



# CONTEXTUS

FESTSCHRIFT  
FÜR  
SABINE SCHRENK

HERAUSGEGEBEN VON  
SIBILE DE BLAAUW, ELISABET ENSS UND PETRA LINSCHIED



JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM  
ERGÄNZUNGSBAND 41 · 2020

---

ASCENDORFF VERLAG  
MÜNSTER WESTFALEN

BEGRÜNDET VON THEODOR KLAUSER, EDUARD STOMMEL, ALFRED STUIBER  
FORTGEFÜHRT VON ERNST DASSMANN, JOSEF ENGEMANN, ALFRED HERRMANN,  
KLAUS THRAEDE, GEORG SCHÖLLGEN  
HERAUSGEGEBEN VON  
CHRISTIAN HORNUNG, SIBLE DE BLAAUW, WINRICH LÖHR,  
SEBASTIAN SCHMIDT-HOFNER

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung  
der Richard und Anne-Liese Gielen-Leyendecker-Stiftung,  
des Erzbistums Köln und  
des Vereins zur Förderung des Franz Joseph Dölger-Instituts

© 2020 Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, die Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche gemäß § 54 Abs. 2 UrhG werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Foto S. Schrenk: Jutta Schubert, Bonn  
Satz: Rhema – Tim Doherty, Münster  
Printed in Germany

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier (∞)

ISBN 978-3-402-10813-0  
ISBN 978-3-402-10814-7 (E-Book-PDF)

## INHALT

Vorwort .....	7
Verzeichnis der Schriften von Sabine Schrenk .....	9
I.	
MECHTHILD FLURY-LEMBERG Die Gewebe aus dem Königsgrab von Vergina .....	15
JOHN PETER WILD / FELICITY WILD Indians and Blemmyes? Migration of Cotton Clothing in the Eastern Desert of Egypt .....	20
FRANK ALBERT / BRIGITTE DREYSPRING Bisher unpublizierte Textilfunde aus der Bestattung des hl. Paulinus und dem Bistumsarchiv in Trier .....	35
CÄCILIA FLUCK / KATHRIN MÄLCK Besätze einer Tunika aus Ägypten im Museum für Byzantinische Kunst, Berlin. Überlegungen zur Herstellungsweise und Ikonografie .....	71
FRANCES PRITCHARD <i>Autumn</i> and <i>Winter</i> Revisited: a New Look at Two Late Roman Embroideries. With an Appendix by PENELOPE WALTON ROGERS .....	87
ANNETTE PAETZ GEN. SCHIECK Perlenschnüre, Edelsteine und Goldanhänger. Ein sasanidischer Samit aus Antinoopolis im Deutschen Textilmuseum Krefeld .....	95
KATARZYNA LUBOS Ein kleines Kleidungsstück mit großem Geheimnis. Zu der reserve-gefärbten Kindertunika aus der Sammlung des Victoria & Albert Museums in London .....	114
SABRINA TATZ Neues aus der Klosternekropole von Deir El-Bachît (Pauloskloster) .....	122
PETRA LINSCHIED Ganzeidene Tuniken aus spätantik-frühbyzantinischer Zeit .....	132
SIBLE DE BLAAUW Architektur und Textilien in den spätantiken Kirchen Roms .....	144
BERIT HILDEBRANDT Überlegungen zur Terminologie von Seide in der Antike, unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs <i>métaxa</i> .....	164
MAUREEN CARROLL Invisible Foreigners at Rome? Identities in Dress Behaviour in the Imperial Capital .....	169

ANTOINE DE MOOR	
Radiocarbon Dating of Textiles from Antiquity. From Disbelief to Enthusiasm for a Very Reliable Method .....	189
BÉATRICE HUBER	
Vom Faden zum Gewebe. Die Webgeräte im Raum Kom el-Ahmar/Sharuna und Qarara (Mittelägypten) .....	196
MABI ANGAR	
Die Aachener Elefantenseide zu Gast in Berlin (1906) und byzantinische Seidenmotive in Ernst Lubitschs <i>Sumurun</i> (1920) .....	208
II.	
JOHANNES G. DECKERS	
Neue Befunde zur Wandmalerei im Kaiserkultraum des Ammontempels von Luxor .....	222
NORBERT ZIMMERMANN	
Die wieder erwachten Sieben Schläfer in Ephesos. Zu einem neu entdeckten Bild im Sieben-Schläfer-Zömeterium .....	244
ROTRAUT WISSKIRCHEN (†)	
Trägerfiguren in Kuppeldarstellungen mit überzeitlichem Mittelbild .....	257
CORDULA MAUSS	
Verschlungene Wege ins Mittelalter. Überlegungen zum Transfer des pagan-antiken Zodiakos-Motivs in die westeuropäisch-mittelalterliche Ikonographie .....	263
ACHIM ARBEITER	
Zum Stand der Forschungen über das Missorium des Kaisers Theodosius I in Madrid .....	280
SUSANNE HEYDASCH-LEHMANN	
Ein »leerer Thron« auf Papyrus .....	315
JENNIFER MOLDENHAUER / DIETER KOROL	
Neues zur Rekonstruktion der erhaltenen Fragmente der Cotton-Genesis am Beispiel von Miniaturen der Josephsgeschichte (Bl. 73 <sup>v</sup> , 74 <sup>r</sup> , 74 <sup>v</sup> ) .....	321
HARALD WOLTER-VON DEM KNESEBECK	
Zur Präsenz Christi in Wort und Bild in frühmittelalterlichen Handschriften .....	338
CLAUDIA NAUERTH	
Theklas Tiere .....	346
LUDWIG D. MORENZ	
Spieglein, Spieglein in der Hand ... Verwachsene Grenzen von Symbolik und Intermedialität in der altägyptischen Kultur .....	356
III.	
MICHAEL SCHMAUDER	
Das Mausoleum von Dair Solaib (Dayr as Salib / Deir al-Salib, دير الصليب) .....	360

