

Klaus Fitschen | Wolfram Kinzig
Armin Kohnle | Volker Leppin (Hrsg.)

Kirchengeschichte und Religionswissenschaft

Methoden und Fallstudien



ARBEITEN ZUR KIRCHEN- UND THEOLOGIEGESCHICHTE

KIRCHENGESCHICHTE UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

ARBEITEN ZUR KIRCHEN- UND THEOLOGIEGESCHICHTE

Begründet von

Helmar Junghans, Kurt Nowak und Günther Wartenberg

Herausgegeben von

Klaus Fitschen, Wolfram Kinzig, Armin Kohnle
und Volker Leppin

Band 51

KIRCHENGESCHICHTE UND RELIGIONSWISSENSCHAFT

METHODEN UND FALLSTUDIEN

*Herausgegeben von
Klaus Fitschen, Wolfram Kinzig,
Armin Kohnle und Volker Leppin*



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

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

© 2018 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Satz: 3w+p GmbH, Rimpfing
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-05600-2
www.eva-leipzig.de

INHALT

Vorwort	7
<i>Klaus Fitschen, Wolfram Kinzig, Armin Kohnle, Volker Leppin</i>	
Einleitung	9
<i>Volker Leppin</i>	
Kirchengeschichte und Europäische Religionsgeschichte	17
<i>Bertram Schmitz</i>	
Religionswissenschaft im theologischen Kontext	35
<i>Wolfram Kinzig</i>	
Wie theologisch ist die »Historische Theologie«?	49
Bemerkungen zur Geschichte eines Begriffs und seiner heutigen Bedeutung	
<i>Bernhard Maier</i>	
Konturierung der Religionsgeschichte in Oxford: Max Müller	93
<i>Klaus Fitschen</i>	
Christliches Bekenntnis und Religionsgeschichte	105
Nathan Söderblom in Leipzig	
<i>Ulrich Volp</i>	
Die Christianisierung des Todes	117
Zum Nutzen religionswissenschaftlicher Modelle für die Erforschung der Christentumsgeschichte	
<i>Ulrich Berner</i>	
Das Christentum in der Antike	135
Eine religionsgeschichtliche Perspektive	
<i>Katharina Bracht</i>	
Antikes Christentum – eine kirchenhistorische Perspektive	157
Identität und Diskurs am Beispiel des Symposiums des Methodius von Olympus	

Helmut Zander

Hieroklasmus – die okzidentale Reformation in religionsvergleichender Perspektive 177
Explorative Überlegungen

Francisca Loetz

Ich wil Dir mitten in der Gemeind lobsingn 223
Eine Soundhistory Zürichs im Zeitalter der Konfessionalisierung

Andrea Strübind

»Die doch Christus, den Herrn, mit uns bekennen« 253
Die Entstehung des Täuferturns aus kirchengeschichtlicher Sicht

Christoph Auffarth

Geschichte der Religion des Dritten Reiches 273
Kirchengeschichte – Christentumsgeschichte – Europäische Religionsgeschichte

Klaus Fitschen

Ein Kommentar zum Beitrag von Christoph Auffarth 291

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 301

Personenregister 303

VORWORT

Der vorliegende Band geht auf eine Tagung zurück, die vom 12.-14. Juni 2015 im Verlagsgebäude der Evangelischen Verlagsanstalt in Leipzig stattfand. Hintergrund und Absicht und auch das genaue Verhältnis der Veröffentlichung zu den damaligen Vorträgen und Gesprächen werden in der Einleitung erläutert.

An dieser Stelle soll vor allem denen Dank gesagt werden, die zur Tagung und zur Veröffentlichung beigetragen haben und sich damit auf das Experiment eingelassen haben, Kirchengeschichte und Religionswissenschaft in ein Gespräch miteinander zu bringen: sowohl jenen, die uns ihre Vorträge zur Verfügung gestellt, als auch denen, die unserer Bitte, den Band durch weitere Beiträge zu ergänzen, nachgekommen sind. Ein Dank gilt aber auch dem Verlag, namentlich Frau Dr. Annette Weidhas, für die Gastfreundschaft und für die jahrelange zuverlässige und anregende Begleitung in der Herausgabe dieser Reihe. Nicht nur die Universitäten haben mit Umbrüchen und ständig neuen Herausforderungen zu tun, sondern, vielleicht mehr noch, auch die Verlage. So ist es eine Freude, mit einem Verlag zusammenarbeiten zu dürfen, dem es ein Anliegen ist, theologische Wissenschaft zu fördern.

Nicht zuletzt danken wir für die sorgfältige redaktionelle Bearbeitung dieses Bandes sowie die Erstellung des Registers Frau Anja Bork, Tübingen.

Pfingsten 2018

Klaus Fitschen
Wolfram Kinzig
Armin Kohnle
Volker Leppin

EINLEITUNG

Klaus Fitschen, Wolfram Kinzig, Armin Kohnle, Volker Leppin

Der 2004 in der Reihe »Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte« erschienene Band »Historiographie und Theologie« kann bis heute als ein wichtiges Referenzwerk für die Frage gelten, wie sich das Fach Kirchengeschichte im Kanon der theologischen Disziplinen versteht.¹ Auf Grundlage einer von den Herausgebern der Reihe seinerzeit veranstalteten Tagung hat er aus unterschiedlichen Perspektiven Fragen gebündelt, die für diesen Problemhorizont zu beachten sind – und hat wohl auch mit dazu beigetragen, dass die Debatte um die fachliche Selbstverständigung in der Kirchengeschichte an Schwung gewonnen hat. Mindestens an einem Punkt aber hat sich der Rahmen für solche Gespräche seitdem erheblich verschoben: Im Jahr 2010 legte der Wissenschaftsrat »Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen« vor. Diese Empfehlungen liefen nicht, wie von manchen hoffend oder bangend erwartet, auf ein Plädoyer zur schleichenden Ersetzung der theologischen Fakultäten durch Institutionen nach dem Muster amerikanischer Departments of Religion hinaus, sondern der Gedanke der Weiterentwicklung wurde sehr ernstgenommen: Die Theologie als eigenständiges akademisches Fach im Verbund der Universität wurde gestärkt und zugleich in ihrer Pluralisierung zutreffend beschrieben – das Papier plädierte zugleich auch nachdrücklich für die Bildung von Zentren für islamische Theologie, wie sie sich seitdem an vielen Standorten in Deutschland entwickelt haben.

Der realen Situation an den Universitäten entspricht es aber, dass der Wissenschaftsrat sich in Titel wie Inhalt nicht auf die Theologien beschränkte. Ein wichtiger Passus der Empfehlungen lautet:

¹ Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, hg. v. Wolfram Kinzig/Volker Leppin/Günther Wartenberg, Leipzig 2004 (AKThG 15).

»Nach wie vor ist rund die Hälfte aller religionswissenschaftlichen Professuren an den Theologischen Fakultäten institutionalisiert, in der Mehrzahl an einer Evangelisch-Theologischen Fakultät [...].

Eine solche Bindung der Religionswissenschaftler und -wissenschaftlerinnen an das Staatskirchenrecht hält der Wissenschaftsrat angesichts der empfohlenen disziplinären Selbständigkeit des Faches nicht für angemessen. Er empfiehlt, die entsprechenden Professuren in religionswissenschaftliche Institute außerhalb theologischer Fakultäten zu verlagern. Eine solche Verlagerung der Religionswissenschaft aus der Theologie heraus ist aufgrund der staatskirchenrechtlichen Bindungen mit zusätzlichen Kosten verbunden. Sie ist jedoch entscheidend für die Weiterentwicklung des Faches. Ziel sollte es sein, getrennte religionswissenschaftliche und theologische Studiengänge zu schaffen.«²

Die Theologie wurde also nicht nur in ihrem eigenen wissenschaftstheoretisch begründeten Zugang gewürdigt und gestützt, sondern zugleich auch aufgefordert, sich neu in ein Verhältnis zur Religionswissenschaft zu setzen. Diese Veränderung der wissenschaftspolitischen Konstellation hat den Herausgeberkreis der AKThG in seiner jetzigen Zusammensetzung veranlasst, eine neue Sondierung des Ortes des Faches Kirchengeschichte vorzunehmen: nun nicht primär unter der Fragestellung nach ihrem theologischen Charakter, sondern im Blick auf das Verhältnis zur historisch arbeitenden Religionswissenschaft. Dass dieser Vorstoß aus der Kirchengeschichte heraus unternommen wurde, lag schon deswegen nahe, weil zu den wichtigsten Ergebnissen des eingangs genannten Buches gehört, dass sich das Fach Kirchengeschichte von der allgemeinen Geschichtswissenschaft nicht durch eine besondere Methodik abhebt. Grosso modo gilt das dann wohl auch für die historisch arbeitenden Bereiche der Religionswissenschaft. Umso wichtiger ist dann aber die Klärung der Frage, inwiefern sich Kirchengeschichte und Religionswissenschaft trotz ihres identischen methodischen Zugriffs auf die historische Gestaltwerdung des Christentums unterscheiden.

Wiederum bildete die Basis für den Austausch eine Tagung, die vom 12.–14. Juni 2015 in den Räumlichkeiten der Evangelischen Verlagsanstalt in Leipzig stattfand. Der nun vorliegende Band dokumentiert diese Tagung, freilich mit einzelnen Abweichungen. So war von vornherein klar, dass die von Heike Schmoll (Frankfurt) moderierte öffentliche Diskussion zwischen Michael Meyer-Blanck (Bonn) und Christoph Kleine (Leipzig) zum Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft nicht eigens dokumentiert werden sollte. Geplant war allerdings, dass die sachlich wichtige Sektion der Tagung zu institutionellen Hintergründen und Entwicklungen auch ihren Niederschlag in der Veröffentlichung finden sollte. Dies ließ sich aus verschiedenen individuellen Gründen der

² <https://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf>, 88 (Zugriff: 6.5.2018).

