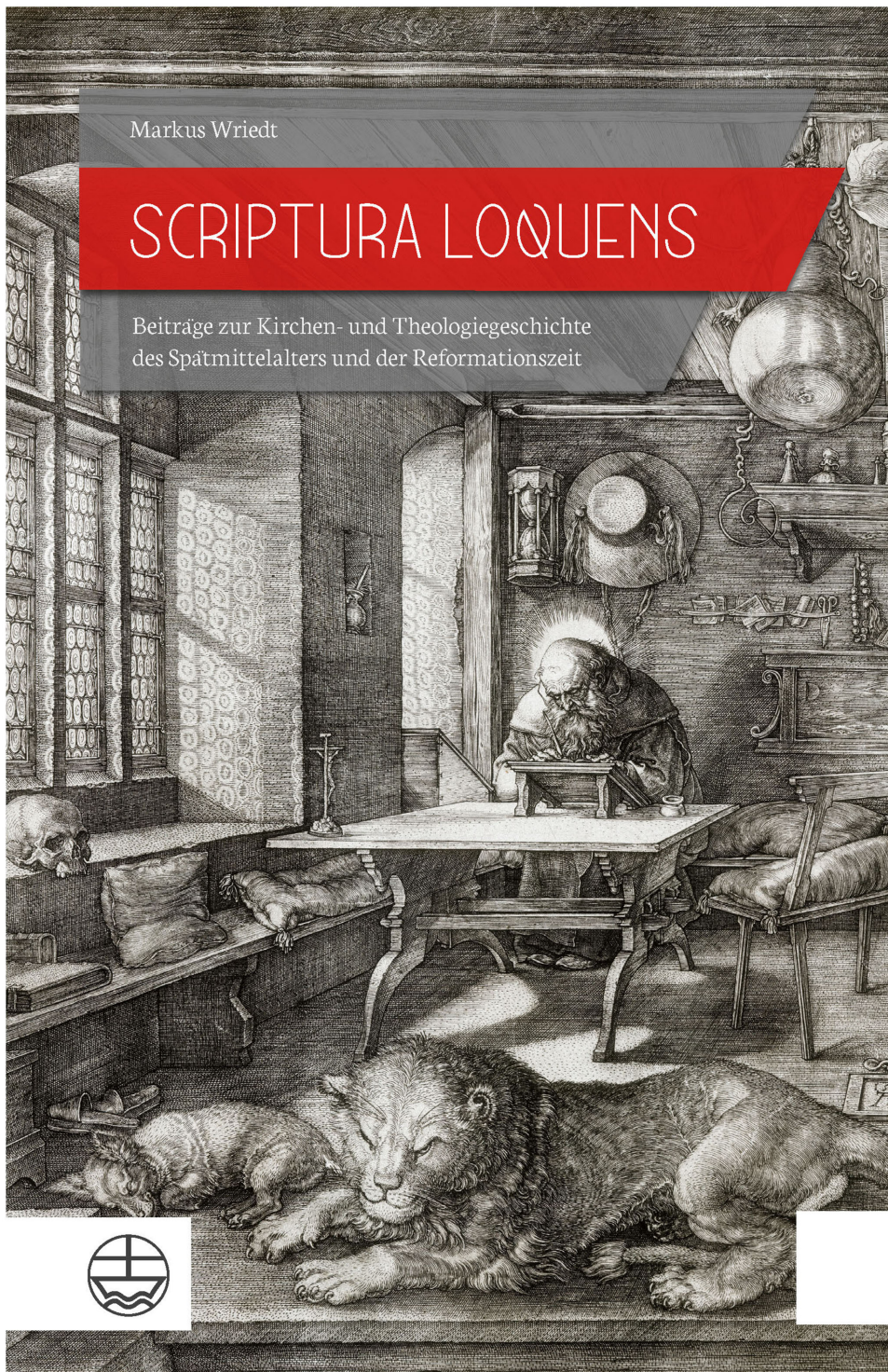


Markus Wriedt

# SCRIPTURA LOQUENS

Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte  
des Spätmittelalters und der Reformationszeit





## SCRIPTURA LOQUENS

Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte  
des Spätmittelalters und der Reformationszeit



Markus Wriedt

# SCRIPTURA LOQUENS

BEITRÄGE ZUR KIRCHEN- UND THEOLOGIEGESCHICHTE DES  
SPÄTMITTELALTERS UND DER REFORMATIONZEIT

Herausgegeben von  
Albrecht Beutel und Daniel Bohnert



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  
Coverabbildung: Der heilige Hieronymus im Gehäus, Kupferstich von Albrecht Dürer (1514)  
© akg-images  
Satz: 3W+P, Rimpar  
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-05590-6  
[www.eva-leipzig.de](http://www.eva-leipzig.de)

# INHALT

<i>Scriptura loquens: Eine Einleitung</i> .....	15
---	----

## A ÜBERLEGUNGEN ZUR HISTORIOGRAPHISCHEN METHODE

I. EINHEIT IN DER VIELFALT. DIE WELTWEITE INANSPRUCHNAHME DES CHRISTLICHEN ALS GEGENSTAND DER THEOLOGISCH VERANTWORTETEN GESCHICHTSSCHREIBUNG (2015) .....	25
---	----

1. Theoretische Reflexion: Theologische Wissenschaft als diskursive Wissenschaft .....	28
2. Auf der Suche nach Gemeinsamkeit: Positionalität und Universalität .....	30
3. Zur Topographie der globalen Christentumsgeschichte .....	32
4. Ausblick: Einheit und Vielfalt als Paradigmata der globalen Christentumsgeschichte .....	35

II. WISSENSCHAFT AUS DEM GEIST DER KONTROVERSE. KIRCHENHISTORISCHE ANMERKUNGEN ZUM DISKURSRaum »THEOLOGIE« (2016) .....	41
---	----

1. Einleitung .....	41
2. Terminologische Klärungen .....	44
2.1. Geschichte .....	44
3. Komposita mit -geschichte .....	45
3.1. Kirchen- oder Christentumsgeschichte .....	45
3.2. Dogmen- und Theologiegeschichte .....	47
3.3. Abgrenzungen .....	47
3.4. Die Inanspruchnahme des Christlichen als Gegenstand theologischer Selbstvergewisserung .....	48

4. **Diachrone Befunderhebung** ..... 50  
Exkurs: Zur Problematik des Innovations- und  
Progressionsparadigmas in der modernen  
Reformationsgeschichtsforschung ..... 60

5. **Was ist Theologie?** ..... 76

6. **Theologie als Wissenschaft – in kirchen- und  
theologiehistorischer Perspektive** ..... 78

7. **Diskursraum Theologie** ..... 81

**III. CHRISTLICHE NETZWERKE IN DER FRÜHEN NEUZEIT  
(2011)** ..... 85

1. **Einleitung** ..... 85

2. **Gelehrtennetzwerke** ..... 87

3. **Humanismus – Humanistische *Sodalitates*** ..... 92

4. **Orden – religiöse Gemeinschaften** ..... 98

5. **Nonkonformisten – Dissidenten** ..... 104

6. **Jansenismus** ..... 107

7. **Schluss** ..... 108

**B REZEPTIONSGESCHICHTE**

**I. VIA AUGUSTINI – AUSPRÄGUNGEN DES  
SPÄTMITTELALTERLICHEN AUGUSTINISMUS IN DER  
OBSERVANTEN KONGREGATION DER AUGUSTINEREREMITEN  
(2007)** ..... 113

1. **Der spätmittelalterliche Augustinismus** ..... 113

1.1. **Personen und Institutionen** ..... 114

1.1.1. **Petrus Lombardus** ..... 114

1.1.2. **Decretum Gratiani** ..... 115

1.1.3. **Tischlesungen** ..... 115

1.2. **Welcher Augustin?** ..... 116

1.2.1. **Theologiegeschichtliche Rezeptionsästhetik** ..... 116

1.2.2. **Augustin als Garant katholischer Orthodoxie** ..... 117



1.3.	Zitation, Paraphrase, Motive .....	119
1.4.	Methode und Hermeneutik .....	120
<b>2.</b>	<b>Gibt es eine Theologie der Augustiner im Spätmittelalter?</b> .....	<b>122</b>
2.1.	Gregor von Rimini .....	122
2.2.	Theologen nach Gregor von Rimini .....	125
2.3.	<i>Augustinus praeceptor noster</i> – Jordan von Sachsen .....	131
2.4.	<i>Tuus sum salvum me fac</i> – Johann von Staupitz .....	137
<b>3.</b>	<b>Ausblick: Martin Luther und der Augustinismus des Spätmittelalters</b> .....	<b>140</b>
<b>II.</b>	<b>PRODUKTIVES MISSVERSTÄNDNIS? ZUR REZEPTION DER THEOLOGIE DES LATEINISCHEN KIRCHENVATERS AUGUSTINUS IM WERK MARTIN LUTHERS (2009)</b> .....	<b>143</b>
1.	<b>Einleitung</b> .....	143
2.	<b>Der spätmittelalterliche Augustinismus</b> .....	146
3.	<b>Luther und Augustinus</b> .....	147
4.	<b>Luthers Verständnis der Tradition</b> .....	150
5.	<b>Zusammenfassung und Ausblick</b> .....	155
<b>III.</b>	<b>MARTIN LUTHER UND DIE MYSTIK (2001)</b> .....	<b>157</b>
1.	<b>Einleitung: Luther und die Mystik – eine unendliche Geschichte</b> .....	<b>157</b>
1.1.	Stand der Forschung .....	159
2.	<b>Mystik – was ist das?</b> .....	<b>160</b>
2.1.	Probleme einer Mystikdefinition .....	160
2.2.	Methodische Probleme .....	163
3.	<b>Annäherung an ein Problem der Lutherforschung</b> .....	<b>165</b>
3.1.	Direkte Mystikrezeption bei Luther .....	168
3.1.1.	Autoren und Schriften .....	168
3.1.2.	Motive .....	172
3.2.	Vermittelte Mystikrezeption .....	176
3.3.	Was interessiert Luther an der Mystik? .....	177

4.	<b>Luther und die Mystik – eine falsch gestellte Frage</b> .....	178
IV.	<b>SCHRIFT UND TRADITION. DIE BEDEUTUNG DES RÜCKBEZUGS AUF DIE ALTKIRCHLICHEN AUTORITÄTEN IN PHILIPP MELANCHTHON'S SCHRIFTEN ZUM VERSTÄNDNIS DES ABENDMAHLS (2005)</b> .....	181
1.	<b>Einleitung</b> .....	181
2.	<b>Der Traditionalismus Melanchthons</b> .....	183
3.	<b>Die kirchliche Tradition im Urteil der Schrift</b> .....	191
4.	<b>Zusammenfassung</b> .....	196
5.	<b>Fragen und Probleme</b> .....	198
6.	<b>Ausblick</b> .....	203
V.	<b>ZUR BEDEUTUNG DER SEELSORGERLICHEN THEOLOGIE JOHANN'S VON STAUPITZ FÜR DEN JUNGEN MARTIN LUTHER (1991)</b> .....	205
1.	<b>Einführung</b> .....	205
2.	<b>Staupitz im Urteil Luthers</b> .....	207
3.	<b>Der Trost des Angefochtenen – Die seelsorgerliche Ausrichtung der Gnaden- und Erwählungslehre bei Johann von Staupitz</b> ....	209
3.1.	Staupitz als Prediger der ewigen Prädestination .....	209
3.2.	Gnade und Erwählung .....	210
3.3.	Prädestinationsanfechtung und Heilsgewissheit .....	212
4.	<b>Anfechtung und Zuversicht – Luthers Ringen um die Lehre von der ewigen Prädestination</b> .....	218
4.1.	Die Gnaden- und Erwählungslehre des jungen Luther .....	219
4.2.	Prädestinationsanfechtung und Heilsgewissheit .....	223
4.3.	Die seelsorgerliche Dimension der Prädestinationslehre .....	228
5.	<b>Johann von Staupitz als Wegbereiter einer seelsorgerlichen Theologie</b> .....	230
5.1.	Seelsorgerliche Theologie? .....	230
5.2.	Aspekte einer seelsorgerlichen Theologie bei Johann von Staupitz ...	232

## C AUSLEGUNG UND VERKÜNDIGUNG

<b>I. BIBLISCHE PREDIGT FÜRS VOLK – BEOBACHTUNGEN ZU PREDIGTEN DES SPÄTMITTELALTERS UND ZU IHRER BEDEUTUNG FÜR DIE REFORMATION (2011)</b> .....	241
1. Spätmittelalterliche Predigt im Schlagschatten der Reformation	241
2. Die spätmittelalterliche Predigt .....	245
3. Biblisch orientierte Predigt am Vorabend der Reformation .....	249
3.1. Geiler von Kaysersberg .....	249
3.2. Johann von Staupitz .....	252
4. Zum Problem der volkssprachlichen Predigt .....	257
5. Ausblick .....	261
<b>II. <i>NISI SCRIPTURAE DEDERIMUS PRINCIPEM LOCUM</i> – ZUR HERMENEUTIK DES ALTEN TESTAMENTS BEI MARTIN LUTHER UND IM ZEITALTER DER REFORMATION (2017)</b> .....	263
1. Einführung .....	263
2. Aspekte einer Hermeneutik des Alten Testaments im Werk Martin Luthers .....	268
2.1. Das Alte Testament als Schriftbeleg und Illustration .....	268
2.2. Der Unterschied vom Alten zum Neuen Testament in der Spannung von Gesetz und Evangelium .....	272
2.3. Das Alte Testament als Schlüssel zum Neuen .....	276
3. Ausblick und Gegenwartsanwendung .....	283
<b>III. <i>ALLEGORIA NOMEN ZION SPECULUM SIGNIFICANT</i> – ZIONSVORSTELLUNGEN IM MITTELALTER UND DEREN REZEPTION IM WERK MARTIN LUTHERS (2013)</b> .....	287
1. Der irritierende lexikalische und bibliographische Befund .....	288
2. Allegorische Schriftauslegung im Mittelalter – der vierfache Schriftsinn .....	290
3. Luther und die Allegorese des Spätmittelalters .....	293

<b>4. Luthers Zionsvorstellungen</b> .....	296
4.1. Zion = Jerusalem, der geographische und historische Ort .....	296
4.2. Die klassische Rhetorik als Bindeglied zwischen philologisch-historischer und theologischer Auslegung des Textes ...	297
4.3. Zion - Volk der Erwählten, die heilige Christenheit .....	300
4.4. Zion - Berg der Gerechtigkeit .....	301
<b>5. Luthers existentielle Zion-Interpretation</b> .....	302

## **D »DAS HEISST EINE NEUE KIRCHE BAUEN«**

<b>I. FOUNDING A NEW CHURCH? THE EARLY ECCLESIOLOGY OF MARTIN LUTHER IN THE LIGHT OF THE DEBATE ABOUT CONFESSIONALIZATION (2004)</b> .....	309
1. Introduction .....	309
2. Confessionalization as paradigm for a new epoch .....	313
3. Luther's ecclesiology as dawn of a new epoch? .....	320
<b>II. CALL AND ORDINATION. A LOOK AT LUTHER AND THE MINISTRY (2002)</b> .....	327
1. Introduction .....	327
2. Luther's understanding of the Ministry .....	329
3. Luther and the Priesthood of all Believers .....	332
4. The Need for a – special – Ministry .....	335
5. Vocation and Ordination .....	338
6. No character indelibilis .....	339
7. The duties of a Minister .....	340
8. Outlook .....	342

<b>III. VON GEISTLICHER GEMEINDELEITUNG UND BISCHÖFLICHER ADMINISTRATION – EIN DIACHRONER ÜBERBLICK ZUM WANDEL EVANGELISCHER VORSTELLUNGEN ZU KIRCHENLEITENDEN ÄMTERN BIS ZUM 17. JAHRHUNDERT (2018)</b> .....	343
<b>1. Einleitung</b> .....	343
1.1. Protestantische Ekklesiologie? .....	343
1.2. Das funktionale Amtsverständnis der Reformation .....	344
1.3. Priestertum aller Gläubigen .....	347
1.4. Luther und die Reformation .....	347
<b>2. Bischof oder Superintendent</b> .....	348
2.1. Luthers Verständnis des Bischofsamtes .....	348
2.2. Kirchenleitung zwischen und am Ende der Zeiten .....	351
<b>3. Das landesherrliche Kirchenregiment</b> .....	352
3.1. Das Notbischofsamt .....	352
3.2. Episkopale oder synodale Kirchenleitung .....	355
3.3. Kirchenleitendes Handeln zwischen Obrigkeit und geistlichem Amt .....	359
<b>4. Zusammenfassung und Ausblick</b> .....	364
<b>IV. »DIE SICHT DES ANDEREN« – LUTHERS VERSTÄNDNIS DES »TÜRKEN« ALS »ZUCHTRUTE GOTTES« UND »GEISSEL DER ENDZEIT« (2010)</b> .....	367
<b>1. Einleitung</b> .....	367
<b>2. Das erkenntnisleitende Interesse einer neuerlichen Beschäftigung mit Luthers Türkenchriften</b> .....	369
<b>3. Der theologische Tenor der Türkenchriften Luthers und seine Entwicklung</b> .....	371
3.1. Der Türke und der Antichrist .....	372
3.2. Der Türke als Strafe Gottes .....	373
3.3. Das falsche Verständnis von Amt und Beruf .....	375
3.4. Gegenwartsinterpretation im Licht der Schrift .....	377
3.5. Apokalyptik und Eschatologie .....	380
<b>4. Zusammenfassung und Ausblick</b> .....	383