STEPHAN WESTPHALEN	
Gertrude Bell und die Kirche von Şaha in der Provinz <i>Cilicia prima</i> .	
Eine Revision .....	372
FLORIAN MICHAEL JORDAN	
Elusa – ein Traum wird wahr. Ausgrabung und Rekonstruktion einer frühchristlichen Kirche in Israel .....	385
PATRICK KREMSEK	
Galla Placidia und der heilige Laurentius .....	390
MICHAEL ALTRIPP	
Die (frühchristliche und) byzantinische Kirche als Offenbarungsraum .....	405
IV.	
GUNNAR BRANDS	
Ein später und ein falscher Ganymed .....	414
JUTTA DRESKEN-WEILAND	
Ein unpublizierter Kindersarkophag des späten 4. Jahrhunderts aus St. Peter in Rom .....	424
STEFANIE ARCHUT	
Steingewordener Glaube an die Auferstehung. Der Baumsarkophag Berlin, SMPK Inv. 12/93 .....	430
GUNTAM KOCH	
Zu einigen Weihrauch-Gefäßen in Georgien .....	436
BEATE BÖHLENDORF-ARSLAN	
Pilgerdevotionalien aus Assos? .....	446
RENATE ROSENTHAL-HEGINBOTTOM	
Die heilige Thekla auf einer Metallscheibe .....	452
HANS-HOYER V. PRITZWITZ / DANIEL GANSAUER	
An ihrer Kleidung werdet ihr sie erkennen. Eine Gladiatorfibel in Bonn .....	457
ELISABET ENSS	
Holzschnitzereien aus Bargala, Mazedonien .....	460
YVONNE PETRINA	
Religion, Magie, Medizin? Überlegungen zum frühbyzantinischen Funktionsschmuck .....	466
ANTJE BOSSELMANN-RUICKBIE	
Byzantinisierende Emails auf einer Mitra des 15. Jh. aus Linköping (heute Stockholm). Lateinerzeitliches Konstantinopel oder Sizilien um 1300? Zur mittelalterlichen Emailkunst und Aspekten von ›Kulturtransfer‹ im Mittelalter .....	478
KIRSTEN KRUMEICH	
Das Bildnis des Fortunato Santini. Ein Sammlerporträt von Julius Hübner zwischen deutscher Romantik und ›Edizione Romana‹ .....	494
GABRIELE MIETKE	
Dekoriert im Interesse der Archäologie .....	508

## V.

GEORG SCHÖLLGEN	
Synodale Elemente in den Apostolischen Konstitutionen. Anmerkungen zur Entwicklung des frühen Kirchenrechts .....	523
CHRISTIAN HORNING	
Rebellische Kleriker. Asketische Leitbilder und Widerstände gegen ihre Implementierung im Klerus der Spätantike .....	532
CLEMENS SCHOLTEN	
Das Fach Kirchengeschichte – eine theologische Disziplin? Eine Bestandsaufnahme .....	545
STEFAN HEID	
Religiöse Topographie. Die Reinigung des Raumes von den Dämonen als Missionsauftrag der frühen Kirche .....	573
MATTHIAS PERKAMS	
Zwei Protreptikoi zur Philosophie in syrischer Sprache. Die <i>Rede des Meliton an Kaiser Antoninus</i> (Pseudo-Meliton, »Apologie«) und der <i>Brief des Marā bar Serapiyōn</i> .....	588
GERHARD REXIN	
Marcellina in Rom und in Mailand .....	596
ANDREAS WECKWERTH	
<i>Cantantibus organis?</i> Das spätantike Christentum und die Instrumentalmusik .....	611
JOACHIM OEPEN	
Zur Gründung des Stiftes St. Severin in Köln .....	625

## DAS FACH KIRCHENGESCHICHTE – EINE THEOLOGISCHE DISZIPLIN?

### Eine Bestandsaufnahme

Für Kirchenhistoriker ist das Fach Kirchengeschichte unbestritten eine *historische* Wissenschaft. Sie beschäftigt sich mit den unterschiedlichsten Aspekten der Entwicklung der christlichen Kirchen und bedient sich dazu der gleichen Methoden wie die Geschichtswissenschaft. Gerne unterstreichen Fachvertreter den Nutzen eines Kirchengeschichtsstudiums im Rahmen eines Theologiestudiums. Ohne historische Perspektive, sagen sie einvernehmlich, blieben Lehre und Traditionen der Kirche vielfach unverständlich.

Da dem Fach Kirchengeschichte ein Platz in einem theologischen Fächerkanon eingeräumt ist, wird ihm neben dem historischen auch ein irgendwie gearteter *theologischer* Anspruch zugesprochen. Kirchenhistoriker haben das stets wahrgenommen, aber zu keinem Konsens gefunden, worin er besteht.

Im Folgenden wird die Frage nach dem theologischen Charakter des Faches Kirchengeschichte in vier Schritten behandelt: I. wird zur besseren Einordnung ein geraffter Überblick über die schon häufiger und ausführlich nachgezeichnete Debatte der katholischen Kirchenhistoriker zwischen 1961 und 1997 gegeben<sup>1</sup>, II. werden die beiden seitdem vorgelegten Ansätze, Kirchengeschichte theologisch zu verorten, vorgestellt und diskutiert, III. werden Perspektiven aus Sicht des Faches Alte Kirchengeschichte behandelt und IV. einige Folgerungen gezogen<sup>2</sup>.