Vortragenden leider nicht verwirklichen. So wurde diese Frage nach den Institutionen lediglich in die Vorträge zur Fachgeschichte integriert. Zusammen mit drei grundsätzlichen Aufsätzen zur Orientierung in der Fragestellung – zwei aus dem Bereich der Kirchengeschichte, einer aus der Religionswissenschaft – dienen diese der methodisch-forschungsgeschichtlichen Grundlegung. Darauf folgen mehrere Fallstudien, in welchen jeweils religionswissenschaftliche oder allgemeinhistorisch ausgerichtete Beiträge mit theologischen zu einem verwandten Thema kombiniert werden. Mit Hilfe dieser Beiträge sollen die Lesenden sich ein Bild davon machen können, in welcher Weise oder auch in welchem Ausmaß sich unterschiedliche wissenschaftsenzyklopädische Verortungen der Beschäftigung mit der christlichen Religionsgeschichte in der konkreten Interpretation historischer Konstellationen auswirken. Weil ein solcher Ansatz einer gewissen Geschlossenheit bedarf, sind hier auch einzelne Beiträge in den Band aufgenommen worden, die unabhängig von der Tagung entstanden sind, aber von den Autorinnen und Autoren dankenswerter Weise zur Verfügung gestellt wurden. Dies gilt für die Beiträge von Francisca Loetz, Andrea Strübind und Helmut Zander sowie den etwas knapper gehaltenen Kommentar von Klaus Fitschen zum Beitrag von Christoph Auffarth.

Die angesprochene gemeinsame Methodik von Kirchengeschichte und Europäischer Religionsgeschichte steht auch im Mittelpunkt des Beitrags von VOLKER LEPPIN. Sie hat zumindest auch zu tun mit den gemeinsamen Wurzeln beziehungsweise der in diesem Beitrag beschriebenen Entwicklung der Religionswissenschaft aus der Theologie heraus. Die Unterschiede sieht Leppin vor allem in dem jeweils unterschiedlichen Diskurshorizont, aus welchem je eigene Fragen, aber auch je eigene Kontexte für die Antworten generiert werden. Gegenüber diesem Zugang, der eine gegenseitige methodische und materiale Nähe voraussetzt, betont BERTRAM SCHMITZ eher Differenzen auch in diesem Bereich. Sie ergeben sich für ihn aus der Binnenperspektive der theologisch verorteten Kirchengeschichte einerseits und der externen Perspektive der Religionswissenschaft andererseits. Diese kann, so seine These, das Christentum als Gesamtphänomen jenseits der konfessionellen Aufgliederungen in den Blick nehmen und auch die Interaktionen mit anderen Religionen anders – der Duktus des Textes macht deutlich: neutraler – betrachten, als dies in der standortgebundenen Theologie der Fall ist. In der Beschreibung des Verhältnisses von Judentum und Christentum sieht er so geradezu einen »Positionswechsel« vollzogen. Die Überlegungen machen deutlich, was ein konfessioneller Standpunkt beziehungsweise der bewusste Verzicht auf diesen mit sich bringen kann. Die vielleicht provozierendste Aussage aber bezieht sich auf die Verhältnisbestimmung der Wissenschaften insgesamt:

»Für die Religionswissenschaft als Fach stellt das Christentum einschließlich der Theologie einen Forschungsgegenstand dar, für die Theologie hingegen ist die Religionswissenschaft eine Hilfswissenschaft.« (S. 43)

Wenn dem so ist, wird man wissenschaftstheoretisch sehr fein auszutarieren haben, wie die beiden Wissenschaften sich jeweils gegenseitig wahrnehmen. Den theologischen Bezug macht wiederum WOLFRAM KINZIG stark, der der Geschichte des Begriffs »Historische Theologie« nachgeht – eine Art Historisierung der »Historischen Theologie«, mit welcher er die These vertritt, dass dieser Begriff nicht etwa eine Theologisierung der Kirchengeschichte mit sich bringe, sondern umgekehrt eine Historisierung der Theologie ausdrücke. Um dies deutlich zu machen, arbeitet er heraus, dass »Historische Theologie« spätestens mit der Wendung, die Schleiermacher dem Begriff gab, nicht lediglich einen Teil der Theologie bezeichnet und entsprechend nicht mit der Disziplin Kirchengeschichte identisch ist, sondern sich auf die allgemeine Religionsgeschichte ebenso beziehen kann wie auf alle historischen Aspekte des Christentums. Mit dieser begriffsgeschichtlichen Vertiefung plädiert er für ein sich gleichermaßen historisch wie theologisch verstehendes Arbeiten, das sich verpflichtet sieht, »letztlich auch theologische Urteile über die Geschichte [zu] fällen« (S. 90).

Die wissenschaftsgeschichtliche Konturierung des Fachs Religionsgeschichte wird im vorliegenden Band anhand zweier herausragender Einzelgestalten mit gewaltiger Wirkung dargelegt: Max Müller in Oxford und Nathan Söderblom in Leipzig. Ersteren ordnet BERNHARD MAIER in die englische Wissenschaftsgeschichte und ihre früh entwickelten Interessen an nichtchristlichen Religionen ein. Für die Fragestellung dieses Bandes besonders interessant ist Müller dadurch, dass er auf der einen Seite sehr dezidiert sprachhistorisch arbeitet – und die Möglichkeiten der Klassifizierung von Religionen auf sprachhistorischer Grundlage, wie Maier deutlich macht, erheblich überzieht –, auf der anderen Seite aber eine Betrachtung der Religionen durchaus mit einem dezidiert christlichen Standpunkt verbindet, der das Christentum als Spitze der religionsgeschichtlichen Entwicklung erscheinen lässt. Auch Söderblom arbeitete bekanntlich von einem christlichen Standpunkt aus, weswegen KLAUS FITSCHEN seinen Beitrag über ihn unter die Überschrift »Christliches Bekenntnis und Religionsgeschichte« stellt. Das trug dann auch – hier kommen die oben angesprochenen institutionengeschichtlichen Fragestellungen zum Tragen – dazu bei, dass mit ihm die Religionsgeschichte nicht, wie von manchen gefordert, an der Philosophischen, sondern an der Theologischen Fakultät verankert wurde, wo sie allerdings allein schon mangels Prüfungsrelevanz eine Randexistenz führte.

Die folgenden Fallstudien orientieren sich an den klassischen Schwerpunkten evangelischer Kirchengeschichtsschreibung Antike und Reformation sowie Kirchliche Zeitgeschichte. Für das antike Christentum fragt ULRICH VÖLP

als Kirchenhistoriker nach dem Nutzen religionswissenschaftlicher Modelle für sein Fach, ULRICH BERNER entwickelt eine dezidiert religionswissenschaftliche, KATHARINA BRACHT eine kirchenhistorische Perspektive. Letztere lässt sich aber wiederum nicht unter Absehung von Religionsgeschichte bestimmen: Im Gegenteil entwickelt Bracht ihren Ansatz einer Kirchengeschichte, die das Vergangene im Sinne der Aneignung behandelt, in ausdrücklicher Anknüpfung an den Religionshistoriker Jörg Rüpke und folgert hieraus, dass ein Kirchenhistoriker oder eine Kirchenhistorikerin die eigene Standortbindung zu reflektieren habe, von deren Gegebenheit sich auch eine methodisch reflektierte Wissenschaft nicht zu dispensieren vermöge. Und so wie diese Bestimmung kirchenhistorischen Arbeitens nur im Gespräch mit allgemeiner Religionsgeschichte erfolgen kann, kann sich auch der konkrete Vollzug nach Bracht nur dialogisch gestalten: Das Bewusstsein der Andersheit des Standpunktes ermögliche ein Miteinander des Gesprächs – und damit im Ergebnis eine methodisch und inhaltlich mit der Religionswissenschaft hoch verflochtene Weise der Kirchengeschichtsschreibung, wie sie Bracht dann exemplarisch anhand von Methodius von Olympus vorführt. Dieser integrative Ansatz religionshistorisch orientierter Kirchengeschichte liest sich auch deswegen spannend, weil Ulrich Volp forschungsgeschichtlich deutlich macht, dass in der von ihm behandelten Frage der Bestattungsriten theologische und religionswissenschaftliche Zugriffe durchaus zu inhaltlich divergenten Ergebnissen führen, da das Quellenmaterial in sich disparat ist. So neigt kirchenhistorische Forschung traditionell dazu, die christliche Bestattungspraxis schon in der Antike grundgelegt zu sehen, während man in der Religionswissenschaft eher von einer Christianisierung des Todes erst im Mittelalter ausgeht. Volp bleibt aber bei dieser Diastase nicht stehen, sondern zeigt, wie ein kirchenhistorischer Zugang durch die Aufnahme religionswissenschaftlicher Methodik – in diesem Falle der Ritualtheorie – sonst disparat erscheinende Befunde schlüssig erklären kann. So kommt er zu dem Ergebnis, dass unterschiedliche Strategien des Christentums im Umgang mit vorgegebener paganer Religiosität sich durch divergierende Ritualausprägungen erklären lassen und am Ende kirchenhistorische und religionswissenschaftliche Perspektive einander nicht unversöhnlich gegenüberstehen müssen, sondern in Ausgleich miteinander kommen. Dass gegenseitige Exklusionsmechanismen nicht weiterführend sind, macht aus der Perspektive des Religionswissenschaftlers auch Ulrich Berner deutlich. Für ihn liegt die Differenz vor allem darin, dass der Religionshistoriker die Geschichte des Christentums deutlicher als die Kirchengeschichte in allgemeine Entwicklungen einordnet und hier religionsvergleichend vorgeht. Eine dezidiert kirchengeschichtliche Perspektive erscheint damit nicht abgewiesen, aber doch relativiert bzw. partikularisiert.

