

1. Einführung

1.1 Der Wissenschaftsanspruch der Disziplin „Historische Theologie“

„Gott und die Kirchen. Orientierungswissen Historische Theologie“ lauten Titel und Untertitel des vorliegenden Buches. Damit ist zugleich eine Grundentscheidung getroffen, denn statt von Kirchen- oder Christentumsgeschichte wird hier von historischer Theologie gesprochen. Sie kann verstanden werden als Rekonstruktion des christlichen Glaubens in spezifischen Kontexten der Vergangenheit. Während der (zu enge) Begriff Kirchengeschichte und der (zu unscharfe) Begriff der Christentumsgeschichte eine inhaltliche Bestimmung des Forschungsgegenstandes implizieren, verweist die Bestimmung als historische Theologie auf den methodischen Zugriff auf Tradition und Theologie.

Problemanzeige

Nun ist es freilich nicht so, dass mit der Entscheidung, innerhalb dieses Buches den Begriff der Historischen Theologie zu verwenden, alle terminologischen Probleme gelöst wären. Denn auch andere theologische Disziplinen bedienen sich der historischen Methodik, man denke nur an die historisch-kritische Biblexegese. Genau hier liegt das Problem: Seit dem ersten Erscheinen des Terminus Historische Theologie im 16. und seiner Verfestigung im 17. und 18. Jahrhundert wird der Umfang der historisch-theologischen Fächergruppe höchst unterschiedlich bestimmt: Nicht nur eine Kirchen- und Christentumsgeschichte kann dazu gezählt werden, sondern auch die bereits erwähnten Bibelwissenschaften, die Theologiegeschichte (verstanden als Geschichte der theologischen Theoriebildung), nach Friedrich Schleiermacher gar die gesamte Dogmatik und Dogmengeschichte sowie die Moralthologie.

Hinzu kommt eine Reihe von Anfragen aus der systematischen Theologie, die – so neuere Kritiken – oftmals versucht ist, die Historische Theologie durch ihre Zielsetzungen und Vorgaben zu überfremden. Als da wären: (1) Sind nicht alle Theologien aufgrund der wesentlichen Bindung des christlichen Glaubens an Geschichte historisch verankert und somit letztlich Historische Theologie? (2) Oftmals grenz(t)en Systematiker die Historie vom Begriff der Geschichte aufs Schärfste ab: Der „historische“ Jesus ist dann Kontrapunkt zum „geschichtlichen biblischen Jesus“ (Martin Kähler 1892), die rein faktisch arbeitende, historisch-kritische Methode – die „Historie“ – wird hier der im Glauben gelebten und von Glauben durchwirkten „Geschichte“ gegenübergestellt.

Die Arbeitsweise der theologischen Disziplin „Historische Theologie“ lässt sich so beschreiben: Kirchenhistoriker/-innen und –historiker erforschen auf der Basis methodisch geleiteter, kritischer Quellenarbeit Ereignisse, Ideen, Entwicklungen der Vergangenheit und entwickeln daraus sinnbildende Texte (Erzählungen).

Für die wissenschaftstheoretische Grundlegung der „Historischen Theologie“ gelten damit dieselben Grundsätze wie für die so genannte „Allgemeine Geschichte“ oder, wie man früher sagte, die „Profanhistorie“. Wenn im Folgenden vom historischen Erzählen die Rede ist, so beziehen sich diese Aussagen auch auf das kirchenhistorische Erzählen. Da im Bereich der Geschichtsphilosophie (z. B. Danto) und Geschichtsdidaktik (z. B. Rüsen, Pandel) die theoretischen Grundlagen am klarsten herausgearbeitet sind, dienen sie auch hier als Basis.