### I

Als entschiedener Vertreter eines dogmatischen Ansatzes von Kirchengeschichte hat HUBERT JEDIN zu gelten. Zur Grundlage kirchenhistorischer Wissenschaft hatte er den Kirchenbegriff gemacht und in der Einleitung zum »Handbuch der Kirchengeschichte« im Jahr 1962 festgestellt: »Der Gegenstand der Kirchengeschichte ist das Wachstum der von Christus gestifteten Kirche in Zeit und Raum. Indem sie die-

<sup>1</sup> A. HOLZEM, Die Geschichte des »gegläubten Gottes«, Kirchengeschichte zwischen »Memoria« und »Historia«: A. Leinhäupl-Wilke / M. Striet (Hrsg.), Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen = Münsteraner Einführungen 1 (Münster 2000) 73/103; H. WOLF, Zwischen Theologie und Geschichte – Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte: ThRev 98 (2002) 379/86; W. DAMBERG, Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft?: R. Göllner (Hrsg.), »Es ist so schwer, den falschen Weg zu meiden«. Bilanz

und Perspektiven der theologischen Disziplinen = Theologie im Kontakt 12 (Münster 2004) 99/114; vgl. W. K. BLESSING, Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen: A. Doering-Manteuffel / K. Nowak (Hrsg.), Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden = Konfession und Gesellschaft 8 (Stuttgart/Berlin/Köln 1996).

<sup>2</sup> Herrn Dr. theol. Christian Handschuh danke ich für wertvolle Hinweise sowie die Diskussion und Durchsicht des Textes.



sen ihren Gegenstand von der Glaubenswissenschaft empfängt und im Glauben festhält, ist sie theologische Disziplin und unterscheidet sich von einer Geschichte des Christentums«<sup>3</sup>.

Im Vergleich zu einer extremen, neothomistischen Position etwa eines MATTHIAS HÖHLER im Jahr 1893, die das dogmatische Kriterium als *a priori* unveränderlich bestimmt hatte<sup>4</sup>, machte JEDIN immerhin die Einschränkung: »Ihr theologischer Ausgangspunkt, der Begriff der Kirche, darf allerdings nicht so verstanden werden, als ob die von der Dogmatik aufgezeigte Struktur der Kirche als vorgegebenes Schema der geschichtlichen Darstellung zugrunde gelegt und in ihr nachgewiesen werden müsste, mithin die geschichtsempirische, auf den historischen Quellen basierende Feststellung ihrer Lebensäußerungen einschränkte oder behinderte, sondern beinhaltet lediglich ihren göttlichen Ursprung durch Jesus Christus, die von ihm grundgelegte (hierarchische und sakramentale) Ordnung und den ihr verheißenen Beistand des Heiligen Geistes sowie ihre Hinordnung auf die eschatologische Vollendung, also die Elemente, auf denen ihre wesentliche Identität in den wechselnden Erscheinungsformen, d. h. ihre Kontinuität, beruht«<sup>5</sup>.

Ein Jahr zuvor hatte JEDIN im »Lexikon für Theologie und Kirche« geschrieben, was das für die praktische Arbeit bedeutet: »Jede wissenschaftlich arbeitende Kirchengeschichte muss von außen nach innen, von den geschichtlichen Erscheinungsformen zum übergeschichtlichen Wesen, das sich in ihnen verwirklicht, und zu ihrem letzten theologischen Sinn vorzudringen suchen«<sup>6</sup>. Das Eigentliche der Kirche sei überzeitlich, aber Dasein und Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche könne aus »historisch fassbaren Wirkungen« erschlossen, wenn auch selbst nur geglaubt werden<sup>7</sup>. Der Kirchenhistoriker werde somit zum »Deuter der Wirksamkeit des Hl. Geistes«<sup>8</sup>. Ein nichtempirischer Ausgangspunkt und ein nichtempirisches Ziel machen Kirchengeschichte also zu einer theologischen Disziplin.

JEDIN löste damit eine lebhafteste Debatte aus, in der ihm allerdings von allen Seiten Widerspruch entgegenschlug. Fachvertreter bemühten sich, die dogmatische Grundlegung und heilsgeschichtliche Wahrnehmung von Kirchengeschichte zurückzuweisen. ERWIN ISERLOH wies auf die Gefahr hin, mit Kirchengeschichte letztlich nur Dogmatik zu illustrieren, obwohl er selbst ähnlich wie JEDIN durchaus bereit war, die Kirche der Vergangenheit nach der historisch-kritischen Analyse gleichsam in einem zweiten

<sup>3</sup> H. JEDIN, Einleitung in die Kirchengeschichte: ders. (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte 1 (Freiburg/Basel/Wien 1962 = <sup>3</sup>1973) 1/55, hier 2.

<sup>4</sup> Vgl. H. WOLF, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zur Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie: W. Kinzig / V. Leppin / G. Wartenberg (Hrsg.), Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologi-

schem Anspruch (Leipzig 2004) 53/65, hier 55/7.

<sup>5</sup> JEDIN, Einleitung in die Kirchengeschichte (o. Anm. 3) 2f.

<sup>6</sup> H. JEDIN, Art. Kirchengeschichte: LThK<sup>2</sup> 6 (1961) 209/18, hier 209.

<sup>7</sup> JEDIN, Einleitung in die Kirchengeschichte (o. Anm. 3) 3.

<sup>8</sup> Ebd. 11. JEDIN entnimmt den Gedanken als Zitat von J. SPÖRL, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauungen (München 1935) 20.