Das Moment des Vergleichs bestimmt auch den Beitrag von HELMUT ZANDER, der die Reformation als Religionshistoriker behandelt. Er kommt hier zu der anregenden Bestimmung der Reformation als Hieroklasmus: der »Zerstörung des

sakral gedeuteten Anteils eines Objektes oder einer Vorstellung« (S. 175). Im Unterschied zu der Debatte, die mit dem Begriff »Ikonoklasmus« verbunden ist, vermeidet Zander damit eine Engführung auf die christliche Reformation. So exemplifiziert er seine Deutung auch nicht ausschließlich an der gleichwohl ausführlich behandelten Bilderfrage, sondern an den reformatorischen Exklusivpartikeln *Sola gratia*, *Sola scriptura* und *Solus Christus*, die Zander »strukturgleich, wiewohl mit teilweise massiv abweichenden Akzentsetzungen, auch in nicht-christlichen Religionen« findet (S. 176). Hier dient ihm nicht nur der Islam, sondern auch ein scheinbar so fernliegendes Beispiel wie der Buddhismus zur Schärfung der religionstypologischen Einordnung der Reformation. Aus kirchenhistorischer Sicht wird damit auch ein Methodenspektrum sichtbar, das weit über das in der klassischen Geschichtswissenschaft Übliche hinausgeht. Innerhalb dessen führt die Allgemeinhistorikerin FRANCISCA LOETZ Überlegungen zu einer »Soundhistory« Zürichs im Zeitalter der Konfessionalisierung vor. Anhand eines Ratsbeschlusses von 1598 macht sie deutlich, dass Zürich in der Konfessionalisierungszeit durchaus nicht, wie vielfach vermutet, als gesangsfreier Raum anzusehen war, sondern im Gottesdienst nun Psalmengesang gepflegt wurde – dieser wiederum bewegte sich in einem Horizont, für welchen nach ihren Darlegungen die theologischen Überlegungen zum Gesang als Mittelding nur einen Teil des Geflechts ausmachten, daneben aber auch die Sangesfreude in der Gesellschaft insgesamt von hervorragender Bedeutung war. Eine Doppelperspektivität auf kirchenhistorische Forschungszugänge entwickelt der Beitrag von ANDREA STRÜBIND zur Täuferforschung – zum einen kann sie zeigen, wie sich in der langanhaltenden Forschungsgeschichte die Zugehörigkeit zu täuferischen oder nichttäuferischen evangelischen Kirchen in der Forschung bemerkbar machte. Zum anderen aber legt sie den Finger in die Wunde einer zeitweiligen sozialhistorischen Verengung der Täuferforschung und plädiert für die Deutung der Täuferbewegung als genuin religiöses Phänomen – die Zuordnung der Kirchengeschichte zur Theologie erhält hier auch eine deutliche methodische Akzentuierung.

Der abschließende fachliche Schwerpunkt liegt in der Geschichte des Dritten Reiches. Im kritischen Gespräch mit Kirchengeschichte und Christentumsge-
 schichte entwickelt CHRISTOPH AUFFARTH ein Konzept, welches die Geschichte des Dritten Reiches im Horizont einer Europäischen Religionsgeschichte behandelt. Der Gedanke, dabei »gemeinsame Konzepte quer durch die Religionen und Parteien« aufzuzeigen (S. 287), deutet das provokante Potential einer solchen Geschichtssicht an, die klare und durch die bisherige Forschung etablierte Unterscheidungen bewusst hinter sich lassen will. An die Notwendigkeit solcher Differenzierungen aus kirchenhistorischer Sicht erinnert daher in seinem Kommentar KLAUS FITSCHEN.

Damit endet der Band mit dem direktesten Disput – und lädt ein, diesen auch in den anderen angesprochenen Bereichen fortzusetzen. Die behandelten Fragen

letztgültig zu klären, kann nicht Aufgabe einer Tagung und des daraus resultierenden Bandes sein. Wenn es aber gelungen sein sollte, mit den vorliegenden Studien die Perspektiven der unterschiedlichen Fächer aufeinander in kritischem Dialog zu schärfen, hätte er sein Ziel erreicht.

KIRCHENGESCHICHTE UND EUROPÄISCHE RELIGIONSGESCHICHTE

Volker Leppin

Kirchengeschichte und Religionsgeschichte kommen sich auch in der deutschen Wissenschaftskultur offenkundig immer näher: Die Kirchengeschichte versteht einen guten Teil ihrer Arbeit faktisch als Religionsgeschichte – und die Religionsgeschichte hat die Zurückhaltung gegenüber der Geschichte des Christentums, die sie lange Zeit prägte, längst aufgegeben und seit rund zwei Jahrzehnten das Konzept einer »Europäischen Religionsgeschichte« entwickelt, welche auch das Christentum umfasst. Damit entsteht faktisch eine Konkurrenz zwischen beiden Disziplinen. Sie sind auf demselben Feld tätig. Umso wichtiger ist es, dass sie sich Rechenschaft über die Gründe ihrer Unterschiede ablegen. Letztlich wird ein fruchtbarer Austausch nur dann entstehen können, wenn die Differenzen entsprechend geklärt sind und das je eigene Profil auf möglichst fruchtbare Weise mit dem jeweils anderen Fach ins Gespräch gebracht werden kann.

1. GEMEINSAMES ERBE: DIE VERWURZELUNG IN DER THEOLOGIE

Kirchengeschichte wie Religionsgeschichte haben ihr eigenes Fachverständnis im Gesamtzusammenhang der Theologie gewonnen und entwickelt.¹ Diese

¹ Mein eigenes Verständnis des Fachs Kirchengeschichte habe ich verschiedentlich dargelegt; s. LEPPIN, Volker: Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch. Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin. In: *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, hg. v. Wolfram Kinzig/Volker Leppin/Günther Wartenberg, Leipzig 2004 (*Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte* 15), 223–234; DERS., *Auf der Grenze – auf einem weiten Raum. Kirchengeschichte interdisziplinär und ökumenisch*. In: *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, hg. v. Bernd Jaspert, Münster 2013, 105–114; DERS., *Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer. Historische Of-*

Prozesse sind allerdings phasenversetzt und mit unterschiedlichem Ergebnis verlaufen. Während die Selbstdefinitionsprozesse der Kirchengeschichte bereits im Zuge der Aufklärung einsetzten, das Fach als Ganzes aber die Theologie nicht verlassen hat, hat sich ein spezifisch religionsgeschichtlicher Zugriff erst um 1900 entwickelt, dann aber, zum Teil auch durch geänderte äußere Bedingungen, zum Ergebnis die Etablierung eines eigenen Fachs »Religionsgeschichte« bzw. – so heute in der Regel – »Religionswissenschaft«² außerhalb der Theologischen Fakultäten gehabt.

Beides kann im Folgenden nur exemplarisch aufgegriffen werden. Als Anfang der Kirchengeschichte im modernen Sinne gilt Johann Lorenz von Mosheim,³ der Begründer der pragmatischen Methode,⁴ in welcher die innerweltlichen Ereignisse aus ihren Kausalzusammenhängen erklärt werden.⁵ Eben diese Methode aber führte er mit einem zutiefst theologischen Motiv ein:

fenlegung der vielfältigen Möglichkeiten christlicher Religion. In: *Fremde unter einem Dach? Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive*, hg. v. Markus Buntfuß/Martin Fritz, Berlin 2014 (TBT 163), 69–93. Besondere Aufmerksamkeit auf das Verhältnis zur Religionsgeschichte habe ich gerichtet in: DERS., *Histoire de l'Église et histoire des religions*. In: *Religion ou confession. Un bilan franco-allemand sur l'époque moderne (XVI^e–XVIII^e siècles)*, hg. v. Philippe Büttgen/Christoph Duhamelle, Paris 2010, 57–72.

- ² Zu den Auseinandersetzungen um diese Begriffe, die 2005 auch zur Umbenennung der zentralen Fachvereinigung von »Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte« in »Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft« geführt haben, s. RÜPKE, Jörg: *Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Stuttgart 2007 (Religionswissenschaft heute 5), 15.
- ³ Zu dieser herausragenden Wertschätzung Mosheims s. NEUMANN, Florian: *Mosheim und die westeuropäische Kirchengeschichtsschreibung*. In: *Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte*, hg. v. Martin Mulsov u. a., Wiesbaden 1997 (Wolfenbütteler Forschungen 77), 111–146, 111; zu Recht hebt FLEISCHER, Dirk: *Vom Nutzen der Kirchengeschichte im 18. Jahrhundert*. In: *Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts*, hg. v. Albrecht Beutel u. a., Leipzig 2010 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 31), 117–130, 119, hervor, dass die Selbstverständlichkeit, mit der Mosheim von der Kirchengeschichte als Wissenschaft sprechen konnte, wenige Jahre zuvor noch nicht gegeben gewesen wäre.
- ⁴ Zu Begriff und Vorstellung s. HEUSSI, Karl: *Johann Lorenz Mosheim. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts*, Tübingen 1906, 217 f.; NEUMANN, Mosheim, 114–130; HERBST, Magdalena: *Karl von Hase als Kirchenhistoriker*, Tübingen 2012 (BHTh 167), 173 f.
- ⁵ MOSHEIM, Johann Lorenz von: *Vollständige Kirchengeschichte des Neuen Testaments aus dessen gesammten größern Werken und andern bewährten Schriften mit Zusätzen vermehret und bis auf die neuern Zeiten fortgesetzt*. Bd. 1/1, Heilbronn/Rothenburg

»Die Kirchengeschichte des neuen Testaments ist eine deutliche und aufrichtige Erzählung der äusserlichen und innerlichen Begebenheiten in der Gesellschaft der Christen, in einer solchen Verbindung der geschehenen Dinge mit ihren Ursachen vorgetragen, daß wir die göttliche Vorsehung bey ihrer Stiftung und Erhaltung daraus einsehen, und weiser und frömmere werden können.«⁶

Die theologische Grundannahme also betraf das Verständnis der Vorsehung – diese vollzog sich, so Mosheims Intention, nicht unterschieden von den innerweltlichen Vollzügen, sondern eben durch diese hindurch. Insofern wurde Kirchengeschichte zu einer Art Nachvollzug des göttlichen Handelns – zugleich aber bestimmte Mosheim schon sehr klar, und bestimmend für das weitere Selbstverständnis der Kirchengeschichte als deren Gegenstand die »Geschichte der christlichen Religion.«⁷ Es war eben diese Verklammerung aus Religionsgeschichte und einem im Einzelnen allerdings nicht exemplifizierten Gottesbezug, der es ermöglichte, die Kirchengeschichte im Zuge der Ausdifferenzierung der theologischen Fächer im 19. Jahrhundert⁸ als Bestandteil der theologischen Forschung zu erhalten, ja, um 1900 geradezu zur theologischen Paradedisziplin emporwachsen zu lassen.