(Kirchen-)historische Erzählungen sind durch fünf Merkmale gekennzeichnet:

- a. Retrospektivität
- b. Temporalität
- c. Selektivität
- d. Konstruktivität
- e. Partialität.¹

Dies lässt sich folgendermaßen aufschlüsseln:

a. Retrospektivität

(Kirchen-)Historikerinnen und -historiker bilden ihre Erzählungen immer – im Unterschied zu den jeweiligen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen – aus einer Ex-post-Position heraus. Dies bedeutet einerseits, dass Geschichte mit einem (zum Teil sehr erheblichen) Zeitabstand bearbeitet und dargestellt wird, was durchaus ein Verstehenshindernis sein kann, da wir kaum nachvollziehen können, wie beispielsweise ein mittelalterlicher Mensch gedacht und gefühlt hat. Andererseits liegt darin auch eine besondere Chance, dass nämlich die Vergangenheit von ihrer Wirkungsgeschichte her gedeutet werden kann.² Im vorliegenden Buch zeigt sich diese Retrospektivität in den Verbindungslinien, die zwischen Epochen, Denkansätzen, Entwicklungen gezogen werden.

b. Temporalität

Hier kommen die Geschichtszahlen ins Spiel. In (kirchen-)historischen Erzählungen werden Ereignisse chronologisch zueinander in Beziehung gesetzt. Die hier vorliegende Darstellung übernimmt die gängigen Datierungsmuster der Christentumsgeschichte, die in den Epochen der Kirchengeschichte zum Ausdruck gebracht werden. Auch wenn sich im Einzelnen über die Epochengliederung diskutieren und streiten lässt, zum Beispiel über die Frage, wann die Neuzeit beginnt oder ob im 18. Jahrhundert der Begriff Aufklärung nur für Männer, nicht aber für Frauen anwendbar ist, so hat sich als grobe Orientierung folgendes Muster bewährt:

¹ Vgl. Pandel, Erzählen, 75-92.

² Vgl. Danto, Analytische Philosophie, 419-425

Epocheneinteilung der Kirchengeschichte (nach dem Grundschema der *Historia Tripartita* des Cellarius)

Altertum		Mittelalter	Neuzeit				
Antike	Spätantike	Früh-/Hoch-/SpätMA	Frühe Neuzeit			Neuzeit im engeren Sinne	Kirchliche (nach 1918)
			Reformationsgeschichte bis 1555	Konfessionelles Zeitalter bis 1648	Pietismus und Aufklärung		

Problemanzeige Zeitgeschichte

Entgegen dem hier vorgestellten Orientierungsschema, das Zeitgeschichte als Epoche nach dem Ende des Ersten Weltkriegs fasst³, verstehen viele Historikerinnen und Historiker unter Zeitgeschichte die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Jahre 1945ff. gelten als fundamentale Zäsur, aus europäischer Perspektive gekennzeichnet durch eine lange Friedenszeit, durch Dekolonialisierung und demokratische Einigungsprozesse. Daran schließt sich seit 1989/90 das Verständnis einer „neuesten“ Zeitgeschichte an: Als entscheidendes Datum gilt hier der Zusammenbruch der DDR, das zugleich das Ende des Zeitalters der „extremen“ Ideologien einläutete (Ost-West-Konflikt, „Kalter Krieg“). Zudem wird in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr betont, dass die Zeitgeschichte über das Spezifikum verfügt, stets Epoche der „Mitlebenden“ (H. Rothfels) zu sein. Insofern spricht man von Zeitgeschichte auch als „Streitgeschichte“: Historiker/-innen streiten sich mit Zeitzeug/-innen, aber auch dem medial vermittelten Zeitgeist oftmals über die Deutungshoheit der Epoche.

c. Selektivität

Jede (kirchen-)historische Erzählung ist notwendig selektiv, d. h. mit welchen Schwerpunkten und auf welche Weise Kirchengeschichte präsentiert wird, ist abhängig von den Relevanzbestimmungen der jeweiligen Kirchenhistorikerin bzw. des jeweiligen Kirchenhistorikers. In der vorliegenden Darstellung zeigt sich die Selektivität im Versuch einer Elementarisierung und Fokussierung, die unten noch näher erläutert wird.