Arbeitsschritt »mit den Augen des Glaubens« zu betrachten<sup>9</sup>. Eine solche kritische Stimme war allerdings eher gemäßigt.

Grundsätzlicher wurde ein theologischer Ansatz des Faches Kirchengeschichte als Bevormundung des Forschers zurückgewiesen: »Nicht die rechte Theologie, sondern die rechte historische Methode entscheidet ... über den Wert ... der Kirchengeschichte«, sagte VICTOR CONZEMIUS<sup>10</sup>. Der Kirchenhistoriker konstruiere nicht die Vergangenheit, lese nichts aus ihr heraus oder in sie hinein, sondern komme methodisch intersubjektiv zu nachvollziehbaren Aussagen. Die Notwendigkeit eines gläubigen Standpunktes des Kirchenhistorikers, eines *Apriori* des Glaubens, sei daher zurückzuweisen. Polemisch formulierte es der evangelische Kirchenhistoriker KARL KUPISCH: »Die Behauptung, daß die Kirchengeschichte etwas anderes als die sogenannte Profangeschichte sei, ist klerikale Anmaßung«<sup>11</sup>.

Auch ein wohlwollenderer katholischer Kirchenhistoriker wie KLAUS SCHATZ zog 1980 den Schluss, dass bei JEDINS Ansatz Kirchengeschichte überhaupt keinen theologischen Ort haben könne, weil Kirchengeschichte es nur mit dem bedeutungslosen Veränderlichen zu tun hätte, während das Eigentliche über die Kirche in der Ekklesiologie ausgesagt würde<sup>12</sup>. SCHATZ zog aber keineswegs die Konsequenz, Kirchengeschichte aus der Theologie zu verbannen, sondern suchte die theologische Komponente zu wahren, indem er aus der theoretischen Not eine praktische Tugend machte. Zumindest forderte er, eine »Theologie des geschichtlichen Selbstvollzugs der Kirche« zu betreiben, wonach Geschichte und Wandel faktisch zum Wesensvollzug der Kirche gehören würden<sup>13</sup>. Er tat sich aber schwer, sein Konzept ohne einen nichthistorischen Bezugspunkt zu begründen. Ersetzte CONZEMIUS den systematischen Bezugspunkt einfach pragmatisch durch das Neue Testament als Maßstab kirchengeschichtlicher Urteilsbildung<sup>14</sup>, ging SCHATZ von einer erst durch Rezeption historischer Erinnerung zu schaffenden Identität der Kirche aus: Die von ihm so genannte »Mitte der christlichen Botschaft« sollte als Wertungskriterium an die historischen Fakten gelegt werden, um ein geeignetes, durch Deutung gewonnenes Geschichtsbild von Kirche

<sup>9</sup> E. ISELOH, Kirchengeschichte eine theologische Wissenschaft: Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse (Wiesbaden 1982) 19; vgl. ders., Was ist Kirchengeschichte?: R. Kottje (Hrsg.), Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie? (Trier 1970) 10/32, hier 29; DAMBERG, Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft? (o. Anm. 1) 102f.

<sup>10</sup> V. CONZEMIUS, Kirchengeschichte als »nichttheologische« Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftlichen Standortbestimmung: ThQS 55 (1975) 187/97, hier 192; vgl. ders., Kirchengeschichte als »nichttheologische« Disziplin: RQS 80 (1985) 31/48; WOLF, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? (o. Anm. 4) 57f; H. DIERK, Kirchengeschichte elementar. Entwurf einer Theorie des Umgangs mit geschichtlichen Traditionen im Religionsunterricht (Münster 2005) 48.

<sup>11</sup> K. KUPISCH, Wider die Ächtung der Geschichte: K. Töpner (Hrsg.), Wider die Ächtung der Ge-

schichte, Festschr. H. J. Schoeps (München/Esslingen 1969) 107/28, hier 125f; vgl. A. DUNKEL, Christlicher Glaube und historische Vernunft. Eine interdisziplinäre Untersuchung über die Notwendigkeit eines theologischen Geschichtsverständnisses = FSÖTh 57 (Göttingen 1989) 52f.

<sup>12</sup> K. SCHATZ, Ist Kirchengeschichte Theologie?: TheolPhilos 55 (1980) 481/513, hier 507.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> CONZEMIUS, Kirchengeschichte als »nichttheologische« Disziplin (o. Anm. 10) 197. N. BROX, Fragen zur »Denkform« der Kirchengeschichte: ZKG 90 (1979) 1/21, auch in (hiernach wird im Folgenden zitiert): ders., Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie, hrsg. von F. Dünzl / A. Fürst / F.R. Prostmeier (Freiburg/Basel/Wien 2000) 29/49, hier 45f, zeigt allerdings, dass aus diesem Grund die scheinbar nichttheologische Disziplin Kirchengeschichte auch bei CONZEMIUS »durch und durch theologisch« (ebd. 46) ist.

zu entwerfen<sup>15</sup>. Der Kirchenhistoriker gehe, sagte SCHATZ, auf faktischer Ebene unter dem *Apriori* der wesentlichen Identität von Kirche an die Kirche der Vergangenheit heran, weil er erwarte, seine Kirche dort wiederzufinden und sein gläubiges Selbstverständnis auch in den Zeugen der Vergangenheit wiederzuerkennen. »Der Kirchenhistoriker sucht die faktische Geschichte der Kirche als Selbstvollzug des theologischen Wesens Kirche zu verstehen«<sup>16</sup>. SCHATZ verzichtete jedoch darauf, festzustellen, wer beurteilen soll, was Mitte der christlichen Botschaft sein soll und welche Entwicklung legitim ist und welche nicht, wohl weil ihm klar war, dass dies kaum der Kirchenhistoriker zu entscheiden hat, gerade weil der weiß, dass auch eine sogenannte Mitte der christlichen Botschaft wie zB. das Neue Testament historisch bedingt und nicht vom Himmel gefallen ist.