## E AUSWIRKUNGEN

<b>I. THEOLOGISCHE INNOVATION UND KONSERVATIVES BEHARREN BEI MARTIN LUTHER UND PHILIPP MELANCHTHON (2010)</b> .....	387
1. <b>Einleitung</b> .....	387
2. <b>»Das heißt eine neue Kirche bauen«: Martin Luthers reformatorische Ekklesiologie im Spannungsfeld von methodischer Innovation und theologischem Beharren</b> .....	391
3. <b>»Unsere Kirche ist ein wahres Glied der katholischen Kirche Jesu Christi« – Melanchthons Verständnis der Lehrkontinuität und ihre Bedeutung für seine Ekklesiologie</b> .....	399
3.1. Wort und Lehre .....	401
3.2. Lehramt und Lehrautorität der Kirche .....	405
3.3. Die Unterscheidung von wahrer und falscher Kirche .....	408
4. <b>Zusammenfassung und Ausblick</b> .....	409
<b>II. KONTINUITÄT UND KONKURRENZ, ODER: WIE MACHT MAN EINE REFORMATION? (2018)</b> .....	415
1. <b>Einleitung</b> .....	415
2. <b>Neuere kirchen- und theologiegeschichtliche Reformationstheorien</b> .....	417
3. <b>Kontinuität und Konkurrenz – Die Reformation als Epochengrenze</b> .....	420
3.1. Bernd Moeller – Die Rezeption Luthers in der frühen Reformation ..	422
3.2. Berndt Hamm – das grundlegend Systemsprengende der Reformation .....	425
3.3. Dorothea Wendebourg .....	427
3.4. Volker Leppin – Wie reformatorisch war die Reformation? .....	428
3.5. Thomas Kaufmann – »Theologie der Reformatoren« versus »Reformation« .....	430
3.6. Kritik .....	431

<b>4.</b>	<b>Das Konzept der Konfessionalisierung – ein interdisziplinärer Versuch zur Überwindung des theologischen Theoriedilemmas in der Reformationsgeschichtsschreibung</b> .....	432
4.1.	Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling – Das Konzept der Konfessionalisierung .....	433
4.2.	Kritik .....	443
<b>5.</b>	<b>Europäische Reformationen – Versuch einer Typologie</b> .....	444
5.1.	Reformation von oben – die sogenannte »Fürstenreformation« .....	445
5.2.	Obrigkeittliche Maßnahmen zur Einführung der Reformation .....	448
5.3.	Reformation von unten .....	452
5.4.	Reformation in der Stadt .....	453
5.5.	Reformation auf dem Land .....	455
5.6.	Reformationen und Reform .....	457
5.7.	Klerusreform und Reformation .....	458
5.8.	Gescheiterte Reformationen .....	459
<b>6.</b>	<b>Zusammenfassung und Ausblick</b> .....	463
<b>III.</b>	<b>DIE HAMMERSCHLÄGE VON WITTENBERG UND IHR WIDERHALL IN DEN DEUTSCHEN LÄNDEN. ZUR KONFESSIONSKULTURELLEN INANSPRUCHNAHME LUTHERS IN DEN GEBIETEN DER WITTENBERGER REFORMATION (2017)</b> .....	467
<b>1.</b>	<b>Einleitung – zur Klärung der Arbeitsaufgabe</b> .....	468
1.1.	Konfessionskultur .....	468
1.2.	Luther .....	473
1.3.	Selbststilisierung – Inanspruchnahmen – Inszenierung .....	474
<b>2.</b>	<b>Der konfessionskulturelle Niederschlag der Inanspruchnahme Luthers</b> .....	477
2.1.	Normative Quellen: Kirchenordnungen und alltagstaugliche Normierungen in identitätsbildender Abzweckung .....	477
2.2.	Postillen .....	478
2.3.	Alltagserfahrungen .....	485
<b>3.</b>	<b>Identitätsbildende Faktoren der Wittenberger Reformation im 16. und 17. Jahrhundert</b> .....	488
<b>4.</b>	<b>Zusammenfassung</b> .....	491

**IV. BILDUNGSLANDSCHAFTEN ZWISCHEN SPÄTHUMANISMUS  
UND REFORMATION. EVANGELISCHE UNIVERSITÄTEN  
ALS ZENTREN DER ENTSTEHUNG PROTESTANTISCHER  
KONFESSIONSKULTUREN. EINE FORSCHUNGSSKIZZE (2015) 493**

- 1. Einleitung und Begriffsklärung .....493
- 2. Universitäten als Zentren der Entstehung einer akademischen  
Konfessionskultur .....501
- 3. Fazit und Perspektiven .....516

**BIBLIOGRAPHIE MARKUS WRIEDT (1984–2017), BEARBEITET  
VON ANN-KATHRIN SCHÜSSLER .....519**

**REGISTER .....553**

- 1. Personen .....553
- 2. Autoren .....559



## *SCRIPTURA LOQUENS*: EINE EINLEITUNG

Das umfassende Verständnis von Kirchengeschichte als der Inanspruchnahme des Christlichen<sup>1</sup> im Verlauf der Geschichte ist im Folgenden zu begrenzen auf die Inanspruchnahme der Bibel als des Christuszeugnisses. Denn die in diesem Band gesammelten Beiträge des Frankfurter evangelischen Kirchenhistorikers Markus Wriedt erstrecken sich nicht auf dessen gesamtes Œuvre, sondern behandeln in der Hauptsache das Spätmittelalter sowie das Reformationszeitalter. Der sachliche Nukleus der ausgewählten Beiträge besteht nach Auffassung der Herausgeber in der Erforschung der Inanspruchnahme der Bibel – des Alten wie des Neuen Testaments als des Christuszeugnisses an der Epochenschwelle von Spätmittelalter und Reformationszeit.

Es verdankt sich einem äußeren Zufall, dass das vorliegende Buch den Titel *Scriptura loquens* trägt. Gleichwohl teilen die Herausgeber die Überzeugung, dass die semantischen und rhetorischen Dimensionen dieser biblisch begründeten Formel ein zentrales Leitmotiv der kirchen- und theologiehistorischen Arbeit des Verfassers beschreibt. Freilich ist der gewählte Buchtitel bereits vergeben und eine erneute Verwendung desselben wenigstens erklärungsbedürftig. Mit dem im Luthertum nicht selten positiv gewendeten Verweis auf Pred 12,12 *viel Büchermachens ist kein Ende* ließe sich die Wahl des Titels entschuldigen. Es ließe sich überdies geltend machen, dass sich jene Formel bei Luther selbst (WA 7, 98, 25) nachweisen lässt. Doch möchten wir in gebotener Kürze jene Schrift mit dem Titel *Scriptura loquens* betrachten, die dem vorliegenden Buch seinen Titel leiht: Das 1627 erstmals erschienene Werk des Ansbacher Stadtpfarrers und Generalsuperintendenten Laurentius Laelius (1572–1634), der damit eine vorausgegangene Publikation römisch-katholischer Provenienz repliziert.<sup>2</sup> Es handelt sich dabei mithin um eine kontroverstheologische Schrift aus der Zeit verfallen, jedoch nicht immer ohne eine Prise Humor geführter konfessioneller Grabenkämpfe.

---

<sup>1</sup> Diesen Ansatz teilt der Verfasser des vorliegenden Bandes mit dem Münsteraner Kirchenhistoriker Albrecht Beutel. Vgl. Albrecht Beutel: Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin, in: ders.: Protestantische Konkretionen: Studien zur Kirchengeschichte, Tübingen 1998, 1–27 sowie Markus Wriedt: Über die Nutzlosigkeit der Kirchengeschichte, in: Johannes Brosseder/Ders. (Hgg.): Kein Anlass zur Verwerfung!« – Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs. Festschrift für Otto Hermann Pesch, Frankfurt am Main 2007, 59–85.

<sup>2</sup> Laurentius Laelius: *Scriptura Loquens*, Das ist: Der Heiligen Schrifft klare Antwort/ auff die Religions Frag/ Wo stehts geschrieben? Darinn das Evangelische und Römische deutlich gegen einander gehalten; und allen friedliebenden Hertzen/ sonderlich zu diesen unruhigen zeiten wol zu bedencken/ getreulichst fůrgestellet wird, Nürnberg 1627.

Betrachtet werden soll im Folgenden lediglich die Vorrede des Verfassers, welcher darin eine Erklärung des Titels bietet, die nicht der Pointen entbehrt. Die Kernaussage, die Laelius indes an keiner Stelle explizit formuliert, sondern vielmehr dem Leser den Schluss überlässt, besteht darin, dass die Formel *Scriptura loquens* eine vielschichtige Semantik habe und dabei durchaus missverstanden werden könne. Den Ausgangspunkt seiner Erklärung bildet nun ein Buch römisch-katholischer Provenienz, welches Laelius während der Herbstmesse 1626 in die Hände gekommen sei und das sich erkühnt habe, die Bibel als Norm in Religionsfragen zu setzen und dies bereits durch den Titel anzeige: *Wo stehets geschrieben? Biblische Antwort auf die Frag* (Wien 1623).<sup>3</sup> Doch lobt Laelius diesen Ansatz, obschon er gleich darauf von einer fehlgeleiteten Umsetzung spricht. Durch Einschübe und Anhänge würde die *per se* gegebene Klarheit der Schrift sofort wieder verdunkelt. Der Ansbacher Theologe möchte nun allerdings nicht so sehr die Umsetzung, sondern den lobenswerten Ansatz selbst betrachten. Er suggeriert damit die Anwendung einer üblichen rhetorischen Strategie im Rahmen seiner kontroverstheologischen Abhandlung.

Einige kundige Zeitgenossen dürften an dieser Stelle bereits geahnt haben, welches Ereignis Laelius nun in Erinnerung rufen, nicht jedoch welche Anekdote er in diesem Zusammenhang kolportieren würde. Die Frage, ob und inwieweit die Bibel als Heilige Schrift Norm und Richtschnur in Glaubensstreitigkeiten sein könne, war die Frage des ohne greifbares Ergebnis gebliebenen Regensburger Religionsgesprächs (1601).<sup>4</sup> In Begleitung der namhaften Wittenberger Theologieprofessoren Ägidius Hunnius d. Ä. (1550–1603) und David Runge (1564–1604) hatte der Student Laelius neben dem Famulus von Hunnius und philosophischen Adjunkten Friedrich Balduin (1575–1627) diesem Ereignis beigewohnt.

Laelius berichtet nun von der neunten Sitzung des Kolloquiums, in der es um die Frage gegangen sei, ob der Heilige Geist durch die Bibel in Religions- und Glaubensangelegenheiten »richtige Red und Antwort geben köndte«.<sup>5</sup> Die pfälzischen Kolloquenten hätten dies bejaht, die bayerischen jedoch verneint. Dann habe Jacob Gretser SJ nach seiner dreiteiligen Bibel gegriffen, welche er vorher

---

<sup>3</sup> Zu dem literarischen Nachspiel Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen, Darinnen von Büchern/ Urkunden/ Controversien/ Veränderungen, Anmerkungen, Vorschlägen, u. d. g. Durch einige Diener des Göttlichen Worts Nützliche Nachricht ertheilet wird, Leipzig 1720, 628–630.

<sup>4</sup> Wilhelm Herbst: Das Regensburger Religionsgespräch von 1601, geschichtlich dargestellt und dogmengeschichtlich beleuchtet, Gütersloh 1928; ders.: Das dritte Religionsgespräch zu Regensburg (anno 1601), in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 3 (1928), 104–127; Irene Dingel: Art.: Religionsgespräche IV, in: Theologische Realenzyklopädie 28 (1997), 664.

<sup>5</sup> Laelius: *Scriptura loquens*, 3<sup>r</sup>.

unter seinen Händen verborgen habe und sie aufbrausend mitten auf die Tafel gestellt und elfmal hintereinander den Heiligen Geist aufgefordert, wenn er durch die Bibel könne richten und urteilen, so möge er es nun tun und sagen: *Tu Jacobe Gretserè malè sentis: Iudicet me Spiritus Sanctus si potest*. Auch wenn Laelius dies mit keinem Wort erwähnt, so ist doch offenkundig, dass er mit dieser Anekdote das seiner Ansicht nach römisch-katholische Verständnis von *Scriptura loquens* beschreibt: Die Bibel möge selbst reden und Gretser verurteilen, der Heilige Geist möge ihn richten, so es möglich ist. Die sich von hier aus ergebende Erwägung, ob Laelius mit dieser Schilderung intendiert hat, die römisch-katholischen Kolloquenten in die Nähe zur Schwärmerei zu rücken, darf vermutet werden – ein textueller Anhaltspunkt dafür indes ließ sich nicht finden. Wichtiger ist die von Laelius überlieferte Antwort des lutherischen Kolloquenten Ägidius Hunnius d. Ä. Dieser habe Gretser mäßigend und geduldig die Sprüche Dan 7,10 und Apk 20,12–13 vorgehalten und ihn mit den Worten *Aperi, lege & loquetur* ermahnt. An der Historizität der von Laelius kolportierten Anekdote mag man mit Fug und Recht zweifeln, zu schematisch erscheint die Skizze des die Bibel verhöhnenden Jesuiten Gretser auf der einen und des schlichten biblisch begründet argumentierenden Lutheraners Hunnius auf der anderen Seite. Sie illustriert jedoch eindrucksvoll das lutherische Verständnis der Formel *Scriptura loquens*, welches zwei Bedeutungsdimensionen in sich birgt.

Die Formel von der sprechenden Schrift oder der Schrift, die redet, alludiert zunächst auf den in der *Assertio* (1519) formulierten hermeneutischen Grundsatz Luthers, dass die Schrift selbst ihr Ausleger sei (*sacra scriptura sui ipsius interpretis*).

Was das konkret bedeutet, erklärt Laelius unter Hinweis auf die Forderung nach Lektüre (*lectio*) und frommem Bitten des Lesers (*precatio*), ihm die Schrift aufzuschließen.<sup>6</sup> Dass die Bibel mit dem Leser rede, sich eine wechselseitige Beziehung ausbilde, hatte Laelius' Kommilitone Balduin prägnant formuliert: *Nam cum oramus, ipsi cum Deo loquimur, cum vero legimus, Deus nobiscum loquitur*.<sup>7</sup> Wenngleich die amtstheologischen Implikationen in diesem Kontext nicht expliziert werden, so wird dennoch klar, was die Aufgabe des aufrechten Predigers (zu dem sich Laelius freilich stilisiert) sei: Die Bibel lesen und beten, auf dass diese *scriptura loquens* werde. Der Heilige Geist könne nicht leiden, dass man die Bibel »einen todten/ ohnmächtigen/ stummen Buchstaben schelte: sondern preysset dargegen allenthalben ihre Stiff, daß sie rede/ und daß Gott und die Propheten in derselben reden und richten [...]«. <sup>8</sup> Die Reziprozität von biblischer Selbstexplikation und amtstheologisch begründeter Notwendigkeit der Verkün-

<sup>6</sup> Laelius: *Scriptura loquens*, 4<sup>v</sup>.

<sup>7</sup> Vgl. Daniel Bohnert: *Wittenberger Universitätstheologie im frühen 17. Jahrhundert. Eine Fallstudie zu Friedrich Balduin (1575–1627)*, Tübingen 2017, 229.

<sup>8</sup> Laelius: *Scriptura loquens*, 7<sup>r</sup>.

digung steckt also in der Rede von der *scriptura loquens* gleichermaßen. Erkennbar ist deutlich das Verständnis von bibelbegründeter Theologie als eines Sprachgeschehens, eines kommunikativen Prozesses. Im Werk des mit dieser Sammlung zu Ehrenden bildet diese gleichsam den Ausgangspunkt kirchen- und theologiegeschichtlicher Theoriebildung und Anwendung in der konkreten, sachbezogenen und theologisch verantworteten historiographischen Arbeit.

Dem vorliegenden, aus Anlass des 60. Geburtstags des Frankfurter Kirchenhistorikers Markus Wriedt entstandenen Sammelband von Beiträgen zur Kirchen- und Theologiegeschichte des Spätmittelalters und der Reformationszeit liegt dieser in der Formel *Scriptura loquens* zusammengefasste Ansatz von Theologie als einem Sprachgeschehen zugrunde. Die ausgewählten Aufsätze sind aus seiner nun dreißig Jahre währenden Lehr- und Forschungstätigkeit in Deutschland, aber auch im angloamerikanischen Raum hervorgegangen. Sie bilden insofern nicht alle den aktuellen Stand der Meinungsbildung ab, obgleich die neuere Literatur (teilweise) nachgetragen wurde. Es ging den Herausgebern einerseits darum, die teils entlegenen erschienenen und inzwischen vergriffenen Beiträge, andererseits auch bisher unveröffentlicht gebliebene Aufsätze zu berücksichtigen.

Die vorgelegten Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des Spätmittelalters und der Reformationszeit zeichnen sich durch sowohl inhaltlich als auch sprachlich wahrnehmbare Nähe (*close reading*) zu den untersuchten Quellen aus, die gleichwohl nicht distanzlos oder wertfrei anmutet und sich nicht dem kirchenhistorischen Urteil entzieht.<sup>9</sup> In der Analyse der Quellsprache ist der Einfluss der von Reinhart Koselleck begründeten Begriffsgeschichte spürbar, der es darum geht, Ursprung, Genese und semantische Transformationsprozesse von Begriffen zu erforschen.<sup>10</sup> Dabei berücksichtigt der Verfasser nicht nur die textuelle Dimension von Begriffen, sondern fragt in seinen Studien darüber hinaus nach der Entwicklung von Texten hin zu Prozessen der Kommunikation und den durch sie geschaffenen Diskursräumen.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Sie sind geprägt von der durch Quentin Skinner – vor allem in dem bahnbrechenden Aufsatz *Meaning and Understanding* (1969) – grundgelegten Lese- und Interpretationsmethode, die besonderes Augenmerk auf die Intentionalität von Texten legt und danach fragt, wie ein Text in seiner Zeit gelesen werden wollte (*seeing things their way*). Vgl. Quentin Skinner: *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, in: *History and Theory* 8 (1969) 1, 3–53.