³ Diesem Modell zugrunde liegt die Annahme des „langen 19. Jahrhunderts“ (1789–1914), auf das das „kurze 20. Jahrhundert“ folgt. Was das generelle Verständnis von Zeitgeschichte angeht, so ist freilich der Blick ländervergleichend zu weiten: In Großbritannien z. B. wurden unter contemporary history gar noch Teile des 19. Jahrhunderts gefasst, ein wichtiges Datum hier ist die erste Wahlrechtsreform von 1832.

d. Konstruktivität

Auch wenn das vorliegende Buch sich notwendigerweise auf schon vorhandene Forschungen und damit auf schon vorliegende kirchenhistorische Narrationen bezieht, handelt es sich zugleich um eine Neukonstruktion, die sich aus der jeweiligen Schwerpunktsetzung (siehe Selektivität) und den Erklärungsansätzen (siehe dazu unten Kompetenzorientierung) ergibt. Hier sollen insbesondere theologische Deutung und mögliche Gegenwartsbezüge thematisiert werden, was zur Folge hat, dass die Darstellung in dieser Perspektive konstruiert ist. Unter anderen Relevanzbestimmungen könnte die Darstellung durchaus anders aussehen, beispielsweise problemorientiert.

e. Partialität

Geradezu entlastend für eine kirchenhistorische Darstellung ist die Tatsache, dass jede historische Erzählung räumlich und zeitlich begrenzt ist. Daher kann es nicht das Ziel sein, hier die gesamte Christentumsgeschichte in Kürze darlegen zu wollen. Partialität verweist auf die arbeitsteilige Vorgehensweise innerhalb der Zunft der (Kirchen-)Historiker/ -innen: jede(r) arbeitet in einem spezifischen Bereich, wobei wichtig ist, dass die jeweils singulären Erzählungen gegenseitig anschlussfähig sind. In dieser Hinsicht bleiben die Darstellungen in ihrer Partialität auf ein Ganzes von 2000 Jahren Christentumsgeschichte bezogen, in das sie hineinerzählt werden.⁴ Als Partikularerzählungen können sie eine bestimmte Perspektive, zum Beispiel den Gemeindealltag, eine bestimmte Glaubenshaltung, beispielsweise gegenüber dem Staat, u. Ä. sichtbar werden lassen, die einen Baustein in der biblisch-christlichen Traditionsgeschichte ausmachen.

Diese letzten Ausführungen verweisen auf den wissenschaftlichen Anspruch bzw. den Wahrheitsanspruch historischer Erzählungen. Dieser Wahrheitsanspruch beruht einerseits auf dem wissenschaftlichen Instrumentarium der Forschung, Objektivität wird darüber hinaus durch wissenschaftlichen Diskurs erzielt.

Das wissenschaftliche Instrumentarium historischen Arbeitens kann in aller Kürze mit den Begriffen Heuristik, Kritik, Interpretation und Darstellung beschrieben werden.⁵

Kirchengeschichtliche Erzählungen gründen sich auf Quellenarbeit, d. h. für eine Forschungsfrage, eine Untersuchung müssen zunächst entsprechende Quellen gesucht (= Heuristik), und anschließend auf ihren Quellenwert hin untersucht werden (= Kritik). Aus den auf diese Weise „gesicherten“ Quellen werden historische Sachverhalte ermittelt, und zwar mit Hilfe wissenschaftlicher Begriffe und Kategorien, die als Analyseinstrumente verwendet werden (= Interpretation). Man kann darüber streiten, ob diese Interpretation eine Rekonstruktion (aus den Quellen) oder eine Konstruktion (der Forschenden) ist, wichtiger erscheint mir die Einsicht, dass Geschichte nicht an sich greifbar wird, sondern nur mittelbar über verstehendes Interpretieren und daher immer auch subjektiv gefärbt ist. Die historische Interpretation mündet in eine Erzählung (= Darstellung), die die Interpretationen

⁴ Vgl. Pandel, Erzählen, 90.

⁵ Vgl. Marksches, Kirchengeschichte, 6.

des historischen Materials vermittelt, indem Vorgänge ereignisgeschichtlich erzählt, Situationen strukturgeschichtlich beschrieben und geschichtlich wirksame Ideen / Ideologien vorgestellt werden.⁶ Im Rahmen der Darstellung erfolgt auch die Einbindung in den Forschungsdiskurs, der gleichsam den Rahmen für die Darstellung bildet.

Dieser Gedanke führt zum zweiten Aspekt der Frage nach Wissenschaftlichkeit und Wahrheit (kirchen)historischer Erzählungen im Sinne von Objektivität als einer Grundannahme im wissenschaftlichen Diskurs.

