismatik.*

Auf den Nutzen der Kirchengeschichte für die Numismatik hat Rudolf Hiestand bereits 1988 in einem Artikel hingewiesen.¹ Auch die Numismatikerin Maria R.-Alföldi weist in ihren Ausarbeitungen stets auf den Erkenntnisgewinn für das religiöse Umfeld der Münzentstehung hin.² Innerhalb der Geschichtsdidaktik findet etwa seit dem Jahr 2000 die Bildquelle – zu der die Münze gezählt wird – einen neuen Stellenwert.³ So haften die kommunikative und kulturelle Gedächtnis, nach Pierre Nora, „am Konkreten, [...] an der Geste, am Bild und Gegenstand.“⁴ In der

1 Vgl. HIESTAND, RUDOLF, Asketen und Münzbilder: oder vom Nutzen der Kirchengeschichte für die Numismatik, in: SNG 67 (1988), 97–110.

2 Vgl. RADNOTI-ALFÖLDI, MARIA, Antike Numismatik. 1. Theorie und Praxis, Kulturgeschichte der antiken Welt 2, Mainz 1978, 184–207. In ihren Ausführungen wird auch deutlich, dass die Münzen mit Textquellen abgeglichen werden und nach Übereinstimmungen gesucht wird, um die Münzaussage zu untermauern: „Text und Bild decken sich hier“ (dies., Bild und Bildsprache der römischen Kaiser. Beispiele und Analysen, Kulturgeschichte der antiken Welt 81, Mainz 1999, 175).

3 Vgl. PAUL, GERD, Visual History. Ein Studienbuch, Göttingen 2006.

4 NORA, PIERRE, Zwischen Geschichte und Gedächtnis, Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek 16, Berlin 1990.

13. Bildquellen sind dementsprechend auch Zeugnisse für „kulturelle Deutungsmuster einer Epoche.“ (GRAFE, EDDA/GÜNTHER-ARNDT, HILKE/HINRICHS, CARSTEN, Bildliche Quellen und Darstellungen. Geschichts-Didaktik. Praxishandbuch für die Sekundarstufe I und II, Berlin 2014, 114). Mit dieser Öffnung ging ebenfalls ein „Methodenpluralismus“ einher (a. a. O., 104).

Religionspädagogik steht das Bild als Quelle wiederum deutlich im Hintergrund, denn theologisch stehe das „Wort immer vor dem Bild“,⁵ erklärt Elisabeth Nau-rath. Sie verweist zwar darauf, dass das Bild heute ein neues Interesse zukomme, was sie durch die Empfehlung, das Bild lediglich „als stumme[n] Impuls, zu Beginn eines Seminars“⁶ zu nutzen, jedoch selbst revidiert. Auch die Geschichtswissen-schaft betitelt die Numismatik als Hilfswissenschaft und hinterfragt den Quellen-wert der Münze. In den Ausführungen der Historikerinnen und Historiker zu dem hier genutzten Beispiel – dem Goldmedaillon von Theoderich dem Großen bzw. dem Goldmedaillon von Morro d’Alba – wird das Medaillon maximal als Neben-schauplatz berücksichtigt, während den Textquellen der Vorrang gegeben wird.⁷

Wieso ist die Münze für die Kirchengeschichte ebenso wie die (universitäre) Lehre interessant? Die Münze als visuelles Medium in Verbindung mit Text kann als hyb-ride Form der Quellenarten gewertet werden. Durch ihre symbolische Kommunika-tion konnte die Münze neue Ausrichtungen in der Politik, Wirtschaft und Religion unter der Bevölkerung verbreiten und das trotz unterschiedlichster Sprachen, die beispielsweise in der Spätantike bestanden.⁸ Sie sei daher, nach Reinhard Wolters, „zumeist als ‚Nachricht‘ gedeutet“⁹ worden. Harold Mattingly erklärt, dass diese zeit-genössischen Kommunikationsmittel überdies als „newspapers of the day“¹⁰ gewertet worden seien. Ihre Glaubwürdigkeit wird dadurch aber nicht geringer,¹¹ denn eine Quellenaussage gelte, nach Pandel, „dann als authentisch, wenn sie tatsächlich gemacht wurde, unabhängig davon, ob der in ihr behauptete Sachverhalt zutreffend ist.“¹² So kann die Münze durch das Hinterfragen der Standortgebundenheit, der Mentalität und dem Weltbild ihrer Adressaten sowie der gewählten Symbolik und des Interesses ihrer Prägenden zu einer ertragreichen Quelle werden.¹³ Diese Einbindung erweitert die möglichen historischen Fragestellungen auf die Themenbereiche Religion, Alltagswelt, symbolische Kommunikation und Bündnispolitik, sodass die Münze deutlich viel-fältiger genutzt werden kann, als nur für die Herrschaftsdarstellung und Propaganda.

5 NAURATH, ELISABETH, Bilder und kreatives Gestalten, in: Dies./Godwin Lämmermann/Uta Pohl-Patalong: Arbeitsbuch Religionspädagogik. Ein Begleitbuch für Studium und Praxis, Gütersloh 2005, 293.

6 Ebd., 293.

7 Vgl. WIEMER, HANS-ULRICH, Theoderich der Große. König der Goten – Herrscher der Römer. Eine Biographie, München 2018.; GOLTZ, ANDREAS, Barbar – König – Tyrann. Das Bild Theoderichs des Großen in der Überlieferung des 5. bis 9. Jahrhunderts, Millennium-Studien 12, Berlin 2008.

8 Vgl. RADNOTI-ALFÖLDI, Bild und Bildsprache, 23.

9 WOLTERS, REINHARD, Die Geschwindigkeit der Zeit und die Gefahr der Bilder. Münzbilder und Münzpropaganda in der römischen Kaiserzeit, in: Weber, Gregor (Hg.), Propaganda – Selbstdarstellung – Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jhs. n. Chr., Stuttgart 2003 (Historia. Einzelschriften 164), 176.

10 MATTINGLY, HAROLD, Roman Coins from the Earliest Times to the Fall of the Western Empire, London 1923, 22.

11 Vgl. PANDEL, HANS-JÜRGEN, Geschichtsdidaktik. Eine Theorie für die Praxis, Forum Historisches Lernen, Schwalbach 2013, 280.

12 Ebd., 281.

13 Vgl. Ebd., 282.

Das Ziel dieser Tagung wurde mit der Metakritik kirchengeschichtlichen Arbeitens benannt, so soll auch dieser Beitrag ein Plädoyer für die Öffnung der Kirchengeschichte hin zur Didaktik und zur Nutzung einer vergessenen und ggf. vernachlässigten Quelle sein. Dazu wird zunächst auf die Begriffe nachhaltig und spannend im Sinne der Didaktik eingegangen (2.). Die Methodik, wie die Münze eingesetzt werden kann, ist der Erkenntnisgewinn, der auf der Didaktik gründet und im Anschluss gezeigt wird (3.). Am konkreten Beispiel des Goldmedaillons von Morro d'Alba zeigt der Beitrag den wissenschaftlichen Erkenntniswert für die Kirchengeschichte (4.). Das Fazit soll abschließend diese mehrschichtige Herangehensweise zusammenführen und die Fragestellung beantworten (5.).

2. Erläuterung didaktischer Begrifflichkeiten

Die Liste, die im Folgenden aufgeführt wird, strebt nicht an, vollständig zu sein oder verschiedenste didaktische Richtungen zu berücksichtigen. Ähnlich wie bei den Kriterien von gutem Unterricht werden stets ähnliche Kriterien genannt und aufgrund von psychologischen, pädagogischen oder soziologischen Strömungen anders gewichtet.

„Nachhaltig“ meint grundsätzlich das gute Erinnern des Lernstoffes zu einem späteren Zeitpunkt. Nach Gislinde Bovet machen die folgenden fünf Aspekte das Lernen nachhaltig:

- a) Arbeitsgedächtnis: es sollte sowohl das visuelle als auch das sprachliche Gedächtnis angesprochen werden.¹⁴
- b) Interferenzen: unterschiedliche Materialien sollten genutzt werden, um Ähnliches beim Abspeichern nicht zu vermischen; anschauliche und vielfältige Beispiele sind daher gewinnbringend.¹⁵
- c) Akkomodation: bekannte Strukturen durch Neues korrigieren oder anpassen.¹⁶
- d) Kontextbindung: Faktenwissen sollte mit konkreten Handlungen verbunden werden.¹⁷
- e) Metakognitionen: Reflektion des Vorgangs, der Erkenntnisse.¹⁸

Spannend ist dagegen ein subjektives Empfinden. Wenn ein Lerngegenstand neu und abwechslungsreich erscheint, hebt er sich aus der Masse hervor und weckt Interesse (Interferenz/Akkomodation). Wenn zudem auf einen Gegenstand getroffen wird, der nicht sofort die Möglichkeit gibt gelesen oder entschlüsselt zu werden, kann es

14 Vgl. BOVET, GISLINDE, Lernmotivation, in: Dies./Volker Huwendiek (Hg.): Leitfaden Schulpraxis. Pädagogik und Psychologie für den Lehrberuf. Sekundarstufe 1, Berlin 2014, 209.

15 Vgl. Ebd., 213, 228.

16 Vgl. Ebd., 216–221.

17 Vgl. Ebd., 227.

18 Vgl. Ebd., 233.

motivieren, weiterzudenken. Abschließend kann ein Lerngegenstand als spannend gewertet werden, wenn er verschiedenen Sinne anspricht beziehungsweise konkret mit ihm gearbeitet werden kann (Handlungsorientierung).

3. Methodische Umsetzungsmöglichkeiten für die (universitäre) Lehre

3.1 Unsere Sinne

Nachhaltiges und spannendes Lernen wird demnach nicht erreicht, wenn den Lernenden eine Anhäufung von Textquellen, die teils in deutscher Schrift für das massenhafte Lernen genormt wurden, vorliegen. In der Praxis besteht stattdessen die Möglichkeit, dem Wunsch, die Vergangenheit für uns zu öffnen, nachzukommen, indem die Sinne der Lernenden angesprochen werden. Das Bedürfnis nach Mehrsinnigkeit, welches durch Schrift, Bild, Ton und Gegenständen mit Lesen, Sehen, Hören, Schmecken und Tasten vorgenommen werden kann, kann die Münze in gewissem Maße stillen. Da es sich bei einer Münze um eine Sachquelle handelt, ist ihr der Vorteil gegeben, dass sie durch ihre Größe und Beschaffenheit eine realistische Vorstellung von dem historischen Ding¹⁹ und damit der Vergangenheit bietet. Nach Pandel liege es in ihrer Natur, die „Ferne der Vergangenheit gegenständlich“²⁰ zu machen. Die Lernenden erhalten eine maßstabsgetreue Münze, um die elementare Quelle des Seminarthemas haptisch und visuell zu erfassen. Die maßstabsgetreuen Münzen werden verteilt und können zum Vergleich mit einer nur weniger kleinen oder größeren zwei Euro Münze verglichen werden. Die Münze wird in den meisten Fällen überraschend klein ausfallen. Neben Lesen und Sehen wird auch der Sinn des Tastens angesprochen. Auf einer solchen „Sinnlichkeit der Vergangenheit basiert der Erfolg“²¹, nach Pandel, historisch zu lernen. Bei diesem Vorgang handelt es sich um einen Zugang zur Thematik, womit ein erstes Interesse geweckt werden kann.²²

3.2 Dekodierung

Da der Erzählwert der Münze sehr begrenzt ist, erfolgt das automatische Vorhaben weiterzudenken und damit weitere Primär- oder Sekundärquellen zur Analyse hinzuzuziehen. Nur mit ihnen lassen sich die Symbole der Münze gänzlich dekodieren. Hierbei gilt aus didaktischer Sicht: „Der Prozess des Entdeckens, des Suchens und

19 Vgl. REEKEN, DIETMAR VAN, Gegenständliche Quellen und museale Darstellungen, in: Hilke Günther-Arndt/Meik Zülsdorf-Kersting (Hg.), *Geschichts-Didaktik. Praxishandbuch für die Sekundarstufe I und II*, Berlin 2014, 145.

20 PANDEL, *Geschichtsdidaktik*, 284.

21 Ebd., 284.

22 Vgl. Ebd., 283.

Findens²³ steht im Fokus. Der Prozess ist gleichermaßen das Zentrum und das Ziel des Seminars.

- Es bieten sich – je nach Lernstand und Aufwand – drei Ebenen zur Umsetzung an:
- a) Der Lehrende entwickelt Materialboxen²⁴ mit Hilfen und Hinweisen, die zur Dekodierung benutzt werden sollen. Hierbei ist der Vorteil, dass sich die ausgewählten Hinweise auf das vorab festgelegte Lernziel konzentrieren und damit prognostizierbar werden.
 - b) Die Lernenden entwickeln die Materialboxen selbstständig. In einem weiteren möglichen Schritt kann die Münze von anderen Lernenden dekodiert werden. Hierbei zeigt sich die stärkste Möglichkeit der Metakognition, indem die Lernenden für Unwissende durchdenken müssen, welche Informationen zum Verständnis benötigt werden.
 - c) Gänzlich ohne Materialbox sollen sich die Lernenden in die historische Thematik einarbeiten und sich der Dekodierung in umgekehrter Richtung nähern.

Jede Ebene der Dekodierung bietet ein offenes, eigenständiges, forschendes, experimentelles und propädeutisches Lernen. Während die Ebene a.) die konkrete Handlung des Lernenden anspricht, sind Ebenen b.) und c.) überdies mit der Metakognition verbunden. In allen Ebenen folgen die Lernenden dem Ablauf: Eine Forschungsfrage zur Münze entwickeln, Hypothesen dazu aufstellen, Aufgabenformulierung, Handlungsphase, Präsentation.²⁵

3.3 Der Vergleich

Aus der Sicht der Didaktik können synchrone und diachrone Vergleiche in der Lehre durch Methoden wie dem Gallery-Walk oder dem Audio-Gallery-Walk, die an die Erfahrung in einem Museum erinnern, erlebbar werden. Beide Methoden können erneut von der Lehrperson oder den Lernenden selbst organisiert werden, sodass die Handlungsorientierung angesprochen und eine weitere Erarbeitungs- und Präsentationsmethode gewonnen wird. Die Lernenden würden in der höchsten Form des eigenständigen Lernens Münzerläuterungen und Längsschnitte durch eigene Fragestellungen und Münzfunde konzipieren. Die Erläuterungen und Ausführungen zu einzelnen Münzen oder ganzen Längsschnitten können durch eine Audioaufnahme mit einem QR-Code hinterlegt werden. Der sich ergebende Audio-Gallery-Walk vermittelt abschließend eine außerordentliche Art und Weise zu lernen und zu präsentieren.

Für die Kirchengeschichte visualisiert der diachrone Vergleich die Etappen und das Ausmaß der Christianisierung gleichwie ihre Akzeptanz. Anhand der veränderten

²³ Ebd., 337.

²⁴ In der Umsetzung zu den Materialboxen können QR-Codes entwickelt werden, hinter derer die Informationen zu finden sind.

²⁵ Vgl. PANDEL, *Geschichtsdidaktik*, 339.

Bildsprache wird die Assimilation und Dissimilation des Christentums deutlich.²⁶ Wenn die bereits erforschte Religionspolitik mit den Darstellungen auf den Münzen zusammengeführt werden, können überdies Dissonanzen aufgedeckt werden. Beispielsweise zeigte sich Kaiser Magnentius Mitte des 4. Jh. auf seinen Münzen christlich und führte dabei als einer der Ersten Alpha und Omega ein.²⁷ Seine Religionspolitik forcierte wiederum die heidnischen Kulte.²⁸

4. Das Goldmedaillon von Morro d'Alba

4.1 Historische Einbettung

Thematisch und zeitlich kann das Medaillon in der sogenannten „Völkerwanderung“ verortet werden. U. a. wegen der Flucht vor den Hunnen tangierte sich die Kultur der germanischen *gentes* mit der, des römischen Volkes immer stärker.²⁹ Auf allen Seiten fanden militärische, politische, gesellschaftliche, wirtschaftliche und religiöse Assimilationen und Abgrenzungen statt.³⁰ Aus Sicht der Kirchengeschichte wurde das Medaillon nach den Konzilien von Nicäa 325, Konstantinopel 381 und Chalkedon 451 geprägt, womit wir auch „orthodoxe“ und „katholische“ Bewohner des römischen Reichs ebenso wie Menschen, die sich dem homöischen Bekenntnis anschlossen differenzieren müssen.³¹

Nachdem der Germane Odovaker 493 den letzten weströmischen Kaiser Romulus Augustus absetzte, wurde er von Theoderich getötet, woraufhin dieser die Herr-

26 Beispielsweise die pagane Siegesgöttin Victoria, die im Verlauf des 4. Jh. Engelsflügel und Stabkreuz erhält und als Beispiel für Assimilation genannt werden kann. Siehe in diesem Beitrag Kapitel 4.3.

27 Vgl. RADNOTI-ALFÖLDI, Bild und Bildsprache, 193.

28 Vgl. GROSS-ALBENHAUSEN, KIRSTEN, Art. Magnentius, in: DNP Bd. 7, Stuttgart 1999, Sp. 693.

29 Begriffe, wie „die Goten“, „die Barbaren“, „das Volk“ bzw. „die Völkerwanderung“ können daher nur auf Grund der sprachlichen Einfachheit genutzt werden, sind aber diskutierbar (VÖSSING, KONRAD, Das Königreich der Vandalen. Geiserichs Herrschaft und das Imperium Romanum, Darmstadt 2014, 27–28).

30 Ammianus Marcellinus berichtet um 390 von der Aufnahme der barbarischen Westgoten in das Römische Reich, die dort als mögliche Hilfstruppen genutzt werden sollen (AMMIANUS MARCELLINUS, Römische Geschichte, 31, 3–4, zit. nach: Arend, 786). Paulus Orosius berichtet zu Beginn des 5. Jh., dass der westgotische König Athaulf für Kaiser Honorius mit den Goten das Römische Reich verteidigte. Zudem erklärt er aus christlicher Perspektive, Athaulfs Frau, Placidia, habe eine bewährte Frömmigkeit (PAULUS OROSIUS, Geschichte gegen die Heiden, 7, 43, 2–7, zit. nach: GOETZ/PATZOLD/WELWEI, 380–383).

31 Vgl. GOLTZ, Barbar – König – Tyrann, 23–24. Zur Thematik der „Arianer“ und „Nicänern/Homöern“ siehe KLEIN, RICHARD, Constantius II. und die christliche Kirche, Impulse der Forschung 26, Darmstadt 1977, 16–67.

schaft über Italien bis 526 übernahm.³² Zu Ehren eines Rombesuchs im Jahr 500 wurde das aus Gold bestehende 33 mm große und 13 g leichte Medaillon geprägt.³³ Die Inschrift COMOB auf dem Avers des Medaillons lässt auf Mailand als Münzprägestätte schließen.³⁴ Da in zeitgenössischen Quellen stets der Herrscher selbst als verantwortlich für die Erstellung der Münze gemacht wird,³⁵ bzw. es sich, nach Wolters, mindestens um die Reichszentrale handle,³⁶ können sowohl Theoderich als auch Anastasius I., der oströmische Kaiser, als wissend und zuständig und demnach als Prägeherren gelten.

Im Gegensatz zu Odovaker schaffte es Theoderich trotz seiner gotischen und barbarischen Herkunft sowie seines homöischen Bekenntnisses über 30 Jahre im weströmischen Reich zu herrschen.³⁷ Oströmische Zeitgenossen wie Prokopius resümieren:

Die Goten und Italiker liebten ihn sehr, was sonst menschlicher Art nicht entspricht. [...] Theoderich starb nach 37-jähriger Regierung [...], tief betrauert von seinen Untertanen.³⁸

Wie schaffte es Theoderich demnach, trotz seiner vermeintlichen Außenseiterrolle, einen römischen Zeitgenossen zu überzeugen und die römische und damit römisch-katholische und orthodoxe Bevölkerung zu „seinen Untertanen“ zu machen? Dieser Beitrag geht davon aus, dass bei dieser Fragestellung Theoderichs Medaillon eine bedeutende Quelle darstellen kann.

32 Ob der oströmische Kaiser Zenon Theoderich auf Grund seines römischen Amtes als *magister militum* in das Westreich schickte, um den Usurpator mit der Position eines „höchstgestellten, unmittelbar vom Kaiser dependierenden Rangbeamten“ (MOMMSEN, 438) abzusetzen, ist in der Forschung umstritten. Siehe auch Meier, Mischa, Anastasios I. Die Entstehung des Byzantinischen Reiches, Stuttgart 2009, 92; WIEMER, Theoderich der Große, 179–180, 190.

33 Vgl. RADNOTI-ALFÖLDI, Antike Numismatik, 207.

34 Vgl. BÖRNER. Neben Mailand als Münzprägestätte sei es, nach Börner, ebenfalls möglich, dass die Abkürzung COMOB für Thessaloniki stehe. Würde dies der Fall sein, würde die folgende Argumentation (Kapitel 4.4, Anm. 73), dass der oströmische Kaiser Anastasius I. Theoderichs Herrschaft und dessen religiöse und kulturelle Andersartigkeit unterstützte. Siehe auch RADNOTI-ALFÖLDI, Antike Numismatik, 189, 209.

35 Vgl. WOLTERS, Die Geschwindigkeit der Zeit, 185.

36 Vgl. Ebd., 178. R.-Alföldi geht zudem vom Senat selbst aus (RADNOTI-ALFÖLDI, Antike Numismatik, 207).

37 Vgl. GOLTZ, Barbar – König – Tyrann, 205, 513, 498; WOLFRAM, HERWIG, Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie (Frühe Völker), München 52009, 284–285. Je nach Perspektive sei er Tyrann, König oder Barbar.

38 PROCOPIUS, Gotenkrieg, I, 1, 31; zit. nach: Veh, 13.

4.2 Das Avers und Revers des Medaillons

Die Inschrift des Avers lautet: „*REX THEODERICVS PIVS PRINCIS I(NVICTUS) S(EMPER)*“, „König Theoderich, der fromme Herrscher, immer unbesiegt“. Dargestellt wird eine geradeaus blickender Theoderich im Zentrum. Er trägt ein *paludamentum*, einen römischen Feldherrnmantel³⁹ und langes Haar, ohne Krone. Die rechte Hand hebt er zur *adlocutio* Geste, einem kaiserlichen Militärgruß.⁴⁰ In der linken Hand hält er eine Victoriola mit Flügeln. Die Inschrift des Revers lautet: „*REX THEODERICVS VICTOR GENTIVM // COMOB*“, „König Theoderich, Sieger über die Völker“. Im Fokus wird eine Victoria mit Flügeln präsentiert. Sie blickt nach links oben, hält mit ihrer rechten Hand einen siegreichen Lorbeerkrantz empor und legt mit ihrer linken Hand einen Palmwedel auf ihrer Schulter ab.

4.3 Beurteilung des Medaillons: Was zeigt das Medaillon nicht

Folgende christliche Symbole wurden zu Beginn des 6. Jh. genutzt:

- a) Das Christusmonogramm, bestehend aus X und P, das auf Münzen unterschiedlich platziert worden ist.⁴¹
- b) Eine Gebetshaltung.⁴²
- c) Das *labarum*, die Kaiserstandarte mit dem Namen Christi.⁴³
- d) Ab Mitte des 4. Jh. kamen Alpha und Omega hinzu.⁴⁴
- e) Der Kreuzglobus in der Hand der Victoria, seit Mitte des 3. Jh.⁴⁵
- f) Die Victoria, die zwischen 238 und etwa 382 selbst auf dem Globus steht und damit zur Victoriola wird. Spätestens ab 480 steht statt der Victoria das Kreuz auf dem Globus.⁴⁶
- g) Die Victoria, die seit dem 5. Jh. mit Engelsflügeln ein großes Stabkreuz in der Hand hält, womit sie endgültig christianisiert dargestellt wird.⁴⁷

Das *labarum*, der Kreuzglobus und die Victoria mit Engelsflügeln und Stabkreuz gelten zu Theoderichs Zeit als standardisierte, christliche Symbole.⁴⁸ Allerdings wurde auf Theoderichs Medaillon nur die Victoriola auf dem Avers, die wiederum

39 Vgl. KAIZER, TED, Art. Paludamentum, in: DNP Bd. 9, Stuttgart 2000, Sp.209.

40 Vgl. GIZEWSKI, CHRISTIAN, Art. Adlocutio, in: DNP Bd. 1, Stuttgart 1996, Sp. 117; RADNOTI-ALFÖLDI, Bild und Bildsprache, 172.

41 Vgl. RADNOTI-ALFÖLDI, Antike Numismatik, 184.

42 Vgl. KOLB, FRANK, Herrscherideologie in der Spätantike, Studienbücher Geschichte und Kultur der Alten Welt, Berlin 2001, 78.

43 Vgl. RADNOTI-ALFÖLDI, Bild und Bildsprache, 193.

44 Die Darstellung musste bereits hier „leicht verständlich“ gewesen sein (Ebd., 194).

45 Vgl. Ebd., 195–196.

46 Vgl. Ebd., 196–197.

47 Vgl. Ebd., 197.

48 Vgl. Ebd., 193–197.

seit 382 nicht mehr genutzt wurde und die Victoria, ohne Kreuz, aber mit Palmwedel und Lorbeerkranz auf dem Revers verwendet. Dementsprechend wird keines der genannten christlichen Symbole genutzt.

Die Symbolik des Weglassens ist daher zunächst bedeutend, da es der antiken Bevölkerung in der überschaubaren Menge von sich wiederholender Symbole, nach Hiestand, auffiel, wenn diese fehlten.⁴⁹ Gerade in Umbruchszeiten handelte es sich stets um bekannte Symbole und daher auch „leichte verständlich[e]“⁵⁰ Bildsprache für die Zeitgenossen. Ohne dieses Verständnis hätte die Münze als „newspapers of the day“⁵¹ ihre Funktion gänzlich verfehlt.

Zum besseren Verständnis ist ein heutiges, plakatives Beispiel die Europaflagge. Würden der Flagge in Umbruchszeiten zwei Sterne fehlen, würde dies auffallen, weil es aus dem bekannten Rahmen fällt. Obwohl die Sternenzahl keinen Bezug zu den Mitgliedsländern der EU hat, würden wir dennoch politische Rückschlüsse ziehen. Die Nichtnutzung oder Veränderung von Symbolen verdeutlichen, die Nichtzugehörigkeit, die Separation der Partei oder Person. Dabei gilt heute wie in der antiken Kaiserzeit: jedes Symbol, ob abgewandelt, gezeigt oder nicht gezeigt, hat Aussagekraft.

4.4 Beurteilung des Medaillons: Was zeigt das Medaillon

Auf dem Avers fällt u. a. Theoderichs Haarpracht auf. In einem Bericht von Sidonius Apollinaris über das ‚typische‘ Aussehen der Goten zeigen sich Übereinstimmungen.

Nun zur Frage nach der äußeren Gestalt: [...] Er hat einen wohlgerundeten Kopf, auf dem sein Lockenhaar von der glatten Stirn zurück bis zum Hinterkopf reicht. [...] Ohren und Ohrläppchen werden nach barbarischer Sitte von den Haaren bedeckt. [...] Sein Gesichtshaar wächst dicht über die Schläfen, doch wird der Bart, wenn er sich in der unteren Gesichtshälfte erhebt, ständig vom Barbier geschoren, sodass die Wangen wie die eines jungen Mannes wirken.⁵²

Theoderich präsentiert sich somit auch nach einigen Jahren weströmischer Herrschaft eindeutig ritualisiert gotisch. Der abgesetzte Odovaker folgte diesem Erscheinungsbild ebenfalls. Alföldi erklärt in einem Längsschnitt über die Christianisierung der Bildsprache, dass die Kaiser ohne „direkte Notwendigkeit [...] bei tragbaren, nicht unmittelbar-heidnischen Insignien [...] nicht tätig“⁵³ wurden. Da für Theoderich offenkundig keine Änderung vorgenommen wurde, muss auch angenommen werden, dass die Haarpracht zwar als heidnische, gotische Symbolik galt, aber nicht ver-

49 Vgl. HIESTAND, Asketen und Münzbilder, 104–106.

50 RADNOTI-ALFÖLDI, Bild und Bildsprache, 194.

51 MATTINGLY, Roman Coins, 22.

52 SIDONIUS APOLLINARIS, Epistulae, I, 2, zit. nach: WOLFRAM, 247.

53 RADNOTI-ALFÖLDI, Bild und Bildsprache, 195.

urteilt wurde. Die gotische Herkunft und das dazu passende homöische Bekenntnis muss von einer breiten, andersgläubigen Masse akzeptiert worden sein.

Wird das Avers aus der Perspektive der Geschichtswissenschaft oder Numismatik betrachtet, wird die *adlocutio* Geste als ein kaiserlicher Militärgruß erkannt,⁵⁴ wird es hingegen aus kirchlicher Perspektive betrachtet, wird der Segensgestus visuell. Theoderichs Hand könnte Daumen, Zeigefinger und Mittfinger zeigen, sodass der lateinische und nicht der orthodoxe Ritus gezeigt würde. Dennoch ist dies nur schwerlich zu erkennen. Sollte es sich um den lateinischen Segensgestus handeln, würde Theoderichs Darstellung deutlich christianisierter. Der Gedanke veranschaulicht jedoch die differente, fachbezogene Möglichkeit, eine Münze zu analysieren.

Auf Theoderichs Avers und Revers findet sich wie bereits angeführt die Figur der Victoria, die seit 313 einer gestalterischen Modifikation und einem Bedeutungswandel vom Heidentum hin zum Christentum unterlag. Auf Theoderichs Avers hält sie ihm den siegreichen Lorbeerkranz hin, während er kein Diadem trägt, welches dem Kaiser vorbehalten war. Auf dem Revers ist die Victoriola in derselben Darstellung erneut zu sehen, nur deutlich größer und mit einem Palmwedel in ihrer Hand. Der Palmwedel stellt aus christlicher Sicht, nach Mt 21,8, einen siegreichen Einzug dar; ähnlich wie der Lorbeerkranz aus paganer Sicht. Da Theoderich zwar eine christliche, aber für seine Zeit untypische Version der Victoria präsentierte, befinden wir uns, nach Gerd Althoff, in dem „Feld der rituellen und symbolischen Kommunikation.“⁵⁵ Inwiefern diese christliche Darstellung außergewöhnlich war, kann durch den synchronen Vergleich anderer Herrscherdarstellungen aufgezeigt werden. Odovaker zeigte sich seiner barbarischen und römischen Bevölkerung auf einer Münze vorrangig durch die Haare bewusst als Germane. Er zeigt keinerlei christliche Symbole. Eine römische Toga oder ggf. ein *paludamentum* sind angedeutet. Nach zeitgenössischen, römischen Zeugnissen lebte er nach dieser Darstellung. Er wurde stets als barbarischer Herrscher im weströmischen Reich wahrgenommen.⁵⁶ Der König des Frankenreichs Chlodwig I. ließ sich laut der Berichte Gregor von Tours taufen, um den römisch-katholischen Glauben seiner Untertanen anzunehmen. Er nutzte die Taufe zum Zweck der Herrschaftssicherung. Der Siegelring Chlodwigs mit dessen Abbild, zeigt ihn, ähnlich wie Odovaker, als Herrscher in Rüstung und mit langen Haaren, aber ohne jegliche christliche Symbole.⁵⁷ Neben Odovaker und Chlodwig erscheint Theoderich auf seinem Medaillon sodann kompromisslos römisch-christlich. Unter dem westgotischen Herrscher Athaulf wurden, nach Alföldi, Triente in Umlauf gebracht, die zwar keine Herrscherdarstellungen aufzeigen, aber auf dem Avers die deutlich christliche Victoria mit Stabkreuz visualisieren.⁵⁸ Unter Athaulf bestand demnach eine offenkundige Zuwendung zum römischen und ggf. orthodoxen Christentum.

54 Vgl. Ebd., 172.

55 ALTHOFF, GERD, *Rituale – symbolische Kommunikation*, in: FMSt 50, 1999, 140–151.

AUSBÜTTEL, FRANK M., *Theoderich der Große, (Gestalten der Antike)*, Darmstadt 2003, 140.

56 Vgl. WIEMER, *Theoderich der Große*, 163–179.

57 Vgl. AUSBÜTTEL, *Theoderich der Große*, 94.

58 Vgl. RADNOTI-ALFÖLDI, *Antike Numismatik*, 209.

Theoderich selbst erklärte in einem Brief an Kaiser Anastasius I. „unsere Herrschaft ist eine Nachahmung der euren.“⁵⁹ Beide Münzen Anastasius I. sowohl die, die im west-römischen Reich als auch die die im oströmischen Reich geprägt wurde, zeigen die Victoria als Engelsingestalt, die ein Stabkreuz hält. Da innerhalb der Kirchenschemen der „Sieg des Kreuzes“⁶⁰ für die Orthodoxie stand, zeigt auch Anastasius Darstellung ein Bekenntnis zum orthodoxen Glauben. Theoderichs *imitatio* galt offensichtlich keinem zeitgenössischen Herrscher gänzlich, ob orthodox, römisch-katholisch oder homöisch bzw. gotisch.

Durch einen diachronen Vergleich können daher weitere Erkenntnisse gesammelt werden. Constantius II. (337–360), der Sohn Konstantins I., folgte ebenfalls dem homöischen Bekenntnis und vertrat dies „mit besonderer Vehemenz.“⁶¹ So wollte er das Bekenntnis im West- und Ostreich durchsetzen.⁶² Laut dem homöischen Festkalender wurde er seit dem 5. Jh. daher durch die gotischen Homöer verehrt.⁶³ Er zeigte sich zwar auch mit dem Christusmonogramm u. a. im Stirnjuwel,⁶⁴ aber präsentiert sich auf zwei Münzen auf dem Avers mit der Victoriola. Zudem stimmen die Grundkomposition und der Gestus des Avers mit dem Theoderichs überein. Auch auf dem Revers zeigt sich die Gemeinsamkeit der Victoria mit Palmwedel und Kranz.⁶⁵ Explizit die Symbolik auf dem Revers sei, nach Reinhard Wolters, „relativ frei“⁶⁶ gewechselt worden und muss damit für das Wesen des Herrschers selbst gestanden haben,⁶⁷ sodass diese Victoria Darstellung auch für Theoderich hervorgehoben werden muss.

Alföldi arbeitete heraus, dass die Victoriola zwar noch einmal für Theoderichs Medaillon im Jahr 500 genutzt wurde, dieses Symbol, wie bereits erwähnt, nach einem Streit von 382 zwischen der heidnischen Aristokratie und Kaiser Valentianus II. aber abgeschafft wurde. Seit der 480er wurde die Victoria stattdessen christianisiert mit Stabkreuz dargestellt;⁶⁸ so wie bei Anastasius I. Obwohl Alföldi diese Besonderheit herstellte, zog sie keine weiteren Erkenntnisse daraus. Ihr Anliegen scheint es daher stets zu sein, das symbolisch Bild der Münze mit den Texten in Verbindung zu bringen und damit Symmetrien herzustellen. Die Numismatik wird damit für die bestehende kirchengeschichtliche Erkenntnis als Untermauerung herangezogen. Doch kann mit dieser Dissonanz in der Numismatik die kirchengeschichtliche Erkenntnis hinterfragt bzw. erweitert werden. Theoderich folgte der Vergangenheit, indem er eine Symbolik aufgriff, die Constantius II. nutzte.

59 CASSIODOR, *Variarum*, 1, 1, 2–4 *regnum nostrum imitatio vestra est*; zit. nach WIEMER, Theoderich der Große, 257.

60 RADNOTI-ALFÖLDI, *Antike Numismatik*, 202.

61 RADNOTI-ALFÖLDI, *Bild und Bildsprache*, 192.

62 Vgl. KLEIN, *Constantius II.*, 51–59.71–79.

63 Vgl. WIEMER, *Theoderich der Große*, 477.

64 Vgl. RADNOTI-ALFÖLDI, *Bild und Bildsprache*, 193.

65 Vgl. *Ebd.*, 174.

66 WOLTERS, *Die Geschwindigkeit der Zeit*, 175–176.

67 Vgl. RADNOTI-ALFÖLDI, *Bild und Bildsprache*, 176.

68 Vgl. *Ebd.*, 197.

Ist Theoderichs symbolische Kommunikation für die Zeitgenossen damit ungewöhnlich oder innovativ? Ungewöhnlich ist die Darstellung, wenn die Zeit der Kirchenschismen beachtet wird. So ist es auffällig, dass sich Theoderich nicht zum Christusmonogramm oder dem Stabkreuz bekennt und sich damit von einem elementaren Lebensbereich der Mehrheit seiner Untertanen distanziert, während er seine gotische Herkunft hervorhebt. Theoderichs *imitatio* galt nicht dem zeitgenössischen orthodoxen Herrscher, sondern folgte mit Hilfe einer vergangenen symbolischen Kommunikation einem römischen Kaiser, der den homöischen Glauben bekannte.

Althoff erklärt, dass „Mitmachen Zustimmung bedeutet.“⁶⁹ Anastasius tolerierte trotz seiner Befehlsgewalt über Theoderichs Herrschaft und Darstellungsweise auf dem Medaillon dessen Herätiker Dasein und den symbolischen Rückgriff auf Kaiser Constantius II., der mit seiner vehementen Religionsstrategie scheiterte. Im Gegensatz zu Constantius II. hatte Theoderich dennoch im religiösen Bereich Erfolg. Bischof Ennodius verwies darauf, dass

unser Glaube bei ihm [Theoderich], obwohl er selbst etwas anderem anhängt, in einem sicheren Hafen ist. Bewundernswerte Duldsamkeit, da er, obwohl er an seinem Vorsatz, festhält, den Glanz des Fremden (Vorsatzes) nicht verdunkelt!⁷⁰

Theoderich schien sich nicht in die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen einzumischen. Es sei, nach Wiemer, kein Ziel Theoderichs gewesen „Teil der Kirche zu sein, [noch] als deren Oberhaupt“⁷¹ zu gelten.

Durch den Rückgriff auf Constantius II. kann Theoderichs Darstellung nicht als innovativ gegolten haben, stattdessen kann die religiöse Herrschaftskonstellation zwischen Ost und West, zwischen römisch und gotisch als innovativ betrachtet werden. Die symbolische Botschaft wird deutlich, die heterogene Bevölkerung des römischen Reichs besitzt einen orthodoxen Herrscher im Osten und einen Herrscher, der dem homöischen Bekenntnis folgte, im Westen. Dazu trägt die Prägung selbst Symbolkraft und ist selbst ein symbolischer Akt.⁷² Der Bevölkerung wird im Jahr 500 kein neuer, sondern ein bereits bekannter Herrscher präsentiert, womit das Medaillon als erste Herrschaftsbilanz gelten kann. Da es sich um ein Medaillon und keine Münze handelt, wurde vorrangig die reiche Bevölkerung, der Senat, die Kirche, das oströmische Reich oder ggf. sogar die Nachwelt angesprochen, sodass die innovative Botschaft gleichermaßen auch als *Exemplum* für die Nachwelt gewertet werden kann:

Kaiser Anastasius I. akzeptierte Theoderichs differente Darstellung, während Theoderich mit einer Münze Kaiser Anastasius I. den orthodoxen Glauben Anastasius' in seinem Reichsteil propagierte. Statt einer *imitatio* wird in einer Zeit der Kirchenschismen also durch Separation Akzeptanz für die unterschiedlichen

69 ALTHOFF, *Rituale – symbolische Kommunikation*, 151.

70 ENNODIUS, *Epistulae*, 9, 30; zit. nach WIEMER, *Theoderich der Große*, 506.

71 Ebd., 506.

72 ALTHOFF, *Rituale – symbolische Kommunikation*, 142.

Bekenntnisse gezeigt.⁷³ Ein Parallellen wird deutlich: wie Ennodius erklärte, „sein Glaube“, „unser Glaube“ oder wie Prokop erklärte, „seine Untertanen“ bestehend aus „Goten und Italiker.“⁷⁴

5. Fazit

Es soll zunächst das (kirchen-)historische Fazit erfolgen, um anschließend die große Frage des Beitrags zu beantworten. *Nur eine Münze oder eine Chance für nachhaltiges und spannendes Lernen? Eine Verknüpfung von Kirchengeschichte, Geschichtsdidaktik und Numismatik.*

Im Gegensatz zum westgotischen Vormarsch, der beispielsweise durch Athaulf trotz religiöser Übereinkunft scheiterte, wird die Andersartigkeit der ostgotischen Herrschaft Theoderichs deutlich. Das Medaillon konnte ertragreich zeigen, dass die religiöse Separation einer Gesellschaft und ihres Glaubens forciert wurde. Durch diese Separation konnte hingegen Akzeptanz des oströmischen Kaisers und der der römischen Bevölkerung für das homöische Bekenntnis erreicht werden. Auf der Trennung des divergenten Untertanenverbandes bestehend aus Goten, Römern, Kriegern, Senatoren, Homöern, Katholiken und Orthodoxen gründet Theoderichs langjähriger Herrschaftserfolg. Überdies konnte das Medaillon eine religiöse Parallele zu Constantius II. herstellen. Demnach konnte das Medaillon auch Erkenntnisse für die Themenfelder der Alltagswelt, der symbolischen Kommunikation und der Bündnisse hervorbringen.

Sicherlich ist der Erkenntniswert den eine Münze bietet für die (Kirchen-)geschichte geringer als eine Textquelle oder findet den größten Nutzen, wenn weitere Textquellen zur Verifizierung oder Falsifizierung hinzugezogen werden. Dennoch wurde deutlich, dass das Forschungsfeld mit Hilfe der Numismatik erweitert werden kann. Münzen bieten durch ihre bisherige Vernachlässigung die Möglichkeit, bereits bestehende Theorien weiter zu unterstützen. Da sie zudem in vielen Ausarbeitungen fehlen und aus der Forschungsgleichung herausgenommen werden, bieten sie zum anderen die Chance, neue Erkenntnisse zu gewinnen (siehe

73 Dass diese ungewöhnliche und innovative symbolische Kommunikation, die auf dem diachronen Vergleich basiert, auch der Bevölkerung deutlich wurde, zeigt Wolters. Er verweist darauf, dass auch alte Münzen stets im Umlauf waren und sich alleine dadurch Vergleiche im Alltag ergaben. Da diese Vergleiche wortwörtlich in der Hand der Bevölkerung abliefen, wird der Wert der Münze als wichtige Quelle für die symbolische Kommunikation untermauert. Dabei ist aber zu berücksichtigen, dass eine schnelle Ausbreitung innerhalb des urbanen Raumes für Münzen galt, aber nicht für Goldmedaillons und den peripheren ländlichen Raum des Reichs (WOLTERS, Die Geschwindigkeit der Zeit, 191).

74 Neben diesen religiösen Ausführungen fokussierte seine symbolische Sprache, die des militärischen Herrschers, der sich unter die von Anastasius stellte. Da sich die gotische Bevölkerung aber selbst auch als Kriegervolk/Siegervolk verstand, kann diese Fokussierung auch eine Hinwendung zu *seinem* „Volk“ sein (WIEMER, Theoderich der Große, 208).

Ritual, Tradition, symbolische Kommunikation, Mächte- bzw. Religionsbündnis zwischen Ost und West zum Zweck des Friedens). So ist beispielsweise die diachrone Gegenüberstellung Theoderichs und Constantius' II. in der Forschung bisher nicht vorgekommen. Selbst die Nichtexistenz religiöser Symbole kann einen für die Kirchengeschichte wertvollen Hintergrund haben.

In diesem Feld kann die Kirchengeschichte durch die bisherigen Ausarbeitungen der Numismatik, vorrangig durch Maria R.-Alföldi, profitieren. Die Numismatik zieht die bestehenden kirchengeschichtlichen Erkenntnisse zur Rechtfertigung der Münzaussage heran. Die Dissonanzen, die die Numismatik hervorheben kann – siehe Theoderichs Nutzung eines kirchengeschichtlichen Streitthemas – sind für sich jedoch Rechtfertigung genug, sodass auch die kirchengeschichtlichen Erkenntnisse hinterfragt bzw. erweitert werden dürfen.

Die Münze konnte zudem zeigen, dass mit ihr spannendes Lernen möglich ist, indem die Handlungsorientierung angesprochen wird und Sinneserfahrungen in vielfältiger Weise möglich sind. Durch dem Vorrang des Bildes oder der Symbolik, statt dem Wort und der starken Möglichkeiten Metakognition einzubeziehen, wird auch das nachhaltige Lernen unterstützt.

Der Ausdruck „*Nur eine Münze*“ in der Forschung und Lehre – sicherlich nicht im Allgemeinen, aber in Ausnahmen – geschieht mit diesem Erkenntnisgewinn zu unrecht. Um das eingangs formulierte Plädoyer zur Öffnung der Kirchengeschichte hin zur Numismatik und zur Didaktik zu unterstützen, kann Rudolf Hiestands Aufsatztitel von 1988 erweitert werden: der Nutzen der Kirchengeschichte für die Numismatik *und* der Nutzen der Numismatik für die Kirchengeschichte. Dieser Beitrag soll darauf aufmerksam machen, dass die Trennung unserer Disziplinen neben vieler Vorteile auch den Nachteil in sich birgt, wissenschaftliche Erkenntnisse unserer jeweiligen Nachbarn unberücksichtigt zu lassen.

Quellen und Literatur

Quellen

- AMMIANUS MARCELLINUS, Römische Geschichte, zitiert nach: Arend, Walter: Altertum. Geschichte in Quellen München³1978.
- CASSIODOR, *Variae*, zitiert nach: Wiemer, Hans-Ulrich: Theoderich der Große. König der Goten – Herrscher der Römer. Eine Biographie, München 2018.
- ENNODIUS, *Epistulae*, zitiert nach: Wiemer, Hans-Ulrich: Theoderich der Große. König der Goten – Herrscher der Römer. Eine Biographie, München 2018.
- PAULUS OROSIUS, *Geschichte gegen die Heiden*, zitiert nach: Hans-Werner Goetz/Steffen Patzold/Karl-Wilhelm Welwei: Die Germanen in der Völkerwanderungszeit. Auszüge aus den antiken Quellen über die Germanen von der Mitte des 3. Jahrhunderts bis zum Jahre 453 n. Chr., Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. FSGA 1b, Darmstadt 2013.

- PROCOPIUS, Gotenkrieg, zitiert nach: Veh, Otto: Prokopios von Caesarea. Werke, Bd. 2: Goten-
kriege, München ²1978.
- SIDONIUS APOLLINARIS, Epistulae, zitiert nach: Wolfram, Herwig: Das Römerreich und seine Ger-
manen. Eine Erzählung von Herkunft und Ankunft, Köln 2018.

Sekundärliteratur

- ALTHOFF, GERD, Rituale – symbolische Kommunikation, in: FMSt 50 (1999), 140–151.
- AUSBÜTTEL, FRANK M., Theoderich der Große, (Gestalten der Antike), Darmstadt 2003.
- BÖRNER, SUSANNE, Münzstättenabkürzungen, in: <https://pecunia.zaw.uni-heidelberg.de/Numi-Science/muenzstaettenabkuerzungen> (Abgerufen am 15.08.2023).
- BOVET, GISLINDE, Lernmotivation, in: Dies./Volker Huwendiek (Hg.): Leitfaden Schulpraxis. Pädagogik und Psychologie für den Lehrberuf. Sekundarstufe 1, Berlin 2014, 280–301.
- GIZEWSKI, CHRISTIAN, Art. Adlocutio, in: DNP Bd. 1, Stuttgart 1996, Sp.117.
- GOLTZ, ANDREAS, Barbar – König – Tyrann. Das Bild Theoderichs des Großen in der Überlieferung des 5. bis 9. Jahrhunderts, Millennium-Studien 12, Berlin 2008.
- GRAFE, EDDA/GÜNTHER-ARNDT, HILKE/HINRICHS, CARSTEN, Bildliche Quellen und Darstellungen. Geschichts-Didaktik. Praxishandbuch für die Sekundarstufe I und II, Berlin 2014, 100–131.
- GROSS-ALBENHAUSEN, KIRSTEN, Art. Magnentius, in: DNP Bd. 7, Stuttgart 1999, Sp.692–693.
- HIESTAND, RUDOLF, Asketen und Münzbilder: oder vom Nutzen der Kirchengeschichte für die Numismatik, in: SNG 67, 1988, 97–110.
- KAIZER, TED, Art. Paludamentum, in: DNP Bd. 9, Stuttgart 2000, Sp.209.
- KLEIN, RICHARD, Constantius II. und die christliche Kirche, Impulse der Forschung 26, Darmstadt 1977.
- KOLB, FRANK, Herrscherideologie in der Spätantike, Studienbücher Geschichte und Kultur der Alten Welt, Berlin 2001.
- MATTINGLY, HAROLD, Roman Coins from the Earliest Times to the Fall of the Western Empire, London 1923.
- Meier, Mischa, Anastasios I. Die Entstehung des Byzantinischen Reiches, Stuttgart 2009.
- MOMMSEN, THEODOR, Römische Kaisergeschichte. Nach den Vorlesungs-Mitschriften von Sebastian und Paul Hensel 1882/86 herausgegeben von Alexander Demandt und Barbara Demandt, München 1992.
- NAURATH, ELISABETH, Bilder und kreatives Gestalten, in: Dies./Godwin Lämmermann/Uta Pohl-Patalong: Arbeitsbuch Religionspädagogik. Ein Begleitbuch für Studium und Praxis, Gütersloh 2005, 293–295.
- NORA, PIERRE, Zwischen Geschichte und Gedächtnis, Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek 16, Berlin 1990.
- PANDEL, HANS-JÜRGEN, Geschichtsdidaktik. Eine Theorie für die Praxis, Forum Historisches Lernen, Schwalbach 2013.
- PAUL, GERD, Visual History. Ein Studienbuch, Göttingen 2006.
- RADNOTI-ALFÖLDI, MARIA, Antike Numismatik. 1. Theorie und Praxis, Kulturgeschichte der antiken Welt 2, Mainz 1978.
- DIES., Bild und Bildsprache der römischen Kaiser. Beispiele und Analysen, Kulturgeschichte der antiken Welt 81, Mainz 1999.
- REEKEN, DIETMAR VAN, Gegenständliche Quellen und museale Darstellungen, in: Hilke Günther-Arndt/Meik Zülsdorf-Kersting (Hg.), Geschichts-Didaktik. Praxishandbuch für die Sekundarstufe I und II, Berlin ^o2014, 144–157.
- VÖSSING, KONRAD, Das Königreich der Vandalen. Geiserichs Herrschaft und das Imperium Romanum, Darmstadt 2014.

- WIEMER, HANS-Ulrich, Theoderich der Große. König der Goten – Herrscher der Römer. Eine Biographie, München 2018.
- WOLFRAM, HERWIG, Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie (Frühe Völker), München ⁵2009.
- WOLTERS, REINHARD, Die Geschwindigkeit der Zeit und die Gefahr der Bilder. Münzbilder und Münzpropaganda in der römischen Kaiserzeit, in: Weber, Gregor (Hg.), Propaganda – Selbstdarstellung – Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jhs. n. Chr., *Historia*. Einzelschriften 164, Stuttgart 2003, 175–204.

Benedikt Bauer

Reformationsgeschichte mal anders

Gender, Intersektionalität und Queer Theory als Ansätze einer Christ_innentumsgeschichte

1. Es ist nicht leicht – Ein positionaler Einstieg

„Immer diese Gendertrutschen“, „Gender mich nicht voll“, „Da ist ja unser Gender-Diktator“ ... solche und ähnliche Sätze und Zuschreibungen habe ich – so wie wohl die meisten meiner Kolleg_innen, die im Bereich des Feminismus und der Genderforschung aktiv sind – schon zuhauf gehört.¹ Es soll also kein Hehl daraus gemacht werden, dass es immer noch nicht leicht ist, Genderforscher_in zu sein, auch wenn es sich hierbei um eine bewusste und lohnenswerte Entscheidung in der eigenen Forschungsbiographie handelt. Jedoch ist es nicht leicht, bei Wortmeldungen in Kommissionen schon das leichte Augenrollen von Kolleg_innen antizipieren zu können, wenn abermals an Genderaspekte erinnert werden muss. Es ist nicht leicht, wenn man auf den meisten Fachtagungen oder in Publikationen nach Genderperspektiven oder gendertheoretischen Ansätzen sucht – und das vergeblich. Es ist nicht leicht, wenn einem Kollegen – und hier verbleibe ich leider bewusst im Maskulinum – sagen „Weißt du, ich sehe dich weniger als Kirchenhistoriker denn als Genderforscher in der Theologie“. Und es ist wahrlich nicht leicht, wenn ich von feministischen Kolleg_innen die von der umliegenden Wissenschaftswelt inkorporierte Selbstnarration höre, dass „wir“ mit „unseren“ Themen doch nun wirklich mehr an den Rand des Faches gehören und wohl auch so schnell nicht von dort wegkommen werden.

Aber wer behauptet schon, dass Wissenschaft, dass Kirchengeschichte insbesondere, leicht sein muss? Denn dieser winzige Einblick in das Leben eines sog. „Gendermenschen“ offenbart eins sehr deutlich: Die Kritik, der meine Kolleg_innen und ich ausgesetzt sind, schärft den Blick auf das eigene *Selbstverständnis* im Fach und hält ebenso dazu an, mit einem kritischen Blick auf wissenschaftliche Zusammenhänge und epistemische Faktoren zu schauen. „Kirchengeschichte ist Kritik“, so hörte ich unlängst bei mehreren Semestereröffnungen den Auftakt einer Selbstvorstellung des

1 Aufgrund des performativen Ansatzes der Positionalitätsbestimmung, der für den hier vorgestellten Zugang zu kirchenhistorischem Arbeiten und die Perspektive auf disziplinäre Zusammenhänge maßgeblich ist, wurde der Vortragsstil in vielen Passagen beibehalten und nur leicht modifiziert.

Faches. Und wenn Kirchengeschichte nun wirklich Kritik ist, dann mag diese Kritikfähigkeit, die unweigerlich durch die Verstrickung in Genderforschung erlernt werden muss, ein unverzichtbarer Faktor – und das auf mehreren Bedeutungsebenen – für das Fach sein. Und ich bediene mich hier bewusst des alten Klischees, dass „der“ Feminismus innerhalb der Theologie, seinem eigenen Fach den Spiegel vor die Nase zu halten und ihm – aus einer klaren Position natürlich – seine Schwachstellen vor Augen zu führen hat. Und das möchte ich gerne im nächsten Schritt machen, bevor ich richtig in die Materie einsteige.

2. Beobachtungen und das Problem der Repräsentation

Wo steht denn also das Fach Kirchengeschichte in Hinsicht auf „Gender“, mit Blick auf Frauen- und Geschlechterforschung? Als ich vor einiger Zeit etwas provokant behauptete, die Kirchengeschichte sei „weiß und männlich“, ließ sich dies an der Besetzung auf der professoralen Ebene gut nachzeichnen: Denn schaut man die kirchenhistorischen Professuren in den Fakultäten des Evangelisch-Theologischen Fakultätentags an, so liegt der Frauenanteil knapp unter einem Viertel der gesamten Professuren. Also ja: die professorale Ebene der Kirchengeschichte ist vornehmlich männlich, ihre Forschung – das werde ich hier nicht in extenso ausführen – weitestgehend frei von Geschlechterperspektiven. Es gibt auf dieser Ebene also ein gewisses Repräsentationsproblem.²

Auch in Einführungswerken sucht man in der Regel vergeblich nach Frauen- oder Geschlechterforschung auf der materialen oder theoretisch-methodologischen Ebene. Umso überraschter war ich, als ich 2022 das Lehrbuch „Methodik der Kirchengeschichte“ in Händen hielt. Zugegebenermaßen hatte ich gar nicht erst erwartet, dass Frauen- und Geschlechterforschung hier überhaupt thematisiert würden. Dass diese beiden Forschungszeige jedoch unter dem Aspekt „Zugänge zur Kirchengeschichte“ relativ selbstverständlich genannt werden – und das in einem Zeilenumfang, der dem entspricht, der auch der Theologie- und Dogmengeschichte gewidmet ist – hat mich zugegebenermaßen mehr als überrascht – und zwar positiv.³ Leider wurde jedoch nicht noch konstant, einheitlich oder etwa außerhalb binärer Formen sprachlich gegendert. Daher bleibt auch ein wenig Kritik an diesem in dieser Hinsicht sonst so vorbildlichen Lehrbuch übrig: Denn es wird zwar über die Forschungsrichtung innerhalb der Kirchengeschichte gesprochen, sprachliche Forderungen dieser werden hingegen nicht adäquat umgesetzt.

² Vgl. zu dieser Bestandsaufnahme aus dem Jahr 2019 BAUER, Die Kirchengeschichte ist „weiß“ und „männlich“!? Ein queeres Plädoyer für die Pluralisierung kirchengeschichtlichen Denkens, in: Marianne Heimbach-Steins/Judith Könemann/Verena Suchhart-Kroll (Hg.): Gender (Studies) in der Theologie. Begründungen und Perspektiven, Münsterische Beiträge zur Theologie, Bd. 4, Münster 2021, 56–58.

³ Vgl. JAMMERTHAL/JANSSEN/REINERT/SCHUSTER, Methodik der Kirchengeschichte, 26–27.

Auch auf der diesem Band zugrundeliegenden Tagung teilte ich meine Assoziationen und Überlegungen, die ich im Vorfeld der Tagung hatte, mit – zur Freude einiger, zur Bestürzung anderer Kolleg_innen. Dabei ging es mir weder darum, den Organisierenden Inkompetenz oder eine genderfeindliche „hidden agenda“ zu unterstellen noch mutwillig Unfrieden zu stiften. Denn ich war sehr glücklich und dankbar, eingeladen worden zu sein und sprechen zu dürfen. Zudem war mir natürlich nicht entgangen, dass die Liste der Vortragenden paritätisch besetzt war – für eine kirchenhistorische Tagung ist dies auch in der Gegenwart nicht selbstverständlich und war somit sehr erfreulich. Jedoch sah ich einiges durchaus kritisch an der Konzeption. Zunächst: Ich habe bereits das Problem der Repräsentation angesprochen und ein ebensolches lag hier meines Erachtens vor: Denn so sehr es mich freute, sprechen zu dürfen, hinterfragte ich doch die Entscheidung einen Weißen⁴ cis-Mann als Stellvertretung kirchenhistorischer Frauen- und Geschlechterforschung einzuladen – und zwar nur diese eine Person als Repräsentation einer pluralen Forschungsrichtung. Und zudem eine Person, die dezidiert keine „klassische“ feministische Forschung macht, sich zwar als queertheoretisch inspiriert forschende Person auf den Schultern von feministischen Gigantinnen sieht, aber nur lose an die jahrzehntelange Tradition von „klassischer“ Frauenforschung anschließt.⁵ Ich mache es ganz explizit: Mich einzuladen, war eine bewusste Entscheidung, keine Frauenforscherin einzuladen ebenso. Als Stellvertretung für einen Forschungszweig – so hatte ich diese Einladung nun mal verstanden – konnte und kann ich jedoch leider nicht dienen. Es lag hier also ein weiteres Repräsentationsproblem vor, das auch nicht durch die Anwesenheit der weiteren feministisch inspirierten oder gendersensiblen Kolleg_innen gelöst wurde, die eben ganz explizit nicht zu diesen Themen eingeladen waren und sprachen. Denn: Ich bin mir durchaus bewusst, dass mein Forschungsansatz nicht unbedingt repräsentativ ist, dass meine radikale Dekonstruktion der Kategorien „Mann“ und „Frau“ nicht von allen meinen Kolleg_innen geteilt wird, ja auch dass intersektionale Anfragen nicht in der Breite gestellt werden und insbesondere meine Anlehnung an die Queer Theory kein Commonsense in der kirchenhistorischen Frauen- und Geschlechterforschung darstellt. Ich wollte und würde mich selbst nicht als Exoten beschreiben, aber für den breiten Mainstream der Forschungsrichtung stehe ich ebenfalls nicht. Also erläuterte ich, dass meine Einladung an diesem Punkt gleichzeitig als Exotisierungs- sowie Normalisierungsstrategie gelesen werden könnte. Eine Exotisierungsstrategie insofern, als dass einer sehr speziellen Stimme aus dem Feld der kirchenhistorischen Frauen- und Genderforschung Gehör verliehen wurde. Ob diese dem Selbstverständnis oder der Zukunft – um entscheidende Teile des Tagungs-

4 In Anlehnung an das Handbuch Gender und Religion sind Zuschreibungen wie Weiß und Schwarz hier großgeschrieben, um ihren Konstruktionscharakter hervorzuheben, vgl. HÖPFLINGER, ANNA-KATHARINA/JEFFERS, ANNE/PEZZOLI-OLGIATI, DARIA, Handbuch Gender und Religion, Göttingen 2021.