Allerdings entstand parallel zu diesem Aufstieg der Kirchengeschichte auch die Aufmerksamkeit für die nichtchristlichen Religionen. Zwar waren sie in den Horizont der Theologie und Religionsphilosophie schon durch Georg Wilhelm Friedrich Hegel gerückt.⁹ Doch hat die Hegelsche Schule innerhalb der Theologie

1770, 8: »Wer sowohl die äusserliche, als innerliche Geschichte zum Nutzen der Menschen beschreiben will, der muß nicht nur zeigen, was, sondern auch warum dieses oder jenes geschehen sey, das ist, er muß die Begebenheiten mit ihren Ursachen verbinden.«
⁶ MOSHEIM, Kirchengeschichte des Neuen Testaments 1/1., 3. Hierbei handelt es sich um die Übersetzung des ersten Paragraphen der Praeparatio in IO. LAVR. MOSHEMII | INSTITVTIONES | HISTORIAE | CHRISTIANAE | IN | COMPENDIVM | REDACTAE | A | IOHANNE PETRO MILLERO (...) EDITIO ALTERA, Helmstedt: Chr. Friedr. Weigand 1761, 1: »*Historia ecclesiastica* N. F. perspicua est & sincera narratio rerum illarum, quae societati illi hominum, cui nomen a CHRISTO est, vel extrinsecus acciderunt, vel intra ipsos societatis huius fines gestae sunt, in qua sic eventa cum causis suis copulantur, ut et DEI providentiam in ea constituenda & conservanda cognoscant homines, & pietate non minus, quam sapientia crescant.«

⁷ MOSHEIM, Kirchengeschichte des Neuen Testaments 1/1., 5.

⁸ HERBST, Hase, 171 f., macht darauf aufmerksam, dass dieser Prozess sich seinerseits dem Umstand verdankt, dass in dieser Zeit überhaupt erst Geschichte als Fach konstituiert wurde.

⁹ Auch Hegel sah sich vor die Notwendigkeit gestellt, das Verhältnis von Religionsphilosophie und Theologie genau zu bestimmen (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Bd. 1/1: Begriff der Religion, hg.v. Georg Lasson, Hamburg 1925, 35–62).

diesen Impuls weniger aufgenommen, sondern sich – wie etwa Ferdinand Christian Baur¹⁰ – darauf konzentriert, das Hegelsche Geschichtsschema innerchristlich anzuwenden.

Dies änderte sich mit der neuen Aufmerksamkeit Albrecht Ritschls auf Religion vor dem Horizont der Grundlagen des Christentums.¹¹ Indem für ihn Theologie fundamental auf die Religiosität der ersten christlichen Gemeinde bezogen war,¹² entstand in seinem Schülerkreis die Frage nach Religion und

¹⁰ S. zu ihm HARRIS, Horton: *The Tübingen School*, Oxford 1975; *Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung. Ferdinand Christian Baur und seine Schüler*. 8. Blaubeurer Symposium, hg. v. Ulrich Köpf, Sigmaringen 1994 (*Contubernium* 40).

¹¹ Zur Bedeutung Ritschls für die Religionsgeschichtliche Schule s. ÖZEN, Alf: *Die Göttinger Wurzeln der »Religionsgeschichtlichen Schule«*. In: *Die »Religionsgeschichtliche Schule«*. Facetten eines theologischen Umbruchs, hg. v. Gerd Lüdemann, Frankfurt a.M. u. a. 1996 (*Studien und Texte zur Religionsgeschichtlichen Schule* 1), 23–64, 30–32; zu Recht verweist Özen ebd. 32, auch auf die Bedeutung von Paul de Lagarde in diesem Zusammenhang (vgl. auch: *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation* von Gerd Lüdemann und Martin Schröder, Göttingen 1987, 25 f.). KIPPENBERG, Hans G.: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997, 164–178, ordnet die deutsche Entwicklung in bewundernswerter Weise in den internationalen Horizont ein, marginalisiert allerdings dadurch die Bedeutung der Ritschl-Schule und mit ihr der Theologie für die Entstehung der Religionswissenschaft in Deutschland.

¹² Ritschl stellte betont die Autorität der Heiligen Schrift in den Kontext der gemeindlichen Adaption: »Kommt es also überhaupt zu einer Gemeindestiftung für eine universelle Religion, so ist es nothwendig, daß deren Inhalt in der Person und dem Wirken des Stifters in vollkommener Deutlichkeit ausgeprägt sei, und dadurch von den umgebenden Mächten abgegrenzt sei. Für das Christentum insbesondere ergibt sich die Richtigkeit dieser Beobachtung noch aus seinem Charakter als der Religion der Versöhnung mit Gott. Die Gründungsepoche derselben umfaßt aber nicht blos das persönliche Wirken Christi, sondern auch die erste Generation seiner Gemeinde, da ohne diesen bestimmten Erfolg die Absicht des Stifters nicht als wirksam erkannt werden kann.« (RITSCHL, Albrecht: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. Bd. 2: *Der biblische Stoff der Lehre*, Bonn ⁴1900,13); vgl. in den Darlegungen über die biblische Theologie: »Als die aus sich selbst ausgelegte heilige Schrift ist die biblische Theologie, insbesondere die des N. T. nicht System oder Reihenfolge von loci theologici, welche als Schriftbeweis sich mit den Theilen des kirchlichen Lehrbegriffs decken möchten, sondern sie stellt eine Reihe religiöser Gedankenkreise dar. Unter diesen steht der des Stifters denen gegenüber, welcher sich aus dem Bewußtsein der gestifteten Gemeinde erheben mit Merkmalen theils der Uebereinstimmung, theils der individuellen Eigenthümlichkeit. Soll der so geformte Stoff als Quelle für die dogmatische Theologie nutzbar gemacht werden, so wird ohne Frage alles dasjenige als maßgebend zu betrachten sein, was sich als übereinstimmender Gedankenstoff des N. T. ausweist.« (ebd. 23).

Religiosität im Zusammenhang der Ursprünge der christlichen wie der jüdischen Religion. Die religionsgeschichtliche Schule¹³ brachte zugleich integrative und dissoziative Zugriffe auf das Thema der Religion. Während einerseits – etwa durch Wredes Beschreibung des Messiasgeheimnisses¹⁴ oder Gunkels formgeschichtliche Analyse der Psalmen¹⁵ – die religionsgeschichtliche Erkenntnis zu einer Vertiefung der historischen und exegetischen Erkenntnisse führte, machte insbesondere der Bibel-Babel-Streit den Konflikt zwischen Theologie und Religionsgeschichte öffentlich.¹⁶

Vor diesem Hintergrund kann es nicht erstaunen, dass der Anstoß für die Weitung der religionswissenschaftlichen Perspektive von dem wohl prominentesten Vertreter der Ritschl-Schule kam: In einer Rede zur Gedächtnisfeier Friedrich Wilhelms III. als des Gründers der Berliner Universität forderte Adolf

¹³ S. hierzu, unter einer speziellen Fragestellung, COLPE, Carsten: Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus, Göttingen 1961.

¹⁴ WREDE, William: Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen ⁴1969.

¹⁵ GUNKEL, Hermann: Die Psalmen, Göttingen 1929; s. zu ihm KLATT, Werner: Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode, Göttingen 1969 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 100).

¹⁶ S. die umfassende Materialaufbereitung bei JOHANNING, Klaus: Der Bibel-Babel-Streit. Eine forschungsgeschichtliche Studie, Frankfurt a.M. u. a. 1988 (EHS. 23,343) sowie die Analyse bei LEHMANN, Reinhard G.: Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit, Fribourg/Göttingen 1994 (Orbis Biblicus et Orientalis 133); LIWAK, Rüdiger: Bibel und Babel. Wider die theologische und religionsgeschichtliche Naivität: Berliner Theologische Zeitschrift 15 (1998), 206–233, 210f., weist zu Recht darauf hin, dass der Streit nicht zuletzt wegen des Engagements des Kaisers selbst in dieser Sache rasch weite Kreise zog. Süffisant stellt er fest: »Nicht viel von dem, was Delitzsch präsentierte, war fachlich originell, für das breite Publikum aber, allen voran Wilhelm II. und die spätere Leserschaft wirkte alles sensationell« (ebd. 210). Tatsächlich fand der Vortrag »am 13. Januar 1902 in der Singakademie zu Berlin im Beisein seiner Majestät des Kaisers und Königs« statt (DELITZSCH, Friedrich: Bibel und Babel, Leipzig, 62.–63. Tausend 1921, 53), und zwar »für die Deutsche Orient-Gesellschaft« (ebd.), für deren Aktivitäten im mesopotamischen Raum Delitzsch entsprechend reichlich Werbung machte: »Möchte es die Erkenntnis befestigen helfen, daß es für Deutschland höchste Zeit war, auch seinerseits an den palmenbekränzten Ufern des Paradiesesstromes sein Zelt aufzuschlagen! (...) Getragen (...) von der wachsenden Teilnahme unseres Volkes und der tatkräftigen Unterstützung unserer Regierung, wird die Deutsche Orient-Gesellschaft, die zuletzt – erst seit 3 Jahren – auf dem Plane erschien, ihren Platz gewiß ruhmvoll (...) behaupten« (ebd. 50f.).

von Harnack, selbst Kirchenhistoriker, am 3. August 1901 entsprechende Lehrstühle.¹⁷ Der Ausgangspunkt seiner Überlegungen war dabei die Frage:

»haben bei der Stiftung unserer Hochschule die maßgebenden Männer recht daran getan, die theologische Fakultät wesentlich auf die Erforschung und Darstellung der christlichen Religion zu beschränken, oder soll sie sich zu einer Fakultät für allgemeine Religionsgeschichte erweitern?«¹⁸