Jörn Rösen hat aus den Wahrheitskriterien, die für alltagsweltliche Erzählungen gelten, wissenschaftskonstitutive „Regeln der Geltungssicherung“ entwickelt, die unter folgende Begriffe zusammengefasst werden können:⁷

f. Begründungsobjektivität

meint, dass Historiker/-innen sich darum bemühen müssen, den Tatsachengehalt ihrer Interpretation durch Forschung methodisch überprüfbar zu sichern, so dass sie einen intersubjektiv überprüfbaren Geltungsanspruch erheben können.

g. Konsensobjektivität

bezeichnet die Reflexion des eigenen Standorts und die Explikation der eigenen Perspektive der Forschenden, die in die historische Darstellung einfließt. Dadurch wird die Möglichkeit zur Kritik und zur gegenseitigen Perspektivenerweiterung in der Wissenschaft gegeben.

h. Konstruktionsobjektivität

verweist Historiker/-innen darauf, ihre Darstellungen durch historische Theorien abzusichern, denn die „Theoretisierung des historischen Denkens verleiht der narrativen Synthesis von Erfahrung und Bedeutung vergangenen Handelns den Charakter der Konstruktivität, mit dem der Sinngehalt einer Geschichte dem wissenschaftskonstitutiven Gebot einer intersubjektiven Nachprüfbarkeit entspricht.“⁸

Diesen Regeln oder Prinzipien ist auch die vorliegende Darstellung verpflichtet, indem die Zielsetzungen und eigenen Perspektiven expliziert werden und der Anschluss an die aktuelle Forschungslage gesucht wird. Dies gilt in besonderem Maße für die konfessionelle Perspektive, die sich an verschiedenen Punkten als „typisch evangelisch“ erweisen wird. Dieser Einseitigkeit soll in der Weise entgegengewirkt werden, dass an markanten Stellen im Dialog mit einem katholischen Forschungspendant genau diese Perspektivität zur Diskussion gestellt wird und damit der Perspektivenerweiterung dienen kann. Auf diese Weise können Apologetik wie Polemik vermieden werden.

⁶ Vgl. Marksches, Kirchengeschichte, 140.

⁷ Vgl. Rösen, Geschichte, 93-99.

⁸ Rösen, a. a. O., 98.

1.2 Historische Theologie als Disziplin im Fächerkanon der Theologie

Die Historische Theologie beansprucht einen eigenständigen Platz innerhalb des theologischen Fächerkanons. Sowohl methodisch als auch in Hinblick auf ihr Erkenntnisinteresse kann sie als Brücke zwischen den Bibelwissenschaften und der Systematischen Theologie betrachtet werden. Vergleichbar der historisch-kritischen Methode im Bereich der Exegese gewinnt die Historische Theologie ihre grundlegenden Einsichten aus der Quelleninterpretation. Wie die Exegese bemüht sie sich um ein möglichst genaues Verstehen der Vergangenheit, ein Bemühen, das zweifelsfrei begrenzt ist. Ihre Gemeinsamkeit mit der Systematik besteht darin, dass sie grundlegende Fragestellungen der Theologie bedenkt, nur eben nicht im Gegenwartsdiskurs, sondern im Kontext historischer Fragestellungen, beispielsweise der Frömmigkeits- und Mentalitätsgeschichte.⁹ Gleichzeitig verhilft sie anderen theologischen Disziplinen bei der Bearbeitung diachroner Fragestellungen. So gibt es unter anderem auch eine historische Religionspädagogik, die beispielsweise religionsdidaktische Konzepte, Theorien und Theoretiker der Vergangenheit erforscht.¹⁰

Man kann prinzipiell drei Funktionen der Historischen Theologie unterscheiden. Eine erste, grundlegende Funktion besteht in der Deskription, denn die Kirchengeschichte ist gleichsam das erweiterte Gedächtnis der Theologie. Sie zeichnet die Entwicklung von christlichen Gemeinschaften und Traditionen nach, die auf die gegenwärtige Situation zulaufen. Damit trägt sie zur Identitätsstiftung und zugleich Versachlichung der Theologie bei, indem sie darlegt, aus welchen Quellen sich gegenwärtiger Glaube speist. Sie ist darin auch Rezeptionsgeschichte der biblischen Botschaft und gleichzeitig ihr kulturelles Gedächtnis.