<sup>10</sup> Reinhart Koselleck (Hrsg.): *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart 1979.

<sup>11</sup> Die Forschungsbeiträge können damit als kirchenhistorische Applikation der Diskurstheorie Michel Foucaults (1926–1984) verstanden werden, die als Diskursanalyse auch Eingang in die allgemeine Geschichtswissenschaft gefunden hat. Vgl. Michel Foucault: *Die Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main 1973.

Das erste Kapitel besteht aus drei Beiträgen, die Überlegungen des Verfassers zur Theorie und Methode kirchen- und theologiehistorischer Arbeit bündeln. Dabei kommt dem ersten Beitrag *Einheit in der Vielfalt* (2015) der Charakter einer Grundlegung des Ansatzes der Erforschung der weltweiten Inanspruchnahme des Christlichen als Gegenstand der theologisch verantworteten Geschichtsschreibung zu. Der sich anschließende Beitrag *Wissenschaft aus dem Geist der Kontroverse* (2016) bietet darüber hinaus weniger eine materiale Bestimmung dessen was Theologie sei, vielmehr einen Definitionsversuch von Theologie als diskursiver Wissenschaft. Vor dem Hintergrund einer solchen Bestimmung wird sichtbar, dass das Proprium der wissenschaftlichen Arbeit des Verfassers mithin kaum monographisch, sondern als »im Dialog befindlich« zu fassen ist. Dieser Ansatz spiegelt sich insofern in der Biographie des Verfassers, der seit 1986 in Mainz-Oberstadt (Melanchthon-Kirche) und Nieder-Olm als Prediger und Seelsorger tätig ist. Als erster ins Ehrenamt ordinierter Theologe der Evangelischen Kirche in Hessen-Nassau (1993) pflegt der Verfasser der vorliegenden Beiträge eine enge Verbindung von theologisch-akademischer Arbeit und praktischer Tätigkeit. Der Beitrag *Christliche Netzwerke in der Frühen Neuzeit* (2011) erörtert die Funktions- und Wirkungsweise eines Netzwerkes anhand der Theorien historischer Netzwerkforschung, und illustriert diese am Beispiel von Netzwerken des 16. Jahrhunderts.

Das umfassendere zweite Kapitel versammelt unter dem Titel *Rezeptionsgeschichte* die Inanspruchnahme der theologischen Tradition im Spätmittelalter sowie am Beginn der Reformationszeit. So geht der Verfasser in dem Beitrag *Via Augustini* (2007) den Ausprägungen des spätmittelalterlichen Augustinismus in der observanten Kongregation der Augustinereremiten nach. In *Produktives Missverständnis* (2009) thematisiert er die Frage nach der Rezeption der Theologie des lateinischen Kirchenvaters Augustinus im Werk Martin Luthers vor dem Hintergrund der allgemeinen Problematik rezeptionsgeschichtlicher Forschungszugänge. Auch der Beitrag *Luther und Mystik* (2001) reflektiert das erkenntnisleitende Interesse derartiger rezeptionsgeschichtlicher Ansätze, differenziert etwa eine direkte und eine vermittelte Mystikrezeption des Wittenberger Reformators. Der Frage nach der Bedeutung des Rückbezugs auf die altkirchlichen Autoritäten spürt der Verfasser in dem Beitrag *Schrift und Tradition* (2005) am Beispiel von Philipp Melanchthons Schriften zum Verständnis des Abendmahls nach. In *Zur Bedeutung der seelsorgerlichen Theologie Johanns von Staupitz für den jungen Martin Luther* (1991) geht es um die Frage nach dem Einfluss von Staupitz' auf den jungen Luther, einerseits im Lichte der bekannten Urteile Luthers über seinen Lehrer, andererseits in Hinsicht auf von Staupitz' Ansatz einer seelsorgerlichen Theologie.

Der dritte Abschnitt *Auslegung und Verkündigung* beinhaltet zunächst einen Beitrag zur spätmittelalterlichen Predigt und zur biblisch orientierten Predigt am Vorabend der Reformation sowie zu dem Problemzusammenhang der volks-

sprachlichen Predigt. Unter dem Titel *nisi scripturae dederimus principem locum* (2017) hat der Verfasser einen Beitrag zur Hermeneutik des Alten Testaments bei Martin Luther und im Zeitalter der Reformation vorgelegt, in dem er einzelne Aspekte – das AT als Schriftbeleg und Illustration (1), den Unterschied von AT und NT in der Spannung von Gesetz und Evangelium (2) und das AT als Schlüssel zum NT (3) – untersucht. In dem dritten Beitrag *Allegoria nomen Zion speculum significant* (2013) rekonstruiert der Verfasser Zionsvorstellungen des Mittelalters und deren Rezeption im Werk Martin Luthers.

Die reformatorische Ekklesiologie und Amtstheologie werden im vierten Kapitel in den Blick genommen, welches mit dem Cajetan-Zitat *Das heißt eine neue Kirche bauen* überschrieben ist. In *Founding a new Church* (2004) untersucht der Verfasser die Ekklesiologie des jungen Martin Luther im Lichte der Konfessionalisierungsdebatte. In *Call and Ordination* (2002) untersucht Wriedt Luthers Verständnis des Predigtamtes vor dem Hintergrund der Rede vom Priestertum aller Gläubigen und dem Bedürfnis nach dem kirchlichen Amt. Mit dem im vorliegenden Band erstmals abgedruckten Beitrag *Von geistlicher Gemeindeleitung und bischöflicher Administration* (2018) bietet der Verfasser einen diachronen Überblick zum Wandel evangelischer Vorstellungen zu kirchenleitenden Ämtern – mithin dem Aufbau landesherrlicher Kirchenregimentsstrukturen – bis zum 17. Jahrhundert. In *Die Sicht des Anderen* (2010) nimmt der Verfasser eine erneute Durchsicht von Luthers sogenannten Türkenschriften vor und versucht, diese vor dem Hintergrund eschatologischer und apokalyptischer Deutungshorizonte zu erschließen.

Das letzte Kapitel umfasst unter dem Titel *Auswirkungen* vier weitere Beiträge zu Reformation und Konfessionellem Zeitalter. In *Theologische Innovation und konservatives Beharren* (2010) untersucht der Verfasser die reformatorischen Neuerungen vor dem Hintergrund der Bestrebungen Luthers und Melanchthons, dem Alten – der Tradition – wieder zur Geltung zu verhelfen. Mit dem in dem vorliegenden Band erstmals veröffentlichten Beitrag *Kontinuität und Konkurrenz* (2018) legt der Verfasser unter der Leitfrage »Wie macht man eine Reformation?« eine Bestandsaufnahme gegenwärtiger Reformationstheorien vor und bietet überdies eine Typologie der reformatorischen Bewegungen im Heiligen Römischen Reich und darüber hinaus. In *Die Hammerschläge von Wittenberg* (2017) untersucht der Verfasser die konfessionskulturelle Inanspruchnahme Luthers in den Gebieten der Wittenberger Reformation und benennt darüber hinaus identitätsbildende Faktoren der Wittenberger Reformation im 16. und 17. Jahrhundert. Den Abschluss markiert der Beitrag *Bildungslandschaften zwischen Späthumanismus und Reformation* (2015), in dem Wriedt insbesondere die evangelischen Universitäten als Zentren der Entstehung protestantischer Konfessionskulturen in den Blick nimmt und auf dieser Grundlage den Stand der Konfessionalisierungsdebatte diskutiert.



Die von Ann-Kathrin Schüßler redigierte Bibliographie der Veröffentlichungen Markus Wriedts schließt den vorliegenden Band ab. Sie umfasst den Zeitraum von 1984 bis 2017.

Markus Wriedt wurde am 31. Juli 1958 in Hamburg geboren. Er nahm dort 1977 nach Erwerb der allgemeinen Hochschulreife das Studium der Evangelischen Theologie und Philosophie auf, wobei Wriedt durch die *Studienstiftung des Deutschen Volkes* gefördert wurde. Nachdem er das Studium mit dem ersten theologischen Examen 1983 abgeschlossen hatte, erhielt Wriedt ein Stipendium und wurde anschließend 1985 Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Abteilung für abendländische Religionsgeschichte des *Instituts für Europäische Geschichte (IEG)* in Mainz, wo er bis 2007 tätig war. Kurz nach dem Abschluss der zweiten Ausbildungsphase – dem zweiten theologischen Examen vor der Konföderation der evangelischen Kirchen in Niedersachsen – erfolgte 1990 die Promotion im Fach Kirchengeschichte am Fachbereich 01 Evangelische Theologie der Universität Hamburg mit einer Abhandlung über *Gnade und Erwählung bei Johann von Staupitz. Eine Untersuchung zu den theologiegeschichtlichen Bedingungen der Entwicklung der reformatorischen Theologie Martin Luthers* (Gutachter Prof. Dr. Bernhard Lohse, Prof. Dr. Dr. h.c. Otto Hermann Pesch) mit dem Prädikat *summa cum laude*, die 1991 gedruckt wurde.<sup>12</sup> Seit 1992 nahm er zahlreiche Gastprofessuren im englischsprachigen Ausland wahr. Zugleich hatte er vom Sommersemester 1995 bis zum Sommersemester 2007 Lehraufträge für das Fach Kirchengeschichte in Heidelberg und Frankfurt inne.

2001 erhielt Wriedt einen Ruf auf eine Professur für Kirchengeschichte/Reformationsgeschichte (Nachfolge Prof. Dr. Kenneth Hagen) der Marquette Universität, Milwaukee WI, und nahm diesen Ruf im Rahmen einer regulären Gastprofessur zwischen 2002 und 2012 wahr. 2005 erfolgte die Habilitation im Fach Kirchengeschichte und Ernennung zum Privatdozenten am Fachbereich Evangelische Theologie der Goethe Universität Frankfurt am Main mit einer Arbeit zu *Tradition und Innovation. Die Wittenberger reformatorische Theologie zwischen Spätmittelalter und früher Konfessionalisierung*. Seit 2006 ist er apl. Professor für Theologie (Kirchengeschichte) der Goethe Universität Frankfurt am Main und nimmt dort seit 2007 die Aufgaben eines Professors für Kirchengeschichte der Goethe Universität Frankfurt am Main wahr – bis 2012 in Teilzeit und gemeinsam mit den Aufgaben an der Marquette Universität, Milwaukee WI (joint appointment). Im akademischen Jahr 2008/2009 diente Wriedt als Studiendekan des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe Universität Frankfurt am Main und weiterhin als Mitglied verschiedener Universitätsgremien. 2010 war Markus Wriedt einer der Hauptantragsteller des DFG Gradu-

---

<sup>12</sup> Markus Wriedt: *Gnade und Erwählung: eine Untersuchung zu Johann von Staupitz und Martin Luther*, Mainz 1991.

iertenkollegs 1728 *Theologie als Wissenschaft. Formierungsprozesse der Reflexivität von Glaubensstraditionen in historischer und systematischer Analyse*. Seit 2015 fungiert er als dessen Sprecher. Markus Wriedt ist seit 1985 verheiratet mit der Kieferorthopädin Dr. Susanne Wriedt. Sie haben zwei Kinder.

Der Forschungsschwerpunkt der frühen Jahre lag zunächst auf dem Gebiet der Verbindungen Luthers ins Spätmittelalter und der Kirchenväterrezeption im 16. Jahrhundert. Seit Mitte der 1990er Jahre wandte sich Markus Wriedt verstärkt bildungsgeschichtlichen Fragen und dem Problem der konfessionellen Wissensordnung zu. Als einer der Leiter des Arbeitskreises *Religion und Aufklärung* (seit 2006) hat er inzwischen auch einige Arbeiten zur Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts veröffentlicht. In Frankfurt verfolgt er seit der Übernahme der Professur für Kirchengeschichte einen landeskirchengeschichtlichen Schwerpunkt mit Arbeiten zur gesamten Bandbreite zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert. Dabei zeigt sich sein besonderes Interesse an Methodenfragen und der Erschließung historiographisch bisher wenig berücksichtigter Quellenbestände wie beispielsweise Predigten. Markus Wriedt ist Mitglied zahlreicher wissenschaftlicher Vereinigungen, etwa der *Historischen Kommission für Hessen* und der *Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung*, und u. a. im Vorstand des *Vereins für Reformationsgeschichte* – als Herausgeber des *Literaturberichts des Archiv für Reformationsgeschichte*, der *Luthergesellschaft* (1997–2003), der *Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie e.V.* (2011–2017).

Herzlich gedankt sei an dieser Stelle all denjenigen, welche die Herausgabe des vorliegenden Bandes durch ihre Hilfsbereitschaft und Zuverlässigkeit erst ermöglicht haben: Sabine Ackermann, Ricarda Bosse, Pia Dieling, Judith Dieter, Patrick Schiele, Ann-Kathrin Schübler, Corinna Sonntag und Marie Stappel. Ebenso herzlich gedankt sei der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig für die Aufnahme des Bandes in ihr Verlagsprogramm sowie die professionelle Begleitung des Publikationsprozesses. Danken möchten wir außerdem für die großzügige finanzielle Unterstützung der Drucklegung durch die Luther-Stiftung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, das Zentralarchiv und die Zentralbibliothek der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau sowie die Wilhelm-Julius-Bobbert-Stiftung zu Münster.

Für die Herausgeber: Daniel Bohnert, am 27. Februar 2018



**A ÜBERLEGUNGEN ZUR  
HISTORIOGRAPHISCHEN  
METHODE**



# I. EINHEIT IN DER VIELFALT.<sup>1</sup>

## DIE WELTWEITE INANSPRUCHNAHME DES CHRISTLICHEN ALS GEGENSTAND DER THEOLOGISCH VERANTWORTETEN GESCHICHTSSCHREIBUNG (2015)<sup>2</sup>

Vor dem Hintergrund mannigfaltiger Infragestellungen der akademischen Theologie als Wissenschaft gerät auch die theologisch orientierte Kirchengeschichtsschreibung immer mehr unter Druck. Die vielfältige Neubesinnung der allgemeinen historischen Wissenschaft unter dem Einfluss verschiedenster Kooperationen mit historisch arbeitenden anderen akademischen Disziplinen hat die bisher fraglos anerkannte Selbstbehauptung der Geschichte als einer Synthese unterschiedlicher Forschungsansätze in Konkurrenz zu der eben dies von sich behauptenden Kulturwissenschaft treten lassen. Die vielfältigen Differenzierungen einer sich dennoch stets als eine Christenheit verstehenden Kirche setzt gleich nach der Entstehung der ersten christlichen Gemeinden ein. Daraus ergibt sich historiographisch die Notwendigkeit, die Pluralität der Weitergabe des Christuszeugnisses zu erfassen, ohne nivellierend die Rekonstruktion des einenden Bandes überzubetonen. Freilich liegt darin auch eine Chance: In der Vielfalt des sich auf das Zeugnis des Evangeliums berufenden Christentums bildet sich eine weitaus größere Pluralität heraus, als es die durch sprachlich-kulturelle Grenzen bestimmte lehrhafte Normenstruktur der westlich-lateinischen Christenheit ermessen und systematisch zu erfassen bereit ist.

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag ist zuerst erschienen in: ET-Studies 6/2 (2015), 197–213, und wurde erneut durchgesehen von Judith Dieter.

<sup>2</sup> Der vorliegende Beitrag versteht sich durchaus als konfessionell sich positionierende Stellungnahme zur aktuellen Methodendiskussion in der kirchlichen Historiographie. Dadurch mag insbesondere im römisch-katholischen Leserkreis die eine oder andere Debatte vermisst, konfessionelle Selbstverständlichkeiten übersehen und eine unangemessene Akzentuierung von Allgemeinplätzen wahrgenommen werden. Das bitte ich der eingeschränkten Sichtweise und dem begrenzten Kenntnisstand des evangelischen Kirchenhistorikers zuzubilligen. Gleichwohl hege ich die Hoffnung, dass die eine oder andere Formulierung Reaktionen provoziert, die mir zur Kenntnis gelangen und so das mit diesem Statement begonnene Gespräch allererst zu einem solchen werden lassen.

In den letzten Jahren ist diese Perspektive unter dem Stichwort der Polyzentrität des Weltchristentums nachdrücklich betont worden.<sup>3</sup> Diese beschränkt sich freilich nicht allein auf den kartographischen Befund, sondern hinterlässt mannigfaltige Folgen eben auch in der normativen Profilierung der jeweiligen Gestaltungen und Positionierungen im Christentum. Die Behauptung universaler Exklusivität hat im Verlaufe des Mittelalters hier zu tiefen Gräben im Verhältnis der Kirchen, vor allem aber zu massiven Sehstörungen in der Wahrnehmung anderer christlicher Lebens- und Lehrgemeinschaften geführt. Aus westlich-lateinischer Perspektive kann hier von den fatalen Wirkungen eines Eurozentrismus bis in die tagesaktuelle akademische Theologie und kirchliche Frömmigkeit hinein gesprochen werden. Freilich gibt es im Zuge emanzipatorischer Strömungen in der Weltchristenheit auch die Tendenz zur Verabsolutierung theologisch-praktischer Unterschiedlichkeit vom europäischen Christentum.