5 Für einen kurzen Forschungsüberblick zur Tradition von Forschung zu Gender und Religion insbesondere in der Kirchengeschichte vgl. BAUER, Ansätze, Perspektiven, Traditionen – Einblicke in Forschungen zu Religion und Geschlecht, in: Religion unterrichten 5/1 (2024), 11–18..

titels aufzunehmen – dieses Forschungszweiges entspricht oder vielleicht einfach nur als skurril wahrgenommen wird, muss offen bleiben – speziell ist sie jedoch in jedem Fall. Etwas misstrauisch, quasi mit einer Hermeneutik des Verdachts⁶, fragte ich nun danach, ob bewusst diese sehr spezielle Position ausgewählt wurde und nicht eine mittlerweile sehr konsensfähige feministische, die sich mit Frauengeschichte beschäftigt, deren Sinn und Zweck wohl nun auch der_die Letzte eingesehen haben sollte. In dieser Lesart spielte in der Folge ebenso die zeitliche und räumliche Verortung des Vortrags eine Rolle und stellte sich die Frage, ob das Exponieren meines Vortrags in physischer Anwesenheit durch die Positionierung zwischen *talking heads*, also zwischen digital zugeschalteten und nicht physisch präsenten Kolleg_innen, eine implizite Bedeutung besitzen würde. Konnte es sich dabei um eine positive Hervorhebung handeln, da der_die physisch Präzente mit ziemlicher Sicherheit nachhaltiger memoriert würde? Oder würde es vielmehr eine negative Exotisierung sein, die in der Platzierung zwischen digitalen Beiträgen eine mangelnde Bedeutung des Themas impliziert? Eine Antwort auf diese hypothetischen Fragen schien unauffindbar, war aber gleichzeitig auch gar nicht ihr Ziel.

Zugleich stellte sich auch die Frage, ob es sich um eine Normalisierungsstrategie handeln könnte: Durch die Platzierung eines Weißen cis-Mannes könnte – so attestierte ich in bewusster polemischer Überzeichnung – schließlich „endlich“ wieder ein „normaler“ Zustand wissenschaftlichen Treibens erreicht werden, ohne immerwährende Vorwürfe und politische Interessen „dieser“ Feministinnen mit ihren aktivistischen Forderungen, man müsse an Gleichberechtigung, vermehrter Frauenforschung und Frauensichtbarkeit arbeiten. Eine Normalisierungsstrategie, in der sich also „endlich“ niemand mehr dafür rechtfertigen müsste, nicht auch diese „randständigen“ Forschungsinteressen zu verfolgen und in der man(n) vielleicht zu einer „objektiv“ geführten Diskussion zurückkehren könnte.

Es sollte deutlich geworden sein, dass es sich hierbei um eine bewusste Überzeichnung handelt(e). Denn das Anliegen war es nicht, das Planungsteam, die mich umgebenden Vortragenden oder das Plenum öffentlich verbal anzugreifen, sondern vielmehr zu zeigen, wie enorm wichtig die Aspekte der „Erfahrung“, der „Wahrnehmung“ und der Positionalität im Kontext wissenschaftlicher Betätigung sind – besonders in einem Fach, in dem es immer noch Repräsentations- und Marginalisierungsprobleme gibt.

Ich subsumiere also noch einmal kurz: Das Problem der Repräsentation ist auf mehreren Ebenen in „der Kirchengeschichte“ auffindbar und zu problematisieren: Eine kirchenhistorische Perspektive mit nunmehr mehreren Jahrzehnten der Forschungstradition steht immer noch in der Gefahr der Vereinzelung und der Marginalisierung innerhalb von Forschungs- und Tagungsdesigns. Dabei fällt besonders gravierend ins Gewicht, dass dieser Forschungszweig ausgesprochen plural ist und dennoch aus der Außenperspektive als uniformes Gebilde wahrgenommen wird. Somit ergibt sich bei

⁶ Vgl. SCHÜSSLER-FIORENZA, ELISABETH, Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988, 62.

involvierten Forschenden schnell die Wahrnehmung eines Tokenism. Und dieser Tokenism sollte vermieden werden, sodass hier betont werden muss: Weder kann noch will dieser Beitrag einen so pluralen Bereich des kirchenhistorischen Faches vertreten, auch wenn er sich selbst durchaus in den Fußstapfen seiner Vormütter sowie seine Theorien und Ansätze auf den Schultern von feministischen Größen versteht und dieser Beitrag viele seiner Einsichten mit feministischen Geschwistern jeglicher Couleur teilt. Aber eine_ein kirchenhistorische_r Genderforscher_in wird kaum in der Lage sein, die Pluralitäten der Interessen und Ansätze dieses Forschungszweigs zu repräsentieren.

3. Theoretische Einblicke – Gender, Intersektionalität und Queer Theory

Die Definitionen der Begriffe „gender“ im Gegensatz zu „sex“ brauchen – und das ist ein enormer Fortschritt – wohl kaum noch erläutert zu werden. Auf die eine oder andere Art scheint das „Genderthema“ mittlerweile einer breiteren Masse bekannt zu sein. Intersektionalität hingegen – auch wenn dieses Konzept wahrlich nicht mehr so neu ist – möchte ich dennoch vorab kurz einführen und definieren.⁷

Als Konzept geht „Intersektionalität“ auf das Bild der Kreuzung („intersection“) zurück, das die Juristin Kimberlé Crenshaw bemühte, um den Zusammenhang unterschiedlicher Ebenen von Diskriminierung(en) zu verdeutlichen.⁸ Aus der lange Zeit vom hegemonialen Weißen Feminismus nicht beachtetem Erkenntnis, dass Diskriminierungen nicht nur auf der Ebene von Geschlecht greifen, sondern auch andere Differenzlinien wie „race“ oder „class“ wirksam werden, entwickelte Crenshaw ihre juristischen Überlegungen zu Intersektionen am Beispiel Schwarzer Frauen und deren mehrfacher Diskriminierung durch das Rechtssystem. Die Anzahl der Differenzlinien wird im wissenschaftlichen Diskurs rege diskutiert. Helma Lutz und Norbert Wenning eruieren z. B. eine Zahl von 14 Kategorien der Differenz, zu denen neben Gender, „race“ und „class“ auch Kategorien wie Sexualität, Ethnizität, nationale Zugehörigkeit, Kultur, Gesundheit, Alter, Sesshaftigkeit, Besitz, geographische Position, gesellschaftlicher Entwicklungsstand und nicht zuletzt auch Religion gehören.⁹ Die Differenzlinien, die in der jeweiligen Diskriminierungssituation ihre Wirkmacht entfalten, sind weder additiv, noch sollten sie gegeneinander aufgewogen

7 Zu den folgenden Überlegungen zur Intersektionalität(sforschung), der Kategorie Religion und der Kirchengeschichte vgl. auch die Gedanken in BAUER/GÖTHLING-ZIMPEL; BAUER, Intersektionen; BAUER, Quellen.

8 Vgl. CRENSHAW, KIMBERLE WILLIAMS, Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color, in: Stanford Law Review 43/6, 1991, 1241–1299.

9 Vgl. LUTZ, HELMA/WENNING, NORBERT, Differenzen über Differenz – Einführung, in: Helma Lutz/Norbert Wenning (Hg.): Unterschiedlich Verschieden. Differenz in der Erziehungswissenschaft, Opladen 2001, 11–24.

werden.¹⁰ Daher greift eine simple Diskriminierungsgleichung in der Form von „Schwarz“ + „Frau“ + X = mehr Diskriminierung als „Weiß“ + „Frau“ + X zu kurz. Dem Konzept der Intersektionalität liegt also zugrunde, dass die Differenzlinien zwar in der jeweiligen Diskriminierungslage aufeinandertreffen, also Intersektionen bilden, jedoch nicht einfach zusammenaddiert werden können, sondern je eigens miteinander interagieren – sie sind interdependent.¹¹ Diese Interdependenzen sind kontext- und situationsabhängig: Eine Kategorie, die in einer spezifischen Situation in einem spezifischen Kontext zur Diskriminierung einer Person führt, muss in einem alternativen Kontext nicht ebenfalls als Differenzlinie aktiv werden.

Das bedeutet auch, dass in den Interdependenzen dieser Differenzlinien die Positionierung von Subjekt- und Gruppenkonstruktionen geschieht, die wiederum Grenzl意思 zu anderen Konstruktionen ziehen. An Interdependenzen lassen sich daher Differenzlinien ablesen zwischen der einen und der anderen Subjekt- oder Gruppenkonstruktion – um mit Butler und in Bezug auf die Kategorie „Gender“ zu sprechen: zwischen intelligiblen und abjekten Genderkonstruktionen.¹²

Ich werde dies ein wenig konkretisieren, bevor wir in die historischen Beispiele gehen: Nehmen wir ein protestantisches Subjekt – wir bleiben hier zunächst ganz bewusst neutral was z. B. die Geschlechtszuschreibung betrifft. Dieses von uns als protestantisch kategorisierte Subjekt hat somit bisher eine konstituierende Kategorie, die sie ausmacht: die Kategorie „Religion“, genauer gesagt „Konfession“. Betrachten wir diese Kategorie genauer, wird ersichtlich, dass diese Zuschreibung bereits eine Differenz beschreibt: Angenommen, das Subjekt nimmt sich selbst als „lutherisch“ war, bildet diese Kategorisierung bereits eine – und ich bleibe hier der Einfachheit halber auf das europäische Christ_innentum und seine Hauptvertreter_innen beschränkt – Demarkationslinie zu den konfessionellen Bestimmungen „reformiert“ oder „römisch-katholisch“ aus. Differenzlinien, so lässt sich an diesem Punkt festhalten, konstituieren somit nicht nur nach innen, sondern grenzen über Otherringprozesse¹³ – das heißt *Veränderungen* imaginierter und stereotypisierter Anderer – auch nach außen ab und bilden somit ein Teil eines Imaginärs zu diesen veränderten Subjekten oder Gruppen. Selbstverständlich ist die Konstitution eines Subjekts weitaus komplexer als diese eine bisher erwähnte Kategorie, sodass diverse andere Demarkationslinien wie z. B. Geschlecht, „Nation“ oder Bildungsstand usw. hinzutreten, die ein spezifisches Subjekt präzise von einem anderen zu unterscheiden vermögen.

Im Falle von Gruppenkonstruktionen hingegen haben wir es viel mehr mit einer Imagination zu tun, die ein für die Gruppierung bestimmendes und limitierendes Bild

10 Vgl. z. B. WALBY, SYLVIA/ARMSTRONG, JO/STRID, SOFIA, Intersectionality: Multiple inequalities in social theory, in: *Sociology* 46/2, 2012, 234.

11 Der Ausdruck der Interdependenzen betont besonders die (Inter)Relationalität anstelle des z. T. als statisch empfundenen Bild der „intersection“ (Kreuzung), vgl. WALGENBACH/DIETZE/HORNSCHEIDT/PALM; vgl. auch BAUER/GÖTHLING-ZIMPEL.

12 Vgl. z. B. BUTLER, JUDITH, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of „Sex“*, New York 1993, 3; vgl. auch BAUER/GAUSE, Butler, 273–278.

13 Zum Otherring vgl. grundlegend SPIVAK.

produziert bzw. reproduziert. Hier sind also nicht die einzelnen Subjekte im Blick, die diese Gruppe bilden, sondern das Idealbild – in der Beschreibung mit Max Weber vielleicht auch der Idealtypus und nicht der Realtypus –¹⁴, nach welchem diese Gruppe lebt. In allen Fällen jedoch finden sich diese Anhaltspunkte für diese Differenzlinienbeziehungen auf der Ebene der Repräsentation: nämlich in Quellen, seien sie textlicher oder bildlicher Natur oder aus dem Raum der sog. materiellen Kultur. Sie werden auf dieser Ebene konstruiert, reproduziert und auch ausdifferenziert.

Das folgende Kapitel wird versuchen, die bisher in aller Kürze und relativ abstrakt beschriebenen Zusammenhänge mit Leben zu füllen, um genauer zu sein: mit historischen Rekonstruktionen. Ich spreche hier bewusst von historischen Rekonstruktionen, da es sich in allen hier präsentierten Deutungen um ebensolche handelt. Um Deutungen und Lesarten, um historische Rekonstruktionen aus einer spezifischen – einer queertheoretisch inspirierten – Perspektive. Die vorgestellten Anfragen an die Reformationsgeschichte beanspruchen daher keine historische Richtigkeit – sofern es eine solche überhaupt geben sollte – oder Vollständigkeit. Vielmehr sollen sie als Irritation und Anreiz dienen, über historische Konstruktionen und deren – mit Glasersfelds radikalem Konstruktivismus gesprochen – Viabilität sowie über Perspektiven der Geschichtsschreibung und Rekonstruktion nachzudenken.¹⁵

4. Reformationsgeschichte mal anders – Anfragen aus der Perspektive einer Christ_innentumsgeschichte

Intersektionale Lesarten von Quellen bedeuten zusätzliche Konstruktionsanstrengungen vonseiten der Lesenden und Forschenden.¹⁶ Dafür bergen sie jedoch ein Potential, kirchenhistorische Prozesse neu zu perspektivieren, in die Richtung einer Christ_innentumsgeschichte öffnen oder zumindest anders veranschaulichen zu können. Die Reformationsgeschichte und das Schrifttum Martin Luthers sowie anderer Autor_innen können beispielsweise bis zu einem gewissen Grad gewinnbringend mit einer intersektionalen Brille gelesen werden. Dies gilt im besonderen Maße für „klassische“ Einsatzgebiete intersektionaler Lektüren im Spektrum von Quellen, die sich mit Geschlechterdiskursen beschäftigen.

Die sogenannte „Hausväterliteratur“ – besser wäre hier eigentlich „Hauselternliteratur“ – wie sie mit der *Oeconomia Christiana* des Justus Menius 1529 in den frühneuzeitlichen Diskurs eingeführt wird, verhandelt z. B. nicht nur das auf den gesamten „Oikos“ ausgeweitete familiäre Zusammenleben oder definiert Gender-

¹⁴ Vgl. WEBER, MAX, Erlösungswege und ihr Einfluß auf die Lebensführung, in: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Studienausgabe, Tübingen 1980, 321–348.

¹⁵ Vgl. GLASERSFELD.

¹⁶ Die nachfolgenden reformationshistorischen Überlegungen finden sich in kürzerer Form auch in BAUER, Quellen.

konstruktionen über die Rechte- und Pflichtenzuschreibungen der Eheleute. Sie korreliert ebenso mit der Kategorie „class“, indem Demarkationen zwischen „Hauseltern“ und „Gesinde“ vorgenommen werden. Zudem wird der „Oikos“ als Paradigma der Ordnung konstruiert – er stellt den Nukleus von Gesellschaft dar.¹⁷ Im Kleinen werden im Hausstand gesamtgesellschaftliche Diskurse verhandelt, die sowohl konfessionelle Prägung besitzen, als auch in größere alltagsgeschichtliche religiöse Zusammenhänge eingreifen.

Weitere Aufgaben kirchenhistorischer Genderforschung unter der Perspektive einer Christ_innentumsgeschichte liegen m. E. darin, den wie es Bychowski nennt „cisgender turn“¹⁸ – also die normalisierenden Annahmen von binären cis-Geschlechlichkeiten, die die Wissenschaft bisher bestimmten – zu durchbrechen. Dazu sollten auch in Quellen, die binäre Konstruktionen von Geschlecht produzieren und zementieren wie es die *Oeconomia Christiana* tut, ernsthaft Passagen reflektiert werden, die die Wahrnehmung nicht-binärer oder transgeschlechtlicher Lebensformen vermuten lassen, um diese nicht weiterhin unsichtbar zu machen. Eine solche Formulierung wäre im Kapitel „Was dem Mann im Besonderen in der Hausregierung zustehe“ zu finden:

Also müssen wir auch ohne Ausnahme, Männer und Weiber und *wie wir uns auch nennen mögen*, durch den einzigen unseren Herrn und Heiland Jesus Christus im Glauben unsere Sünden los und vor Gott fromm und selig werden.¹⁹

Was hier als beiläufiger Kommentar gelesen werden könnte – und in der meist noch auf Formen von binär gedachter „Männlichkeit“ und „Weiblichkeit“ fokussierten kirchenhistorischen Frauen- und Geschlechterforschung auch wird –, ließe sich jedoch wahrscheinlich mit dem sich nur sehr langsam in den Geschichtswissenschaften etablierenden „transgender turn“ als Anerkennung von nicht-binären oder transidenten Existenzformen plausibilisieren. Die Quelle geht diesbezüglich nicht in die Tiefe. Aber es wird mittlerweile beispielsweise an Gerichtsakten u. ä. herausgestellt, dass non-binäre und transidente Lebensformen durchaus in der Geschichte existierten, nur bisher noch nicht sichtbar gemacht wurden. Dies geschieht in bisher wenig beachteten Quellen – meist unter Stichworten wie „Hermaphroditismus“, „monströse Geburt“ oder innerhalb von Sodomiediskursen.²⁰

Auch Quellen, die zunächst dem Spektrum feministischen Kirchengeschichtsinteresses zugeordnet werden könnten, sind intersektional fruchtbar zu machen. Es könnte beispielsweise über die Agency²¹ von „Frauen“ im Reformationsgeschehen im Zusammenhang kategorialer Begünstigungs-, Legitimations- oder Verhinderungs-

17 Vgl. zur Hausväterliteratur und den umliegenden Diskursen z. B. Bauer/Gause 2020, Sexualität; Gause/Scholz.

18 Vgl. BYCHOWSKI, M. W., The Transgender Turn. Eleanor Rykener Speaks Back, in: Greta LaFleur/Masha Raskolnikov/Anna Kłosowska (Hg.): *Trans Historical: Gender Plurality before the Modern*, New York 2021, 99–105.

19 BAUER/GAUSE, Sexualität, 34. (Hervorhebung B. B.)

20 Vgl. exemplarisch den Band von LaFleur/Raskolnikov/Kłosowska.

21 Zur Agency im Kontext von Religionsforschung besonders aufschlussreich Auga.

strukturen nachgedacht werden. So ließe sich eingehend an Personen wie Argula von Grumbach oder Katharina Schütz-Zell zeigen, dass die Agency von „Frauen“ von Kategorien wie „class“, Konfession, geographische Verortung, Bildungsstand und Besitz abhängt. Daher kann sich z. T., trotz der im theologischen Diskurs vornehmlich delegitimierenden Kategorie „Weiblichkeit“, eine religiös fundierte prinzipielle Agencyerweiterung ergeben. Diese motiviert „weibliches“ Schrifttum, das dann wiederum in theologisch geführte Diskurse eingreifen kann. Es lässt sich somit beobachten, dass in der Interdependenz von Konfession und Gender eine Verschiebung von Grenzziehungen geschehen kann – neue Demarkationen überschreiben und überschreiten also alte bzw. alternative Demarkationslinien.

Im Fall von Argula von Grumbach ist es beispielweise bemerkenswert, dass „ihr öffentliches Hervortreten einerseits durch Berufung auf prophetische Traditionen in der Bibel, andererseits durch ihr Gewissen als Christin“²² legitimiert wird. Es ergeben sich somit aus reformatorischen Impulsen heraus begünstigende Interdependenzen zwischen den Kategorien „Weiblichkeit“, „gesellschaftlicher Status“/„class“ und „Religion“. Dies erlaubte es Argula von Grumbach z. B. nicht nur 1523 einen Protestbrief an die Universität Ingolstadt zur Verteidigung des zum Widerruf gezwungenen Arsaicius Seehofer zu schreiben. Es machte sie außerdem zu einer der meistgelesenen und daher einflussreichsten Flugschriftenautor_innen der 1523/24er Jahre.²³

Auch der Blick in Rechtsdokumente der Reformationszeit kann intersektional fruchtbar gemacht werden. Sei es die spannende Debatte um Luthers Testament, die offenlegt, wie diskriminierende Strukturen im Kontext von „Besitz“ und „Weiblichkeit“ rechtlich verfestigt und nur schwerlich aufzubrechen waren,²⁴ oder die Fülle an neu entstehenden Policyordnungen in reformatorischen Städten. Diese lassen sich als biomächtige Regulationsmechanismen an der Schwelle von Religion, Politik und Alltag verstehen. Denn sie legitimieren und delegitimieren gewisse Seins- und Lebenskonstruktionen und regulieren Körper z. B. in Bezug auf Kleidung und Verhalten.²⁵

Ebenso ließen sich Otheringsdiskurse in Martin Luthers Schriften aufzeigen und intertextuell betrachten. Das wiederum könnte bereits bestehende Forschungsdiskurse anders perspektivieren, subversiv reitieren und normalisierte Wissensbestände destabilisieren. So ließe sich zum Beispiel im intersektionalen Quellenvergleich auf einer abstrakt-komparatistischen Ebene nach parallelen sprachlichen Verweismustern in Luthers *Das Jhesus Christus ein geborner Jude sey* (1523) und *Wider die Antinomer* (1539) suchen.

22 GAUSE, UTE, Geschlechterkonstruktionen der Reformation – Wandel, Konstanz, Interdependenzen, in: Eva Labouvie (Hg.): Glaube und Geschlecht – Gender Reformation, Köln/Weimar/Wien 2019, 79.

23 Zu Flugschriften als „weiblicher“ Handlungsspielraum vgl. z. B. KOMMER.

24 Zum Recht, Luthers Testament und seinem Kontext sehr instruktiv LÜCK.

25 Zu Policyordnungen im Gefolge reformatorischer Impulse vgl. FRENZEL; WÜST.

In beiden Schriften geht es um religiöse Demarkationsprozesse, um die Aushandlung einer Deutungshoheit. Luthers „Judenschriften“ sind mittlerweile in Hinblick auf einen „vomodernen, religiös motivierten Antijudaismus“²⁶ und dessen Tradierung untersucht worden.²⁷ Auch dass dieser Antijudaismus seit dem 19. Jahrhundert und besonders im NS-Regime für antisemitische Propaganda verwendet wurde, ist weitgehend bekannt. Die subversive Reiteration der schon bestehenden Forschungen hierzu könnte mit einer intersektionalen Brille danach schauen, welche Kategorien und Topoi in den reformatorischen Differenzlinienziehungen Martin Luthers wiederkehren. Hierbei lässt sich betonen, dass die Differenzlinienziehung bei Martin Luther – egal ob es eine Gruppierung ist, die er mit konkreten Personen verbindet wie in der *Antinomerschrift*, oder ein jüdisches Abstraktum, da Luther nachweislich kaum Kontakte zu Jüd_innen hatte –²⁸ ähnliche Muster aufweist.

Denn die Delegitimierung der jeweiligen Gruppierung, ihre Veränderung (Othering) in seinen Schriften läuft hauptsächlich über die Anrufung der Kategorien „Religion“ und „Bildung“ zur Behauptung seiner eigenen Deutungshoheit. Nach der Antisemitismusforscherin Karin Stögner sind diese Faktoren eng mit intersektionalen Privilegien eines Whitenessdiskurses verbunden.²⁹ Im Fall der Schrift *Das Jhesus Christus ein geborner Jude sey* verweist Luther auf seinen eigenen Bildungsstand, der ihn elementar ausmacht, indem er dem Abstraktum „der Juden“ ihre eigene Schrift erklärt, die er in auslegungshistorischer Selbstverständlichkeit christologisch deutet, „die Juden“ aber – seiner Meinung nach fälschlicherweise – eben nicht:

Darumb will ich aus der schrift ertzelen die vrsach / die mich bewegen / tzu gleuben / das Christus ein Jude sey von eyner iungfrawen geporn / ob ich vielleicht auch der Juden ettliche mocht tzum Christen glauben reytzen.³⁰

26 STÖGNER, KARIN, Antisemitismus und Intersektionalität – Plädoyer für einen neuen Zugang, in: Astrid Biele Mefebue/Andrea Bührmann/Sabine Grenz (Hg.): Handbuch Intersektionalitätsforschung, Wiesbaden 2021, DOI https://doi.org/10.1007/978-3-658-26613-4_10-1, 2.

27 Vgl. z. B. KAUFMANN; LEPPIN.

28 Vgl. zu antijüdischen Gelehrtdiskursen des 16. Jahrhunderts und explizit zu Martin Luther z. B. BOER, JAN-HENDRYK DE, Die Differenz explizieren. Sprachformen gelehrter Judenfeindschaft im 16. Jahrhundert, in: Michael Prinz/Jürgen Schiewe (Hg.): Vernakuläre Wissenschaftskommunikation: Beiträge zur Entstehung und Frühgeschichte der modernen deutschen Wissenschaftssprachen, *Lingua Academica. Beiträge zur Erforschung historischer Gelehrten- und Wissenschaftssprachen*, Bd. 1, Berlin/Boston 2018, 61–62.

29 Vgl. STÖGNER, Antisemitismus und Intersektionalität, 3.

30 LUTHER, Jesus Christus ist von Geburt ein Jude (1523), übertragen von Johannes Schilling, in: Hellmut Zschoch (Hg.): Martin Luther Deutsch-Deutsche Studienausgabe Bd. 3 Christ und Welt, Leipzig 2016, 294.

Martin Luther ist also im Besitz der Deutungshoheit und „[e]s hilfft auch die Juden nicht / das sie hie entlauffen wollen / und richten eyn solche ausflucht“³¹. Luthers Konstruktion „der Juden“ changiert zwischen Unverständigkeit, Unehrlichkeit und fehlender kognitiver Fähigkeit, wenn er z. B. sagt, dass Matthäus und Lukas „mehr tzu glewben ist / denn aller welt / schweyg denn / wenn den Juden“, wenn er „den Juden“ attestiert, dass sie „ia so wortkriegisch sind vnd an den buchstaben so hart hangen“, bemerkt „sie stellen sich alsze wisten sie nicht [...] vnd wissens doch so hertzlich wol“ oder sie ungläubig fragt „bistu truncken?“³². Es ließen sich noch weitere ähnliche Belege finden.

In der *Antinomerschrift* verläuft der Verweis auf die Kategorie „Bildung“ über Luthers mehrmalige Verweise auf seine Schriften sowie die *Confessio Augustana* und deren Apologie – er macht also deutlich, dass die Antinomer durch ihn und die Bekenntnisschrift in der Lage sein müssten, ihre „sonderliche blindheit vnd nartheit“³³ zu erkennen. Zudem nutzt Luther das Motiv kindlichen Unwissens im Gegensatz zu seiner gelehrten Position als Vehikel der Demarkation, wenn er davon spricht, sie hätten ein „fein Katzenstülgen / [es] gefellet jhnen trefflich wol“³⁴ oder die *Confessio, Apologie* und gesamte Lehre gebe es nicht nur in gesungen, sondern „vber das auch gemalet / gedruckt / geschnitzt / auch von den kindern frue / mittags abends gesprochen / das ich keine weise mehr weis / darin sie nicht geubet würden“³⁵.

Hinzu tritt aber auch die Kategorie „geographische Position“, die Martin Luther mehrfach anruft. So konstruiert er über die Erwähnung von Sprachkenntnissen eine deintellektualisierte Fremdzuschreibung „der Juden“, wenn er ausführt:

Das disz die wort auff Ebreisch sind / wirt myr keyn Jude leucken / der anders [hier: auf irgendeine Weise, B. B.] Ebreisch und deutsch versteht / denn wyr deutschen sagen nicht concepit / das weyb hatt empfangen / Die [altgläubigen, B. B.] Prediger haben aus dem latin solch deutsch gemacht / Sondern so spricht der deutsch man vnd mutter tzung [in seiner Muttersprache]³⁶

Luther entwirft hier also ein Bild von „den Deutschen“ und ihrer Muttersprache, dem er die Kontrastfolien „der Juden“ und der lateinischsprachigen, also altgläubigen Prediger entgegenhält. Die Wahrheit besitzt – dies verwundert in konfessionell konnotierten Argumentationszusammenhängen nicht – selbstverständlich nur er.

31 DERS., 306.

32 DERS., 308.

33 LUTHER, MARTIN, Gegen die Antinomer (1539), übertragen von Notger Slenczka, in: Dietrich Korsch (Hg.): Martin Luther Deutsch-Deutsche Studienausgabe Bd. 1 Glaube und Leben, Leipzig 2012, 648.

34 DERS., 646.

35 DERS., 638.

36 LUTHER, Jesus Christus, 310.

In der *Antinomerschrift* ist es nicht ein vages „Deutschtum“³⁷ oder eine Muttersprachlichkeit, die Luther unter der Kategorie „geographische Position“ anruft, sondern sein Wirkungsort Wittenberg, der als Zentrum der reformatorischen Strömung als Garant für Wahrheit gilt. Daher ist die „geographische Verortung“ auch eng mit der Kategorie „Bildung“ verbunden. Dies offenbart sich in den Titelaufzeichnungen, die Luther verwendet: Er ist selbstverständlich *Doktor* Martin Luther und auch sein Adressat wird als Doktor und Prediger angesprochen, auf Johannes Agricola, gegen den sich Luther wendet, wird jedoch mehrfach dezidiert mit der Bezeichnung „Magister Eisleben“ Bezug genommen – also mit einem niedrigeren Bildungsgrad und einer geographischen Verortung abseits von Wittenberg. Die geographische Differenzlinienziehung wird besonders deutlich, wenn Luther über „eine sonderliche hoffart vnd vermessenheit“ berichtet, in der er die Intentionen seiner Gegner nachhört und zeitgleich abkanzelt, wenn er schreibt: „Müssens denn allein die zu Wittemberg alles wissen / Ich habe auch ein kopff etc. Ia freilich ein kopff / der seine ehre sucht / vnd sich jnn seiner weisheit bethut [Euphemismus für das lat. *concarere* „beschmutzen, bekacken“]³⁸. Luther beschreibt somit Wissen und hochmütige Dummheit anhand der geographischen Demarkationslinie Wittenberg/Eisleben.

Diese dekontextualisierten Erkenntnisfragmente des argumentativen Demarkationsprozesses Luthers werfen weiterführende Fragen auf: Ließen sich in der historischen Rekontextualisierung Rückschlüsse für die Erkenntnisse um die Genese und Rezeption antijüdischer Semantiken oder ebenso konfessioneller Selbstlegitimierungen gegenüber veränderter Gruppierungen ziehen? Ließe sich also z. B. in Schriften wie *An den christlichen Adel deutscher Nation* (1520) oder in Luthers Bauernschriften von 1525 eine ähnliche Demarkation anhand dieser Linien aufzeigen – auch wenn hier mit ziemlicher Sicherheit die Kategorie „class“ in den Fokus zu rücken hätte? Kann also intersektionale christ_innentumshistorische Forschung als Ergänzung zu und Irritation von bereits bestehenden Wissensbeständen genutzt werden? Meines Erachtens ließe sich ein solches subversives Potential in vielerlei Hinsicht denken, das sich jedoch in noch ausstehenden Forschungen zu bewähren hätte und in einen regen Austausch mit „klassischen“ kirchenhistorischen Ansätzen treten müsste.

Durch die Öffnung in Richtung einer Christ_innentumsgeschichte und der Umsetzung einer queertheoretisch inspirierten Intersektionalitätsforschung in der

37 Hiermit ist in keinem Fall etwas gemeint, wie es in der Rezeptionsgeschichte Luthers als „Eternal German“ expliziert wird. Ich habe mich dennoch für diese Begrifflichkeit entschieden, um anzuzeigen, dass Luthers Fokussierung auf die Sprachlichkeit und ein „gutes“ Deutsch dennoch einen Identitätsmarker darstellt, der nicht allein in einer philologischen Akribie aufgeht, sondern zur Demarkation eingesetzt wird. Für die Erkenntnis, dass meine Überlegungen zu Luthers Beharren auf der deutschen Sprache als Demarkationsvehikel in den vorliegenden Quellen sich auch in seinen Ausführungen zum Dolmetschen spiegeln, wo sie „stets eine hermeneutische Dimension“ (SPEHR, CHRISTOPHER, „Dem Volk aufs Maul schauen“ – Luther als Dolmetscher, in: Margot Käßmann/Martin Rösler (Hg.): *Die Bibel Martin Luthers. Ein Buch und seine Geschichte*, Leipzig 2016, 79) besitzen, und die Diskussion hierüber danke ich ganz herzlich Dr. Steffen Götzke.

38 LUTHER, *Antinomer*, 648.

Kirchengeschichte könnte zudem der Blick auf bisher durch „Normalität“ verstellte Männlichkeiten und deren Begünstigungs- und Legitimationsmuster frei werden.³⁹ Es ließen sich z. B. die Korrelationen von Kategorien wie „Männlichkeit“, „Körper“, „Stand“, „Besitz“, „Alter“ und „Religion“ in christ_innentumshistorischen Phänomenen in Gefolge der Reformation untersuchen – Lyndal Roper hat dies m. E. in Ansätzen schon für die Person Luthers und seine bildliche Inszenierung getan.⁴⁰

So ergeben sich aus dieser Perspektive weitere Anfragen, die für anschließende Forschungen furchtbar gemacht werden könnten: Wo sind die Interdependenzen zwischen den Kategorien, die Grundlagen für machtvolle Sprecher_innenpositionen herstellen? Welche Kategorien werden z. B. in argumentativen Demarkationsprozessen der „Lutheraner“ gegen veränderte religiöse Gruppen wie „Schwärmer“ oder „Katholiken“ aktiviert und welche Überschneidungen mit den obengenannten Kategorien lassen sich feststellen? Und auf einer anderen Ebene: Welche Kategorien sind eminent wichtig für eine Gruppenzugehörigkeit und Stereotypisierungen? Welche wirken inkludierend und welche werden für Ausschlussmechanismen genutzt? Wo sind hier also die Demarkationslinien, wo wirkt die Kategorie „Religion“ als Agency-anreichernd und wo als Agency-mindernd?

5. ... und die Zukunft? Ein abschließendes Plädoyer

Intersektionalität als Ansatz für die kirchenhistorische Forschung – so habe ich an anderer Stelle bereits ausführlicher argumentiert – changiert meines Erachtens zwischen Selbstverständlichkeit und expliziter methodologisch verankerter Reflexionsarbeit.⁴¹ Denn eine intersektionale Herangehensweisen steht mitnichten im diametralen Gegensatz zu einer „klassischen“ Methodologie, fordert jedoch durchaus hermeneutische und epistemologische Entscheidungen. Dennoch ist „Intersektionalität“ – wie es Kathy Davis bereits eindrücklich formuliert hat – ein Buzzword im besten Sinne, da es „sowohl GeneralistInnen als auch die SpezialistInnen [...] anzusprechen“⁴² vermag und unzählige anschlussfähige Punkte für eine kirchenhistorische Forschung bietet. Dabei könnte – so eine ebenfalls andernorts von mir diskutierte These – Intersektionalitätsforschung einen Benefit in Hinblick auf die oft monierte ausbleibende flächendeckende Implementierung von Genderthemen in die Kirchen-

39 Zu den nachfolgenden Vorschlägen vgl. auch BAUER, Kirchengeschichte, 59–60.; BAUER, Quellen, 11–12.

40 Vgl. ROPER, LYNDAL, Der feiste Doktor. Luther, sein Körper und seine Biographen, Historische Geisteswissenschaften. Frankfurter Vorträge, 3, Göttingen 2012.

41 Vgl. erneut BAUER, Intersektionen und BAUER, Quellen.

42 DAVIS, KATHY, Intersektionalität als „Buzzword“. Eine wissenschaftssoziologische Perspektive auf die Frage „Was macht eine feministische Theorie erfolgreich?“, in: Lutz, Helma/Herrera Vivar, María Teresa/Supik, Linda (Hg.): Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes, Wiesbaden 2013, 66.

geschichte besitzen: Falls der Fokus auf die Kategorien „Gender“ oder „Frau“ ob ihrer politisch-aktivistischen Verortung im Feminismus ein Hindernis für eine breitenwirksame Applikation der Untersuchung von Geschlechterkonstruktionen im kirchengeschichtlichen Forschungsalltag darstellen sollte, scheint es m. E. fruchtbarer, einen Ansatz zu wählen, bei dem Gender nur eine – aber dennoch eine bedeutende – Kategorie unter vielen ist.⁴³ Dieses Argument soll jedoch in keiner Weise der oftmals unterstellten Entpolitisierung eines solchen Ansatzes das Wort reden. Denn ein politisch-aktivistischer Nukleus eines solchen Forschungsansatzes ist sowohl sinnvoll als auch existent. Dennoch lässt sich meines Erachtens durch die Anschlussfähigkeit der Intersektionalität an Grundmuster kirchenhistorischen Arbeitens und besonders durch ihren hohen Abstraktionsgrad ebenso eine nicht-feministisch motivierte kirchenhistorische Intersektionalitätsforschung denken.

Die kirchenhistorische Forschung – und hier besonders der sog. Nachwuchs – hat hier also für die Zukunft eine Entscheidung zu treffen: Möchte sie sich dem spannenden Experiment zusätzlicher Reflexionsarbeit zur intensiveren Ausschöpfung des Potentials ihrer bereits untersuchten Gegenstände und Kategorien stellen? Kann Kirchengeschichte die Historisierung einer zunächst ahistorisch anmutenden Forschungspraxis leisten und damit ebenso christ_innentumshistorische Perspektiven erweitern und transformieren? Und nicht zuletzt: Will Kirchengeschichte anschlussfähig an rezente Forschungsdiskurse bleiben, um nicht zu einem selbstreferentiellen System zu werden, oder versperrt sie sich dem um der vermeintlichen historischen Faktizitäten willen?⁴⁴

Ob es dem historisch gewachsenen Fach der Kirchengeschichte gelingt, sich selbst in diese Richtung zu transformieren und sich einer christ_innentumshistorischen Perspektive zu öffnen, wird erst die – und ich nehme damit ein letztes Mal ein Stichwort aus dem Titel dieses Bandes auf – Zukunft des Faches zeigen, die in Anbetracht gegenwärtiger Diskussionen jedoch selbst noch im Unklaren zu sein scheint.

Quellen und Literatur

- AUGA, ULRIKE, *An Epistemology of Religion and Gender. Biopolitics – Performativity – Agency*, Routledge Critical Studies in Religion, Gender and Sexuality, London/New York 2020.
- BAHL, PATRICK, *Auslegungsgeschichte als Grundsignatur kirchenhistorischen und theologischen Arbeitens*, in: *EvTh* 85/3, 2025, 167–182.
- BAUER, BENEDIKT/GAUSE, UTE, *Judith Butler und die (protestantische) Kirchengeschichte*, in: Bernhard Grümme/Gunda Werner (Hg.): *Judith Butler und die Theologie. Herausforderung und Rezeption*, Religionswissenschaft, Bd. 15, Bielefeld 2020, 273–285.

43 Vgl. erneut BAUER, *Kirchengeschichte*.

44 Dieser Frage nach dem *Quo vadis, Kirchengeschichte?* gehen auch die kirchenhistorischen Beiträge aus Heft 3/2025 der *EvTh* nach, vgl. BAHLE, *Auslegungsgeschichte*; ISRAEL, *Common Ground*; SUMALVICO, *Christentumsgeschichte*; SCHADE, *Universale Regionalität*.

- DERS./GAUSE, UTE, Sündige Sexualität und reformatorische Regulierungen, Studienreihe Luther, Bd. 20, Bielefeld 2020.
- DERS./GÖTHLING-ZIMPEL, KRISTINA, Jede_r nur ein Kreuz!? Intersektionalität, Gender und Religion, in: Benedikt Bauer/Kristina Göthling-Zimpel/Anna-Katharina Höpflinger (Hg.): *Opening Pandora's Box. Gender, Macht und Religion*, Göttingen 2020, 229–235.
- DERS., „Where heaven and hell collide“. Intersektionen, Religion, Diskriminierung und Potenziale, in: Anna-Katharina Höpflinger/Ann Jeffers/Daria Pezzoli-Olgiati (Hg.): *Handbuch Gender und Religion*, Göttingen ²2021, 139–146.
- DERS., Ansätze, Perspektiven, Traditionen – Einblicke in Forschungen zu Religion und Geschlecht, in: *Religion unterrichten* 5/1 (2024), 11–18.
- DERS., Die Kirchengeschichte ist „weiß“ und „männlich“!? Ein queeres Plädoyer für die Pluralisierung kirchengeschichtlichen Denkens, in: Marianne Heimbach-Steins/Judith Könemann/Verena Suchhart-Kroll (Hg.): *Gender (Studies) in der Theologie. Begründungen und Perspektiven*, Münsterische Beiträge zur Theologie, Bd. 4, Münster 2021, 53–65.
- DERS., Quellen im Kreuz(ungs)feuer, Kirchengeschichte am Scheideweg. Intersektionalität und Kirchengeschichte, in: *Handbuch der Religion* 75. EL, I-30.5, 2023, 1–16.
- BOER, JAN-HENDRYK DE, Die Differenz explizieren. Sprachformen gelehrter Judenfeindschaft im 16. Jahrhundert, in: Michael Prinz/Jürgen Schiewe (Hg.): *Vernakuläre Wissenschaftskommunikation: Beiträge zur Entstehung und Frühgeschichte der modernen deutschen Wissenschaftssprachen, Lingua Academica. Beiträge zur Erforschung historischer Gelehrten- und Wissenschaftssprachen*, Bd. 1, Berlin/Boston 2018, 47–86.
- BUTLER, JUDITH, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of „Sex“*, New York 1993.
- BYCHOWSKI, M. W., The Transgender Turn. Eleanor Rykener Speaks Back, in: Greta LaFleur/Masha Raskolnikov/Anna Kłosowska (Hg.): *Trans Historical: Gender Plurality before the Modern*, New York 2021, 95–113.
- CHAKRAVOTY SPIVAK, GAYATRI, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und Subalterne Artikulation*, Wien 2007 (1988).
- CRENSHAW, KIMBERLE WILLIAMS, Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color, in: *Stanford Law Review* 43/6 (1991), 1241–1299.
- DAVIS, KATHY, Intersektionalität als „Buzzword“. Eine wissenschaftssoziologische Perspektive auf die Frage „Was macht eine feministische Theorie erfolgreich?“, in: Lutz, Helma/Herrera Vivar, María Teresa/Supik, Linda (Hg.): *Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes*, Wiesbaden ²2013, 59–73.
- FRENZEL, CLAUDIUS SEBASTIAN, Die Ordnung des Zorns. Der Zorn Gottes in den Policeygesetzen der Reichsstadt Ulm (Gotteslästerung, Zutrinken und Unzucht, 1492–1630), in: Alexander Kästner/Gerd Schwerhoff (Hg.): *Göttlicher Zorn und menschliches Maß. Religiöse Abweichungen in frühneuzeitlichen Stadtgemeinschaften*, Konstanz 2013, 45–71 (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven, Bd. 28).
- GAUSE, UTE/SCHOLZ, STEPHANIE (Hg.), *Ehe und Familie im Geist des Luthertums. Die Oeconomia Christiana (1529) des Justus Menius*, Leipzig 2012 (Historisch-theologische Genderforschung, Bd. 6).
- GAUSE, UTE, Geschlechterkonstruktionen der Reformation – Wandel, Konstanz, Interdependenzen, in: Eva Labouvie (Hg.): *Glaube und Geschlecht – Gender Reformation, Köln/Weimar/Wien 2019, 75–86*.
- GLASERSFELD, ERNST VON, Konstruktion der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität, in: Heinz von Foerster u. a. (Hg.): *Einführung in den Konstruktivismus*, München 1997, 9–40.
- HÖPFLINGER, ANNA-KATHARINA/JEFFERS, ANNE/PEZZOLI-OLGIATI, DARIA, *Handbuch Gender und Religion*, Göttingen ²2021.
- ISRAEL, CARLOTTA, Auf der Suche nach einem Commonn Ground? Kirchengeschichte und Disability History, in: *EvTh* 85/3, 2025, 183–194.
- JAMMERHAL, TOBIAS/JANSSEN, DAVID BURKHART/REINER, JONATHAN/SCHUSTER, SUSANNE (Hg.), *Methodik der Kirchengeschichte. Ein Lehrbuch*, Tübingen 2022.

- KAUFMANN, THOMAS, Antisemitische Lutherflorilegien: Hinweise und Materialien zu einer fatalen Rezeptionsgeschichte, in: ZThK 112/2, 2015, 192–228.
- KOMMER, DOROTHEE, Reformatorische Flugschriften von Frauen, Flugschriftenautorinnen der frühen Reformationszeit und ihre Sicht von Geistlichkeit, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 40, Leipzig 2013.
- LA FLEUR, GRETA/RASKOLNIKOV, MASHA/KŁOSOWSKA, ANNA (Hg.), *Trans Historical: Gender Plurality before the Modern*, New York 2021.
- LEPPIN, VOLKER, Martin Luther und seine judenfeindlichen Schriften. Herausforderung für den Protestantismus, in: *EvTh* 83/2, 2023, 99–115.
- LÜCK, HEINER, Zur Problematik der Rechtswidrigkeit in Luthers Testament vom 6. Januar 1542 zugunsten seiner Ehefrau Katharina. Zugleich ein Beitrag zur Rechtsstellung von „Pfarrfrauen“ und „Pfaffenkindern“ in der Reformationszeit, in: Eva Labouvie (Hg.): *Glaube und Geschlecht – Gender Reformation*, Köln/Weimar/Wien 2019, 175–195.
- LUTHER, MARTIN, *Gegen die Antinomer* (1539), übertragen von Notger Slenczka, in: Dietrich Korsch (Hg.): *Martin Luther Deutsch-Deutsche Studienausgabe Bd. 1 Glaube und Leben*, Leipzig 2012, 633–655.
- DERS., *Jesus Christus ist von Geburt ein Jude* (1523), übertragen von Johannes Schilling, in: Hellmut Zschoch (Hg.): *Martin Luther Deutsch-Deutsche Studienausgabe Bd. 3 Christ und Welt*, Leipzig 2016, 291–337.
- LUTZ, HELMA/WENNING, NORBERT, Differenzen über Differenz – Einführung, in: Helma Lutz/Norbert Wenning (Hg.): *Unterschiedlich Verschieden. Differenz in der Erziehungswissenschaft*, Opladen 2001, 11–24.
- ROPER, LYNDAL, *Der feiste Doktor. Luther, sein Körper und seine Biographen*, Historische Geisteswissenschaften. Frankfurter Vorträge, 3, Göttingen 2012.
- SCHADE, JOHANNA, *Universale Regionalität? Beobachtungen und Überlegungen zu Themen und Perspektiven deutscher evangelischer Kirchengeschichte*, in: *EvTh* 85/3, 2025, 209–223.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, ELISABETH, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München 1988.
- SPEHR, CHRISTOPHER, „Dem Volk aufs Maul schauen“ – Luther als Dolmetscher, in: Margot Käßmann/Martin Rösler (Hg.): *Die Bibel Martin Luthers. Ein Buch und seine Geschichte*, Leipzig 2016, 76–93.
- STÖGNER, KARIN, Antisemitismus und Intersektionalität – Plädoyer für einen neuen Zugang, in: Astrid Biele Mefebue/Andrea Bührmann/Sabine Grenz (Hg.): *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, Wiesbaden 2021, DOI https://doi.org/10.1007/978-3-658-26613-4_10-1.
- SUMALVICO, THEA, *Christentumsgeschichte als Geschichte von Identitätskonstruktionen. Ein Blick auf das polnische Luthertum (1945–1961) mit Ernesto Laclau*, in: *EvTh* 85/3, 2025, 195–209.
- WALBY, SYLVIA/ARMSTRONG, JO/STRID, SOFIA, *Intersectionality: Multiple inequalities in social theory*, in: *Sociology* 46/2, 2012, 224–240.
- WALGENBACH, KATHARINA/DIETZE, GABRIELE/HORNSCHEIDT, ANTJE/PALM, KERSTIN (Hg.), *Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*, Opladen/Farmington Hills 2007.
- WEBER, MAX, *Erlösungswege und ihr Einfluß auf die Lebensführung*, in: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Studienausgabe*, Tübingen 1980, 321–348.
- WÜST, WOLFGANG, *Wider Gotteslästerung, Unkeuschheit, Ehebruch, Neid, Hass und Aufruhr – Policy und Zucht in Nördlingen im Jahre 1542/43*, in: *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben* 109, 2017, 167–187.

Sophia Farnbauer

Theologiegeschichte als Disziplin der Kirchengeschichte

Zum Verhältnis von Kirchengeschichte und Systematischer Theologie

1. Beobachtungen

Ich möchte mit einigen zufälligen, gleichwohl symptomatischen Beobachtungen beginnen, die mich zur Frage nach der Theologiegeschichte als Disziplin zwischen den Stühlen, zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie, angeregt haben. Der Vortragsstil wurde dazu beibehalten, um den persönlichen Charakter dieser Erfahrungen abzubilden.

In meinem Proseminar behandle ich in der ersten Sitzung stets die Frage „Was ist Kirchengeschichte?“. Vor einer Weile fragte ein Student mit deutlicher Unsicherheit: „Gehört die Theologiegeschichte eigentlich auch zur Kirchengeschichte? Oder gehört sie eigentlich *nur* zur Systematik?“ Das ist die Frage, die ich an dieser Stelle bearbeiten will: Was ist aus einer kirchenhistorischen Perspektive Theologiegeschichte und wo sind die Schnittmengen und Differenzen zur Systematischen Theologie?

Dieses Problem möchte ich an zwei Beobachtungen und einer Arbeitsthese konkretisieren:

Die erste Beobachtung betrifft die Wahrnehmung meines Promotionsprojektes¹: Meine Dissertation widmet sich den Predigten und der Homiletik bei Johann Lorenz von Mosheim, dem „Vater der neueren Kirchengeschichtsschreibung“², „Erasmus des 18. Jahrhunderts“³ sowie „Vater der modernen Kanzelberedsamkeit“⁴. Neben der Frage nach der Verbindung von Predigten und Homiletik sind auch die theologische Substanz und ihre Umformungsprozesse im Verlauf des 18. Jahrhunderts Teil der Untersuchung. Auf die Verortung des Unterfangens in der Kirchengeschichte

1 FARNBAUER, SOPHIA, Johann Lorenz von Mosheim als Prediger der Aufklärung, Beiträge zur historischen Theologie 207, Tübingen 2024.

2 HEUSSI, KARL, Die Kirchengeschichtsschreibung Johann Lorenz von Mosheims, Geschichtliche Untersuchungen 4, Gotha 1904, 2.

3 HARNACK, ADOLF VON, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, SThL, Tübingen ⁴1909, 29.

4 SCHWAB, GUSTAV (Hg.), Die deutsche Prosa von Mosheim bis auf unsere Tage. Eine Muster-sammlung mit Rücksicht auf höhere Lehr=Anstalten. Erster Theil. Von Mosheim bis Wilhelm von Humboldt, Stuttgart 1843, 3.

folgt häufig Verwunderung und Erstaunen auf Seiten des Gegenübers, mit dem ich im Gespräch bin. Meistens werden das Thema Predigtforschung und Fragen von theologiegeschichtlichen Transformationsprozessen mit der Praktischen Theologie oder der Systematik assoziiert, selten mit der Kirchengeschichte.

Die zweite Beobachtung bezieht sich auf meine Lehrveranstaltungen, die neben der klassischen Reformationsgeschichte vorrangig Themen des 18. und 19. Jahrhunderts behandeln: Auch mit Personen und Themenumrissen wie beispielsweise Lessing als Theologe, Spaldings *Bestimmung des Menschen*, Herders Predigten oder Harnacks *Wesen des Christentums* wird öfters eher die Systematische Theologie, besonders die Dogmatik, verbunden als die Kirchengeschichte.

Meine Arbeitsthese lautet deshalb: Offenbar haben zahlreiche Theologinnen und Theologen heute das Bild einer vorrangig historisch arbeitenden Systematischen Theologie vor Augen und vielleicht auch selbst Erfahrungen mit einer solchen gemacht. Eine ausschließlich so verstandene Systematik würde in der Gefahr stehen, dass darüber entweder die Gegenwartsausrichtung marginal wird oder keine scharfe Trennung zwischen historischer Rekonstruktion und gegenwärtigem Geltungsanspruch besteht⁵.

2. Theologiegeschichte zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie: Klärungen

Die Theologiegeschichte gehört zu den Disziplinen im Gefüge der Theologie, die sich Kirchengeschichte und Systematische Theologie teilen.⁶ Es handelt sich um eine Grenzdisziplin, die von unterschiedlichen Seiten bearbeitet wird und dort auch ein jeweils unterschiedliches Gepräge erhalten kann. Die Frage nach der Theologiegeschichte führt in zwei größere Zusammenhänge: Erstens in die theologische Enzyklopädie und zur unterschiedlichen Funktion von Theologiegeschichte in Kirchengeschichte und Systematik. Zweitens zur Definition von Kirchengeschichte,

⁵ Vgl. NÜSSEL, FRIEDERIKE, Theologiegeschichte. Die geschichtliche Realisierung des Themas der Theologie, in: Wolfram Kinzig/Volker Leppin/Günther Wartenberg (Hg.), *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, AKThG 15, Leipzig 2004, 220f.

⁶ Vgl. RUHBACH, GERHARD, Die Kirchengeschichte, in: Wenzel Lohff/Ferdinand Hahn (Hg.), *Wissenschaftliche Theologie im Überblick, Kleine Vandenhoeck-Reihe 1402*, Göttingen 1974, 43. Wolfram Kinzig sieht die Kirchengeschichte als Verwalterin der „Geschichte der Dogmatik und Ethik und der kirchlichen Institutionen (im weitesten Sinne)“, das heißt der „historischen Aspekte von Systematischer und Praktischer Theologie“. Gleichwohl gebe es zwischen Urchristentum und Alter Kirche und in der jüngeren Theologiegeschichte nach wie vor fließende Grenzen. Vgl. KINZIG, WOLFRAM, *Wie theologisch ist die „Historische Theologie“? Bemerkungen zur Geschichte eines Begriffs und seiner heutigen Bedeutung*, in: Klaus Fitschen/Wolfram Kinzig/Armin Kohnle/Volker Leppin (Hg.), *Kirchengeschichte und Religionswissenschaft. Methoden und Fallstudien*, AKThG 51, Leipzig 2018, 49–91, 89f.

wobei sich hier die Frage nach der Möglichkeit normativer Aussagen in besonderem Maße stellt. Auch hier steht die Einordnung in die Enzyklopädie im Hintergrund, die das Theologische der Kirchengeschichte umreißen und die Stellung als theologisches Fach begründen soll.

Die Theologiegeschichte hat im Kontext der theologischen Enzyklopädie eine doppelte Bedeutung, die vom betrachtenden Fach, also der Kirchengeschichte oder Systematik, abhängt. In der Systematik wird Theologiegeschichte vorrangig als Geschichte der evangelischen Theologie seit der Aufklärung betrieben.⁷ Die Theologiegeschichtsschreibung ist dabei das Resultat der Historisierung der Theologie im 18. und 19. Jahrhundert.⁸ Mit der Historisierung geht auch die Erkenntnis der Zeitgebundenheit protestantischer Theologie einher. Gleichzeitig fungiert die Theologiegeschichte als Form der Vergewisserung protestantischer Positionen: „Der Rückblick auf die protestantische Theologie dient dabei immer auch der Selbstlegitimation des Protestantismus.“⁹ In dieser doppelten Funktion einer historischen Rekonstruktion protestantischer Theologie mit gleichzeitigem Legitimationsinteresse besteht auch das „Grundproblem“¹⁰ einer systematischen Theologiegeschichtsschreibung.¹¹ Friederike Nüssel kritisiert, dass „historiographische Rekonstruktion und systematisch-theologische Begründung von Geltungsansprüchen häufig nicht hinreichend deutlich unterschieden“¹² werden. In der Konsequenz einer Trennung beider Bereiche folgt laut Nüssel für eine systematische Theologiegeschichtsschreibung: Wenn die Theologiegeschichte sich an der Methodik der Geschichtsschreibung orientiert, kann sie gerade keine Geltungsansprüche vertreten.¹³ Theologiegeschichtsschreibung auch der Systematischen Theologie wäre mit Nüssel folglich Deskription: Sie dient dem Verstehen der Genese gegenwärtiger Theologie.¹⁴ Es stellt sich dann aber die Frage, inwiefern die Theologiegeschichte ein spezifischer Teil der Systematischen Theologie sein *muss*, wenn diese sich auch oder vorrangig um die Geltungsansprüche protestantischer Theologie in der Gegenwart bemühen will.

In der Kirchengeschichte beschränkt sich Theologiegeschichte dagegen nicht auf den Protestantismus seit der Aufklärung. Hier umfasst die Theologiegeschichte die Geschichte der christlichen Theologie seit ihren Anfängen in einer deskriptiven Per-

7 Vgl. MURRMANN-KAHL, MICHAEL, Art. Theologiegeschichte/Theologiegeschichtsschreibung, in: TRE Bd. 33, 2002, 344 f.

8 Vgl. Ebd., 344 sowie ROHLS, I, XXf. Rohls führt aus: „Die Theologiegeschichtsschreibung ist ein Kind des 19. Jahrhunderts. Wo aufgrund einer engen Fassung des Dogmenbegriffs die Dogmengeschichtsschreibung sich auf die alte Kirche, das Mittelalter und allenfalls noch die Epoche der protestantischen Symbolbildung beschränkte, mußte ihr eine Geschichte der protestantischen Theologie, die sich zunächst auf dem Boden des protestantischen Dogmas bewegt, um sich dann von ihm zu lösen. ergänzend zur Seite treten.“ (Ebd., XX).