Eine zweite, nicht weniger bedeutsame Funktion ist eine kritisch-konstruktive, indem sie daran erinnert, dass das Christentum eine Gemeinschaft auf dem Weg ist. Christlicher Glaube bedarf dieser Besinnung auf die Herkunft, um eine Zukunft zu haben. Dabei macht die historische Theologie deutlich, dass hinter bestimmte Wege – insbesondere die Aufklärung – nicht zurückgegangen werden kann, und dass es Wege gibt, deren Beschreitung falsch war, z. B. die Verfolgung von Dissidenten und Andersgläubigen durch Christen.

Von der historischen Seite betrachtet, hat sie drittens eine wichtige hermeneutische Funktion, da sie theologische Entwicklungen und Ansichten kontextualisiert und so – unter Akzeptanz der Fremdheit der Geschichte – Verstehensmöglichkeiten eröffnet. Dass Lehrentwicklung und Ereignisgeschichte miteinander verschränkt sind, wird von der Kirchengeschichte wach gehalten. Die Kirchengeschichte zeigt die soziale Verfasstheit der christlichen Religion und bewahrt so die Theologie als Ganze vor der Gefahr, sich als reine Spekulation zu verflüchtigen. Albrecht Beutel hat das so formuliert: „Die Kirchengeschichte steht dafür gut, dass nicht nur Bibel und Leben untrennbar zusammengehören, sondern ebenso die historische

⁹ Vgl. Fitschen, „Kirchengeschichte“, 189.

¹⁰ Vgl. Schröder, Religionspädagogik, 173-189.

und systematische Frage. (...) Insofern fällt ihr die Aufgabe zu, die doppelte Gefährdung theologischer Arbeit bewusst zu halten und zu bekämpfen: die Gefahr einer theologielosen Historisierung ebenso wie die Gefahr einer ungeschichtlichen Dogmatisierung.¹¹

Die Historische Theologie steht, auch wenn der Hinweis auf die hermeneutische Funktion dies nahelegen könnte, nicht im Dienst der Systematik bzw. Dogmatik, indem sie deren Entwicklung nachzeichnet. Vielmehr kann man sie als Korrektiv gegenüber der gesamten theologischen Wissenschaft sehen. Denn sie hält einerseits wach, dass Veränderung / Entwicklung möglich ist. Wir müssen uns nicht mit vorfindlichen Situationen in unterschiedlichen Bereichen abfinden, wir sind keinem Schicksal ausgeliefert, sondern zu allen Zeiten gab es Menschen, die auf der Grundlage ihres christlichen Glaubens nach Möglichkeiten gesucht haben, menschliches Leben zu verbessern. Und andererseits hält sie in Erinnerung, dass „noch nicht erschienen [ist], was wir sein werden“ (1 Joh 1,2). Zwar hat sich die Kirchengeschichtsschreibung zu Recht von einem heilsgeschichtlichen Aufriss verabschiedet, der Gottes Wirken in der Geschichte nachweisen will. Aber indem sie durch ihre Rückschau die Zukunft als eine offene sichtbar werden lässt, verweist sie zeichenhaft auf Gottes Zukunft mit seiner Schöpfung, die wir gemeinhin das „Eschaton“ nennen und hält so den Gedanken an eine Sinnhaftigkeit menschlicher Geschichte fest.¹² In dieser Perspektive hat die historische Theologie auch eine existenzielle Dimension und ihren notwendigen Ort auch im Religionsunterricht.

1.3 Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung

Das Christentum ist eine geschichtliche Religion, denn Umgang mit und Reflexion über Geschichte gehören von Anfang an dazu. Zum einen liegt dies im alttestamentlich-jüdischen Erbe begründet. Das AT entfaltet eine Geschichtstheologie, nach welcher sich Gott als Herr der Geschichte erweist. Die Erinnerungskultur, die mit dem Exodus-Geschehen verbunden ist, zeigt dies ebenso deutlich wie prophetische Visionen einer endzeitlichen Heilszeit. Nach neutestamentlichem Verständnis hat Gott im Christusgeschehen erneut und endgültig (telos, hapax) in die Geschichte eingegriffen und die Endzeit eröffnet (1 Petr 2,9f).