Noch etwas anders setzte 1981 und nochmals 1997 HANS REINHARD SEELIGER an<sup>17</sup>. Er machte sich für einen erzählpragmatischen Ansatz stark und explizierte, Kirchengeschichte konstituiere sich als theologische Disziplin dadurch, dass sie als ihren Kommunikationspartner weniger die Theologie als vielmehr eine konkrete Erzählgemeinschaft, nämlich die Menschen in der Kirche, ausmachen könne. *Kirche* sei der mentale Identifikationsraum und deutungsbestimmende Bezugsrahmen der Kirchengeschichte. Letztlich, so SEELIGER, sei das Fach Fundamentaltheologie der Bezugspunkt des Faches Kirchengeschichte, weil nur so die Gratwanderung zwischen einer nichttheologischen Methodik und einer theologisch unabweisbaren Aufgabe möglich werde<sup>18</sup>. »Kirchengeschichte« heiße das Fach, weil es in der Kirche betrieben werde.

Schließlich bilanzierte KLAUS GANZER in der 3. Auflage des »Lexikon für Theologie und Kirche« 1997 die Diskussion und trug das JEDINSche Konzept endgültig zu Grabe. Offenkundig direkt gegen JEDIN gerichtet, formulierte er: »Der Kirchengeschichte ist nicht ein von der Dogmatik formulierter theologischer Begriff der Kirche vorgegeben. Der Kirchenbegriff ... ist vielmehr selbst ein historisches Phänomen und daher Gegenstand kirchengeschichtlicher Forschung ... Programmatische Formulierungen eines theologischen Gehaltes der Kirchengeschichte ... sind für Forschung und Darstellung nicht operationalisierbar und daher hermeneutisch unfruchtbar«<sup>19</sup>. Daher ist eine Geschichte *des Christentums* der dem Wesen des Historischen selbst adäquate Ansatz. »Kirche« wird also als Begriff für den Untersuchungsgegenstand theologisch wie faktisch als zu eng zurückgewiesen. An dessen Stelle soll »Christentum« treten<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> SCHATZ, Ist Kirchengeschichte Theologie? (o. Anm. 12) 509.

<sup>16</sup> Ebd. 510f; vgl. HOLZEM, Geschichte des »gegläubten Gottes« (o. Anm. 1) 79. 87; DAMBERG, Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft? (o. Anm. 1) 104/6.

<sup>17</sup> H. R. SEELIGER, Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung (Düsseldorf 1981) 233/7; ders., Kirchengeschichte und historische Theologie. Neueste Problemanzeigen: Bulletin – Europäische Gesellschaft für Katholische Theo-

logie 8 (1997) 126/8; vgl. HOLZEM, Geschichte des »gegläubten Gottes« (o. Anm. 1) 87f.

<sup>18</sup> SEELIGER, Kirchengeschichte und historische Theologie (o. Anm. 17) 127f; JEDIN, Einleitung (o. Anm. 3) 11 hatte gesagt: »Als Ganzes ist sie [*sc.* die Kirchengeschichte] die wirksamste Apologie der Kirche«.

<sup>19</sup> K. GANZER, Art. Kirchengeschichte: LThK<sup>3</sup> 6 (1997) 1/10, hier 1 mit Zitierung von E. Stöve.

<sup>20</sup> *Ekklesia* und *Christianitas* werden damit als nicht mehr deckungsgleich angesehen. Hingegen wird in der Kirchenvätertradition *Christianitas* eher selten – bei Thomas von Aquin in der *Summa theolo-*

Anscheinend lieferte diese Dekonstruktion einer als Anmaßung empfundenen Position den katholischen Kirchenhistorikern die endgültige Berechtigung für das, was sie ohnehin bereits taten, nämlich historisch zu forschen. Nach einer Theorie, die für die Detailarbeit ohnehin keine Relevanz hatte, weil sie nicht »operationalisierbar« war, musste nicht mehr vordringlich gesucht werden, zumal JEDIN seinen Ansatz inzwischen erläutert und letztlich zugestanden hatte, dass mit der historisch-kritischen Methode nicht zu systematischen Urteilen zu gelangen sei<sup>21</sup>. Gleichzeitig ließ sich die Position JEDINS historisch verständlich machen, indem man vermutete, dass JEDIN das Fach Kirchengeschichte aus einer infolge der Modernismuskrise teilweise selbst verordneten Marginalisierung habe herausführen wollen<sup>22</sup>, oder indem man die Verwurzelung JEDINS im katholischen Milieu und den Bedingungen der Situation nach 1945 aufzeigte<sup>23</sup>.

Es ist daher nicht überraschend, dass das Thema seither nur noch selten angeschnitten wurde. Lediglich KARL SUSO FRANK leitete sein Lehrbuch knapp mit der Aussage ein, dass Kirchengeschichte die Wirkungsgeschichte des Offenbarungsgeschehens sei und in der Entfaltung von Tradition und Traditionen, in Theologie und Apologetik, in Gemeindestrukturen und Weltverständnis, in Personen, Gruppen, Gesellschaften usw. Gegenstand der Forschung sei und darin ihre theologische Berechtigung finde. FRANKS Lehrbuch erschien allerdings ebenfalls schon im Jahr 1997<sup>24</sup>.