Im Folgenden soll diesen Problemstellungen mit ein paar Anmerkungen nachgegangen werden. Ausgangspunkt dabei ist das Verständnis von theologisch verantworteter Kirchen- und Theologiegeschichtsschreibung als historisch-kritischer Rekonstruktion der Inanspruchnahme des Christlichen.<sup>4</sup> Sie macht im Fokus der sie reflektierenden Kommunikationsprozesse nicht nur die Vielfalt von teilweise sehr weit voneinander entfernten Normsystemen deutlich, sondern begründet höchst unterschiedliche Wissenssysteme und aus ihnen her-

---

<sup>3</sup> Vgl. insbesondere Klaus Koschorke/Adrian Hermann (Hgg.): *Polyzentrische Strukturen in der Geschichte des Weltchristentums*, Wiesbaden 2014. – Der Begriff der Polyzentrik wird in der Wirtschaftswissenschaft und zur Beschreibung des afro-amerikanischen Jazztanzes verwendet. Analog dazu charakterisiert er in kartographischer Anlehnung eine Pluralität, die freilich auch mit Begriffen aus der Netzwerktheorie – Knoten – oder der Systemtheorie (Haupt-, Sub- und Nebensysteme) sowie physikalischen Analogien – Kristallisationskerne, Zentren, etc. – beschrieben werden können. Die Validität dieser metaphorischen Analogiebehauptungen kann im Folgenden nicht weiter thematisiert werden.

<sup>4</sup> Vgl. Albrecht Beutel: *Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94 (1997), 84–110 [wiederabgedruckt in: ders.: *Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte*, Tübingen 1998, 1–27.] – Vgl. zu diesem Ansatz römisch-katholischerseits Andreas Holzem: *Die Geschichte des »gegläubten Gottes«*. *Kirchengeschichte zwischen »Memoria« und »Historie«*, in: Andreas Leinhäupl-Wilke/Magnus Striet (Hgg.): *Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen*, Münster u. a. 2000, 73–103; Hubert Wolf: *Zwischen Theologie und Geschichte. Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte*, in: *Theologische Revue* 98 (2002), 379–386; ders.: *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zu Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie*, in: Wolfram Kinzig/Volker Leppin (Hgg.): *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig 2004, 53–65.

aus praktische Umsetzungen religiösen Wissens. In dem vorliegenden Aufsatz werden Begriff und Konzept der Inanspruchnahme des Christlichen aufgenommen und im Sinne einer interkonfessionellen und auch -religiösen Perspektive weitergeführt.

In gravierender Weise bricht die Debatte um letztgültige Wahrheit und alternative Autoritäts- und Normkonzepte im Kontext der Begegnung unterschiedlicher Konzepte der Wirklichkeitsinterpretation und damit verbundener Normen und Handlungsorientierungen auf. Häufig tritt dabei an die Stelle der berechtigten Kritik an konkreten Auswüchsen einer fragwürdig erscheinenden Lebenspraxis der theoretische Disput um Normbegründung und -durchsetzung. Hierbei spielten im Zuge der sich etablierenden Identitätsbildungsprozesse die Artikulation und lebenspraktische Umsetzung der Differenzkriterien eine weit aus größere Rolle, als ein respekt- und verständnisvoller Umgang mit der abgelehnten Position. Nicht selten gerieten die christliche Mission einerseits, und der interreligiöse Dialog andererseits in den Verdacht einer versteckten Maßnahme zur Durchsetzung europäisch-westlicher Dominanz. Die Entstehung alternativer Formen der Inanspruchnahme des Christlichen sind bisher viel zu selten wahr- und ernstgenommen worden. Dass sich die in diesem Zusammenhang vorgetragenen Legitimations- und Identitätsdiskurse mit postkolonialem Emanzipationspathos und historischer Rekonstruktion der eigenen Unterdrückungserfahrung überlagern, nimmt kaum Wunder.

Während auf theoretischer Seite Formen bipolarer Agonalität den theologisch-kirchlichen Diskurs bestimmen, lässt sich in der Folge der realen Begegnung häufig die Entstehung spezifisch geprägter bzw. unterschiedener Kulturen – Religionskulturen – beobachten. Diese sind freilich je länger je weniger durch dogmatisch-lehrhafte Inhalte charakterisiert, als vielmehr durch konfessionsspezifische Verhaltensmuster und die Differenz zum Anderen artikulierende Sprachmuster. Sie drücken angesichts einer zunehmenden Häufung unspezifischer, »hybrider« Mischformen und Identitäten, Heimat und landsmannschaftliches Herkommen aus. Wichtiger als die Aussage, was denn nun eigentlich die eigene Position ausmacht, wird eine differenzbetonte Aussage darüber, worin sich der Andere, Fremde, Verschiedene von der behaupteten Mehrheit, zumindest aber von der autoritativen Elite unterscheidet.

Der alltägliche Umgang mit »dem Anderen«, mithin die Erfahrung von Differenz führte dabei gerade nicht zu Toleranz im modernen Sinne. Vielmehr stiftete sie zum Teil schroff abgrenzende und im Hinblick der individuellen Antwort auf die theologische Wahrheitsfrage auch verwerfende Identitäten. Es gab – und gibt – somit Selbst- und Fremderfahrungen sowie Erwartungshaltungen. Diese wurden individuell oder gruppenspezifisch lokal oder regional verschieden wahrgenommen, verarbeitet und gedeutet. Sie führten zu höchst unterschiedlichen, oft an auffälligen Äußerlichkeiten der Menschen festgemachten Sinnstiftungen.

Die theoretische Reflexion dieser Entwicklungen steht noch ganz am Anfang. Unter methodisch wie hermeneutisch höchst differenten Blickwinkeln wurde sie bisher wahrgenommen. Im thematischen Fokus der Inanspruchnahme des Christlichen auf der Basis der durch diese freigesetzten und historisch manifesten Diskurskulturen möchte ich die nachfolgenden Anmerkungen im Blick auf die historiographische Entfaltung des Konzepts einer Geschichte des Weltchristentums verstanden wissen. Dass diese sich in der Tradition westlich-lateinischer Universitäts-theologie versteht, ist weder zu leugnen noch zu vermeiden. Insofern ist auch diese zur Synthese drängende Anmerkung durchaus selbst als Positionierung und Ausdruck einer spezifischen Prägung zu lesen.

## **1. THEORETISCHE REFLEXION: THEOLOGISCHE WISSENSCHAFT ALS DISKURSIVE WISSENSCHAFT**

Insofern die christliche Historiographie in einer sachlogisch gebotenen Beziehung zur Theologie steht, ist zu fragen, wie die kirchenhistorische Erschließung und Bearbeitung globaler Strukturen sich zum wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis der Theologie verhält. Theologie ist in der Perspektive westlicher Wissenschaftstraditionen die – weitestgehend sich den Rationalitätsdiskursen der jeweiligen Gegenwart verpflichtende – theoretische Diskussion der dem reflexiven Zugang final entzogenen Glaubensüberzeugungen. Als Wissenschaft entsteht sie im kommunikativen Wechselverhältnis zwischen Einzelnen, Vertretern und Repräsentanten verschiedener gesellschaftlicher, kultureller, politischer, wirtschaftlich und sozial unterschiedener Gruppen, Repräsentanten unterschiedlicher Interessenverbände. Im Verlaufe der Christentumsgeschichte treten sodann verstärkt Exponenten eines eigenen sozialen Standes akademisch-gelehrter Theologen, mithin professioneller Vertreter der sich etablierenden Wissenschaft und ihrer Kultur, auf. Theologie erweist sich vor diesem Hintergrund als gelebte und vollzogene Kommunikation. Sie ist als solche in kommunikationstheoretischer Hinsicht zu betrachten. Für die historische Annäherung an das Phänomen »Theologie« ist darum ein interdisziplinärer, kommunikationstheoretisch fokussierter Zugang sinnvoll. Das schließt andere Zugänge nicht aus.

»Theologie« ist zu keiner Zeit der Kirchengeschichte im Sinne einer Einheit verstanden und entwickelt worden. Stets entstand sie im produktiven Diskurs und war von daher in ihrem Selbstverständnis wie in ihrer Fremdwahrnehmung konfessorisch und kontrovers. Die Entwicklung des christlichen Lehrbegriffs im Sinne einer verbindlichen Reflexion des individuell und subjektiv erfahrenen Umgangs mit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus lässt sich als eine Reihe von Konflikten um den angemessenen Ausdruck und die alltagstaugliche Normierung christlicher Lebenspraxis, eben der gemeinsamen Glaubensüberzeugungen beschreiben.

Bisherige historische Skizzen dieses Problemzusammenhanges beschreiben Phänomene und Einzelereignisse vorzugsweise im Raum der europäischen Christentumsgeschichte. Rückwirkungen der von europäisch-christlicher Mission betroffenen Christen und ihrer Gemeinschaften auf die europäischen Christen wurden bisher kaum beschrieben. Die vielfältigen Perspektiven des sog. Kulturtransfers und der damit verbundenen historiographischen Konzepte haben erst sehr zögerlich Eingang in die moderne kirchliche Historiographie gefunden.<sup>5</sup>

Ein Grund dafür ist die mit dem Wahrheitspostulat verbundene hierarchische Bewertung von Differenzierungen des apostolischen Christentums. So lange das westlich-lateinische Christentum als normgebendes Format des Weltchristentums angesehen wird, ist eine gleichberechtigte, multiperspektivische und pluriforme Analyse und Beschreibung des Christentums nicht möglich. Diese Haltung impliziert eine radikale Neu- und Umbewertung des Absolutheits-, Universalitäts- und Wahrheitspostulats abendländischen christlichen Selbstverständnisses. Theologie als diskursive Reflexion letztlich unverfügbarer Glaubenserfahrungen kann diese nicht aus sich selbst heraus vor dem Hintergrund einer übergeordneten Wahrheit bewerten und handlungsorientierend sanktionieren.

Zum Formalprinzip der Theologie als diskursiver Reflexion tritt die Frage nach dem Materialprinzip. Seit geraumer Zeit wird darüber diskutiert, inwieweit die sachlich als sinnvoll angesehenen Formulierungen der Bibel und der sie auslegenden Tradition als metaphorisch-symbolische Ausdrucksweise einer hermeneutischen Auslegung zu unterziehen sind. Freilich bestimmen die rational-kritischen Regeln der Auslegungswissenschaft erneut die westlich geprägten Gelehrten. Im Sinne einer polyzentrischen Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift und ihrer normierenden Bedeutung für christliche Kulturen jenseits der engen Grenzen der europäischen Latinität ist danach zu fragen, nach welchen existentiellen und hermeneutischen Verfahren diese Christen ihr Verhältnis zu Gott begründen und leben. Zu fragen ist mithin nach einer lebensweltlich fundierten Schrifthermeneutik, die auch das Medium von Offenbarung – hier im Westen die Schrift, in anderen Ländern der Welt auch das authentische Zeugnis des Heiligen Geistes – berücksichtigt und theologisch ernst nimmt.

Neben die topographische Polyzentrik tritt eine Pluriformität von Offenbarungserfahrung und Schriftauslegungen, sowie der daraus abgeleiteten Handlungsorientierungen, die in grundsätzlicher Weise die Autorität westlicher Normierung in Frage stellt. Sie gilt es respektvoll und wertschätzend in die eigenen

---

<sup>5</sup> Vgl. Michel Espagne/Michael Werner (Hgg.): *Transfers. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIIIe et XIXe siècle)*, Paris 1988 und Wolfgang Schmale: *Kulturtransfer*, in: Institut für Europäische Geschichte Mainz (Hgg.): *Europäische Geschichte Online*, URL: <http://www.ieg-ego.eu/schmalew-2012-de> (Letzter Zugriff 23.03.2015).

Diskurse aufzunehmen bzw. in gleicher Haltung an ihnen teilzunehmen. Dies mag für eine sich von Anbeginn an »allumfassend« verstehende römisch-katholische Tradition selbstverständlicher sein, als für die immer noch sehr stark territorial und landeskirchlich denkenden protestantischen Kirchen insbesondere in Westeuropa.

## 2. AUF DER SUCHE NACH GEMEINSAMKEIT: POSITIONALITÄT UND UNIVERSALITÄT

Die Frage nach dem alltäglichen Miteinander im Sinne der lebenspraktischen Ausgestaltung kultureller Differenz wird häufig unter dem Begriff der Toleranz gefasst. Eine auch nur oberflächliche Untersuchung der semantischen Bezüge dieses Terminus führt zu der Einsicht, dass die Implikationen polyzentrischer Pluralität und Vielfalt gerade nicht durch das Muster toleranten Verhaltens beschrieben werden kann.<sup>6</sup> Zunächst bezeichnete der Begriff *tolerare* in der Alten Kirche das Ertragen der Leiden, die den christlichen Märtyrern von christentumsfeindlichen Verfolgern zugefügt wurden. Dann wandelte er sich im Zuge der weiteren Entwicklung des Christentums zu einer dominanten Größe der abendländischen Geschichte. Signifikant häufiger tritt er freilich erst im 16. Jahrhundert auf, als von marginalisierten Gruppierungen der reformatorischen Bewegung vermehrt Forderungen nach religiöser Toleranz – teilweise allerdings in gänzlich anderer Terminologie – formuliert werden. Die hier angelegten Argumentationen werden im Kontext des späten 17. und sodann im 18. Jahrhundert weiter ausgestaltet. Die Begründung für diese Entwicklung dürfte gleichermaßen in der zunächst als vorrangig betrachteten Durchsetzung konfessionell homogener, identitätsstiftender oder -stabilisierender Maßnahmen wie auch in der alltäglichen Erfahrung religiöser Differenz unter dem Zwang gesellschaftlichen Miteinanders, mithin im Referenzsystem zunehmend säkularer und religiös bedeutungsloser Kategorien, liegen.

Die meisten Repräsentanten dieser Debatten gehen von der zeitbedingt unhinterfragten Behauptung einer einzigen, eindeutigen Wahrheit aus, zu der man sich nur richtig oder falsch verhalten kann. In dem Maße, wie diese Voraussetzung schwindet, ganz gleich aus welchen Gründen, wird dieses Phänomen abnehmen bzw. verschwinden. So gehen auch religiöse Dissidenten stets davon aus, dass ihre religiöse Praxis zwar differiert, aber auf die eine, von ihnen different bezugte Wahrheit bezogen bleibt. Die theologische Auseinandersetzung um den Toleranzanspruch wird zunächst auf der Grundlage einer Bestreitung des scheinbar auflösbaren Zusammenhanges von Orthodoxie und Orthopraxie ge-

<sup>6</sup> Vgl. Rainer Forst: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt am Main 2004.



führt. Solange Homogenität das alternativlose Ziel konfessionalisierender Maßnahmen zur Herstellung einer gruppenspezifischen Identität darstellte, bestand mehr oder minder keine Option für religiöse Toleranz.<sup>7</sup>

Weniger die theoretische Überzeugung, als der theologische Nachvollzug konfessionskultureller Praxis stellen den kommunikativen »Sitz im Leben« des westlichen Toleranzdiskurses in der Frühen Neuzeit dar. Vor dem Hintergrund der dramatischen Auswirkungen zunächst der kriegerischen Handlungen im Konfessionellen Zeitalter, der immer wieder drohenden aggressiven Expansion des osmanischen Großreiches, besonders aber durch den sich über 30 Jahre hinziehenden europäischen Machtkampf um Hegemonie und säkularisierten Kirchenbesitz sowie die dadurch ausgelösten Konfessionsmigrationen kommt es nahezu überall zu intensiven Begegnungen mit konfessionskulturell divergenten Lebensformen sowie einer alternativen Frömmigkeitspraxis.<sup>8</sup>

Diese Begegnungen können nicht losgelöst von der Erfahrung einer nicht mehr fraglosen christlichen Identität im Umgang mit Vertretern nichtchristlicher Religionen, Judentum und Islam betrachtet werden. Auch wenn beide Religionen in ihrer vielfältigen Ausprägung seit dem Mittelalter im christlich dominierten lateinischen Europa bekannt waren, wurden sie aus westlicher Sicht als theoretisch längst überwundene Konzeption, mithin zu vernachlässigende Komponente kultureller Vielfalt gesehen, die im Zuge der Durchsetzung des Christentums letztlich verdrängt und vernichtet werden wird.

Die Rekonstruktion der sich ausweitenden Debatten um religiöse Toleranz in der Neuzeit eignet sich in hervorragender Weise dazu, diese Bewusstseinsveränderung nachzuzeichnen. Neben die inhaltlich und systematisch zugespitzte Untersuchung tritt ein äußerer Effekt hinzu. Dieser hat in entscheidendem Maße mit der Entdeckung alternativer Christentumsgestalten in der Welt zu tun. Spätestens seit den Welterkundungen des 16. und 17. Jahrhunderts belegen deren ökonomische wie religiös-theologische Legitimation die schon länger behauptete Existenz eines Christentums jenseits der europäischen Wirklichkeit. Das Bewusstsein einer weltumspannenden christlichen Vielheit ist lange vor dessen historiographischer Verifikation vorhanden. Mithin ist weniger nach dem »dass« dieses Bewusstseins, als vielmehr nach der Form seiner handlungspragmatischen Umsetzung, also nach dem »wie« zu fragen.

<sup>7</sup> Wolfgang Reinhard: Reformation, Counter-Reformation and the Early Modern State. A Reassessment, in: *The Catholic Historical Review* 75/3 (1989), 383-404.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Thomas Kaufmann: *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur*, Tübingen 1998 und Bettina Braun: *Katholische Konfessionsmigration im Europa der Frühen Neuzeit - Stand und Perspektiven der Forschung*, in: Henning P. Jürgens/Thomas Weller (Hgg.): *Religion und Mobilität: zum Verhältnis von raumbezogener Mobilität und religiöser Identitätsbildung im frühneuzeitlichen Europa*, Göttingen 2010, 75-112.