Da die Erlösung an die Person und das Geschick des Jesus von Nazareth als dem Christus Gottes gebunden ist, entfalten verschiedene neutestamentliche Schriftsteller eine heilsgeschichtlich konnotierte Geschichtsschau.

Am deutlichsten ist diese im lukianischen Doppelwerk zu erkennen. Während das Lukasevangelium die Anfänge der Kirche in der Verkündigung Jesu darlegt, beschreibt die Apostelgeschichte den Fortgang der Kirche im Wirken der Apostel. Die Zeit der Kirche wird als die Zeit der mit der Auferstehung angebrochenen Herr-

¹¹ Beutel, Nutzen, 10f.

¹² Vgl. Leppin, Kirchengeschichte, 232.

schaft Christi gedeutet.¹³ Mit der hier präsentierten Konzeption, die die Zeit der Kirche als „Zwischenzeit“ bis zur Vollendung deutet, konnte auch die ausbleibende Parusie denkerisch und geschichtstheologisch bewältigt werden.¹⁴

In der Zeit zwischen dem NT und dem ersten „echten“ Kirchengeschichtswerk des Eusebius von Caesarea werden geschichtliche Nachrichten, Ereignisse u. Ä. gesammelt und niedergeschrieben, die der kirchlichen Selbstvergewisserung dienen. Diese Intention spiegelt sich in den Gattungen wieder. Bischofslisten dienen dem Nachweis der ungebrochenen Traditionskette von den Aposteln her, Martyriumsberichte bezeugen durch das Beispiel von Leben und Sterben vorbildlicher Christinnen und Christen den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens. Im 2. und 3. Jahrhundert entstanden verschiedene Weltchroniken, die nur noch fragmentarisch erhalten sind. Ihr Ziel war es, die Weltgeschichte chronologisch zu erfassen und das Christentum darin angemessen zu verorten.

Tatsächliche Kirchengeschichtsschreibung ist mit den zehn Bänden der „*Historia ecclesiastica*“ des Eusebius von Caesarea im 4. Jahrhundert entstanden, bezeichnenderweise gerade zu der Zeit, als das Christentum sich politisch und gesellschaftlich im Aufschwung befand. Euseb deutet die jüdische und heidnische Geschichte vor Jesus Christus als Vorbereitung auf den mit der Inkarnation vollzogenen Eintritt des göttlichen Logos in die Menschheitsgeschichte, so dass das Christentum als Beginn und Vollendung der Geschichte Gottes mit den Menschen gesehen werden kann. Besonders bedeutsam ist das methodische Vorgehen Eusebs. „Mehr als die Hälfte von Eusebius' Text besteht aus rund 250 wörtlich wiedergegebenen, mitunter seitenlangen Dokumenten (...). Eusebius erfasst nur das, was ihm in schriftlichen Quellen vorliegt – schon darum fällt der christliche Alltag, die Sorge um Alte, Kranke, Witwen und Waisen völlig aus. Oft verbindet Eusebius die Quellen nur mit wenigen eigenen Sätzen. Seine Methode ist die Collage mit Schere und Kleister. (...) Eusebius kreiert eine neue, bis heute existierende Gattung von Geschichtsschreibung, nämlich eine von der heute ‚profan‘ genannten Historiographie unterschiedene Kirchengeschichte. (...) Das Christentum außerhalb des Römischen Reiches, etwa in Persien, bleibt weitgehend außer Betracht, und diese Einschränkung trübt bis heute den Blick auf die Geschichte des frühen Christentums.“¹⁵ Die Wirkung von Eusebs „Kirchengeschichte“ als christliche Erfolgsgeschichte und Lob auf Kaiser Konstantin, seine Auswahl des „Wesentlichen“, seine methodische Quellenarbeit sind trotz dieser Einschränkungen in ihrem Erkenntniswert kaum zu überschätzen, was sich unter anderem in den Fortschreibungen seines Werkes bis ins 6. Jahrhundert hinein zeigt.

Doch es war nicht nur die Ereignisgeschichte als solche, die christliche Historiographen und Schriftsteller beschäftigte. „Zeitvorstellungen, die wie die christliche so sehr das Wirken Gottes auf Erden in den Mittelpunkt stellen, beschäftigen sich mit der Zeit nicht zuletzt deswegen, weil es um die Verwirklichung des Heilsplanes Gottes geht.“¹⁶

¹³ Vgl. Meinhold, *Geschichte*, 24.