Seine Strategie war vorsichtig und defensiv. Er wollte zeigen, dass die Fakultäten »die alte Aufgabe in Kraft zu erhalten« hätten.¹⁹ Dennoch wünschte er, dass »kein Theologe die Universität verläßt, ohne eine gewisse Kenntnis mindestens einer außerchristlichen Religion.«²⁰ Diese Kenntnis aber sollten die Theologen den Nachbardisziplinen verdanken: Nicht die Theologie sollte sich zur Religionsgeschichte ausweiten, sondern Historiker und Philologen wie Indologen, Arabisten oder Sinologen sollten sich dem Studium der Religion der jeweiligen Kultur widmen,²¹ um so am Ende einer »vergleichenden Religionswissenschaft« zu dienen.²² Die Einrichtung einer allgemeinen Religionsgeschichte an Theologi-

¹⁷ Vgl. zur Bedeutung dieser Rede, freilich ohne Rekurs auf den Hintergrund bei Ritschl, TWORUSCHKA, Udo: Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft, Darmstadt 2015, 91 f. Nach der jüngst von FELDMANN, Stephan: Rudolf Otto und Albrecht Ritschl. Eine Verhältnisbestimmung. In: Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte, hg. v. Jörg Lauster u. a., Berlin u. a. 2014, 203–217, vor allem anhand von Studienverlauf und Licenciatsarbeit Ottos vorgebrachten Argumentation kann man bis zu einem gewissen Grad auch Ottos Wirken unter dem Einfluss Ritschls sehen; vgl. auch LAUBE, Martin: Rudolf Otto und die Religionsgeschichtliche Schule: ebd. 219–234. Seinen Lebenslauf allerdings unmittelbar unter die Lebensläufe der Schulvertreter aufzunehmen (Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen, 75–77), bildet doch eine Vereinseitigung eines Befundes, den SCHINZER, Reinhard: Rudolf Otto – Entwurf einer Biographie. In: Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute. Zur Hundertjahrfeier seines Geburtstags 25. September 1969, hg. v. Erst Benz, Leiden 1971, 5, sehr differenziert festhält: »Jedenfalls steht Otto gegen Ende seines Studiums in der Ritschl'schen Schule, wenn auch mehr auf dem gemäßigten Flügel. Eng kann diese Bindung an eine bestimmte Schulrichtung nicht gewesen sein.«

¹⁸ HARNACK, Adolf: Reden und Aufsätze. Bd. 2, Gießen 1911, 164.

¹⁹ HARNACK, Reden 2, 176.

²⁰ HARNACK, Reden 2, 177.

²¹ HARNACK, Reden 2, 176.

²² HARNACK, Reden 2, 177; noch ein Stück weiter geht PANNENBERG, Wolfhart: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1973, 361–374, wenn er Religionswissenschaft als »Theologie der Religionen« entwirft und auf diese Weise den leidigen Gegensatz zwischen standortgebundener und standortfreier Forschung zu überwinden sucht.

schen Fakultäten hingegen sah Harnack, wie er in einem Nachwort hinzusetzte, in welchem er auf Kritik Martin Rades reagierte, in der Gefahr »allerlei feuilletonistischen Unfug« zu treiben.²³

Eben ein solcher Versuch aber wurde in der Folgezeit gemacht. Die Religionsgeschichte wurde, auch an Harnacks eigener Universität, zunächst an Theologischen Fakultäten verwirklicht. Die Berufung von Edvard Lehmann nach Berlin²⁴ und die vor allem von Albert Hauck betriebene²⁵ Gründung des Religionswissenschaftlichen Seminars in Leipzig²⁶ folgten diesem Schema. Charakteristisch ist, dass in beiden Fällen die berufenen Personen – in Leipzig war es Nathan Söderblom – aus dem skandinavischen Raum stammten, wo die religionswissenschaftliche Forschung schon stärker etabliert war als in Deutschland.

Die Verselbständigung der Religionswissenschaft gegenüber der Theologie lässt sich dann nicht einfach linear aus diesen Anfängen ableiten: schon 1910 wurde in Bonn an der philosophischen Fakultät ein Lehrauftrag an Carl Clemen für Religionswissenschaft vergeben,²⁷ in Tübingen wurde das Fach ab 1925 mit der Indologie verbunden und hier von Jakob Wilhelm Hauer vertreten,²⁸ in Marburg schließlich führte die Strafversetzung Friedrich Heilers zu einer Vertretung der Religionswissenschaft an der Philosophischen Fakultät.²⁹ All dies sind

²³ HARNACK, Reden 2, 182.

²⁴ STAUSBERG, Michael: Religionswissenschaft. Profil eines Universitätsfachs im deutschsprachigen Raum. In: Religionswissenschaft, hg. v. dems., Berlin 2012, 1–30, 4; LIWAK, Bibel und Babel, 227; zu Harnacks Einfluss in dieser Sache s. LANGE, Dietz: Nathan Söderblom und seine Zeit, Göttingen 2011, 218.

²⁵ LANGE, Söderblom, 218. KIPPENBERG, Entdeckung, 195, weist darauf hin, dass in Leipzig schon lange vor der Berufung Söderbloms religionswissenschaftliche Lehre und Forschung etabliert war.

²⁶ STAUSBERG, Religionswissenschaft, 4.

²⁷ STAUSBERG, Religionswissenschaft, 4 f.

²⁸ STAUSBERG, Religionswissenschaft, 5. Jakob Wilhelm Hauer erlangte größere Bekanntheit durch seine Verbindung mit der Ideologie Alfred Rosenbergs, dem er sich, nach einem gewissen Zögern in den ersten Monaten des Jahres 1933, ab Mai annäherte (ALLES, Gregory D.: The Science of Religions in a Fascist State. Rudolf Otto and Jakob Wilhelm Hauer During the Third Reich: Religion 32 [2002], 177–204, 178).

²⁹ STAUSBERG, Religionswissenschaft, 5; TWORUSCHKA, Geschichte, 112; zur Rückkehr Heilers an die Theologische Fakultät 1948 und der Etablierung einer nichttheologischen Religionswissenschaft durch seinen Schüler Kurt Goldammer an derselben Fakultät s. ebd. 120 f. Für die Marburger Zuwendung zur Religionswissenschaft entscheidend war das Wirken von Rudolf Otto, der den religionsphilosophischen Anregungen von Ernst Friedrich Apelt und Jakob Friedrich Fries folgte (s. hierzu LÖHR, Gebhard: Rudolf Otto und das Heilige: ZRGG 45 [1993], 113–135, 113; TRÖGER, Karl-Wolfgang: Rudolf Ottos Weg zum Heiligen. Umwege und Weggefährten. FS Heinrich Balz, hg. v. Jürgen Thiesbonenkamp u. Heldegard Cochois, Neuendettelsau 2003, 382–389, 382, 384–386;

Vorgänge, die nur zum Teil mit der internen Fachgeschichte zu tun hatten. Sie haben bekanntlich auch bis heute nicht dazu geführt, dass die Religionsgeschichte völlig aus den Theologischen Fakultäten verschwunden wäre. Aber sie haben eine Dynamik in Gang gesetzt, die eine eigene Disziplin jenseits der Theologie begründete.

Demgegenüber blieb der Status der Kirchengeschichte als theologische Disziplin der Sache nach unangetastet, aber sie erlebte eine doppelte Marginalisierung. Die Dominanz der Wort-Gottes-Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg transportierte das von Karl Barth formulierte Verständnis des Faches als bloße »Hilfswissenschaft« der Theologie³⁰ – und zugleich führte die Bezeichnung als »Historische Theologie« dazu, dass die von Barth hinterfragte Fähigkeit des Faches zum Stellen einer eigenständigen theologischen Frage nicht erkennbar war. Das von Gerhard Ebeling formulierte Leitkonzept des Verständnisses der Kirchengeschichte als »Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift«³¹ leistete

KORSCH, Dietrich: Rudolf Ottos Aufnahme der Fries'schen Religionsphilosophie. In: Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte, hg. v. Jörg Lauser u. a., Berlin u. a. 2014, 295–306; PFLEIDERER, Georg: Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, hg. v. Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler, Tübingen 1992 [BHT 82], 108–114); Fries war ein Neukantianer, dessen durch Otto vermittelter Einfluss auf die Theologie immerhin so hoch eingeschätzt wurde, dass BORNHAUSEN, Karl: Wider den Neofriesianismus in der Theologie: ZThK 20 (1910), 341–405, ihm einen eigenen Aufsatz widmete, in welchem er die Frage aufwarf, warum Otto beschlossen hat, »anstatt sich dem Ausbau seiner reichen, im Schlußwort des Buches meisterlich skizzierten Gedankenwelt hinzugeben, den fremden Gedanken eines philosophischen Epigonen zu folgen« (347); nach den Untersuchungen von JÄGER, Stefan S., Das Heilige und die Religionsgeschichte – Rudolf Otto und Nathan Söderblom. Rudolf Otto. Religion und Subjekt, hg. v. Thorsten Dietz/Harald Mattern, Zürich 2012, 177–193, ist auch mit einem Einfluss Söderbloms auf Otto, gerade bei der für diesen zentralen Kategorie des Heiligen, zu rechnen. Als besonderes Charakteristikum Ottos erscheint sein Gedanke, dass die Religionswissenschaft nicht allein analytisch, sondern auch »religionsproduktiv« sein solle (LÖHR, Otto, 117). Otto hat in Marburg auch die Religionskundliche Sammlung begründet, die 1929 eröffnet wurde und in der Ausbildung nachhaltig wirkte (ALLES, Science of Religions, 183).

³⁰ BARTH, Karl: Die kirchliche Dogmatik. 1/1, Zürich 1932, 3; zum Zusammenhang in Barths Theologie s. UHLIG, Christian: Funktion und Situation der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin, Frankfurt a.M. u. a. 1985 (EHS. Reihe XXIII, 269), 24–29.

³¹ EBELING, Gerhard: Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift. In: Wort Gottes und Tradition: Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen, hg. v. dems., Göttingen 1964 (KiKonf 7), 9–27; zur vorsichtig-kritischen Auseinandersetzung mit diesem Modell s. BEUTEL, Albrecht: Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift. Ein tragfähiges Modell? In: Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode

zwar die Integration in den Horizont der Wort-Gottes-Theologie, reduzierte aber zugleich den genuin historischen Zugriff des Faches.