Zuvor sind aber noch zwei Aspekte moderner Historiographie zu erwähnen, die insbesondere durch die Kulturwissenschaften an sie herangetragen wurden:

Zum einen das Modell der Positionierung, i. e. die Frage, wie identitätsbewahrend mit der Differenz umgegangen werden kann. Zum anderen das Modell der Dialogizität, i. e. die Frage nach Formen der kommunikativen Behandlung der Differenz und den sich daraus ergebenden Strukturen der Identitätsfindung und Bewahrung von eingenommenen Positionen. Auch wenn die kulturwissenschaftliche Forschung noch weit davon entfernt ist, einen allgemeinen Konsens zu diesen Themen zu formulieren, kann doch festgestellt werden, dass die theologische Rezeption dieser Modelle sich fruchtbar auf die Behandlung der ihnen aufgegebenen Themen auswirkt.<sup>9</sup> So ist nach Prozessen der Positionierung insbesondere unter dem Einfluss der Begegnung mit dem Anderen und der Fremde zu fragen. Gleichmaßen sind Prozesse der sprachlichen Bewältigung der Differenz unter dem Aspekt des Zusammen-leben-müssens zu erforschen.

Beide Konzepte sind dazu geeignet, die befürchtete, zuweilen polemisch postulierte semantische Grenzverwischung zwischen Pluralität auf der einen Seite und Positions- bzw. Identitätsverlust auf der anderen kritisch zu thematisieren. Das Miteinander von höchst divergenten Gestalten der Inanspruchnahme des Christlichen führt eben gerade nicht zu einem Verlust, sondern eher zu einem Gewinn an persönlicher Identität und Sprachmacht, die sich entscheidend der kritischen Infragestellung durch die kulturdifferenten Christen anderer Länder verdankt. Die verbindende religiös begründete Gemeinsamkeit muss dabei weder thematisiert noch normativ festgeschrieben werden. Es genügt völlig, sie zu leben. Derartige Erfahrungen sind durchaus geeignet, die Gefahr des Identitäts- und Konturverlusts des westlichen Christentums auf der Basis empirischer Beobachtung in das Reich einer längst überwundenen kulturchauvinistischen Polemik zu verweisen.

### 3. ZUR TOPOGRAPHIE DER GLOBALEN CHRISTENTUMSGESCHICHTE

In den historiographischen Debatten um den sogenannten »spatial turn« der vergangenen Jahre hat sich gezeigt, dass in den historisch arbeitenden Wissenschaften eine Raumauffassung nötig wird, die den Raum nicht länger allein als eine dreidimensionale, topographisch abbildbare Größe versteht, in dem sich Menschengruppen und Kulturen befinden. Stattdessen erscheint der Raum nun

---

<sup>9</sup> Melanie Köhlmoos/Markus Wriedt (Hgg.): Wahrheit und Positionalität, Leipzig 2012 sowie Markus Wriedt: Vom Dialog zur Dialogizität, in: ders. (Hg.): Glaube – Tradition – Lehre. Zur Bedeutung einer Dogmatik in ökumenischer Verantwortung. Festgabe für Otto Hermann Pesch, Ostfildern 2014, 95-129.

vielmehr als das Ergebnis sozialer Beziehungen und Kommunikation, das dem Interesse und Handeln einzelner Menschen oder Gruppen entspringt. Der reale Raum wird ergänzt durch die für das Subjekt dominante, sozial und kulturell überformte Raum-Wahrnehmung bzw. -konstruktion.<sup>10</sup> Die Landkarte globaler Christentumsgeschichte erfasst topographische Landschaften, die in besonderer Weise von der jeweiligen Inanspruchnahme des Christlichen geprägt bzw. ihrerseits das teilweise bereits vorhandene Christentum dort beeinflusst und charakteristisch geformt haben. Die dazu führenden Prozesse sind in kommunikations-, prozess- und kulturtheoretischer Weise zu beschreiben.

Analog zu anderen Landschaftsbegriffen ist ein Terminus »Christentumslandschaft« zu entwickeln. Er beschreibt die signifikante Häufung von Phänomenen der Inanspruchnahme des Christlichen innerhalb einer Region in einer auf räumlich-topographische Aspekte hin verengten, typologisierenden Funktion. Im Zuge der weiteren Diskussion dieses Begriffes dürfte zu erkennen sein, dass nur eingeschränkt politische Grenzen, sondern insbesondere christentumsspezifische Kriterien von außergewöhnlicher Bedeutung zur Konstruktion von – dabei stets virtuellen – »Christentumslandschaften« gewesen sind. Sie werden durch die spezifische Ordnung von Wissensbeständen, vor allem aber deren handlungspragmatische, alltagstaugliche Manifestation geprägt. Sie sind deswegen keine statischen Gebilde, sondern aufgrund historisch in zahlreichen, höchst divergenten Quellenbeständen nachgewiesener interaktiver Kommunikation konstruierte Zusammenhänge, die geographisch, politisch, gesellschaftlich und ökonomisch, vor allem aber kulturell höchst variabel ihren Wirkungsbereich und ihre »Grenzen« veränderten.

Das inhärente Problem dieses handlungstheoretisch begründeten Forschungsansatzes besteht nun darin, dass die der neueren Handlungstheorie impliziten modernisierungstheoretischen Implikationen übernommen werden. Diese, keinesfalls zu unterschätzende, theoretische Problematik lässt sich m. E. dadurch auflösen, dass die zugrunde gelegte Handlungstheorie, wie sie in den letzten Jahren innerhalb der Kulturwissenschaften diskutiert wird, durch kommunikationstheoretische<sup>11</sup> und lebensphilosophische<sup>12</sup> Ansätze, in welchen das

---

<sup>10</sup> Martina Löw: Raumsoziologie, Frankfurt am Main 2001. Siehe auch Martin Dinges: »Historische Anthropologie« und »Gesellschaftsgeschichte«. Mit dem Lebensstilkonzept zu einer »Alltagskulturgeschichte« der frühen Neuzeit, in: Zeitschrift für historische Forschung 24 (1997), 179–214.

<sup>11</sup> Vgl. etwa Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main 1981; Herbert Schnädelbach: Transformation der kritischen Theorie. Zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, in: Philosophische Rundschau 29/3 (1982), 161–178; Axel Honneth/Hans Joas (Hgg.): Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«, Frankfurt am Main 1996.

kommunikativ handelnde Subjekt in seiner Ganzheit stärker berücksichtigt wird, ergänzt und um die mangelnden Dimensionen des »Irrationalen«, des Ganzheitlichen und der Mehrdimensionalität erweitert wird. Dazu erweisen sich die (religions-)soziologischen Arbeiten im Kontext der deutschsprachigen Pragmatismus-Rezeption als überaus hilfreich.<sup>13</sup> Sie erlauben die Rekonstruktion kommunikativer Interaktionszusammenhänge, die zur Transformation bestehender bis hin zur Innovation alternativer, zumeist neuer Werteordnungen führen.

In bemerkenswerter Weise lässt sich das im Kontext einer weltumspannenden, globalen Christentumsgeschichte illustrieren. Sie kann dabei im Kontext der kirchlich verbundenen Christentumsgeschichtsschreibung Bedeutung als ein Syntheseort zahlreicher, historisch arbeitender Disziplinen bekommen. Von historisch-philologischer Zugangsweise über die Ansätze der historischen Semantik, der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte bis hin zu Anregungen einer »empirischen« Historik aus der Sozial- und Lebenswissenschaft sind hier Wechselwirkungen zu erwarten. Die globale Christentumsgeschichte eignet sich in hervorragender Weise als Experimentierfeld zu methodischen und hermeneutischen Synergien, die sich aus dem interdisziplinären Zusammenwirken höchst divergenter und in der gegenwärtigen Hochschul- und Forschungssituation häufig miteinander konkurrierender Fachinteressen ergeben. Zugleich erweist sich die theologische Historiographie als hoch anschlussfähig.

Die topographischen Theorieentwürfe erlauben darüber hinaus die Wiedergabe multiperspektivischer Forschungen und Erkenntnisse und vermeiden damit die flächig-zweidimensionale Agonalität bipolarer Erkenntnis- und Diskursstrategien. An ihre Stelle tritt das Modell komplementären Zusammenwirkens in dreidimensionalen Räumen, die Vorstellung von Atmosphären und Beeinflussungen jenseits des klassischen Für und Wider.

---

<sup>12</sup> Michail M. Bachtin: Philosophie der Handlung. Aus dem Russischen übersetzt von Dorothea Trottenberg. Hrsg., mit Anmerkungen versehen und mit einem Vorwort von Sylvia Sasse, Berlin 2011.

<sup>13</sup> Verwiesen sei an dieser Stelle nur auf die Arbeiten von Hans Joas: Die Kreativität des Handelns, Frankfurt am Main 1992; ders.: Die Entstehung der Werte, Frankfurt am Main 1997; Matthias Jung: Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie, Freiburg/München 1999; Jochen Schmidt/Heiko Schulz (Hgg.): Religion und Irrationalität. Historisch-systematische Perspektiven, Tübingen 2013; Heiko Schulz: Introduction: Theology and Rationality Inside Out, in: Toronto Journal of Theology 29/2 (2013), 277-280.

#### 4. AUSBLICK: EINHEIT UND VIELFALT ALS PARADIGMATA DER GLOBALEN CHRISTENTUMSGESCHICHTE

*[Credo] in unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam.* – Ich glaube an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Zu den Zeichen der Kirche (*nota ecclesiae*) gehören seit der Väterzeit Einigkeit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche. Kirchengeschichte hat schon vom Ansatz her die Katholizität der sich entwickelnden Institution Kirche in Verbindung mit dem universalen Geltungsanspruch ihrer Verkündigung zu thematisieren. Eigentümlicher Weise wird dabei der universale Geltungsanspruch in spezifisch systematischer Sicht zwar nachvollziehbar reflektiert, die historische Rekonstruktion der gleichsam empirischen Verifikation dieses Anspruches steht freilich in vielerlei Hinsicht noch aus.

Während zumindest in der Geschichtsschreibung zur Alten Kirche die Ausbreitung des Christentums intensiv erörtert wird, reduziert sich der Anspruch des historiographischen Nachvollzugs – jedenfalls in den deutschsprachigen Veröffentlichungen – mit wachsendem Abstand von der Ursprungssituation zunehmend auf die Dimensionen der christlichen Latinität in dem als »christlichem Abendland« definierten und so dem Meinungsführungsanspruch der Kirche Roms unterworfenen West- und teilweise Mittel-Europa.<sup>14</sup>

Im Zuge des in seiner zeitlichen Fixierung durchaus umstrittenen Epochenwechsels vom Mittelalter zur Neuzeit geht zunächst die – historisch freilich immer mehr fragwürdige – Einheit der Lateinischen Kirche in Europa zugunsten eines Nebeneinanders von mindestens drei Denominationen dieses Christentums verloren. Gleichwohl behaupten alle drei Konfessionskirchen weiterhin die o.g. *nota ecclesiae* für sich, mithin auch die Katholizität, nunmehr freilich in exklusiver Ab- und Ausgrenzung. Dieses zunächst im Alten Reich und dann zunehmend auch in die Peripherien West- und Mitteleuropas eindringende Phänomen wird aus kirchenhistoriographischer Perspektive ergänzt und mit Blick auf den all- und weltumfassenden Anspruch des Katholischen erheblich erweitert. Der Erdkreis (*orbis terrarum*) erfährt bereits im Mittelalter durch die im 13. Jahrhundert ansetzenden Osterkundungen eine Horzonterweiterung. Sie bleibt zunächst folgenlos, wird aber erheblich erweitert, als nunmehr der bisher als unbekanntes Gebiet behandelte Schwarze Kontinent Afrika im Rahmen der spanischen Reconquista und dem Vordringen insbesondere der Portugiesischen Handelsschiffahrt an der Westafrikanischen Küste entlang bis zum Äquator erkundet wird. Waren es zunächst vornehmlich wirtschaftliche und sodann auch politisch-hegemoniale Motive, die diese Erkundungen leiteten, so wirkten sich

---

<sup>14</sup> Vgl. dazu – *pars pro toto* – die Literaturhinweise bei Klaus Koschorke: Einführung, Globale Perspektiven der Christentumsgeschichte, in: ders. (Hg.): Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive. Wiesbaden 2012, 1–38.

diese jedoch auch auf das Verständnis der Katholizität der lateinischen Christenheit und ihrer institutionellen Vertreter aus.<sup>15</sup>

Zahl und Inhalt der *nota ecclesiae* haben lange Zeit variiert und es bedurfte langer diskurshaltiger Zeiten, bis die aus dem Glaubensbekenntnis bekannte Vierzahl sich durchsetzte. Freilich entsprach diese Durchsetzung häufig weder einer konsens- und mehrheitsorientierten Debatte, als vielmehr seit dem Ausgang der Spätantike einem mit Autorität und nur in den seltensten Fällen historisch zu verifizierenden Traditionsargument.<sup>16</sup> Schon diese historische Entwicklung legte es nahe, die protestantische Pluralität als Resultat eines nicht erst im 16. Jahrhundert beginnenden, deutlich älteren Differenzierungsprozesses zu verstehen. Dieser wäre auch dann nicht als so befremdlich anzusehen, wenn die Vielgestaltigkeit christlich begründeter Kulturen als im Ursprung und dem Gehalt des Glaubenszeugnisses einig, in der jeweiligen kulturellen, zeitlichen, ethnischen oder anderen Kontext gestaltgewordenen Glaubensüberzeugung verstanden werden könnte. Dies sind freilich weniger historiographische, als systematische und kybernetische Überlegungen, welche hier die Wahrnehmung des Christentums als eines globalen Phänomens verhindern bzw. einschränken.

Der exklusive Wahrheitsanspruch bestimmte für lange Zeit in den nebeneinander existierenden Konfessionskulturen des lateinischen Westens die Legitimitätsdiskurse. Die Entscheidung für eine der jeweils exklusiv behaupteten normativen Autoritäten – Schrift, Tradition, Lehramt – führte in der Praxis dazu, dass die historische Rekonstruktion sich dem identitäts- und milieustabilisierenden Anliegen der theologischen Institutionen in einem weit stärkeren Maße unterworfen hat, als es ihr gut tat. Gefährdende Erfahrungen wie die Aufgabe eines sichtbaren Einheitsstrebens, der Abbruch der apostolischen Nachfolge und zahlreicher Frömmigkeitstraditionen geht einher mit dem Problem der universalen Autoritäts- und Wahrheitsbehauptung. Wie es scheint, stehen hier systematische Überlegungen dem historiographischen Rekonstruktionsbemühen der Kirche und des sich in ihr, freilich auch außerhalb ihrer manifestierenden Christentums in seiner Vielfalt, diametral gegenüber.

Die Lateinisch-westliche Dominanz in Sprache, Rationalität, Erkenntnistheorie und theologisch-dogmatischer Entfaltung führte dazu, dass der einsetzende Dialog mit anderen Christentumsformen ebenso wie mit gänzlich fremden Religionen von zahlreichen Traumata der Begegnung belastet ist. Auch diese

<sup>15</sup> Vgl. Wolfgang Reinhard: *Geschichte der europäischen Expansion*, 4 Bde., Stuttgart 1990.

<sup>16</sup> Siehe hierzu die im Rahmen des DFG-Forschungsprojektes »Logik, Hermeneutik und Pragmatik religiöser Traditionen. Eine komplexe Theorie und Theologie der Tradition« unter Leitung von Sigfried Wiedenhofer, Frankfurt am Main, geförderte internationale und interdisziplinäre Literaturdatenbank (<http://www.traditionstheorie.de/> – zuletzt besucht am 29.01.2015).

einmal historiographisch aufzuarbeiten, erweist sich bei näherem Hinsehen als ein Desiderat der Kirchengeschichtsschreibung in globaler Perspektive.

Der jahrhundertelange Toleranzdiskurs der vergangenen Zeiten war belastet durch ein paternalistisches, hegemoniales Machtverhalten, welches den Anderen in seiner Eigenartigkeit gerade nicht respektierte, sondern duldet; – häufig genug mit dem unausgesprochenen Hintergedanken verbunden, dass die menschliche Annäherung die spätere Überzeugungsarbeit zugunsten der eigenen Position durchaus unterstützen könnte. Auch die Gewährung von Privilegien reproduziert faktisch die alten Dominanzmuster.<sup>17</sup> So nimmt es denn auch nicht Wunder, dass zahlreiche Dialoge im Ergebnis eine faktische Nicht-Überzeugung und hierarchisierte Parallelexistenz kultureller Wirklichkeit zur Folge hatten. Sie lassen den Traum von der kulturellen Homogenität bis zum heutigen Tage immer wieder an der Alltagserfahrung zerbrechen.

Mit Blick auf die Perspektive einer globalen Christentumsgeschichte bedeutet dies eben auch die sich im außereuropäischen Raum manifestierenden Emanzipationsbestrebungen als Folge alltäglicher Diskriminierungserfahrung zu verstehen und dies im historiographischen Rekonstruktionsprozess zu berücksichtigen.

Auch bei der Wiedergabe differenter Wahrnehmungen ist je neu zu prüfen, inwieweit die eigene Semantik nicht faktisch die Selbstbestimmung der historischen Subjekte massiv einschränkt und im Sinne eines europäischen Verständnizuganges vergewaltigt. Die historische, wie die historiographische Semantik der Differenzkriteriologie, bedarf einer theoretischen Begründung, jenseits philosophischer Postulate von Allgemeinverbindlichkeit.