¹⁴ Vgl. Conzelmann, *Mitte*, 195.

¹⁵ Kany, *Tempora*, 571f.

¹⁶ Vogtherr, *Zeitrechnung*, 94.

Das Christentum übernahm hinsichtlich der Zeitvorstellung das heilsgeschichtliche Schema des Judentums und erweiterte dieses entsprechend: Schöpfung – Jesus Christus – Ende der Welt. Hinsichtlich der Jahreszählung orientierte man sich an der antiken Datierung nach den jeweiligen Herrschern, suchte jedoch nach den Erfahrungen der Ära Diokletians (Märtyrerära) nach einem entsprechenden Einschnitt in der Geschichte, nach dem die Zeitrechnung beginnen konnte. Dionysius Exiguus (ca. 470–vor 556) in Rom schlug die Zählung „Anni Domini nostri Jesu Christi“ (Jahre unseres Herrn Jesu Christi) bzw. „Anni incarnationis Domini“ (Jahre der Fleischwerdung unseres Herrn) vor. Das Jahr 754 „ab urbe condita“ setzte er zum Jahr eins, das Jahr 532 n. Chr. sollte auf das Jahr 274 diokletianischer Ära folgen. Papst Gregor I. d.Gr. (Pontifikat 590–604) empfahl seinen Geistlichen, diese Zeitrechnung zu übernehmen. Bei Beda Venerabilis (ca. 672–735) taucht die neue Zählung erstmals durchgängig auf. Im Laufe des Mittelalters stellte sich die Praxis ein, Christi Geburt auch zur Referenzgröße für Ereignisse vor der Zeit Jesu Christi zu übernehmen, d. h. bis zur Schöpfung.

Um die Heilsgeschichte chronologisch zu erfassen, musste mit Hilfe des AT zunächst der Schöpfungstermin berechnet werden. Einige Schriftsteller glaubten den Zeitpunkt der Erschaffung der Welt in das Jahr 5500 v. Chr. legen zu können. Nach dem 6- bzw. 7-Tageschema und jüdischen chiliastischen Vorstellungen wurde jeder Schöpfungstag mit 1000 historischen Jahren gleichgesetzt, so dass der Welt eine Frist von 6000 Jahren gesetzt wurde. Das letzte Weltalter wäre demnach um 500 n. Chr. zu Ende. In der Folge schob man diesen Termin immer weiter hinaus (bis 2048). Aurelius Augustinus (354–430) entwickelte in seinem Werk „De Civitate Dei“ („Vom Gottesstaat“) das Weltentageschema „Adam – Sintflut – Abraham – David – Babylonische Gefangenschaft – Christus“ (Weltende 1000 n. Chr.). Mit Augustin erreichte die christliche Geschichtstheologie einen Höhepunkt, da es ihm gelang, innergeschichtliche, auch krisenhafte Phänomene und Heilsplan Gottes zusammenzudenken. Paulus Orosius (ca. 385–ca. 418) setzte die Geschichtsschau des Augustinus in ein quellenbasiertes Geschichtswerk um. Er war auch der erste christliche Historiograph, der das Schema der vier Weltreiche in seinem Werk umsetzte. Konnte schon in der griechischen Antike die Universalgeschichte als Abfolge von Weltreichen dargestellt werden, so setzte sich in der jüdischen wie frühchristlichen Geschichtsdeutung die Vorstellung durch, in Anschluss an die Visionen in Dan 2,36-45 und 7,1-14 die dort erwähnten Weltreiche mit konkreten historischen Epochen zu identifizieren. So ergab sich folgende Abfolge von Weltreichen: assyrisch-babylonisches Reich – medisch-persisches Reich – griechisch-makedonisches Reich – römisches Reich, dem man „als fünftes Reich die eschatologische Herrschaft Gottes“ als Hoffnungsperspektive gegenüberstellte. In unterschiedlichen Varianten bestimmte dieses Weltreiche-Schema die christliche Geschichtsdeutung, wobei der eschatologische Horizont zurücktrat. Stattdessen diente das Schema eher der Legitimation der je aktuellen Herrschaft.¹⁷ Erst in der Aufklärungszeit löste man sich vom heilsgeschichtlichen Denken und übernahm den Gliederungsvorschlag des Christoph Cellarius (1638–1707): „His-