9 Ebd., XXI.

10 NÜSSEL, Theologiegeschichte, 220.

11 Vgl. Ebd., 220 f.

12 Ebd., 220 f.

13 Vgl. Ebd., 221 sowie MURRMANN-KAHL, Art. Theologiegeschichte, 347.

14 Vgl. NÜSSEL, Theologiegeschichte, 221.

spektive, die nicht nach den Geltungsansprüchen von Theologie(n) fragt.¹⁵ Klaus Fitschen stellt dies dar als „möglichst umfassende Beschreibung, die die Geschichte der Lehrentwicklung mit der kirchlichen Ereignisgeschichte verschränkt.“¹⁶ Im Blick auf die Abgrenzung zur Systematik betont er, dass eine derartige Theologiegeschichte Aufgabe der Kirchengeschichte ist, wohingegen die Systematik „nach Anknüpfungspunkten für die Fortentwicklung traditioneller Ansätze sucht.“¹⁷ Fitschen sieht einen weiteren Unterschied darin, dass die Kirchengeschichte Theologiegeschichte nicht ausschließlich als Geistesgeschichte, sondern im Kontext vielfältiger weiterer Fragestellungen betreibt.¹⁸

„Es scheint, als sei die Theologiegeschichte ein wenig aus der Mode gekommen“¹⁹, konstatierte schon 1995 Albrecht Beutel, um im gleichen Atemzug festzustellen, dass sie nach wie vor unentbehrlich sei. Auch bei ihm liegt der Fokus auf einer kontextuell weitsichtigen Theologiegeschichte, „weil Theologie erst im Kontext ihrer gesellschaftlichen, kirchlichen und akademischen Bezüge angemessen erfaßt werden kann“²⁰. Gemäß seiner Definition von Kirchengeschichte als „Geschichte der Inanspruchnahme des Christlichen“²¹ werden dabei auch gerade die Formen von theologischer Reflexion mitgedacht, die sich außerhalb der traditionellen kirchlichen und akademischen Strukturen bewegen.

Das führt zugleich zur zweiten oben angedeuteten Fragestellung: Ist die Kirchengeschichte eine deskriptive oder eine (auch) normative Disziplin der Theologie? Ich versuche, die grundlegenden Positionen knapp zu umreißen.²² Die Einordnung hängt an der jeweiligen Bestimmung der Kirchengeschichte im Verhältnis zwischen Theologie und allgemeiner Geschichtswissenschaft. Es hat sich zwar ein Konsens herausgebildet, dass die Kirchengeschichte die Methodik der allgemeinen Geschichtswissenschaft teilt.²³ Dahingegen stellt sich die Frage nach der innertheologischen Einbindung der Kirchengeschichte besonders deutlich: Was ist das Theologische an der Kirchen-

15 Vgl. FITSCHEN, KLAUS, Kirchengeschichte, in: Eve-Marie Becker/Doris Hiller (Hg.), Handbuch Evangelische Theologie. Ein enzyklopädischer Zugang, Tübingen 2006, 190.

16 Ebd., 190.

17 „Diese Art der Theologiegeschichte ist darum eine Aufgabe der Kirchengeschichte, nicht der Systematischen Theologie, die ein ganz anderes Interesse an diesem Thema hat, indem sie nach Anknüpfungspunkten für die Fortentwicklung traditioneller Ansätze sucht.“ (Ebd., 190).

18 Vgl. Ebd., 190. 198.

19 BEUTEL, ALBRECHT, Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin, in: Ders., Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte, Tübingen 1998, 24.

20 Ebd., 25.

21 Ebd., 5.

22 Einen Überblick über die Debattenlage zur Definition der Kirchengeschichte bietet SCHÄUFELE, WOLF-FRIEDRICH, Kirchengeschichte und Historische Theologie. Versuch einer enzyklopädischen Verhältnisbestimmung, in: Friedemann Voigt (Hg.), Die Kreativität des Christentums. Von der Wahrnehmung zur Gestaltung der Welt, Troeltsch-Studien. Neue Folge 7, Berlin/New York 2021, 93–109, hier 97 f. FN 14.

23 Vgl. SCHÄUFELE, Kirchengeschichte und Historische Theologie, 97.

geschichte? Es lassen sich m. E. zwei Optionen unterscheiden: Auf der einen Seite steht die Kirchengeschichte als deskriptive, an der allgemeinen Geschichte orientierte Disziplin, die keine gesonderte theologische Methodik hat. Ihr theologisches Proprium liegt in der Einbindung in die theologische Fächerkultur und in der Ausbildung von Menschen, die in Pfarr- und Lehramt arbeiten werden, wie es beispielsweise Wolf-Friedrich Schäufele vertritt.²⁴ Mit dieser institutionellen Einbindung geht auch eine Perspektivität auf die zu behandelnde Kirchengeschichte einher.²⁵ Es handelt sich hierbei um eine formale Bestimmung der Theologizität von Kirchengeschichte.²⁶

Auf der anderen Seite steht die Kirchengeschichte als zuerst deskriptive, dann aber auch theologisch-normative Disziplin.²⁷ Exemplarisch sei an dieser Stelle die Position Volker Leppins skizziert. Bei ihm leiten sich die Fragestellungen der Kirchengeschichte aus dem Diskurs der theologischen Fächer her,²⁸ die mit der Methodik der allgemeinen Geschichte bearbeitet werden.²⁹ Insgesamt bleibt Leppin aber nicht bei der historischen (Re-)konstruktion, sondern sieht die Kirchengeschichte auch für die Gegenwart als Impulsgeberin: Sie dient ebenfalls dazu, Alternativen zur gegenwärtigen Auffassung des Christentums vorzustellen und so Wiederentdeckungen zu ermöglichen.³⁰ Es geht in der Konsequenz um die „Legitimierung und Relativierung theologischer Gegenwartsdeutungen“³¹, womit die Kirchengeschichte eine kritische, normative Funktion für die gegenwärtige Theologie erhält.

Etwas anders gelagert ist die Frage der Historischen Theologie, bei der jedoch einige Unklarheiten bestehen. ‚Historische Theologie‘ wurde in der Nachkriegszeit als Alternative zum Terminus ‚Kirchengeschichte‘ entwickelt und genutzt, um die unter Anderem von Karl Barth bestrittene Theologizität des Faches zu verteidigen. Vor dem Hintergrund der Dominanz der Dialektischen Theologie sah sich nun auch die Kirchengeschichte genötigt, ihren theologischen Charakter zu betonen.³² Eckehart Stöve urteilt dazu: „Dieser Reaktion [scil. auf die als bedrohlich empfundene historische Auflösung christlicher Glaubenswahrheiten] auf eine Historisierung und Relativierung der Kirchengeschichte verdankt auch der Begriff ‚Historische Theologie‘

24 Vgl. Ebd., 105 f. Ähnlich FITSCHEN, 179.

25 Vgl. SCHÄUFELE, Kirchengeschichte und Historische Theologie, 105–108.

26 Vgl. Ebd., 101.

27 Vgl. LEPPIN, VOLKER, Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer. Historische Offenlegung der vielfältigen Möglichkeiten christlicher Religion, in: Markus Buntfuß/Martin Fritz (Hg.), Fremde unter einem Dach? Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive, Theologische Bibliothek Töpelmann 163, Berlin 2014, 75 f. sowie MARKSCHIES, Arbeitsbuch, 150.

28 Vgl. LEPPIN, Kirchengeschichte im Kreis, 77–82.

29 Vgl. Ebd., 82 f. Interessant ist Leppins Verweis auf Theologiegeschichte als „intellectual history“ (85), die Theologie über die sie hervorbringenden Institutionen erfassen will.

30 Vgl. Ebd., 92 f.

31 Ebd., 93.

32 Vgl. SCHÄUFELE, Kirchengeschichte und Historische Theologie, 96. Die Bezeichnung der Kirchengeschichte als Historische Theologie spiegelt sich beispielsweise nach wie vor in Denominationen von Lehrstühlen wider.

seine Verbreitung.³³ Es sollte eine Re-theologisierung der Kirchengeschichte stattfinden. Dies führte jedoch nicht zu einer Aufgabe der historischen Methodik, sondern resultierte in einem „doppelten Kompatibilitätsanspruch“³⁴ sowohl an die historischen Standards als auch an die theologische Einbindung der Kirchengeschichte. Anders bewertet den Umriss der Historischen Theologie Wolfram Kinzig, der nicht dem Urteil Stöves folgt. Kinzig vertritt im Gegenteil, dass die Historische Theologie nicht zu einer Re-theologisierung geführt habe, sondern sogar zu einer „Historisierung der Theologie“³⁵. Nach einer detaillierten Begriffsgeschichte konstatiert Kinzig, dass die Historische Theologie in einen pragmatischen Begriff (Organisation des Historischen in der Theologie mithilfe der Enzyklopädie) und einen funktionalen Begriff (de facto Kirchengeschichte) ausdifferenziert werden kann.³⁶ Der pragmatische Begriff wurde schließlich wegen der mangelnden Integrierbarkeit in den theologischen Fächerkanon ausgeschieden – sodass mit Historischer Theologie meistens Kirchengeschichte bezeichnet wird.³⁷ Für gegenwärtige Kirchengeschichtsschreibung ist der Begriff der Historischen Theologie durch den der „Geschichtlichkeit“ der Theologie³⁸ ersetzt worden. Kinzig postuliert für eine tatsächlich Historische *Theologie* drei Kennzeichen: Für Kirchenhistoriker*innen als historische Theolog*innen gibt es erstens ein normatives Verständnis der Bibel und eine Einbindung in die (evangelische) Wissenschaftstradition. Zweitens ist Theologiegeschichte ein wichtiger Bestandteil zur Durchdringung christlicher Denksysteme: „Historische Theologen sind somit auch Theologiehistoriker.“³⁹ Drittens beurteilen Historische Theolog*innen die Geschichte auch theologisch: „Im Zuge ihrer [scil. der kirchengeschichtlichen] Rekonstruktion aller Formen christlichen Denkens und christlichen Lebens verweist sie aber auch auf gelungene Verwirklichungen christlicher Toleranz und Nächstenliebe in der Geschichte als irdische Konkretionen der göttlichen Liebe zu den Menschen. Nur eine Kirchengeschichte, die *dieses* theologische Urteil nicht scheut, kann den Anspruch erheben, ‚Historische *Theologie*‘ genannt zu werden.“⁴⁰ Schlussendlich führt Kinzigs Auffassung der Historischen Theologie zu einem normativen Verständnis der Kirchengeschichte.

Der ausgeführte Befund zeigt, dass es sowohl in der Theologiegeschichtsschreibung der Systematischen Theologie als auch in der Kirchengeschichte unterschiedliche Positionen zur Frage der Normativität historischer Erkenntnis gibt: Auf der einen Seite eine konsequente Historisierung, die keine normativen Aussagen für die Gegenwart

33 STÖVE, ECKEHART, Art. Kirchengeschichtsschreibung, in: TRE Bd. 18, 1989, 554.

34 STÖVE, Art. Kirchengeschichtsschreibung, 554. „Die Re-theologisierung der – vermeintlich oder tatsächlich – profanisierten Kirchengeschichte geht im allgemeinen nicht so weit, die Verpflichtung auf historisch-kritische Verfahrensweisen aufzukündigen.“

35 KINZIG, Historische Theologie, 51.

36 Vgl. Ebd., 85.

37 Vgl. Ebd., 85 f.

38 Ebd., 86.

39 Ebd., 90.

40 Ebd., 90 f., Zitat 91. Hervorhebungen im Original.

treffen will. Auf der anderen Seite die Möglichkeit, mit der historischen Forschung auch normative Fragen der gegenwärtigen Theologie zu beantworten. Erstaunlicherweise verlaufen diese Auffassungen nicht entlang der Fächergrenzen von Systematik und Kirchengeschichte, sondern als mögliche Positionen beider Disziplinen. Ich möchte daher am Beispiel der Theologiegeschichte, die von Kirchengeschichte und Systematischer Theologie gemeinsam betrieben werden kann, eine Ausdifferenzierung der jeweiligen Zugriffe vorschlagen. Das soll am Beispiel verschiedener jüngerer Werke veranschaulicht werden.

3. Theologiegeschichtliche Entwürfe

In einer kleinen Rundumschau möchte ich verschiedene Entwürfe, die sich mehr oder weniger explizit mit der Theologiegeschichte befassen, in den Blick nehmen. Die Auswahl ist exemplarisch und eklektisch, gleichwohl scheint sie mir in ihren Grundlinien repräsentativ zu sein. Den Beginn machen die Werke von systematischen Fachvertretern, um dann zu den kirchengeschichtlichen Entwürfen weiterzugehen.

Den Auftakt soll eine neuere etablierte Darstellung der Theologiegeschichte bilden, das ist Jan Rohls zweibändige *Protestantische Theologie der Neuzeit* (1997). Sie ist m. E. typisch für eine systematisch-theologische Theologiegeschichtsschreibung. Rohls konstatiert in der Besprechung zahlreicher anderer Entwürfe aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, dass die Theologiegeschichtsschreibung auch immer auf eine Positionsvergewisserung des Protestantismus zielt: „Der Rückblick auf die protestantische Theologie dient dabei immer auch der Selbstlegitimierung des Protestantismus.“⁴¹

Aufgegliedert ist das Werk in drei Teile: erstens die Voraussetzungen (von der Renaissance zur Aufklärung (!)), zweitens das 19. Jahrhundert und drittens das 20. Jahrhundert. Aufschlussreich ist, dass es nicht von der *Reformation* zur Aufklärung heißt, sondern von der Renaissance zur Aufklärung – in der Gliederung gibt es nicht einmal das Stichwort Reformation, sondern nur ihre wichtigsten Protagonisten: Luther, Zwingli, Melancthon und Calvin. Hieran zeigt sich, dass Rohls' maßgeblicher Bezugspunkt die Philosophie und ihre Geschichte ist, was sich auch in den Protagonisten des Inhaltsverzeichnisses widerspiegelt. Deshalb ist das Werk auch fast reine Ideengeschichte: Der jeweilige Kontext einer Epoche (Rohls verwendet den Begriff in einem engen Sinn und spricht bspw. von der Epoche der Restauration) wird immer zu Beginn des jeweiligen Großkapitels entfaltet. In maximal reduzierter Form werden die wichtigsten politischen, kirchlichen und theologisch-philosophischen Konstellationen präsentiert. Der Kontext umfasst dabei meist ungefähr ein Zehntel des Umfangs des jeweiligen Kapitels, Tendenz mit fortschreitender Geschichte abnehmend.

41 ROHLS, I, XXI.

Der Titel verrät die Neuzeit als Gegenstand dieser Theologiegeschichte. Wie die jeweiligen Untertitel der Bände und die Gliederung verraten, ist es aber eher eine ‚Theologie der Neuesten Zeit und ihrer kurz dargestellten Voraussetzungen‘. Rohls spricht auch selbst in der Einleitung von der Neuzeit als der Epoche, die mit der französischen Revolution beginnt; auch die Darstellung folgt den politischen Epochen seit 1789.⁴² Dieser Epoche der Neuzeit (präziser m. E. als Neueste Zeit zu bezeichnen) werden dann die Hintergründe der vorangegangenen 300 Jahre gleichsam als Prolog ‚vorgeschaltet‘: ‚Vorangestellt sind ihr [scil. der protestantischen Theologie der Neuzeit] eine Skizze des geistigen Umbruchs, der den Ausgang des Ancien Régime charakterisiert, und als Hintergrund eine Übersicht über die Entwicklung der protestantischen Theologie seit der Reformation.“⁴³

Auch wenn Rohls selbst betont, dass die Theologiegeschichte in systematischer Perspektive auch als Selbstlegitimierung dient, so ist sein Ansatz durchaus als deskriptiv zu charakterisieren. Die Gegenwart als Horizont seiner Ausführungen erscheint kaum. Zwar ordnet Rohls seinen eigenen Standpunkt zu Beginn der liberalen Theologie zu.⁴⁴ Insgesamt wirkt seine Darstellung deskriptiv, ganz im Gegensatz zu auch von ihm kritisch bewerteten Werken des 20. Jahrhunderts. Damit erfüllt Rohls einerseits das auch von Nüssel angemahnte Kriterium der Deskriptivität. Gleichzeitig werden die Fluchtpunkte von Rohls Werk wenig sichtbar. Es stellt sich m. E. die Frage, was genau das Ziel einer solchen deskriptiven Fachgeschichte sein kann, wenn sie kaum an Gegenwartsfragen orientiert ist – bleibt die systematische Theologiegeschichtsschreibung hier bei ihrer eigenen Historisierung stehen und wagt sich nicht zur Gegenwart vor?

Ganz anders stellt sich *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums* (2014) dar. So lautet der Titel des inzwischen mehrfach aufgelegten Buches des Münchener Systematikers Jörg Lauster. Er schreibt Christentumsgeschichte als Kulturgeschichte: „Die Kulturgeschichte des Christentums ist die Erzählung unserer Herkunft.“⁴⁵ Hierin greift er den *cultural turn* der jüngsten Zeit auf und verbindet damit eine umfassende Darstellung des Christentums, das dezidiert größer ist als seine verschiedenen, u. a. kirchlichen, Erscheinungsformen. In Lausters Definition ist Kultur dasjenige Erleben der Welt, das nicht in Funktionen und Institutionen aufgeht – Kultur ist das „Weltgefühl“⁴⁶ von Menschen einer bestimmten Epoche.⁴⁷ Für eine Kulturgeschichte des Christentums arbeitet Lauster dann mit einem m. E. sehr breiten Begriff von Christentum: „Das Christentum ist die Sprache eines Weltgefühls, das den Überschuss als das Aufleuchten göttlicher Gegenwart in der Welt versteht, es ist daher die Sprache einer kontinuierlichen Verzauberung der Welt. Diese Verzauberung endet

42 Vgl. Ebd., 3.

43 Ebd., 3.

44 Vgl. Ebd., XXIII.

45 LAUSTER, JÖRG, *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München ©2021, 13.

46 Ebd., 13. Lauster entlehnt den Begriff „Weltgefühl“ von OSWALD SPENGLER.

47 Vgl. Ebd., 13.

in der Moderne nicht, sie nimmt andere Formen an.“⁴⁸ Mit dieser Ausgangslage weitet Lauster den Begriff vom kirchlich bzw. institutionell verfassten Christentum hin zum Weltgefühl einer Religion, das sich als Erkenntnis des Göttlichen in der Welt manifestiert. Es handelt sich um die Verzauberung der Welt als genuin christliche Sicht auf dieselbe – im Gegensatz zu Max Webers Begriff von der ‚Entzauberung der Welt‘. In welcher Absicht Lauster seine Monographie verfasst, zeigt sich ebenfalls in den bereits zitierten Sätzen: Sie soll eine Herkunftsgeschichte bieten, die zu ‚unserer Gegenwart‘ geführt hat. Getragen ist das von der Erkenntnis, dass die Verzauberung der Welt, also die Wirkung des Christentums, in der jüngeren Zeit und Gegenwart nicht endet, aber andere als die traditionellen Formen annimmt. Damit geht die gegenwartsbezogene Erkenntnis einher, dass das Christliche sich von seinen überlieferten Formen ablöst – es durchläuft eine Metamorphose und erscheint in anderer Gestalt. Lauster bilanziert schließlich im Blick auf die gegenwärtige Gestalt des Christentums in Europa: „Das Christentum ist mehr als sein Dogma, und es ist auch mehr als die Institutionen, die es hervorgebracht hat.“⁴⁹ Das Christliche löst sich zwar von seinen institutionellen Formen, aber es bleibt trotzdem erhalten, selbst wenn es auf den ersten Blick nicht so scheint.

Der Blick von der von der Gegenwart aus scheint mir der erste Aspekt zu sein, der charakteristisch für Lausters Werk ist. Dass Lauster die Verzauberung der Welt als Systematiker schreibt, zeigt sich m. E. am zweiten, damit verbundenen Aspekt sehr prägnant: Er schreibt Christentumsgeschichte als Sinngeschichte.⁵⁰ Lausters kulturgeschichtlicher Ansatz will „die Orientierungskraft geschichtlicher Kulturformen“⁵¹ als gegenwärtig relevante Phänomene entfalten. Sie sollen den Lesenden neben der Aufklärung über ihre kulturelle Herkunft zugleich Sinn vermitteln. In diesen geschichtlichen Erscheinungen und ihrer jeweiligen Kultur liegt also die Möglichkeit, Sinn zu erfassen und zu erfahren. Geschichte wird also als Sinngeschichte auch für die Gegenwart fruchtbar.⁵²

Ein Charakteristikum, das aus Lausters kulturgeschichtlichem Blick resultiert, ist die hohe Sensibilität für Kontexte und deren Wirkung auf das Christentum und dessen Theologie. Dies ist deutlich anders gelagert als bei Rohls, der viel stärker auf die Geistesgeschichte als Kombination aus Theologie- und Philosophiegeschichte fokussiert ist.

Zwei kirchengeschichtliche Werke möchte ich dem als Vergleich gegenüberstellen. Dazu greife ich zwei Lehrbücher der jüngsten Zeit auf. Ich starte mit Peter Gemeinhardt's *Geschichte des Christentums in der Spätantike* (2022). Gemeinhardt richtet seine Darstellung bewusst als Christentumsgeschichte aus, um von der nament-

48 Ebd., 13.

49 Ebd., 617.

50 Vgl. Ebd., 15–17.

51 Ebd., 16.

52 Sehr anschaulich zeigt sich dies auch in LAUSTERS neuester Monographie: *Der Heilige Geist. Eine Biographie*, München 2021, 9–14.

lichen Begrenzung auf die Institution und Organisation Kirche auf die Weite all dessen, was christlich genannt werden kann, zu blicken.⁵³ Auch spricht er bewusst nicht von Dogmengeschichte, obwohl das in der „deutsche[n] protestantische[n] Kirchengeschichtsschreibung“⁵⁴ eine wichtige Perspektive war. Dogmen entstanden zwar in der Zeit des spätantiken Christentums, nicht alle theologischen Problemstellungen wurden jedoch dogmatisiert. Insgesamt sind die Dogmen im Horizont der „theologische[n] Reflexion und Lehrbildung“⁵⁵ zu begreifen und darum kein isoliertes Element der Darstellung. Diese Frage nach Theologie und Lehrbildung bildet dann auch eine Leitperspektive des Werkes. Weiterhin fasst Gemeinhardt das Christentum bewusst als Religion unter Religionen auf, die in der Spätantike bei aller Diversität doch von außen klar erkennbare Umrisse hatte.⁵⁶ Schließlich spricht Gemeinhardt von Spätantike und nicht von ‚Alter Kirche‘ oder ‚Altertum‘ – dies wurzelt auch in der Aufladung der ‚Alten Kirche‘ als normativer Zeit, auf die sich bspw. die Reformation zurück bezog. Der Anklang einer solchen idealisierten Zeit des Anfangs soll jedoch vermieden und zugleich die Anschlussfähigkeit an die in der Alten Geschichte genutzten Begrifflichkeiten hergestellt werden. Den zeitlichen Umfang der behandelten Epoche setzt Gemeinhardt mit ca. 100 bis 700 n. Chr. an und teilt sie in drei Phasen der Formierung, Stabilisierung und Pluralisierung ein.⁵⁷

Für unser Erkenntnisinteresse ausschlaggebend ist nun, wie Gemeinhardt sich der Theologiegeschichte nähert, die er gewissermaßen als Überbegriff für die theologische Reflexion und die Ausbildung von Lehre, aber auch von normativen Elementen, wie den Dogmen, umreißt. Die vier Perspektiven der Darstellung sind: a) das Christentum als Religion, b) die Frömmigkeit als soziale und religiöse Praxis, c) die Theologie als Reflexionskultur und Lehrbildung und d) Kirche zwischen Institution und Organisation.⁵⁸ Die Geschichte der Theologie stellt also die dritte von vier Leitperspektiven des Werkes dar, sie wird mit den beiden Begriffen der Reflexionskultur und der Lehrbildung bestimmt. Sie bildet eine notwendige Perspektive – aber eine unter vieren. Die Theologiegeschichte steht damit im Kontext weiterer, das Christentum charakterisierender Elemente.

Insgesamt verfährt Gemeinhardt problemgeschichtlich.⁵⁹ In der Darstellung der Christentumsgeschichte in den vier genannten Perspektiven sollen dabei „Grundspannungen, Entwicklungen und Entscheidungen“⁶⁰ so herausgearbeitet werden, dass die komplexen Konstellationen des christlichen Glaubens und Denkens sichtbar werden. Dieser Fokus auf Problemkonstellationen führt auch zur vorrangigen Orien-

53 Vgl. GEMEINHARDT, PETER, *Geschichte des Christentums in der Spätantike*, Neue Theologische Grundrisse, Tübingen 2022, 2.

54 Ebd., 3.

55 Ebd., 3.

56 Vgl. Ebd., 3 f.

57 Vgl. Ebd., 7.

58 Vgl. Ebd., 6.

59 Vgl. Ebd., 8.

60 Ebd., 8.

tierung an Themen, nicht so sehr an Personen (obwohl auch diese natürlich eine gewisse Rolle spielen).⁶¹ Die problemgeschichtliche Ausrichtung spiegelt sich auch in der Kompetenzorientierung wider: Nicht der Wissensbestand ist entscheidend, sondern die Einführung in Probleme und Fragen der Christentumsgeschichte.⁶²

Schließlich stellt sich noch die Frage, wie die Christentumsgeschichte im Verhältnis zur Gegenwart steht. Dabei arbeitet Gemeinhardt mit der Trias „Ernüchterung – Erfahrung – Orientierung“⁶³. In dem Wissen um Ernüchterung und Erfahrung der Kirchengeschichte kann diese schließlich auch Orientierung für die Gegenwart bieten, stellt aber selbst keine Norm für die Gegenwart dar⁶⁴: „Der Blick in die Geschichte ist in den seltensten Fällen schon die Lösung, er hilft aber dabei, Probleme zu erkennen, in ihrer Tiefendimension zu beschreiben und in einen größeren Rahmen einzuordnen.“⁶⁵ Dabei ist „der kritische Blick in den Rückspiegel der Geschichte des Christentums“⁶⁶ eine Orientierung für die Gegenwarts- und Zukunftsgestaltung des Christentums.⁶⁷

Das letzte Werk führt uns in die neuere Kirchengeschichte. Es stammt aus der Feder von Wolf-Friedrich Schäufele und heißt *Kirchengeschichte II: Vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart* (2021).⁶⁸ Ausgehend von einer funktionalen Bestimmung der Kirchengeschichte in der Theologie (Berufsorientierung Lehramt – Pfarramt) fokussiert Schäufele das Lehrbuch auf zwei Elemente: Zuerst die Transformationsgeschichte, die das Christentum in 2000 Jahren erlebt hat, dann auch die kontextuelle Verengung, die die Darstellung mit dem zeitlichen Fortschritt ihrer Inhalte nimmt. Christentumsgeschichte als Transformationsgeschichte zu schreiben arbeitet mit der Grundannahme, dass das Christentum in den letzten zwei Jahrtausenden vielfältige Wandlungen vollzogen hat, die seine Rezeption im jeweiligen Kontext begünstigten, sogar bis in die Gegenwart.⁶⁹ Die Kirchengeschichte zeigt, wie stark Umformungen und Transformationen auf Gestalt und Theologie des Christentums eingewirkt haben.⁷⁰ Um diesen Transformationsschwellen gerecht zu werden, arbeitet Schäufele mit

61 Vgl. Ebd., 8.

62 Vgl. Ebd., 9.

63 Ebd., 513. Vgl. dazu ausführlich GEMEINHARDT, PETER, Geschichte des Christentums als theologische Disziplin. Eine intra- und interdisziplinäre Verortung, in: Christian Albrecht/Peter Gemeinhardt (Hg.), Themen und Probleme Theologischer Enzyklopädie. Perspektiven von innen und von außen, Tübingen 2021, 97–113.

64 Vgl. Ebd., 523.

65 Ebd., 514.

66 Ebd., 523.

67 Vgl. Ebd., 523.

68 SCHÄUFELE, WOLF-FRIEDRICH, Kirchengeschichte II: Vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart, Lehrwerk Evangelische Theologie 4, Leipzig 2021.

69 Vgl. zum Konzept der Transformationsgeschichte auch SCHÄUFELE, Transformationsgeschichte, besonders 68 f.

70 SCHÄUFELE, Kirchengeschichte II, XVII.

einer kleinschrittigen Gliederung in sieben Abschnitten.⁷¹ Die Doppelstruktur der Abschnittstitel zeigt die grundlegende Ausrichtung dahinter: Es geht um „Kirche und Theologie“ der jeweiligen Zeit.

Der zweite Blickpunkt der Darstellung ist die Verengung bei fortschreitender Zeit auf den eigenen Kontext, in den die kirchengeschichtliche Darstellung eingebettet bleibt und in der die Rezipient*innen des Werkes sich befinden. Im „Zeitalter der Globalgeschichte und postkolonialer Fragestellungen sowie des ökumenischen Dialogs“⁷² ist diese Zuspitzung eine Fokussierung auf Grundlagen, die das Studium globaler christentumsgeschichtlicher Zusammenhänge jedoch nicht ersetzt. Es handelt sich um eine (unter Anderem nur kontextuelle) Konstruktion, neben die natürlich andere Konstruktionen treten sollen.⁷³

Die Theologie erscheint gemeinsam mit der Kirche als Gliederungselement der Großkapitel. Es geht um Kirche und Theologie in ihrer Doppelform und ihrem Zusammenhang. Eröffnet werden die sieben Großabschnitte mit einem kurzen Überblick und dem jeweiligen Kontext. Danach werden verschiedene Phänomene, Protagonist*innen und kirchliche sowie theologische Konstellationen der jeweiligen Zeit beleuchtet. Stärker als bspw. bei Rohls sind politische und gesellschaftliche Kontexte jedoch auch in der Darstellung selbst präsent. Die Wechselwirkungen kirchlicher, theologischer, politischer und gesellschaftlicher Faktoren werden sichtbar. Theologie erscheint als ein Aspekt der komplexen historischen Zusammenhänge und ist eminent von diesen geprägt.

Zum Schluss fragt Schäufele „Kann man aus der Geschichte lernen?“ und nach dem Gegenwartsbezug der Kirchengeschichte: Zwar kann sich aus der Geschichte selbst keine Handlungsempfehlung für die Gegenwart ergeben. Gleichwohl zeigt die Geschichte des Christentums bei aller Kontingenz und Komplexität Konstanten auf. Diese Konstanten betreffen „sich wiederholende Handlungs- und Entwicklungsoptionen und Ereignismuster, deren Kenntnis die Wahrnehmung und Beurteilung der Gegenwart erhellen und vertiefen kann.“⁷⁴

Blickt man auf die vorgestellten Werke, so lassen sich durchaus Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede entdecken. Alle Autoren machen mehr (Lauster, Gemeinhardt, Schäufele) oder weniger (Rohls) ausführlich ihren Standpunkt und ihre kontextuelle Verortung sichtbar. Zugleich unterscheiden sich die Werke in ihrer Durchführung voneinander: In den kirchengeschichtlichen Entwürfen und bei Lauster ist die Verflechtung zwischen Kirche, Theologie und den jeweiligen Kontexten stärker ausgeprägt, während Rohls den Fokus wirklich auf die Geistesgeschichte legt.

71 Die Abschnitte sind 1. Kirche und Theologie im Spätmittelalter, 2. Die Reformation im deutschsprachigen Raum, 3. Die Reformation in Westeuropa, 4. Kirche und Theologie im Konfessionellen Zeitalter, 5. Kirche und Theologie im Zeitalter von Pietismus und Aufklärung, 6. Kirche und Theologie im langen 19. Jahrhundert und 7. Kirche und Theologie im kurzen 20. Jahrhundert.

72 Ebd., XVIII.

73 Ebd., XVIII.

74 Ebd., 501.

Bezüglich zwei ausschlaggebender Faktoren zeigen sich interessante Unterschiede: Während Lauster seine Kulturgeschichte des Christentums eindeutig als Sinn- und Herkunftsgeschichte konzeptioniert und damit auch normative Aspekte einbezieht, bleibt Rohls eher deskriptiv, obwohl er die Selbstlegitimierung des Protestantismus mittels seiner Theologiegeschichte ausdrücklich hervorhebt. Demgegenüber weisen Gemeinhardt und Schäufele zwar auf die Gegenwart als den Horizont der kirchen- und theologiegeschichtlichen Arbeit hin, betonen jedoch, dass die Geschichte für diese keine Lösungen oder Handlungsempfehlungen bereitstellen kann. Normativität und Gegenwartsorientierung der jeweiligen systematischen und kirchengeschichtlichen Zugriffe scheinen mir die beiden entscheidenden Elemente in Bezug auf die Theologiegeschichte zu sein. Diese beiden Elemente möchte ich im Hinblick auf die beiden unterschiedlichen Fächer abschließend vertiefen.

4. Umriss und Funktion von Theologiegeschichte – oder die Fragen nach Gegenwartsbezug und Normativität

Aus den drei Perspektiven von Beobachtungen, Klärungen und einem Werküberblick sollen nun gleichsam holzschnittartig Umriss und Funktion der Theologiegeschichte in den beiden unterschiedlichen Fächern skizziert werden. Zugespitzt wird dies auf die beiden Fragen nach dem Gegenwartsbezug und der Normativität in Bezug auf die Theologiegeschichte.

Innerhalb der theologischen Enzyklopädie ist Kirchengeschichte nach meiner Auffassung eine deskriptive Form der Darstellung von Christentumsgeschichte. Sie ist nur *mittelbar* als orientierende Helferin für die Gegenwart zu Rate zu ziehen, gibt aber mit Gemeinhardt keine Lösungen an die Hand. Aus der Kirchengeschichte lassen sich keine Erkenntnisse ableiten, die normativen Charakter für die gegenwärtige Theologie und kirchliche Praxis haben. Dies gilt auch und in besonderem Maße für die kirchengeschichtliche Theologiegeschichte, die nicht im Modus der Selbstlegitimierung der gegenwärtigen protestantischen Theologie herangezogen werden kann. Dabei unterscheidet eine kirchengeschichtliche Theologiegeschichte sich von einer systematisch-theologischen dahingehend, dass sie stärker als letztere die Theologie im Kontext der vielfältigen historischen Einflüsse betrachtet. Eine kirchengeschichtliche Theologiegeschichte ist keine *reine* Geistes-, Ideen- oder Begriffsgeschichte, das ist sie zwar auch – sie stellt Theologie aber in ihrem historischen Kontext vor und zeigt darin auch deren Zeit- und Kontextgebundenheit auf. Sie zeichnet Theologie in das Geschehen der Welt ein. Der methodische Zugriff bleibt dabei der Deskription verpflichtet und fragt nicht nach einer normativen Bewertung von Theologie für die Gegenwart. Sofern die Systematik Theologiegeschichte ebenfalls deskriptiv betreibt, teilen sich Kirchengeschichte und Systematik die Theologiegeschichte als (Re-)konstruktion des Gewordenseins theologischer Gegenwart. Hier ist die entscheidende Schwelle im Verhältnis zur Systematischen Theologie: Die Sys-

tematik fragt m.E. in anderer Weise nach den historischen Ursprüngen der Theologie – sie fragt nach den Ursprüngen der eigenen Theologie, um diese für gegenwärtige Debatten heranzuziehen. Die Systematik fragt unter dem Vorzeichen der gegenwärtigen Geltung, sie versucht sich in normativen Antworten.

Die Systematik hat (aus meiner kirchengeschichtlichen Perspektive wohlgermerkt) also eine andere Funktion im Gesamtgefüge der Theologie. Sie sucht nach Anknüpfungspunkten für die gegenwärtige Gestaltung von Theologie; sie ist inhärent gegenwartsbezogen. Dass dabei auch die Geschichte der Theologie selbst Thema sein kann, zeugt von dem Problembewusstsein bezüglich der Gewordenheit dieser Theologie. Gleichwohl sollte dies nicht dazu führen, dass die Systematik nur im Modus der Selbsthistorisierung betrieben wird. Vielmehr ist sie als gegenwartsbezogene, nach normativen theologischen Angeboten suchende Disziplin mehr denn je gefragt.

Dass dies an der Zeit ist, zeigt sich auch bei einem der oben genannten Systematiker: Jörg Lauster hat im November 2022 in der *Süddeutschen Zeitung*⁷⁵ als auch in der Februarausgabe von *Zeitscheine*⁷⁶ dafür plädiert, die Theologie weniger historisch zu betreiben. Motto: „Ballast über Bord werfen“⁷⁷, das heißt beispielsweise: funktionale Sprachkenntnisse statt *Latinum*, *Graecum* und *Hebraicum* oder auch „historischen und philologischen Ballast über Bord werfen, damit wir in der Gegenwart ankommen können.“⁷⁸ Insgesamt scheint Lauster die Theologie als Ganze zu wenig gegenwartsbezogen, wobei er die Systematik ausdrücklich als Vermittlungsdisziplin für die gegenwärtige Rezeption theologischer „Motive, Ideen und Lebensformen“⁷⁹ sieht. Vor diesem Hintergrund wäre dann auch zu diskutieren, ob die Systematik sich stärker als gegenwartsbezogene, nach normativen Orientierungen suchende Disziplin verstehen sollte – und weniger als Schreiberin ihrer eigenen Geschichte. Das jedoch ist natürlich eine Frage an diejenigen, die Systematik vorrangig betreiben. Dass die Theologiegeschichte immerhin auch zur Kirchengeschichte als eine ihr inhärente Fragestellung gehört, wird wohl – entgegen der eingangs zitierten Frage eines Studenten – nicht zu bestreiten sein.

75 LAUSTER, Überholte Strukturen – Mehr Licht! Zum Renovierungsbedarf in der evangelische Theologie, *sueddeutsche.de*, 14.11.2022, 14.42 Uhr <https://www.sz.de/1.5687098>.

76 LAUSTER, „Ballast über Bord werfen“. Gespräch mit dem Münchner Theologen Jörg Lauster über die dringende Reformbedürftigkeit des deutschen Theologiestudiums und die nötige Annahme des Bologna-Prozesses, in: *zeitscheine* 24,2, 2023, 45–47.

77 Ebd., 45.

78 Ebd., 45.

79 Ebd., 47.

Quellen und Literatur

- ALBRECHT, CHRISTIAN/GEMEINHARDT, PETER (Hg.), Themen und Probleme Theologischer Enzyklopädie. Perspektiven von innen und von außen, Tübingen 2021.
- BEUTEL, ALBRECHT, Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin, in: Ders., Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte, Tübingen 1998, 1–27.
- FARNBAUER, SOPHIA, Johann Lorenz von Mosheim als Prediger der Aufklärung (Beiträge zur historischen Theologie 207), Tübingen 2024.
- FITSCHEN, KLAUS, Kirchengeschichte, in: Eve-Marie Becker/Doris Hiller (Hg.), Handbuch Evangelische Theologie. Ein enzyklopädischer Zugang, Tübingen 2006, 157–219.
- GEMEINHARDT, PETER, Geschichte des Christentums als theologische Disziplin. Eine intra- und interdisziplinäre Verortung, in: Christian Albrecht/Peter Gemeinhardt (Hg.), Themen und Probleme Theologischer Enzyklopädie. Perspektiven von innen und von außen, Tübingen 2021, 97–113.
- DERS., Geschichte des Christentums in der Spätantike, Neue Theologische Grundrisse, Tübingen 2022.
- HARNACK, ADOLF VON, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Erster Band: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, SThL, Tübingen ⁴1909.
- HEUSSI, KARL, Die Kirchengeschichtsschreibung Johann Lorenz von Mosheims, Geschichtliche Untersuchungen 4, Gotha 1904.
- JAMMERTHAL, TOBIAS/JANSSEN, DAVID BURKHART/REINERT, JONATHAN/SCHUSTER, SUSANNE, Methodik der Kirchengeschichte. Ein Lehrbuch, Tübingen 2022.
- JASPERT, BERND (Hg.), Kirchengeschichte als Wissenschaft, Münster 2013.
- KAMPMANN, CLAUDIA/VOLP, ULRICH/WALLRAFF, MARTIN/WINNEBECK, JULIA (Hg.), Historisches Spezialgebiet und/oder theologische Disziplin, Leipzig 2020 (Theologie | Kultur | Hermeneutik 28), Leipzig 2020.
- KINZIG, WOLFRAM/LEPPIN, VOLKER/WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.), Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, AKThG 15, Leipzig 2004.
- KINZIG, WOLFRAM, Wie theologisch ist die „Historische Theologie“? Bemerkungen zur Geschichte eines Begriffs und seiner heutigen Bedeutung, in: Klaus Fitschen/Wolfram Kinzig/Armin Kohnle/Volker Leppin (Hg.), Kirchengeschichte und Religionswissenschaft. Methoden und Fallstudien, AKThG 51, Leipzig 2018, 49–91.
- KÖPF, ULRICH, Dogmengeschichte oder Theologiegeschichte?, in: ZThK 85, 1988, 455–473.
- LAUSTER, JÖRG, „Ballast über Bord werfen“. Gespräch mit dem Münchner Theologen Jörg Lauster über die dringende Reformbedürftigkeit des deutschen Theologiestudiums und die nötige Annahme des Bologna-Prozesses, in: zeitzeichen 24,2, 2023, 45–47.
- DERS., Der Heilige Geist. Eine Biographie, München 2021.
- DERS., Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, München ⁶2021.
- DERS., Überholte Strukturen – Mehr Licht! Zum Renovierungsbedarf in der evangelische Theologie, sueddeutsche.de, 14.11.2022, 14.42 Uhr <https://www.sz.de/1.5687098>.
- LEPPIN, VOLKER, Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer. Historische Offenlegung der vielfältigen Möglichkeiten christlicher Religion, in: Markus Buntfuß/Martin Fritz (Hg.), Fremde unter einem Dach? Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive, Theologische Bibliothek Töpelmann 163, Berlin 2014, 69–93.
- DERS., Kirchengeschichte und Europäische Religionsgeschichte, in: Klaus Fitschen/Wolfram Kinzig/Armin Kohnle/Volker Leppin (Hg.), Kirchengeschichte und Religionswissenschaft. Methoden und Fallstudien, AKThG 51, Leipzig 2018, 17–34.
- LOTTE, GÜNTHER, Neue Ideengeschichte, in: Eibach, Joachim/Lottes, Günther (Hg.), Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch, Göttingen ²2006, 261–269.

- MARKSCHIES, CHRISTOPH, Arbeitsbuch Kirchengeschichte, Tübingen 1995.
- DERS., Kirchengeschichte theologisch – einige vorläufige Bemerkungen, in: Ingolf Dalferth (Hg.), Eine Wissenschaft oder viele? Die Einheit evangelischer Theologie in der Sicht ihrer Disziplinen, ThLZ.F 17, Leipzig 2006, 47–75.
- MURRMANN-KAHL, MICHAEL, Art. Theologiegeschichte/Theologiegeschichtsschreibung, in: TRE Bd. 33, 2002, 344–349.
- MÜLLER, ERNST/SCHMIEDER, FALKO, Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium, stw 2117, Berlin ²2019.
- NOWAK, KURT, Historische oder dogmatische Methode? Protestantische Theologie im Jahrhundert des Historismus, in: Kurt Nowak, Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984–2001, hg. v. Jochen-Christoph Kaiser, KoGe 25, Stuttgart 2002, 433–444.
- DERS., Wie theologisch ist die Kirchengeschichte? Über die Verbindung und die Differenz von Kirchengeschichtsschreibung und Theologie, in: Kurt Nowak, Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984–2001, hg. v. Jochen-Christoph Kaiser, KoGe 25, Stuttgart 2002, 464–473.
- NÜSSEL, FRIEDRIKE, Theologiegeschichte. Die geschichtliche Realisierung des Themas der Theologie, in: Wolfram Kinzig/Volker Leppin/Günther Wartenberg (Hg.), Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, AKThG 15, Leipzig 2004, 203–221.
- ROHLS, JAN, Protestantische Theologie der Neuzeit, Band 1: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert; Band 2: Das 20. Jahrhundert, Tübingen 1997.
- RUHBACH, GERHARD, Die Kirchengeschichte, in: Wenzel Lohff/Ferdinand Hahn (Hg.), Wissenschaftliche Theologie im Überblick, Kleine Vandenhoeck-Reihe 1402, Göttingen 1974, 39–47.
- SCHÄUFELE, WOLF-FRIEDRICH, Christentumsgeschichte als Transformationsgeschichte, in: Volker Leppin/Stefan Michels (Hg.), Reformation als Transformation. Interdisziplinäre Zugänge zum Transformationsparadigma als historiographischer Beschreibungskategorie, Tübingen 2022, 61–69.
- DERS., Kirchengeschichte und Historische Theologie. Versuch einer enzyklopädischen Verhältnisbestimmung, in: Friedemann Voigt (Hg.), Die Kreativität des Christentums. Von der Wahrnehmung zur Gestaltung der Welt, Troeltsch-Studien. Neue Folge 7, Berlin/New York 2021, 93–109.
- DERS., Kirchengeschichte II: Vom Spätmittelalter bis zur Gegenwart, Lehrwerk Evangelische Theologie 4, Leipzig 2021.
- DERS., Theologische Kirchengeschichtsschreibung als Konstruktionsaufgabe. Ein Plädoyer, in: ThLZ 139, 2014, 831–850.
- SCHORN-SCHÜTTE, LUISE, Neue Geistesgeschichte, in: Joachim Eibach/Günther Lottes (Hg.), Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch, Göttingen ²2006, 270–280.
- SCHWAB, GUSTAV (Hg.), Die deutsche Prosa von Mosheim bis auf unsere Tage. Eine Muster-sammlung mit Rücksicht auf höhere Lehr-Anstalten. Erster Theil. Von Mosheim bis Wilhelm von Humboldt, Stuttgart 1843.
- SELGE, KURT-VICTOR, Einführung in das Studium der Kirchengeschichte, Darmstadt 1982.
- STÖVE, ECKEHART, Art. Kirchengeschichtsschreibung, in: TRE Bd. 18, 1989, 535–560.

Patrick Bahl

Kirchengeschichte und Auslegungsgeschichte

Hermeneutische und methodologische Verhältnisbestimmungen

1. Auslegungsgeschichte im Aufwind

In den letzten zwanzig Jahren haben Bibelwissenschaften und Kirchengeschichte gleichermaßen die Rezeption der Bibel, insbesondere des Neuen Testaments, intensiv beforscht: Die *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* ist längst zu einem Standardwerk geworden, in der Kirchengeschichte kommt kaum eine Qualifikationsarbeit ohne auslegungsgeschichtliche Perspektivierung aus, einzelne Untersuchungen der letzten Jahre haben auslegungsgeschichtliche Themen gar in ihren Fokus gerückt.¹ Seit Gerhard Ebelings wegweisender Habilitationsvorlesung *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift* (1946/47) ist der Auslegungsgeschichte auch als Theorem und Methode große Aufmerksamkeit zu Teil geworden² und nach wie vor rekurriert die *Reception History*, wie sie mittlerweile innerhalb der Bibelwissenschaften ihren festen Platz beanspruchen konnte, auf Ebeling.³ Dennoch scheint immer noch nicht ganz klar zu sein, inwiefern die Auslegungsgeschichte als eigenes Forschungsfeld innerhalb der biblischen Exegese oder Kirchengeschichte profiliert und wie sie gegenüber der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte abgegrenzt werden kann. Eine

1 Gewichtige auslegungsgeschichtliche Untersuchungen (zu verschiedenen kirchengeschichtlichen Epochen) stammen u. a. von KLÖCKENER, Die Frau am Jakobsbrunnen in altkirchlicher Johannesexegese; BEUTEL, In dem Anfang war das Wort: Studien zu Luthers Sprachverständnis; ANGENDT, „Lasst beides wachsen bis zur Ernte ...“. Toleranz in der Geschichte des Christentums. Verschiedene Hinweise und Diskussionsimpulse verdanke ich den Mitgliedern des seit 2020 tagenden interdisziplinären Oberseminars zur Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte johanneischer und paulinischer Texte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Münster. Im folgenden Beitrag spitze ich einige Überlegungen zu, die sich mit meinen einleitenden Ausführungen in BAHL, Auslegungsgeschichte, berühren.

2 Als Klassiker der Hermeneutik der Auslegungsgeschichte gelten EBELING, GERHARD, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, in: DERS.: Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen, Göttingen² 1966, 9–27.; PANNENBERG, WOLFHART, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1987, 393–406; BEUTEL, Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte.

3 Vgl. BURNET, RÉGIS, Exegesis and History of Reception. Reading the New Testament Today with the Readers of the Past, WUNT 455, Tübingen 2021, 72.

genuine auslegungsgeschichtliche Hermeneutik und eine ihr entsprechende Methodologie sind jedenfalls nicht fest etabliert, ihre theologische und kirchenhistorische *Nutzbarkeit* steht auf dem Prüfstand, zumal, weil – ähnlich wie der Gadamer'sche Begriff *Wirkungsgeschichte* – auch der Begriff *Auslegungsgeschichte* mittlerweile popularisiert worden ist und häufig informell gebraucht wird,⁴ zugleich jedoch – insbesondere in Hinblick auf seine Verortung innerhalb der Hermeneutischen Theologie, wie sie Ebeling maßgeblich formiert hat – nach wie vor nicht ganz präzise erfasst zu sein scheint.⁵ Was ist ‚Auslegungsgeschichte‘? Wie lässt sich der Begriff innerhalb des mittlerweile stark fluktuierenden Begriffs- und Forschungsfeldes definieren? Und vor allem: Wie verhält sich die Auslegungsgeschichte zur Kirchengeschichte? In diesem Beitrag sollen – exemplarisch und schlaglichtartig – einige Überlegungen zur auslegungsgeschichtlichen Hermeneutik und Methodik skizziert und dabei auch die Frage nach Bedeutung und Ertrag der Auslegungsgeschichte für die Kirchengeschichte beleuchtet werden, denn es lässt sich beobachten, dass die wesentlichen hermeneutischen und methodologischen Innovationsimpulse derzeit von den Bibelwissenschaften ausgehen. Vor allem Christina Hoegen-Rohls und Régis Burnet haben in ihren jüngsten Publikationen wegweisende Grundlagenarbeit geleistet, wobei erstere den Fokus auf die methodologischen Fragen des rezeptionsgeschichtlichen Vergleichs legt,⁶ letzterer die hermeneutische Frage in den Fokus rückt.⁷

2. Das hermeneutische Anliegen

Lange hatte sich im Forschungsdiskurs eine gewisse Durchmischung und Austauschbarkeit solcher Begrifflichkeiten abgezeichnet, die *prima facie* um das gleiche Erkenntnisinteresse zu kreisen scheinen – die Auslegung des biblischen Textes in der Geschichte. Als Leitbegriffe zirkulieren nach wie vor Rezeptions-, Wirkungs- und Auslegungsgeschichte, manche nachgeordnete Begriffe heben wiederum auf spezifische auslegende Gattungen wie etwa „Predigt“- oder „Kommentargeschichte“ ab oder umgrenzen bestimmte Diskursebenen („Exegese-geschichte“). Inzwischen sind jedoch insbesondere die primären Leitbegriffe und Untersuchungsperspektiven kritisch hinterfragt und profiliert worden. Die Wirkungsgeschichte steht mittlerweile unter massivem Problematisierungsdruck: Burnet und mit ihm Hoegen-Rohls

4 BURNET, Exegesis and History of Reception, 64–69.

5 Vgl. schon die Problemanzeige von DE BOOR, FRIEDRICH, Kirchengeschichte oder Auslegungsgeschichte?, in: ThLZ 97, 1972, 401.

6 Vgl. HOEGEN-ROHLS, CHRISTINA, Rezeptionskritik und Rezeptionsgeschichte des Neuen Testaments: Eine methodologische Skizze, in: NTS 69, 2023, 258–270.; DIES., Überlegungen zur Rezeptionsgeschichte des Neuen Testaments im Gespräch mit Régis Burnet, in: NTS 69, 2023, 291–298.

7 Vgl. BURNET, RÉGIS, Exegesis and History of Reception; DERS., What is Reception Study? A Proposal for Terminological Definitions Based on Christina Hoegen-Rohls' Article (NTS 69, 2023, 271–276).

haben darauf hingewiesen, dass der Begriff, wie ihn i. W. Gadamer geprägt hat, keine Methode im eigentlichen Sinne bezeichnet.⁸ *Wirkungsgeschichte* fragt nicht nach der Wirkung des biblischen Textes in der Geschichte (wie dies etwa Ulrich Luz in seinem Mt-Kommentar programmatisch und mit Blick auf die Rezeptionsgeschichte formuliert hat),⁹ sondern nach den geschichtlichen Voraussetzungen, unter denen die Interpretierenden dem biblischen Text begegnen, d. h. ihrem von der Auslegungsgeschichte geprägten Vorverständnis, so dass Burnet pointiert von einem *reading the text with the tradition* sprechen kann.¹⁰ Dementsprechend fahndet die *Rezeptionsgeschichte* – dies hat vor allem Christina Hoegen-Rohls in ihrem programmatischen Beitrag vorgezeichnet – nach den Berührungs- und Beeinflussungspunkten zwischen biblischem Text und Rezeptionsmaterial, und zwar methodologisch kontrolliert, d. h. anhand eines differenzierten Fragerasters, das selbstverständlich auch den historischen Kontext der Rezeptionslinien berücksichtigt.¹¹

Was kann der Begriff *Auslegungsgeschichte* in den Diskurs einbringen? Für die evangelische Theologie hat Gerhard Ebeling den Auslegungsbegriff in den Fokus des kirchenhistorischen Arbeitens gerückt. Er hat seine Auffassung einer „Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“ entlang eines reformatorischen Kirchenbegriffs profiliert, konkret: entlang von CA VII, da sich in besagtem Bekenntnisartikel die *Geschichtlichkeit der Kirche* und die *Geschichte der Verkündigung des Wortes Gottes* untrennbar miteinander verschränken:

Daß das Wort Gottes nur jeweils gegeben ist *in der immer neuen Auslegung der Heiligen Schrift* und daß diese Auslegung der Heiligen Schrift nicht zu trennen ist von der Relation zu *der konkreten Versammlung* derer, die auf diese Auslegung hören und als Hörende eben diese Auslegung *mitvollziehen*, das begründet *die echte in der Geschichtlichkeit des Wortes Gottes begründete Geschichtlichkeit der Kirche*.¹²

Natürlich weiß Ebeling darum, dass in CA VII eine *Idealgestalt* von Auslegungsgemeinschaft vorausgesetzt wird, denn auch er sieht – von der historischen Warte aus – das induktive, spannungsreiche reformatorische Schriftprinzip zur Verbalinspiration erstarrt, die dynamische Auslegungsgemeinschaft in landesherrlich orga-

8 HOEGEN-ROHLS, *Rezeptionskritik und Rezeptionsgeschichte des Neuen Testaments*, 262–265; BURNET, *Exegesis and History of Reception*, 66–69.

9 Vgl. LUZ, ULRICH, *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. 1: Mt 1–7 (EKK I/1), Zürich³1992, 107. Luz möchte Wirkungsgeschichte als Oberbegriff der Auslegungsgeschichte fassen. Luz' Einführung von Auslegungsgeschichte auf Kommentargeschichte erweist sich nicht nur deswegen als problematisch, weil die Unterscheidung von Auslegungsoperationen nach verschiedenen Gattungen plausibilisiert werden müsste. Auch, dass er sich dabei auf Ebeling bezieht, scheint an dessen Idee von Auslegungsgeschichte vorbeizugehen, weil Ebeling den Begriff der Auslegung ja ganz bewusst nicht binnengliedert, ja vielmehr das, was Luz als Wirkungsgeschichte versteht, in der Auslegungsgeschichte aufgehen sieht.

10 Vgl. BURNET, *Exegesis and History of Reception*, 59–73.

11 Vgl. insbesondere HOEGEN-ROHLS, *Rezeptionskritik und Rezeptionsgeschichte des Neuen Testaments*, 265–270.

12 EBELING, 22 (Hv. PB).

nisierte Kirchentümer zersplittert.¹³ Dennoch möchte Ebeling auf den Auslegungsbegriff zurückgreifen, um „zu einer klaren theologischen Bestimmung des Begriffs der Kirchengeschichte“¹⁴ zu gelangen und damit seine berühmte – insofern auch genuin protestantische, von schwärmerischer wie römisch-katholischer dezidiert unterschiedene – Definition der kirchenhistorischen Disziplin zu formulieren:

Kirchengeschichte ist die Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift.¹⁵

Das Unbehagen, mit dem sich insbesondere Kirchenhistoriker bei dieser Definition tragen, ist durchaus verständlich, scheint doch hier eine normative, dogmatisch-konfessionelle Voreinschränkung installiert zu werden, die – so die Kritik Volker Leppins – die kirchenhistorische Fachperspektive unsachgemäß zu verengen scheint¹⁶ oder einen konfessionellen Kirchenbegriff voraussetzt und damit außer- oder nichtkirchliche, religiöse Vollzugsformen außer Acht lässt – so Albrecht Beutel.¹⁷ Angesichts dieser Anfragen ist in Rechnung zu stellen, dass Ebeling eine konstitutive Grundspannung berücksichtigt wissen möchte, wenn er die Auslegungsgeschichte in materieller Hinsicht überaus weit ansetzt, jedoch in heuristischer Perspektive auf den Zusammenhang zwischen dem kirchenhistorischen Geschehen und der Heiligen Schrift zuspitzt. Ebeling will ‚Auslegung‘ keineswegs auf bestimmte Gattungen festgelegt wissen, vielmehr würden sämtliche Positionierungen und Handlungen, die in einer positiven oder negativen „Beziehung“ zur Heiligen Schrift stünden, zu „kirchengeschichtlichen Ereignissen“, auch „das Handeln und Leiden“, auch „Kultus und Gebet“.¹⁸ Tatsächlich eng sei der Auslegungsbegriff dann jedoch zu verstehen, insofern damit das kirchenhistorische Arbeiten darauf festgelegt wird, „[d]iese Relation des Geschehens zur Heiligen Schrift aufzudecken und an ihr das Geschehen zu ordnen“.¹⁹ Ebeling bestimmt also die Auslegung der Heiligen Schrift zum „heuristische[n] Prinzip“²⁰ kirchenhistorischer Forschung und postuliert dementsprechend, dass der Kirchenhistoriker „sich selbst um eine möglichst sachgemäße Auslegung der Heiligen Schrift müht“²¹. So wenig der Historiker die Geschichte unter Abblendung

13 Vgl. EBELING, 21 f. Auch evangelischerseits unterscheide man sichtbare und unsichtbare Kirche in einer Weise, dass sich die Kirche in ihrem eigentlichen Wesen einer Geschichtsbetrachtung entziehe (womit man wiederum im Schwärmertum angelangt wäre), andererseits vereinzelt und institutionalisiere sich reformatorische Kirche – in Konfessions-, Landes- oder Freikirchen (womit man sich der römischen Kirche zuneigt).

14 Ebd.

15 Ebd.

16 Vgl. LEPPIN, 74. Ebeling rücke „einen Aspekt in den Vordergrund [...], der für die theologische Einordnung der Kirchengeschichte zwar von großer Bedeutung ist, das Ganze des Faches aber schwerlich erfassen kann“ (ebd.).

17 BEUTEL, Vom Nutzen und Nachteil, 88 f.

18 EBELING, 24.

19 Ebd.

20 EBELING, 25.

21 Ebd.

seines Vorverständnisses begreifen könne, so wenig lasse sich aus der Auslegungsgeschichte das eigene Verständnis der Heiligen Schrift heraushalten.