So ist es nicht die theologische Wissenschaft, sondern die ihr, teilweise unter außergewöhnlich bedrängenden Notsituationen, begegnende außerkirchliche Realität, welche zu einer radikalen Umorientierung auch der kirchlichen Historiographie nötigt. Auf diesem Wege ist die evangelische Theologie zumindest in Deutschland – und damit in gravierendem Unterschied zu anderen Ländern und Regionen – freilich trotz anderslautender Bekundungen noch nicht weit vorangekommen. Dieses Urteil legt sich jedenfalls im Blick auf die theologischen Ausbildungsvorschriften und die Präsenz des Themas und seiner Behandlung in deutschsprachigen theologischen Diskursforen nahe.

Wohl auch unter dem Einfluss aufgeklärter Bemühungen sowie mit dem in der nachaufgeklärten Theologie und Philosophie entwickelten individuellen Selbstbewusstsein werden im 18. Jahrhundert Begegnungen mit Anderem immer stärker thematisiert. Die eigene Wirklichkeit wird zunehmend als partikulare wahrgenommen und der Anspruch auf Universalität und Katholizität des Wis-

---

<sup>17</sup> Exemplarisch bei Hendrik Witbooi: Afrika den Afrikanern! Aufzeichnungen eines Nama-Häuptlings aus der Zeit der deutschen Eroberung Südwestafrikas 1884 bis 1894, hg.v. Wolfgang Reinhard, Berlin/Bonn 1982.



sens wie auch seiner interpretierenden Rekonstruktion im Sinne einer Wirklichkeitserklärung erweist sich je länger je mehr als schwer durchzuhalten. Historiographisch macht sich das freilich zunächst nur in dem Bemühen fest, die bisher unbekanntem historischen Entwicklungen dem Gesamtentwurf einer teleologisch ausgerichteten Heilsgeschichte einzufügen oder aber dem Ansatz der Hegelschen Geschichtsphilosophie, die ebenfalls auf einem Fortschrittsgedanken und der Vision eines allgemeinverbindlichen Zieles der Geschichte beruht, einzufügen.

In neuerer Zeit sind es vor allem die Kulturwissenschaften, die in ihrer Synthese von u. a. auch historisch arbeitenden Disziplinen die grundlegende Frage nach einer umfassenden Welt- und Wirklichkeitserklärung thematisieren, freilich ebenso häufig auch negativ beantworten. Umfassend sind die kulturwissenschaftlichen Ansätze allein dort, wo ihr theoretisches Konzept eine möglichst universale Geltung im Blick auf die verwendeten Parameter ihrer Kultur- und Gesellschaftsbeschreibung anstreben: Kultur, Religion, Geschichte etc. werden zu Theoriekonzepten, die je nach philosophisch-erkenntnistheoretischer Grundlegung eigenständige Systematiken ihrer Wirklichkeitsinterpretation entwickeln.

Die insbesondere in den letzten Jahren zunehmend fragmentaristische und partikularistische Interpretation und Epistemik erweisen sich im Blick auf den Universalanspruch des westlichen Christentums als fatal. Die bisher fraglos anerkannte Semantik, Kommunikations- und Vermittlungsformen in ihrer je unterschiedlichen Medialität bis hin zu Metaphorik und Sprachgestalt haben sich auf dem Hintergrund eines globalen Weltverständnisses und seiner nicht aufzuhaltenden Dynamik und Einflussnahme auf die westlichen Sinnstiftungen neu zu formieren.

Diese Aufgabe erblickt auch die Kirchengeschichte in der Thematisierung des »Anderen«, seiner »Andersartigkeit« sowie der theoretischen Entwicklung von Differenzkriterien und einer sie umfassenden hermeneutischen Matrix. Hier stehen sich in der aktuellen Debatte zwei Konzepte gegenüber: trägt eine stärker phänomenologisch orientierte Forschungsrichtung zunächst einmal noch gar nicht weiter gewichtete und in einen erkenntnistheoretischen Rahmen systematisch eingefügte Einzelkenntnisse zusammen, sucht eine stärker kulturwissenschaftlich orientierte Historiographie nach tragfähigen Theoriekonzepten, die jenen Rahmen allererst erzeugen können. Sie tut dies häufig unter Rückgriff auf gänzlich theologieferne und -fremde Theoriekonzepte, deren »hidden agendas« sich häufig einer fachdisziplinären Evaluation entziehen.

Im Kontext der deutschen Rezeption des amerikanischen Pragmatismus wurde von Matthias Jung vor einigen Jahren das bemerkenswerte Projekt einer



Anthropologie der Artikulation entworfen.<sup>18</sup> Er verweist darin auf die ganzheitlich verstandenen Folgerungen der Einsicht in die Selbstbestimmung des Menschen als kommunikatives Gemeinschaftswesen. Diese in sich gesehen noch nicht so aufregende Ausgangsthese erhält nun ihre besondere Note dadurch, dass nicht mehr allein die mediale Repräsentanz des geschriebenen – und gedruckten – Wortes gebildeter und zumeist kleiner elitärer Meinungsführer, sondern auf breiter Basis die Artikulation die Selbst- und Fremdbestimmung von Menschen und ihren je anderen Gegenübern bestimmt. Damit entfällt die Dominanz spezifischer, meist einseitig definierter Verständnisräume, wie auch die Festlegung auf einen, und nur einen Ton der Kommunikation.

Die Untersuchung der Artikulation nimmt damit ein Phänomen auf, das bei dem russischen Literaturwissenschaftler Michael Bachtin unter dem Begriff der Polyphonie erfasst wurde.<sup>19</sup> Die Verbindung von Tönen zu Klängen erschafft erst das harmonische Muster einer Symphonie. Dem Bild folgend kommt es im Kontext historiographischer Verständigung sehr viel weniger auf die Festlegung einer, zu häufig noch quellenpositivistisch fixierten und evaluierten Meinung an, als im Kontext insbesondere der sich einer Wiedergabe spezifischer Artikulationsformen häufig entziehenden Vielgestaltigkeit von Argumenten und Referenzen, die zum Konflikt oder zur Einigung führen. Mit Blick auf die kirchliche Historiographie begründet diese – freilich sich dem kulturwissenschaftlichen Diskurs verdankende – Annahme die zwingende Notwendigkeit der globalen Vielfalt von Ausdrucksformen der Annahme des Evangeliums und seiner Weitergabe. Weder die nach europäisch-orthodoxer Maßgabe angelegte Messlatte dogmatischer Rechtgläubigkeit noch die »Erfindung« einer konsensfähigen und zugleich innovativen Nomenklatur erlauben hier die angemessene Wahrnehmung von Differenz und Gemeinsamkeit.

Eine Beschreibung der globalen Inanspruchnahmen des Christlichen kann so eine hoch interaktive, innovative und Überzeugung stiftende, polyphone Harmonie des christlichen Glaubens und der aus ihr resultierenden Frömmigkeitspraxis im Sinne der »Wolke von Zeugen« (Hebr. 12,1) in ökumenischer Verbundenheit gestalten helfen.

Für die kirchenhistorische Forschung ergeben sich m.E. daraus folgende Perspektiven. Im Interesse eines weiterreichenden, dem Anspruch evangelischer Katholizität entsprechenden kirchenhistorischen Lernschemas ist die globale Perspektive vor allem im Blick auf die Inszenierung und Artikulationen von Andersartigkeit resp. Differenz zu entfalten. Sie hilft, den Blick für die je aktuelle Eigenartigkeit der eigenen Person zu schärfen und die Andersartigkeit fremder

<sup>18</sup> Matthias Jung: Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation, Berlin/New York 2009.

<sup>19</sup> Vgl. Bachtin: Philosophie der Handlung [wie Anm. 12]; Köhlmoos/Wriedt (Hgg.): Wahrheit und Positionalität [wie Anm. 9].

Christentumsaneignungen nicht als Gefährdung dieser Identität zu verstehen. Die sich dabei notwendig einstellende Wahrnehmung einer pluralen Vielfalt von Andersartigkeiten als Mehrheit des historisch verifizierbaren Welt-Christentums, bewahrt andererseits vor einer kurzschlüssigen und vordergründigen Verabsolutierung der eigenen Position. Fremde Inanspruchnahmen des Christlichen sind eben nicht nur zu tolerieren oder zu dulden, sondern in respektvoller Annahme als ebenbürtige, gleichwertige Bereicherungen eigener Identitätsbestimmung zu rezipieren.

Dies erfordert eine hohe Flexibilität und kritische Evaluation bisheriger kirchenhistorischer Arbeit. Neben heuristischen, methodischen und sprachlichen Alternativen innerhalb und außerhalb der Latinität ist auch das hermeneutische Referenzsystem der eigenen Wahrheitsfindung kritisch zu überprüfen. Freilich nicht mit dem Ziel seiner Dekonstruktion, sondern seiner die mögliche Pluralität eines Weltchristentums sensibel wahrnehmenden Beobachtung. Nach der geographisch-topographischen Exploration der Welt ist jetzt der Erdkreis in seiner Gesamtheit als Schauplatz der Selbstoffenbarung Gottes im und bei den Menschen zu untersuchen. Weniger Toleranz oder Respekt als staunende und phasenweise überwältigte Wahrnehmung der nicht zu erfassenden Vielfalt könnten die Perspektive und das Ergebnis einer solchen kirchlichen Historiographie sein. Ein solches Staunen verzichtet sodann auch durchaus auf den Zwang zur Synthese oder Einheit. Viel wichtiger erscheint die Einigkeit, die schon nach spätantik-mittelalterlicher Vorstellung aus dem Gleichklang der Herzen entsteht. Und das impliziert eben gerade keine Homo-, sondern eine Polyphonie.

## II. WISSENSCHAFT AUS DEM GEIST DER KONTROVERSE. KIRCHENHISTORISCHE ANMERKUNGEN ZUM DISKURSRaum »THEOLOGIE« (2016)<sup>1</sup>

### 1. EINLEITUNG

Beginnen wir mit einer Beobachtung aus der Natur. Vielen Menschen ist das Phänomen der sog. »Ameisenstraße« von Waldspaziergängen und hin und wieder auch, dann freilich mit erheblichem Groll wahrgenommen, aus heimischen Gefilden wie Terrasse und Balkon durchaus vertraut. Eine Ameisenstraße ist eine Wegstrecke, die von vielen Ameisen benutzt wird, um z.B. Nahrung oder Baumaterial in den Bau oder Ameisenhügel zu transportieren. Sie entstehen, indem Artgenossen, die eine Nahrungsquelle entdeckt haben, auf dem Rückweg zum Bau unterwegs eine Duftspur aus Pheromonen erzeugen. Am Hügel angekommen, verteilen sie die gefundene Nahrung an andere Ameisen. Derart angeregt, machen sich nunmehr weitere Ameisen ebenfalls auf den Weg und folgen der Duftspur. Auf dem Heimweg markieren sie ihrerseits den Weg mit Duftstoffen, so dass der Weg umso stärker duftet, je mehr Tiere ihn frequentieren.

Bemerkenswert ist zunächst der Befund, dass die Ameisen durchaus intelligent die kürzeren Wege herausfinden, nämlich dadurch, dass jene Tiere, die auf dem kürzeren Weg schneller von der Futterstelle zurückkehren, eine größere Menge Nahrung beschaffen. Das ist nutzenorientiert und folgt den Regeln effektiver Alimentationslogistik. Zugleich erweist es sich, dass mit der Zeit auf dem kürzeren Pfad eine höhere Pheromonkonzentration als auf dem anderen, längeren vorherrscht. In der Folge wählen die nachkommenden Ameisen bevorzugt den kürzeren und wirtschaftlicheren Weg.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag ist zuerst erschienen in: Heiko Schulz (Hg.): Evangelische Theologie: Eine Selbstverständigung in enzyklopädischer Absicht, Berlin 2016, 107–175 und wurde erneut durchgesehen von Marie Stappel.

<sup>2</sup> Vgl. dazu die autobiographische Skizze des Nobelpreisträgers Richard Feynman: »Surely, you are joking Mr. Feynman« (<http://www.mathpages.com/home/kmath320/kmath320.htm>) [18.8.2014], der bereits in den vierziger Jahren des letzten Jahrhunderts diese Phänomene zur Entwicklung mathematischer Algorithmen verwendet hat.

Daneben zeigt sich freilich auch ein anderes Bild: Wird der gewohnte und nachhaltig vertraute Weg zur Nahrungsquelle durch ein Hindernis blockiert, dauert es eine gewisse Zeit, bis im Rahmen eines trial-and-error-Verfahrens ein Umweg gefunden ist. Dieser wird nach dem bewährten Modell erneut markiert und die Ameisen folgen der neuen Strecke. Wird das Hindernis behoben, bleiben die Ameisen für eine gewisse Zeit auf der Umleitungsstrecke und es bedarf eines neuen Impulses, um zum alten, schnelleren Weg zurückzukehren.

In einer Rezeption pragmatistischer Theorieansätze aus den USA haben Hans Joas und andere dieses Phänomen für die theoretische Bewältigung der Frage nach der Entstehung von Werten und Normen weitergeführt.<sup>3</sup> Normen und Werte entstehen in sozialen Gemeinschaften infolge der erfolgreichen Bewältigung von Handlungshindernissen.<sup>4</sup> Dieses bestätigt zum einen die Kulturabhängigkeit von Werten und zum anderen das Postulat einer pluralistischen Werte- und Normenordnung. Die Behauptung von universalen Werten wird vor diesem Hintergrund schwierig. Eher ist von einem komplementären Miteinander von alternativen Normen- und Wertekonstruktionen auszugehen, deren Miteinander Teil des konkurrierenden Wertebildungs- und Normenfindungsprozesses ist.

Zunächst aber ist festzuhalten, dass Normen und Werte aus der erfolgreichen Bewältigung von Krisen und Handlungshindernissen entstehen. Wir werden uns darum im Folgenden auf die theoretische Bewältigung von Glaubenskrisen konzentrieren, aus denen die wissenschaftlich-akademische Theologie entsteht. Begriff, Gegenstand und Gestalt wissenschaftlicher Theologie sind in den letzten Jahrzehnten verstärkt unter Druck geraten.<sup>5</sup> Dies in mehrfacher Hinsicht:

---

<sup>3</sup> Hans Joas: Die Entstehung der Werte, Frankfurt am Main 1997 (ich zitiere im Folgenden nach der Taschenbuchausgabe von 1999); Matthias Jung: Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation, Berlin 2009.

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch die knappe Skizze von Hans Joas/Hans-Joachim Schubert/Harald Wenzel: Pragmatismus zur Einführung, Hamburg 2010; sowie Matthias Jung/Bettina Hollstein/Wolfgang Knöbl: Handlung und Erfahrung. Das Erbe von Historismus und Pragmatismus und die Zukunft der Sozialtheorie, Frankfurt 2011.

<sup>5</sup> Es fällt auf, dass es kaum neuerliche wissenschaftstheoretische Überlegungen zur konfessionellen christlichen Theologie gibt. Einen Überblick versuchen die folgenden Titel: Oswald Bayer: Theologie. Handbuch Systematische Theologie, Bd. 1, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994; Christoph Schwöbel: Art. Theologie, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 8, Tübingen <sup>1</sup>2005, 255–306; Eve-Marie Becker/Doris Hiller (Hgg.): Handbuch Evangelische Theologie. Ein enzyklopädischer Zugang, Tübingen/Basel 2006; siehe allerdings auch die nach wie vor wichtigen älteren Werke von Gerhard Ebeling: Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung, Tübingen <sup>2</sup>2012; Wolfhart Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt am Main 1977; Helmut Peukert: Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt am Main 1978.

Zunächst ging es binnentheologisch um die Frage einer angemessenen Verhältnisbestimmung von säkularer Moderne und theologischem Wahrheits- und Wirklichkeitsinterpretationsanspruch.<sup>6</sup> Mit dem internen Diskurs verbanden sich äußere Infragestellungen nach der gesellschaftlichen Bedeutung und Funktion von Religion einerseits und deren theoretisch-akademischer Reflexion andererseits.<sup>7</sup> Von der ebenso bedrängenden wie schwer zu beantwortenden Frage, ob eine Theologie nach Auschwitz überhaupt noch möglich sei,<sup>8</sup> bis hin zu der berechtigten Frage, welche Relevanz kirchenamtlich-theologische Äußerungen im allgemein gesellschaftlichen Diskurs überhaupt noch haben, sind diese Themen in großer Variationsbreite an die wissenschaftliche Theologie herangetragen worden – teilweise auch aus ihr heraus entwickelt.

Zur banalen Bestreitung der Relevanz theologischer Aussagen traten freilich auch systemische Anfragen: Geht die Theologie nicht logisch von einer *petitio principii* aus, die das, was sie zu begründen versucht, apodiktisch setzt? Ist damit eine gleichberechtigte Auseinandersetzung mit anderen Formen der Wirklichkeitsinterpretation und deren theoretischer Reflexion *per se* ausgeschlossen? Diese Überlegungen berührten sich in den letzten Jahren unter dem Einfluss ökonomischer Zweckrationalität mit sehr konkreten hochschulpolitischen Erwägungen zum Verbleib der wissenschaftlichen Theologie an staatlichen Hochschulen und ihrer Verhältnisbestimmung zu anderen Disziplinen der Religionsforschung.