In deutlicher Spannung hierzu entwickelten Fachvertreter wie Bernd Moeller³² oder Henneke Gülzow³³ methodische Standards für das Fach, die den Trend der allgemeinen Geschichtswissenschaft zur Sozialgeschichte aufgriffen, diesen aber theologisch letztlich nicht rückkoppelten. Man kann geradezu von einer schleichenden Desintegration des Faches aus der Theologie sprechen: Je mehr die interdisziplinäre Einbindung in Nachbarfächer, besonders die Geschichte, wuchs, desto deutlicher wurden auch die Fragen des Faches Kirchengeschichte aus eben diesem interdisziplinären Zusammenhang und eben nicht aus der Theologie heraus generiert. Diese Problematik wurde erst nach und nach bewusst und führte zu einer verstärkten Reflexion auf den Charakter des Faches Kirchengeschichte als Theologische Disziplin.³⁴ Während für die Religionswissenschaft der eigenständige Status längst geklärt war, wurde es für die Kirchengeschichte zunehmend eine Frage der Existenz als akademisches Fach, in die Theologie eingebunden zu sein – und die fehlende Begründung dieser Einbindung zum Problem.

2. GEMEINSAMER GEGENSTAND UND GEMEINSAME METHODIK

Die besondere Leistung von Ebelings Interpretation des Faches Kirchengeschichte besteht darin, dass er der Kirchengeschichte einen klar definierten Gegenstand zuwies: eben die Auslegung des Wortes Gottes. Die Beschreibung als Wort Gottes macht den Gegenstand hinreichend theologisch, Ebelings Ausführungen, dass es sich hierbei nicht nur um kognitive Auslegungsformen handeln müsse, sondern auch um Lebensformen in der Kirche,³⁵ sicherte die methodische Anschlussfähigkeit. Allerdings entstand genau hieraus eine Spannung – denn je

und theologischem Anspruch, hg. v. Wolfram Kinzig/Volker Leppin/Günther Wartenberg, Leipzig 2004 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 15), 103–118.

³² MOELLER, Bernd: Reichsstadt und Reformation, Gütersloh 1962 (Tübingen ³2011).

³³ GÜLZOW, Henneke: Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten, Bonn 1969.

³⁴ Wichtige und wirkungsreiche Beiträge waren: BEUTEL, Albrecht: Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin. In: Protestantische Konkretionen, hg. v. dems., Tübingen 1998, 1–27; NOWAK, Kurt: Wie theologisch ist die Kirchengeschichte? Über die Verbindung und die Differenz von Kirchengeschichtsschreibung und Theologie. In: ders. Kirchliche Zeigeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984–2001, Stuttgart 2002 (Konfession und Gesellschaft 25), 464–473.

³⁵ EBELING, Kirchengeschichte, 24.

breiter die »Auslegung« des Wortes Gottes verstanden wurde, desto weniger spezifisch war der Gegenstandszuschnitt. Eine Auslegung in Gestalt von Lebensformen ist nur begrenzt als eben solche Auslegung identifizierbar.

Die Schwierigkeit musste Ebeling sich allerdings geradezu einhandeln, weil mit der Dominanz der Wort-Gottes-Theologie auch deren Skepsis gegenüber dem Religionsbegriff herrschend geworden war. Karl Barth hatte Religion als prinzipiell defizienten Begriff inkriminiert.³⁶ Religion war das unzureichende und von vorneherein irregeleitete Bemühen des Menschen, den unbegreiflichen Gott begrifflich zu erfassen. Die Offenbarung, die die Grundlage der Theologie bilden sollte, stellte den radikalsten Gegenentwurf zur Religion des Menschen dar.

Man wird sagen können: Unter der Hand hat Ebeling all das, was man unter Religion im Sinne der mit dem Glauben verbundenen Lebensvollzüge verstehen kann, in seine Fachdefinition eingefügt. Mit dem Weichen der Dominanz Barthscher Theologie in den siebziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts und einer Wiederkehr des Religionsdiskurses in der Theologie³⁷ wurde aber der Begriff der Religion neu für die Kirchengeschichte adaptierbar – und die Beschreibung ihres Gegenstandes damit selbstverständlicher. Kirchengeschichte wurde in gewisser Weise zur Religionsgeschichte. Charakteristisch ist etwa, dass eines der einflussreichsten Lehrbücher des Faches, die Gesamtdarstellung von Bernd Moeller, nicht mehr mit dem Terminus »Kirche« arbeitet, sondern »Geschichte des Christentums« heißt³⁸ und damit schon 1965 eine klare Öffnung zu einem religionsgeschichtlichen Selbstverständnis signalisiert. Die katholische Kirchengeschichtsschreibung, die frei von den Belastungen durch die Wort-Gottes-Theologie war, konnte hier noch offensiver vorgehen. Eines ihrer wichtigsten Werke, verfasst von Arnold Angenendt, trägt den Titel: »Religiosität des Mittelalters«,³⁹ operiert also ausdrücklich mit dem Terminus der Religion.

Damit aber verschärfte sich der Dissoziationsprozess gegenüber der Theologie in gewisser Weise noch, denn die Berührungen mit den Nachbardisziplinen wurden immer deutlicher. Dies gilt sowohl für solche Beiträge aus der Allgemeinen Geschichte, die sich bewusst und betont der Frage der »Religion« zuwandten,⁴⁰ als auch für die Religionswissenschaft. Hier wurde nun zunehmend

³⁶ BARTH, Karl: Kirchliche Dogmatik. Bd. 1/2, Zürich 1945, 300.

³⁷ Pars pro toto sei genannt: DREHSEN, Volker: Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der praktischen Theologie. 2 Bde., Gütersloh 1988.

³⁸ MOELLER, Bernd: Geschichte des Christentums in Grundzügen, Göttingen 1965. ¹⁰2011.

³⁹ ANGENENDT, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter. Darmstadt ⁴2009.

⁴⁰ S. LOETZ, Francisca: Mit Gott handeln. Von den Zürcher Gotteslästerern der Frühen Neuzeit zu einer Kulturgeschichte des Religiösen, Göttingen 2002; GREYERZ, Kaspar von: Religion und Kultur. Europa 1500–1800, Göttingen 2000; Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. 6 Bde., hg. v. Peter Dinzelbacher, Paderborn u. a. 2000–2011.

deutlich, dass die aus der theologischen Herkunft resultierende Gebietsaufteilung nicht mehr funktionierte. Noch Günter Lanczkowski hat in seiner erstmals 1983 und dann erneut 1991 erschienenen – allerdings ausdrücklich für Theologen gedachten⁴¹ – Einführung in die Religionsgeschichte zwar von »vorchristliche[n] Religionen des transalpinen Europa« gesprochen,⁴² das Christentum selbst aber in seiner Darstellung ausgespart. Aber inzwischen beschränkt sich religionsgeschichtliche Forschung schon lange nicht mehr auf die außerchristlichen Religionen. Dies hängt konstitutiv zusammen mit der Entwicklung einer »Europäischen Religionsgeschichte«, wie sie Burkhard Gladigow, nicht zuletzt in Abgrenzung von Lanczkowski, aber auch in positiver Anknüpfung an den Ansatz Carl Clemens von 1930,⁴³ programmatisch 1995 gefordert hat.⁴⁴ Dies hat weitreichende Folgen für das Verhältnis beider Disziplinen. So verstanden weist die Religionsgeschichte ganz erhebliche Überschneidungen mit der Kirchengeschichte auf, ja, es bedarf einer eigenen Erklärung, warum die Kirchengeschichte etwas anderes sein soll als ein Teil der allgemeinen Religionsge-

⁴¹ LANCZKOWSKI, Günter: Einführung in die Religionsgeschichte, Darmstadt 21991, 1.

⁴² LANCZKOWSKI, Einführung, 43.

⁴³ CLEMEN, Carl: Religionsgeschichte Europas. 2 Bde., Heidelberg 1926. 1931 (Kulturgeschichtliche Bibliothek II/1.2). Der zweite Band war ausdrücklich den »noch bestehenden Religionen« gewidmet und behandelte hier ausführlich das Christentum. Clemen selbst rechtfertigte dies im Vorwort: »Eher könnte es daher auffallen, wenn nicht nur der Lamaismus und der Islam, sondern auch das Christen- und Judentum von einem Religionsgeschichtler behandelt werden, dem sonst diese letztere Aufgabe nicht gestellt zu werden pflegt. (...) Und auch das Christentum ist im Rahmen der allgemeinen Religionsgeschichte, zu der es eben doch gehört, anders zu behandeln, als das von theologischer Seite sonst zu geschehen pflegt, d. h. nicht als Kirchen- oder Dogmengeschichte, geschweige denn als Geschichte der Theologie, sondern als Geschichte der Frömmigkeit, wie sie sich – wenngleich keineswegs allein – vor allem doch im Gottesdienst äußert« (a.a.O. Bd. 2, V). Mit der selbstverständlichen Integration der Frömmigkeitsgeschichte auch in die theologische betriebene Kirchengeschichte fällt jedenfalls diese von Clemen benannt methodische Differenz fort.

⁴⁴ GLADIGOW, Burkhard: Europäische Religionsgeschichte. In: Lokale Religionsgeschichte, hg. v. Hans G. Kippenberg/Brigitte Luchesi, Marburg 1995, 21–42 (die Wendung gegen Lanczkowski ebd. 22; Anknüpfung an Clemen ebd. 23); vgl. hierzu FREIBERGER, Oliver: Die deutsche Religionswissenschaft im transnationalen Fachdiskurs: Zeitschrift für Religionswissenschaft 21 (2013), 1–28, 7; vgl. auch DERS.: Europäische Religionsgeschichte der Neuzeit. In: Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus. Bd. 1, hg. v. Hans G. Kippenberg u. a., Göttingen 2009, 15–37. Auffällig ist, dass GLADIGOW, ebd. 15, in höchst traditioneller Weise die Renaissance als entscheidenden Einschnitt der Europäischen Religionsgeschichte interpretiert, durch die »ein religiöses Feld eigener Art« entstanden sei – hier zeigt sich in seinem theoretischen Ansatz ein gewisser teleologischer Fluchtpunkt in der modernen Situation der Pluralität.

schichte – eine Frage, deren Folgen für die institutionelle Absicherung des Faches auf der Hand liegen.