Was ist aber nun unter Auslegung zu verstehen, vor allem mit Blick auf die flankierenden Begriffe ‚Rezeption‘ und ‚Wirkung‘? Im Horizont seines hermeneutischen Programms erinnert Ebeling daran, dass eine Auslegung, wie sie innerhalb der kirchlichen Auslegungsgemeinschaft im Sinne von CA 7 erfolgt, keineswegs deckungsgleich mit Exegese, Kommentierung oder Analyse des biblischen Textes ist, sondern vielmehr auf die Aktualisierung des Christus-Zeugnisses *im Lichte des biblischen Textes* und *unter den Herausforderungen der geschichtlichen Situation* zielt:

Kirchengeschichte vollzieht sich da, wo *in Auslegung der Heiligen Schrift* das Zeugnis von Jesus Christus laut wird.²²

Damit exponiert Ebeling ein auch für seine spätere Theologie konstitutives Spannungsverhältnis von Heiliger Schrift und Christuszeugnis.²³ Auslegung versteht er als das Medium, wohlgermerkt: als das schlechthinige und unhintergehbare Medium des Zeugnisses von Jesus Christus. Christuszeugnis und Heilige Schrift werden in der Auslegung miteinander korreliert, sind aber nicht identisch, die Kirchengeschichte stehe „zwischen uns und der Offenbarung Gottes in Jesus Christus“, und zwar „trennend und verbindend, verdunkelnd und erhellend, belastend und bereichernd“ – „einen unmittelbaren Zugang zur Heiligen Schrift“ wie auch „einen unmittelbaren Zugang zu Jesus Christus“²⁴ gebe es nicht. Als eine Tradition mit „legitime[r] Funktion“ bzw. als eine „echte Tradition“ weise sich die Kirchengeschichte aus, wenn sie sich als „von sich selber wegweisende[r] Hinweis auf Jesus Christus“²⁵ zu erkennen gebe und „den entscheidenden Punkt offenhält, wo Verstehen nicht Erinnerung, sondern Vergegenwärtigung ist kraft der durch das Wort der Verkündigung sich vollziehenden Selbstvergegenwärtigung Christi zur Gleichzeitigkeit mit dem Glaubenden“²⁶. Unter dieser Voraussetzung sei „der Zeitraum der Kirchengeschichte aufgehoben und die Gleichzeitigkeit mit Jesus Christus Wirklichkeit“, die Geschichte werde für den Glauben „irrelevant“: „Die Kirchengeschichte *als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift* ist also die Geschichte der Gegenwartigkeit des unter Pontius Pilatus gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus.“²⁷ Als theologische Disziplin müsse die Kirchengeschichte deswegen das kirchenhistorische Geschehen an der Heiligen Schrift messen, weil sich nur an der Heiligen Schrift erkennen lasse, inwiefern die Kirchengeschichte diesen Zeugnischarakter für sich beanspruchen könne:

22 Ebd.

23 Vgl. dazu BAHL, PATRICK, *Auslegungsgeschichte. Hermeneutische, methodologische und historische Studien zur Inanspruchnahme des Neuen Testaments in der Reformation und in der Zeit der Konfessionalisierung* (2026), Einleitung.

24 EBELING, 25.

25 Ebd.

26 EBELING, 26 (Hv. PB).

27 Ebd.

„Und insofern dient sie [die Kirchengeschichte] einer Selbsterkenntnis und Bezeugung der Kirche, wie wir sie so *aus der Schrift allein* nicht gewinnen können, wie wir sie aber *allein durch die Schrift* in der Geschichte erkennen.“²⁸ Konkret verfolge die Kirchengeschichte damit zwei Ziele: Einerseits diene sie der „radikalen kritischen Destruktion alles dessen, was sich im Laufe der Geschichte zwischen uns und Christus gestellt hat, ohne auf ihn hinweisende Auslegung der Heiligen Schrift zu sein“, andererseits diene sie dem „Aufweis des unendlichen Reichtums des Wortes Gottes in seiner Auslegung in die Welt hinein bei seinem Gang durch die Geschichte“.²⁹

Bei aller durchaus berechtigten Kritik – vor allem aus der Kirchengeschichte selbst – bleibt von Ebelings Anliegen vor allem der Aufruf, die Auslegungsgeschichte als einen integralen Teil der Kirchengeschichte zu würdigen und aufzuarbeiten. Insbesondere eingedenk der Tatsache, dass bereits Ebeling darauf hinweist, dass Auslegungsgeschichte mehr als Kommentar- oder Exegese-geschichte umfasst und der Akt der Auslegung verschiedene Quellenfelder und -gattungen betrifft und miteinander verschränkt, gibt Ebelings Ansatz trotz seiner gewissen Sperrigkeit und dogmatischen Akzentuierung den Impuls zur Aufdeckung des komplexen, pluriformen und mitunter subtilen Auslegungsgeschehens in der Kirchengeschichte. Dann kann zugleich deutlich werden, dass sich Auslegungsgeschichte nicht damit begnügen darf, die materiale Auslegung einzelner Verse oder Bücher zu dokumentieren, um sie – gewissermaßen instrumentalisiert – unter einer spezifischen Fragestellung auszuwerten. Auslegungsgeschichte ist immer die *Arbeit an der Komplexität von Auslegungsvorgängen* in ihren kirchenhistorischen Widerspielen, denn Auslegungsgeschichte ist mit der Kirchengeschichte immer in zwei Richtungen verschränkt – sie wird von ihr beeinflusst und treibt sie voran.

Folgendes Beispiel, das überdies die neutestamentlichen Kanongrenzen dezidiert hinter sich lässt, soll diese Verflochtenheit illustrieren:³⁰ Die Auslegung der Clemensbriefe stellt ein einzigartiges Kuriosum der Auslegungs- und Theologiegeschichte dar, denn ihre eigentliche exegetische Erforschung setzt erst im Jahr 1633 ein, als der schottische Gräzist Patrick Young (lat. Patricius Junius) (1584–1652) eine Edition der griechischen Fassung der Clemensbriefe herausgab. Der Patriarch Kyrill von Konstantinopel hatte dem englischen König Jakob I. einen Bibelcodex, den sog. *Codex Alexandrinus*, zum Geschenk gemacht, welcher auch die beiden Clemensbriefe enthielt. Zwar war deren Existenz immer bekannt gewesen und über die Kirchenväter waren einige Clemens-Zitate überliefert worden, doch nun lag ein (annähernd) vollständiger griechischer Ausgangstext vor und auf einen Schlag erfuhr die Gelehrtenwelt aus erster Hand und nicht nur aus den zweifelhaften *Constitutiones*, die man ihm lange Zeit zugeschrieben hatte, vom römischen Bischof und mutmaßlichen Paulus-Schüler. Mit einem Mal war man dazu in der Lage, Clemens'

28 Ebd. (Hv. PB).

29 Ebd.

30 Ich greife hier auf Ergebnisse einer eigenen Studie zurück. Vgl. BAHL, *Observations on Editions and Translations of the First Letter of Clement* (dort auch Literatur).

ureigene Sprache zu studieren, erhielt Einblick in seine antike philosophische, rhetorische und bibeltheologische Bildung und erfuhr detailliert vom Verhältnis zwischen den Gemeinden von Rom und Korinth. Die Young-Edition war eine exegetische und patristische Sensation, ein – mit Régis Burnet gesprochen – *tipping point*³¹ der Exegesegeschichte, d. h. ein Punkt, hinter den die Forschung nie wieder zurückkonnte. An den in Anschluss an Young und in rascher Abfolge entstehenden Editionen, Übersetzungen und Auslegungen der Clemensbriefe im 17. und 18. Jahrhundert zeigt sich eindrucksvoll, wie sich eine Auslegungstradition fast aus dem Nichts generiert, während beispielsweise die Interpretation der paulinischen oder johanneischen Schriften über Jahrhunderte hinweg gewachsen waren. Dabei spiegeln insbesondere die verschiedenen Auslegungsansätze zum 1. Clemensbrief die jeweiligen kirchenhistorischen Zeitläufte wider, denen sie entstammen, und erweisen eindrucksvoll die Verflochtenheit von Auslegungs- und Kirchengeschichte, was sich hinsichtlich verschiedener kirchenhistorischer Subperspektiven bzw. Fragestellungen demonstrieren lässt. Mit Blick auf die *Kirchen- und Theologiegeschichte* zeigt sich etwa, welche kirchenpolitischen Bedingungen und theologischen Tendenzen die frühneuzeitliche Auslegung des 1. Clemensbriefes prägten: Die Auseinandersetzung um das rechte Verständnis des 1. Clemensbriefes war bestimmt von den Debatten um das anglikanische Staatskirchentum, die englisch-schottische Kirchenverfassung und die Frage nach dem Verhältnis von presbyterialer und episkopaler Ordnung. Zudem wurde der 1. Clemensbrief als normativer und autoritativer Zeuge der antiken, vornicänischen Christologie und Trinitätslehre in Anspruch genommen: Insbesondere in den Niederlanden und England legten sowohl sozinianische Autoren als auch deren erbitterte orthodoxe Gegner das Schreiben im Sinne ihrer jeweils eigenen theologischen Position aus. Auch für die *Frömmigkeitgeschichte* ist die ältere Auslegungsgeschichte des Clemensbriefes höchstrelevant. In vielen Editionen und Kommentaren werden die Clemensbriefe als Zeugnisse eines goldenen Zeitalters des Urchristentums gepriesen: In ihnen meinen Ausleger aller Konfessionen und Denominationen, die authentische Stimme eines mystischen, innerlichen Christentums wiederentdecken zu können, die das erschlaffte Gewohnheitschristentum aus seinem Schlummer wecken und mit dem belebenden Geist der Urkirche erbauen soll. Auch für die *Methoden- und Exegesegeschichte* bedeuten die Entdeckung und Edition der Clemensbriefe eine fundamentale Zäsur, insofern sie das Verständnis der Urkirche entschieden erweitern und die zweite Generation des römischen Christentums in seinen Quellen erschließen – tatsächlich läutet Youngs Clemens-Edition eine wahre Renaissance der Apostolischen Väter ein. Zuletzt zeigt sich mit Blick auf *die Grenzen und Eigenarten der Epochen innerhalb der Kirchengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts*, dass die Ausgaben und Kommentierungen der Clemensbriefe vollends das konfessionelle Zeitalter widerspiegeln: Katholiken wollen in Clemens nach wie vor den römischen Bischof erkennen, der mit seinen Schriften autoritär in das Kirchengeschehen eingreift, während die Protestanten in ihm den treuen Paulus-

31 BURNET, Exegesis and History of Reception, 37–39.

Schüler erblicken und seine Briefe dementsprechend auf der Linie und im Lichte der Theologie des *Corpus Paulinum* auslegen.

Das Beispiel der frühneuzeitlichen Auslegung der Clemensbriefe zeigt, dass sich angesichts der Vielgestaltigkeit und Komplexität der auslegungsgeschichtlichen Perspektive die heuristische Frage umso drängender stellt: Auslegungsgeschichte ist darauf angewiesen, dass die spezifischen Fragestellungen, die mit ihr verfolgt werden, genau definiert werden, sofern die auslegenden Texte nicht nur ediert oder dokumentiert werden wollen. Die pluriformen auslegungsgeschichtlichen Frageperspektiven setzen dabei zweierlei voraus: ein Bewusstsein für die Bedeutung der Auslegungsgeschichte innerhalb der Kirchengeschichte und interdisziplinäre Offenheit und Interesse für die Fragestellungen, die den aktuellen exegetischen Diskurs bestimmen.

Damit stellt sich aber die Frage nach dem Status der Auslegungsgeschichte im Ganzen der theologischen Fächer, wie sie bereits bei Ebeling angeklungen ist.

3. Auslegungsgeschichte und biblischer Text

Inwiefern muss die Auslegungsgeschichte den biblischen Text selbst – d. h. selbstverständlich den biblischen Text in seiner je gegebenen und für den jeweiligen historischen Kontext maßgeblichen Fassung – studieren? Würde sie nicht auch ohne seine Kenntnis zu entsprechenden Ergebnissen gelangen können, indem sie sich darauf konzentriert, die einzelnen Auslegungsoperationen zu vergleichen? Würde es nicht sogar den Blick auf die historischen Auslegungsvorgänge verstellen, wenn die Auslegungsgeschichte den biblischen Text gewissermaßen als einen Metatext zugrunde legt, der die Auslegungen miteinander verbindet? Oder – provokativer gefragt –: Wie ‚exegetisch‘ darf die Auslegungsgeschichte sein? Tatsächlich stellt sich die Frage auch deswegen so drängend, weil, wie bereits erwähnt, die wesentlichen hermeneutischen und methodologischen Impulse für die Auslegungsgeschichte derzeit aus den Bibelwissenschaften hervorgehen und es mitunter so scheint, dass sich die exegetischen und historischen Perspektiven auf die Auslegungsgeschichte kaum zu überschneiden scheinen.³²

Grundsätzlich ist Auslegungsgeschichte darauf angewiesen, den Entdeckungszusammenhang zwischen dem biblischen Text und seiner Auslegung zu beachten und zu beleuchten, muss aber zwei Extrempositionen vermeiden: Sie darf die historischen Auslegungsansätze nicht unkritisch adaptieren, repristinieren oder desavouieren – dies könnte gar in der kurzschlüssigen, ja regelrecht einfältigen Frage gipfeln, inwiefern die historischen Ausleger mit ihrer Auslegung des biblischen Textes „richtig liegen“. Zugleich darf die Auslegungsgeschichte ihre Analyse aber auch nicht von der Wahrnehmung des biblischen Texts isolieren, nicht nur deswegen, weil diese Verstehensvoraussetzungen Teil des Vorverständnisses der Auslegungs-

³² Vgl. hierzu STEFFEN GÖTZES Rezension zum Tagungsband *Reformatorsche Paulusauslegungen* von Stefan Krauter und Manuel Nägele (LUTHER 95, 2024, 120–122).

historiker*innen sind, sondern auch, weil der biblische Text in seiner je vorliegenden Form zum unhintergehbaren geschichtlichen Kontext der jeweiligen Auslegung gehört und daher notwendigerweise zu erhellen ist.

Zugleich ist zu bedenken, inwiefern die Auslegungsgeschichte das Verständnis der biblischen Texte bereichern kann. Ein Beispiel soll diese Frage konkretisieren.³³ Die Exegeten des 16. Jahrhunderts untersuchen – je nach konfessioneller Zugehörigkeit und Erkenntnisinteresse – Jesu Gerichtswort in Mt 12,36 f („Ich sage euch aber, Das die Menschen müssen rechenschafft geben am jüngsten Gericht, von einem jglichen unnützen wort, das sie geredt haben. Aus deinen worten wirstu gerechtfertiget werden, Vnd aus deinen worten wirstu verdampt werden.“³⁴) mehr oder weniger in seinem philologischen, historischen und literarischen Kontext, um die Bedeutung und rhetorische Funktion jenes „unnützen Wortes“, des „verbum otiosum“, zu bestimmen. Wittenberger Theologen wie Sarcerius und Luther betonen die theologisch-überzeitliche Bedeutungsreichweite des Wortes, reformierte Exegeten wie Piscator beleuchten vor allem die rhetorisch-argumentativen Strukturen des Kapitels, in das der Begriff eingebunden ist, und meinen, so etwa Bullinger, dass das „unnütze Wort“ vor allem in seinem angestammten Kontext, Jesu Streitgespräch mit den Pharisäern, eine kritisch-polemische Funktion innehat. Einig sind sich interessanterweise alle Ausleger darin, das „unnütze Wort“ in den Fokus ihrer Analyse zu rücken, nicht etwa Jesu Rede von der „Rechenschaft“ („ratio“) oder vom „Tag des Gerichts“ („dies iudicii“) – die rechtfertigungstheologischen Implikationen von Mt 12,37 ziehen kaum exegetische oder theologische Aufmerksamkeit auf sich. Ließe sich nun – ausgehend von diesem Befund – behaupten, dass Mt 12,36 f deswegen derartig wirkmächtig ist, weil der Vers bedeutungsoffen, die semantische Reichweite des „verbum otiosum“ so weit, der Begriff so rätselhaft und unbestimmt daherkommt? Auslegungsgeschichte, insbesondere wenn sie kirchenhistorisch verantwortet betrieben wird, sollte es vermeiden, Aussagen darüber zu treffen, inwiefern der biblische Text aufgrund einer wie auch immer gearteten, auslegungsgeschichtlich evidenten Extravaganz die Vielzahl und Vielfalt seiner Auslegungen *bewirkt*,³⁵ denn selbst das eng umfasste Beispiel der Auslegung von Mt 12,36 f zeigt, dass sich die genannten Ausleger mit ihren Interpretationsansätzen nicht nur zum biblischen Text verhalten, sondern sich auch zu einem Auslegungsdiskurs positionieren. Insofern beugt eine historisch fundierte Auslegungsgeschichte dem *wirkungsgeschichtlichen Fehlschluss* vor: Einzelne Ausleger lassen sich nicht vom Strom der Auslegung isolieren. Vielmehr muss die Auslegungsgeschichte eine hermeneutische Grundspannung zwischen der Wirkung der Geschichte und der Wirkung des biblischen Textes wahren und kritisch abwägen. Es ist zwar nicht möglich, die Geschichte seiner Auslegung vom biblischen Text zu tren-

33 Vgl. zu diesem Beispiel: BAHL, Zwischen rechtfertigungstheologischen Grundsaterwägungen und sprachasketischen Pirouetten (hier auch Literatur und Quellen).

34 Luther 1545.

35 Vgl. zum Begriff „Extravaganz“ ERLEMANN, KURT, Gleichnisse. Theorie – Auslegung – Didaktik, Tübingen 2020, 50 f.

nen, und tatsächlich gibt es Auslegungen, die den biblischen Text in ein kritisches Verhältnis zum exegetischen Diskurs setzen, um diesen in neue Bahnen zu lenken. Dennoch dürfen Voraussetzungen und Ziel der Auslegungsgeschichte nicht wirkungsgeschichtlich verkürzt werden. Insofern ist es Aufgabe der Auslegungsgeschichte, zwischen der Wirkung des biblischen Textes und der des Auslegungskontinuums zu *unterscheiden*, aber gerade nicht in dem Sinne, dass sie von einer spezifischen Auslegung des biblischen Textes auf dessen intendierte Wirkung zurückschließt, sondern vielmehr so, dass sie nachvollzieht und – historisch verantwortet – auslotet, *inwiefern* der biblische Text Einheit und Vielfalt seiner Auslegung bedingt, indem sie begründet ausgewählte Auslegungen vergleicht und damit – jeweils für einen fest definierten Autor, eine Epoche, eine Konfession, oder eben eine Perikope – bemisst, woher die übereinstimmenden oder divergierenden Auslegungen rühren.

Im obigen Beispiel etwa lassen die auslegungsgeschichtlichen Beobachtungen kaum Rückschlüsse auf die Intention des Evangelisten Matthäus zu, die auslegungsgeschichtliche Analyse zeigt jedoch, inwiefern der biblische Text Einheit und Vielfalt seiner Auslegung mitbedingt hat. So scheint sich die Einheit der Auslegungen insofern von Mt 12,36f her zu begründen, als sich Jesus in diesen Versen mit einer eindringlichen Warnung an seine pharisäischen Gegner wendet, so dass die Ausleger der Rede vom „unnützen Wort“ eine elenktische Funktion beimessen, d. h. das Wort als gewichtiges und scharfes Gerichtswort verstehen wollen. Die Divergenzen wiederum lassen sich insofern auf den biblischen Text zurückführen, als dieser keine spezifische Auskunft über den semantischen Gehalt des „unnützen Wortes“ geben möchte: Die Ausleger können ihre kontroversen Auslegungsansätze deswegen entwickeln, weil Matthäus ein hervorstechendes, ungebräuchliches Adjektiv verwendet und keine Synonyme oder Parallelismen bietet, die innerhalb des engeren literarischen Kontextes festlegen würden, was unter dem „unnützen Wort“ zu verstehen ist. Das „verbum otiosum“ wird daher von allen Auslegern gleichermaßen als bedeutungsstark, jedoch nicht in gleicher Weise bedeutungstragend bzw. sinnstiftend wahrgenommen. Inwiefern diese Auslegungen „vom Text gewirkt“, d. h. von seinem Autor beabsichtigt sind, kann die auslegungsgeschichtliche Untersuchung freilich nicht zeigen, ihre Aufgabe ist es zu erheben, welches Auslegungsspektrum sich zu einem biblischen Text in einem bestimmten historischen Kontext und angesichts eines spezifischen Auslegungsdiskurses eröffnet.

4. Methoden

Sofern Auslegungsgeschichte danach fragt, inwiefern der biblische Text Einheit und Vielfalt seiner Auslegung bedingt, muss sie stets im Modus des Vergleichs historischer Auslegungsoperationen arbeiten und einen Dreischritt gehen, wobei dieser hinsichtlich der jeweiligen Gegenstände, Erkenntnisfragen und Schriften näherhin zu justieren wäre:

1. Der historische Auslegungsvorgang ist zu sichern: Welche Textsignale nimmt ein Ausleger wahr? Welche Autoritäten rezipiert er, gegen welche grenzt er sich ab? Inwiefern hängen seine Auslegungen von spezifischen, erkennbaren methodologischen oder hermeneutischen Regeln ab? Inwiefern macht er diese explizit?
2. Der gesicherte Auslegungsvorgang muss gattungs-, werk- und exegesehistorisch kontextualisiert werden: Wie verhält sich die jeweilige Auslegung zu früheren Auslegungen desselben Auslegers? Wie verhält sie sich zu anderen, kontemporären oder geschichtlichen Auslegungen? In diesem Arbeitsschritt konkretisiert sich die Frage nach den kirchen- und theologiegeschichtlichen Voraussetzungen, unter denen die Auslegung entstanden ist.
3. Was bedingt Mitte und Reichweite der Auslegungsansätze? M.a.W.: Was hält sie zusammen? Was lässt sie auseinanderdriften? Und – im Sinne einer Dynamisierung dieser Fragestellung –: Inwiefern kann die Auslegungsgeschichte aufzeigen, inwiefern der biblische Text diese Einheit und Vielfalt der Auslegung (mit)bedingt?

Diese basalen Methodenschritte müssen mit Blick auf spezifische Vergleichsparameter konkretisiert werden: Was genau wird in der Auslegungsgeschichte miteinander verglichen? Ist es das historische Verständnis eines einzelnen Wortes des biblischen Textes oder bloß einer einzelnen grammatischen Form, eines Theologoumenon, eines Autors oder einer Erzählfigur?

Ein kleinräumiges Beispiel³⁶ kann die methodologischen Implikationen der auslegungsgeschichtlichen Fragestellung verdeutlichen: In seiner *Vorrede auf den Römerbrief* bezeichnet Luther die Adam-Christus-Gegenüberstellung aus Röm 5,12–21 als einen „lustig aussbruch und spaciengang“, bereits in seiner Römerbriefvorlesung nennt er sie eine Abschweifung, eine *digressio*. Damit betont Luther, dass der Apostel in Röm 5,12–21 das streng-argumentative Gefüge seines Briefes unterbricht und – in heiterem Plauderton und ganz auf der Linie von Röm 5,1–11, wo er seinen Adressaten die Verwandlung des Menschen durch den Glauben an Christus in freudiger Weise vor Augen geführt habe – darlegen möchte, dass Christus die Adamssünde tatsächlich überwunden hat. Melancthon wiederum gelangt in den 1520er Jahren zu der Auffassung, dass die Adam-Christus-Gegenüberstellung die Einleitung einer wissenschaftlich-dialektischen, bis Röm 8,8 reichenden *ἀνάλυσις* darstellt. In Röm 5,12–21 wolle Paulus das theologische Begriffsinventar des zweiten Teils seines Briefes vorsortieren: *Sünde, Gnade, Gesetz*. An Röm 5,12–21 brechen sich divergierende rhetorische Einschätzungen der beiden Reformatoren: Der eine hebt die soteriologische Sinnlinie des Textes hervor und marginalisiert – auf der Linie des vorhergehenden Textabschnitts – die Gegenüberstellung, der andere unterstreicht die hamartiologischen Implikationen und betont die integrale Bedeutung des Textes für die folgen-

36 Vgl. zu diesem Beispiel im Einzelnen: BAHL, Geht Paulus mit den Römern spazieren? Zu Luthers und Melancthons Auslegung der Adam-Christus-Gegenüberstellung (Röm 5,12–21) und ihrer exegetischen Tragweite (LuJ 87, 2020, 59–86).

den Kapitel des Römerbriefs. Die Auslegungsansätze beruhen auf einer unterschiedlichen, rhetorisch-kritischen Wahrnehmung des Textes und seines Autors.

Die auslegungsgeschichtliche Methode muss der Komplexität und Vielschichtigkeit historischer Bibelauslegungen wie denen Luthers und Melanchthons gerecht werden und sich notwendigerweise auf verschiedene inner- und außertextuelle Ebenen beziehen, um valide Ergebnisse hervorzubringen. Sie darf nicht nur hinterfragen, welche theologischen Ergebnisse die historischen Ausleger aus einem biblischen Text deduzieren, sie muss auch danach fragen, welches historische Profil der biblischen Autoren diese voraussetzen, wie sie deren Sprache, Denkungsart und Stil bewerten, inwiefern sie argumentative und oder syntaktische Strukturen des biblischen Textes, seine Form und Gattung, den literarischen Kontext der Schrift bestimmen, welche Methode der Auslegung sie verwenden, zuletzt auch, wie sie die historischen Umstände des Textes, die Bezugnahme auf den gesamtbiblischen Kanon, die Bezugnahme auf die Geschichte des Urchristentums, die Bedeutung, d. h. die semantische Reichweite einzelner Begriffe einschätzen.

5. Bündelung

Was trägt eine im hier skizzierten Sinne, hermeneutisch verantwortete und methodisch kontrollierte Auslegungsgeschichte aus?

Erstens kommt die Auslegungsgeschichte ihrem dokumentarischen Auftrag nach und zeigt, dass sich an der Art und Weise ihres exegetischen Umgangs mit dem biblischen Text Enzyklopädie, konfessionelle Herkunft und bibeltheologische Bildung seiner Ausleger wie auch deren Perspektive auf die urchristliche Literaturgeschichte ablesen lassen. So ordnen auch die „vorkritischen“ Ausleger des 16. und 17. Jahrhunderts die biblischen Texte in das antike Gattungsspektrum ein; gehen davon aus, dass manche der Autoren historische Traditionen sichten und in theologischer Eigenverantwortung miteinander verknüpfen; sie gewichten die lateinische und griechische Textüberlieferung; sie gehen gelegentlich sogar über alle erwartbaren Harmonisierungsversuche hinaus, indem sie etwa für die neutestamentlichen Autoren Konkurrenzen plausibilisieren. Teilweise führen die exegetischen Kontroversen auch bereits im 16. und frühen 17. Jahrhundert zu historischen, ja, in Ansätzen historisch-kritischen Interpretationen der neutestamentlichen Texte, wenn sich die Ausleger gegenseitig die dogmatische Vereinnahmung des Textes streitig machen – mit historischen, philologischen und theologischen Sachargumenten.

Auslegungsgeschichte bereichert *zweitens* das aktuelle exegetische Bemühen um den Text, indem sie die Ab- und Überschreitung der Grenze von Interpretation und Überinterpretation vorurteilsfrei rekapituliert und kontextualisiert. Indem sie exzeptionelle Extrempositionen beleuchtet, lässt Auslegungsgeschichte in besonderer Weise bewusstwerden, dass eine vorurteils- und voraussetzungsfreie Exegese nicht möglich ist, weil der Blick der Interpretinnen und Interpreten immer durch ein Vor-

verständnis gelenkt ist. Dabei ist nicht nur die konfessionelle, religiöse Prägung des auslegenden Subjekts im Blick, sondern auch sein Verständnis der Geschichte und seine Wahrnehmung der innerkanonischen Bezüge, seien es Formen der ehrerbietenden Rezeption oder der konkurrierenden Abgrenzung. Auslegungsgeschichte nötigt damit zur Sachauseinandersetzung mit bisher unzugänglichen Fremdperspektiven.

Drittens kann die Auslegungsgeschichte, insbesondere in Richtung der Bibelwissenschaften, konkrete Prüfaufträge mit Blick auf exegetische Einzelfallentscheidung formulieren. Indem sie die weitreichende antike und patristische Enzyklopädie historischer Interpreten zugänglich macht, erschließt sie einen großen Schatz an exegetischem Fachwissen und intertextueller Weitsicht und kann damit exegetische Diskussionen anregen. Indem sie vergleichend das Spektrum historischer Auslegungsansätze entdeckt, kann sie Hypothesen darüber aufstellen, inwiefern Einheit und Vielfalt seiner Auslegung im biblischen Text selbst verankert sind, und damit exegetische Klärungen einfordern, freilich ohne diese selbst vorwegzunehmen oder – im Sinne eines wirkungsgeschichtlichen Fehlschlusses – selbst abzuleiten.

Auslegungsgeschichte erinnert uns *viertens* an die theologische Bedeutsamkeit aller exegetischen Operationen. Vor allem Ebeling hat mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass diejenigen, die um der Theologie willen Auslegungsgeschichte betreiben, notwendigerweise eine kritische Aufgabe in Hinblick auf den biblischen Text verfolgen müssen: Indem sie die Auslegungsgeschichte daraufhin befragen, inwiefern diese *tatsächlich* auf Christus verweise, hätten sie dasjenige, was zwischen ihnen und Christus stehe – die Geschichte – zu destruieren, mit anderen Worten: darauf hin zu befragen, inwiefern in der Auslegung des biblischen Textes tatsächlich Gottes Wort zur Sprache kommt.³⁷ Damit ordnet Ebeling der Auslegungsgeschichte einen zentralen Platz in der von ihm als solche beschriebenen, hermeneutischen Bewegung von der exegetischen Interpretation des biblischen Textes zur Verkündigung des Wortes Gottes in der Predigt zu, insofern sie zeigt, wie frühere Generationen ihre Erfahrung des Wortes Gottes in Hinblick auf das Woraufhin der Heiligen Schrift gedeutet haben und damit einen Erfahrungsraum eröffnen, in dem sich aktuelle Auslegungs- und Verkündigungsprozesse vollziehen können. Indem Auslegungsgeschichte diejenigen theologischen Loci markiert, die bei der Auslegung biblischer Texte auf dem Spiel stehen, relativiert sie nicht nur den gegenwärtigen, zeitgeschichtlich begrenzten Standpunkt der Interpret*innen, sondern betrachtet die Auslegungen biblischer Texte in ihren funktionalen, historischen und theologischen Zusammenhängen. Damit stellte und stellt Auslegungsgeschichte, wenn auch nicht unwidersprochen und letztgültig, die Frage nach dem Woraufhin des exegetischen

37 Vgl. erneut EBELING, 25f: „Die legitime Funktion der Tradition bei der Auslegung der Heiligen Schrift ist der von sich selber wegweisende Hinweis auf Jesus Christus. Das heißt: sie ist insofern echte Tradition, als sie den entscheidenden Punkt offenhält, wo Verstehen nicht Erinnerung, sondern Vergegenwärtigung ist kraft der durch das Wort der Verkündigung sich vollziehenden Selbstvergegenwärtigung Christi zur Gleichzeitigkeit mit dem Glaubenden. [...] Damit ist zugleich allerdings die Kirchengeschichte als Geschichte irrelevant geworden für den Glauben, jedoch nicht in der Weise, als hätte sie nicht existiert.“

wie kirchenhistorischen Bemühens. Indem die Auslegungsgeschichte das Ziel verfolgt, historische Interpretationsansätze zu biblischen Texten in ihren spezifischen, kirchengeschichtlichen Kontexten sicherzustellen, kann sie im besten Fall unser exegetisches Vorverständnis angesichts überraschend abseitiger oder weitsichtiger Auslegungen irritieren, Überblendungen des biblischen Textes und exegetische Präjudize markieren und theologische Bezugsrahmen definieren, innerhalb derer sich die Auslegung des biblischen Textes vollziehen soll.³⁸ Insofern trägt die Auslegungsgeschichte – jenseits ihres im engeren Sinne *kirchenhistorischen* Operationsgebietes – dazu bei, den hermeneutischen Zirkel zu stimulieren, der sich aus dem Bemühen um das Verstehen des biblischen Textes entwickelt, und erweist sich als theologische Kerndisziplin.

Quellen und Literatur

- ANGENENDT, ARNOLD, „Lasst beides wachsen bis zur Ernte ...“. Toleranz in der Geschichte des Christentums, Münster 2018.
- BAHL, PATRICK, Auslegungsgeschichte. Hermeneutische, methodologische und historische Studien zur Inanspruchnahme des Neuen Testaments in der Reformation und in der Zeit der Konfessionalisierung, HBE, Tübingen 2026.
- DERS., Geht Paulus mit den Römern spazieren? Zu Luthers und Melancthons Auslegung der Adam-Christus-Gegenüberstellung (Röm 5,12–21) und ihrer exegetischen Tragweite, LuJ 87, 2020, 59–86.
- DERS., The Interpretation of Argumentative Structures in 1 Clement in Its Early Modern Editions and Translations, in: David du Toit/Jacob N. Cerone/Kathrin Hager (Hg.): 1 Clement as an Argumentative Text, Leiden 2026, 317–343.
- DERS., Zwischen rechtfertigungstheologischen Grundsatzertwägungen und sprachasketischen Pirouetten. Reformatorische Variationen zum „verbum otiosum“ (Mt 12,36 f) (ThLZ 147,11, 2022, 1003–1016).
- BEUTEL, ALBRECHT, In dem Anfang war das Wort: Studien zu Luthers Sprachverständnis, HUT 27, Tübingen (1991) 2006.
- DERS., Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin, ZThK 94, 1997, 84–110.
- BURNET, RÉGIS, Exegesis and History of Reception. Reading the New Testament Today with the Readers of the Past, WUNT 455, Tübingen 2021.

38 Wo Auslegungsgeschichte vor dem Hintergrund der hermeneutischen, heuristischen und methodologischen Diskussionen des 20. und 21. Jahrhunderts betrieben wird, zeichnet sich ein weitreichendes Forschungsfeld ab, das in seinem ganzen Ausmaß längst noch nicht annähernd erfasst worden ist. Von den verschiedenen blinden Flecken möchte ich nur einige wenige nennen, etwa die Auslegungsgeschichte alttestamentlicher, apokrypher oder nicht kanonischer Schriften, die Auslegung der Bibel *für Frauen* oder *durch Frauen*, oder die Frage nach den Berührungspunkten zwischen der Geschichte der Bibelrezeption in Kunst und Literatur und der Exegese-geschichte.

- DERS., What is Reception Study? A Proposal for Terminological Definitions Based on Christina Hoegen-Rohls' Article, *NTS* 69, 2023, 271–276.
- DE BOOR, FRIEDRICH, Kirchengeschichte oder Auslegungsgeschichte?, in: *ThLZ* 97, 1972, 401–414.
- EBELING, GERHARD, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, in: Ders.: *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen²1966, 9–27.
- FUREY, CONSTANCE M. ET AL. (Hg.), *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, bisher 21 Bde. ERLEMANN, KURT, *Gleichnisse. Theorie – Auslegung – Didaktik*, Tübingen 2020.
- GÖTZE, STEFFEN, REZ. ZU STEFAN KRAUTER/MANUEL NÄGELE, *Reformatorische Paulusauslegung* (LUTHER 95, 2024, 120–122).
- HOEGEN-ROHLS, CHRISTINA, *Rezeptionskritik und Rezeptionsgeschichte des Neuen Testaments: Eine methodologische Skizze*, in: *NTS* 69, 2023, 258–270.
- DIES., Überlegungen zur Rezeptionsgeschichte des Neuen Testaments im Gespräch mit Régis Burnet, in: *NTS* 69, 2023, 291–298.
- KLÖCKENER, MONNICA, *Die Frau am Jakobsbrunnen in altkirchlicher Johannesexegese. Erkenntnis, Pädagogik und Spiritualität bei Origenes, Johannes Chrysostomos und Augustinus* (Adamantiana 19), Münster 2021.
- LEPPIN, VOLKER, *Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer. Historische Offenlegung der vielfältigen Möglichkeiten christlicher Religion*, in: Buntfuß, Markus/Fritz, Martin (Hg.): *Fremde unter einem Dach? Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive*, Berlin/Boston 2014, 69–94.
- LUZ, ULRICH, *Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 1: Mt 1–7* (EKK I/1), Zürich³1992.
- PANNENBERG, WOLFHART, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1987.

Jonathan Stutz

Der Dominikaner Ricoldo da Monte di Croce und sein Koran

Islam als Thema der Kirchengeschichte?

Wenn der Autor dieses Beitrags die mittelalterliche Auseinandersetzung mit dem Islam in den Fokus rückt, um zu einer stärkeren Berücksichtigung des Islams im Kontext des Theologiestudiums anzuregen, geschieht das auch im Bewusstsein der Tatsache, dass das Mittelalter vielfältige und zum Teil auch widersprüchliche Phänomene hervorgebracht hat, die den Austausch zwischen arabischer und lateinischer Kultur ebenso umfassen wie Episoden der gewaltsamen Konfrontation, nicht zuletzt im Kontext der Kreuzzugsbewegung. Ebenso brachte die theologische Auseinandersetzung mit dem Islam sowohl polemische und apologetische als auch irenische Werke hervor. Von dieser vielfältigen Selbstpositionierung gegenüber dem Islam zeugt nicht zuletzt die breite Rezeption der lateinischen Koranübersetzung seit dem 12. Jahrhundert – ein Phänomen, das sich nur teilweise im Rahmen eines Abgrenzungs- und Konfrontationsparadigmas erklären lässt. Koranhandschriften fanden sich sowohl im handlichen Taschenbuchformat, etwa im Kontext der Missionsarbeit von Franziskanern und Dominikanern, als auch in aufwendig gestalteten Prachthandschriften. Sie wurden rege gelesen und kommentiert. Wie Thomas Burman in seiner bis heute maßgeblichen Studie zur lateinischen Koranübersetzung hervorgehoben hat, lassen gerade die vielen Randglossen und -bemerkungen am Rande der zahlreich überlieferten Handschriften des lateinischen Korans erkennen, dass Polemik und philologisches Interesse nicht unvermittelt nebeneinander standen.¹ Ganz im Gegenteil erheben diese den Koran zu einem kanonischen Text, auf dessen Grundlage die Wahrheit der christlichen Lehre unter Beweis gestellt werden konnte:

¹ Siehe BURMAN, THOMAS E., *Reading the Qurʾān in Latin Christendom, 1140–1560*, Philadelphia (PA) 2007.

Yet this manuscript's scholastic qualities entailed an important irony. To fit the Qur'ān out in this way meant to control (or to attempt to control) how it was read. Yet it also meant granting it, almost necessarily, a kind of authority and prestige. Properly surrounded by a Latin-Christian commentary and given the physical form recommended by contemporary Latin intellectuals, the Qur'ān became one of the canonical textbooks on the basis of which proper Christian doctrine could be established.²

Auch die Auseinandersetzung mit dem zwischen dem späten 13. und frühen 14. Jahrhundert wirkenden Dominikanermönch Ricoldo da Monte di Croce, dessen Widerlegung des Korans Gegenstand dieses Beitrags ist, kann dazu anregen, bestimmte paradox anmutende Phänomene im Umgang mit der Heiligen Schrift des Islam zu veranschaulichen. Mit seiner gegen den Islam und den Koran gerichteten und um das Jahr 1300 verfassten Schrift *Contra legem Saracenorum* hat er dabei eine besonders große und bis in die Reformationszeit hineinreichende Breitenwirkung entfaltet.

Abgesehen von der ansehnlichen Rezeptionsgeschichte dieses polemischen Traktates ist der Fall des Ricoldo da Monte di Croce insofern von Interesse, als er einer der wenigen lateinischen Theologen des Mittelalters ist, den heutige Forschende beim Lesen und Übersetzen des Korans selber beobachten können, und zwar in Form der Koranhandschrift, welche in der Bibliothèque nationale de France unter der Signatur BnF, MS ar. 384 aufbewahrt wird.³ Der Wert dieser Handschrift besteht nämlich vor allem in den vielen am Seitenrand eingetragenen Übersetzungen aus Ricoldos Hand, mit denen er einzelne Koranverse oder ganze Versgruppen in erstaunlicher Nähe zum arabischen Wortlaut wiedergibt. Die Tatsache, dass viele dieser Übersetzungen von Ricoldo in seiner Widerlegungsschrift gegen den Koran aufgegriffen wurden, ist ein wichtiger Hinweis auf die von Burman aufgezeigte gegenseitige Interdependenz von polemischem und philologischem Interesse in der mittelalterlichen Auseinandersetzung mit dem Koran. Nach einem Überblick über Leben und Werk Ricoldos möchte ich diesen Aspekt anhand einiger Beispiele veranschaulichen und um eigene Beobachtungen ergänzen, um hervorzuheben, dass die Koranhandschrift in Ricoldos Besitz nicht nur als Arbeitsvorlage für die Erstellung seiner Widerlegungsschrift diente, sondern vom Dominikanermönch auch als Gegenstand des Studiums und der Lektüre betrachtet wurde. In einem dritten Abschnitt möchte ich diesen Aspekt vertiefen und der Frage nachgehen, welche performative Rolle das Lesen des Korans in der apologetischen Auseinandersetzung mit dem Islam und in der diskursiven Abgrenzung von ihm für einen Dominikanermönch des Mittelalters spielte.

2 BURMAN, Reading the Qur'ān, 63.

3 Siehe dazu vor allem BURMAN, THOMAS E., How an Italian Friar Read His Arabic Qur'ān, in: Dante Studies 125, 2007, 93–109, DERS., *Inspicientes—et non inspicientes—eius legem*: Thirteenth-Century Dominicans, the Qur'ān, and Islam, in: Journal of Qur'anic Studies 20, 2018, 33–50, und DERS., Two Dominicans, a Lost Manuscript, and Medieval Christian Thought on Islam, in: Ryan Szpiech (Hg.): *Medieval Exegesis and Religious Difference. Commentary, Conflict, and Community in the Premodern Mediterranean*, New York 2015, 71–86.

1. Ricoldo da Monte di Croce und das *Contra Legem Saracenorum*

Ricoldo da Monte di Croce gehört nicht zur ersten Generation von Gelehrten innerhalb des Dominikanerordens, die sich mit dem Studium der arabischen Sprache beschäftigten. Vor seiner wichtigsten Schaffensperiode hatten bereits Wilhelm von Tripolis und vor allem Ramon Martí erste wichtige Traktate gegen den Islam verfasst, welche nicht nur frühere lateinische Quellen verarbeiteten, sondern auch aus der eigenen Kenntnis der arabischen Sprache und der muslimischen Literatur schöpfen konnten. Der zweite der hier genannten Dominikaner hat sich nach Studienaufenthalten an den Niederlassungen seines Ordens in Barcelona und Tunis selbst dem Unterricht semitischer Sprachen gewidmet.⁴ Neben dem Arabischen eignete er sich auch die hebräische Sprache an, mit deren Unterricht er schließlich auch betraut wurde. Während seine bekanntesten Werke auf die Widerlegung des Judentums abzielten, allen voran mit seinem *Pugio fidei*, hat auch die Auseinandersetzung mit dem Islam Spuren in seinem Werk hinterlassen.⁵

In der Biographie des Ricoldo da Monte di Croce lassen sich analoge Aspekte benennen.⁶ Obwohl es wenige sichere Anhaltspunkte gibt, ist auch für ihn zu vermuten, dass er ähnlich wie Ramon Martí semitische Sprachen gelernt hatte. Von weitreichender Bedeutung für seine Auseinandersetzung mit dem Islam war aber vor allem die ab 1288 angetretene Pilger- und Gesandtschaftsreise durch den Orient, welche ihn von Akkon über das Heilige Land bis nach Bagdad und an den Hof des Mongolenherrschers Arghun Khan gebracht hat. Die gesammelten Erfahrungen und Begegnungen mit muslimischen Gelehrten hat er in seinem viel beachteten *Liber Peregrinationis* festgehalten, welcher eine bis heute anregende Quelle für die Erforschung von Islambildern des Mittelalters ist. Bekannt sind in diesem Zusammenhang auch seine *Epistolae ad ecclesiam triumphantem* geworden, mit denen er sein Leid über die Einnahme Akkons 1291 durch die Mamluken beklagt, und der *Libellus ad nationes orientales*, eine Art Vorbereitungslektüre für reisende Dominikanermönche, die sich über die im Nahen Osten beheimateten Religionsgemeinschaften informieren möchten.⁷

4 Über diese sprachlichen Neuerkundungen durch den Dominikanerorden siehe VOSE, ROBIN J. E., *Dominicans, Muslims and Jews in the medieval crown of Aragon*, Cambridge studies in medieval life and thought 74, Cambridge 2010, 94–130.

5 Für eine Darstellung von Leben und Werk siehe BURMAN, Ramon Martí, in: David Thomas u. a. (Hg.): *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 4, History of Muslim Christian Relations 17, Leiden/Boston 2012, 381–390.

6 Zu Leben und Werk siehe BURMAN, Riccoldo da Monte di Croce, in: David Thomas u. a. (Hg.): *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 4, History of Muslim Christian Relations 17, Leiden/Boston 2012, 678–691.

7 Für eine Besprechung dieser Werke siehe GEORGE-TVRTKOVIC und WELTECKE.

Sein bekanntestes und vor allem am längsten nachwirkendes Werk, das *Contra legem Saracenorum* (CLS), ist wohl kurz nach seiner Rückkehr nach Italien entstanden, vermutlich um 1300 in Florenz, wo ein für ihn selbst angefertigtes Manuskript dieses Traktates noch erhalten ist.⁸ Die handschriftliche Überlieferung dieses Werkes ist beachtlich und bezeugt vor allem für das 15. Jh. eine weite Verbreitung.⁹ Bekannte Leser der Widerlegungsschrift waren Nikolaus von Kues, der bei der Erstellung seiner *Cribratio Alkorani* oft darauf zurückgriff, Theodor Bibliander, der eine Version davon in die Basler Koran Ausgabe aufnahm, und Martin Luther, der eine Übersetzung ins Deutsche anfertigen ließ.¹⁰

Die Themenwahl des Traktats orientiert sich zumeist an den Themen seiner unmittelbaren Quellen, von denen er oft ganze Passagen übernahm. Dieser Sachverhalt ist vor allem für den sogenannten *Liber denudationis* (LD) zu beobachten, ein lateinisches polemische Werk gegen den Koran, welches auf der iberischen Halbinsel zwischen der zweiten Hälfte des 11. und dem Beginn des 12. Jahrhunderts entstanden ist und auch unter dem lateinischen Titel *Contrarietas Alfolica* zirkulierte.¹¹ Seit den jüngsten Publikationen durch David Bertaina kann zudem festgehalten werden, dass es sich bei diesem Werk um eine Übersetzung bzw. eine lateinische Neupadaption eines arabischen Traktates handelt, welches der koptische Konvertit Büluş ibn Rağā' im fatimidischen Ägypten verfasst hatte und unter nicht mehr zu rekonstruierenden Umständen auf die iberische Halbinsel gelangte.¹²

Aus dem LD entnimmt Ricoldo apologetische Motive gegen den Islam, denen in den folgenden Jahrhunderten noch ein langes Nachleben beschieden sein sollte, wie z. B. den Vorwurf der moralischen Laxheit und der Überhöhung sinnlicher Genüsse, den Erweis des menschlichen Ursprungs des Korans und des widersprüchlichen Charakters seiner Aussagen zu Jesus oder zu den Propheten.¹³ Unverkennbar und meines Erachtens auch entscheidend für die Deutung der apologetischen Motive in Ricoldos Traktat sind auch die expliziten wie impliziten Rückgriffe auf das erste Buch von Thomas von Aquins *Summa contra Gentiles* und vor allem auf die darin dargelegten Beobachtungen über den theologisch sachgemäßen Umgang mit den Häretikern.¹⁴ Damit ordnet Ricoldo wie sein Ordensbruder die theologische Aus-

8 Ich werde in den folgenden Ausführungen die bis heute maßgebliche Edition von MÉRIGOUX benutzen, erschienen in: *Memorie Domenicane* 17, 1986, 60–142.

9 Siehe die Handschriftenbeschreibung in der Edition von MÉRIGOUX, 35–43.

10 Siehe THEODOR BIBLIANDER, *Confutatio alcorani, in Machumetis Saracenorum principis, eiusque successorum vitae, doctrina ac ipse Alcorani*, 3 vols, Basel, 1543, ii, 82–165, und MARTIN LUTHER, Verlegung des Alcoran Bruder Richardi, Prediger Ordens, WA 53, 273–388. Zur Handschrift des *Contra legem Saracenorum* im Privatbesitz des Nikolaus von Kues siehe BIECHLER, 96. Zur Rezeption der Schrift im Kontext der Christianisierung nach der sog. Reconquista der iberischen Halbinsel siehe FERRERO HERNÁNDEZ.

11 Für eine Edition siehe BURMAN, *Religious Polemic*, 240–385.

12 BERTAINA, *The Arabic Version*, und, für eine Edition von Ibn Rajā's *Kitāb al-Wāḍiḥ bi-l-ḥaqq* mit englischer Übersetzung DERS., *Fatimid Convert*.

13 Zu einem dieser Themen siehe auch den Beitrag von SCOTTO.

14 Siehe THOMAS VON AQUIN, *Summa contra Gentiles* I, 9.

einandersetzung mit dem Islam dem häresiologischen Diskurs zu, was mit Blick auf die vorausgehende christlich-muslimische Apologetik noch keine Neuigkeit darstellt, nun aber mit bestimmten epistemologischen Prämissen einhergeht. Wie Ricoldo konsequenterweise hervorhebt, muss die theologische Auseinandersetzung mit dem Islam in erster Linie über die Aufdeckung seiner Irrlehren laufen und nicht über den Nachweis der Wahrheit des die Vernunft übersteigenden trinitarischen oder christologischen Dogmas.¹⁵

2. Ricoldo als Übersetzer und Leser des Korans

Die inhaltlich wichtigste Quelle seiner Widerlegungsschrift war für Ricoldo aber der Koran selbst, aus dem er wiederholt und ausführlich zitiert. Die verwendete Vorlage ist glücklicherweise erhalten geblieben, und zwar in Form einer arabischen Koranhandschrift, die heute in der Bibliothèque nationale de France in Paris aufbewahrt wird. Obwohl wir über deren Herkunft sowie über deren weiteren Geschichte nur wenige Anhaltspunkte haben, liegt ihr Hauptwert gerade in den vielen Randnotizen an den Seitenrändern, welche jüngeren paläographischen Untersuchungen zufolge aus der Hand Ricoldos stammen dürften.¹⁶ Wie Nadia Petrus Pons hervorgehoben hat, handelt es sich in den meisten Fällen um Übersetzungen aus der lateinischen Koranübersetzung des Mark von Toledo aus dem Beginn des 13. Jh.¹⁷ Letztere hat im Mittelalter nicht die gleiche Breitenwirkung entfaltet wie die bereits gegen Mitte des 12. Jahrhundert durch Robert von Ketton erstellte und bekanntere Koranübersetzung, welche durch Petrus Venerabilis in Auftrag gegeben wurde. Dennoch zeichnet sich die Übersetzung des Mark von Toledo gegenüber der eher paraphrasierenden Übertragung des Robert von Ketton gerade durch ihre Nähe zum arabischen Wortlaut aus, weshalb auch die vielen Übersetzungen am Rand der Pariser Handschrift den Eindruck einer wortgetreuen Wiedergabe machen.¹⁸

Es war vor allem Thomas Burman, der nachweisen konnte, dass die Entstehung von Ricoldos polemischer Schrift *Contra legem Saracenorum* eng mit der Arbeit an dieser Koranhandschrift verknüpft ist, da sich an mehreren Stellen nachweisen lässt, dass der Dominikanermönch für die Koranzitate seiner Widerlegungsschrift auf die Koranhandschrift zurückgriff und die Koranzitate seiner Quellen entsprechend kor-

¹⁵ CLS 2, vv. 3–21, MÉRIGOUX, 68.

¹⁶ Siehe vor allem BURMAN, How an Italian Friar, und DÉROCHE/MARTÍNÉZ GÁZQUEZ.

¹⁷ Siehe dazu PONS.

¹⁸ Zu diesen zwei Übersetzungen siehe die einschlägigen Kapitel in BURMAN, Reading the Qurʾān, 12–35 und 122–133. Zitate aus der Koranübersetzung des Mark von Toledo richten sich nach MARCUS TOLETANUS, *Alchoranvs latinvs*, hg. v. Nàdia Petrus Pons, Madrid 2016.

rigierte.¹⁹ Schwieriger zu verorten sind hingegen einige wenige Einträge am Rande der Handschrift, die paläographisch gesehen einem früheren Besitzer oder Bearbeiter der Koranhandschrift zuzuschreiben sind, dessen Hand sich durch eine größere und rundlichere Schrift auszeichnet. Aus dieser früheren Hand stammt neben den wenigen Übersetzungen am Seitenrand auch eine Liste theologischer Irrtümer zu Beginn der Koranhandschrift, welche von Ricoldo fortgeführt und ergänzt wurde.²⁰ Wie Thomas Burman hervorgehoben hat, lässt sich darin eine Praxis erkennen, die auch für die handschriftliche Überlieferung der Bibel im 13. und 14. Jahrhundert bezeugt ist und sowohl im Kontext des Universitätsunterrichts als auch bei der Missionierung von Albigensern und Waldensern durch die Dominikaner Anwendung fand.²¹ So wissen wir um eine kleinformatige Kopie der lateinischen Koranübersetzung des Robert von Ketton (BnF, MS lat. 3668), welche im Laufe des 14. Jahrhunderts um einen kurzen Index ergänzt wurde, um auf die jeweiligen Irrtümer des Korans zu verweisen.²²

Ricoldos ausgewiesene Arabischkenntnisse treten an verschiedenen Stellen seiner Widerlegungsschrift zutage. So stellt er etwa bei der Übersetzung von Sure 59,21 seine Kenntnisse der arabischen Morphologie unter Beweis, indem er das im koranischen Text unbestimmt belassene, da ohne Artikel stehende Wort *ġabal* (Berg) mit der bestimmten Form *unum* wiedergibt. Wie aus der folgenden Synopse hervorgeht, unterscheidet er sich damit nicht nur von der Übersetzung des Mark von Toledo, sondern auch von der entsprechenden Randglosse der Koranhandschrift, auf der die Übersetzung seiner Widerlegungsschrift letztlich beruht.²³

19 BURMAN, *How an Italian Friar*, 95–97 und 99–100. Der Rückgriff auf die einschlägige Koranhandschrift fällt auch bei der Wiedergabe von einzelnen Surenüberschriften auf. Während die Überschrift *Elmeteharrem*, mit welcher Ricoldo ein Koranzitat aus Sure 66 (*CLS* 8, v. 32) einführt, von der verbreiteteren Variante (*al-Taḥrīm*) abweicht, stimmt sie mit der arabischen Überschrift (*al-Mutaḥarrim*) überein, die durch die Pariser Koranhandschrift bezeugt ist (BnF, MS ar. 384, f. 231r). Siehe BURMAN, *An Italian Friar*, 102.

20 Während BURMAN, *How an Italian Friar*, 94, Wilhelm von Tripolis oder Ramon Martí als mögliche Kandidaten ins Spiel bringt, schließen DÉROCHE/MARTÍNEZ GÁZQUEZ, 1026, zumindest den zweiten der hier genannten Dominikanermönche aufgrund von herangezogenem Vergleichsmaterial aus.

21 Wie zur Veranschaulichung dieser Funktion zeigt eine Miniatur der besagten Koranhandschrift (BnF, MS lat. 3668, f. 4v) einen Dominikanermönch, der vor einem muslimischen Menschen predigt. Siehe dazu BURMAN, *Reading the Qurʾān*, 92. Zur Verbreitung und Verwendung von kleinformatigen Bibelhandschriften im Mittelalter siehe LIGHT, LAURA, *The New Thirteenth-Century Bible and the Challenge of Heresy*, in: *Viator* 18, 1987, 275–288, hier vor allem 280–282.

22 Siehe dazu, BURMAN, *Reading the Qurʾān*, 91–98.

23 Beispiel aus BURMAN, *How an Italian Friar*, 97.

<i>CLS 9</i> , vv. 216–217 (S. 107).	BnF, MS ar 384, f. 226r	Mark von Toledo
Si misissemus hunc Alchoranum super <i>unum</i> montem, videres eum conscissum pre <i>devotione et timore Dei</i> . Wenn wir diesen Koran auf <i>einen</i> Berg geworfen hätten, würdest du sehen, wie er vor <i>Verehrung und Gottesfurcht</i> zersplittert worden wäre.	Et si misissemus hunc alchoranum super montem, videres eum pre timore Dei scissum. Wenn wir diesen Koran auf einen Berg gesandt hätten, würdest du ihn vor Gottesfurcht zersplittert sehen.	Et si Alchoranum habet super montem, mitteremus desursum, videremus eum pre timore Dei scissum. Und wenn er den Koran auf einen Berg erhalten hätte, würden wir ihn von oben senden, wir würden ihn vor Gottesfurcht zersplittert sehen.

Korrigierende Eingriffe anhand des arabischen Textes kommen auch dort zur Geltung, wo Ricoldo angesichts seiner Abhängigkeit von anderen Quellen, etwa *LD*, auch ohne Rückgriff auf den lateinischen Koran hätte auskommen können, wie etwa am Beispiel von Sure 2,62 zu sehen (*CLS 6*, vv. 20–21). Anders als die entsprechende Randnotiz der Pariser Handschrift und mit dem arabischen Text übereinstimmend fügt Ricoldo in seinem Traktat auch die Sabäer unter die von Gott anerkannten monotheistischen Religionsgemeinschaften ein.²⁴ An anderen Stellen wiederum schlägt Ricoldo bewusst mehrere Bedeutungen vor, wobei er sich der Mehrdeutigkeit bestimmter Begriffe bewusst ist. Dies zeigt sich exemplarisch an seiner Übersetzung des arabischen Begriffs *ġinn* in Sure 17,88, den er sowohl mit „Geist“ (*spiritus*) als auch mit „Engel“ (*angeli*) wiedergibt.²⁵

Nicht alle in der Koranhandschrift bezeugten Randglossen scheinen bei der Zusammenstellung seiner Widerlegungsschrift bereits vorhanden gewesen zu sein. In einzelnen Fällen lässt sich die bisher in der Forschung weitgehend unbeachtete These vertreten, dass die Randnotizen in der Handschrift auf eine vorhandene Kenntnis der Widerlegungsschrift schließen lassen, was exemplarisch am Beispiel von Sure 17,1 demonstriert werden kann.

²⁴ Beispiel aus BURMAN, *Thirteenth-Century Dominicans*, 38.

²⁵ *CLS 9*, vv. 29–31, MÉRIGOUX, 100f.