¹⁷ Vgl. Roberto, Buch des Propheten, 60.

toria universalis, in antiquam, medii aevi ac novam divisa“, die bis heute gängige und erweiterte Dreiteilung in Antike, Mittelalter und Neuzeit. Diese Einteilung schlägt bis heute in der allgemeinen Geschichte wie der Historischen Theologie durch.¹⁸

Die Kirchengeschichtsschreibung des Mittelalters ist weniger Geschichtsdeutung, sondern eher Datensammlung, oft in der Form „kirchliche(r) Volksgeschichte, die freilich nicht mehr als eine Auswahl von Fakten bietet.“¹⁹ In den verschiedenen „Geschichten der zum Christentum bekehrten Germanenvölker“ (z. B. von Gregor von Tours und Isidor von Sevilla) wird – reichlich unkritisch – dargelegt, wie die christliche Geschichte nach dem Untergang Roms in Sondergeschichten weitergeht. Neben diesen „Historiae“ (Geschichten) oder „Gesta“ (Taten, Ereignisse) entstehen weitere Gattungen, die den Sammeleifer der Zeit widerspiegeln, nämlich Chroniken, Annalen (Jahrbücher, beispielsweise von Klöstern und Bistümern) und Gedenkbücher für Verstorbene (z. B. Totenkalender).

Historisches Material wird auch über hagiographische Berichte (Martyrer- und Heiligenlegenden, Viten = Lebensbeschreibungen) transportiert.

Allerdings darf man sich die Kirchengeschichtsschreibung des Mittelalters nicht einheitlich affirmatorisch vorstellen, denn der religiöse Pluralismus im Mittelalter zeigt sich auch im Umgang mit der Kirchengeschichte. So argumentierten beispielsweise von der Großkirche als Sekten bezeichnete Gruppierungen wie die Katharer historisch gegen das römische Papsttum als Abfall von der neutestamentlichen und altkirchlichen Tradition, eine Argumentationslinie, die in der Reformation eine bedeutende Rolle spielte. Ebenfalls richtungweisend für die reformatorisch geprägte Geschichtsdarstellung wurde die Quellenforschung der Humanisten, insbesondere ist hier Laurentius Valla zu nennen.²⁰

Als Epochenbruch in der Kirchengeschichtsschreibung muss das 16. Jahrhundert gesehen werden, es ist der Beginn konfessioneller Geschichtsdarstellungen, die in der Regel polemisch ausgerichtet sind. Die Darstellung der jeweils eigenen konfessionellen Position als übereinstimmend mit der (alt-)kirchlichen Tradition und der Vorwurf des Verfalls bzw. der Neuerung in der gegnerischen Position sollten die Kirchengeschichtsschreibung bis ins 20. Jahrhundert prägen.

Doch der Umgang mit geschichtlicher Tradition im Protestantismus ging allerdings über polemisch-apologetische Anliegen hinaus. So betonten Martin Luther wie Philipp Melanchthon die Geschichte als Schauplatz menschlichen Wirkens (freilich ohne sie aus Gottes Allmacht zu entlassen), so dass die Kirchengeschichte eine didaktische Funktion einnehmen kann („Historia magistra vitae“ = Geschichte als Lehrmeisterin des Lebens).

¹⁸ Vgl. Roberto, a. a. O.

¹⁹ Meinhold, Geschichte, 177.

²⁰ Der Humanist Laurentius Valla beschriftet in seiner Analyse der Urkunde, die die „Konstantinische Schenkung“ dokumentiert, insofern neue und geschichtswissenschaftlich zukunftsweisende Wege, als er den Text kritisch in Hinblick auf historische Wahrscheinlichkeit, philologische Fehler und Textüberlieferung befragte und aufgrund dessen – wenn auch nicht nach heutigen Standards um Objektivität bemüht – zu dem Ergebnis kommt, dass die Urkunde eine Fälschung sein muss. Vgl. dazu: Setz, Vallas Schrift, 37-44.