Die Nähe zwischen europäischer Religionsgeschichte und Kirchengeschichte zeigt sich zunehmend auch in Einzelstudien: Ein Werk wie die Habilitationsschrift von Christoph Auffarth über »Irdische Wege und himmlische[n] Lohn« ist dem Gegenstand nach von kirchenhistorischen Arbeiten nicht zu unterscheiden.⁴⁵

»Die Grenzen zwischen Religionsgeschichte und der Religionsgeschichte des Christentums aus religionswissenschaftlicher Perspektive verlaufen also oft fließend und sind oft weniger inhaltlich als vielmehr pragmatisch bestimmt«,

wie jüngst Marvin Döbler festgehalten hat.⁴⁶

So hat Christoph Elsas in seine »Religionsgeschichte Europas« selbstverständlich das Christentum integriert⁴⁷ – freilich durchaus mit Schwierigkeiten, sich vom Paradigma der Christentumsgeschichte zu lösen: Auf ein von der Antike bis ins späte Mittelalter reichendes Kapitel über die »Auseinandersetzung zwischen zentralistischen Monotheismen«,⁴⁸ das sich wenigstens bemüht, Islam und Christentum einigermaßen paritätisch zu behandeln, folgt ein Kapitel, dessen Überschrift offenkundig Kategorien der Christentumsgeschichte folgt: »Von Renaissance und Konfessionalisierung zu Aufklärung und Säkularstaat«⁴⁹ – und dann erst im Zusammenhang der Säkularität die Religionen, nun auch unter Einschluss der indischen Religionen und ihrer Wirkung in Europa, in ein ausgeglichenes Verhältnis zueinander rückt. Das zunehmende Interesse an einer solchen das Christentum einschließenden religionsgeschichtlichen Erschließung

⁴⁵ AUFFARTH, Christoph: *Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive*, Göttingen 2002; vgl. auch DÖBLER, Marvin: *Die Mystik und die Sinne. Eine religionshistorische Untersuchung am Beispiel Bernhards von Clairvaux*, Göttingen 2013 (Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte 2).

⁴⁶ DÖBLER, *Mystik*, 21.

⁴⁷ Vgl. auch ANTES, Peter: *Grundriss der Religionsgeschichte. Von der Prähistorie bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2006, 91–106, der im Kapitel »Hochreligionen« völlig selbstverständlich auch das Christentum integriert – und dies nun in einer Reihe unter dem Titel »Theologische Wissenschaft«.

⁴⁸ ELSAS, Christoph: *Religionsgeschichte Europas. Religiöses Leben von der Vorgeschichte bis zur Gegenwart*, Darmstadt 2002, 137.

⁴⁹ ELSAS, *Religionsgeschichte Europas*, 179.

der europäischen Kirchengeschichte hat mittlerweile sogar zur Bildung einer eigenen Reihe, der »Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte« geführt.⁵⁰

Eine gewisse Differenz hinsichtlich des Gegenstandes ergibt sich freilich durch die Kontextualisierung. Insofern die christliche Religionsgeschichte nur ein Teil der allgemeinen Religionsgeschichte ist, bleibt der Kontext zwar qua Christentum gleich, aber gewisse Selbstverständlichkeiten der Binneneinteilung werden in einer allgemeinen Religionsgeschichte fraglicher. So kann sich die Kirchengeschichte auch im interdisziplinären Konzert mit der allgemeinen Geschichte durchaus an der letztlich aus christlicher Selbstwahrnehmung generierten Epocheneinteilung in Antike, Mittelalter und Neuzeit orientieren. Eine allgemeine Religionsgeschichte hingegen wird sich bis zu einem gewissen Grade von dieser wiederum von Lanczkowski selbstverständlich mitgetragenen⁵¹ Einteilung lösen beziehungsweise ihre Verwendung für die christliche Religionsgeschichte stärker problematisieren als dies in der traditionellen Kirchengeschichtsschreibung der Fall ist.

Doch tiefgreifend sind die damit beschreibbaren Differenzen nicht. Letztlich gilt ein solcher Unterschied auch nicht hinsichtlich der Methode. Der Umstand, dass es innerhalb der Kirchengeschichte keinen ausgeprägten Methodendiskurs gibt, ist wohl auch Ausdruck dessen, dass es eine eigene, von anderen Disziplinen unterschiedene kirchenhistorische Methode nicht gibt. Der Umstand, dass das verbreitetste und beliebteste Lehrbuch für kirchenhistorische Proseminare, das »Arbeitsbuch Kirchengeschichte« von Christoph Marksches, in mancher Hinsicht Anleihen bei Ahasver von Brandts »Werkzeug des Historikers«⁵² nimmt und in der Durchführung dezidiert keine eigenständige kirchenhistorische Methodik verfolgt,⁵³ demonstriert dies vielleicht noch stärker als die faktische kirchenhistorische Forschung, in welcher ein solcher eigener methodischer Zugriff nicht erkennbar ist. Positiv gewendet: Die Kirchengeschichte partizipiert hinsichtlich ihres Methodengerüsts voll und ganz an den historischen Wissenschaften.

Damit hat sie aber gegenüber der Religionsgeschichte kein klares eigenes methodisches Profil. Auch Religionsgeschichte wird sich in ihren Methoden zunächst und vor allem an der Geschichtswissenschaft zu orientieren haben, nimmt freilich auch Methoden der Ethnologie auf. Da es sachlich keine Gründe gibt, deren Methoden aus dem Zusammenhang der Kirchengeschichte auszuschließen, wird man daher eine Differenz im Bereich der Methodik so wenig

⁵⁰ Vgl. auch die seit 2003 in Stuttgart und Fribourg erscheinenden Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, an denen ich selbst als Mitherausgeber beteiligt bin.

⁵¹ LANCZKOWSKI, Einführung, 43.60.

⁵² BRANDT, Ahasver von: Werkzeug des Historikers. Eine Einführung in die historischen Hilfswissenschaften, Stuttgart ¹⁸2012.

⁵³ MARKSCHIES, Christoph: Arbeitsbuch Kirchengeschichte, Tübingen 1995.

festmachen können wie beim Gegenstand. Kirchengeschichte und Religionsgeschichte sind so gesehen eng benachbarte, verwandte Disziplinen.

Man kann mit entsprechenden Beschreibungskategorien sogar zu der Überlegung kommen, dass die Kirchengeschichte eine Unterdisziplin der Religionsgeschichte darstellt, insofern sie aus der Vielfalt der Religionen eben die christliche Religion herausgreift. Eine solche Interpretation der Verhältnisse würde allerdings die Kirchengeschichte durch eine Neuverortung gänzlich destabilisieren. Daher besteht hohe Notwendigkeit, die Differenzen des Faches Kirchengeschichte zu einer auf das Christentum ausgerichteten Religionsgeschichte zu bestimmen. Diese Grenzziehung kann aber nur durch sensible Wahrnehmung des theologischen Charakters der Kirchengeschichte und der sich hieraus ergebenden Differenz zur Religionsgeschichte erfolgen.

3. DER DISKURSIVE HORIZONT ALS DIFFERENZMERKMAL

Die klassischen Kriterien zur Fachdefinition – Gegenstand und Methode – scheinen nicht auszureichen, um den Eigencharakter der Kirchengeschichte im Verhältnis zur Religionsgeschichte zu bestimmen. In dieser Konstellation drängt sich der Verdacht auf, dass die Kirchengeschichte durch einen irgendwie gear teten positionellen Charakter von der Religionsgeschichte unterschieden sei. Auch wenn es wissenschaftstheoretisch unzureichend wäre, den Unterschied von Religionswissenschaft und Theologie zunächst, wie es jüngst Oliver Freiburger vorgeschlagen hat, statt an Gegenstand und Methode vor allem am »Vorhandensein historisch gewachsener Institutionen und einer rhetorischen Konstruktion der Disziplin« festzumachen,⁵⁴ hat dieser soziologische Ansatz doch so viel für sich, dass er einen Ausgangspunkt für die Fächerbestimmung gibt: eben die Institutionen, die ja zumindest auch begründen, warum die Debatten zu dieser Frage in Deutschland anders verlaufen als in anderen Ländern.

Tatsächlich wird man kaum umhin können, festzustellen, dass die Kirchengeschichte, sofern sie an Theologischen Fakultäten betrieben wird, Teil eben jenes Gesamtgefüges ist, das rechtlich durch die Konfessionsbindung geschaffen wird.⁵⁵ Martin Heckel hat deutlich gemacht, dass diese Konfessionsbindung der

⁵⁴ FREIBERGER, Religionswissenschaft, 4.

⁵⁵ Hierauf weist auch SCHÄUFELE, Wolf-Friedrich: Theologische Kirchengeschichtsschreibung als Konstruktionsaufgabe: ThLZ 139 (2014), 831–850, 836 f., nachdrücklich hin. Durchaus angemessen spricht FREIBERGER, Oliver: Ist Wertung Theologie? Beobachtungen zur Unterscheidung von Religionswissenschaft und Theologie. In: Die Identität der Religionswissenschaft. Beiträge zum Verständnis einer unbekanntenen Disziplin, hg. v. Gebhard Löhr, Frankfurt a.M. u. a. 2000, 97–121, 104, davon, dass »das die Zielrichtung

Wissenschaftsfreiheit nicht etwa widerspricht, sondern ihr geradezu in spezifischer Weise Ausdruck gibt.⁵⁶ Dies ist aber nur dann möglich, wenn die Konfessionsbindung des Faches Kirchengeschichte nicht die Präjudizierung bestimmter fachlicher Ergebnisse bedeutet. Ein solches Verständnis der Konfessionsbindung stünde tatsächlich im Widerspruch zu jeglicher Form von Wissenschaftlichkeit.

Wenn also die Konfessionalität Theologischer Fakultäten und mit ihr die konfessionelle Bindung auch der Kirchengeschichte wissenschaftstheoretisch umgesetzt werden soll, kann dies nur bedeuten, dass dies in doppelter Hinsicht als diskursiver Horizont bestimmend für kirchenhistorische Forschung ist: heuristisch wie hinsichtlich des Beitrags zur theologischen Urteilsfindung.