CLS 14, vv. 5–8 (S. 122).	LD 12 (S. 374).	BnF, MS ar. 384, f.114v
<p>Laus ei sit qui transire fecit servum suum sub una nocte ab oratorio Elharam,</p> <p>que est domus Mesque,</p> <p>usque ad oratorium remotissimum que est domus sancta in Ierusalem circa quam benediximus.</p> <p>Lob sei dem, der seinen Diener hat überführen lassen in einer Nacht von der Gebetsstätte Al-Haram,</p> <p>die das Haus der Moschee ist, bis zur fernsten Gebetsstätte, die das heilige Haus in Jerusalem ist, die wir gesegnet haben.</p>	<p>Laus ei sit qui transire fecit servum suum una nocte ab oratorio Elharam, <i>quod interpretatur latrocinium</i>, que est domus Mesque, <i>ubi corpus Machometi est</i>,</p> <p>usque ad oratorium remotissimum que est domus sancta in Ierusalem, circa quam benediximus.</p> <p>Lob sei dem, der seinen Diener hat überführen lassen in einer Nacht von der Gebetsstätte El-Haram, <i>was man mit ‚Raub‘ übersetzt</i>, die das Haus der Moschee ist <i>und wo der Körper Mohammeds ruht</i>, bis zur fernsten Gebetsstätte, die das heilige Haus in Jerusalem ist, die wir gesegnet haben.</p>	<p>Laus ei sit qui transire fecit servum suum una nocte ab oratorio</p> <p>Mesque <i>que est domus vetationis</i>.</p> <p>Lob sei dem, der seinen Diener hat überführen lassen in einer Nacht von der Gebetsstätte</p> <p>der Moschee, die das Haus der Verbannung ist.</p>

Während Ricoldo hier bewusst auf die interpolierenden Passagen von *LD* verzichtet, bleibt die Abhängigkeit von dieser Vorlage jedenfalls unverkennbar, wobei er sogar den erklärenden Zusatz im Zusammenhang der Erwähnung des mekkanischen Heiligtums (*que est domus Mesque*) übernimmt. Die Randübersetzung der Koranhandschrift hingegen weist einen ähnlichen Wortlaut wie *CLS* (und *LD*) auf, verzichtet jedoch auf die doppelte Benennung des mekkanischen Heiligtums. Gleichzeitig fällt auf, dass der hier hinzugefügte erläuternde Zusatz (*que est domus vetationis*) eine Kenntnis der Bedeutung des arabischen Begriffs (Elharam) voraussetzt.²⁶ Dies würde damit die Vermutung einer nachträglichen Glossierung der Koranhandschrift stützen.

Die Wechselbeziehungen zwischen der Koranhandschrift und der Widerlegungsschrift werden auch an einer ganz bestimmten Eigenschaft des Florentinischen Exemplars von *CLS* sichtbar (BNF, Conv. soppr. 8.1173). Wie bereits vom Herausgeber der Schrift hervorgehoben, handelt es sich bei dieser Handschrift um ein Exemplar, welches Ricoldo durch einen Kopisten für sich hat anfertigen lassen und schließlich mit eigener Hand beendet und wiederum mit einigen Randbemerkungen kom-

²⁶ Zum Vergleich die Übersetzung bei Mark von Toledo: *Laudetur qui pernoctavit cum servo suo noctu de phano interdicto usque ad templum longinquum, quod circum quaque benediximus*.

mentiert hat.²⁷ Von besonderem Interesse sind dabei die quer durch das Traktat verstreuten arabischen Ziffern am Rande des Textes, mit denen einige Koranzitate der Widerlegungsschrift gekennzeichnet werden (insgesamt sind es 38 Koranzitate, die davon betroffen sind). Wie Thomas Burman hat nachweisen können, handelt es sich dabei um Querverweise, mit denen der Leser die Koranzitate der Widerlegungsschrift auf den entsprechenden (mit römischen Zahlen markierten) Folioseiten im Koranexemplar ausfindig machen kann.²⁸ Wichtig ist dabei die Vorbemerkung, dass dieses Verweissystem bei der Herstellung der florentinischen Handschrift vom Auftraggeber selbst so gewollt zu sein scheint. Während nämlich die arabischen Ziffern in der Regel am Seitenrand *neben* dem Textkorpus erscheinen, hat der Kopist an einer Stelle den entsprechenden Querverweis *innerhalb* des Textfeldes gesetzt, was darauf schließen lässt, dass er diese Verweise bereits in der von Ricoldo erstellten Vorlage vorgefunden hat.²⁹

Nach Thomas Burman diene dieses Verweissystem dem Vergleich zwischen der lateinischen Übersetzung der Widerlegungsschrift und dem arabischen Original in der Koranhandschrift.³⁰ Dies kann am Beispiel von Sure 17,1 veranschaulicht werden. Wie auf dem entsprechenden Folio der Florentiner Handschrift zu erkennen, ist der Querverweis (Nr. 113) gut sichtbar neben dem unterstrichenen Koranzitat platziert. Auf dem entsprechenden Folio in der Koranhandschrift (BnF, MS ar. 834, f. 114v) findet dann der Leser den entsprechenden Koranvers durch die Übersetzung am entsprechenden Seitenrand. Die dort anzufindende verkürzte Wiedergabe des Koranverses übernimmt somit die Funktion eines Lesezeichens, mit dem die entsprechende Passage aus der Widerlegungsschrift in der Handschrift ausfindig gemacht und mitgelesen werden kann.³¹

Eine wiederum andere Strategie scheint aber bei der Wiedergabe von Sure 4,171 vorzuliegen. Wie auf der entsprechenden Seite zu erkennen, unterbricht Ricoldo in seiner Widerlegungsschrift dieses längere Koranzitat zur Person Jesu durch eine kommentierende Zwischenbemerkung, um hervorzuheben, dass eigentlich der Koran selbst um die Gottheit Jesu weiß, da er Christus als Wort und Geist Gottes quali-

27 Siehe dazu die Einführung zur Edition von MÉRIGOUX, 6–11.

28 Die vom Herausgeber Mérigoux noch nicht entschlüsselte Funktion dieses Verweissystems ist erläutert worden in BURMAN, *Thirteenth-Century Dominicans*, 37–38, und DERS., *Two Dominicans*, 83–84. Für die Pariser Koranhandschrift ist dabei zu beobachten, dass die römischen Zahlen jeweils am oberen Rand der *verso*-Seite eines Folios erscheinen und die *recto*-Seite des nebenstehenden Folios in die Zählung miteinbeziehen. Anders als die moderne Praxis werden also nicht die einzelnen Folios gezählt, sondern die Doppelansicht der zwei nebeneinander liegenden und dem Leser sichtbaren Folioseiten.

29 BURMAN, *Two Dominicans*, 84: „Ricoldo, therefore, must have written these references to his Arabic Qurʾān in his own final draft of *Against the Law of the Saracens*, and the scribe of the Florence manuscript transcribed them from Ricoldo's draft as he created this fair copy“.

30 Ebd., „Their function seems quite clear: They allowed Ricoldo to quickly compare the versions of Qurʾānic verses that appear in Latin in his treatise with the Arabic originals“.

31 Ähnliches lässt sich in BnF, MS ar. 384, f. 7r (von *CLS* 15, vv. 72–74) beobachten.

fizieren kann.³² Während die zwei Teilzitate also aus dem gleichen Koranvers entnommen wurden, werden sie durch die Setzung von zwei unterschiedlichen Ziffern voneinander getrennt und zum Ausgangspunkt zweier unterschiedlicher Querverweise gemacht: einmal (Nr. 41) korrekterweise auf den entsprechenden Koranvers (BnF, MS ar. 384, f. 43r) und einmal (Nr. 47) auf Sure 5,73, welche sich zwar ähnlich wie Sure 4,171 gegen die Trinitätslehre wendet, aber einen doch anderen Wortlaut aufweist und vor allem in einem anderen Kontext erscheint. Wie in der Pariser Handschrift (BnF, MS ar. 384, f. 49r) zu erkennen, findet der Leser auch bei diesem zweiten Verweis im Koranexemplar eine entsprechende Randnotiz, mit welcher die dazu passende Koranstelle schneller gefunden werden kann. Dadurch, dass dieser doppelte Querverweis den Leser also dazu bringt, das Koranexemplar an zwei verschiedenen Stellen aufzuschlagen, um einen Vers mit ähnlichem Inhalt zu finden, kann Ricoldo seine ursprüngliche Ausführung über die angeblichen Widersprüche der koranischen Christologie weiter untermalen.

Die Bestimmung der genauen Funktion dieses Querverweissystems hängt aber auch von der schwierig zu beantwortenden Frage ab, ob Ricoldo den Einbezug der Koranhandschrift nur für den privaten Gebrauch vorgesehen hat oder auch seine Mitbrüder des Klosters Santa Maria Novella im Blick hatte, die durch das Blättern in der Koranhandschrift selber an Ricoldos Lektüre des Korans Anteil haben würden. Auch ohne vorhandene Arabischkenntnisse hätten diese somit die Möglichkeit, anhand der Randglossen die besprochenen Passagen im Koran nachzuvollziehen. Damit stellt sich auch die Frage nach der Funktion des Lesens als apologetische Praxis.

3. Übersetzen als apologetische Praxis

Zu Beginn seiner Widerlegungsschrift gibt Ricoldo Einblick in die Gründe, die ihn zum Verfassen dieser Schrift veranlasst haben. Dabei konnte er sich durch das Lesen bzw. Übersetzen des Korans selbst von der Notwendigkeit eines solchen Unternehmens überzeugen:

Und indem ich ihr Gesetz sorgfältig und wiederholt las und häufig in ihren Schulen und mit ihren Lehrern mich darüber unterhielt, erkannte ich mehr und mehr durch Erfahrung die Verdorbenheit des genannten Gesetzes. Als ich begann, es ins Lateinische zu übertragen, fand ich so viele Fabeln, Irrtümer und Gotteslästerungen, die an so vielen Stellen sich wiederholten, dass ich es ermüdet beiseitelegte. Von Erstaunen über diese Gotteslästerungen bewegt, schrieb ich einige Briefe an die triumphierende Kirche in der Art von Klagen einer betrübteten Seele. Nun aber ist es meine Absicht, im Vertrauen auf die höchste Wahrheit, die wesentlichen Abscheulichkeiten dieses so verräterischen

32 *CLS* 15, vv. 56–59, MÉRIGOUX, 127.

Gesetzes zu widerlegen und anderen Brüdern ein Mittel an die Hand zu geben, durch welches sie die Anhänger eines solchen Irrtums leichter zu Gott zurückführen können.³³

Insofern Ricoldo die Übersetzung des Mark von Toledo kannte und diese auch gebrauchte, mag die Ankündigung einer neuen Übersetzung überraschen. Sollte man diese Information nicht bloß als apologetische Konvention abtun, wäre es meiner Ansicht nach zumindest überlegenswert, ob mit seinem angeblichen Vorhaben, den Koran zu übersetzen, nicht vielmehr jene Arbeit gemeint ist, die in der Pariser Koranhandschrift ihren Niederschlag gefunden hat. Gerade in den Glossen sollten die Fabeln (*fabulae*), Irrtümer (*falsitates*) und Gotteslästerungen (*blasphemiae*), die Ricoldos Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatten, für alle Leser sichtbar gemacht werden. Demgegenüber hätte die Widerlegungsschrift eine andere Form der Auseinandersetzung mit dem Koran ermöglicht – nämlich dessen *diskursive* Widerlegung. Übersetzung und Polemik sind für Ricoldo zwei Seiten der gleichen Medaille und gehören beide zum Studium bzw. zum Lesen des Korans. Für einen Orden wie den der Dominikaner, in welchem gerade Bücher als „Waffen unseres Heeres“ (*arma nostrae militiae*) angepriesen werden, mag es also durchaus konsequent erscheinen, wenn nun auch der Koran zu einer Waffe gegen den Koran geschmiedet wird.³⁴

Die These, dass bereits die Glossierung des Korans als apologetische Praxis angesehen werden kann, knüpft an die Einsicht an, dass die bewährten mittelalterlichen Lesepraktiken in Form von Marginalnotizen und Glossierungen keine neutralen Elemente der Handschriftenüberlieferung darstellen, sondern den überlieferten Text jeweils neu kategorisieren und hierarchisieren, indem bestimmte Passagen hervorgehoben und kommentiert werden. Nicht nur für die religiöse Literatur hat die Marginaliaforschung zu mittelalterlicher Handschriftenüberlieferung hervorgehoben, dass das Lesen unter den Begriff der Ethik fällt, da es mittels der vielen Randnotizen und Glossen „urteilend, wählend, Stellung beziehend und persönlichen Nutzen schöpfend sich ständig auf das soziale Wertesystem rückbezieht“.³⁵ Dies gilt darum auch für die Randbemerkungen in Ricoldos Handschrift: Prominent vertreten sind vor allem Surenverse oder Erzählungen, welche auch aus den biblischen

33 CLS 1, vv. 59–69, MÉRIGOUX, 62–63: *Et legem eorum diligentissime relegens, et studiose in scolis et cum magistris ipsorum frequenter conferens, magis ac magis, per experientiam apprehendi perversitatem predictae legis. Et cum inceperim eam in latinam transferre, tot inveni fabulas et falsitates et blasphemias, et eadem per omnia in locis creberrimis repetita, quod tunc attediatus dimisi, et super admiratione de predictis blasphemias, scripsi quasdam epistolas ad ecclesiam triumphantem per modum querelae amaricati animi. Nunc autem est mea intentio de summa veritate confisus, confutare principales obscenitates tam perfide legis, et dare occasionem aliis fratribus, per quem modum possunt facilius revocare ad Deum sectatores tante perfidie.*

34 VOSE, Dominicans, Muslims and Jews, 115.

35 GREEN, JONATHAN/SONJA GLAUCH, Lesen im Mittelalter. Forschungsergebnisse und Forschungsdesiderate, in: Ursula Rautenberg (Hg.): *Buchwissenschaft in Deutschland*, Berlin/New York 2010, 389–390, mit Bezug auf John C. DAGENAIS, *The Ethics of Reading in Manuscript Culture: Glossing the Libro de buen amor*, Princeton 1994.

Schriften bekannt sind wie auch solche, die für die theologischen Kontroverse um die Trinität und um die Person Jesu von Relevanz sind.

Ebenfalls apologetisch ausgerichtet ist auch das bekundete Interesse für besonders fabulös anmutende Erzählungen des Korans. Ein Beispiel dafür ist die fast in voller Länge übersetzte Erzählung über Salomos Beherrschung der Tiersprache aus Sure 27,16–24 (BnF, MS ar. 384, f. 152rv), eine Episode, die für die Überlieferung dieser Sure („die Ameisen“) bezeichnend wurde und auch in Ricoldos Widerlegungsschrift referiert wird.³⁶ Gerade für den Erweis des fabulösen Charakters des Korans ist zu beobachten, dass Motive der antitalmudischen und anti-islamischen Apologetik aufeinander bezogen werden können, wie der folgende Abschnitt aus Ricoldos Schrift zeigt:

Doch wie auch immer es um Stil und Ausdruck bestellt sein mag, so steht fest und ist allen Lesern offenkundig, dass jenes Gesetz in seinen Aussprüchen märchenhaft ist. Und obgleich man in Wahrheit behaupten kann, dass jenes Gesetz in weiten Teilen aus Fabeln besteht, will ich dennoch von den vielen nur einige wenige besonders bemerkenswerte Beispiele anführen.³⁷

Wie an anderer Stelle ersichtlich, empfindet Ricoldo durchaus Bewunderung für die vortreffliche Schönheit (*pulcherrimus*) der Sprache des Korans, doch relativiert er gerade diesen Sachverhalt mit der Bemerkung, dass es nicht Gottes Offenbarungsmodus entspricht, durch „Versmaß und Rhythmus“ (*per versus et rithmos*) zu sprechen.³⁸ Dies würde es letztlich auch verunmöglichen, den Koran ins Lateinische zu übersetzen, da eine wörtliche Übersetzung den poetischen Stil trüben würde:

Dass das Buch einen rhythmischen Stil besitzt, ist für alle, die es lesen, offensichtlich. Dennoch kann ich davon kein geeignetes Beispiel anführen, da der Rhythmus und die Versform des Arabischen abhandenkommen würden, wenn man alles vollständig und getreu ins Lateinische übertragen würde. Die Sarazenen und Araber aber rühmen sich besonders dessen, dass Sprache und Stil ihres Gesetzes rhythmisch seien.³⁹

Dennoch scheint Ricoldo vorauszusetzen, dass eine wortgetreue Übersetzung des Korans dessen inhaltliche Inkonsistenz und damit seine Widerlegbarkeit zutage för-

36 CLS 4, vv. 41–52, MÉRIGOUX, 78.

37 CLS 4, vv. 37–40, MÉRIGOUX, 78: *Sed quicquid sit de stilo et verbis, certum est et omnibus legentibus manifestum quod lex illa est fabulosa in sententiis, et licet possit uere dici quod pro magna sui parte lex illa fabulosa sit, tamen de multis quedam pauca magis notabilia referam.* Siehe zum Vergleich PETRUS VENERABILIS, *Summa totius Haeresis Saracenorum* 7, hg. v. R. GLEI, Petrus Venerabilis. Schriften zum Islam, Altenberge 1985, 8, und die weiterführenden Bemerkungen in RESNICK, IRVEN, Peter the Venerable on the Talmud, the Jews, and Islam, in: *Medieval Encounters; Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue* 24, 2018, 523–528.

38 CLS 11, vv. 52–61, MÉRIGOUX, 114.

39 CLS 4, vv. 6–10, MÉRIGOUX, 76–77: *Quod autem sit rithmica in stilo, per totum librum patet legentibus in eo. Nec tamen de hoc possum ponere convenienter exemplum quia rithmus et versus in arabico non esset si per omnia et fideliter transferetur in latinum. Saraceni tamen et Arabes in hoc maxime gloriantur quod sermo legis eorum et stilus est rithmicus.*

dern könne. Das darin zu beobachtende „dynamische Paradox“⁴⁰ zwischen apologetischer Ausrichtung und sprachlicher Gelehrsamkeit lässt sich besonders gut dort nachvollziehen, wo Ricoldos Randglossen von der Koranübersetzung des Mark von Toledo abweichen. Dies soll am Beispiel von Sure 3,52–53 veranschaulicht werden:

BnF, MS ar. 384, f. 24v	Mark von Toledo
<p>et quoniam christus percepit heresim ex eis dixit: „quis est christianus?“ Et dixerunt apostoli: „christianizavit nos deus. credimus in deum et testificamus nos esse Saracenos. o dominus noster credidimus sicut revelatus est desuper et sequimus nuntium Macomettum.“</p>	<p>Cumque Ihesus ab eis blasphemiam intellexisset, ait: „qui sunt qui defendunt mecum Deum?“ Dixerunt apostoli: „Nos sumus qui defendimus Deum. Credimus in eum. Et profitere quod nos sumus Ysmahelite. Credimus in id quod destinavit et imitati sumus legatum“.</p>
<p>Und weil Christus von ihnen Häresie wahrnahm, sprach er: „Wer ist ein Christ?“</p>	<p>Und als Jesus von ihnen die Gotteslästerung erkannt hatte, sprach er: „Wer sind die, die mit mir Gott verteidigen?“</p>
<p>Und die Apostel sagten: „Gott hat uns zu Christen gemacht. Wir glauben an Gott und bezeugen, dass wir Sarazenen sind. O unser Herr, wir glauben, wie es von oben offenbart wurde, und wir folgen dem Gesandten Mohammed.“</p>	<p>Die Apostel sagten: „Wir sind es, die Gott verteidigen. Wir glauben an ihn. Und bezeuge, dass wir Ismaeliten sind. Wir glauben an das, was er bestimmt hat, und wir folgen dem Gesandten.“</p>

Wie der synoptische Vergleich zeigt, bemüht sich Ricoldo ähnlich wie Mark von Toledo um eine dezidiert wörtliche Wiedergabe des arabischen Textes. So entscheiden sich beide Übersetzer dafür, das Arabische *muslimūn* nicht in der semantischen Bedeutung des Wortes („diejenigen, die sich hingeben“) sondern als *terminus technicus* für die Anhänger des Islams zu übersetzen („die Muslime“), zu denen sich auch die Apostel gezählt hätten. Gleichzeitig lässt sich Ricoldo auch zu Engführungen bzw. Fehlern verleiten, die die Übersetzung des Mark von Toledo vermieden hatte. Anstatt wie in der Übersetzung des Mark von Toledo das arabische Wort für ‚Helfer‘ (*anṣār*) mit der entsprechenden lateinischen Übersetzung (*defendere*) wiederzugeben, verleitet die phonetische Ähnlichkeit zwischen diesem Begriff und der koranischen Bezeichnung für die Anhänger des Christentums (*naṣāra*) Ricoldo dazu, den Aposteln ein Bekenntnis zum christlichen Glauben zuzuschreiben (*quis est christianus ... christianizavit nos deus*), das unmittelbar darauf durch das Bekenntnis zu Mohammeds prophetischer Mission konterkariert wird.⁴¹

40 BURMAN, How an Italian Friar, 104.

41 Gleichzeitig ist zu beobachten, dass ein nachträglicher Eintrag oberhalb der gleichen Randnotiz (von Ricoldo?) eine alternative Übersetzung der Frage Jesu hinzufügt (*quis est imitator mei?*) und damit um die Mehrdeutigkeit des arabischen Wortes zu wissen scheint.

Hinter Ricoldos Übersetzungsvariante liegen vermutlich mehrere Motive. Zum einen scheint er vom Interesse geleitet zu sein, den arabischen Text so wörtlich wie möglich zu übersetzen, zum anderen aber scheint ihm auch gelegen zu kommen, dass der Koran an dieser Stelle eine für Ricoldo offenkundige Falschinformation über die Apostel beinhaltet. Dies macht der Dominikanermönch dem Koran auch zu Beginn seines Koranexemplars zum Vorwurf, und zwar in der Liste theologischer Irrtümer, die er am Beginn der Handschrift als Ergänzung der bereits vorgefundenen Liste seines Vorgängers einfügt (BnF, MS ar. 384, f. 2r):

Dieses Buch ist gegen die heiligen Apostel gerichtet, weil es sagt, dass sie Sarazenen und Nachahmer Mohammeds waren, gegen die Evangelisten [...] gegen die heiligen Propheten [...] gegen die Patriarchen [...] gegen die heiligen Engel [...] gegen die selige Jungfrau [...] gegen den Sohn Gottes [...] gegen den Heiligen Geist [...] gegen Gott, den Vater [...] gegen Gott überhaupt.⁴²

Ob in diesem indexartigen Inhaltsverzeichnis des Korans bereits ein erster Kern seiner Widerlegungsschrift zu erkennen ist, wie von Thomas Burman vermutet, muss dahingestellt bleiben. Wie letzterer selbst zugibt, stimmen die hier zitierte Liste aus dem Beginn der Koranhandschrift und die in *CLS* 9 aufgelisteten Irrtümer nicht ganz überein.⁴³ Immerhin zitiert Ricoldo den oben angeführten Vers, um dem Koran entgegenzuhalten, dass die Apostel 600 Jahre vor Ankunft des Islams gelebt hätten und sich daher nicht als Muslime hätten ausweisen können.⁴⁴

Der bewusste Einbezug eines arabischen Textes, dessen Sprache und Schriftbild den meisten Lesern unbekannt war, mag dabei als eine Sonderbarkeit von Ricoldos Umgang mit dem Koran erscheinen, doch kommt er nicht ganz ohne Analogien aus. Schließlich zeichnet sich auch eines der bekanntesten antijüdischen Traktate des Mittelalters des zu Beginn bereits erwähnten Ramon Martí dadurch aus, Zitate aus dem Alten Testament und aus dem Talmud sowohl in lateinischer Übersetzung wie im hebräischen Schriftbild wiederzugeben, wie besonders gut an der ältesten Handschrift dieser Schrift (Paris Bibl. Sainte-Geneviève, MS. lat.1405) darzustellen ist. Auch wenn hier die Ausgangslage eine andere ist und die Interaktion zwischen Übersetzung und hebräischem bzw. aramäischem Text durch parallel verlaufende Spalten in der gleichen Handschrift ermöglicht wird, verstärkt auch hier die ermöglichte Interaktion bzw. Nebeneinanderstellung den Anspruch des Autors, die Heiligen Texte des Judentums durch Übersetzung und Kommentierung christlich lesbar

42 BnF, MS ar. 384, f. 2r: *Iste liber est contra sanctos Apostolos, quia dicit quod ipsi fuerunt saraceni imitatores macometi, contra evangelistas [...] contra sanctos prophetas [...] contra patriarchas [...] contra sanctos angelos [...] contra beatam virginem [...] contra filium dei [...] contra spiritum sanctum [...] contra deum patrem [...] contra deum simpliciter.*

43 Siehe BURMAN, *How an Italian Friar*, 95–96. Die Liste in *CLS* 9, vv. 17–19 lautet hingegen: *Reducuntur autem principales falsitates eius ad decem genera. Dicit enim falsa de seipso, de Christianis, de Iudeis, de Apostolis, de Patriarchis, de Demonibus, de Angelis, de Virgine Maria, de Christo et de Deo.*

44 Siehe *CLS* 9, vv. 69–75.

zu machen.⁴⁵ Analog zum Talmud und zu anderen von mittelalterlichen Autoren als häretisch eingestuften Texten ist die Tätigkeit des mühevollen Lesens unweigerlich mit dem Aufdecken seines offenkundig „blasphemischen“ Charakters verbunden. Damit wird für den weitgereisten und sprachlich begabten Mönch aus Florenz gerade das Studium des Korans zum entscheidenden Argument gegen den Islam.⁴⁶

Schlussbemerkungen

Ricoldos Lektüre des Korans ist selbstverständlich im Kontext der apologetischen Auseinandersetzung mit dem Islam des Mittelalters zu lesen. Ähnlich muss auch die Bemühung kontextualisiert werden, mit den noch rudimentären sprachlichen Mitteln von damals die arabische Sprache für dieses Vorhaben in den Dienst zu nehmen. Als eine Aufforderung, neben dem Lateinischen, Griechischen und Hebräischen auch noch das Erlernen der arabischen Sprache in die Studienordnung aufzunehmen, soll dieser Beitrag jedenfalls nicht verstanden werden. Auch eignen sich polemische Texte aus dem Mittelalter nicht als Beispiel interreligiöser Kompetenz. Ein interreligiöses Lernen im Sinne einer Selbstdistanzierung von den eigenen Wahrheitsansprüchen durch die Begegnung mit anderen religiösen Deutungsangeboten ist in der kommentierten Koranhandschrift des Ricoldo da Monte di Croce ebenso wenig erkennbar wie in seinem Bericht aus der Reise durch die Levante. Mit Blick auf Ricoldo oder andere mittelalterliche Theologien bedeutet dies freilich auch nicht, dass die persönliche Begegnung mit der gelebten Praxis des Islam nicht auch zu selbstkritischen Rückfragen an den eigenen christlichen Glauben geführt hätte. Dies sind Erfahrungen, welche nicht dem Erwartungshorizont von Ricoldos Leserschaft entsprochen hätten und uns darum verwehrt bleiben müssen.

Dennoch stellt die Beschäftigung mit mittelalterlichen Schriften zum Islam eine produktive Anregung für den Einbezug des Islam in den Kontext des evangelischen Theologiestudiums dar. Sofern man Kirchengeschichte mit Gerhard Ebeling als ‚Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift‘ auffassen möchte, beweist gerade die mittelalterliche Auseinandersetzung mit dem Islam, dass Kirchengeschichte auch eine Geschichte der Auseinandersetzung mit dem Koran ist, die sowohl der Abgrenzung nach außen als auch der Selbstvergewisserung dient. Auch dort, wo die Lektüre des Korans in polemischer oder apologetischer Absicht erfolgte, blieb der Koran ein entscheidender Referenztext, dessen Kenntnis auch als Autoritätsnachweis dienen konnte. Dabei müssen selbstverständlich auch epochenspezifische Diskurse benannt und beschrieben werden, die sich zwischen Spätantike, Mittelalter,

45 Siehe dazu HASSELHOFF und BOBICHON.

46 Passend dazu ist auch die Meinung Ricoldos, dass sich muslimische Gelehrte selber davor in Acht nehmen würden, Streitigkeiten über den Koran in der Öffentlichkeit vorzutragen. Siehe *CLS* 9, vv. 261–265.

Reformation, Aufklärung und Neuzeit ergeben haben. Der Blick auf den Islam, der von mittelalterlichen Autoren wie Ricoldo da Monte di Croce oder Nicolaus Cusanus ausgeht, unterscheidet sich trotz aller Polemik vom orientalistischen Blick kolonialistischer Prägung an einem Punkt deutlich. Gerade der häresiologische Diskurs der mittelalterlichen aber auch der reformatorischen Auseinandersetzung mit dem Islam gründet nämlich auf der Überzeugung einer als gefährlich gedeuteten *Nähe* des Islams zum Christentum und der *Vergleichbarkeit* der zwei Religionen miteinander.

Quellen und Literatur

Quellen

- BÜLUŞ IBN RAJĀʿ, The Fatimid Egyptian convert who shaped Christian views of Islam, hg. v. David Bertaina, Leiden/Boston 2022 (Arabic Christianity 4).
- Liber Denudationis*, hg. v. Thomas E. Burman, Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, Leiden/New York 1994, 240–385 (Brill's Studies in Intellectual History 52).
- MARCUS TOLETANUS, *Alchoranvs latinvs quem transtvlit Marcvs canonicvs Toletanvs*. Estudio y edición crítica, hg. v. Nàdia Petrus Pons, Madrid 2016.
- PETRUS VENERABILIS, *Summa totius haeresis Saracenorum*, hg. v. Reinhold Gleis, Petrus Venerabilis. Schriften zum Islam, Altenberge 1985 (Corpus Islamo-Christianum 1).
- RICOLDO DA MONTE DI CROCE, *Contra legem Sarracenorum*, hg. v. Jean-Marie Mèrigoux o.p., L'ouvrage d'un frère Prêcheur florentin en orient à la fin du XIIIe siècle. Le "Contra legem Sarracenorum" de Riccoldo da Monte di Croce, in: *Memorie Domenicane* 17 (1986), 1–144.

Sekundärliteratur

- BERTAINA, DAVID, The Arabic Version of the *Liber Denudationis*: How Fatimid Controversies Shaped Medieval European Views of the Qur'an, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 31, 2020, 425–443.
- BIECHLER, JAMES E., Three manuscripts on Islam from the Library of Nicholas of Cusa, *Manuscripta* 27, 1983, 91–100.
- BOBICHON, PHILIPPE, Le manuscrit latin 1405 de la bibliothèque Sainte-Geneviève (Paris). Autographe et œuvre d'un converti, in: Alexander Fidora and Görges K. Hasselhoff (Hg.): *Ramon Martí's Pugio Fidei. Studies and Texts, Exemplaria Scholastica* 8, Santa Coloma de Queralt 2017, 39–101.
- BURMAN, THOMAS E., How an Italian Friar Read His Arabic Qur'an, in: *Dante Studies* 125, 2007, 93–109.
- DESS., Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140–1560, Philadelphia (PA) 2007.
- DESS., Ramon Martí, in: David Thomas u. a. (Hg.): *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 4, *History of Muslim Christian Relations* 17, Leiden/Boston 2012, 381–390.
- DESS., Riccoldo da Monte di Croce, in: David Thomas u. a. (Hg.): *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, vol. 4, *History of Muslim Christian Relations* 17, Leiden/Boston 2012, 678–691.

- DERS., Two Dominicans, a Lost Manuscript, and Medieval Christian Thought on Islam, in: Ryan Szpiech (Hg.): *Medieval Exegesis and Religious Difference. Commentary, Conflict, and Community in the Premodern Mediterranean*, New York 2015, 71–86.
- DERS., *Inspicientes—et non inspicientes—eius legem: Thirteenth-Century Dominicans, the Qur'an, and Islam*, in: *Journal of Qur'anic Studies* 20, 2018, 33–50.
- DE HAMEL, CHRISTOPHER, *Das Buch. Eine Geschichte der Bibel*, Aus dem Engl. übersetzt von Martina Bauer, Berlin 2002.
- DÉROCHE, FRANÇOIS/MARTINÉZ GÁSQUEZ, JOSÉ, Lire et traduire le Coran au Moyen Âge. Les gloses latines du manuscrit arabe 384 de la BnF, in: *Comptes-rendus des séances de l'année 2010*, Académie des inscriptions et belles-lettres, Paris 2010, 1023–1042.
- FERRERO HERNÁNDEZ, CÁNDIDA, Riccoldo the Florentine's Reprobacion del Alcoran: A Manual for Preaching to the 'Moors', in: Cándida Ferrero Hernández und John Toland (Hg.): *The Latin Qur'an, 1143–1500. Translation, Transition, Interpretation, The European Qur'an 1*, Berlin 2021, 395–423.
- FREIDENREICH, DAVID M., *Jewish Muslims: How Christians imagined Islam as the Enemy*, Oakland (CA) 2022.
- GEORGE-TVRTKOVIC, RITA, *A Christian Pilgrim in Medieval Iraq. Riccoldo da Montecroce's Encounter with Islam, Medieval voyaging 1*, Turnhout 2012.
- GREEN, JONATHAN/SONJA GLAUCH, *Lesen im Mittelalter. Forschungsergebnisse und Forschungsdesiderate*, in: Ursula Rautenberg (Hg.): *Buchwissenschaft in Deutschland*, Berlin/New York 2010, 361–410.
- HASSELHOFF, GÖRGE K., Jüdisches Gesetz christlich interpretiert: Ramon Martí's ‚Pugio fidei‘, in: Andreas Speer und Guy Guldentops (Hg.): *Das Gesetz. The law = La loi*, *Miscellanea mediaevalia* 38, Berlin 2014, 574–582.
- LIGHT, LAURA, The New Thirteenth-Century Bible and the Challenge of Heresy, in: *Viator* 18, 1987, 275–288.
- PONS, NADIA PETRUS, Riccoldo da Monte di Croce lector de Marcos de Toledo, in: *Medievalia* 19, 2016, 115–132.
- RESNICK, IRVEN, Peter the Venerable on the Talmud, the Jews, and Islam, in: *Medieval Encounters; Jewish, Christian and Muslim Culture in Confluence and Dialogue* 24, 2018, 510–529.
- SCOTTO, DAVIDE, Riccoldo da Monte di Croce and the Origins of the Qur'an as a Deviation from Christian Salvation History, in: Cándida Ferrero Hernández und John Toland (Hg.): *The Latin Qur'an, 1143–1500. Translation, Transition, Interpretation, The European Qur'an 1*, Berlin 2021, 363–393.
- SZPIECH, RYAN, Rhetorical Muslims: Islam as Witness in Western Christian Anti-Jewish Polemic, in: *Al-Qantara* 34, 2013, 153–185.
- VOSE, ROBIN J. E., *Dominicans, Muslims and Jews in the medieval crown of Aragon*, Cambridge studies in medieval life and thought 74, Cambridge 2010.
- WELTECKE, DOROTHEA, Die Macht des Islam und die Niederlage der Kreuzfahrer. Zum Verständnis der Briefe an die himmlische Kurie des Riccoldo da Monte di Croce OP, in: *Saeculum* 25, 2007, 265–296.

Benedikt Brunner

Kirchengeschichte als Kulturgeschichte, Kulturgeschichte als Kirchengeschichte, oder: über die Risiken und Nebenwirkungen interdisziplinärer Forschung

1. Einleitung

Forderte man in der allgemeinen Geschichtswissenschaft eine kulturgeschichtliche Erweiterung des Fachs, hieße das Eulen nach Athen tragen, so sehr hat dieser Ansatz die Mitte des Fachs erreicht, unabhängig von den Gegenstandsbereichen, die man dort untersucht.¹ In Bezug auf die Kirchengeschichte als Teildisziplin der Evangelischen Theologie lässt sich nicht in gleicher Weise behaupten, dass kulturgeschichtliche Ansätze schon ganz in der Mitte des Faches angekommen seien. Dieser Beitrag wird zwei eng miteinander verbundene Aspekte diskutieren: Einerseits die kulturgeschichtliche Erweiterung der Kirchen- und Theologiegeschichte und andererseits die Frage nach der Interdisziplinarität sowie den damit verbundenen Implikationen für eine kulturgeschichtlich verfahrenende Kirchengeschichte.

Zu diesem Zweck geht der Beitrag in drei Schritten vor. Zunächst soll der Versuch unternommen werden, ein eigenes Verständnis vom Profil und den Funktionen der Kirchengeschichte zu erarbeiten. Dies geschieht in Auseinandersetzung mit einigen jüngeren enzyklopädischen Wortmeldungen aus der evangelischen Kirchengeschichte. Dann soll der historiographische Ansatz der Kulturgeschichte genauer beschrieben werden mit einem Fokus auf seinen möglichen Mehrwert für eine Kirchengeschichte, die auch mit der Interdisziplinarität Ernst machen möchte. Abschließend sollen aus der eigenen Forschung des Verfassers einige Ideen angeführt werden, wie sich gleichermaßen kulturgeschichtlich und interdisziplinär Kirchengeschichte betreiben lassen könnte.

1 Vgl. bereits DANIEL, UTE, *Clio unter Kulturschock*, Zu den aktuellen Debatten der Geschichtswissenschaft, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 48, 1997, 195–219, 259–278; LANDWEHR, ACHIM, *Kulturgeschichte*, in: Bösch, Frank/Danyel, Jürgen (Hg.): *Zeitgeschichte – Konzepte und Methoden*, Göttingen 2012, 313–328., DERS., *Kulturgeschichte*, Stuttgart 2009.

2. Enzyklopädische Erkundungen aus der jüngeren Zeit

In der jüngeren Zeit sind unter anderem von Volker Leppin, Wolf-Friedrich Schäufele und Peter Gemeinhardt enzyklopädische Beiträge zum Fach erschienen, die den gegenwärtigen *State of the Art*, gerade dann, wenn man die drei Beiträge zusammen sieht, abdecken. Dabei ist es wichtig zu unterstreichen, dass das Geschichtliche, gerade und vor allem in der Evangelischen Theologie, kein Nebenaspekt unter Mehreren ist.² Peter Gemeinhardt betont in seinem enzyklopädischen Beitrag daher zunächst die gesamtheologische Bedeutung des Fachs:

Geschichtlich zu denken ist nicht nur eine Vorbedingung theologischer Reflexion, sondern einer ihrer zentralen Vollzüge. Christentum, Kirche und Theologie gibt es nur *in* ihrer Geschichte, nicht ohne sie. Lehren, Institutionen oder Praktiken gehen natürlich nicht in ihrem Gewordensein auf, können aber theologisch nicht anders als unter Beachtung der historischen Kontingenzen ihrer Entwicklung beurteilt werden, einschließlich ihrer Selbstdeutungen und Fremdzuschreibungen.³

Vor diesem Hintergrund trete das Fach zunächst als Ernüchterungswissenschaft auf, die Kontingenzen in den Blick nimmt und darauf verweist, dass alles auch anders hätte kommen können. Er positioniert sich hier dezidiert gegen eine teleologische Sichtweise auf die Geschichte. Dies geschehe durch eine dauerhafte Fortsetzung der Historisierung in einem hermeneutischen Zirkel, wie ihn Gadamer beispielsweise entwickelt hat. Sie erzeugt auf diese Weise Distanz zum Gegenstand, die eine wichtige Voraussetzung jeglicher kirchengeschichtlichen Erkenntnis sei.⁴

Kirchengeschichte sollte laut Gemeinhardt zweitens daran arbeiten, historische Triftigkeiten und Entwicklungen zu konstruieren und ihre Plausibilität zu erklären. Dadurch könne sie zu einer historischen Erfahrungswissenschaft der Theologie werden:

Sie beschreibt, welche Glaubens- und Lebenserfahrungen (Lehren, Institutionen, Praktiken) sich im Laufe der Zeit als tragfähig erwiesen haben (oder eben nicht), wie sie Stabilität erlangt haben, wodurch dies befördert oder beeinträchtigt wurde, welche Akteurinnen und Akteure daran beteiligt waren und mit welchen Argumenten Gegebenes legitimiert oder bestritten wurde.⁵

² Dies zeigt beispielsweise auch die Anlage der systematisch-theologischen Einführung von AXT-PISCALAR.

³ Vgl. GEMEINHARDT, PETER, Geschichte des Christentums als theologische Disziplin. Eine intra- und interdisziplinäre Verortung, in: Christian Albrecht/Peter Gemeinhardt (Hg.): Themen und Probleme Theologischer Enzyklopädie. Perspektiven von innen und außen, Tübingen 2021, 100.

⁴ Vgl. GEMEINHARDT, Geschichte des Christentums, 103; zur Bedeutung Gadamers vgl. BAUM; O'REILLY, KEVIN, Transcending Gadamer. Towards a Participatory Hermeneutics, in: Review of Metaphysics 65, 2012, 841–860.

⁵ GEMEINHARDT, Geschichte des Christentums, 107.

Bei diesem Zugriff liegt der Akzent also nicht auf der Relativität, sondern auf der Faktizität des Gegebenen eingedenk der jeweiligen Entwicklungsprozesse, die dazu führten. Steht beim ersten Punkt die Distanz im Vordergrund, ist Nähe das, was der zweite Aspekt vermitteln kann.⁶ Die Erfahrung bedürfe aber noch einer weiteren Ergänzung. Dadurch, dass sie die Gegenwart in ihr Handeln miteinbeziehe, werde Kirchengeschichte nämlich drittens zur Orientierungswissenschaft. Es geht hier also im Koselleck'schen Sinne um den Erwartungshorizont des Christentums, dem man sich durch die historische Analyse nähern könne. Orientierung ist dabei nicht gleichzusetzen mit Handlungsdirektiven oder Patentrezepten. Dieser Punkt ließe sich etwa im Rahmen einer Geschichte vergangener kirchlicher Zukunftsvorstellungen exemplifizieren.⁷

Zuletzt hebt Gemeinhardt noch zwei wichtige Charakteristika des Fachs hervor: ihre Theologizität sowie ihre Interdisziplinarität. Erstere zeige sich darin,

dass sie zwischen Historizität und Normativität in dem Sinne vermittelt, dass sie geschichtliche Erfahrungen, wie Menschen in Bezug auf diesen Gott geglaubt, gelebt, gehandelt, gefeiert haben, untersucht: Erfahrungen, die dann traditionsprägend, stilbildend, normgebend werden *konnten*. An konkreten historischen Orten untersucht sie Normen, Ideen, Praktiken, Leitbilder *als* historische und damit nie alternativlose Befunde. Ihr ‚theologischer‘ Charakter ergibt sich darum nicht aus einer externen Warte, sondern von ihrem Gegenstand her: der Geschichte der Erfahrung von Menschen mit Gott, deren Erforschung Ernüchterungs-, Plausibilisierungs- und Orientierungspotenziale bereithält.⁸

Das ermögliche es dem Fach Normativität zu untersuchen, ohne aber selbst den Anspruch zu haben, Normativität zu erzeugen oder zu substantiieren. Für die Interdisziplinarität sei es besonders wichtig, dass man in unterschiedlichen Diskursräumen sprach- und übersetzungsfähig sei, worin Gemeinhardt eine Schlüsselkompetenz der Kirchengeschichte sieht.⁹

Während beim Göttinger Patristiker Dekonstruktion, Rekonstruktion und das Aufzeigen von Erwartungshorizonten den enzyklopädischen Zugriff ausmachen, stellt Wolf-Friedrich Schäufele in seinem programmatischen Aufsatz aus dem Jahr 2014 die Konstruktionsaufgabe der Kirchengeschichte ins Zentrum.¹⁰ Besonders wichtig ist ihm die Theologizität der Kirchengeschichte, die er an vier Punkten festzumachen gedenkt. Diese bestehe darin,

6 Für eine spannende Verbindung dieser Sichtweisen vgl. aus patristischer Sicht DÜNZL.

7 Vgl. BRUNNER, Protestantische Prognostik. Georg Picht, Helmut Gollwitzer und die Frage nach der „Zukunft des Christentums“, in: Christian Hoffarth/Stefan Brenner (Hg.): Prophetie, Prognose und Politik. Personengeschichtliche Perspektiven zwischen Antike und Neuzeit, Frankfurt am Main 2022, 95–122.

8 GEMEINHARDT, Geschichte des Christentums 110 f.

9 Vgl. GEMEINHARDT, Geschichte des Christentums 111 f.

10 SCHÄUFELE, WOLF-FRIEDRICH, Theologische Kirchengeschichtsschreibung als Konstruktionsaufgabe. Ein Plädoyer, in: ThLZ 139, 2014, 831–850.

dass sie erstens mit der Geschichtlichkeit die religionsphänomenologisch charakteristische Besonderheit und Grundstruktur der christlichen Religion wahrnimmt und reflektiert, dass sie zweitens die eigene religiöse Identität erschließt und deren unreflektierte Voraussetzungen aufdeckt, dass sie drittens die in der christlichen Offenbarung grundsätzlich angelegten strukturellen Möglichkeiten ihrer Entfaltung im Denken und im Leben konkret am historischen Material demonstriert und dass sie viertens Exempel christlicher Existenz anbietet.¹¹

Eine theologische Kirchengeschichte entscheide sich von einer rein historischen durch ihren Professionsbezug sowie durch die explizit gemachte und im besten Fall methodisch reflektierte Positionalität.¹² Das bedeutet wohl, dass auch in der Kirchengeschichte die entsprechenden Berufsfelder, auf die das Gesamtfach vorbereitet, im Blick zu behalten sind und zusätzlich auch der eigene protestantische Glauben. Zum Proprium der theologischen Kirchengeschichte gehörten darum vier Punkte, die allesamt aus geschichtstheoretischer Sicht diskussionswürdig, aber für die enzyklopädische Debatte auch in besonderer Weise diskussionsanregend sind. Zunächst fordert Schäufele dazu auf, keine Angst vor Meistererzählungen zu haben. Worauf er hiermit abzielt ist die Aufgabe von Kirchenhistoriker:innen, Orientierung zu schaffen, indem sie Entwicklungsprozesse in größere Narrative einbetten, und dadurch sowohl Position beziehen, als auch bei den Rezipientinnen und Rezipienten wieder zu eigenen Konstruktions- und Narrationsleistungen anregen sollten.¹³ Damit hängt auch seine zweite Aufforderung zusammen, keine Angst vor Teleologien zu haben, sondern vielmehr nicht-ontologische, konstruktive Teleologien in die eigenen Erzählungen einfließen zu lassen. Schäufele meint, dass man sich seines privilegierten Standorts, von dem aus man rückschauend historische Entwicklungen analysiert und beurteilt, auf diese Weise bewusst werden müsste.¹⁴

Drittens bräuchte man auch den Eurozentrismus seiner Ansicht nach nicht zu fürchten, weil er der spezifischen Positionalität der mitteleuropäischen Kirchengeschichtsschreibung entspreche. Es gehe „um die Konstruktion einer ‚großen Erzählung‘ der Geschichte des Christentums aus der Perspektive einer bestimmten Konfession und eines bestimmten geographischen und kulturellen Raumes, geschrieben von Angehörigen ebendieser Konfession und dieses Raumes für andere Angehörige

11 Ebd., 835.

12 Vgl. zu dieser Diskussion schon RÖSSLER, DIETRICH, Positionelle und kritische Theologie, in: ZThK 67 (1970), 215–231 sowie zuletzt die interessanten Überlegungen bei OPITZ, PETER, Dialektisch-theologische Reformatorinneninterpretation und die Frage nach der Sachbezogenheit der Kirchengeschichte, in: Georg Pfliederer/Christiane Tietz/Matthias D. Wüthrich (Hg.), Zentrierte Theologie. Karl Barths Beitrag zur Verständigung der theologischen Disziplinen, Göttingen 2023, 62–85.

13 Vgl. SCHÄUFELE, Theologische Kirchengeschichtsschreibung, 838.

14 Vgl. Ebd., 839 f.

derselben Konfession und desselben Raumes.“¹⁵ Den praktischen Zweck der theologischen Kirchengeschichte sieht er schließlich in einer affirmativen und apologetischen Zielrichtung dieser zuvor auf dem beschriebenen Wege konstruierten „großen Erzählungen“.¹⁶ Er will das aber nicht im Sinne eines Rückfalls in frühere Zeiten verstanden wissen, sondern als Plädoyer, dass sich das Fach seiner Standortgebundenheit bewusstwerde. Die so verstanden Kirchengeschichte müsse aus dieser Perspektive heraus die Transformationsprozesse beschreiben, warum es zu den bis heute reichenden Entwicklungen gekommen sei und schlechterdings kommen musste. Dezidiert abzulehnen sei dabei ein Verfallsnarrativ, seiner Ansicht nach müsse dieser Ansatz mit der Fortschrittskategorie operieren.¹⁷

Die Aufgabe, also die große Erzählung, von der er immer wieder spricht, liegt in der „Konstruktion einer teleologischen Transformationsgeschichte des Christentums in innerfakultärer Interdisziplinarität“¹⁸, durch die die spezifische Differenz zur allgemeinen Geschichtswissenschaft zur Geltung gebracht werden soll. Mit dem Transformationsbegriff ist nun in der Tat eine Kategorie aufgerufen, der großes Anwendungs- und Innovationspotenzial fürs Fach besitzt, auch dann, wenn man nicht allen von Schäufele artikulierten Prämissen folgen möchte.¹⁹ Eine solche Geschichte sollte auf die Frage antworten können, worin die Plausibilität und der Erfolg einer Religion bestanden hätten. Um eine solche Transformationsgeschichte sinnvoll schreiben zu können, brauche es den intensiven innerfakultären Austausch, wobei nicht ganz ersichtlich wird, warum sie nicht auch den interfakultären und interdisziplinären Austausch außerhalb der Theologie brauchen sollte.²⁰

Schäufele plädiert dafür Kirchengeschichte ganz bewusst als dezidiert theologisches Fach zu verstehen und zu betreiben, mit dem erklärten Ziel, die innerfakultäre Anschlussfähigkeit zur Geltung zu bringen. Allerdings könnten seine Zuspitzungen den in gleicher Weise nötigen interfakultären Austausch erschweren. Schäufele sieht fünf weitere Punkte jedenfalls als Weg, wie eine solche Transformationsgeschichte des Christentums praktisch aussehen sollte.

Die methodische Aufgabe besteht [...] darin, erstens die zentralen Systemelemente des Christentums zu identifizieren und sodann zweitens deren Wandel in der Diachronie der ‚longue durée‘ zu beschreiben. Darauf muss dann drittens die Synchronisation der

15 Ebd., 840. Und dann weiter: „Dass Angehörige anderer Konfessionen und anderer geographischer Räume ihre eigenen, spezifischen Geschichtserzählungen brauchen, versteht sich daneben von selbst. Die Kirchengeschichtserzählungen der afrikanischen, amerikanischen und asiatischen Christentümer müssen ganz analog auf die dortigen Verhältnisse hin perspektiviert sein und dürften die europäische Kirchengeschichte nur insofern mit einbeziehen, als sie, etwa im Zusammenhang der Missionsgeschichte, auch dort Wirkungen entfaltet hat.“ (Ebd., 840f).

16 Ebd., 841f.

17 Vgl. Ebd.

18 Ebd., 842–845.

19 Vgl. beispielsweise den anregenden Band von LEPPIN/MICHELS, *Reformation als Transformation*.

20 Vgl. SCHÄUFELE, *Theologische Kirchengeschichtsschreibung*, 844f.

Einzelresultate folgen: Phasen eines beschleunigten, mehr oder minder gleichzeitigen Wandels mehrerer oder vieler Systemelemente zeigen dabei jeweils eine Transformation des Gesamtsystems an. Daraus und aus der Analyse der Tendenzen und des Charakters der einzelnen Transformationsphasen ergibt sich viertens die Periodisierung der angestrebten Geschichtserzählung. Fünftens und zuletzt ist das gesamte Ensemble der Transformationsprozesse auf die ihm zugrunde liegenden Antriebskräfte und die darin sich auswirkende Entwicklungslogik zu untersuchen, woraus sich dann im Idealfall ein – womöglich identitätsstiftendes – Gesamtverständnis der perspektivierten Partikular-Kirchengeschichte ergibt.²¹

Schäufele plädiert zu Recht für den Ansatz einer Transformationsgeschichte, gerade in einer Zeit, die sich neuerlich in einer veritablen Phase intensiver Veränderungen auf dem religiösen Feld befindet.²²

Volker Leppin, um eine letzte prominente Position zu benennen, hat sich in den letzten gut zehn Jahren immer wieder programmatisch zu kirchengeschichtstheoretischen Fragen geäußert und dabei besonders ihre kulturgeschichtliche Anschlussfähigkeit und ökumenische Offenheit akzentuiert.²³ Er rechnet die Kirchengeschichte dabei zu den privilegierten Fächern, da sie wie kaum ein anderes geeignet sei, in interdisziplinären Projekten mitzuwirken. Das habe aber dazu geführt, dass ihre Identität als theologisches Fach immer wieder in Frage gestellt worden sei.²⁴

Die entscheidende Frage für die Kirchengeschichte bestehe seiner Ansicht nach darin, wie sich normative und empirische Aspekte in ihr zueinander verhielten. Man stehe als Fachvertreter in der Gefahr, in eine doppelte Falle zu treten, beziehungsweise man müsse einem doppelten Misstrauen begegnen. Aus theologisch-dogmatischer Sicht bewege sich die Kirchengeschichte in der Gefahr, sich nicht nur ihre Methoden, sondern auch ihre Fragen und Antworten von der allgemeinen Geschichtswissenschaft bestimmen zu lassen. Und umgekehrt „kann man sich Allgemeinhistoriker vorstellen, die dem historisch orientierten Theologen mit Skepsis entgegentreten und sich, gerade angesichts der Heftigkeit mancher Auseinandersetzung, in einer

21 Ebd., 845 f. Er sieht dieses Programm von seinem Maßstab her in Verwandtschaft stehend zu dem Vorhaben von Reinhart Koselleck, eine semantische Analyse der Sattelzeit als einer grundlegenden Transformationsepoche zu untersuchen.

22 Vgl. beispielsweise GROSSBÖLTING, THOMAS, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013, 181–256; BRECHENMACHER, THOMAS, *Im Sog der Säkularisierung, Die deutschen Kirchen in Politik und Gesellschaft (1945–1990)*, *Die geteilte Nation*, Bd. 2, Berlin 2021.

23 Vgl. z. B. LEPPIN, VOLKER, *Auf der Grenze – auf weiten Raum Kirchengeschichte interdisziplinär und ökumenisch*, in: Bernd Jaspert (Hg.), *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 105–114.; DERS., *Kirchengeschichte und Europäische Religionsgeschichte*, in: Klaus Fitschen u. a. (Hg.), *Kirchengeschichte und Religionswissenschaft. Methoden und Fallstudien, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte*, Bd. 51, Leipzig 2018, 17–34.

24 Vgl. DERS., *Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer. Historische Offenlegung der vielfältigen Möglichkeiten christlicher Religion*, in: Markus Buntfuß/Martin Fritz (Hg.), *Fremde unter einem Dach. Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive*, Berlin 2014, 72.

rabies theologorum wähen.“²⁵ Die Legitimität beider Anfragen jedenfalls dränge dazu, sich Rechenschaft über den eigenen wissenschaftstheoretischen Stand abzugeben, nämlich als Historiker *und* Theologe. Das macht den besonderen Reiz, aber auch den besonderen Anspruch des Faches Kirchengeschichte aus, dass man den Ansprüchen beider Traditionen bestenfalls Genüge leisten muss.

Als ersten Punkt nennt Leppin einen heuristischen Grund für den theologischen Charakter der Kirchengeschichte, der darin bestehe, dass „sie ihre leitenden Fragen aus dem theologischen Diskurs generiert.“²⁶ Die allermeisten Fragen, denen im Fach nachgegangen werden würde, entstünden nicht beliebig, sondern eben aufgrund der fachlichen Verankerung in der Theologie. „Eine theologische Frage wird nur zu einer theologischen, wenn sie das Gesamte der Fächer in den Blick nimmt.“²⁷ Das führt zu seinem zweiten Punkt, indem er festhält, dass die Gesamtheit der Theologie nur im Zusammenspiel ihrer Fächer zu erfassen sei. Wie jedes andere theologische Fach auch, so biete die Kirchengeschichte ebenfalls einen perspektivierten Zugriff auf das Ganze der Theologie. Der theologische Gesamtdiskurs, aus dem sich dann die relevanten Fragen ableiten lassen könnten, müsse seinerseits rückgekoppelt werden an die gesellschaftlichen und innerfachlichen Wandlungen, zu denen es immer wieder käme.

Die Durchführung, also die Arbeitsweise des Faches, orientiert Leppin ganz an der allgmeinhistorischen Methodik.²⁸ Kirchengeschichtliche Arbeit besitzt keine eigene Methode und braucht auch keine, weil sie ganz an den geschichtswissenschaftlichen Methoden partizipiert. Gerade die Öffnungen zu dominierenden allgmeinhistorischen Strömungen, wie die Sozialgeschichte bei Bernd Moeller oder wie in jüngerer Zeit die Kulturgeschichte, hätten dem Fach gutgetan. Ohne diese Anknüpfungen wäre es zudem hoffnungslos veraltet.²⁹

Der Gegenstand, mit dem man sich beschäftige, sei eine Religionsgeschichte, die offen sei für Gott. Hier fließt nun Leppins semiotisches Verständnis des Fachs ein: „Gegenstand der Kirchengeschichte ist ein sozialgeformtes Zeichensystem, das durch Theologie, Ritus und Lebenspraxis Weltorientierung in Bezug auf die sozial verfasste Wirklichkeit bietet und den Einzelnen wie die Gesellschaft transzendierende Sinngebungen ausdrückt.“³⁰ Dabei nehme sie eine bestimmte Perspektive auf das Gesamte der Geschichte ein, auch wenn dies in der Praxis nicht immer leicht zu erfüllen sei. Die transzendente Ebene besäße die Kirchengeschichte dabei nur im Modus des Zeichens, womit Leppin die Anschlussfähigkeit an die histori-

25 Ebd., 76.

26 Ebd., 77.

27 Ebd., 79f.

28 Vgl. in diesem Sinne JAMMERTHAL/JANSSEN/REINERT/SCHUSTER.

29 Vgl. LEPPIN, Kirchengeschichte, 2014, 82–85; vgl. außerdem auch die Verhältnisbestimmung von DERS., *Histoire de l'église et histoire des religions*, in: Philippe Büttgen/Christophe Duhamelle (Hg.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, o. O. 2010, 57–72.