Die Lehrenden des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität haben diese Fragen bereits in einigen Publikationen und öffentlichen Stellungnahmen aufgenommen.<sup>9</sup> Dabei wurde deutlich, dass auch unter uns Kolleginnen und Kollegen das Selbstverständnis der akademischen Disziplin und ihrer wissenschaftlich begründeten Gestaltung alles andere als selbstevident und konsensfähig war. Dem Kirchenhistoriker oblag dabei die Aufgabe, das theologische Selbstverständnis zunächst aus kirchen- und dogmenhistorischer Sicht zu skizzieren und zugleich in einem zweiten Gang den genuin theologie-

---

<sup>6</sup> Vgl. hierzu jetzt die Zusammenstellung von Thomas Schmidt/Annette Pitschmann (Hgg.): Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar 2014.

<sup>7</sup> Friedrich Wilhelm Graf: Wozu Theologie? in: Florian Keisinger (Hg.): Wozu Geisteswissenschaften? Kontroverse Argumente für eine überfällige Debatte, Frankfurt am Main/New York 2003, 109–116.

<sup>8</sup> Manfred Görg/Michael Langer (Hgg.): Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz, Regensburg 1997.

<sup>9</sup> Vgl. zuletzt Stefan Alkier/Günter Heimbrock (Hgg.): Evangelische Theologie an Staatlichen Universitäten. Konzepte und Konstellationen Evangelischer Theologie und Religionsforschung, Göttingen 2010.

historischen Beitrag zum Gespräch über das theologische Selbstverständnis zu entfalten. Ich will dies in fünf Abschnitten tun:

1. Terminologische Klärungen
2. Diachrone Befunderhebung
3. Was ist Theologie?
4. Theologie als Wissenschaft – in kirchen- und theologiehistorischer Perspektive
5. Diskursraum Theologie

## 2. TERMINOLOGISCHE KLÄRUNGEN

### 2.1. Geschichte

Zukunft braucht Wurzeln. Entsprechend beschäftigen sich Menschen seit je her mit ihrer Vergangenheit, um sie für die Analyse der Gegenwart und die Gestaltungsperspektiven ihrer Zukunft fruchtbar zu machen. Entsprechend konnotiert der Begriff Geschichte stets auch den Vorgang der Erinnerung, der Memoria jener Aspekte der zurückliegenden Zeiten, derer Menschen sich deutend vergewissern. So werden sie sich des Charakters zeitlichen Wandels und dessen Auswirkungen auf die eigene Gegenwart und Zukunft bewusst und suchen sich darin zu orientieren. Mit dem Begriff der Geschichte ist weiterhin der ihrer Rekonstruktion und Deutung unmittelbar verbunden. Die Synthese aus diesen Aspekten hat wesentlichen Anteil an dem, was unter Geschichtsschreibung verstanden wird.<sup>10</sup>

Freilich entsteht dabei auch eine merkwürdige Verwischung von Begriffen: Zum einen wird Geschichte synonym mit Vergangenheit gebraucht. Daneben bedeutet Geschichte aber auch die rekonstruierende und deutende Betrachtung der Vergangenheit im Kontext verschiedenster Ausprägungen von Memorialkultur.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Markus Völkel: *Geschichtsschreibung. Eine Einführung in globaler Perspektive*, Köln/Weimar/Wien 2006; Pietro Rossi (Hg.): *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, Frankfurt am Main 1987; siehe auch die knappe Einführung von Lothar Kolmer: *Geschichtstheorien*, Paderborn 2008.

<sup>11</sup> Bisher wird dieser Begriff noch weitestgehend undefiniert verwendet, bzw. jeder Historiker oder historisch arbeitende Kulturwissenschaftler macht seine eigene Begriffsbestimmung. In den klassischen Werken der gedruckten Enzyklopädien findet sich kein Eintrag und eine Internetrecherche bringt wenig Generalisierbares zu Tage. Der ähnlich konnotierte Begriff des Memorialwesens wird vor allem in der Mediävistik intensiv diskutiert – vgl. den knappen Überblicksartikel und die weiterführende Literatur im diesbezüglichen Artikel im

Im Zuge der akademischen Etablierung bezeichnet Geschichte zunächst einen Teil der sieben freien Künste und ergänzt diesen Kanon zunächst als Beispielsammlung im Trivium, später dann als eigenes Fach.<sup>12</sup> Der Geschichtsschreiber sammelt, systematisiert und vermittelt Wissen über die Vergangenheit. Für die folgenden Überlegungen werden wir unter Geschichte den theoretisch reflektierten Rückgriff auf die Vergangenheit bezeichnen. Dieser geschieht dort wissenschaftlich, wo die theoretische Reflexion den Geboten der rationalen Reflexion, wie sie den Gepflogenheiten akademischer Wissenschaft genügt, d. h. in unseren Breiten einer rational nachvollziehbaren, historischen Kritik entspricht.

### 3. KOMPOSITA MIT -GESCHICHTE

Bereits im vorstehenden Abschnitt wurde deutlich, dass der Begriff Geschichte sehr umfassend ist. Er bedarf näherer, differenzierender Beschreibungen. Im Blick auf die von mir zu traktierende theologische Disziplin möchte ich dazu folgende Vorschläge machen:

#### 3.1. Kirchen- oder Christentumsgeschichte

Kirchengeschichte ist die Geschichte der Inanspruchnahme des Christlichen<sup>13</sup> im Verlauf der Zeit. Sie beginnt mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Sohn des Vaters und den soteriologischen Konsequenzen dieser Aussage. Sie verbindet sich mit Aussagen über die Auferweckung, die Überwindung des Todes und der lebenspraktischen Folgen dieser Überzeugungen für jene Menschen, denen sich diese Überzeugungen erschlossen haben. Die Inanspruchnahme des Christlichen suggeriert dabei eine vermeintliche Einheit, die zu keiner Zeit be-

---

Internet-Nachschlagewerk Wikipedia: <https://de.wikipedia.org/wiki/Memorialwesen> [28.12.2015], liegt zum Teil den folgenden Überlegungen zu Grunde.

<sup>12</sup> Rüdiger Landfester: *Historia magistra vitae. Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jahrhunderts*, Genf 1972; die Behauptung, dass die Universität in Mainz im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts bereits eine eigene Professur für Geschichte verwaltete, lässt sich aufgrund mangelnder Quellenbelege nicht aufrechterhalten; Vgl. dazu Helmut Mathy: *Die Universität Mainz 1477–1977*, Mainz 1977, ders.: *Die erste Landesuniversität von Rheinland-Pfalz. Studien und Essays zu ihrer Entstehungsphase*, herausgegeben aus Anlass des 50jährigen Bestehens von Rheinland-Pfalz, Mainz 1997.

<sup>13</sup> Vgl. dazu Albrecht Beutel: *Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94, 1997, 84–110 [wiederabgedruckt in: ders.: *Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte*, Tübingen 1998, 1–27].

standen hat.<sup>14</sup> Die Vielfalt der frühchristlichen Bekenntnisse ist zwar hinreichend bekannt, aber immer noch nicht kirchenhistorisch im Blick auf ihre Pluralität und Diversität berücksichtigt worden. Das hat zum einen dogmenhistoriographische Gründe, ist freilich vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Debatten um die Pluralität in einer modernen Gesellschaft noch einmal von besonderer Brisanz.<sup>15</sup> Zu diesen Diskursen hat die theologisch verantwortete Historiographie durchaus entscheidende Beiträge zu bieten.

Der Begriff der Kirchen- oder Christentumsgeschichte ist insofern zu kritisieren, als dass ihm eine institutionell verfasste Komponente – nämlich Kirche respektive Christentum – eignet, die einschränkend wirkt und darum den Begriff in unangemessener Weise fokussiert. Die Inanspruchnahme des Christlichen beschränkt sich nicht auf dessen institutionalisierte Manifestation, sondern greift sehr viel weiter und hat darum auch Dissidenten, Non-Konformisten und Radikale (Häretiker) zu berücksichtigen.

Um den weltweiten Charakter der sich auf christliche Aussagen, Werte, Normen und Verhaltensweisen berufenden historischen Ereignisse, Begebenheiten und Entwicklungen zu erfassen, sowie um der begrifflichen Engführung auf deren kirchlich-institutionelle Verfasstheit zu entgehen, hat sich in den letzten Jahrzehnten der Begriff der Christentumsgeschichte eingebürgert und wird weitestgehend synonym verwendet. Er stellt bei näherem Hinsehen freilich auch eine Analogiebildung zu Begriffen wie Religionsgeschichte, Kulturgeschichte etc. dar. Implizit betont er darum die unauflösbare Beziehung von historischer Betrachtung der Inanspruchnahmen des Christlichen einerseits und deren theologischer Verortung. Christentumsgeschichte ist *per se* und ihrem Selbstverständnis nach eine theologische Wissenschaft. Ob dies nun freilich das entscheidende Differenzkriterium zu analogen Begriffsbildungen religiöser Provenienz darstellt, ist noch wissenschaftstheoretisch zu klären.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Vgl. dazu die umfangreichen Forschungen von Hartmut Leppin, etwa exemplarisch: Hartmut Leppin: Christianisierung, Neutralisierung und Integration. Überlegungen zur religionsgeschichtlichen Entwicklung in Konstantinopel während des vierten Jahrhunderts, in: Johannes van Oort/Otmar Hesse (Hgg.): Christentum und Politik in der Alten Kirche, Löwen/Walpole 2009, 1–24; sowie Markus Wriedt: Einheit in Vielfalt. Die weltweite Inanspruchnahme des christlichen als Gegenstand der theologisch verantworteten Geschichtsschreibung, in: ET-Studies 6/2 (2015), 197–213.

<sup>15</sup> Vgl. dazu beispielsweise Jörg Schaub: Pluralismus, in: Thomas M. Schmidt/Annette Pietschmann (Hgg.): Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar 2014, 244–250.

<sup>16</sup> Vgl. etwa Wolfhart Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt am Main 1977, 393–406.



### 3.2. Dogmen- und Theologiegeschichte

Dogmen- und Theologiegeschichte verstehe ich als die Geschichte der Entstehung und Kritik normativer Glaubensreflexion und aus ihr abgeleiteter Handlungsorientierung (Lebensregeln). Die unter Inanspruchnahme des Christlichen formierten Normen dienen zunächst der Wirklichkeitsbewältigung im Sinne eines umfassenden Interpretations- und Sinnzusammenhangs, sodann zum Zwecke des Gewinns einer christlichen Identität und schließlich deren Absicherung gegenüber alternativen Sinn- und Identitätsangeboten.

In der akademischen Disziplin der Dogmengeschichte verbinden sich historische mit systematischen Fragestellungen der Theologie. Insofern seit der Aufklärung die historische Kritik die universale und absolute Geltung von Dogmen im Sinne apodiktisch-normativer Setzungen unmöglich gemacht hat, ersetzt die historisch fundierte Betrachtung zunächst die materiale Dogmatik.<sup>17</sup> Sie kann aber deren systematische Begründung und Neufassung nicht ablösen. Insofern bedürfen die theologischen Teil-Disziplinen Dogmen- und Theologiegeschichte einerseits und Systematische Theologie – näherhin Dogmatik und Ethik – andererseits einander.

Ergänzt werden diese durch weitere Fächer insbesondere der sozial- und lebenswissenschaftlichen Normenfindung und -kritik.

### 3.3. Abgrenzungen

Auch wenn sich die historiographische Rekonstruktion vergangener Inanspruchnahmen des Christlichen zunächst ausschließlich historisch validierter Methoden und Erkenntnisweisen verdankt,<sup>18</sup> bleibt sie insofern ein Fach der

---

<sup>17</sup> Vgl. dazu Bernhard Lohse: Was verstehen wir unter Dogmengeschichte innerhalb der ev. Theologie?, in: *Kerygma und Dogma* 8 (1962), 27–45; Michel Adolf Lipps: *Dogmengeschichte als Dogmenkritik. Die Anfänge der Dogmengeschichtsschreibung um 1800*, Heidelberg 1980; Wolf-Dieter Hauschild: Art. *Dogmengeschichtsschreibung*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 9 (1982), 116–125.

<sup>18</sup> Ein spezifisches Methodenlehrbuch zum Fach Kirchen- und Theologiegeschichte liegt m.E. nicht vor. Vor dem Hintergrund der massiven methodischen und hermeneutischen Veränderungen kirchen- und theologiehistorischer Arbeit in den letzten 20 bis 30 Jahren unter dem Einfluss verstärkter Bezüge in die Sozial- und Kulturwissenschaften sowie der neueren Literaturgeschichte und Philologie hinein, erscheint es aber durchaus sinnvoll, ein über die üblichen Einleitungsbücher zum »Proseminar Kirchengeschichte« hinausgehendes Methodenkompendium zusammenzustellen. Auch innerhalb der historischen Wissenschaften ist die Debatte über eine grundlegende methodische Übereinkunft alles andere als abgeschlossen; vgl. etwa Jörn Rüsen: *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, Göttingen 1983; Hans-Jürgen Goertz (Hg.): *Geschichte ein Grundkurs*, Reinbek bei Hamburg 1998, <sup>3</sup>2007; Christoph Cornelißen: *Geschichtswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin <sup>4</sup>2000; Martha Howell/Walter Prevenier:

Theologie, als sie von der grundsätzlichen Applikationsannahme einer kirchlichen Leitungsunterstützung ausgeht. Diese auf Daniel Friedrich Ernst Schleiermacher zurückgehende und bis heute häufig reproduzierte Grundannahme hat durchaus ihren handlungspragmatischen Reiz, führt aber das wissenschaftstheoretische Bemühen des theologischen Historikers in eine Enge, die dem Erkenntnisinteresse durchaus entgegenstehen stehen kann. Es sollte m. E. auch ein erkenntnisleitendes Interesse jenseits kirchen- und damit institutionenleitenden Handelns möglich sein. Eine derartige heuristische Annahme erlaubt die Anwendung und Entfaltung kritischer Ansätze, die sonst durch eine Institutionenloyalität verhindert würde. Vor diesem Hintergrund hat sich theologisch verantwortete Kirchen- oder Dogmengeschichtsschreibung stets den Anfragen der nicht theologisch, historisch arbeitenden Wissenschaften aussetzen und im wechselseitigen Diskurs ihre je eigene Sichtweise als gesellschaftlich relevant – und damit weit über den eingeschränkten Kreis jener, die sich zur Kirche oder zum Christentum halten, hinaus – immer wieder neu unter Beweis zu stellen.

Auch wenn dies ohne Zweifel theologische Kompetenz voraussetzt, darf diese nicht vorschnell mit deren individueller Aneignung im Sinne einer persönlichen Gottesbeziehung (Glaube) verwechselt werden. Weder bedingt eine persönliche Glaubensentscheidung die Validität theologie- oder kirchengeschichtlicher Argumente, noch kann diese normative Funktion im Kontext der individuellen oder institutionell getragenen Glaubensreflexion beanspruchen.

### **3.4. Die Inanspruchnahme des Christlichen als Gegenstand theologischer Selbstvergewisserung**

Die historisch-kritische Rekonstruktion der Inanspruchnahme des Christlichen im Zuge der vergangenen zwei Jahrtausende dient in theologischer Hinsicht zunächst der Zeugenschaft eines sich in höchst unterschiedlichen Kontexten artikulierenden, manifestierenden und bewährenden Glaubens, der sich auf die evangelische Botschaft von Jesus Christus als dem vom Tode erweckten Sohn Gottes in allen ihren lebenspraktischen Weiterungen bezieht. Das christliche Zeugnis kann dabei mehrere Funktionen erfüllen: Bewahrung, Ermunterung und Vergewisserung, Dokumentation von Entwicklungen, kritisches Potential zur Evaluation gegenwärtiger und zukünftiger Transformationen des Christlichen sowie schließlich auch im Sinne eines Erbes den Herkunftsraum und Quellgrund christlicher Grundüberzeugungen dokumentieren.

---

Werkstatt des Historikers. Eine Einführung in die historischen Methoden, Köln/Weimar/Wien 2004; Chris Lorenz: Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie, Köln/Weimar/Wien 1997; Stefan Jordan: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft. Orientierung Geschichte, Stuttgart 2008; sowie als äußerst knappe Übersicht Lothar Kolmer: Geschichtstheorien, Stuttgart 2008.

Auch wenn sich die Funktion historiographischer Rekonstruktionen der Inanspruchnahmen des Christlichen nicht in deren normbildender oder -begründender Funktion erschöpft, kann diese als Motiv oder Intention kirchen- und theologiegeschichtlicher Arbeit nicht außer Acht bleiben. Theologisch verantworteter Geschichtsschreibung wird darum häufig mit einem Konvolut von Vorurteilen und hermeneutischen Bedenken begegnet:

- Kirchengeschichte diene als Traditionsvergewisserung der Legitimation bestehender kirchlich-theologischer Verhältnisse. Diese Position wäre, wenn sie denn so bestünde, nicht grundsätzlich zu verwerfen. Allerdings hat sie sich und ihren Rezipienten in einem ideologiekritischen Verfahren über diesen »Sehepunkt«<sup>19</sup> Rechenschaft abzulegen. Auch wenn das Traditionsargument in anderen Kontexten zum Teil hohe Beachtung genießt, ist nach meinem Verständnis ein solches, insbesondere exklusives Verständnis von Kirchen- und Theologiegeschichte aus protestantischer Sicht nicht möglich. Der Tradition kommt nach reformatorischem Selbstverständnis ein explikatives oder auch illustrierendes Moment zu. Eine normative Funktion kann der christlichen Tradition nicht zugesprochen werden. Auch diese ist dem kritischen Anspruch des exklusiv verstandenen reformatorischen Schriftprinzips (*sola scriptura*) zu unterwerfen.
- Ein anderer Vorwurf lautet, die Kontextualisierung historischer Aussagen nivelliere deren über die jeweilige Situation hinausgehenden allgemeinen Zeugnischarakter. Diese Bewertung ist mit der voranstehenden eng verwandt, zielt sie doch auf die normative Funktion des Traditionsarguments. Der amerikanische Reformationshistoriker Jaroslav Pelican hat das Bonmot geprägt, wonach die Tradition der lebendige Glaube der Toten, der Traditionalismus aber der tote Glaube der Lebenden sei.<sup>20</sup> Eine formal an Bekenntnissen orientierte Orthodoxie kann nur mehr ein praktikables Referenzsystem darstellen, in dem sich das lebendige Glaubenszeugnis artikuliert. Weder kann sie dieses evozieren, noch regulativ diskreditieren. Die menschliche Gotteserfahrung entzieht sich letztlich normativen Zugriffen. Gleichwohl ist die historische Auseinandersetzung mit der konfessio-

---

<sup>19</sup> Vgl. zu diesem auf J. M. Chladenius zurückgehenden Begriff Wilhelm Köller: *Perspektivität und Sprache. Zur Struktur von Objektivierungsformen in Bildern, im Denken und in der Sprache*, Berlin/New York 2004, 292–299; sowie Meinrad Böhl/Wolfgang Reinhard/Peter Walter (Hgg.): *Hermeneutik. Die Geschichte der abendländischen Textauslegung von der Antike bis zur Gegenwart*, Wien/Köln/Weimar 2013, 375–378.