Meist begnügten sich Kirchenhistoriker seitdem damit, die Bedeutung ihres Faches funktional aus der faktischen Kommunikation der verschiedenen theologischen Disziplinen herzuleiten und ihnen gegenüber das Recht für sich zu reklamieren, ideologiekritisch aufzutreten<sup>25</sup>. Allerdings wurde mit Sorge vermerkt, dass die anderen theologischen Disziplinen die Stimme der Kirchenhistoriker möglicherweise gar nicht hören möchten. Denn immerhin wurde nach eigener Einschätzung festgestellt, dass trotz der allgemeinen Rede von der »Geschichtlichkeit der Kirche« das historische Wissen in den theologischen Einzeldisziplinen inzwischen wegbreche<sup>26</sup>.

*gica Christianitas* gar nicht – benutzt, weil Christentum als mit Kirche identisch gesehen wird; vgl. R. SCHÄFER, Art. Christentum, Wesen des: *HistWbPhilos* 1 (1971) 1007/16, hier 1008f. Der Gesamtbestand äußerer kirchlicher Erscheinung, kirchlicher Sitte und Lehre sind vom persönlicher Glauben und dem Leben des Einzelnen nicht zu trennen; vgl. K.-H. MENKE, Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit (Regensburg 2015) 256: Der Glaubensvollzug des Einzelnen (*fides qua*) ist untrennbar vom Inhalt des kirchlichen Glaubens (*fides quae*).

<sup>21</sup> H. JEDIN, Kirchengeschichte als Theologie und Geschichte: *IKZ Communio* 8 (1979) 496/507, hier 500; vgl. HOLZEM, Geschichte des »gegläubten Gottes« (o. Anm. 1) 86.

<sup>22</sup> H. WOLF, Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-)Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960: ders. (Hrsg.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland*

1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug = Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3 (Paderborn 1999) 84.

<sup>23</sup> Vgl. HOLZEM, Geschichte des »gegläubten Gottes« (o. Anm. 1) 85f.

<sup>24</sup> K. S. FRANK, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche (Paderborn 1997 [<sup>3</sup>2002]) 2. Das Fach Kirchengeschichte in der Theologie wurde im Übrigen auch bei JEDIN und ISERLOH inkarnatorisch-christologisch verankert.

<sup>25</sup> WOLF, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? (o. Anm. 4) 60; damit wird die Forderung aufgegriffen, das Fach Kirchengeschichte habe sich auf die Geschichte zu konzentrieren; vgl. P. EICHER, Zur Ideologiekritik der Kirchengeschichte: *Kairos* 23 (1981) 244/68, hier 253.

<sup>26</sup> WOLF, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? (o. Anm. 4) 60; ders., Den ganzen Tisch der Tradition decken. Tendenzen und Perspektiven neuzeitlicher Kirchengeschichte: *ThQS* 184 (2004) 254/76, hier 270. Vgl. R. KANY,

Aber gerade wegen der Bedeutung, die Kirchenhistoriker einer historischen Fundierung der anderen theologischen Disziplinen beimessen, scheint ein Unbehagen geblieben zu sein, ganz ohne Legitimation das Fach Kirchengeschichte im Raum der katholischen Theologie zu betreiben. Die Frage stand und steht nach wie vor im Raum, was den spezifisch theologischen Charakter der Disziplin ausmache und wie der Ort des Faches innerhalb der Theologie zu bestimmen sei.

Vor allem zwei Fachvertreter haben anscheinend deswegen versucht, die Diskussion weiterzuführen, was Kirchengeschichte zur theologischen Wissenschaft macht.

## II

1. Der erste ist ANDREAS HOLZEM. In seinem Aufsatz »Die Geschichte des geglaubten Gottes« aus dem Jahre 2000<sup>27</sup> hat er als Aufgabe der Kirchengeschichte beschrieben, sich mit den Menschen zu befassen, die vor uns Christen waren, und auf diese Weise – allerdings mittelbar – von Gott zu sprechen<sup>28</sup>. Weil der christliche Glaube in der Ambivalenz alltäglichen Lebens eine soziale Gestalt angenommen habe, dürfe die »Geschichte des geglaubten Gottes« keine Geschichte nur der Kirche, ja auch nicht nur des Christentums sein, sondern müsse Geschichte in umfassender Weise untersuchen, indem sie das Leben der Menschen in deren vollständigem kulturellen Kontext in direkter Beziehung zu ihrem Christsein verstehe. Die Rede von der »Geschichte des geglaubten Gottes« wird dabei explizit nicht als apriorische Wesensaussage oder umfassendes Programm verstanden, sondern als eine »knappe Reflexion auf die Reichweiten von Fragehorizont und Methode«<sup>29</sup>. Die Kurzformel des »geglaubten Gottes« wird im Gegenteil dafür benutzt, sich wiederum von heilsgeschichtlichen Wesensaussagen zu verabschieden und Ernst mit der Einsicht in die Unmöglichkeit zu machen, mit historischen Mitteln Kirchengeschichte als Heilsgeschichte zu betreiben.

HOLZEM hat die Theorie in zweierlei Hinsicht vorangetrieben: Zum einen hat er klargemacht, dass es nicht genügt, die Geschichte der Kirche als Institution oder Gemeinschaft aufzuarbeiten. Die Beschäftigung mit einem dekontextualisierten Materialobjekt Kirche oder einer Konfession sei zu eng. Vielmehr seien Kirche und Christentum geschichtlich erst angemessen verstehbar, wenn deren Einbettung in kulturelle Kontexte wahrgenommen werde. Kirche und Christentum würden nur durch eine größere Vielfalt unterschiedlichster Ansätze erfassbar, und diese gelte es, durch Einbeziehung der entsprechenden Disziplinen wie zB. Sozial-, Mentalitäts- oder Alltagsgeschichte, Kunstgeschichte, Philologie oder Archäologie in der Kirchengeschichte

Kirchengeschichte im Streit der Fakultäten: T. Khidsheli / N. Kavvadas (Hrsg.), *Bau und Schrift*, Festschr. H. R. Seeliger = *JbAC Erg.-Bd. Kl. R. 12* (Münster 2015) 265/80, hier 280: »Die Kirchengeschichte verfehlt ihren Zweck, wenn das Problembewusstsein, das sie sich erarbeitet, sozusagen auf ihrer

Seele liegen bleibt und nicht an die anderen theologischen Fächer weitervermittelt wird«.