Diese Bestimmung durch den theologischen Diskurshorizont zeigt sich für die Kirchengeschichte zunächst einmal in heuristischer Hinsicht. Sie muss den Weg finden zwischen der externen Zuschreibung, sie generiere keine eigenständigen theologischen Fragen und dem drohenden Identitätsverlust, wenn sie ihre Fragestellungen allein aus dem interdisziplinären Zusammenhang mit anderen nichttheologischen Fächern gewinnt.

Die Generierung kirchenhistorischer Fragen erfolgt vielmehr in einem Zusammenspiel aus einer gewissen Eigenlogik des Faches mit dem theologischen Gesamtzusammenhang. Als theologische Disziplin steht die Kirchengeschichte in einem fachlichen Gesamtzusammenhang, dessen Logik sich, wie es Schleiermacher wohl durchaus zutreffend festgestellt hat, aus den Aufgaben für das kirchenleitende Amt ergibt⁵⁷ – heute müsste man hinzufügen: auch aus den Aufgaben des Religionslehramtes an öffentlichen Schulen. Kirchenhistoriker werden ihre Fragestellungen nicht allein aus diesem wissenschaftsexternen Zusammenhang ableiten. Das würde sie unter unangemessenen Aktualitätsdruck setzen. Aber der Zusammenhang muss in der Weise präsent sein, dass der Kirchengeschichte die Aufgabe zukommt, eben jenen Fächern die historische Tiefendimension zu geben, die sie zu ihrer Selbstreflexivität brauchen.

Damit ergibt sich die Aufgabe der Kirchengeschichte insofern auch aus dem Zusammenspiel der theologischen Fächer, als die Kirchengeschichte im Verhältnis zu diesen ihren genuinen Beitrag zu benennen hat. Im Unterschied zu den exegetischen Fächern ist ihr Bezug auf die Heilige Schrift als normative Grün-

bestimmende christliche Bekenntnis« den Unterschied zwischen Theologen und Religionswissenschaftlern ausmache.

⁵⁶ HECKEL, Martin: Theologie zwischen Staat und Kirche im freiheitlichen Verfassungsrecht: ZThK 103 (2006), 95–142, 105–109; vgl. SEEBAB, Gottfried: Die deutschen Evangelisch-theologischen Fakultäten im Recht des Staates und der Kirchen: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 113 (1996), 352–368, 361 f.

⁵⁷ SCHLEIERMACHER, Friedrich: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, hg. v. Heinrich Scholz, Darmstadt 4. o. J.

dungsurkunde des Christentums lediglich ein indirekter. Im Unterschied zur Systematischen Theologie ist auch die Frage nach der Geltung theologischer Aussagen im gegenwärtigen Verantwortungshorizont für die Kirchengeschichte zunächst einmal nicht bestimmend.

Die Kirchengeschichte steht vielmehr in der Weise in einem Bezug zur gegenwärtigen Verantwortung des Christentums, dass sie – darin der Praktischen Theologie jedenfalls in ihrem empirischen Selbstverständnis verwandt – nach der Erfahrungswirklichkeit des auf Christus bezogenen Glaubens fragt. Diese Erfahrungswirklichkeit ist weder bloße Auslegung der Heiligen Schrift noch ist sie aus dogmatischen Zusammenhängen ableitbar. Sie erweitert damit die Wahrnehmung des Christlichen um eben diese Erfahrungsdimension.

Ein solches Verständnis von Kirchengeschichte impliziert der Sache nach eine besondere Aufmerksamkeit auf Alteritätsaspekte. Denn die Einzeichnung der Erfahrungsdimension in den theologischen Zusammenhang hat vor allem dann Sinn, wenn hierdurch Wirklichkeitsaspekte erfasst werden, die durch andere Zugänge – ausgehend vom vertrauten Bild des Christlichen – nicht erfasst werden. Insofern wird, folgt man einem solchen Verständnis von Kirchengeschichte, zumindest zu fragen sein, ob die klassische Schwerpunktbildung der Kirchengeschichte an deutschen Fakultäten in der Patristik und der Reformationsgeschichte eine eigene Fragestellung der Kirchengeschichte tatsächlich fördert – oder nicht in der Gefahr ist, die kirchenhistorischen Fragen eher zu explikativen Momenten einer vorab gewussten dogmatischen Schwerpunktsetzung – bei den Dogmen der antiken Konzilien und der Theologie der Reformatoren – zu setzen. Bleibt man bei diesen sehr direkt aus Gegenwartsinteressen herleitbaren Schwerpunktsetzungen, so wird die Hauptaufgabe der Kirchengeschichte darin bestehen müssen, sich in ein kritisches Verhältnis zu impliziten Vorannahmen zu setzen und die potentiellen normativen Besetzungen der jeweiligen Gegenstände kritisch zu hinterfragen. Auf die eine oder andere Weise erweist die Kirchengeschichte mithin ihren theologischen Charakter gerade als kritische Disziplin. Der Beitrag zu einem gegenwärtigen Verständnis des Christentums ist damit zu guten Teilen auch ein dekonstruktiver.

Damit verbindet sich dann der zweite Punkt, an welchem sich der theologische Charakter der Kirchengeschichte im Unterschied zur Religionsgeschichte zu bewähren hat: Sie generiert nicht nur ihre Fragen aus dem theologischen Zusammenhang, sondern sie gewinnt ihre fachliche Legitimation letztlich auch aus dem theologischen Diskurszusammenhang. Das bedeutet nicht, dass Sie nicht auch Ergebnisse in den interdisziplinären Diskurs einzubringen hätte. Längst hat sie sich fachlich in einer Weise entwickelt, die diesen Diskurshorizont zu einem nicht fortzudenkenden Bestandteil ihres Selbstverständnisses macht. Aber ihre genuine Aufgabe besteht darin, den durch sie im theologischen Zusammenhang eruierten Erfahrungshorizont in die theologische Urteilsbildung einzubringen.

Das impliziert freilich auch ein bestimmtes Verständnis vom Gesamtzusammenhang der Theologie: Es gibt keine einzelne theologische Disziplin – auch die Systematik nicht –, die allein für die Integration der theologischen Urteilsbildung zuständig wäre. Vielmehr wird diese ausschließlich durch das Miteinander der Disziplinen geleistet, an dem die Kirchengeschichte neben den anderen gleichberechtigt Anteil hat. Das angemessene Urteil zu theologischen Sachfragen kann nicht allein aus dogmatischer oder exegetischer Erkenntnis heraus erfolgen, sondern bedarf der Belehrtheit durch historische Erfahrung, die die Kirchengeschichte einbringt. Eben dieser Horizont hat natürlich wiederum Rückwirkungen auf die Genese von Fragen, so dass insgesamt ein hermeneutischer Prozess erkennbar wird, in welchem die Kirchengeschichte ihren theologischen Charakter in der Weise schärft, dass der mit der Religionsgeschichte gemeinsame Gegenstand doch auch unter einer bestimmten, durch den Diskurs geformten Perspektive in den Blick genommen wird.

Zu den besonderen Bedingungen der theologischen Fächer gehört nicht zuletzt, dass sie durch ihre Konfessionsbindung in besonderer Weise gehalten und daran gewöhnt sind, sich Rechenschaft über die ihren wissenschaftlichen Bestrebungen zugrunde liegenden Interessen abzulegen. Auch für die Religionswissenschaft aber gilt, was Oliver Freiberger festgehalten hat:

»In der Tat wäre der Versuch, Religionswissenschaft(ler) als solche für voraussetzungslose Wissenschaft(ler) zu erklären, Ausdruck einer Wissenschaftsideologie, die die Möglichkeit objektiver Wissenschaft voraussetzt.«⁵⁸

Eine Reflexion auf Bedingungen und Voraussetzungen wird für die Religionsgeschichte allerdings im Horizont der Kulturwissenschaften zu vollziehen sein,⁵⁹

⁵⁸ FREIBERGER, Ist Wertung Theologie?, 101. Zu Recht verweist auch GANTKE, Wolfgang: Die Religionswissenschaft und ihr verleugnetes christliches Erbe. In: Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche. FS Michael Sievenich, hg. v. Mariano Delgado u. Hans Waldenfels, Fribourg/Stuttgart 2010 (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 12), 365–377, 369, darauf, »dass sich die immer wieder geforderte scharfe Trennung zwischen der wertneutralen Religionswissenschaft und der normativen Religionstheologie nicht problemlos durchführen läßt«. Einen besonderen Fall stellt hier wegen seiner religionsphilosophischen Ausrichtung Rudolf Otto dar. MURPHY, Tim: Religionswissenschaft as Colonialist Discourse: The Case of Rudolf Otto: *Temenos* 43 (2007), 7–27, zeigt markant dessen implizite Wertungen, insbesondere hinsichtlich »primitiver« Religionen (14).

⁵⁹ Zur dominanten Ausrichtung der Religionswissenschaft an kulturwissenschaftlichen Paradigmen s. TWORUSCHKA, Udo: Praktische Religionswissenschaft. Theoretische und methodische Grundüberlegungen. In: Praktische Religionswissenschaft. Ein Handbuch für Studium und Beruf, hg. v. Michael Klöcker/Udo Tworuschka, Köln u. a. 2008, 13–24,

denn so wie die Kirchengeschichte in den hermeneutischen Zirkel der Theologie eingebunden ist, ist die Religionsgeschichte in den Diskurszusammenhang der Kulturwissenschaften eingebunden. An ihm nimmt die Kirchengeschichte auch teil. Aber es wäre ein Selbstmissverständnis und am Ende eine Selbstdestruktion, wenn sie ihre wissenschaftstheoretische Verankerung ganz aus dem allgemeinen kulturwissenschaftlichen Zusammenhang ableiten wollte. Eine anregende und bereichernde Partnerschaft zwischen Religionswissenschaft und Kirchengeschichte kann nur dann entstehen und bestehen, wenn sich beide ihres unterschiedlichen diskursiven Ortes bewusst sind und sie die sich daraus ergebenden Folgerungen aktiv in das gegenseitige Gespräch einbringen.

14. Das Modell der »praktischen Religionswissenschaft« selbst legt in beeindruckender Weise die eigenen Interessen anhand des forciert vorgetragenen Anwendungsbezuges offen (s. ebd. 15f.).