<sup>20</sup> Jaroslav Pelikan: *The Vindication of Tradition. The 1983 Jefferson Lecture in the Humanities*, New Haven/London 1984, 65.

nellen Orthodoxie von elementarer Bedeutung für die Rekonstruktion von Transformationsprozessen.<sup>21</sup>

- Dem historischen Argument kann freilich in derartigen Normierungsprozessen die explikativ-illustrierende Funktion zukommen, auf inhaltliche, materiale oder auch handlungsbezogene Aporien hinzuweisen, die sich historisch manifestiert haben. Sie wirkt einer hypertrophen Innovationsbegeisterung in deren anachronistischer Selbstüberschätzung entgegen und bietet zugleich diskursiv erprobtes Material für die fortzusetzende theologische Reflexion.
- In diesen Zusammenhängen ist die Kirchen- und Theologiegeschichte für den theologischen Diskurs unverzichtbar und ihr Studium gehört darum zum Kanon der theologischen Kern-Kompetenzen, die im Rahmen der verschiedenen Ausbildungsgänge theologischer Provenienz zu erwerben sind.
- Zugleich kann die Theologie- und Kirchengeschichte bei aller Affinität zu anderen historisch arbeitenden Disziplinen von diesen nicht ersatzlos übernommen werden. Schon aus Gründen methodischer und hermeneutischer Akkuratessse bedarf die historiographische Rekonstruktion der Inanspruchnahme des Christlichen der hermeneutischen Selbstvergewisserung der sich mit ihr befassenden Historikerinnen und Historiker.<sup>22</sup>

#### 4. DIACHROME BEFUNDERHEBUNG

Kommen wir jetzt im zweiten Teil der Überlegungen zu einer materialen Durchsicht. Die Fülle an Inanspruchnahmen des Christlichen kann kaum vollständig erfasst werden. Die nachfolgende Skizze beschränkt sich darum auf wirkmächtige Auseinandersetzungen um den Gehalt des zu tradierenden Glaubenszeugnisses. Es sind freilich noch ein paar weitere Einschränkungen zu machen:

Die Inanspruchnahme des Christlichen geschieht in einer Fülle von höchst unterschiedlichen Zusammenhängen. Insbesondere die expliziten Bezugnahmen sind für den Historiker dort zu fassen, wo er authentische Zeugnisse oder traditionsgesättigte Überlieferungen aus vergangener Zeit in den Händen hält. Diese Zeugnisse brechen die unmittelbare, und nicht selten in ihrer Unmittelbarkeit besonders wirkmächtige Inanspruchnahme des Christlichen, durch einen vielfachen Reflexionsvorgang. Er betrifft unter anderem

---

<sup>21</sup> Vgl. hierzu die wegweisenden Studien von Walter Sparr, Johannes Wallmann, Jörg Baur sowie Theodor Mahlmann.

<sup>22</sup> Ich wünschte mir von manchen historisch tätigen Kollegen eine auf ihr Fach bezogene methodische und erkenntniskritische Reflexion auf ihre Position; insbesondere dann, wenn sie die Theologiegeschichtsschreibung als letztlich ersetzbar und methodisch unbegründet kritisieren.

- die Sprachen des Ereignisses und der Überlieferung(en)
- die Kontexte von Ereignis und Überlieferungen
- Transformationen durch kulturelle Transferprozesse
- Motivid, Typologie und Metaphorik der Darstellung
- Motivation und Intention der Überlieferung
- Veränderungen der Aussageintention und Wirkmächtigkeit eines Ereignisses im Verlaufe seiner Überlieferungsgeschichte.

Nur ein Teil dieser Aspekte wird im Kontext akademisch-wissenschaftlicher Reflexion behandelt. Insofern ist die Summe der Inanspruchnahmen des Christlichen weitaus größer als deren akademisch-theologische Bewahrung und Bearbeitung. Dass auch diese kontextuell und zeitbedingt wechseln und sich ändern können versteht sich von selbst. Darum ist weiter einzuschränken:

Wenn im Folgenden von Theologie als der theologisch-historiographischen Reflexion von Inanspruchnahmen des Christlichen die Rede ist, wird auf den Phänomenbestand derartiger Aussagen im Kontext der westlich-lateinischen, später europäischen Geistes- und Kulturgeschichte Bezug genommen. Es versteht sich von selbst, dass sich die Ergebnisse dieser geographisch-historisch-geistesgeschichtlichen Engführung in einem weiteren Schritt im Vergleich zu anderen Theologien zu bewähren haben.

Ich versuche im Folgenden einen knappen Überblick zu den aus meiner Sicht wirkmächtigen Knotenpunkten und Geschichtsabschnitten in der Entwicklung des abendländisch-westlich-lateinischen Christentums zu geben. Schon jetzt sei darauf hingewiesen, dass dieser höchst lückenhaft ist und den Bestand an tatsächlichen Inanspruchnahmen des Christlichen nur zum Teil und diesen in akademisch-kritischer Weise wiedergibt.

1.-3. Jahrhundert: Diese Epoche der frühen oder Alten Kirche ist u. a. durch literarische Zeugnisse zur Verteidigung des Christentums geprägt. Sie verteidigen darin bestimmte, der gesellschaftlichen Alltagspraxis zuwider laufende Verhaltensweisen und teilöffentliche Inszenierungen ihrer Glaubensüberzeugungen. Weniger eine lehrhafte Orthodoxie als vielmehr das sich in einer Vielzahl von diversen Ausprägungen manifestierende Christuszeugnis in seiner lebenspraktischen Bedeutung steht im Mittelpunkt der Debatten. Sie werden zum größten Teil von zum Christentum bekehrten Mitgliedern der Bildungselite der Spätantike verfasst, die um den Nachweis der allgemeinverbindlichen Rationalität und der methodischen Stichhaltigkeit ihrer Argumente bemüht sind. Sie konfrontieren ihre Glaubensreflexion als rational verständlich mit den letztlich irrationalen und darum unhaltbaren Anklagen und Vorhaltungen der Christentums-

gegner. Theologie wird einerseits als *vera philosophia* verstanden.<sup>23</sup> Dies vollzieht sich vor dem Hintergrund der intellektuellen Bestreitung durch die pagane Umwelt und Herrschaftskultur. Andererseits wird im Rekurs auf vorhandene Legitimationstextcorpora auch deren Inanspruchnahme im Zusammenhang von hermeneutischen Diskursen um die Berechtigung von Auslegungspraktiken erörtert.<sup>24</sup> Dies freilich weniger in Auseinandersetzung mit der paganen spätantiken Umwelt als vielmehr in Abgrenzung vom sich ausdifferenzierenden und ebenfalls höchst divers auftretenden Frühjudentum, wobei die Frage nach der Inanspruchnahme der alttestamentarischen Überlieferung erst in den letzten Jahren als thematischer Fokus erkannt wird.<sup>25</sup>

Im Kontext des schlichten Überlebenskampfes des Christentums unter den Bedingungen staatlicher Verfolgungen spielt diese Apologetik freilich nur eine marginale Rolle. Sie hat ihren Sitz im Leben in den gesellschaftlich hochstehenden Diskurs- und Bildungsräumen der antiken Welt (Bürgertum, Adel, Ritterschaft, römische Beamte und deren akademische Austauschforen) sowie im innerchristlichen Diskurs um die eigene Identität und als Legitimationsdiskurs bestimmter alltagspraktischer Verhaltensweisen. Ob und inwieweit die weniger gebildeten Bevölkerungsschichten davon Kenntnis nahmen, ist historisch nur

---

<sup>23</sup> Dies freilich nicht nur in den ersten drei Jahrhunderten einer nachweisbaren Inanspruchnahme des Christlichen, sondern weit darüber hinaus bis in das 20. Jahrhundert, vgl. etwa die Studie von Ernst Troeltsch zu Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon aus dem Jahre 1891, jetzt abgedruckt in: Christian Albrecht (Hg.): Ernst Troeltsch: Kritische Gesamtausgabe 1: Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902), Berlin, 81–338, besonders 296–297.

<sup>24</sup> Vgl. dazu Francis Watson: *Gospel Writing. A Canonical Perspective*, Grand Rapids MI/ Cambridge UK 2013.

<sup>25</sup> Zum Problem der Kanonizität des Alten Testaments vgl. im Kontext der Auseinandersetzung um die Thesen des Berliner Systematischen Theologen Notger Slenczka dessen zur Debatte anregenden Beitrag: *Die Kirche und das Alte Testament* (<https://www.theologie.huberlin.de/de/st/slenczka-die-kirche-und-das-alte-testament.pdf>) [29.12.2015]; sowie die aktuelle 25. Ausgabe des Marburger Jahrbuchs Theologie hg. vom theologischen Arbeitskreis Pfullingen (verantwortlich Elisabeth Gräß-Schmidt) und den bemerkenswerten Beitrag von Hanna Liss: *An der Sache vorbei. Eine jüdische Sichtweise zum Streit um Notger Slenczka und das Alte Testament*, in: *Zeitzeichen* 16/2015, 9, 42–44; Vgl. außerdem John Barton/Michael Wolter (Hgg.): *Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanon*, Berlin 2003; sowie Hermann von Lipp: *Art. Kanon/Kanonizität II. Neutestamentlich*, und: *Art. Kanongeschichte II. Neutestamentlich*, in: Oda Wischmeyer (Hg.): *Lexikon der Bibelhermeneutik*, Berlin 2009, 311–312 und 318–319; ders.: *Was bedeutet uns der Kanon? Neuere Diskussion zur theologischen Bedeutung des Kanons*, in: *Verkündigung und Forschung* 51, 2006, 41–55; außerdem den Sammelband Stefan Alkier/Richard B. Hays (Hgg.): *Kanon und Intertextualität. Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität, Frankfurt am Main* 2010.

schwer zu verifizieren. Sie wird allerdings in dem Maße verstärkt zur Identitätsbildung und Legitimation von Autoritäten herangezogen, wo die Gefährdung des Christentums abnimmt.<sup>26</sup>

4.–6. Jahrhundert: In der ausgehenden Spätantike rücken die Topoi der systematisch gefassten Schriftaussagen und ihrer Transformationen in aktuelle Glaubenslehre vor allem im Fokus von Gotteslehre und Christologie ins Zentrum. In diesen Jahrhunderten vollzieht sich die faktische Anerkennung des Christentums als *religio licita* über die weiter greifende Unterstützung durch das nachkonstantinische Kaisertum bis hin zur Proklamation des Christentums als verbindliche Staatsreligion. Was zunächst mit der Verschmelzung des bisherigen Kaiserkultes vom *sol invictus*<sup>27</sup> unter Konstantin begann, sollte später von Theodosius<sup>28</sup> zur exklusiv zu verstehenden alleinigen Kultform (sic) im spätantiken römischen Staat werden.<sup>29</sup> Hierbei war nun eine zweifache Klärung verbindlicher Aussagen der Glaubensreflektion erforderlich: Zum einen galt es die bestehende und weiter fortentwickelte Praxis der Christen im römischen Staat schriftauslegend zu begründen. Zum anderen entstanden zunehmend normative Glaubensaussagen im Blick auf den späteren ersten und zweiten Artikel des christlichen Bekenntnisses, die aus der Schrift abgeleitet und mit den rationalen Wissensaneignungsmethoden der teilpaganen Umwelt kompatibel im Sinne der Überzeugung gemacht werden sollten.

Theologisch zu bezeichnende Debatten entstanden dabei in zwei Kontexten: Zum einen im Konflikt mit der paganen und andersreligiösen Bestreitung der christlichen Aussagen und zum anderen innerchristlich. Sie haben ihren Sitz dort im Leben der sich herausbildenden Institutionen im leitungs- und ordnungsbezogenen Streit um die Durchsetzung normativer Lehraussagen der christlichen Gemeinschaft(en). Beide Debatten sind nur in der historiographischen Rekonstruktion sorgfältig voneinander zu trennen. Faktisch war ihre Isolation nicht wahrzunehmen. Immer wieder wirken exogene Faktoren auf die Entwicklung der

---

<sup>26</sup> Vgl. dazu neben der Fülle an patristischen Detailstudien, die freilich kaum die Entstehung einer bestimmten Methoden genügenden Glaubensreflexion (Theologie) thematisieren, sondern stattdessen die moderne Begriffsverwendung anachronistisch den Phänomenen der ersten Jahrhunderte aufzwingen, die Arbeit von Johann Ev. Haffner: *Selbstdefinition des Christentums*. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis, Freiburg im Breisgau 2003.

<sup>27</sup> Martin Wallraff: *Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen*, Freiburg im Breisgau 2013.

<sup>28</sup> Vgl. Hartmut Leppin: *Theodosius der Große. Auf dem Weg zum christlichen Imperium*, Darmstadt 2003.

<sup>29</sup> Für die Entwicklung im 5. Jahrhundert siehe Hartmut Leppin: *Justinian. Das christliche Experiment*, Stuttgart 2011.



christlichen Selbstreflexion ein. Nicht ist die jeweilige Instrumentalisierung der herrschaftlichen Eliten oder des Christentums für machtpolitische Interessen zu beobachten.<sup>30</sup> Weiterhin dürfen die Ausdifferenzierung der spätantiken Kultur in zunächst zwei, später weitere, kleinere Sprach- und Kulturregionen, wie die lateinische oder griechische Kultur West- und Ostroms, die Abspaltung der orientalischen und nordafrikanischen Kulturen und christlichen Religionsformen, die Entstehung unterschiedlicher theologischer Kulturen im lateinischen Westen unter dem Einfluss des Arianismus und im Osten unter dem Einfluss einer hochspekulativ, philosophiegestützten Christus- und Gottesspekulation, nicht außer Acht gelassen werden. Seit dem 8. Jahrhundert kommt insbesondere in den vormals oströmischen Gebieten auch noch die Auseinandersetzung mit dem sich stetig weiter manifestierenden Islam hinzu.<sup>31</sup>

Das 6.-11. Jahrhundert wird im Folgenden wie bereits angedeutet in der Konzentration auf die lateinisch-westliche Christentumsgeschichte skizziert. Auch hier sind rein theoretisch-spekulative Erörterungen im Sinne einer akademisch-wissenschaftlichen Theologie eher in der Minderzahl. Die Fragen der Gnaden- und Rechtfertigungslehre, der Ekklesiologie (Ämterlehre, Sakramente, Frömmigkeitsformen) sind im Zusammenhang der Inkulturation der eingewanderten, zumeist paganen Völkerschaften und ihrer handlungspragmatisch manifesten religiösen Überzeugungen vor dem Hintergrund der Bestreitung ihrer als heidnisch diskriminierten Frömmigkeitspraktiken zu interpretieren. Weniger die Überzeugung durch theoretische Argumente im Sinne eines rational begründeten Diskurses als vielmehr die Durchsetzung des Christentums als einer sich in der kulturellen Praxis manifestierenden Verhaltensform steht im Zentrum der Missionsbemühungen. Sie erfolgen zumeist im Schatten einer obrigkeitlich im Interesse der Sozialdisziplinierung begleiteten »Schwertmission«.<sup>32</sup> Früh wird im

---

<sup>30</sup> Vgl. dazu die umfangreichen Studien von Alois Grillmeier/Theresia Hainthaler, zusammengefasst in der fünfbändigen Ausgabe *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Freiburg im Breisgau 1990.

<sup>31</sup> Vgl. dazu die Forschungen von Theresia Hainthaler: *Christliche Araber vor dem Islam. Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit. Eine Hinführung*, Louvain 2007.

<sup>32</sup> Exemplarisch siehe dazu Hubertus Lutterbach: *Bonifatius. Mit Axt und Evangelium. Eine Biographie in Briefen*, Freiburg im Breisgau 2004; der rekonstruierte Briefwechsel zeigt – bei aller notwendigen methodischen Kritik an dieser Form der historiographischen Erschließung – deutlich, dass Bonifatius dort seine theologische Argumentation einsetzen lässt, wo es um konkrete Handlungsanweisungen und Normen für das gesellschaftliche Miteinander geht. Eine theoretische Auseinandersetzung, insbesondere mit der nicht-christlichen Religiosität findet nicht statt. Wenn überhaupt, werden Schnittstellen zur Übertragung christlicher Grundüberzeugungen in Sprache und Handlungsweisen der zu bekehrenden Völker