<sup>27</sup> HOLZEM, *Die Geschichte des »geglaubten Gottes«* (o. Anm. 1).

<sup>28</sup> Ebd. 74.

<sup>29</sup> Ebd. 75.

zur Geltung zu bringen. Fragestellungen und Methoden würden das Fach Kirchengeschichte und historische Disziplinen pragmatisch einander annähern<sup>30</sup>.

Zum anderen hat HOLZEM sowohl die Zweifel des Faches an der eigenen Rolle historisch freigelegt als auch die Zwecke kirchengeschichtlicher Wahrnehmung reflektiert. Dazu hat er nach eigener Einschätzung die auf den Soziologen MAURICE HALBWACHS und den Kulturwissenschaftler JAN ASSMANN zurückgehende Theorie vom kulturellen Gedächtnis für die Kirchengeschichte rezipiert<sup>31</sup>. Nach dieser Theorie steht das Wissen um die eigene Vergangenheit, die *Historia*, mit dem Selbstverständnis und der lebendigen Praxis einer Gruppe, der *Memoria*, in engem, aber spannungsvollen Zusammenhang. Kirchengeschichte liefere der Kirche zwar ein historisches Selbstbild, ermögliche ihr also die sinnstiftende *Memoria*-Funktion, stelle jedoch in ihrer eigentlichen Funktion distanziert und unparteilich zunächst Wissen bereit, das durchaus *memoria*-kritisch wirken soll<sup>32</sup>.

HOLZEM reibt sich dabei an der »institutionellen Standortgebundenheit« bei SCHATZ und vor allem am »erzählpragmatischen Ansatz« von SEELIGER; beide hatten

<sup>30</sup> Ebd. 89/100, bes. 95.

<sup>31</sup> M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris 1925); deutsch: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* (Frankfurt, Main 2006); J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München 1999); vgl. auch die Arbeiten von ALEIDA ASSMANN, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (München 1999 = 2018); dies., *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik* (München 2006); dies., *Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung* (München 2007; <sup>2</sup>2014); dies., *Formen des Vergessens* (Göttingen 2016).

<sup>32</sup> HOLZEM setzt ASSMANNs kulturwissenschaftliche Erinnerungstheorie mit dem kulturgeschichtlichen *Historia-Memoria*-Konzept von O. G. OEXLE, *Geschichte als Historische Kulturwissenschaft: W. Hardtwig / H.-U. Wehler (Hrsg.), Kulturgeschichte heute = Geschichte und Gesellschaft Sonderheft 16* (Göttingen 1996) 14/40 gleich. Die zugrundeliegenden Konzepte sind jedoch unterschiedlich: OEXLE denkt mit seinem *Historia-Memoria*-Konzept, wie es HOLZEM in die Kirchengeschichte einführt, von der *Historia* her und wertet diese als Korrektiv der *Memoria*, d. h. die *Historia* bzw. der Historiker entscheidet darüber, was richtig und falsch sein soll. Das setzt voraus, dass Geschichte erkennbar und rekonstruierbar ist. Der Anspruch wird aufrechterhalten, Geschichte nicht nur richtig (»objektiv«) zu verstehen, sondern auch als Norm für die Gegenwartsgestaltung einzubringen. Nur der Historiker weiß, wie Vergangenheit zu deuten und was zu tun ist. Dass der Historiker nur standortgebunden *Historia* erkennt, ist in diesem Konzept ein eher störender Gedanke, wie

ihn BROX, *Fragen zur »Denkform« der Kirchengeschichte* (o. Anm. 14) 37 beschrieb: »Ob Kirchengeschichte als Märtyrergeschichte, ob als Mönchsgeschichte, als Papstgeschichte, als Frömmigkeits-, Volks- oder Missionsgeschichte usw. erzählt wird, hängt nicht vom Zufall ab, sondern hängt ab von der »lebensgeschichtlichen Situation« des Historikers«. – JAN (und ALEIDA) ASSMANN liefern dagegen eine kulturwissenschaftliche Erinnerungstheorie in Abgrenzung zur normativ kulturgeschichtlichen Geschichtsschreibung und setzen bei der *Memoria* an: Für eine Gruppe sei Erinnerung identitätsstiftend. Jede Gruppe habe ein Funktionsgedächtnis, das sich gruppenintern konstituiere und das letztlich nicht steuerbar sei, weil es eigenen Gesetzen gehorche. Erinnerung wandere etwa von der sozialen über die kommunikative Ebene schließlich ins kulturelle Gedächtnis und werde jeweils nach bewussten oder unbewussten Gruppenscheidungen neu ausgehandelt und gedeutet. Erinnerungen können also sowohl unbewusst ausgeblendet als auch bewusst unterdrückt werden, *Historia* kann also aus dem Gedächtnis »verschwinden«. Von geschichtsphilosophischer Seite her ordnet R. SCHAEFFLER, *Einführung in die Geschichtsphilosophie* (Darmstadt <sup>4</sup>1991) 11 *Historia* und *Memoria* als »geschehene« und »gesehene Geschichte« einander zu; zur Standortgebundenheit des Historikers vgl. H.-I. MARROU, *Über die historische Erkenntnis* (Freiburg/München 1973 [Original: Paris 1954]) 63/82. Anscheinend gibt es aber zur Selbstkonstituierung einer Gruppe unverzichtbare *Historia*, deren Vergessen die Identität der Gruppe zerstören würde, wie auch immer in der Erinnerung unterschiedlicher Zeiten und Personen die *Historia* »als solche« rekonstruiert wird; eine solche Gruppe ist auch das Christentum.