30 LEPPIN, Kirchengeschichte, 2014, 87f.

schen Fächer offenhalten will, die die Möglichkeit dieser Transzendenz negierten oder gänzlich ohne Gott rechneten. Kirchengeschichte sei also die „perspektivische Erfassung der Gesamtheit der Geschichte“.³¹

Während er sich in früheren Texten damit begnügt hatte, dass die Kirchengeschichte im historischen Diskurs die Kraft und Relevanz des religiösen Zeichensystems in historischen Prozessen aufweisen könnte, hat Leppin 2014 die Theologizität der Kirchengeschichte genauer zu bestimmen. Er kommt dabei zu einer ähnlichen Bestimmung wie Gemeinhardt. So lautet seine letzte These:

Kirchengeschichte ist diejenige Teildisziplin der Theologie, die das Ganze des Fachs unter dem Gesichtspunkt der historischen Entfaltung des christlichen Symbolsystems betrachtet. Ihre Funktion im theologischen Diskurs liegt in der Legitimierung und Relativierung theologischer Gegenwartsdeutungen und in ihrer Bereicherung durch Aufweis der vielfältigen Erfahrungsmöglichkeiten im Horizont christlicher Wirklichkeitsverständnisses.³²

Dieses Selbstverständnis hält klug die Waage zwischen theologischen und allgemeingeschichtlichen Anspruch. Diskussionswürdig erscheint mir aber auch hier, wie Kirchengeschichte zur Legitimierung theologischer Gegenwartsdeutungen beitragen soll, ohne dabei zur historisch informierten Dogmatik zu werden.³³

Die drei Positionen zeigen, dass die Funktion der Kirchengeschichte durchaus darin gesehen wird, „Alternativen zum Gegenwärtigen“³⁴ in unterschiedlicher Weise herauszuarbeiten und als Teil des theologischen Diskurses zu fungieren. Sie ist Theologie, weil sie gegenwärtige Fragen in historischer Perspektivierung und vor dem Horizont der Zukunft mitverhandelt.³⁵ Das bringen alle drei Ansätze auf unterschiedliche Begriffe und in unterschiedlicher Offenheit für neue Ansätze aus der allgemeinen Geschichtswissenschaft zum Ausdruck. Wenn die Kirchengeschichte im Umkehrschluss in gleicher Weise auch von Historikerinnen und Historikern ernstgenommen werden möchte, muss sie in gleicher Weise sich in deren Debatten und Selbstverortungsdebatten einmischen und an diesen teilhaben.³⁶

31 Ebd., 89.

32 Ebd., 93.

33 Zur Diskussion über die Theologizität des Faches vgl. außerdem MARKSCHIES, 47–75; KINZIG, *Wie theologisch*, 49–91; aus dem Kontext der Frage nach der Theologiegeschichte vgl. KINZIG, *Dogmengeschichte*, 181–202; KOCH, 83–95.

34 LEPPIN, *Kirchengeschichte*, 2014, 93.

35 Vgl. HEIL, UTA, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für eine Theologie der Zukunft*, in: dies./Annette Schellenberg (Hg.), *Theologie der Zukunft – Zukunft der Theologie. Festschrift zum 200-jährigen Jubiläum der Evangelisch-Theologischen Fakultät Wien*, Wiener Jahrbuch für Theologie, Bd. 14, Göttingen 2023, 247–272.

36 Vgl. in diesem Sinne schon die früheren Beiträge etwa VON THADDEN, RUDOLF, *Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 9, 1983, 598–614; BLESING, WERNER K., *Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen*, in: *Doering-Manteuffel, Anselm/Nowak, Kurt (Hg.): Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 14–59.

3. Kulturgeschichte – (k)ein alter Hut?

Welche Implikationen hat es vor diesem Hintergrund, wenn man Kirchengeschichte als Kulturgeschichte verstanden wissen möchte, oder eben Kulturgeschichte als genuin kirchengeschichtlichen Ansatz? Dies rekurriert also auf die Methodik des Fachs, nicht auf eine Ablehnung des theologischen Selbstverständnisses. Es gibt keinen eindeutigen Konsens, was unter Kulturgeschichte verstanden werden kann. Die Neuere Kulturgeschichte, und nur um diese kann es hier gehen, entstand in Reaktion auf die Dominanz der Struktur- und Sozialgeschichte, beziehungsweise der Historischen Sozialwissenschaft, wie sie vor allem Bielefelder Historiker wie Hans-Ulrich Wehler und Jürgen Kocka prägten.³⁷

Spricht man von der „Neuen Kulturgeschichte“, so ist damit in der Regel nicht ein bestimmter Themenkomplex gemeint, schon gar nicht ein Ansatz, der lediglich Phänomene der Hochkultur in den Blick nähme, sondern eine bestimmte Perspektivierung des historischen Arbeitens, die „auf Sinngebungsformen und Bedeutungsnetze zielt, mit denen Gesellschaften der Vergangenheit ihre Wirklichkeiten ausgestattet haben.“³⁸ Zuspruch erhielt diese Perspektive im Zuge der zunehmend bemerkbaren Auswirkungen der Globalisierung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, indem auch die lange Zeit unhinterfragte Dominanz des Westens immer kritischer gesehen wurde. Postkoloniales Denken und die Forderung nach der Provinzialisierung Europas, wie sie Dipesh Chakrabarty 2000 forderte, gehören in diesen Zusammenhang.³⁹

Kritisch positionierte sich dieser Ansatz also vor allem gegenüber den Vertretern einer westlich orientierten Modernisierungstheorie, wie sie sich vor allem in der Sozialgeschichte seit den 1970er Jahren finden ließen.⁴⁰ Die Neue Kulturgeschichte blickt stattdessen auf die Aspekte und Ausdrucksformen des menschlichen Lebens, die sich nicht rein rational erklären lassen, beziehungsweise nicht ohne weiteres in ein modernisierungstheoretisches Metanarrativ einfügen lassen wollen. Zumal die modernisierungstheoretischen Ansätze oftmals auch einen dezidiert säkularisierungstheoretischen und mithin religionskritischen Ansatz verfolgten. Es gilt festzuhalten, dass die Neue Kulturgeschichte überhaupt keinen festgelegten Gegen-

37 Vgl. IGGERS, GEORG G., *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert, Ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang*. Neuausgabe, Göttingen 2007, 195–219, 259–278.

38 Vgl. LANDWEHR, *Kulturgeschichte 2012*, 313–328, hier 313.

39 Vgl. CONRAD, SEBASTIAN, *Globalgeschichte. Eine Einführung*, München 2010; DERS./RANDEIRA, SHALINI (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus, Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/New York 2002; CHAKRABARTY, DIPESH, *Provincializing Europe, Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ 2011; vgl. auch BRUNNER, BENEDIKT, *Violence against Racial Injustice. The Global Engagement of Christian Groups against Apartheid in South Africa*, in: Matthew Robinson/Maria Munkholt/Julia Winnebeck (Hg.): *What Does Theology Do, actually? Part III: The Unity of the Church and its Histories* [Im Erscheinen].

40 Vgl. WEHLER, HANS-ULRICH, *Modernisierungstheorie und Geschichte*, Göttingen 1975; DEGELE, NINA/DRIES, CHRISTIAN, *Modernisierungstheorie*, München 2005.

standsbereich hat, sondern ihre tragende Perspektivierung auf sämtliche Bereiche des historischen Lebens anwendbar sein sollen.⁴¹

Sie fragt also „nach den Sinnmustern und Bedeutungskontexten, mit denen Gesellschaften der Vergangenheit ihre Welt ausgestattet haben, um sie auf diesem Weg überhaupt erst zu ‚ihrer‘ Welt zu machen.“⁴² Im Hintergrund steht hierbei das kulturwissenschaftliche Grundverständnis, dass es überhaupt keine sozialen Gruppen geben könne, die ohne solche Zuschreibungen ihrer Umwelt auskämen. Dies zeichne nach Ernst Cassirer den Menschen als ein kulturelles Wesen, ein *animal symbolicum*, aus. Kultur ist daher nicht als zusätzliches Luxusgut oder als sekundärer Überbau misszuverstehen, sondern stellt für den Menschen eine Überlebensnotwendigkeit dar.⁴³

Die jüngere Kulturgeschichte frage

nach den Formen, mit denen Gesellschaften der Vergangenheiten ihre Wirklichkeiten überhaupt erst zu sinnvollen Wirklichkeiten gestaltet haben, nach den Transformationen, denen diese Weltdeutungen unterworfen waren, nach den Bedingungen und Möglichkeiten, unter denen sie entworfen werden konnten, sowie nach den vielfachen Auswirkungen [...], die sie hatten. Unter Kulturen versteht die jüngere Kulturgeschichte Sinn- und Unterscheidungssysteme, die als spezifische Formen der Weltinterpretation dienen und im historischen Verlauf hervorgebracht und verändert werden.⁴⁴

Was läge nun näher, als sich religionsgeschichtlichen, und kirchen- und theologiegeschichtlichen Themen mit diesem Grundverständnis zu nähern? Theologen, Religionsintellektuelle und auch der geneigte Christenmensch machen ja im Grunde nichts anderes, als ihre Wirklichkeit mit religiösem Sinn zu versehen.⁴⁵ Und dies ist in den letzten Jahren immer wieder, wenn auch in der theologischen Kirchengeschichtsschreibung mit einer gewissen Zurückhaltung, geschehen.⁴⁶ In den enzyklopädischen Orientierungsversuchen spielt dieser methodische Zugriff, mit der Ausnahme von Leppin, aber erstaunlicherweise kaum eine Rolle.

Dabei ist das „Unsichtbare“ zu begreifen, eine zentrale methodische Herausforderung der Kulturgeschichte, wie die Augsburger Frühneuzeithistorikerin Silvia Serena Tschopp bereits 2005 in ihrer in der Historischen Zeitschrift publizier-

41 Vgl. TSCHOPP, Die Neue Kulturgeschichte – eine (Zwischen-)Bilanz, in: Historische Zeitschrift 289, 2009, 573–605.

42 LANDWEHR, Kulturgeschichte, 2009, 320. Vgl. im Übrigen auch SCHMIDT, 406–415.

43 Vgl. hierzu RECKI, BIRGIT, Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, Berlin, 2004, 79–96.

44 LANDWEHR, Kulturgeschichte, 2009, 320.

45 Vgl. die instruktiven Überlegungen von STOELLGER, PHILIPP, Geschichten aus der Lebenswelt. Zum Woher und Wozu von „Geschichte“ in theologischer Perspektive, in: Depkat, Volker/Müller, Matthias/Sommer, Andreas Urs (Hg.), Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie im Widerstreit, Stuttgart 2004, 49–88.

46 Vgl. z. B. KAUFMANN, 397–405.

ten Antrittsvorlesung festgehalten hat.⁴⁷ Damit spricht sie einen Aspekt an, der auch für die kirchenhistorische Forschung unmittelbar relevant ist. Wie lassen sich „immaterielle Phänomene“, wie das menschliche Denken und Fühlen – oder auch das Glauben an einen Gott – erfassen und so darstellen, dass dies Anspruch auf wissenschaftliche Relevanz und Plausibilität erheben kann? An einer Lösung dieser methodischen Herausforderung wird, wenn ich es recht sehe, noch immer gearbeitet und hier wäre ein Beitrag der hermeneutisch so versierten theologischen Fächer, und damit auch der Kirchengeschichte, sicherlich besonders wertvoll.⁴⁸

Tschopp sieht Anhaltspunkte für die Lösung dieses Problems in einer dichten Beschreibung möglichst vieler unterschiedlicher Quellen zu einem ähnlichen Themenkomplex, aus denen sich die Wahrnehmungsmodi des Unsichtbaren dann ableiten ließen.⁴⁹ Historische Texte und Bilder repräsentieren nämlich nicht nur Wahrnehmungen, sondern sie generieren diese überhaupt erst und sind hinsichtlich ihrer medialen Eigenlogiken ernst zu nehmen.⁵⁰ Den Ausgangspunkt müsste die Beobachtung von Einzelbeobachtungen sein, die sich dann mit einer kritischen Maße verdichten lassen könnte.

Erst durch die Verknüpfung einer größeren Zahl individueller Wahrnehmungen lassen sich allerdings die in einem spezifischen Moment und in einem spezifischen kulturellen Raum dominierenden Perzeptionsmodi eruieren und in Verbindung setzen zu politischen, ökonomischen und sozialen Entwicklungen. Die auch und gerade Kulturhistorikern keinesfalls fremde Vorstellung, das Ergebnis derartiger Bemühungen sei die Einsicht in jene fundamentalen Ideen, welche einer Epoche ihre spezifische Eigenart und ihre Homogenität verleihen würde, dürfte sich allerdings als Illusion entpuppen.⁵¹

In eine ähnliche Richtung argumentiert im Übrigen auch Thomas Kaufmann in einer Rezension des Buches „Religion und Kultur“ von Kaspar von Greyerz. Seiner Ansicht nach dürften rechtliche, institutionelle und kulturelle Aspekte in der Religionsgeschichte nicht nebeneinander betrachtet werden, sondern müssten stärker integriert werden, als dies bei von Greyerz seiner Ansicht nach der Fall gewesen sei,

47 Vgl. TSCHOPP, SILVIA SERENA, Das Unsichtbare begreifen, Die Rekonstruktion historischer Wahrnehmungsmodi als methodische Herausforderung der Kulturgeschichte, in: *Historische Zeitschrift* 280, 2005, 39–81.

48 Vgl. hierzu BUCK, THOMAS MARTIN, Vergangenheit als Gegenwart. Zur Kritik der historischen Vernunft, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 83, 2001, 171–203; GABRIEL, GOTTFRIED, Fakten oder Fiktionen? Zum Erkenntniswert der Geschichte, in: *Historische Zeitschrift* 297, 2013, 1–26; EIRE, CARLOS, *They Flew. A History of the Impossible*, Princeton, NJ 2024

49 Sie knüpft hier also an die Methode von Clifford Geertz und dessen gleichnamigen Sammlung von Studien an, vgl. u. a. BIRSACK, ALETTA, Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond, in: Hunt, Lynn (Hg.): *The New Cultural History*, Berkeley/Los Angeles/London 1989, 72–96; ASAD, TALAL, Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz, in: *Man* 18/2, 1983, 237–259; WALTERS, RONALD G., Signs of Times: Clifford Geertz and Historians, in: *Social Research* 47, 1980, 537–556.

50 Tschopp, Unsichtbare, 78.

51 Ebd., 80.

der vor allem die außerinstitutionellen Aspekte der frühneuzeitlichen christlichen Religion in den Blick genommen habe.⁵²

4. Kirchengeschichte als Kulturgeschichte – einige Überlegungen aus der eigenen Forschung

Hier erfolgen zuerst ein Blick zurück, zu meinem Volkskirchenprojekt, also der Dissertation, dann ein doppelter Blick in die Gegenwart, zu zwei Beispielen aus dem Rahmen meines Habilitationsprojektes, über den Umgang mit Tod und Sterben in der Frühen Neuzeit, sowie ein Blick in die Zukunft, zu einem Digital Humanities gestützten Projekt über die Rezeption der Kirchenväter in frühneuzeitlichen Funnelschriften.

Die Ideengeschichte gehört sicherlich zu den prominentesten Ansätzen der Kirchengeschichte, auch wenn noch immer in vielen theologischen Qualifikationsschriften überhaupt keine theoretische oder methodische Auseinandersetzung mit diesem oder anderen Ansätzen erfolgt. In meinem Promotionsprojekt, einer Begriffsgeschichte der „Volkskirche“ im deutschsprachigen Protestantismus zwischen 1918 und 1991, habe ich bewusst die Intellectual History als einen kulturgeschichtlichen Ansatz im oben skizzierten Sinne verstanden wissen wollen. Daher habe ich mich vor allem für den Wandel der entsprechenden Selbstverständnisse interessiert, mithin für die Geschichten, die die Protestant:innen in dieser Zeit über sich selbst erzählt haben. Eine Historische Semantik kulturgeschichtlich verstanden eignet sich für ein solches Vorhaben auch deshalb besonders gut, weil die unterschiedlichen Bedeutungsebenen eines Begriffs sowie die entsprechenden Verschiebungen im diachronen Zugriff gut analysiert werden können.⁵³ Die kulturgeschichtliche Methode mag auch den eher strukturkonservativen Ideenhistoriker bereichern und inspirieren, zumal die geschichtstheoretische Debatte hier schon viele Impulse bereithält, gerade auch unter Einbezug der Religion.⁵⁴

Die kirchenhistorische Erforschung des Todes lebt gleichermaßen von interdisziplinären Zugriffen und Fragestellungen, in denen sich die Kirchengeschichte mit ihrer Expertise und den spezifischen Zugangsweisen einbringen kann. Etwa: Wie mit Tod und Sterben zum Beispiel in der Frühen Neuzeit umgegangen worden ist und welche Normvermittlungsprozesse damit in Gang gesetzt worden sind. Der

52 Vgl. KAUFMANN, 399 f.

53 Vgl. BRUNNER, Volkskirche, Zur Geschichte eines evangelischen Grundbegriffs (1918–1960), Göttingen 2020, 17–25.

54 Vgl. u. a. SURKIS, JUDITH, Of Scandals and Supplements: Relating Intellectual and Cultural History, in: McMahon, Darrin M./Moyn, Samuel (Hg.), Rethinking Modern European Intellectual History, Oxford/New York 2014, 94–111; GREGORY, BRAD S., Can We “See Things Their Way”? Should We Try?, in: Chapman, Alister/Coffey, John/Gregory, Brad S. (Hg.): Seeing Things Their Way. Intellectual History and the Return of Religion, Notre Dame, IN 2009, 24–45 sowie die weiteren Beiträge in dem Band.

Tod ist ein Kristallisationspunkt für die Sinnwelten und Bedeutungsmuster, die zeitgenössisch als besonders wichtig angesehen wurde und sich in Wort und Bild in vielfältiger Weise äußern konnten.⁵⁵

Eine der wichtigsten Quellen für die Analyse des protestantischen Umgangs mit Tod und Sterben sind Leichenpredigten, beziehungsweise Funeralschriften. In ihnen formulierten die Geistlichen das, was sie für vermittlungswürdig hielten und was auf die Situation bezogenen Trost spenden sollte.⁵⁶ In theologischer Hinsicht erfahren wir in diesen Quellen beispielsweise viel darüber, welches Gottesbild hier artikuliert wird und wie sich das Jenseits vorgestellt wird. Das Thema der Lebensführung, die dann in einen seligen Tod führen sollte, nimmt einen weiteren großen Teil in zahlreichen Leichenpredigten ein, ebenso wie, naheliegenderweise, die konkrete *Ars Moriendi*. Dabei zeigt sich, dass die unterschiedlichen konfessionellen Traditionen sich in durchaus unterschiedlicher Art und Weise zu diesen Themenkomplexen geäußert haben.⁵⁷

Ein gleichermaßen kulturgeschichtlich wie interdisziplinär herausforderndes Feld sind die Anstöße, die seit einigen Jahren von den Digital Humanities ausgehen, die zunehmend auch in unserem Fach rezipiert werden. Auffällig ist, wie häufig die Kirchenväter in den Leichenpredigten zitiert werden, nicht zuletzt, weil diese sich sehr viel ausführlicher über Tod und Sterben geäußert haben. Die Kirchenväterrezeption ist ein Sinngebungsnetz in diesen Quellen, deren Analyse man interdisziplinär nachgehen muss. Einerseits müssten hier bestenfalls Kirchenhistoriker:innen aus der Alten und Neueren Kirchengeschichte zusammenarbeiten, ebenso mit den Expert:innen aus den Altertumswissenschaften. Vor allem ließe sich aber mit einer durch die Methoden der Digital Humanities gestützten Analyse sichtbar machen, wie über die Kirchenväterrezeption Sinn und Differenzen erzeugt worden sind, die ihrerseits auf die oben genannten Vermittlungsprozessen zurückwirkten.⁵⁸ Dies sind nur zwei Forschungsideen aus der Arbeit des Verfassers dieses Beitrages, denen sich viele weitere anfügen ließen. Kulturgeschichtliche Perspektiven sind also anregend und erhöhen in jedem Fall die Anschlussfähigkeit an die übrigen geisteswissenschaftlichen Fächer, die verwandten Fragestellungen nachgehen.

55 Vgl. u. a. BRUNNER, Heilige Stimmen, Die kommunikative Funktion der Toten in protestantischen Funeralschriften der Frühen Neuzeit, in: *Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte* 24, 2022, 29–55; DERS./CHRIST, MARTIN (Hg.), *The Moment of Death in Early Modern Europe, c. 1450–1800, Contested Ideals, Controversial Spaces, and Suspicious Objects*, Leiden/Boston 2024.

56 Vgl. BRUNNER, Die gedruckte Leichenpredigt als Erbauungsbuch – eine Erfolgsgeschichte des 17. Jahrhunderts, in: *Medium Buch* 1, 2019, 87–105.

57 Vgl. beispielsweise BRUNNER, Was passiert mit dem „stinkenden Madensack“? Der Umgang mit dem Tod als Lackmустest der reformatorischen Bestimmung von Leib und Seele, in: *Theologische Zeitschrift* 76/2, 2020, 164–190 sowie meine Habilitationsschrift „Den Tod ins Leben ziehen“.

58 Vgl. als Probebohrung BRUNNER, „wie Chrysostomus schreibt“, Kirchenväterzitate als normative Referenzen für den Umgang mit Trauer in frühneuzeitlichen Funeralschriften. Herausforderungen und Potenziale der Digital Humanities für ihre Erforschung, in: *Journal of Ethics in Antiquity and Christianity* 4, 2022, 77–99.

5. Schluss

Gegenwärtig befindet sich die Kirchengeschichte, wie auch die Evangelische Theologie insgesamt, in einem neuen Prozess der akademischen Selbstverortung. Mit großer Offenheit interessiert sich eine neue Generation von Kirchenhistoriker:innen für Ansätze, mit denen neue Perspektiven auch auf altbekannte Themen geworfen werden könnten. Davon gibt der Band in dem dieser Beitrag erscheint, ein beredtes Zeugnis. Dem Fach wird es gut zu Gesicht stehen, selbstbewusst die eigenen Kompetenzen und theologischen Schlüsselkompetenzen in den interdisziplinären Austausch einzubringen und sich die große Offenheit für Impulse aus den übrigen Geistes- und Sozialwissenschaften zu bewahren.

Die Risiken und Nebenwirkungen von Kulturgeschichte und gelebter Interdisziplinarität – innerfakultär und über die Grenzen der Theologie hinaus – sind heilsam, ja vielleicht sogar heilsnotwendig für die Zukunftsfähigkeit und Gegenwartsrelevanz unseres Faches. Sie können aus gewissen methodischen Engführungen hinausweisen und unseren Horizont weiten. Nicht zuletzt erhöhen sie unsere Anschlussfähigkeit an andere Fächer mit historischer Perspektivierung. Das ist indes kein neuer Prozess, da die Kirchengeschichte im 20. Jahrhundert immer wieder sich auf einen solchen Weg gemacht hat. Gerade vor dem Hintergrund der zunehmend prekären Lage des Faches ist es wichtig, dass die Kirchengeschichte, in begründeter Abgrenzung ebenso wie in kritisch-konstruktiver Aneignung, sich am geschichtstheoretischen und hermeneutischen State of the Art in den Geisteswissenschaften orientiert.⁵⁹

Quellen und Literatur

- ASAD, TALAL, Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz, in: *Man* 18/2, 1983, 237–259.
- AXT-PISCALAR, CHRISTINE, Was ist Theologie? Klassische Entwürfe von Paulus bis zur Gegenwart, Tübingen 2013.
- BAUM, MATTHIAS, Die Hermeneutik Hans-Georg Gadamers als philosophia christiana, Eine Interpretation von „Wahrheit und Methode“ in christlich-theologischer Perspektive, Tübingen 2020.
- BIERSACK, ALETTA, Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond, in: Hunt, Lynn (Hg.): *The New Cultural History*, Berkeley/Los Angeles/London 1989, 72–96.
- BLESSING, WERNER K., Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen, in: Doering-Manteuffel, Anselm/Nowak, Kurt (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 14–59.
- BÖSCH, FRANK/DANYEL, JÜRGEN (Hg.), *Zeitgeschichte – Konzepte und Methoden*, Göttingen 2012.
- BRECHENMACHER, THOMAS, Im Sog der Säkularisierung. Die deutschen Kirchen in Politik und Gesellschaft (1945–1990), *Die geteilte Nation*, Bd. 2, Berlin 2021.

⁵⁹ Dies schließt auch Fächer wie die Medizingeschichte oder die Geschichte der Naturwissenschaften ein, was allerdings nicht im Fokus dieses Beitrages stand.

- BRUNNER, BENEDIKT, Die gedruckte Leichenpredigt als Erbauungsbuch – eine Erfolgsgeschichte des 17. Jahrhunderts, in: *Medium Buch* 1, 2019, 87–105.
- DERS., Heilige Stimmen. Die kommunikative Funktion der Toten in protestantischen Funeralschriften der Frühen Neuzeit, in: *Jahrbuch für Kommunikationsgeschichte* 24, 2022, 29–55.
- DERS., *Volkskirche. Zur Geschichte eines evangelischen Grundbegriffs (1918–1960)*, Göttingen 2020.
- DERS., Was passiert mit dem „stinkenden Madensack“? Der Umgang mit dem Tod als Lackmustest der reformatorischen Bestimmung von Leib und Seele, in: *Theologische Zeitschrift* 76/2, 2020, 164–190.
- DERS., Protestantische Prognostik. Georg Picht, Helmut Gollwitzer und die Frage nach der „Zukunft des Christentums“, in: Christian Hoffarth/Stefan Brenner (Hg.): *Prophetie, Prognose und Politik. Personengeschichtliche Perspektiven zwischen Antike und Neuzeit*, Frankfurt am Main 2022, 95–122.
- DERS., „wie Chrysostomus schreibt“. Kirchenväterzitate als normative Referenzen für den Umgang mit Trauer in frühneuzeitlichen Funeralschriften. Herausforderungen und Potenziale der Digital Humanities für ihre Erforschung, in: *Journal of Ethics in Antiquity and Christianity* 4, 2022, 77–99.
- DERS./CHRIST, MARTIN (Hg.), *The Moment of Death in Early Modern Europe, c. 1450–1800, Contested Ideals, Controversial Spaces, and Suspicious Objects*, Leiden/Boston 2024.
- BRUNNER, BENEDIKT, Violence against Racial Injustice. The Global Engagement of Christian Groups against Apartheid in South Africa, in: Matthew Robinson/Maria Munkholt/Julia Winnebeck (Hg.): *What Does Theology Do, actually? Part III: The Unity of the Church and its Histories [Im Erscheinen]*.
- BUCK, THOMAS MARTIN, Vergangenheit als Gegenwart. Zur Kritik der historischen Vernunft, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 83, 2001, 171–203.
- BÜTTGEN, PHILIPPE/DUHAMELLE, CHRISTOPHE (Hg.): *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIe-XVIIIe siècles)*, o. O. 2010.
- CHAKRABARTY, DIPESH, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ 2011.
- CONRAD, SEBASTIAN, *Globalgeschichte. Eine Einführung*, München 2010.
- DERS./RANDERIA, SHALINI (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/New York 2002.
- DALFERTH, INGOLF U. (Hg.), *Eine Wissenschaft oder viele? Die Einheit evangelischer Theologie in der Sicht der Disziplinen*, Leipzig 2006.
- DANIEL, UTE, Clio unter Kulturschock. Zu den aktuellen Debatten der Geschichtswissenschaft, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 48, 1997, 195–219, 259–278.
- DEGELE, NINA/DRIES, CHRISTIAN, *Modernisierungstheorie*, München 2005.
- DEPKAT, VOLKER/MÜLLER, MATTHIAS/SOMMER, ANDREAS URS (Hg.), *Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie im Widerstreit*, Stuttgart 2004.
- DOERING-MANTEUFFEL, ANSELM/NOWAK, KURT (Hg.), *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996.
- DÜNZL, FRANZ, *Fremd in dieser Welt? Das frühe Christentum zwischen Welttdistanz und Weltverantwortung*, Freiburg im Breisgau 2015.
- FITZCHEN, KLAUS u. a. (Hg.), *Kirchengeschichte und Religionswissenschaft, Methoden und Fallstudien*, Leipzig 2018 (*Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte*, Bd. 51).
- GABRIEL, GOTTFRIED, Fakten oder Fiktionen? Zum Erkenntniswert der Geschichte, in: *Historische Zeitschrift* 297, 2013, 1–26.
- GEERTZ, CLIFFORD, *Local Knowledge*, Berkeley 1983.
- GEMEINHARDT, PETER, Geschichte des Christentums als theologische Disziplin. Eine intra- und interdisziplinäre Verortung, in: Christian Albrecht/Peter Gemeinhardt (Hg.): *Themen und Probleme Theologischer Enzyklopädie. Perspektiven von innen und außen*, Tübingen 2021, 97–113.

- GREGORY, BRAD S., Can We “See Things Their Way”? Should We Try?, in: Chapman, Alister/Cofey, John/Gregory, Brad S. (Hg.): *Seeing Things Their Way. Intellectual History and the Return of Religion*, Notre Dame, IN 2009, 24–45.
- GROSSBÖLTING, THOMAS, *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013, 181–256.
- HALTTUNEN, KAREN (Hg.), *A Companion to American Cultural History*, Malden, MA 2008.
- HEIL, UTA, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für eine Theologie der Zukunft, in: Dies./Schellenberg, Annette (Hg.), *Theologie der Zukunft – Zukunft der Theologie. Festschrift zum 200-jährigen Jubiläum der Evangelisch-Theologischen Fakultät Wien, Göttingen 2023 (Wiener Jahrbuch für Theologie, Bd. 14)*, 247–272.
- DIES./SCHELLENBERG, ANNETTE (Hg.), *Theologie der Zukunft – Zukunft der Theologie. Festschrift zum 200-jährigen Jubiläum der Evangelisch-Theologischen Fakultät Wien, Göttingen 2023 (Wiener Jahrbuch für Theologie, Bd. 14)*, 247–272.
- IGGERS, GEORG G., *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang. Neuausgabe*, Göttingen 2007.
- JAMMERTHAL, TOBIAS/JANSSEN, DAVID BURKHART/REINERT, JONATHAN/SCHUSTER, SUSANNE, *Methodik der Kirchengeschichte, Ein Lehrbuch*, Tübingen 2022.
- JASPERT, BERND (Hg.), *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013.
- KAUFMANN, THOMAS, *Religion und Kultur – Überlegungen aus der Sicht eines Kirchenhistorikers*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 93, 2002, 397–405.
- KELM, HOLDEN/MEIER, DOROTHEA (Hg.), *Der Mensch und die Kunst bei Friedrich Schleiermacher. Beiträge zur Anthropologie und Ästhetik*, Berlin/Boston 2023.
- KINZIG, WOLFRAM, Brauchen wir eine Dogmengeschichte als theologische Disziplin?, in: Kinzig, Wolfram/Leppin, Volker/Wartenberg, Günther (Hg.), *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig 2004 (*Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte*, Bd. 15), 181–202.
- DERS., *Wie theologisch ist die „Historische Theologie“? Bemerkungen zur Geschichte eines Begriffs und seiner heutigen Bedeutung*, in: Fitschen, Klaus u. a. (Hg.): *Kirchengeschichte und Religionswissenschaft. Methoden und Fallstudien*, Leipzig 2018 (*Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte*, Bd. 51), 49–91.
- DERS./LEPPIN, VOLKER/WARTENBERG, GÜNTHER (Hg.), *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig 2004 (*Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte*, Bd. 15).
- KOCH, TRAUOGOTT, *Die Geschichte der Kirche als theologische Disziplin*, in: *Kerygma und Dogma* 56, 2010, 83–95.
- KORSCH, DIETRICH/RUDOLPH, ENNO (Hg.), *Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Casirer und die Theologie*, Tübingen 2000.
- LANDWEHR, ACHIM, *Kulturgeschichte*, in: Bösch, Frank/Danyel, Jürgen (Hg.): *Zeitgeschichte – Konzepte und Methoden*, Göttingen 2012, 313–328.
- DERS., *Kulturgeschichte*, Stuttgart 2009.
- LEPPIN, VOLKER, *Auf der Grenze – auf weiten Raum Kirchengeschichte interdisziplinär und ökumenisch*, in: Bernd Jaspert (Hg.), *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 105–114.
- DERS., *Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer. Historische Offenlegung der vielfältigen Möglichkeiten christlicher Religion*, in: Markus Buntfuß/Martin Fritz (Hg.), *Fremde unter einem Dach. Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive*, Berlin 2014, 69–93.
- DERS., *Histoire de l'église et histoire des religions*, in: Philippe Büttgen/Christophe Duhamelle (Hg.), *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVIIe-XVIIIe siècles)*, o. O. 2010, 57–72.

- DERS., Kirchengeschichte und Europäische Religionsgeschichte, in: Klaus Fitschen u. a. (Hg.), Kirchengeschichte und Religionswissenschaft. Methoden und Fallstudien, Leipzig 2018 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Bd. 51) Leipzig 2018, 17–34.
- DERS./MICHELS, STEFAN (Hg.), Reformation als Transformation?, Interdisziplinäre Zugänge zum Transformationsparadigma als historiographischer Beschreibungskategorie, Tübingen 2022.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH, Kirchengeschichte theologisch – einige vorläufige Bemerkungen, in: Ingolf U. Dalferth (Hg.), Eine Wissenschaft oder viele? Die Einheit evangelischer Theologie in der Sicht der Disziplinen, Leipzig 2006 (Forum Theologischer Literaturzeitung 17), 47–75.
- OPITZ, PETER, Dialektisch-theologische Reformatoreninterpretation und die Frage nach der Sachbezogenheit der Kirchengeschichte, in: Georg Pfeleiderer/Christiane Tietz/Matthias D. Wüthrich (Hg.), Zentrierte Theologie. Karl Barths Beitrag zur Verständigung der theologischen Disziplinen, Göttingen 2023, 62–85.
- O'REILLY, KEVIN, Transcending Gadamer. Towards a Participatory Hermeneutics, in: Review of Metaphysics 65 (2012), 841–860.
- RECKI, BIRGIT, Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, Berlin 2004.
- RICHTER, CORNELIA, Der Mensch als sinnsuchendes Wesen. Schleiermachers Anthropologie und Cassirers Essay on Man in aktuellen interdisziplinären Diskursen. In: Kelm, Holden/Meier, Dorothea (Hg.), Der Mensch und die Kunst bei Friedrich Schleiermacher. Beiträge zur Anthropologie und Ästhetik, de Gruyter, Berlin/Boston 2023, 79–96.
- RÖSSLER, DIETRICH, Positionelle und kritische Theologie, in: ZThK 67 (1970), 215–231.
- SCHMIDT, LEIGH E., Religious History and the Cultural Turn, in: Halttunen, Karen (Hg.), A Companion to American Cultural History, Malden, MA 2008, 406–415.
- STOELLGER, PHILIPP, Geschichten aus der Lebenswelt. Zum Woher und Wozu von „Geschichte“ in theologischer Perspektive, in: Depkat, Volker/Müller, Matthias/Sommer, Andreas Urs (Hg.), Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie im Widerstreit, Stuttgart 2004, 49–88.
- SURKIS, JUDITH, Of Scandals and Supplements: Relating Intellectual and Cultural History, in: McMahon, Darrin M./Moyn, Samuel (Hg.), Rethinking Modern European Intellectual History, Oxford/New York 2014, 94–111.
- SCHÄUFELE, WOLF-FRIEDRICH, Theologische Kirchengeschichtsschreibung als Konstruktionsaufgabe. Ein Plädoyer, in: ThLZ 139, 2014, 831–850.
- THADDEN, RUDOLF, Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte, in: Geschichte und Gesellschaft 9, 1983, 598–614.
- TSCHOPP, SILVIA SERENA, Das Unsichtbare begreifen. Die Rekonstruktion historischer Wahrnehmungsmodi als methodische Herausforderung der Kulturgeschichte, in: Historische Zeitschrift 280, 2005, 39–81.
- DIES., Die Neue Kulturgeschichte – eine (Zwischen-)Bilanz, in: Historische Zeitschrift 289, 2009, 573–605.
- WALTERS, RONALD G., Signs of Times: Clifford Geertz and Historians, in: Social Research 47, 1980, 537–556.
- WEHLER, HANS-ULRICH, Modernisierungstheorie und Geschichte, Göttingen 1975.

Der (kirchen-)historische Text als literarisches Kunstwerk?

Hayden White für die Kirchengeschichte fruchtbar machen

Was tun wir, wenn wir historisch arbeiten? Wonach sind wir auf der Suche; warum und wozu machen wir das Ganze? Viel zu oft, so meine Wahrnehmung jedenfalls, wird in der Kirchengeschichte ebenso wie in vielen anderen historischen Disziplinen stillschweigend vorausgesetzt, dass wir es mit ‚Fakten‘ zu tun haben und dass wir, wenn wir sorgfältig genug arbeiten, dem näher kommen könnten, ‚wie es wirklich gewesen ist‘;¹ wobei natürlich alle seriösen Historiker:innen bereit sind, eine Art eschatologischen Vorbehalt anzuerkennen: Selbstverständlich bleibt unsere Wahrnehmung begrenzt, perspektivisch usw.

Radikale Skepsis bezüglich der Möglichkeit, Faktisches von Fiktivem zu trennen, hat in den 1970er Jahren der US-amerikanische Historiker und Literaturwissenschaftler Hayden White geäußert, Jahrgang 1928, verstorben 2018, unter anderem Professor für vergleichende Literaturwissenschaft an der Stanford University. *Auch Klio dichtet!* heißt eines seiner Bücher; auch die Muse der Geschichtsschreibung bedient sich literarischer Mittel; wir können uns dem Vergangenen gar nicht anders als mit den Sprachformen der Literatur annähern. Whites Texte regen mich an, über einige Grundsatzprobleme meines historischen Arbeitens zu reflektieren. Ich fokussiere mich dabei in diesem Beitrag vor allem auf zwei Aufsätze von White – *der historische Text als literarisches Kunstwerk*, im Original von 1978, und *Die Bedeutung von Narrativität in der Darstellung der Wirklichkeit* von 1987. Ich werde zunächst Whites Hauptthesen vorstellen und dann mögliche Schwierigkeiten dieses Ansatzes einerseits, Chancen andererseits beleuchten.

1. Hayden White – Grundgedanken

Hayden White ist der Auffassung, dass die seit der Antike übliche Unterscheidung zwischen Geschichte und Mythos, zwischen Tatsachen und Fiktion, mehr verdunkelt als erhellt. Er betrachtet Geschichte als „sprachliche Fiktionen, deren Inhalt ebenso

1 Vgl. zu dieser Beobachtung auch den Beitrag von MALTE DÜCKER in diesem Band.

erfunden wie vorgefunden ist“². Entsprechend habe Geschichtsschreibung mehr mit Literaturwissenschaft gemein, als üblicherweise angenommen – und entsprechend beleuchtet er Historiographien auf ihre Erzählmuster, ihre ‚Plotstrukturen‘ hin. In seinem Hauptwerk *Metahistory* von 1973 untersucht er narrative Strukturen von Standardwerken der Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts, aber seine Theorie geht ins Grundsätzliche und bezieht sich auf Geschichtsschreibung überhaupt, nicht nur auf eine längst überholte Form. Dass diese Parallelsetzung von Geschichtsschreibung und Literatur für Historiker:innen anstößig ist, ist White sehr bewusst: In der Meinung, den Unterschied zwischen Geschichte und Mythos aufrecht erhalten zu können und zu müssen, wird Historien, die ihre „Plotstrukturen“ allzu deutlich erkennen lassen, abgesprochen, überhaupt „Geschichte“ zu sein.³ Für Hayden White ist Narrativität aber erstmal kein Problem, sondern eine universale Grundbedingung menschlichen Sprechens und Begreifens. Wir müssen erzählen, um Wissen in Sprache zu übersetzen.⁴

Für White zeigt sich in der Unterscheidung von Annalen, Chronik und Historie, das letztere nicht ohne Narrativität auskommt, ja, dass Narrativität gerade das ist, was sie von den anderen beiden Formen unterscheidet: Wir sind enttäuscht, in den Annalen eine bloße Aneinanderreihung zu finden; enttäuscht ob der (vermeintlichen) Unfähigkeit des Annalisten, die *story*, die Kohärenz in den Dingen zu erkennen.⁵ Aber, so wendet White ein: „Der moderne Wissenschaftler sucht Vollständigkeit und Kontinuität in einer Ereignisordnung; der Annalist findet beides in der Aufeinanderfolge der Jahre. Welche Erwartung ist die ‚realistischere‘?“⁶ Die Dinge, die Ereignisse sprechen eben nicht ‚an sich‘ und ‚für sich selbst‘, sondern müssen erst zum Sprechen gebracht werden. „Eine gegebene Menge von zufällig überlieferten Ereignissen [kann] niemals für sich selbst eine Geschichte darstellen“,⁷ sie kann höchstens die Elemente für eine Geschichte liefern – und diese Geschichte wird vom Historiker *gemacht*.

Was die Historie zur Historie macht, sind gerade die narrativen Elemente, die *story* und die Kohärenz, die Historiker:innen in den Ereignissen zu finden *meinen*; sie aber im Prozess des Schreibens, so meint White, konstruieren.⁸ Die Verwandlung einer Ereigniskette in eine Historie erfolgt nun mit genau den Methoden, mit denen auch Autor:innen literarischer Texte verfahren: durch unterschiedliche Gewichtung, durch Perspektivwechsel, durch Auslassungen, durch die verwendete

2 WHITE, HAYDEN, Der historische Text als literarisches Kunstwerk, in: Ders.: Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses, aus dem Amerikanischen von Brigitte Brinkmann-Siepmann und Thomas Siepmann, Stuttgart 1986, 102.

3 Ebd., 102 f.

4 Vgl. WHITE, Die Bedeutung von Narrativität in der Darstellung der Wirklichkeit, in: Ders.: Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung. Aus dem Amerikanischen von Margit Smuda, Frankfurt a. M. 1990, 11.

5 Vgl. ebd., 17.

6 Ebd., 20.

7 WHITE, Text, 104.

8 Vgl. ebd., 102.

Sprache.⁹ Da bereits die Auswahl von einzubeziehenden Fakten, wie sie in den Quellen erscheinen, so notwendig wie bereits wertend ist, ist es auch und gerade dasjenige, was weggelassen wird, das die Geschichte formt und zu unserer Erklärung der Ereignisse beiträgt.¹⁰ Als Historiker:innen sind wir dabei auf figurative Sprache angewiesen¹¹ und bedienen uns daher kulturell festgelegter erzählerischer Grundformen wie der Tragödie oder der Komödie (in den seltensten Fällen natürlich in Reinform).¹² Geschichtsschreibungen gleichen damit symbolischen Strukturen, die Ereignisse mit einer bestimmten, aus der Literatur bekannten Struktur vergleichen.¹³ Ähnlich wie eine Metapher gibt sie uns Anweisungen dafür, was wir assoziieren und was wir empfinden sollen.¹⁴ Damit ist in der Erzählung immer schon eine Deutung enthalten. Es ist, so meint White, „Mangel an sprachlicher Reflektiertheit“¹⁵ wenn wir meinen, die Form der Erzählung bereits in den Ereignissen gefunden zu haben, denn das verkennt, dass jede Beschreibung immer zugleich Interpretation ist. Ereignisse sind uns nicht zugänglich, ‚wie sie wirklich gewesen sind‘, sondern beginnen erst zu sprechen, wenn sie in ein Narrativ eingewoben sind. Zu den vergangenen Ereignissen, wie sie ‚an sich‘ sind, dringen wir nicht vor. Ich erkläre mir das analog zu Judith Butlers Verneinung der Unterscheidung von sex und gender, biologischen und sozialem Geschlecht: ‚Die Natur‘ ist uns eben unabhängig von unserer Sprache und damit von unserer kulturellen, geschichtlichen Verortung nicht zugänglich.¹⁶ Diese Einsicht spricht nicht dem biologischen Körper die Existenz ab. Die Frage nach dem ‚reinen Körper‘ wird aber suspendiert, weil er für uns unzugänglich ist. Ebenso wie der ‚reine Körper‘ ist auch das ‚reine Ereignis‘ jenseits von Sprache nicht zugänglich. Neutrale Beschreibung ist auch im Bezug auf historische Ereignisse nicht möglich, weil Sprache immer Deutung und kontextuelle Verortung ist.¹⁷

Da ein Ereignis nicht an sich tragisch, komisch oder romantisch, sondern erstmal „wertneutral“¹⁸ ist, kann ein und dieselbe Ereignisfolge unterschiedlich „eingeploet“

9 Vgl. ebd., 104.

10 Vgl. ebd., 112.

11 Vgl. ebd., 120.

12 Vgl. ebd., 105 f.

13 Vgl. ebd., 112.

14 Vgl. ebd., 113.

15 Ebd., 117.

16 Vgl. dazu z. B. BUTLER, JUDITH, Einleitung, in: Dies.: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt a. M. 2017, insbes. 32–35. Butler bezieht sich implizit und immer wieder auch explizit auf Kant und seine Unterscheidung von Erscheinung und Gegenstand, wie er an sich ist.

17 Damit wird dem Ereignis, ebenso wenig wie dem Körper bei Butler, der empirische Charakter abgesprochen – dieser ist aber nicht Thema der Geschichtsschreibung. Malte Dücker formuliert treffend: „Nicht die faktisch ja gar nicht objektivierbare Vergangenheit als solche steht dementsprechend im Mittelpunkt der Geschichtswissenschaft, sondern die letztlich analytisch-narrative Interpretation historischer Quellen“, DÜCKER, MALTE, Alles Schriftauslegung? Literaturhistorische Zugänge zur Kirchengeschichte, in: Christina Constanza/Martin Kefler/Andreas Ohlemacher (Hg.): Claritas scripturae. Schrifthermeneutik aus protestantischer Sicht, Leipzig 2021, 317.

18 WHITE, Text, 104.

werden.¹⁹ Und zwei unterschiedliche Versionen ein und derselben Ereignisfolge werden möglicherweise für das jeweilige Publikum gleichermaßen plausibel sein, weil Historiker:in und Leser:innen bestimmte Grundannahmen über die Wirklichkeit teilen – und daher bestimmte Plotstrukturen für passend und sinnvoll halten, andere dagegen nicht.²⁰ Sehr häufig besteht die Arbeit der Historikerin darin, bestimmte Ereignisse in einen neuen Plot einzuordnen – White nennt das „dekodieren“ und „rekodieren“ – und ihnen so eine neue Bedeutung zu verleihen. Welche große Wirkung eine solche ‚Umschreibung‘ für das Selbstverständnis einer ganzen Gesellschaft entfalten kann und daher auch von höchster politischer Relevanz ist, lässt sich an Richard von Weizäckers Rede zum 8. Mai 1985 darstellen. Aus einem „Tag der Niederlage“ wird ein „Tag der Befreiung“;²¹ ein prägendes Narrativ, in das ich so hineinerzogen wurde, dass es mir lange unvorstellbar blieb, dass andere Versionen, diese Geschichte zu erzählen, überhaupt nur denkbar sind.

Ein anderes Beispiel aus meiner Forschung wäre die Deutung von ‚Aufklärung‘ in der Kirchengeschichte – galt sie das 19. Jahrhundert über im Wesentlichen als Epoche des Verfalls kirchlichen Lebens, entstand im frühen 20. Jahrhundert unter liberalen Theologen, meist Schüler von Ernst Troeltsch, eine Deutung der Aufklärung als Aufbruch des Christentums in die moderne Welt: Die Ursprünge der eigenen Theologie, auch des eigenen Verständnisses des Verhältnisses von Staat und Kirche, wurden nun gerade in der Epoche der Aufklärung verortet. Hier spiegeln sich Konflikte des eigenen Kontextes ebenso wie Abgrenzungen von anderen Geschichtsschreibungen – beispielsweise von der in dieser Zeit entstehenden *Lutherrenaissance*.²²

Die mit der Historie eingetragene Narrativität hat, so macht gerade mein erstes Beispiel deutlich, immer auch mit Moral zu tun: Die Realität wird moralisiert.²³ Diese Moralisierung ist kein Nebenprodukt; nichts, was weggelassen werden könnte, sondern Bedingung der Möglichkeit dafür, dass eine geschlossene Geschichte entsteht. Nur durch eine moralische Wertung wird klar, welchen Ereignissen eine besondere Gewichtung eingeräumt wird, welche Ereignisse mit einbezogen werden und welche nicht mehr. Die Forderung nach Geschlossenheit ist damit zugleich die Frage nach dem Sinn.²⁴

Die Sinnstiftung und die Moralisierung hat dabei immer auch eine institutionelle Komponente: Die Voraussetzung dafür, dass aus Annalen, aus der schein-

19 Vgl. ebd., 105.

20 Vgl. ebd.

21 Vgl. dazu z. B. KIRSCH, JAN-HOLGER, „Befreiung“ und/oder „Niederlage“? Zur Konfliktgeschichte des deutschen Gedenkens an Nationalsozialismus und Zweiten Weltkrieg, in: Burkhard Asmuss/Kay Kufek/Philipp Springer (Hg.): 1945 – Der Krieg und seine Folgen. Kriegsende und Erinnerungspolitik in Deutschland, Berlin 2005, 60–71.

22 Vgl. dazu SUMALVICO, THEA, Aufklärungsnarrative in der Kirchengeschichte des frühen 20. Jahrhunderts: Ernst Troeltsch, Heinrich Hoffmann und Karl Aner, in: Rotraud von Kulesa/Stefanie Stockhorst/Vanessa de Senarclens (Hg.): Das Erbe der Aufklärung. Aktualität, Historiographie und Re-Lektüren, Hannover 2024, 105–124.

23 Vgl. WHITE, Bedeutung, 26.

24 Vgl. ebd., 35.

bar unorganisierten Aneinanderreihung von Ereignissen Geschichte wird, liegt für White, und hier bezieht er sich auf Hegel, in einer politisch-sozialen Ordnung.²⁵ Erst anhand dieser Ordnung entscheidet sich, welche Ereignisse als bedeutsam, erinnerungswürdig und einander bedingend angesehen werden und welche moralische Wertung sie erhalten. Jede bewahrte Erinnerung erfüllt eine bestimmte Funktion für die jeweilige Ordnung, sei es eine Familie, eine Institution, eine Nation.²⁶

Erst die Plötzlichkeit ermöglicht also die Historie, sie wird in den Augen von Historiker:innen aber sogleich zum Problem und zum Störfaktor, wenn sie allzu deutlich sichtbar wird. Denn ihre Autorität gewinnt die Historie gerade durch ihren Anspruch, dass die Ereignisse vermeintlich ‚für sich selbst sprechen‘, ihre eigene Geschichte erzählen und dadurch, dass Sinn und Plotstruktur angeblich bereits in den historischen Ereignissen vorliegen.²⁷ Wir behaupten die Immanenz des Plots, um unser historisches Erzählen zu legitimieren.

Diese Legitimation, die sich durch die Historie ergibt, ist nötig, um sich gegen andere Versionen ein und derselben Ereignisfolge zu behaupten, oder: „Wo es keine Kontroverse gibt, da gibt es auch keine Geschichte zu erzählen.“²⁸ Dabei wird *eine* Geschichte als real „kodierte“, die andere als Illusion „entlarvt“.²⁹

So liegt Realität nicht in den Dingen und kann gefunden werden, sondern entsteht erst durch die Narrativität. Ereignisse sind nicht real, weil es sie gab, sondern weil man sich an sie erinnerte und sie in eine bestimmte Abfolge einreichte. Das bedeutet: Die Bestreitbarkeit einer bestimmten historischen Erzählung ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit von Historiographie. Dass die Autorität einer Erzählung in Frage gestellt werden kann, ermöglicht überhaupt erst, sie als Zeichen des Realen zu lesen.³⁰ Weil White Narrativität und Moral dabei wie oben geschildert auf das Engste zusammendenkt, gilt: Real wird etwas nicht obwohl, sondern weil ihm ein moralischer Sinn verliehen wird. Denn erst durch die Eingliederung in einen Plot, die zugleich Moralisierung bedeutet, gewinnt etwas Realität.³¹ Das erklärt, warum die Historie trotz ihrer Narrativität als die gegenüber Annalen und Chronik höher entwickelte Form gilt. Denn am Übergang von der Chronik zur Historie wird üblicherweise der Beginn der ‚objektiven‘ Geschichtswissenschaft verortet: Warum also, so fragt White, meint man Objektivität gerade dort zu finden, wo Narrativität beginnt?³² ‚Objektivität‘, vermeintlich für sich selbst sprechende Ereignisse, sind ohne Narrativität, ohne Moral, ohne

25 Für Whites Hegel-Rezeption, die stets mit seinen Einflüssen durch Kant verbunden ist und in Auseinandersetzung mit existentialistischer Philosophie entstand, vgl. CHEN. Chen liest Whites *Metahistory* allerdings nicht nur als Vorstellung, sondern auch als Wertung verschiedener Historiographien, unter denen Hegel in Whites Augen der höchste Stellenwert zugemessen werde. Dies wäre sicherlich nochmal zu diskutieren.

26 Vgl. WHITE, Bedeutung, 23.

27 Vgl. ebd., 34.

28 Ebd., 32.

29 Vgl. WHITE, Text, 120.

30 Vgl. WHITE, Bedeutung, 33.

31 Vgl. ebd., 36.

32 Vgl. ebd., 38.

soziale Ordnung nicht zu haben – mit White gesprochen: „Die Fiktion von einer Welt, welche in der Lage ist, über sich selbst zu sprechen und sich als Geschichte zu präsentieren, [ist] eine notwendige Voraussetzung für die Errichtung jener moralischen Autorität, ohne die der Begriff einer spezifisch sozialen Realität undenkbar wäre.“³³ Wir brauchen folglich Narrativität, um moralische Autorität herzustellen, und wir brauchen moralische Autorität, um erzählen zu können. Und das Narrativ kodiert zugleich die erzählten Ereignisse als ‚real‘ und ‚objektiv‘.

Dass Fiktionalität und Narrativität so eng miteinander verbunden werden, ist für White nichts Bedauerliches, kein Manko. Die narrative Struktur, meint er, tut dem Erkenntnisgewinn einer Historie keinen Abbruch, sondern ist bedeutungsererschließend.³⁴ Da vergangene Ereignisse uns fremd sind und durch die Geschichtsschreibung näher gebracht werden sollen, wäre es überhaupt nicht hilfreich, wäre die Historie ein Modell, ein getreues Abbild vergangener Wirklichkeit:

Doch historische Strukturen und Prozesse sind nicht wie diese Originale, wir können nicht hingehen und sie ansehen, um festzustellen, ob der Historiker sie in seiner Erzählung adäquat wiedergegeben hat. Und das sollte gar nicht unser Bestreben sein, selbst wenn wir dies könnten; denn schließlich war es gerade die Fremdheit des Originals, wie es sich in den Quellen darbot, die allererst den Historiker dazu veranlaßte, ein Modell von ihm zu erstellen.³⁵

‚Verstehen‘ und ‚Deuten‘ sind aus dieser Perspektive nicht voneinander zu trennen. An Erkenntnisgewinn verliert die narrativ strukturierte Historie nur dann, wenn wir meinen, Literatur sage uns nichts über die Wirklichkeit.³⁶ Das Gegenteil ist laut White der Fall: Nur durch Narrativität ist Sinnstiftung zu haben. Und die Art der Sinnstiftung bleibt die gleiche, ob es sich um reale oder fiktionale Ereignisse handelt, die eine Plotstruktur erhalten.

Dies alles degradiert, so White, Geschichte keineswegs zur Ideologie oder Propaganda. Im Gegenteil: Die narrative Struktur von Geschichtsschreibung zu verkennen, macht uns anfällig dafür, die in ihr erhaltene Ideologie zu übersehen. Die fiktionalen Elemente einer Geschichtsschreibung zu erkennen, ist damit „Mittel gegen die Tendenz von Historikern [...], Gefangene ideologischer Vorverständnisse zu werden, die sie nicht als solche erkennen, sondern als ‚richtige‘ Wahrnehmungen dessen, ‚wie die Dinge *wirklich* sind‘ nehmen.“³⁷ Das fiktionale Element in der Forschung derer zu erkennen, mit denen wir nicht einer Meinung sind, fällt uns in der Regel leicht. Aber wie sieht es mit unserer eigenen Forschung aus? White meint: Die Geschichtsschreibung sei auch deswegen in „desolatem Zustand“, weil sie ihre Ursprünge in der Literaturwissenschaft verdrängt habe.³⁸ „Weil sie wissenschaftlich

33 Ebd., 39.

34 Vgl. WHITE, Text, 106.

35 Ebd., 109.

36 Vgl. ebd., 121.

37 Ebd.

38 Vgl. ebd.

und objektiv erscheinen möchte, hat sie ihre wichtigste Quelle der Stärke und der Erneuerung verdrängt und sich selbst vorenthalten.“³⁹ Narrativität nicht als Manko, sondern als Grundstruktur unseren historischen Arbeitens zu erkennen, eröffnet uns gerade den Blick für Ideologie, die wir ansonsten verdrängen oder in unseren Arbeiten unhinterfragt reproduzieren.

2. Mögliche Bedenken

Es dürfte klar geworden sein, dass es, folgt man White konsequent, um viel mehr geht als um das Erkennen der Begrenztheit und Perspektivität unserer eigenen Darstellung – eine Aussage die von modernen Historiker:innen wohl kaum je bestritten wird und daher relativ banal wäre, oder, mit White: „Eines der Kennzeichen des guten Fachhistorikers ist die Regelmäßigkeit, mit der er seine Leser auf den rein vorläufigen Charakter seiner Beschreibung der Ereignisse, der Handelnden und der Kräfte, die sich in der immer unvollständigen historischen Überlieferung finden, aufmerksam macht.“⁴⁰ Es geht nicht um Unfälle und Ausnahmen; es geht nicht um Fehler, die bei gründlicher Arbeit zumindest weitgehend vermieden werden können. Es geht um die Einsicht, dass es Realität nicht gibt ohne Moral. Es ist ein konstruktivistischer, poststrukturalistischer Ansatz also, dessen Stärke aber meines Erachtens gerade darin liegt, die Unausweichlichkeit strukturalistischen Denkens transparent zu machen.

White ist sich bewusst, dass er mit diesem Ansatz großen Anstoß unter Historiker:innen erregt – wir wollen schließlich etwas anderes sein als Romanautor:innen, Dichter:innen.⁴¹ Stephan Sippel schreibt dazu:

Historiker wissen jetzt [wenn sie Hayden White wahr- und ernstnehmen, Anm. d. Vf.in] sehr genau, was sie – Segen der Metapher! – können: Sinn produzieren, Bedeutungszusammenhänge erzeugen, Kontinuitäten vermitteln. Glänzende Fähigkeiten! Aber Historiker begreifen nun auch, was sie – Fluch der Metapher! – nie werden erreichen können (und von dem sie doch eigentlich leben wollen): die Realität der Vergangenheit erfahrbar zu machen, oder ihr zumindest gerecht zu werden, oder sie wenigstens abzubilden in einem Bild, das mehr ist als: ein Bild.⁴²

Es kratzt an unserer Ehre, wenn man uns Fiktionalität vorwirft. Und doch scheint es mir radikal ehrlich zu sein. Auf theoretischer Ebene kann ich nicht dahinter zurück, zuzugestehen, dass wir, wenn wir Geschichte schreiben, konstruieren. Dass

39 Ebd.

40 Ebd., 102.

41 Vgl. Ebd., 121.

42 SIPPEL, STEFAN, *Geschichten am Fluss. Geschichte im Fluss. Aborigines und Jesuiten am Daly Tiver, Nordaustralien, 1886–1899. Eine Performance*, München 2012, 332 f.

das die Bedingung der Möglichkeit unseres Sprechens ist. Dass Objektivität nicht zu erreichen ist und Narrativität immer Moral enthält, immer politisch ist.

Diese Art des Denkens und Begreifens der Welt überzeugt und inspiriert mich und ist in meinem Arbeiten aus verschiedenen Gründen unverzichtbar geworden. Und zugleich leitet es mich in Widersprüche, die ich nicht – noch nicht? – zu lösen vermag: Denn ich lese Quellen, argumentiere mit Quellen (das lässt sich durch die Quellen nicht belegen/es gibt diesen oder jenen Quellenbefund), verlange sorgfältiges Quellenstudium von anderen Historiker:innen ebenso wie von Studierenden in meinem Proseminar. Ich bemühe mich um möglichst beschreibende Formulierungen; will immer nah bei der Quelle bleiben. Wie gehe ich um mit diesem Drängen auf Objektivität im Wissen, dass Objektivität nicht zu haben ist; ja sogar, dass ich Narrativität brauche, um sinnvoll sprechen zu können?

Ich ärgere mich über Teleologien, die ich in historiographischen Texten erkenne. Wenn wir aber White darin folgen, dass Geschichtsschreibung immer narrativ ist, kann ich Texte kaum dafür kritisieren, dass sie eine Plotstruktur haben; sondern höchstens aufdecken, wie sie arbeiten, welche Deutung und Wertung sie nahelegen durch die Art, wie sie erzählen.

Das wirft die Frage auf, was eigentlich die Kriterien für gutes historisches Arbeiten sind. Wird das nicht beliebig? Und stellen wir dann nicht unsere eigene Wissenschaftlichkeit in Frage? Ausgerechnet wir, deren Status als Geisteswissenschaftler:innen – und dann auch noch Theolog:innen! – im Wissenschaftsbetrieb ohnehin prekär ist? White meint, dass es trotz allem möglich ist, zwischen guter und schlechter Geschichtsschreibung zu unterscheiden, wenn es auch schwieriger ist, als es auf den ersten Blick scheint. Wir können die Erzählung nach wie vor beispielsweise auf klare Beweisführung und logische Konsistenz hin überprüfen.⁴³ Dass Fakten als kontingent angesehen werden, bedeutet nicht, dass sie beliebig werden, wie Philipp Sarasin eindrücklich klar macht.⁴⁴ Klar ist allerdings, dass der Maßstab, mit dem wir die Kohärenz einer Erzählung messen, von unserem jeweiligen Kontext abhängig ist – die Plausibilität unterscheidet sich je nach Bezugsrahmen.⁴⁵

Und wie sehr uns das ‚plausibel im eigenen Bezugsrahmen‘ auch zur Herausforderung werden kann, merken wir vielleicht gerade in besonderer Weise und auch das ist politisch: Hat sich die Einsicht, dass wir immer Geschichten erzählen – aus ‚linker‘, poststrukturalistischer Perspektive entsprungen – gegen uns selbst gewandt, in Zeiten von *Fake News* und *alternative facts*? Bekämpft uns ‚die Rechte‘ mit unseren eigenen Waffen? Was machen wir mit Putins Geschichtsnarrativ von der immer schon russischen Ukraine? Was macht diese Geschichte zu etwas Anderem als bloß zu *einer* von verschiedenen Möglichkeiten, Fakten zu ordnen? Wie kriegen wir den

43 Vgl. WHITE, Text, 119.

44 Vgl. SARASIN, PHILIPP, #Fakten. Was wir in der Postmoderne über sie wissen können, in: Geschichte der Gegenwart. Onlinemagazin, <https://geschichtedergewenwart.ch/fakten-was-wir-in-der-postmoderne-ueber-sie-wissen-koennen/> (abgerufen am 25.05.2023).

45 Vgl. HOLL, BERNHARD, Kirchengeschichte und Metahistory, in: Trierer Theologische Zeitschrift 130.4, 2021, 352.

fundamentalen Unterschied zu greifen, ohne von uns selbst zu behaupten, wir seien objektiv und ideologiefrei? Wie kann ich an meiner Überzeugung von historischer Wahrheit festhalten, wenn ich doch weiß, dass ich, in einem anderen Kontext sozialisiert, ganz andere Narrative für plausibel halten würde?

3. Chancen

Wer mich in diesen Aporien zumindest ein Stück weitergebracht hat, ist Amia Srinivasan, seit 2020 Philosophieprofessorin in Oxford (und wenn mein Beitrag an dieser Stelle die Plotstruktur eines Heldenepos aufweist, da im Moment der größten Not eine Retterin auftaucht, ist das ein durchaus gewollter Effekt). Das, was ich eben beschrieben habe, nennt sie „genealogische Angst“.⁴⁶ Ist es legitim, Überzeugungen zu haben, wenn ich unter anderen Umständen ganz andere haben könnte? Unterminiert es meine Überzeugungen, wenn ich ihren Ursprung kenne, weiß, woher sie kommen, wie sie entstanden sind? Ich weiß, dass unterschiedliche historische Kontexte verschiedene Geschichtsschreibungen, kontingente Überzeugungen, unterschiedliche Weltdeutungen entstehen lassen. Ich kann nun annehmen, dass ich schlicht Glück habe, in einer Zeit, an einem Ort geboren zu sein, wo ‚richtige‘ Überzeugungen und Geschichten mich prägen – „genealogisches Glück“⁴⁷ nennt Srinivasan das: Zum Glück bin ich in einem Kontext aufgewachsen, in dem Homosexualität nicht als Sünde gilt, zum Glück habe ich ein Schulsystem durchlaufen, das mir 1945 als Befreiung, nicht als Schmach erzählt hat. Die Überzeugung, genealogisches Glück zu haben, bleibt aber zirkulär: Letztendlich habe ich keinen unabhängigen Grund, Wahrheit zu überprüfen⁴⁸ – bezogen auf Geschichte: Wie es ‚wirklich gewesen‘ ist, werde ich nie wissen; ich habe keinen von Deutung losgelösten Zugriff auf die Quellen.

Aus diesem Dilemma scheint es nur den Ausweg zu geben, sich bewusst zu machen, dass es bei Geschichtsschreibung weniger um Wahrheit geht als vielmehr um die Funktion, die sie erfüllt.⁴⁹ Und dabei macht es einen Unterschied, wer welches Narrativ für welche Zwecke und mit welchen Motiven verwendet.⁵⁰ Überzeugungen, die unser Sprechen über Vergangenes prägen, sind eben nicht nur kontingent und historisch bedingt, sondern auch menschlichem Handeln unterworfen, werden verändert und geprägt. Daran kann man verzweifeln, weil jede Geschichtserzählung ideologisch ist – oder das als Aufforderung zum Handeln verstehen. Denn dass wir in einem bestimmten Kontext verortet sind, bedeutet nicht, dass wir dort stehen bleiben müs-

46 „Genealogical anxiety“, SRINIVASAN, AMIA, *Genealogy, Epistemology and Worldmaking*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 119.2, 2019, 127 f.

47 „good genealogical luck“, ebd., 135.

48 Vgl. ebd., 136.

49 Vgl. ebd., 140–147.

50 Vgl. ebd., 137.

sen.⁵¹ Es ist möglich, Ideologien, auch unsere eigenen, umzustülpen. Es geht um Transformation, um „worldmaking“,⁵² wie Srinivasan das nennt. Dafür muss ich allerdings sprechen und handeln, „als ob“ ich genealogisches Glück hätte: Als ob ich glücklicherweise zufällig an einem Sehepunkt stünde, der mich die Wahrheit klarer sehen lässt.⁵³ Und das fängt bei der Beschreibung der Welt an: Wer die Welt beschreibt, wie sie vorher noch nicht beschrieben wurde, ist bereits „worldmaker“. Weltbeschreibung und Weltveränderung können in eins fallen und Genealogisieren, Geschichtsschreibung ist eine Form der Weltbeschreibung.⁵⁴ Das Gewordensein unserer heutigen Welt aus patriarchalen Strukturen aufzuzeigen, verändert sie bereits. Eine zweite Geschichte neben die etablierte zu stellen, ebenfalls. Geschichte schafft Wirklichkeit. Das fällt für mich mit dem zusammen, was Hayden White „reemplotment“⁵⁵ nennt: Die Möglichkeit, nochmal eine ganz andere Geschichte zu denselben Ereignissen zu schreiben.

Das öffnet Türen, gerade, aber nicht nur, aus feministischer und postkolonialer Perspektive. Die nigerianische Schriftstellerin Chimamanda Ngozi Adichie spricht vom *Danger of a single story*: „Start with the failure of the African states, and not with the colonial creation of the African state, and you have an entirely different story.“⁵⁶ Wir können aufdecken, wo eine einzelne Version von Geschichte zur definitiven, vermeintlich objektiven Geschichte gemacht wurde: Das gilt für eurozentrische Geschichten.⁵⁷ Das gilt für maskuline, patriarchale Geschichten, in denen die männliche Perspektive allzu oft als Norm erscheint.⁵⁸ Wir können mit Whites Handwerkszeug erkennen, wie Taten ‚großer Männer‘ Bedeutung verliehen wurden; denn diese Bedeutung ist den Ereignissen eben nicht immanent. Dasselbe gilt gerade in unserer Zunft auch für konfessionelle Geschichten. Immer wieder lässt sich in der europäischen Kirchengeschichte das beobachten, was unser Kollege Stanislaw Paulau sehr treffend „methodologischen Konfessionalismus“ genannt hat: Jede Konfession schreibt ihre eigene Geschichte, sodass isoliert nebeneinanderstehende Konfessionsgeschichten entstehen, bei denen Bezugssystem und Referenzrahmen jeweils eine partikuläre Kir-

51 Vgl. ebd., 139.

52 Ebd., 145.

53 Vgl. ebd., 150.

54 Vgl. ebd., 147–150.

55 WHITE, Text, 108.

56 ADICHIE, CHIMAMANDA NGOZI, *The Danger of a Single Story* Ted Video Oktober 2009, https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story/c (abgerufen am 19.04.2023).

57 Zum Anliegen, eurozentrische Perspektiven zu entlarven und zu überwinden, vgl. CHAKRABARTY. Wolf-Dieter Schäufele plädiert für einen „rein pragmatischen Eurozentrismus“ in der europäischen Christentumsgeschichte, da es darum gehe, Pfarrer:innen und Religionslehrer:innen die historische Entwicklung ihres eigenen Kontextes näherzubringen, vgl. SCHÄUFELE, 106. Diese Überlegung geht allerdings von der Annahme aus, das europäische Christentum habe weitgehend unabhängig von globalen Entwicklungen seine heutige Gestalt gewonnen. Es ist genau diese Annahme, die von Historiker:innen mit postkolonialem Ansatz in der letzten Zeit in Frage gestellt worden ist: Vielmehr geht es darum, globale Verflechtungen offen zu legen, die auch und gerade das europäische Christentum seit seinen Anfängen geprägt haben.

58 Vgl. dazu auch den Beitrag von BENEDIKT BAUER in diesem Band.

che ist und alle anderen mehr oder weniger ausgeblendet werden oder *honoris causa* eine Erwähnung am Rande erfahren. Die eigene Konfession wird dabei zum Zentrum gemacht und „entinnert“ sich ihrer Provinzialität. So setzt beispielsweise das latein-europäische Christentum sich selbst als „europäisches Christentum“ als Norm und lässt orthodoxe Kirchen, beispielsweise, gegenüber dem „Normchristentum“ als partikular erscheinen. Sich vom „methodologischen Konfessionalismus“ zu lösen, bietet zudem die Chance, Konfessionen nicht als abgeschlossene Einheiten zu betrachten, sondern interkonfessionelle, interreligiöse⁵⁹ und überregionale Verflechtungen und gegenseitige Bezugnahmen aufzuzeigen, die bisher verschleiert wurden.⁶⁰

Und da, wie White schreibt, Geschichtsschreibung immer eine Kontroverse zugrunde liegt, kann uns genau diese Suche nach der verborgenen Kontroverse weiterbringen: Was war die andere Geschichte, gegen welche die nun gültige verfasst und die dann verdrängt wurde? Wenn Narrative immer mit Moral und mit Politik zu tun haben, lohnt es sich zu fragen: Welches politische Interesse lag bei der Entstehung einer bestimmten Geschichtsschreibung vor? Wer sind die Gegner dieser Darstellung – explizit oder, häufiger, implizit?

Aber: Beim Aufdecken dieser Strukturen bleiben wir eben nicht stehen, sondern wir haben die Chance, neue Geschichten zu schreiben und damit „worldmaking“ zu betreiben. Indem wir uns mit White an die Narrativität unserer Geschichten erinnern, erinnern wir uns an die verschleierte, ‚entinnerten‘ Machtstrukturen, die Peripherien und Zentren setzten. Wir haben dann die Chance, neue Geschichten gerade ‚von den Rändern her‘ zu schreiben.⁶¹ Geschichtsnarrative als ideologisch durchsetzt zu entlarven ist dann nicht, jedenfalls nicht nur, ein destruktiver, sondern auch ein produktiver Prozess. Ein Prozess, der nicht aus Lust an Zerstörung oder Diffamierung geschieht, sondern mit dem ich etwas Neues schaffen will. „When we reject the single story, when we realize that there is never a single story about any place, we regain a kind of paradise“,⁶² sagt Adichie, zugegebenermaßen etwas pathetisch.⁶³

59 Zu interreligiösen Verflechtungen vgl. in diesem Band den Beitrag von JONATHAN STUTZ.

60 Vgl. PAULAU, STANISLAU, Das andere Christentum. Zur transkonfessionellen Verflechtungsgeschichte von äthiopischer Orthodoxie und europäischem Protestantismus, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 262, Göttingen 2020, 16 f. sowie ausführlich DERS., Europäische Christentumsgeschichte Postkolonial? Anmerkungen zu einem umstrittenen Diskurs, in: Cursor_ Zeitschrift Für Explorative Theologie, Mai 2022, <https://cursor.pubpub.org/pub/christentumsgeschichte-postkolonial> (abgerufen am 19.04.2022).

61 Dass es sich dafür lohnt, auch anderes als Texte als Quellen heranzuziehen und neben etablierten Theolog:innen auch solche aus der zweiten und dritten Reihe zu untersuchen, zeigt in diesem Band eindrucklich der Beitrag von MARIA LISSEK.

62 ADICHIE.

63 Whites Ansätze ernst zu nehmen und die Narrativität der eigenen historiographischen Texte nicht nur offen zu legen, sondern auch bewusst damit zu spielen, erfordert Mut und Experimentierfreude – beides Eigenschaften, die im Wissenschaftsbetrieb nicht immer belohnt werden. Ein m. E. bemerkenswerter Versuch, historiographische Reflexion, eigene Beobachterperspektive und Erzählung über Vergangenes miteinander zu versprechen und bewusst zu inszenieren, liegt vor mit Sippel. Ich danke Stanislaw Paulau für den Hinweis auf dieses besondere Buch.

Vielleicht haben wir als Kirchenhistoriker:innen eine besondere Verantwortung dafür, die Machtstrukturen unserer eigenen Narrative aufzudecken. Denn wenn Erinnern immer eine Funktion für eine Gemeinschaft hat, gilt das in besonderer Weise für die Kirchengeschichte: Wir bewahren und formieren Erinnerung auch für eine bestimmte Konfession. Dass das so ist, müssen wir nicht, aus Angst um unseren Status als Wissenschaft, verschleiern, sondern dürfen es getrost als unsere Aufgabe annehmen. Das gilt, so schreibt unser katholischer Kollege Bernhard Holl, gerade dann, wenn wir White ernst nehmen: Da historische Narrative immer von den Kontexten, auch der Politik der Gegenwart geprägt sind, ist es nicht nur die Kirchengeschichte, die mit der Narrativität einen bestimmten perspektivischen Gegenwartsbezug einträgt; – und dies ist kein Manko, sondern Bedingung der Möglichkeit historischen Arbeitens.⁶⁴ Es ist also nicht nötig, theologischen Anspruch aufzugeben, um wissenschaftlich anschlussfähig zu sein; „das Proprium der Kirchengeschichte gefährdet [...] keineswegs [...] ihren Status als Wissenschaft“,⁶⁵ wie Holl es formuliert. Wir können den theologischen Anspruch, den wir haben, durchaus explizit machen, anstatt dass er diffus im Hintergrund bleibt.⁶⁶ Dabei können, wie Malte Dücker in seinem Beitrag deutlich macht, die erzählenden Traditionen des Christentums auch eine Chance für die Kirchengeschichte darstellen.⁶⁷ Jede Institution braucht ihre Geschichte(n) und die Existenz einer solchen politisch-sozialen Ordnung ist, wie wir gesehen haben, Bedingung der Möglichkeit für unser historisches Erzählen.

Wolf-Friedrich Schäufele sieht die kritische Funktion von Kirchengeschichte darin gegeben, dass gegenwärtige Gestaltungsformen in ihrer historischen Bedingtheit deutlich gemacht werden. Einen darüber hinausgehenden normativen Anspruch könne die Kirchengeschichte allerdings nicht erheben, sondern müsse dies der Systematischen Theologie überlassen.⁶⁸ Ich stimme Schäufele insofern zu, als dass es nicht darum gehen kann, mit heutigen Maßstäben historische Positionen als legitim o. ä. zu bewerten.⁶⁹ Doch ist historische Kritik eben immer auch interessengeleitet und damit eben nicht ‚objektiv‘ und sollte in ihrer weltverändernden Kraft nicht unterschätzt werden.

64 Vgl. HOLL, 354–359.

65 Ebd., 357.

66 Vgl. Ebd., 358 f.

67 Vgl. den Beitrag Dückers in diesem Band. An anderer Stelle hat Dücker erläutert, wie Kirchengeschichte und Exegese sich dabei gegenseitig bedingen und im Zusammenspiel fruchtbar gemacht werden können, vgl. DÜCKER, Schriftauslegung, insbes. 326–328. Entsprechend definiert er treffend, dass Kirchengeschichte betreiben, „auch Erzählen der vielgestaltigen Zeugnisse der Vergangenheit des historischen ‚Textes‘ – in all seinen kulturellen Erscheinungsformen – im narrativen Kontext der Heiligen Schrift“ meint, ebd., 328.

68 Vgl. SCHÄUFELE, , 104.

69 So ebd., 103 f.

Zugleich plädiert Schäfele durchaus für die Konstruktion einer Geschichtserzählung, die sich ihres konstruktiven und vorläufigen Charakters bewusst wird.⁷⁰ Mit White wäre nun aber stark zu machen, dass eine jede solcher Geschichtserzählungen Moral enthält und damit normativen Charakter hat.

Das heißt gleichzeitig: Wir sind besonders anfällig, für Ideologie in den Dienst genommen zu werden und wir sind in besonderer Weise in der Verantwortung zur Reflexion. Wir müssen uns immer wieder vor Augen führen, wie unsere Narrative die heutige Gestalt von Kirche legitimieren⁷¹ oder in Frage stellen und welche politische Funktion sie für unsere jeweilige Konfession erfüllen.

Es liegt Potential darin, zu sehen, dass viele Versionen der einen Geschichte zu haben, eine Chance und keine Gefahr ist. Dass demgegenüber gerade *die eine* Geschichte gefährlich ist, weil sie meint, objektiv zu sein und gerade dabei ihre Ideologie verkennt.⁷² Vielleicht ist das die beste Antwort, die ich auf den Einwand gegen White geben kann, mit dieser Sicht der Dinge werde Geschichtsschreibung beliebig und öffneten wir *alternative facts* Tür und Tor. Die Gefahr geht nicht von denen aus, die die Existenz der objektiven historischen Wahrheit bestreiten, sondern von denen, die diese ein für alle Mal gefunden zu haben meinen und eben keine alternativen Deutungen mehr zulassen. Wer meint, objektive Geschichte zu schreiben, macht sich zum möglichen Komplizen derjenigen, die die vermeintliche Objektivität eines Geschichtsnarrativs zur Legitimation ihrer Ideologie nutzen. Und die vielleicht einzige Art, sich gegen diese als absolut gesetzte Geschichtserzählung zu wehren, ist, eine andere, plausiblere danebenzustellen.⁷³

Das bedeutet: Wir sind nie fertig. Wir werden immer wieder Menschen brauchen, die unsere Geschichte, unsere Geschichten, neu schreiben. Aber ist nicht das genau Wissenschaft? Ein nie endender Prozess aus Behauptungen und Infragestellung von Wahrheiten?

4. Fazit

Von Hayden White können wir lernen, dass historische Ereignisse nicht an sich sprechen. Sie werden uns stattdessen erst durch Narration zugänglich, dadurch, dass sie in einen bestimmten Plot integriert werden. Die Narrativität ist die Grundbedingung unseres Sprechens – und daher nicht in erster Linie ein Problem, sondern eine Tatsache, mit der wir umzugehen haben. Jeder Plot folgt dabei bestimmten Strukturen, die zugleich eine Wertung, eine Moral eintragen. Erst die Moralisierung schafft ein

70 Vgl. ebd., 107f.

71 Vgl. HOLL, 356.

72 So meint auch HOLL: Bewusste Geschichtsfälschungen etc. berufen sich „in aller Regel gerade nicht auf die relative Gültigkeit der Perspektive nach der sprachkritischen Wende“, sondern behaupten, die allein gültige Wahrheit zu haben, Ebd., 357.

73 Vgl. ebd., 357f.

geschlossenes Narrativ. Jedes historische Narrativ ist dabei rückgebunden an Institutionen und damit immer auch politisch.

Da Ereignisse nicht per se eine bestimmte Wertung nahelegen, ist es möglich, ein und dieselbe Ereignisfolge mit sehr unterschiedlichen Narrativen zu unterlegen. Die Behauptung einer Erzählung, die objektive Wahrheit wiederzugeben, ist dabei eine Legitimationsstrategie. Objektivität, ‚wie es wirklich gewesen ist‘, ist uns nicht zugänglich.

Für unser eigenes Arbeiten gibt uns White Werkzeug an die Hand, die narrative Struktur in historiographischen Texten anderer offen zu legen: Mit welchem Interesse, gegen welche andere Erzählung ist ein Narrativ verfasst? Und daran anknüpfend: Welche Erzählung können wir dagegen oder daneben stellen?

Zum anderen lehrt uns White in radikaler Weise, dass auch wir erzählen, erfinden, ein Interesse verfolgen, wenn wir Geschichte schreiben. Wenn wir dieses Interesse verschleiern (nicht zuletzt: uns selbst gegenüber), die – zumindest angestrebte – Objektivität unserer Texte behaupten, laufen wir Gefahr, vielleicht sogar unbewusst und ungewollt, in den Dienst von Ideologie zu treten.

Und doch, auch wenn wir all dem zustimmen, streben wir nach einer möglichst plausiblen Erzählung; sprechen ‚als ob‘ wir das genealogische Glück hätten, mit den richtigen Maßstäben für diese Plausibilität ausgestattet worden zu sein. Und halten zugleich unsere Erzählung offen für Kritik und neue Gegengeschichten.

Ein von poststrukturalistischen Theorien begeisterter Theologe sagte neulich in meiner Gegenwart, wer die Konstruiertheit eigener Texte erkennen und doch auf der Suche nach Wahrheit bleibe, sei ein ‚Sowohl-als-auch-Mensch‘ (und das meinte er ganz und gar nicht positiv). Ich frage mich: Ist es möglich, etwas anderes zu sein als ein Sowohl-als-auch-Mensch? Ich kann es – momentan jedenfalls – nicht anders denken, als Geschichte so zu schreiben ‚als ob‘ mir Wahrheit in den Quellen zugänglich wäre – im vollen Bewusstsein, dass sie das nicht ist.

Quellen und Literatur

- ADICHIE, CHIMAMANDA NGOZI, The Danger of a Single Story Ted Video Oktober 2009, https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story/c (abgerufen am 19.04.2023).
- BUTLER, JUDITH, Einleitung, in: Dies.: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt a. M. 2017, 19–49.
- CHAKRABARTY, DIPESH, Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung, Frankfurt a. M. 2010.
- CHEN, HSIN-CHIH, Hayden White's Enthusiasm For Hegel, in: *History and Theory* 61.3 (2022), 426–449.
- DÜCKER, MALTE, Alles Schriftauslegung? Literaturhistorische Zugänge zur Kirchengeschichte, in: Christina Constanza/Martin Keßler/Andreas Ohlemacher (Hg.): *Claritas scripturae. Schrift-hermeneutik aus protestantischer Sicht*, Leipzig 2021, 307–328.
- HOLL, BERNHARD, Kirchengeschichte und Metahistory, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 130.4 (2021), 345–360.

- KIRSCH, JAN-HOLGER, „Befreiung“ und/oder „Niederlage“? Zur Konfliktgeschichte des deutschen Gedenkens an Nationalsozialismus und Zweiten Weltkrieg, in: Burkhard Asmuss/Kay Kufeke/Philipp Springer (Hg.): 1945 – Der Krieg und seine Folgen. Kriegsende und Erinnerungspolitik in Deutschland, Berlin 2005, 60–71.
- PAULAU, STANISLAU, Europäische Christentumsgeschichte Postkolonial? Anmerkungen zu einem umstrittenen Diskurs, in: *Cursor_ Zeitschrift Für Explorative Theologie*, Mai 2022, <https://cursor.pubpub.org/pub/christentumsgeschichte-postkolonial> (abgerufen am 19.04.2022).
- DERS., Das andere Christentum. Zur transkonfessionellen Verflechtungsgeschichte von äthiopischer Orthodoxie und europäischem Protestantismus, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 262, Göttingen 2020.
- SARASIN, PHILIPP, #Fakten. Was wir in der Postmoderne über sie wissen können, in: *Geschichte der Gegenwart*. Onlinemagazin, <https://geschichtedergewenwart.ch/fakten-was-wir-in-der-postmoderne-ueber-sie-wissen-koennen/> (abgerufen am 25.05.2023).
- SCHÄUFELE, WOLF-FRIEDRICH, Kirchengeschichte und Historische Theologie. Versuch einer enzyklopädischen Verhältnisbestimmung, in: Friedemann Voigt (Hg.): *Die Kreativität des Christentums. Von der Wahrnehmung zur Gestaltung der Welt*, Troeltsch-Studien. Neue Folge 7, Berlin/New York 2021, 93–109.
- SIPPEL, STEFAN, *Geschichten am Fluss. Geschichte im Fluss. Aborigines und Jesuiten am Daly Tiver, Nordaustralien, 1886–1899. Eine Performance*, München 2012.
- SRINIVASAN, AMIA, Genealogy, Epistemology and Worldmaking, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 119.2, 2019, 127–196.
- SUMALVICO, THEA, Aufklärungsnarrative in der Kirchengeschichte des frühen 20. Jahrhunderts: Ernst Troeltsch, Heinrich Hoffmann und Karl Aner, in: Rotraud von Kulesa/Stefanie Stockhorst/Vanessa de Senarclens (Hg.): *Das Erbe der Aufklärung. Aktualität, Historiographie und Re-Lektüren*, Hannover 2024, 105–124.
- WHITE, HAYDEN, Die Bedeutung von Narrativität in der Darstellung der Wirklichkeit, in: Ders.: *Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung*. Aus dem Amerikanischen von Margit Smuda, Frankfurt a. M. 1990, 11–39.
- DERS., Der historische Text als literarisches Kunstwerk, in: Ders.: *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*, aus dem Amerikanischen von Brigitte Brinkmann-Siepmann und Thomas Siepmann, Stuttgart 1986, 101–122.

Benedict Totsche

Die Arbeitsbedingungen wissenschaftlicher Mitarbeiter:innen in der Kirchengeschichte an deutschen Hochschulen

Eine explorative Studie

Empirische Studien sind in der kirchengeschichtlichen Wissenschaft unüblich. Das liegt freilich im Untersuchungsgegenstand begründet, denn eine empirische Studie setzt auskunftsfähige und damit lebende Personen voraus. Somit können empirische Studien in der Erforschung klassischer Topoi kirchengeschichtlicher Wissenschaft überhaupt nur im Bereich der neuesten Kirchengeschichte eingesetzt werden. Wird der Blick jedoch stärker in die Gegenwart gerichtet, lassen sich verschiedene Szenarien finden, in denen empirische Studien sinnvoll und hilfreich sein könnten. So wären etwa Studien zur Rezeption kirchengeschichtlicher Themen oder kirchengeschichtswissenschaftlicher Erkenntnisse in der breiten Öffentlichkeit denkbar, um nur ein Beispiel zu nennen. Ebenso – und das soll der Fokus im Folgenden sein – erscheint es lohnend, in einer Meta-Ebene auf die kirchengeschichtliche Wissenschaft selbst zu blicken, denn hier ließe sich eine Reihe von Themenfeldern finden, in denen empirische Studien durchgeführt werden könnten. Ein solches Feld sind die Arbeitsbedingungen in der kirchengeschichtlichen Wissenschaft bzw., noch näher fokussiert, die Arbeitsbedingungen der wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen.

Die im folgenden vorgestellten Ergebnisse beruhen auf Daten einer empirischen Studie, welche für die Tagung durchgeführt wurde, die diesem Sammelband zugrunde liegt. Thema dieser Studie war es, empirisch zu untersuchen, wie die alten Sprachen im kirchengeschichtlichen Proseminar eingesetzt werden. Die Auswertung dieser Studie erwies sich allerdings als zu umfangreich für den vorliegenden Sammelband, weswegen sie in Zusammenarbeit mit Ulrich Riegel als Monographie erschienen ist.¹ Im letzten Teil des Fragebogens wurden die Studienteilnehmer:innen gebeten, Angaben zu ihrer aktuellen Beschäftigungssituation zu machen und eben diese Angaben werden im Folgenden ausgewertet. Es handelt sich somit einer-

¹ Siehe TOTSCHÉ/RIEGEL im Literaturverzeichnis. Ulrich Riegel sei auch herzlich für seine Anmerkungen und Anregungen zu diesem Beitrag gedankt.

seits um einen Teilbereich der Studie, andererseits ist die separate Auswertung und Publikation aufgrund des anders gelagerten Schwerpunktes nicht nur möglich, sondern erscheint sogar sinnvoll, um dieses wichtige Thema nicht zu einem Anhang verkommen zu lassen.

1. Problemstellung und Forschungsstand

1.1 Was sind gute Arbeitsbedingungen in der Wissenschaft?

Die Jahre 2023 und 2024 dürften wohl auch im Rückblick als einschneidend für die Situation wissenschaftlicher Mitarbeiter:innen an deutschen Hochschulen wahrgenommen werden. Sie waren nämlich u. a. von der Diskussion um die Novellierung des Wissenschaftszeitvertragsgesetzes (WissZeitVG) geprägt. Im März 2023 wurden vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) Eckpunkte einer geplanten Reform vorgestellt,² die jedoch aufgrund harscher Kritik rasch zurückgezogen wurden. Es folgte Anfang Juni ein Referentenentwurf für die Novellierung,³ der einerseits Kritikpunkte aufgenommen hat, andererseits aber von vielen Seiten weiterhin als unzureichend kritisiert wurde.⁴ Erst im Oktober 2024 wurde dieser Entwurf nahezu unverändert in erster Lesung im Bundestag beraten. Aufgrund des Koalitionsbruchs Anfang November 2024 ist zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Aufsatzes unklar, wie sich die Debatte entwickelt und in welcher Form eine Novellierung des WissZeitVGs stattfinden wird. Deutlich ist jedoch, dass die Arbeitsbedingungen wissenschaftlicher Mitarbeiter:innen ein viel diskutiertes Feld darstellen, spätestens seit im Sommer 2021 der Hashtag #IchBinHanna als Reaktion auf ein Erklärvideo des BMBF zum WissZeitVG viral ging.⁵ Hauptstreitpunkte sind die im WissZeitVG vorgesehenen Befristungsregelungen und inwiefern diese eine Karriere in der Wissenschaft befördern oder behindern. Weitere Diskussionspunkte sind z. B. die Planbarkeit von wissenschaftlichen Karrieren bzw. wie damit umgegangen wird, dass diese Planbarkeit in der Regel nicht gegeben ist.⁶

Daneben wird u. a. auch über angemessene Stellenanteile diskutiert, verbunden mit der Frage, ab welchem Stellenanteil die Wissenschaft ein ausreichendes Auskommen ermöglicht und inwiefern unbezahlte Mehrarbeit üblich ist oder sogar verlangt wird. Sowohl die Interessenvertretung des wissenschaftlichen Mittelbaus an evangelisch-theologischen Fakultäten und Instituten für evangelische Theologie in

2 Vgl. Bundesministerium für Bildung und Forschung, Reform.

3 Vgl. Bundesministerium für Bildung und Forschung, Referentenentwurf.

4 Vgl. nur beispielhaft: Allianz der Wissenschaftsorganisationen; Deutscher Gewerkschaftsbund; Deutschlandfunk.

5 Für einen Überblick siehe BAHR, AMREI/EICHHORN, KRISTIN/KUBON, SEBASTIAN, #IchBinHanna. Prekäre Wissenschaft in Deutschland, Berlin 2022.

6 Vgl. Allianz der Wissenschaftsorganisationen, 3.

Deutschland als auch die Bundeskonferenz der wissenschaftlichen Assistentinnen und Assistenten, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter für Katholische Theologie fordern in ihren jeweiligen Positionspapieren einen Mindeststellenumfang von 65 %, da nur so gewährleistet werden kann, dass durch die Stelle im Wissenschaftsbetrieb das eigene Auskommen sichergestellt werden kann und nicht nebenher weitere Beschäftigungsverhältnisse eingegangen werden müssen, welche dann wiederum zulasten der wissenschaftlichen Qualifikation gehen würden.⁷

Beim Stichwort Qualifikation rückt zudem ein weiterer Diskussionspunkt in den Fokus, denn es ist nicht flächendeckend geregelt, wie viel Prozent der vertraglich vereinbarten Arbeitszeit für die eigene wissenschaftliche Qualifikation aufgewendet werden darf.⁸ Z. T. sind solche Regelungen Teil des Arbeitsvertrages – und in manchen Bundesländern verpflichtend vorgeschrieben – oder einer gesonderten Tätigkeitsbeschreibung, in anderen Fällen fehlt eine solche klare Regelung aber auch. Die resultierende Unsicherheit, was Arbeitszeit ist, wann an der Qualifikation gearbeitet werden darf und was somit als Überstunden gelten könnte bzw. ob ein solches Konzept in der Wissenschaft überhaupt sinnvoll ist, führt z. B. bei der Arbeitszeiterfassungspflicht zu ungeklärten Problemen,⁹ was nicht zuletzt ein Grund sein dürfte, dass die Umsetzung an den Universitäten nur langsam geschieht.

Ein weiteres Schlagwort ist die Vereinbarkeit von Beruf und Familie. Damit kommt der Gender Gap ins Spiel, denn gerade Familienplanung und Care-Arbeit werden immer wieder als Hauptgrund genannt, warum Frauen ab einer bestimmten Phase stärker aus der Wissenschaft ausscheiden als Männer:¹⁰ Über alle Disziplinen hinweg sind etwa die Hälfte der Absolvent:innen Frauen. Sowohl bei aktuell im Dienst befindlichen wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen als auch bei Promotionen liegt der Frauenanteil bei rund 45 %. Bereits bei Habilitationen geht er auf rund ein Drittel zurück und unter hauptberuflichen Professor:innen liegt der Frauenanteil nur noch bei knapp über einem Viertel.¹¹ Die damit einhergehenden Probleme und der Verlust für die Wissenschaft liegen auf der Hand.

Da es nicht im Fokus dieses Beitrags stehen kann, sämtliche Probleme zu erörtern, mit denen wissenschaftliche Mitarbeiter:innen konfrontiert sind, sollen diese Hinweise auf bestehende Problemfelder genügen. Letztlich geht es also in der #IchBinHanna-Debatte und damit in Verbindung stehenden Diskussionszusammen-

7 Vgl. Interessenvertretung des wissenschaftlichen Mittelbaus an ev.-theol. Fakultäten und Instituten für ev. Theologie in Deutschland, 2; Bundeskonferenz der wiss. Assistentinnen und Assistenten, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter für Katholische Theologie, 1.

8 Vgl. Interessenvertretung des wissenschaftlichen Mittelbaus an ev.-theol. Fakultäten und Instituten für ev. Theologie in Deutschland, 2 f.

9 Vgl. zur Thematik auch POSCHER, RALF/VOSSKUHLE, ANDREAS, Denken am Wochenende verboten, in: FAZ online (25.03.2023), abgerufen unter: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/geplante-arbeitszeiterfassungspflicht-gefahr-det-die-wissenschaft-18774318.html> [27.07.2023].

10 Vgl. LERCHENMÜLLER, MARC J., Der Gender Gap in der Wissenschaft. Ein Nachteil für Wissenschaft und Gesellschaft. Der Schatten des Gender Gap könnte bis ins nächste Jahrhundert reichen, in: ifo-SD 75 (2022), 24 f.

11 Vgl. Statistisches Bundesamt.

hängen um gute Arbeitsbedingungen für den sog. „wissenschaftlichen Nachwuchs“¹². Was genau gute Arbeitsbedingungen sind, darüber gehen die Ansichten naturgemäß auseinander. Eine Ansicht, die eher gewerkschaftsnah genannt werden kann und die in #IchBinHanna ihren Ausdruck findet, würde unter guten Arbeitsbedingungen eine Stelle verstehen, welche die tatsächlich erbrachte Arbeitsleistung berücksichtigt und dabei eine Work-Life-Balance ermöglicht. Ferner sollte eine solche Stelle ausreichend entlohnt werden und die eigene Qualifikation nicht behindern, sondern nach Möglichkeit befördern. Außerdem, so könnte postuliert werden, sollten zumindest in einer späteren Phase der Qualifikation verlässliche Perspektiven aufgezeigt werden. Ebenso könnte allerdings auch die Position formuliert werden, dass Wissenschaft keine Arbeit wie jede andere ist und daher auch unter anderen Maßstäben zu bewerten ist. Das würde z. B. einschließen, dass Arbeitszeit nicht sinnvoll erfasst werden kann, da man nicht „das Denken an Wochenenden einstellen“¹³ kann und folglich Work-Life-Balance entweder kein tragfähiges Konzept für die wissenschaftliche Arbeit ist oder gänzlich neu gedacht werden muss. In dieser Perspektive wäre es auch sinnvoll, Karriereperspektiven aufzuzeigen, zugleich würde stärker die Eigenverantwortung betont, sich ggf. aus eigenem Antrieb aus dem Wissenschaftsbetrieb zurückzuziehen, wenn sich keine Dauerstelle abzeichnet.

Es wird in jedem Fall deutlich, dass die Arbeitsbedingungen wissenschaftlicher Mitarbeiter:innen ein viel diskutiertes Thema sind, gerade weil kein einheitliches Verständnis guter Arbeitsbedingungen und damit keine einheitliche Zielvorstellung künftiger Reformen existieren. Diese Fragen betreffen zumindest theoretisch alle wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen, somit auch die Kolleg:innen in der Theologie. Im Anschluss stellt sich zwangsläufig die Frage, ob die Situation in der Theologie vergleichbar mit der in anderen Fachbereichen ist oder ob hier womöglich bessere oder sogar schlechtere Arbeitsbedingungen zu finden sind. Da nur Kirchengeschichtler:innen befragt wurden, können die Ergebnisse nicht direkt auf die komplette Theologie umgelegt werden, wohl aber einige Hinweise geben. Auch vor diesem Hintergrund versteht sich die folgende Studie ausdrücklich als explorativ: Es wurden nicht alle Parameter erhoben, die in diesem Kontext relevant sind und es wird nur ein Teil der Theologie betrachtet. Dennoch sollen Hinweise gegeben werden, unter welchen Bedingungen aktuell im theologischen Mittelbau¹⁴ gearbeitet wird.

12 Vgl. zur berechtigten Problematisierung des Begriffs z. B. DÖRING, KAROLINE, Willen wir wirklich BeStI(e)n sein? Ein Plädoyer an und gegen „den wissenschaftlichen Nachwuchs“, in: *Mittelalterblog* (02/2017), abgerufen unter: <https://mittelalter.hypotheses.org/9774> [27.07.2023].

13 POSCHER/VOSSKUHLE, Denken am Wochenende verboten (FAZ).

14 Auch dieser Begriff ist nicht gänzlich unproblematisch, scheint aber neutraler zu sein als etwa „wissenschaftlicher Nachwuchs“ und wird auch zumindest von der Interessensvertretung evangelischerseits als Eigenbezeichnung benutzt. Daher wird er in der Folge verwendet werden.

1.2 Forschungsstand

Empirische Untersuchungen, die speziell die Arbeitsbedingungen des Mittelbaus in der akademischen Theologie oder in einer theologischen Disziplin betreffen, gibt es bisher kaum. Eine erfreuliche Ausnahme bildet eine kleine Studie, die David Burkhart Janssen und Carlotta Israel 2021 im Auftrag der Interessenvertretung des wissenschaftlichen Mittelbaus an evangelisch-theologischen Fakultäten und Instituten für evangelische Theologie in Deutschland durchgeführt haben. Dabei waren neben wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen auch alle Promovierenden und Habilitierenden im Bereich der evangelischen Theologie zur Teilnahme aufgefordert ($n = 141$), weswegen „nur“ 69 % des Samples tatsächlich wissenschaftliche Mitarbeiter:innen sind;¹⁵ daher können nicht alle Ergebnisse eins zu eins verglichen werden. 52 % des Gesamtsamples gaben an weiblich zu sein, 40 % männlich und 7 % enthielten sich einer Antwort; zudem lag das Durchschnittsalter bei 32,5 Jahren.¹⁶ Von den wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen haben 43 % eine 100 %-Stelle und 35 % eine 50 %-Stelle; andere Stellenanteile kommen nur selten vor.¹⁷ 26 % haben eine Lehrverpflichtung von 2 SWS und 22 % von 4 SWS, wobei auch 5 SWS (14 %) vorkommen.¹⁸ Die sonstigen Ergebnisse werden hier nicht referiert, da sie sich auf Themenbereiche beziehen, die zweifellos wichtige Einblicke in die aktuelle Situation geben, aber in der hier präsentierten Studie aus unten noch zu besprechenden Gründen nicht thematisiert wurden. Insgesamt überwiegt laut den Autor:innen Zufriedenheit, auch wenn negative Aspekte durchaus vorhanden sind.¹⁹

Aus den Jahren 2012 und 2017 liegen Berichte „Zur Lage des wissenschaftlichen Nachwuchses in der Katholischen Theologie“ vor, die von Bernhard Emunds sowie Silke Lechtenböhrer bzw. Jonas Hagedorn verantwortet wurden und die auf wesentlich ältere Vorgängerstudien²⁰ zurückgehen. Allerdings geben diese keine Auskunft über die Arbeitsbedingungen. Immerhin wird in der zweiten Studie der Frauenanteil der wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen in der katholischen Theologie insgesamt erhoben, der bei 44 % liegt.²¹

15 Vgl. ISRAEL, CARLOTTA/JANSSEN, DAVID BURKHART, Umfrage zur Situation des evangelisch-theologischen wissenschaftlichen Mittelbaus, 2021, abgerufen unter: http://www.ivwm.de/wp-content/uploads/2021/07/Umfrageauswertung-zum-ev.-theol.-Mittelbau-IVWM_2021-1.pdf [27.07.2023], 2.

16 Vgl. ebd., 1.

17 Vgl. ebd., 3.

18 Vgl. ebd., 3.

19 Vgl. ebd., 11.

20 Z. B. HÖFFNER, JOSEPH, Der wissenschaftliche Nachwuchs in der Katholischen Theologie Deutschlands, in: JCSW 1, 1960, 139–152.

21 Vgl. EMUNDS, BERNHARD/HAGEDORN, JONAS, Zur Lage des wissenschaftlichen Nachwuchses in der deutschsprachigen Katholischen Theologie, in: JCSW 58, 2017, 365. Zudem erfährt man speziell für die Kirchengeschichte, dass in den Jahren 2006–2011 in der AKG pro Jahr durchschnittlich 4,3 Promotionen abgeschlossen wurden und in der MNKG 7,2 (vgl. EMUNDS/LEUCHTENBÖHRER, 276). Für die Jahre 2011–2016 sind dies in der AKG durchschnittlich 4,0 und in der MNKG 7,8 Promotionen pro Jahr (vgl. EMUNDS/HAGEDORN, 372).

Daneben gibt es freilich diverse Studien, welche sich mit den Arbeitsbedingungen wissenschaftlicher Mitarbeiter:innen insgesamt, d. h. nicht auf ein Fach begrenzt,²² auseinandersetzen. Davon sollen in der Folge einige exemplarisch vorgestellt werden. Entsprechende Studien existieren bereits seit den 1960er-Jahren,²³ allerdings wird hier der Fokus bewusst auf Studien der letzten Jahre gelegt, um möglichst aktuelle Vergleichspunkte zu haben. Außerdem werden wie oben nur die Ergebnisse zu den Themenfeldern referiert, die auch in der hier vorgelegten Studie berücksichtigt wurden. Dabei zeigt es sich, dass einige der unten untersuchten Themenfelder bisher kaum analysiert wurden.

Bereits 2007–2008 wurden im Auftrag von ver.di wissenschaftliche Mitarbeiter:innen an der TU Berlin, der Universität Oldenburg und der Universität Jena befragt. Im Durchschnitt erbrachten die Befragten Lehre im Umfang von 2,8 SWS, wobei sie vertraglich nur zu 2,0 SWS verpflichtet gewesen wären. Sah der Vertrag überhaupt keine Lehrverpflichtung vor, wurden dennoch im Schnitt 0,9 SWS gelehrt. Bei Befragten mit Lehrverpflichtung lag diese laut Vertrag bei durchschnittlich 3,8 SWS, wobei de facto 4,4 SWS unterrichtet wurden.²⁴

Die TU Berlin selbst veröffentlicht in regelmäßigen Abständen Studien zu den Arbeitsbedingungen ihrer wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen;²⁵ die aktuellste stammt von 2017.²⁶ Damals hatten 64 % eine 100 %-Stelle und 17 % weniger als 66 %; zugleich gaben 75 % an, im Durchschnitt mehr zu arbeiten als vertraglich vereinbart wurde.²⁷ Jeweils über 50 % der Befragten stimmen völlig oder eher zu, dass Aufgaben wie die Vor- und Nachbereitung der Lehrveranstaltungen, die Betreuung von studentischen Arbeiten sowie von Klausuren und mündlichen Prüfungen zu viel Zeit in Anspruch nimmt, die dann für die eigene Qualifikation nicht zur Verfügung steht; auch durch Verwaltungs- oder technische Aufgaben ergeben sich Ver-

22 Auch das gibt es in einigen anderen Fächern, so z. B. für die Sozial- und Wirtschaftswissenschaften: LENKEWITZ, SVEN/MÖHRING, KATJA, Work-Life-Balance und Arbeitsbedingungen von wissenschaftlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in Deutschland, in: ZSR 64, 2018, 163–185.

23 Vgl. z. B. KAUPP, PETER, Der Hochschulassistent und seine Probleme. Ergebnisse einer Umfrage zur sozialen, wirtschaftlichen und beruflichen Situation der wissenschaftlichen Assistenten an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Im Auftrag der Assistentenschaft durchgeführt und ausgewertet, Stuttgart 1969. Vgl. auch SCHMIDT, BORIS, Lust und Frust am „Arbeitsplatz Hochschule“. Eine explorative Studie zur Arbeitssituation junger wissenschaftlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, in: Beiträge zur Hochschulforschung 29 (2007), 141–144.

24 Vgl. GRÜHN, DIETER/HECHT, HEIDEMARIE/RUBELT, JÜRGEN/SCHMIDT, BORIS, Der wissenschaftliche „Mittelbau“ an deutschen Hochschulen. Zwischen Karriereaussichten und Abbruchtendenzen, Berlin 2009, 38.

25 Ähnliche Befragungen existieren auch an anderen deutschen Hochschulstandorten, z. B. in Hildesheim: Holderberg.

26 Die Nachfolgestudie hat eine Laufzeit bis Sommer 2023 und lag zum Zeitpunkt der Abfassung noch nicht vor.

27 Vgl. BÖHM, NINA/PFETSCH, JAN/GROSHCHEVA, NELI/KUBATH, SASCHA, WM-Studie 2017. Arbeits- und Weiterqualifizierungsbedingungen der wissenschaftlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an der Technischen Universität Berlin, Berlin 2018, 50 f.

zögerungen, wobei diese als nicht so gravierend wahrgenommen werden.²⁸ Laut Vertrag mussten die befragten wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen im Durchschnitt 3,92 SWS lehren, wobei de facto durchschnittlich 4,37 SWS erbracht wurden; auch hier leisten sie also mehr als vertraglich vereinbart ist.²⁹

Zuletzt soll ein Blick auf den „Bundesbericht Wissenschaftlicher Nachwuchs 2021“ geworfen werden. Dies bietet sich für einen Gesamtüberblick besonders gut an, denn hier wurden keine eigenen Daten erhoben, sondern es wurden vorhandene Studien zusammengestellt.³⁰ Es wird unterschieden zwischen wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen unter 35 Jahren und solchen zwischen 35 und 45 Jahren. In der ersten Gruppe haben 40 % eine Teilzeitstelle, in der zweiten Gruppe 28 %. Allerdings muss kritisch eingewandt werden, dass Teilzeit hier mit „Anteil von 67 % oder weniger“ definiert wird, sodass nicht der Umkehrschluss gilt, dass die übrigen eine volle Stelle hätten. In beiden Gruppen arbeiten deutlich mehr Frauen in Teilzeit als Männer. Während die Teilzeitquote insgesamt mit 37 % angegeben wird, so liegt sie für die Geisteswissenschaften mit 53 % vergleichsweise hoch.³¹ Die durchschnittliche vertraglich vereinbarte Arbeitszeit beträgt für wissenschaftliche Mitarbeiter:innen 33 Stunden, wobei tatsächlich im Durchschnitt 45 Stunden erbracht werden; allerdings bleibt unklar, ob sich die Mehrarbeit auf die eigene wissenschaftliche Qualifikation bezieht, auf Aufgaben am Lehrstuhl etc.³² Alle weiteren Angaben des Bundesberichts sind – ebenso wie bei den obigen Studien – sicherlich interessant und wichtig, um die Beschäftigungssituation wissenschaftlicher Mitarbeiter:innen insgesamt beurteilen zu können, bleiben aber aufgrund der mangelnden Vergleichbarkeit im Folgenden außen vor.

2. Datengrundlage und Methodik³³

Ziel dieser Teilstudie ist es, einen aktuellen Überblick über die Arbeitsbedingungen der wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen in der kirchengeschichtlichen Wissenschaft in Deutschland zu geben. Da der Schwerpunkt auf den in der Praxis vorfindlichen Strukturen liegt, wurde ein quantitatives Design ausgewählt. Der inhaltliche Kern, und damit die abhängigen Variablen, sind die konkreten Bedingungen, unter denen die wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen angestellt sind, und welche Verpflichtungen in der unterrichtlichen Praxis damit einhergehen: der Stellenumfang, die Lehrver-

28 Vgl. ebd., 32 f.

29 Vgl. ebd., 38.

30 Vgl. Konsortium Bundesbericht Wissenschaftlicher Nachwuchs, 21.

31 Vgl. ebd., 119.

32 Vgl. ebd., 123.

33 Vgl. für eine ausführlichere Darstellung Kap. 2 in TOTSCHKE, BENEDICT/RIEGEL, ULRICH, Die alten Sprachen im kirchengeschichtlichen Proseminar. Eine empirische Untersuchung, Stuttgart 2024.

pflichtung in SWS, die Häufigkeit, in der ein Proseminar unterrichtet wird und die Art, wie dieses unterrichtet wird. Als mögliche Einflussfaktoren (unabhängige Variablen) werden die Punkte in den Fokus genommen, bei denen der begründete Verdacht besteht, dass dadurch die eben genannten Variablen beeinflusst werden; im Einzelnen sind dies der akademische Status, die institutionelle Verortung und die Lehrerfahrung. Schließlich werden die soziodemographischen Hintergrundvariablen Alter, Geschlecht und Konfession erfasst.

Weitere Aspekte, die durchaus von Relevanz gewesen wären, z. B. zur Befristung der aktuellen Stelle, im wievielten befristeten Arbeitsvertrag gerade gearbeitet wird oder wie die Vereinbarkeit von Familie und Beruf wahrgenommen wird, wurden nicht abgefragt. Einerseits hätten sie das im Folgenden dargebotene Bild bereichern können. Andererseits hätten sie so weit weg vom Kern der Umfrage – dem Einsatz der alten Sprachen im kirchengeschichtlichen Proseminar – gelegen, dass bei den Studienteilnehmer:innen die berechtigte Frage hätte aufkommen können, was das noch mit der eigentlichen Umfrage zu tun hat, was in der Folge zu einer verstärkten Quote an abgebrochenen Fragebögen hätte führen können. Zusätzlich wäre im recht übersichtlichen Feld derer, die mit der Studie adressiert wurden, die Anonymität der Befragten mitunter nur noch schwer aufrechtzuerhalten gewesen, wenn so detailliert gefragt worden wäre. Auch vor diesem Hintergrund sind die folgenden Ergebnisse ausdrücklich als Teil einer explorativen Studie in einem kaum erforschten Feld zu verstehen, d. h. sie sollen erste Hinweise darauf geben, wie die aktuellen Arbeitsbedingungen sind, zugleich aber dazu anregen, die erzielten Ergebnisse zu ergänzen und zu vertiefen.

Die Datenerhebung erfolgte – wie geschildert – im Rahmen der Studie zum Einsatz der alten Sprachen im kirchengeschichtlichen Proseminar. Ziel war es dabei, die Gesamtpopulation derer möglichst breit zu erfassen, die aktuell an deutschen Hochschulen kirchengeschichtliche Proseminare unterrichten, wobei als Hypothese zugrunde gelegt wurde, dass diese Aufgabe v. a. von wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen übernommen wird. Um die angestrebte Gesamtpopulation möglichst vollständig erreichen zu können, wurde ein Online-Fragebogen eingesetzt.³⁴ Dieses Verfahren hatte zudem weitere Vorteile, z. B. die Vermeidung von Übertragungsfehlern von Papierfragebögen in das Analysetool. Der Fragebogen wurde in LimeSurvey programmiert, wobei die hier abgefragten Variablen an unterschiedlichen Stellen im Fragebogen zu finden waren, je nachdem welche Rolle sie im Untersuchungsdesign der Hauptstudie spielten.³⁵

Zur Ziehung der Stichprobe wurden alle wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen angeschrieben, die im Sommer und Herbst 2022 an deutschen Hochschulen in der Kirchengeschichte beschäftigt waren, sofern dies auf den jeweiligen Webseiten ersichtlich war. Die Internetseiten der Institute und Fakultäten wurden den Inter-

34 Vgl. WAGNER-SCHELEWSKY, PIA/HERING, LINDA, Online-Befragung, in: Nina Baur/Jörg Blasius (Hg.): Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung, Wiesbaden 32022, 1051–1065.

35 Vgl. TOTSCH/RIEGEL, Die alten Sprachen, Kap. 2.

netseiten des evangelisch-theologischen Fakultätentages, der Konferenz der Institute für Evangelische Theologie und des katholisch-theologischen Fakultätentages (dort sind auch die katholisch-theologischen Institute verzeichnet) entnommen.³⁶ Zudem wurden die angeschriebenen Personen gebeten, die E-Mail weiterzuleiten, wenn ihnen weitere Personen bekannt sind, die zum angezielten Kreis gehören, aber nicht auf der Internetseite verzeichnet sind, da sie z. B. ihre Stelle erst jüngst angetreten haben. Insgesamt entstand auf diese Weise ein Verteiler von 209 E-Mail-Adressen, wobei nicht seriös abgeschätzt werden kann, wie viele davon als wissenschaftliche Mitarbeiter:innen angestellt und zudem in der Lehre aktiv sind. Denn nur die Letzgenannten waren für den Kern der Studie von Interesse, sodass bei den folgenden Ergebnissen die Perspektive derer fehlt, die über Drittmittelprojekte ohne Lehrverpflichtung angestellt sind. Zudem wurde die E-Mail über relevante Mailverteiler verschickt. Der Umfragezeitraum lag zwischen dem 15.09.2022 und dem 31.10.2022.

Die meisten der im Folgenden präsentierten Daten wurden im letzten Teil des Fragebogens abgefragt. Dies geschah bewusst, um zu verhindern, dass möglicherweise Personen aufgrund der Sensibilität solcher Angaben die Umfrage verfrüht verlassen. Zudem wurde eigens darauf hingewiesen, dass diese Fragen problemlos übersprungen werden können. Tatsächlich wurden alle bzw. einzelne dieser Fragen nur in Ausnahmefällen nicht beantwortet. Von den insgesamt $N = 75$ kohärenten Datensätzen entfallen $N = 59$ auf Personen, die angegeben haben, wissenschaftliche Mitarbeiter:innen zu sein. Eine Person hat die Fragen, die den Kern der vorliegenden Auswertung betreffen, vollständig unbeantwortet gelassen, weswegen $N = 58$ Teilnehmer:innen der Auswertung zugrunde gelegt werden können. Eine klassische Datenbereinigung war nicht notwendig, da durch den automatisierten Import der Daten aus LimeSurvey Fehler bei der Dateneingabe ausgeschlossen werden konnten. Ebenso konnten keine auffälligen Antwortmuster festgestellt werden.

Im Folgenden werden zunächst die Ergebnisse der Häufigkeitsauszählungen dargestellt, zuerst zum soziodemographischen Profil, dann zum institutionellen Profil und schließlich zu den Arbeitsbedingungen. Anschließend werden die Berechnungen der Zusammenhänge wiedergegeben. Diese werden mittels Kreuztabellierung untersucht. Da es sich um kategoriale Variablen handelt, wird mit dem Chi-Quadrat-Test gearbeitet;³⁷ wenn in einer Zelle weniger als fünf Fälle angetroffen werden, kommt der exakte Fisher-Test zum Einsatz. Cramers V bzw. ϕ werden als Maß der Effektstärke herangezogen; dabei gelten die folgenden Grenzwerte: Cramers V bzw. $\phi > ,1$: kleiner Effekt; Cramers V bzw. $\phi > ,3$: mittlerer Effekt; Cramers V bzw. $\phi > ,5$: starker Effekt.³⁸

36 <http://www.evtheol.fakultaetentag.de/>; <http://kiet.online/>; <https://kthf.de/> (27.07.2023).

37 Vgl. JANSSEN, JÜRGEN/LAATZ, WILFRIED, Statistische Datenanalyse mit SPSS. Eine anwendungsorientierte Einführung in das Basissystem und das Modul Exakte Tests, Heidelberg 92017, 259–264.

38 Vgl. UNSER, ALEXANDER/RIEGEL, ULRICH, Grundlagen der quantitativ-empirischen Religionspädagogik. Eine anwendungsorientierte Einführung, Münster/New York 2022, 155.

3. Empirischer Befund

3.1 Soziodemographisches Profil

Als soziodemographische Variablen wurden Geschlecht, Alter und Konfessionszugehörigkeit der Teilnehmer:innen abgefragt.

Tabelle 1: Geschlecht

	n	%
weiblich	29	50,0
männlich	29	50,0
Gesamt	58	100,0

Die Verteilung der Geschlechter (vgl. Tab 1) ist exakt ausgeglichen mit je $n = 29$ (50,0 %). Die Optionen „divers“ und „keine Angabe“ wurden nicht gewählt.

Tabelle 2: Alter

	n	%
unter 25	0	0,0
25–29	15	25,9
30–34	28	48,3
35–40	8	13,8
über 40	7	12,1
Gesamt	58	100,0

Das Alter wurde in 5-Jahres-Schritten erfasst (vgl. Tab. 2). Die Altersverteilung kann dabei als erwartungsgemäß beschrieben werden: Niemand ist unter 25 und nur wenige über 40 ($n = 7$; 12,1 %). Am stärksten ist die Altersgruppe zwischen 30 und 34 Jahren vertreten, denn mit $n = 28$ (48,3 %) entfällt fast die Hälfte auf diesen Zeitraum. Wesentlich seltener ausgeprägt sind die Zeiträume 25–29 ($n = 15$; 25,9 %) und 35–40 ($n = 8$; 13,8 %). Fasst man die Zeiträume etwas anders zusammen, kann also gesagt werden, dass rund die Hälfte zwischen 30 und 34 Jahren alt ist, während je ein weiteres gutes Viertel zwischen 25 und 29 bzw. über 35 ist.

Tabelle 3: Konfession

	n	%
evangelisch	41	70,7
katholisch	16	27,6
orthodox	1	1,7
Gesamt	58	100,0

Beim Verhältnis der Konfessionen (vgl. Tab. 3) ist ein deutlicher evangelischer Überhang zu erkennen ($n = 41$; 70,7 %). Hingegen haben $n = 16$ (27,6 %) angegeben, katholisch zu sein. Zudem hat eine orthodoxe Person teilgenommen. Sonstige Angaben kamen nicht vor. Der deutliche evangelische Überhang kann möglicherweise darauf zurückgeführt werden, dass es deutschlandweit mehr evangelische als katholische Lehrstühle für Kirchengeschichte gibt. Ob es zusätzlich eine Rolle spielt, dass ein evangelischer Kollege die Anfrage geschickt hat, kann nicht gesagt werden, bleibt aber eine Möglichkeit.

3.2 Institutionelles Profil

Das institutionelle Profil wurde anhand der Variablen akademischer Status, institutionelle Verortung und Lehrerfahrung erfasst.

Tabelle 4: Akademischer Status

	n	%
nicht promoviert	30	51,7
promoviert	27	46,6
habilitiert	1	1,7
Gesamt	58	100,0

Bezogen auf den akademischen Status (vgl. Tab. 4) kann gesagt werden, dass mit $n = 27$ (46,6 %) etwas weniger als die Hälfte des Samples („nur“) promoviert ist, während eine Person (1,7 %) bereits habilitiert ist.

Tabelle 5: Institution

	n	%
Fakultät	43	74,1
Institut	13	22,4
Kirchl./Päd. Hochschule	2	3,4
Gesamt	58	100,0

Fast drei Viertel ($n = 43$; 74,1 %) sind an einer Fakultät beschäftigt (vgl. Tab. 5), wesentlich weniger ($n = 13$; 22,4 %) an einem Institut. Nur einzelne ($n = 2$; 3,4 %) arbeiten an einer Kirchlichen oder Pädagogischen Hochschule.

Tabelle 6: Lehrerfahrung in Semestern

	n	%
0	2	3,4
1–2	15	25,9
3–4	12	20,7
5–6	12	20,7
7–8	5	8,6
mehr als 8	12	20,7
Gesamt	58	100,0

Die Lehrerfahrung ist breit gestreut (vgl. Tab. 6): Während nur einzelne ($n = 2$; 3,4 %) über keinerlei Lehrerfahrung verfügen, weist fast die Hälfte eine eher geringe Lehrerfahrung auf, da $n = 15$ (25,9 %) ein oder zwei Semester und $n = 12$ (20,7 %) drei oder vier Semester unterrichtet haben. Bei vier Semestern – bezogen auf die Lehrerfahrung – eine gewisse Grenze zu ziehen, scheint inhaltlich gut begründet zu sein: Selbst bei wissenschaftlicher Vorbildung, beispielsweise im Rahmen einer Dissertation, stellt die Lehre noch einmal ganz andere Herausforderungen, in die man naturgemäß erst hineinwachsen muss. Spätestens mit dem vierten Semester sollte hier jedoch in aller Regel eine gewisse Routine erreicht worden sein. Die Kolleg:innen oberhalb dieser Grenze verteilen sich wie folgt: $n = 12$ (20,7 %) haben fünf oder sechs Semester unterrichtet, $n = 5$ (8,6 %) sieben oder acht Semester und erneut $n = 12$ (20,7 %) können als sehr erfahren bezeichnet werden, da sie bereits mindestens neun Semester in der Lehre verbracht haben.

3.3 Die Arbeitsbedingungen

Im Kern des Interesses stehen die Arbeitsbedingungen: der Stellenumfang, das Lehrdeputat, die Häufigkeit, in der ein Proseminar unterrichtet wird, und die Art, wie dieses unterrichtet wird.

Tabelle 7: Stellenumfang³⁹

	n	%
25 %	1	1,7
33 %	1	1,7
50 %	15	25,9
66 %	2	3,4
75 %	8	13,8
100 %	31	53,4
Gesamt	58	100,0

Über die Hälfte der wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen arbeitet mit einer 100 %-Stelle (n = 31; 53,4 %) und nur zwei Personen (3,4 %) haben einen Stellenumfang von unter 50 % (vgl. Tab. 7). Ein gutes Viertel (n = 15; 25,9 %) hat eine 50 %-Stelle. Mit einer Dreiviertelstelle sind n = 8 (13,8 %) angestellt. 66 % ist als Stellenzuschnitt ebenfalls selten (n = 2; 3,4 %). Der Durchschnitt liegt somit bei einem Stellenumfang von 80 %.

Tabelle 8: Lehrverpflichtung in SWS

	n	%
1	3	5,3
2	20	35,1
3	8	14,0
4	16	28,1
5	5	8,8
mehr als 5	5	8,8
Gesamt	57	100,0

³⁹ Anmerkung: Wenn der exakte Stellenumfang nicht angegeben war, wurden die Studienteilnehmer:innen gebeten, den Wert zu nehmen, der dem tatsächlichen Stellenumfang am nächsten kommt.

Das Lehrdeputat der Kolleg:innen ist breit gestreut (vgl. Tab. 8). Am häufigsten ($n=20$; 35,1 %) müssen 2 SWS unterrichtet werden, gefolgt von 4 SWS ($n=16$; 28,1 %). Eher selten sind die Ausprägungen 1 SWS ($n=3$; 5,3 %), 3 SWS ($n=8$; 14,0 %) sowie 5 oder mehr als 5 SWS (je $n=5$; 8,8 %). Trotz der Unsicherheit, was „mehr als 5“ genau bedeutet, kann die durchschnittliche Lehrverpflichtung mit etwa 3,3 SWS angegeben werden.

Tabelle 9: Häufigkeit Proseminar

	n	%
pro Semester mehr als ein Proseminar	3	5,2
pro Semester ein Proseminar	32	55,2
alle zwei Semester ein Proseminar	16	27,6
seltener	7	12,1
Gesamt	58	100,0

Nach der Häufigkeit gefragt, in der wissenschaftliche Mitarbeiter:innen ein Proseminar leiten (vgl. Tab. 9), ergibt sich erwartungsgemäß, dass über die Hälfte jedes Semester ein Proseminar hält ($n=32$; 55,2 %). Ebenfalls prominent vertreten ist der Fall, dass alle zwei Semester ein Proseminar zu unterrichten ist ($n=16$; 27,6 %). Ein seltenerer Turnus kommt weniger häufig vor ($n=7$; 12,1 %) und nur $n=3$ Kolleg:innen (5,2 %) unterrichten pro Semester mehr als ein Proseminar.

Tabelle 10: Unterrichtsmodus

	n	%
alleine	55	94,8
im Team mit einer weiteren Person	3	5,2
Gesamt	58	100,0

Gefragt nach dem Unterrichtsmodus, ist das Ergebnis eindeutig (vgl. Tab. 10): Nur $n=3$ Personen (5,2 %) unterrichten meistens im Team mit einer weiteren Person, während die überwiegende Mehrheit ($n=55$; 94,8 %) alleine unterrichtet. Dieses Ergebnis war durchaus zu erwarten.

3.4 Zusammenhänge

3.4.1 Aufbereitung der Daten

Einige Antwortoptionen sind zu schwach besetzt, um sinnvoll mit ihnen weiterarbeiten zu können. Damit in der Folge aussagekräftige Ergebnisse erzielt werden können, empfiehlt es sich daher, einige Daten umzukodieren. Dabei werden zu kleine Teilgruppen anderen Teilgruppen zugeordnet, sofern es sachlich gerechtfertigt ist; andernfalls werden sie weggelassen:

- Beim *Geschlecht* sind die Daten aufgrund des faktischen Antwortverhaltens ohnehin schon dichotom strukturiert (vgl. Tab. 1).
- *Alter*: Die Gruppe der Unter-25-Jährigen entfällt ohnehin. Die verbleibende vierstufige Skala wird in eine dreistufige umkodiert, wobei „35–40“ und „über 40“ zu einer Gruppe zusammengefasst werden, was zudem eine homogenere Verteilung ergibt (vgl. Tab. 2).
- *Konfession*: Die Antwortoption „orthodox“ ist nicht hinreichend stark besetzt ($n=1$), um sie sinnvoll berücksichtigen zu können, weswegen sie entfällt (vgl. Tab. 3).
- *Akademischer Status*: Da nur eine Person im Sample habilitiert ist, wird hier alleine berücksichtigt, ob die Person mindestens promoviert ist oder nicht (vgl. Tab. 4).
- Auch die *institutionelle Verortung* wurde dichotomisiert in „Fakultät“ und „Institut“, weil die dritte Antwortoption mit $n=2$ nicht hinreichend besetzt ist (vgl. Tab. 5).
- Bezüglich der *Lehrerfahrung* wurde bereits oben aus inhaltlichen Gründen dafür argumentiert, eine Grenze zu ziehen, ob jemand maximal vier oder mehr als vier Semester unterrichtet hat. Diese Dichotomisierung ergibt zudem eine homogene Verteilung (vgl. Tab. 6).
- *Stellenumfang*: Hier wurde die vorhandene Verteilung auf drei Gruppen umkodiert: Stellen bis maximal 50 %, Stellen mit 66 % oder 75 % sowie volle Stellen (vgl. Tab. 7). Diese Lösung liegt inhaltlich nahe und trägt zudem dem Befund Rechnung, dass Stellen unter 50 % sowie 66 %-Stellen von je nur $n=2$ Personen bekleidet werden. Entsprechend pauschalisierend wird in der Folge auch von 50 %-, 75 %- und 100 %-Stellen die Rede sein.
- Bei der *Lehrverpflichtung* wurden aus den vorhandenen sechs Kategorien drei gemacht, indem immer zwei benachbarte Optionen zu einer zusammengefasst wurden; eine Person hat die Frage übersprungen. (vgl. Tab. 8).
- Die *Häufigkeit*, mit der ein Proseminar unterrichtet wird, wurde dahingehend dichotomisiert, ob mindestens ein Proseminar pro Semester unterrichtet wird oder ob dies seltener geschieht. Damit wird auch der Tatsache Rechnung getragen, dass die beiden äußeren Positionen nur schwach besetzt sind (vgl. Tab. 9).
- Der *Unterrichtsmodus* ist derartig einseitig ausgeprägt, dass er in den folgenden Analysen keine Rolle mehr spielt (vgl. Tab. 10).

Die Hintergrundvariablen weisen untereinander keine Zusammenhänge auf und können damit alle in den folgenden Analysen berücksichtigt werden. Ebenso sind keine Zusammenhänge innerhalb des institutionellen Profils zu beobachten.

3.4.2 Zusammenhänge mit den Hintergrundvariablen

Zunächst werden die drei soziodemographischen Hintergrundvariablen herangezogen, um ihren Einfluss sowohl auf das institutionelle Profil als auch auf die Arbeitsbedingungen der wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen zu untersuchen.

Tabelle 11: Zusammenhänge mit den Hintergrundvariablen

	Alter	Geschlecht	Konfession
	<i>V</i>	<i>V</i>	<i>V</i>
Akad. Status	,58	—	—
Institution	—	—	—
Lehrerfahrung	,34	—	—
Stellenumfang	—	—	—
Lehrverpflichtung	—	—	—
Häufigkeit PS	—	—	—
V = Cramers <i>V</i> ; $p < ,05$; — = Zusammenhang ist nicht signifikant			

Das Alter bedingt zwei Zusammenhänge, wovon einer stark ausfällt (vgl. Tab. 11): Da die Erlangung einer Promotion naturgemäß mit dem Alter zusammenhängt, findet sich hier auch ein starker Zusammenhang (Cramers $V = ,58$, $p < ,001$), d. h. je älter ein:e wissenschaftliche:r Mitarbeiter:in ist, desto höher ist die Wahrscheinlichkeit, dass er bzw. sie auch promoviert ist. In der Gruppe derer, die mindestens 35 sind, finden sich folglich lediglich zwei Personen ohne Promotion, während bei den Unter-30-Jährigen nur eine Person bereits promoviert ist. Der zweite Zusammenhang hängt damit unmittelbar zusammen, denn je älter eine Person ist, desto wahrscheinlicher ist es, dass sie eine hohe Erfahrung in der Lehre sammeln konnte (Cramers $V = ,34$, $p = ,038$). Allerdings ist dieser Zusammenhang nur mittelstark, da z. B. die Promotionszeit nicht mit einer bereits bestehenden Lehrverpflichtung verknüpft sein muss.

Bezüglich des Geschlechts ergeben sich keine signifikanten Zusammenhänge. Es kann also zumindest bezogen auf die Stichprobe konstatiert werden, dass die Situation von Frauen und Männern in der kirchengeschichtlichen Wissenschaft vergleichbar ist, z. B. was den Anteil an Promovierten angeht oder bezüglich des Stellenumfangs. Tatsächlich ist sogar zu beobachten, dass mehr Frauen als Männer im Sample eine 100 %-Stelle innehaben ($n = 18$ vs. $n = 13$).

Auch die Konfession bewirkt keine signifikanten Zusammenhänge. Anders gesagt unterscheiden sich die Arbeitsbedingungen von evangelischen und katholischen wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen in der Kirchengeschichte nicht.⁴⁰

3.4.3 Zusammenhang zwischen den Arbeitsbedingungen und dem institutionellen Profil

Bei der Untersuchung möglicher Zusammenhänge zwischen den Arbeitsbedingungen und dem institutionellen Profil (d. h. zwischen den abhängigen und den unabhängigen Variablen) finden sich mehrere Effekte, die alle mittelstark ausfallen (vgl. Tab. 12).

Tabelle 12: Zusammenhang zwischen den Arbeitsbedingungen und dem institutionellen Profil

	Akad. Status	Institution	Lehrerfahrung
	V	V	V bzw. $ \varphi $
Stellenumfang	,47	—	,32
Lehrverpflichtung	—	,33	—
Häufigkeit PS	—	—	,39
φ = Phi; V = Cramers V; $p < ,055^{41}$; — = Zusammenhang ist nicht signifikant			

Ist ein:e Kolleg:in promoviert, so ist es auch etwas wahrscheinlicher, dass er bzw. sie eine 100 %-Stelle bekleidet (Cramers $V = ,47$, $p = ,001$). Die Institution korreliert mit der Lehrverpflichtung, d. h. wissenschaftliche Mitarbeiter:innen an einem Institut haben mit höherer Wahrscheinlichkeit eine größere Lehrverpflichtung (Cramers $V = ,33$, $p = ,051$). Konkret sind über 50 % derer, die angegeben haben, mindestens 5 SWS zu unterrichten an einem Institut beschäftigt, obwohl diese weniger als ein Viertel der Gesamtstichprobe ausmachen.

Außerdem bedingt die Lehrerfahrung zwei Zusammenhänge: Je länger eine Person bereits unterrichtet, desto eher hat sie eine 100 %-Stelle (Cramers $V = ,32$, $p = ,052$) und desto häufiger unterrichtet sie ein Proseminar ($|\varphi| = ,39$, $p = ,003$).

3.4.4 Zusammenhang innerhalb der Arbeitsbedingungen

Auch innerhalb der Arbeitsbedingungen kann mit strukturellen Zusammenhängen gerechnet werden, wobei nur ein solcher Zusammenhang vorliegt, der aber sogar stark ausgeprägt ist: Dieser besteht zwischen Stellenumfang und Lehrverpflichtung

40 Obgleich es nicht signifikant ist, so ist doch die Tendenz berichtenswert, dass im Verhältnis mehr Katholiken als Protestanten an einem Institut beschäftigt sind.

41 Da gleich zwei Werte bei dieser Untersuchung nur knapp über dem sonst üblichen Grenzwert von $p = ,05$ liegen, wurde er leicht auf $p = ,055$ erhöht.

in der Art, dass mit steigendem Umfang der Stelle auch mehr SWS zu unterrichten sind (Cramers $V = ,55$, $p < ,001$). Dieser Effekt war mit Blick auf die übliche Vertragspraxis unmittelbar zu erwarten: Die allermeisten mit einer 50 %-Stelle unterrichten 2 SWS, die allermeisten mit einer 75 %-Stelle 3 SWS und rund die Hälfte derer, die eine 100 %-Stelle haben 4 SWS. Allerdings unterrichten $n = 10$ Kolleg:innen mit einer 100 %-Stelle auch mehr als 4 SWS, $n = 5$ sogar mehr als 5 SWS. Im Gegenzug unterrichten ebenfalls $n = 5$ mit einer 100 %-Stelle „nur“ 2 SWS, was vielleicht darauf zurückzuführen ist, dass sie zeitgleich in einem Drittmittelprojekt beschäftigt sind, für das keine Lehrverpflichtung anfällt und sie nur dadurch auf 100 % kommen.

Weitere Zusammenhänge treten nicht auf, d. h. die Häufigkeit, mit der ein Proseminar unterrichtet wird, wird weder durch den Stellenumfang noch durch die Höhe der Lehrverpflichtung beeinflusst; auch wenn sich hier leichte Tendenzen in der zu erwartenden Richtung ergeben, so sind diese doch nicht signifikant. Das spricht wiederum dafür, dass es sehr unterschiedlich geregelt ist, in welcher Veranstaltungsart die Kolleg:innen ihre Lehrverpflichtung erfüllen und dass die Faustregel „wissenschaftliche:r Mitarbeiter:in = Proseminar“ nicht in jedem Fall gelten muss.⁴²

4. Diskussion

Der hier vorgestellte Teil einer empirischen Studie untersucht die aktuellen Arbeitsbedingungen wissenschaftlicher Mitarbeiter:innen, die an einer deutschen Hochschule im Bereich der Kirchengeschichte angestellt sind. Dabei konnten, aus eingangs genannten Gründen, nicht alle Parameter erhoben werden, die in diesem Zusammenhang interessant gewesen wären, weswegen erneut der explorative Charakter zu betonen ist. Im Folgenden soll die Reichweite der Befunde abgeschätzt werden, eine Bündelung der Ergebnisse erfolgen sowie eine Einbettung in bisherige Diskussionszusammenhänge stattfinden.

4.1 Zur Reichweite der Befunde

Wäre die vorliegende Studie repräsentativ, dann könnten von der gezogenen Stichprobe ausgehend belastbare Aussagen über die Grundgesamtheit getroffen werden. Allerdings war eine repräsentative Ziehung der Stichprobe alleine schon deswegen nicht möglich, da die Grundgesamtheit unbekannt ist. Denn selbst wenn man die genaue Anzahl kirchengeschichtlicher Lehrstühle in Deutschland nachvollziehen kann, so lässt die unterschiedliche personelle Ausstattung, die Aufteilung von Stel-

⁴² Außerdem erhält die oben geäußerte These, dass ein Teil der wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen z. T. in einem Drittmittelprojekt beschäftigt sein könnte, dadurch eine indirekte Bestätigung.

len etc. keinerlei seriösen Schluss mehr zu, wie viele wissenschaftliche Mitarbeiter:innen an deutschen Hochschulen im Bereich der Kirchengeschichte tätig sind.

Dennoch lassen sich Reichweite und Qualität der Daten grob abschätzen. Durch den genannten Einladungsmodus sollten zumindest theoretisch alle Personen der Grundgesamtheit erreicht worden sein. Ausgehend davon, dass es in Deutschland 22 evangelische Fakultäten und 34 evangelische Institute sowie auf katholischer Seite 17 Fakultäten und 29 Institute gibt,⁴³ und wenn als Faustformel angenommen wird, dass an einer Fakultät im Durchschnitt zwei kirchengeschichtliche Lehrstühle angesiedelt sind und an einem Institut einer und pro Lehrstuhl ein:e wissenschaftliche:r Mitarbeiter:in beschäftigt wird, so lässt sich folgendes sagen: Theoretisch sollten evangelische Teilnehmer:innen etwas mehr als die Hälfte ausmachen, de facto sind sie mit fast drei Viertel deutlich überrepräsentiert. Ziemlich genau das gleiche Missverhältnis lässt sich mit Blick auf die Institution aussagen, wobei Mitarbeiter:innen an Fakultäten deutlich überrepräsentiert sind. Eine besonders starke Überrepräsentation innerhalb des Samples findet man folglich bei evangelischen Mitarbeiter:innen an einer Fakultät. Das bedeutet aber andererseits wiederum, dass von den wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen an evangelischen Fakultäten deutlich über die Hälfte, vielleicht sogar annähernd drei Viertel an der Umfrage teilgenommen haben dürften. Zudem ergaben sich hinsichtlich der Konfession keine Zusammenhänge und hinsichtlich der Institution nur an einer Stelle.

Es handelt sich also nicht um eine repräsentative Stichprobe, was bei einer explorativen Studie aber auch nicht notwendig ist. Die Daten können fundierte Hinweise auf die tatsächliche Situation liefern, dürfen aber zugleich nicht verallgemeinert werden. Zudem dürften sie für den evangelischen Bereich deutlich aussagekräftiger sein als für den katholischen. Sie liefern aber in jedem Fall einen guten ersten Überblick und können somit Anschlussstudien oder Studien mit ähnlichem Schwerpunkt Ansatzpunkte eröffnen.

4.2 Zusammenfassung und Interpretation der Ergebnisse

Die abhängigen Variablen und somit der Kern der Umfrage sind die konkreten Arbeitsbedingungen wissenschaftlicher Mitarbeiter:innen in der Kirchengeschichte. Dabei musste, wie eingangs erwähnt, eine Reduktion auf bestimmte Aspekte stattfinden, da alle hier ausgewerteten Daten nur das „Nebenprodukt“ einer größeren Studie darstellen. Somit können die Arbeitsbedingungen in der Folge auch nicht vollumfänglich rekonstruiert werden, es können aber erste Hinweise gegeben werden. Daher sollen die Ergebnisse zu diesen abhängigen Variablen nun zunächst noch einmal gebündelt dargestellt werden. Anschließend werden ebenso noch einmal die

43 Vgl. RIEGEL, ULRICH/ZIMMERMANN, MIRJAM, *Studium und Religionsunterricht. Eine bundesweite empirische Untersuchung unter Studierenden der Theologie, Religionspädagogik innovativ 47*, Stuttgart 2022, 16 f.

Hintergrundvariablen und die unabhängigen Variablen aufgenommen, v. a. mit dem Fokus auf sich möglicherweise ergebende Zusammenhänge. Dabei findet zugleich mit der Interpretation auch eine Einbettung in die bisherige Forschung und den oben skizzierten Diskussionszusammenhang statt.

4.2.1 Arbeitsbedingungen

Eine Grundbedingung jedes Arbeitsverhältnisses ist der Stellenumfang, beschreibt er doch erstens direkt, wie viel Arbeitsleistung zu erbringen ist, weist aber zweitens auch indirekt auf das zu erwartende Entgelt hin und damit auf die Frage, ob vom Gehalt die eigene Existenz sowie ggf. weitere Personen erhalten werden können.⁴⁴ Legt man die oben referierte Forderung der Mittelbau-Interessenvertretungen zugrunde, dass eine Mitarbeiterstelle einen Mindestumfang von 65 % haben sollte, dann arbeiten 29,3 % der Befragten mit Stellen, die einen zu geringen Umfang aufweisen.⁴⁵ Im Einzelfall mag es Gründe geben, warum Personen mit geringeren Stellenanteilen zufrieden sind, z. B. weil sie nebenher ein Stipendium beziehen,⁴⁶ hauptberuflich in Kirche oder Schule arbeiten oder die familiäre Situation dies nahelegt. Davon kann aber nicht ausgegangen werden und im Gegenteil dürfte bei den Personen mit geringeren Stellenanteilen häufig der Fall vorliegen, dass die wissenschaftliche Arbeit die Hauptbeschäftigung ist, was nicht selten bedeuten dürfte, dass (mindestens) 100 % gearbeitet wird, aber nur ein Teil davon vergütet wird.⁴⁷ Das setzt freilich im Sinne der oben angesprochenen Perspektiven voraus, dass wissenschaftliche Arbeit sonstiger Arbeit gleichgestellt werden und das Ideal einer ca. 40-Stundenwoche auch hier gelten soll. In jedem Fall verweist das auf den oben ebenfalls bereits angesprochenen Aspekt, dass nicht immer entweder bereits im Vertrag festgelegt ist, wie viel Prozent der vereinbarten Arbeitszeit für die eigene wissenschaftliche Qualifikation verwendet werden darf, oder Tätigkeitsbeschreibungen existieren, welche dies genau regeln.⁴⁸ Dass dies ein gesamt-hochschulpolitisches Thema ist und nicht innerhalb der Theologie und schon gar nicht innerhalb der Kirchengeschichte gelöst werden kann, ist evident. Ebenso evident ist aber, dass in anderen Studien zu diesem Punkt von

44 Jedenfalls gilt dies im Bereich der wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen, die in aller Regel nach Tarif, genauer gesagt nach E 13 nach TV-L bzw. TV-H bezahlt werden.

45 Im Vergleich mit den Ergebnissen bei ISRAEL/JANSSEN, Umfrage zur Situation des evangelisch-theologischen wissenschaftlichen Mittelbaus, 3 zeigt sich, dass die Ergebnisse zwar voneinander abweichen, aber die gleichen Tendenzen aufweisen.

46 In aller Regel gehen (Promotions-)Stipendien mit der Verpflichtung einher, keine weiteren Stellen mit Anteilen von über 25 % zu haben.

47 Vgl. ISRAEL/JANSSEN, Umfrage zur Situation des evangelisch-theologischen wissenschaftlichen Mittelbaus, 3, die von einer „Schieflage“ sprechen. Vgl. auch GRÜHN, u. a., Der wissenschaftliche „Mittelbau“, 27, wo herausgearbeitet wurde, dass die tatsächliche Arbeitszeit zwar höher ist, je höher die vertraglich vereinbarte Arbeitszeit ist, sie aber in jedem Fall bei über 40 Stunden pro Woche liegt.

48 Vgl. z. B. BAHR/EICHHORN/KUBON, 26; Interessenvertretung des wissenschaftlichen Mittelbaus an ev.-theol. Fakultäten und Instituten für ev. Theologie in Deutschland, 2f.

Betroffenen problematische Tendenzen berichtet wurden.⁴⁹ Daher kann zumindest gemutmaßt werden, dass auch in der Kirchengeschichte nicht alle damit zufrieden sind, wie sich in ihrem konkreten Fall Arbeitszeit und Möglichkeit zur eigenen Qualifikation zueinander verhalten. Diese Thematik wurde aber nicht näher abgeprüft und daher müssen weitergehende Diskussionen dazu an dieser Stelle unterbleiben.

Die Lehrverpflichtung hängt unmittelbar mit dem Stellenumfang zusammen, gilt doch häufig die Faustregel, dass pro 25 % Stellenanteile eine SWS zu unterrichten ist. Entsprechend zeigt erstens auch die Lehrverpflichtung eine breite Streuung und zweitens liegt ein starker struktureller Zusammenhang zwischen Stellenumfang und Lehrverpflichtung vor. Dabei zeigt sich, dass die eben angesprochene Faustregel häufig Gültigkeit hat.⁵⁰ Auffallend ist v. a. die Situation der Kolleg:innen, die fünf oder sogar mehr als fünf SWS unterrichten müssen. Da sich wissenschaftliche Mitarbeiter:innen in aller Regel in einer Qualifikationsphase befinden und entweder an ihrer Dissertation oder ihrer Habilitation arbeiten, stellt sich doch die Frage, wie effektiv diese Arbeit vorangetrieben werden kann, wenn pro Semester drei oder vielleicht sogar mehr Veranstaltungen angeboten werden müssen. Ob ein Teil dieser Lehre über das vertraglich festgelegte hinausgeht bzw. ob im Vertrag überhaupt eine feste Anzahl SWS angegeben ist, wurde nicht abgeprüft.⁵¹ Auch hier stößt die Studie an ihre Grenzen, da es im Einzelfall gute Gründe für die vorliegende Situation geben könnte.

Der ebenfalls unmittelbar erwartbare Zusammenhang zwischen der Lehrverpflichtung und der Häufigkeit, in der ein Proseminar zu unterrichten ist, zeigt sich zwar in Ansätzen, ist aber nicht signifikant. Auch wenn dies auf den ersten Blick verwundern mag, so ist es doch letztlich logisch, da Lehrverpflichtung nicht gleich Proseminar bedeutet und zudem eine Stelle beispielsweise sowohl aus Landesmitteln (mit Lehrverpflichtung) als auch aus Drittmitteln (ohne Lehrverpflichtung) bestehen kann. Die vielfältigen Kombinationsmöglichkeiten sind zu komplex, um hier nähere Überlegungen anzustellen, wie dies in der Praxis geregelt sein könnte und so bleibt lediglich festzuhalten, dass das Proseminar in aller Regel wohl die Hauptbeschäftigung (die Lehre betreffend) der wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen ist, die Ausgestaltung vor Ort jedoch sehr unterschiedlich sein kann.

Zuletzt wurde nach dem Unterrichtsmodus gefragt und hier zeigt sich erwartungsgemäß, dass Team Teaching im Proseminar kaum praktiziert wird. Nach Team Teaching in anderen Veranstaltungsformaten wurde nicht gefragt, hier wäre sicherlich ein höherer Anteil zu erwarten, wenn man z. B. an Übungen denkt, die kirchengeschichtliche und bibelwissenschaftliche, systematisch-theologische, praktisch-theologische oder sonstige Fragestellungen verknüpfen.

49 Vgl. BÖHM u. a., Arbeits- und Weiterqualifizierungsbedingungen, 31–33.

50 Das zeigt sich auch an den errechneten Mittelwerten: 80 % Stellenumfang und ca. 3,3 SWS Lehrverpflichtung. Auch hier gehen die Ergebnisse von Israel/Janssen, Umfrage zur Situation des evangelisch-theologischen wissenschaftlichen Mittelbaus, 3 in eine ähnliche Richtung.

51 Dass dies durchaus vorkommt, zeigt sich, wie oben bereits dargestellt, bei BÖHM u. a., Arbeits- und Weiterqualifizierungsbedingungen, 38; GRÜHN u. a., Der wissenschaftliche „Mittelbau“, 38.

4.2.2 Geschlecht

Mit der Geschlechterverteilung wird ein weiteres der wissenschaftspolitisch wichtigen Themen berührt. Mit exakt 50 % finden sich in der Stichprobe etwas mehr wissenschaftliche Mitarbeiterinnen als dies laut Statistischem Bundesamt im Jahr 2021 an den Hochschulen insgesamt der Fall war (44,1 %).⁵² Aufgrund der oben dargestellten Einschränkungen mit Blick auf die Repräsentativität der Ereignisse sollte dies jedoch nicht als Beleg dafür herangezogen werden, dass im Vergleich zur Gesamtsituation in der Kirchengeschichte bzw. in der Theologie insgesamt mehr Frauen im Mittelbau beschäftigt sind.⁵³ Es lässt sich aber wohl sagen, dass es auch in der Grundgesamtheit keinen besonders auffallenden Gender Gap geben dürfte.

Es konnten keine signifikanten Zusammenhänge zwischen dem Geschlecht und anderen Variablen gemessen werden. Das heißt also u. a., dass die Geschlechtsverteilung evangelischer- und katholischerseits keine großen Unterschiede aufweist, ebenso wenig beim Vergleich von Fakultäten und Instituten oder bei der Frage, ob man promoviert ist oder nicht. Ebenso bedeutet es, dass Frauen und Männer sich nicht hinsichtlich des Stellenumfangs unterscheiden. Mit Fokus auf die vollen Stellen ist sogar zu beobachten, dass knapp 60 % davon auf Frauen entfallen, was erneut nicht verallgemeinert werden kann. Dennoch lässt sich festhalten, dass Frauen in der Kirchengeschichte – und damit vielleicht auch in der Theologie insgesamt – wahrscheinlich die gleichen Arbeitsbedingungen vorfinden wie Männer und sich ihnen die gleichen Chancen bieten. Damit heben sich diese Ergebnisse deutlich vom „Bundesbericht Wissenschaftlicher Nachwuchs 2021“ ab, nach dem deutlich mehr Frauen als Männer Teilzeit arbeiten.⁵⁴

4.2.3 Alter

Zunächst einmal kann festgehalten werden, dass die Altersstruktur der Befragten keine Überraschungen bereithält.⁵⁵ Es lässt lediglich aufhorchen, dass 12,1 % über 40 sind. Ob die jeweiligen Stellen befristet sind, wurde aus genannten Gründen nicht

⁵² Vgl. Statistisches Bundesamt. Auch EMUNDS/HAGEDORN, 365 geben für die katholischen wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen in der Theologie insgesamt 44 % an.

⁵³ Allerdings war dies das Ergebnis für die evangelische Theologie bei ISRAEL/JANSSEN, 1, wobei auch dort keine Repräsentativität gegeben ist.

⁵⁴ Nach Konsortium Bundesbericht Wissenschaftlicher Nachwuchs, 120 sind dies für die Geisteswissenschaften 57 % der weiblichen und 49 % der männlichen wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen, wobei erneut daran erinnert sei, dass Teilzeit hier nur Stellen von 67 % oder weniger umfasst. Legt man diese Definition zugrunde, arbeiten laut den hier referierten Daten 24,1 % der Frauen und 41,4 % der Männer in Teilzeit.

⁵⁵ Bei ISRAEL/JANSSEN, Umfrage zur Situation des evangelisch-theologischen wissenschaftlichen Mittelbaus, 1 lag das Durchschnittsalter bei 32,5 Jahren, wobei die gesamte Altersspanne 25 bis 59 Jahre betrug. Da in der vorliegenden Studie kein konkretes Alter, sondern Zeiträume abgefragt wurden, kann kein exakter Durchschnitt angegeben werden, allerdings liegt fast die Hälfte im Bereich zwischen 30 und 34 Jahren (vgl. Tab. 2).

gefragt, allerdings dürften Dauerstellen im Bereich der wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen in der Kirchengeschichte die Ausnahme darstellen. Im Einzelfall ist es leicht zu begründen, nicht zuletzt aus biographischen Gründen (z. B. innerfamiliäre Care-Arbeit), warum sich auch Menschen jenseits der 40 in einem beruflichen Stadium befinden, das noch immer als „Nachwuchs“ bezeichnet wird und das andere Personen im gleichen Alter bereits hinter sich gelassen haben. Es kann auch nicht gesagt werden, dass ältere Personen des Samples zwangsläufig höhere Stellenanteile hätten. Ob man darin eine problematische Situation sieht und was genau man als problematisch ausmacht, hängt nicht zuletzt von den eingangs skizzierten Perspektiven auf gute Arbeitsbedingungen in der Wissenschaft ab: Einerseits könnte gesagt werden, dass es für Menschen in der fortgeschrittenen Qualifikationsphase klare Karriereperspektiven oder sogar -garantien geben sollte.⁵⁶ Andererseits könnte eingewandt werden, dass Selektivität zum Grundmuster einer universitären Laufbahn gehört und ggf. auch aus eigenem Antrieb der Ausstieg gesucht werden muss, wenn die Wissenschaftskarriere auf befristeten Stellen „stagniert“.⁵⁷ Ob es in der Theologie möglich sein kann, Dauerstellen unterhalb der Professur zu etablieren⁵⁸ oder ob dies zum Nachteil für künftige Generationen von Wissenschaftler:innen führen würde, kann hier nicht abschließend diskutiert werden. Der Befund an dieser Stelle deutet aber auf die hohe Komplexität der Situation hin, in der sich die wissenschaftliche Landschaft generell und damit auch die Theologie bei diesem Thema befindet.

Außerdem werden zwei Zusammenhänge durch das Alter bedingt, denn zum einen steigt mit dem Alter die Wahrscheinlichkeit einer Promotion stark an und außerdem haben ältere Kolleg:innen im Schnitt auch eine höhere Lehrerfahrung. Beide Zusammenhänge sind unmittelbar erwartbar und einleuchtend, denn auch bei einem Lebenslauf, der nicht dem vermeintlich akademischen Idealtypus entspricht, ist mehr Lebenszeit im Zweifelsfall auch mehr Zeit, die an der Promotion gearbeitet und in der Lehrerfahrung gesammelt werden konnte. Dass der erste Zusammenhang allerdings stark und der zweite nur mittelstark ausfällt, zeigt, dass es ebenfalls die Fälle gibt, bei denen Personen erst im Laufe ihrer Promotion oder ggf. nach deren Ende eine Stelle als wissenschaftliche:r Mitarbeiter:in angetreten haben und damit auch erst im fortgeschrittenen Stadium der wissenschaftlichen Karriere in die Lehre eingestiegen sind. Ob die Promotion in solchen Fällen mit Hilfe eines Stipendiums, berufsbegleitend oder auf anderem Wege bewältigt wurde, wurde nicht abgeprüft, zeigt aber, dass wissenschaftliche Karrieren in der Theologie unterschiedlich starten können und es nicht den einen Königsweg gibt.

56 Vgl. Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft, 8 f.

57 Vgl. Allianz der Wissenschaftsorganisationen, 2 f.

58 Vgl. den von der Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft propagierten Slogan/Hashtag: „#DauerstellenFürDaueraufgaben“.

4.2.4 Konfession

In den Daten ließen sich keine Unterschiede zwischen evangelischen und katholischen Kolleg:innen feststellen. Aufgrund der oben angesprochenen Überrepräsentation evangelischer Befragter kann dies lediglich als Hinweis, nicht jedoch als verallgemeinerbares Faktum gelten.

4.2.5 Akademischer Status

Die hier angetroffene Verteilung kann kaum verwundern, denn erstens ist es eher die Ausnahme bzw. auf einen kürzeren Zeitraum begrenzt, dass wissenschaftliche Mitarbeiter:innen habilitiert sind, da dies – im besten Fall – nur eine Übergangsphase hin zu einer Professur ist. Zweitens ist ein hoher Anteil Promovierter zu erwarten gewesen; ob es repräsentativ ist, dass ungefähr die Hälfte der Kolleg:innen die Promotion bereits abgeschlossen hat, kann nicht seriös gesagt werden, zumal hier mit einer ständigen Fluktuation zu rechnen ist.

Dass es einen starken Zusammenhang mit dem Alter gibt, die Promotion also wahrscheinlicher ist, je älter die Person ist, wurde bereits berichtet. In den Daten findet sich noch ein zweiter Zusammenhang: Eine promovierte Person hat wahrscheinlicher eine 100 %-Stelle, wobei dieser Effekt sogar fast stark ausfällt. Dies ist einerseits einleuchtend, andererseits aber nicht selbstverständlich. Daher kann es – aus Sicht der Betroffenen – als erfreuliche Tendenz bezeichnet werden.

4.2.6 Institution

Ähnlich wie bei der Konfession muss die Überrepräsentation von Kolleg:innen beachtet werden, die an einer Fakultät arbeiten. Hier ist vornehmlich ein Effekt berichtenswert, nämlich dass wissenschaftliche Mitarbeiter:innen an Instituten im Durchschnitt eine höhere Lehrverpflichtung als ihre Kolleg:innen an Fakultäten haben, was v. a. im Bereich derer deutlich wird, die fünf SWS oder mehr unterrichten. In dem Zusammenhang sei erneut daran erinnert, dass es beim Stellenumfang keinen Unterschied zwischen Fakultäten und Instituten gibt. Bei aller Vorsicht lässt sich also andeutungsweise sagen, dass die Arbeitsbedingungen an Instituten insofern denen an Fakultäten nicht gleichwertig sind, da ein höheres Lehrdeputat im Zweifelsfall weniger Zeit für die eigene Forschung bedeutet, was das eigene wissenschaftliche Weiterkommen unter Umständen erschwert oder aber eine stärkere Arbeitsleistung außerhalb der Vertragszeit voraussetzt, was wiederum andere Grundproblematiken wissenschaftlicher Arbeitsverhältnisse berührt, die bereits angesprochen wurden.

Dass nur $n=2$ an einer Kirchlichen oder Pädagogischen Hochschule arbeiten, dürfte die Tendenzen in der Realität gut abbilden, zumal an vielen kleineren Hochschulen keine eigenen Professuren für Kirchengeschichte vorhanden sind.

4.2.7 Lehrerfahrung

Die Lehrerfahrung der wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen ist wie zu erwarten breit gestreut. Dabei gilt es zu beachten, dass von der Lehrerfahrung nicht direkt auf die Erfahrung im Wissenschaftsbetrieb geschlossen werden kann. Hat eine Person beispielsweise mit Stipendium promoviert und erst als Post-Doc eine Stelle mit Lehrverpflichtung angenommen, ist sie einerseits ein Neuling in der Lehre, andererseits aber bereits wissenschaftlich breit aufgestellt. Daneben findet sich ein Zusammenhang, der bereits der Tendenz nach beim Alter gefunden wurde: Mit steigendem Alter steigt die Wahrscheinlichkeit einer abgeschlossenen Promotion deutlich und die Wahrscheinlichkeit höherer Lehrerfahrung etwas weniger stark. Ebenso bedingt sowohl ein höherer akademischer Status als auch eine höhere Lehrerfahrung einen höheren Stellenumfang, wobei der Zusammenhang erneut im ersten Fall etwas stärker ist als im zweiten. Bezogen auf die Lehrerfahrung heißt das also, dass eine Person umso wahrscheinlicher eine 100 %-Stelle hat, je länger sie bereits unterrichtet, was natürlich unmittelbar darauf durchsichtig ist, dass diese Person dann auch ihre Promotion wahrscheinlicher bereits abgeschlossen hat (vgl. dazu erneut 4.2.5). Logischerweise findet sich daher auch ein Zusammenhang zwischen der Lehrerfahrung und der Häufigkeit, in der ein Proseminar unterrichtet wird, denn wie bereits berichtet wurde steigt mit dem Stellenumfang auch die Anzahl der zu unterrichtenden Proseminare (vgl. 4.2.1).

4.3 Fazit

Am Anfang dieses Beitrags standen die großen Fragen und Probleme, welche den Rahmen bestimmen, der den wissenschaftlichen Mitarbeiter:innen vorgibt, wie sie arbeiten und wie sie ihre wissenschaftliche Qualifikation voranbringen können. Dabei wurde deutlich, dass die Situation von vielen als problematisch wahrgenommen wird und an vielen Punkten aus verschiedenen Richtungen Verbesserungsbedarf angemeldet wird. Daran schloss sich die Frage an, wie die Situation innerhalb der Theologie zu bewerten ist. Eine umfassende Antwort war aufgrund der Anlage dieser Studie und aufgrund ihres explorativen Charakters nicht zu erwarten, es lassen sich aber dennoch Tendenzen ausmachen:

Viele wissenschaftliche Mitarbeiter:innen haben eine Stelle, die ihr Auskommen ausreichend sichern dürfte, es scheint jedoch auch eine nicht unwesentliche Anzahl an Personen zu geben, auf die das nicht zutrifft, jedenfalls wenn nicht noch weitere Finanzierungsmöglichkeiten dazu genommen werden, wobei sich dann wiederum die Frage stellt, ob dies im Sinne der wissenschaftlichen Qualifikation sinnvoll ist. Ebenso gilt für die Lehrverpflichtung, dass diese sich in aller Regel in einem akzeptablen Rahmen befindet, es aber auch hier durchaus Fälle gibt, die zumindest auf den ersten Blick als bedenklich gelten können und die einer genaueren Untersuchung bedürften. In beiden Fällen sind pauschale Urteile auf Grundlage der hier

erhobenen Daten jedoch schwierig und müssten einer Einzelfallprüfung bzw. einer weitergehenden Untersuchung unterzogen werden.

Ebenso ist es auffällig, dass es nicht nur Einzelfälle sind, wenn Menschen auch jenseits der 40 auf mutmaßlich befristeten Stellen angesiedelt sind. Hier trifft sich diese Studie mit einem der Kernpunkte der Debatte um die Novellierung des Wiss-ZeitVG und hier ließen sich exemplarisch unterschiedliche Perspektiven aufzeigen. Zumindest scheinen promovierte Kolleg:innen – und die allermeisten über 35 sind promoviert – der Tendenz nach eher volle Stellen innezuhaben.

Unabhängig von möglichen Perspektiven dürfte es als erfreulich gelten, dass es zumindest auf Grundlage dieser Daten im kirchengeschichtlichen Mittelbau keinen Gender Gap gibt. Es wäre allerdings verfrüht, diese Problematik damit als erledigt zu betrachten, nicht zuletzt da dafür die Datenbasis zu schmal ist. Ebenso dürfte es als erfreulich wahrgenommen werden, dass sich die Situation evangelischer und katholischer Kolleg:innen zumindest bei den abgefragten Punkten nicht unterscheidet, wobei auch hier mit Blick auf die Datenlage vor zu weitreichenden Schlüssen gewarnt werden muss.

Dass die akademische Theologie eine Insel der Seligen ist, die nicht von den Problemen der sonstigen Wissenschaftswelt betroffen ist, war nicht zu erwarten. Das legten alleine schon die Positionspapiere sowohl der evangelischen als auch der katholischen Mittelbauvertretung nahe, die auf genau die Punkte hinwiesen, die auch sonst diskutiert werden. Immerhin scheinen sich einige Tendenzen zu zeigen, die aus dieser Perspektive als erfreulich wahrgenommen werden dürften. Zugleich ist es aber ein deutliches Ergebnis dieser explorativen Studie, dass auch in der Theologie bzw. in der Kirchengeschichte die in der Diskussion befindlichen und von etlichen als problematisch wahrgenommenen Punkte zu finden sind. Möchte man hier Verbesserungen erreichen, wären für vieles davon politische Lösungen notwendig, manches könnte aber vielleicht auch fachintern und in der hier gelebten Kultur verbessert werden.⁵⁹

59 An dieser Stelle möchte ich mich ausdrücklich und herzlich für das kollegiale Miteinander während der Tagung in Greifswald bedanken und für die vielen Gespräche, in denen es nicht nur um fachliche Dispute, sondern auch um genau die hier verhandelten Fragen ging und in denen ein großer Konsens herrschte, dass nicht nur die Notwendigkeit gesehen wird, sondern auch der Wille vorhanden ist, die bestehenden Verhältnisse – sofern sie als unbefriedigend anzusehen sind und sofern und soweit es in der jeweiligen Position möglich ist – von innen heraus so zu verändern, dass die Wissenschaft ein attraktives Arbeitsumfeld ist und bleibt.

Quellen und Literatur

- ALLIANZ DER WISSENSCHAFTSORGANISATIONEN, Für attraktive wissenschaftliche Karrieren in Deutschland, 27.03.2023, abgerufen unter: https://www.allianz-der-wissenschaftsorganisationen.de/wp-content/uploads/2023/03/200230327_Allianz-Stellungnahme_Attraktive-Wissenschafts-karrieren_fin.pdf (27.07.2023).
- ALLIANZ DER WISSENSCHAFTSORGANISATIONEN, Wissenschaftskarrieren ermöglichen. Kommentierung der Allianz der Wissenschaftsorganisationen zum WissZeitVG, 16.06.2023, abgerufen unter: https://www.wissenschaftsrat.de/download/2023/Allianz_WissZeitVG_2023_06_16.pdf?__blob=publicationFile&v=9 (27.07.2023).
- BAHR, AMREI/EICHHORN, KRISTIN/KUBON, SEBASTIAN, #IchBinHanna. Prekäre Wissenschaft in Deutschland, Berlin 2022.
- BÖHM, NINA/PFETSCH, JAN/GROSHCHEVA, NELI/KUBATH, SASCHA, WM-Studie 2017. Arbeits- und Weiterqualifizierungsbedingungen der wissenschaftlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an der Technischen Universität Berlin, Berlin 2018.
- BUNDESKONFERENZ DER WISS. ASSISTENTINNEN UND ASSISTENTEN, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter für Katholische Theologie: Positionspapier zur Situation des akademischen Mittelbaus in der Theologie, 22.01.2021, abgerufen unter: [https://www.katholische-theologie.info/Portals/0/institutionen/zusammenschlusse/BAM/Situation%20des%20wissenschaftlichen%20Mittelbaus%20\(Beschlussfassung%20Januar%202021\).pdf?ver=xbxGyl_E5wLlgkFy-IbPbxg%3D%3D](https://www.katholische-theologie.info/Portals/0/institutionen/zusammenschlusse/BAM/Situation%20des%20wissenschaftlichen%20Mittelbaus%20(Beschlussfassung%20Januar%202021).pdf?ver=xbxGyl_E5wLlgkFy-IbPbxg%3D%3D) (27.07.2023).
- BUNDESMINISTERIUM FÜR BILDUNG UND FORSCHUNG, Referentenentwurf. Entwurf eines Gesetzes zur Änderung des Befristungsrechts für die Wissenschaft, 06.06.2023, abgerufen unter: https://www.bmbf.de/SharedDocs/Downloads/de/2023/2023-06-wisszeitvg-referentenentwurf.pdf?__blob=publicationFile&v=1 [27.07.2023].
- BUNDESMINISTERIUM FÜR BILDUNG UND FORSCHUNG, Reform des WissZeitVG, 17.03.2023, abgerufen unter: https://www.bmbf.de/SharedDocs/Downloads/de/2023/230317-wisszeitvg.pdf?__blob=publicationFile&v=1 (27.07.2023).
- DEUTSCHER GEWERKSCHAFTSBUND, Stellungnahme des Deutschen Gewerkschaftsbundes zum Referentenentwurf des Bundesministeriums für Bildung und Forschung für ein Gesetz zur Änderung des Befristungsrechts für die Wissenschaft, 03.07.2023 abgerufen unter: <https://www.dgb.de/++co++2a7720f2-1cbc-11ee-9ec0-001a4a160123/DGB-Stellungnahme-Referentenentwurf-Novellierung-WissZeitVG.pdf> (27.07.2023).
- DEUTSCHLANDFUNK, Arbeiten in der Wissenschaft. Wie der Forschernachwuchs durch Befristungen ausgebremst wird, 08.06.2023, abgerufen unter: <https://www.deutschlandfunk.de/wissenschaftszeitvertragsgesetz-reform-universitaet-forschung-100.html> (27.07.2023).
- DÖRING, KAROLINE, Wollen wir wirklich BeStI(e)n sein? Ein Plädoyer an und gegen „den wissenschaftlichen Nachwuchs“, in: Mittelalterblog (02/2017), abgerufen unter: <https://mittelalter.hypotheses.org/9774> (27.07.2023).
- EMUNDS, BERNHARD/HAGEDORN, JONAS, Zur Lage des wissenschaftlichen Nachwuchses in der deutschsprachigen Katholischen Theologie, in: JCSW 58, 2017, 341–403.
- DERS./LEUCHTENBÖHMER, SILKE, Zur Lage des wissenschaftlichen Nachwuchses in der Katholischen Theologie, in: JCSW 53, 2012, 247–294.
- GEWERKSCHAFT ERZIEHUNG UND WISSENSCHAFT, Dauerstellen für Daueraufgaben. Weg mit dem Wissenschaftszeitvertragsgesetz, her mit dem Wissenschaftsentfristungsgesetz. Konsequenzen aus den Evaluationen von Befristungsrecht und Befristungspraxis ziehen. Ein Positionspapier der Bildungsgewerkschaft GEW, Juni 2022, abgerufen unter: https://www.gew.de/fileadmin/media/publikationen/hv/Hochschule_und_Forschung/Positionspapier/Positionspapier-Dauerstellen-fuer-Daueraufgaben.pdf (27.07.2023).

- GRÜHN, DIETER/HECHT, HEIDEMARIE/RUBELT, JÜRGEN/SCHMIDT, BORIS, *Der wissenschaftliche „Mittelbau“ an deutschen Hochschulen. Zwischen Karriereaussichten und Abbruchtendenzen*, Berlin 2009.
- HÖFFNER, JOSEPH, *Der wissenschaftliche Nachwuchs in der Katholischen Theologie Deutschlands*, in: JCSW 1, 1960, 139–152.
- HOLDERBERG, PER, *Zur Beschäftigungssituation des akademischen Mittelbaus. Ergebnisse der dritten Befragung der wissenschaftlichen und künstlerischen Mitarbeiter_innen der Stiftung Universität Hildesheim*, Hildesheim 2020.
- INTERESSENVERTRETUNG DES WISSENSCHAFTLICHEN MITTELBAUS AN EV.-THEOL. FAKULTÄTEN UND INSTITUTEN FÜR EV. THEOLOGIE IN DEUTSCHLAND, *Positionspapier zur Qualitätsverbesserung der Arbeitsbedingungen im evangelisch-theologischen Mittelbau*, 26.09.2022, abgerufen unter: https://www.ivwm.de/wp-content/uploads/2022/09/IVWM_2022_Positionspapier_Qualita%CC%88tsverbesserung.pdf (27.07.2023).
- ISRAEL, CARLOTTA/JANSSEN, DAVID BURKHART, *Umfrage zur Situation des evangelisch-theologischen wissenschaftlichen Mittelbaus*, 2021, abgerufen unter: http://www.ivwm.de/wp-content/uploads/2021/07/Umfrageauswertung-zum-ev.-theol.-Mittelbau-IVWM_2021-1.pdf (27.07.2023).
- JANSSEN, JÜRGEN/LAATZ, WILFRIED, *Statistische Datenanalyse mit SPSS. Eine anwendungsorientierte Einführung in das Basissystem und das Modul Exakte Tests*, Heidelberg ⁹2017.
- KAUPP, PETER, *Der Hochschulassistent und seine Probleme. Ergebnisse einer Umfrage zur sozialen, wirtschaftlichen und beruflichen Situation der wissenschaftlichen Assistenten an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz*. Im Auftrag der Assistentenschaft durchgeführt und ausgewertet, Stuttgart 1969.
- KONSORTIUM BUNDESBERICHT WISSENSCHAFTLICHER NACHWUCHS, *Bundesbericht Wissenschaftlicher Nachwuchs 2021. Statistische Daten und Forschungsbefund zu Promovierenden und Promovierten in Deutschland*, Bielefeld 2021.
- LENKEWITZ, SVEN/MÖHRING, KATJA, *Work-Life-Balance und Arbeitsbedingungen von wissenschaftlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in Deutschland*, in: ZSR 64, 2018, 163–185.
- LERCHENMÜLLER, MARC J., *Der Gender Gap in der Wissenschaft. Ein Nachteil für Wissenschaft und Gesellschaft. Der Schatten des Gender Gap könnte bis ins nächste Jahrhundert reichen*, in: ifo-SD 75, 2022, 24–28.
- POSCHER, RALF/VOSSKUHLE, ANDREAS, *Denken am Wochenende verboten*, in: FAZ online (25.03.2023), abgerufen unter: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/geplante-arbeitszeiterfassungspflicht-gefahrdet-die-wissenschaft-18774318.html> (27.07.2023).
- RIEGEL, ULRICH/ZIMMERMANN, MIRJAM, *Studium und Religionsunterricht. Eine bundesweite empirische Untersuchung unter Studierenden der Theologie*, Religionspädagogik innovativ 47, Stuttgart 2022.
- SCHMIDT, BORIS, *Lust und Frust am „Arbeitsplatz Hochschule“*. Eine explorative Studie zur Arbeitssituation junger wissenschaftlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, in: *Beiträge zur Hochschulforschung* 29, 2007, 140–161.
- STATISTISCHES BUNDESAMT, *Frauenanteile nach akademischer Laufbahn*, 22.12.2022, abgerufen unter: <https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bildung-Forschung-Kultur/Hochschulen/Tabellen/frauenanteile-akademischelaufbahn.html> (27.07.2023).
- TOTSCHKE, BENEDICT/RIEGEL, ULRICH, *Die alten Sprachen im kirchengeschichtlichen Proseminar. Eine empirische Untersuchung*, Stuttgart 2024.
- UNSER, ALEXANDER/RIEGEL, ULRICH, *Grundlagen der quantitativ-empirischen Religionspädagogik. Eine anwendungsorientierte Einführung*, Münster/New York 2022.
- WAGNER-SCHELEWSKY, PIA/HERING, LINDA, *Online-Befragung*, in: Nina Baur/Jörg Blasius (Hg.): *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*, Wiesbaden ³2022, 1051–1065.

Autorinnen und Autoren

PATRICK BAHL, PD Dr. theol., ist akademischer Rat a. Z. am Seminar für Kirchengeschichte II (Reformation, neuere und neueste Kirchengeschichte) an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

BENEDIKT BAUER, Dr. theol., ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Reformation und Neuere Kirchengeschichte der Ev.-Theol. Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

BENEDIKT BRUNNER, PD Dr. theol., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Abteilung Abendländische Religionsgeschichte, in Mainz.

ANDREA HUBER, Dr. theol., ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kirchengeschichte mit Schwerpunkt Reformationsgeschichte und neuere Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

TOBIAS JAMMERTHAL, Prof. Dr. theol., MA (Dunelm.), VDM, ist Leiter des Instituts für Schweizerische Reformationsgeschichte an der Theologischen und Religionswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich.

DAVID BURKHART JANSSEN, Dr. theol. MA (Dunelm.), BA (Tub.), ist Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Kirchengeschichte mit Schwerpunkt Alte Kirche an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

SOPHIA FARNBAUER, Dr. theol., ist akademische Rätin a. Z. und Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Professur für Kirchengeschichte des Fachbereichs Theologie an der Philipps-Universität Marburg.

CHARLOTTE KIRSCH-KLINGELHÖFFER, Dr. theol., MLitt (Oxon.), ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kirchengeschichte mit Schwerpunkt Alte Kirche an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

MARIA LISSEK, PD Dr. theol., ist Koordinatorin der Sigi Feigl-Gastprofessur für Jüdische Studien an der Theologischen und Religionswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich.

STEFAN MICHELS, Prof. Dr. theol., ist Professor für Kirchengeschichte am Fachbereich Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt.

MAIKE PALM, Dipl. Theol., ist Lehrkraft für Evangelische Religionslehre und Geschichte am Neuen Gymnasium in Rüsselsheim.

KATHARINA PULTAR, Dr. theol., ist Beauftragte für Öffentlichkeitsarbeit am Exzellenzcluster Prisma+ an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz.

JONATHAN STUTZ, PD Dr. theol., ist Vertretungsprofessor für Antike Christentumsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

THEA SUMALVICO, Dr. theol., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Neuere Kirchengeschichte an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

BENEDICT TOTSCHKE, Dipl. Theol., ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Projekt „Digitale Repräsentation von Sakralbauten und digitale Sakralraumpädagogik“ an der Universität Siegen.

GIANNA ZIPP, Dr. theol., arbeitet als Customer Success Manager bei Church Desk.