Kirche in je eigener Weise als Kommunikationspartner des Faches Kirchengeschichte ausgemacht. HOLZEM lehnt jedoch Kirche als den Identifikationsraum und Bezugsrahmen des Faches Kirchengeschichte als zu eng und als Zentrierung der Disziplin um die eigene Gruppe ab, weil die notwendige kulturwissenschaftliche Vernetzung des Faches nicht ins Blickfeld trete, die Gesprächspartner selektiv gewählt seien und die *Historia*-Funktion des Faches unterbewertet werde<sup>33</sup>.

*Memoria*-kritisch kann das Fach Kirchengeschichte für HOLZEM nur sein, wenn es als Teil des Großzusammenhangs »Kulturwissenschaft in historischer Absicht« definiert wird<sup>34</sup>. Das Fach Kirchengeschichte erhalte erst durch die Partizipation an einem solchen allgemeinen Kulturbegriff eine prinzipiell unabschließbare Problemorientierung und erfülle nur auf diese Weise ihre *Historia*-Funktion. Da Kultur »die Gesamtheit der Hervorbringungen des Menschen auf allen Gebieten des Lebens« sei, sei auch Religion etwas, was vom Menschen produziert und reproduziert werde. »Religion als jedwede Emanation eines geglaubten Gottes ist Teil eines umfassenden Kulturbegriffs«<sup>35</sup>.

Gewiss sei der Aufbau der Kultur auf »Wertideen« bezogen, d. h. auf die Fähigkeit und den Willen des Menschen, der Welt einen Sinn zu verleihen. Aus diesen »Wertideen«, »Denkformen« oder »Mentalitäten« der Kultur resultiert nach HOLZEM auch ein religiöses Handeln, das Rituale, Kunst, Institutionen, Symbole etc. hervorbringt. Solche Wertideen entstammen für HOLZEM in heutiger Zeit aber faktisch nicht mehr allein dem Diskurszusammenhang einer Kirche oder einer Konfession, sondern den allgemeingeschichtlichen und gesellschaftlichen Gesprächsfeldern, in die auch die Kirchengeschichte als Wissenschaft gestellt bzw. in die sie erweiternd einbezogen sei. Christliche Wertideen würden umso wirksamer durch das Fach Kirchengeschichte in das Gespräch eingebracht, je konsequenter sie auf empirischem Wege und nicht in systematischer Deduktion expliziert würden. Kommunikationspartner des Faches Kirchengeschichte sei somit nicht die Kirche, sondern die Gesellschaft<sup>36</sup>.

Was ist dazu zu sagen? Obwohl HOLZEM metageschichtliche Gesamtentwürfe ablehnt, kann und möchte auch er offenbar auf einen Bezugspunkt für das Fach Kirchengeschichte nicht verzichten. Er findet ihn im »geglaubten Gott«. Dieser Leitbegriff scheint mit seiner konkreten theologischen Füllung auf den ersten Blick sogar passgenauer als der Begriff Kirche. Allerdings macht die Verwendung des Begriffs »Gott« Schwierigkeiten: Denn die »Geschichte des geglaubten Gottes« ist bei HOLZEM zwar faktisch noch an Personen und Gegenständen der Christentumsgeschichte festgemacht – konträre Exempel sind die Mystikerin Theresia von Avila und ein kirchenskeptischer Bauer des 17. Jahrhunderts im Münsterland<sup>37</sup> –, stellt aber aufgrund der Ausrichtung auf das Individuum den Bezug zur Kirche nicht unbedingt in den Vordergrund. Außerdem stellt der Gottesbegriff den Bezug zum Christentum nur auf den ersten Blick her, denn er ist so abstrakt gefasst, dass er lediglich als eine aus methodischen Gründen gewählte Größe zur Beschreibung der Reichweite des Fragehorizontes

<sup>33</sup> HOLZEM, Geschichte des »geglaubten Gottes« (o. Anm. 1) 87/9.

<sup>34</sup> Ebd. 100/3.

<sup>35</sup> Ebd. 101. HOLZEM weist die Etablierung eines umfassenden Kulturbegriffs dem Max-Planck-Institut in Göttingen und O. G. OEXLE (o. Anm. 32) zu.

<sup>36</sup> HOLZEM ebd. 101f.

<sup>37</sup> Ebd. 73f.

dient. Die Formel »gegläubter Gott« ist nicht christentumsspezifisch, wenn sie sogar jedwede Religion aus sich entlässt.

Dass ein aus christlicher Tradition entnommener Gottesbegriff aller Religion vorgeordnet wird, ist noch nicht deshalb anfechtbar, weil Religionsphänomene existieren, die ohne Gott auskommen. Der »gegläubte Gott« ist nämlich bei HOLZEM nur ein abstrakter Bezugspunkt, vielleicht sogar, auch wenn es nicht gesagt wird, ein anstelle von Religion benutzter Theoriebegriff. Problematischer ist, dass das jetzt als Betreiben der »Geschichte des geglaubten Gottes« bezeichnete Fach Kirchengeschichte als Teil eines umfassenden Kulturbegriffs verstanden wird, der »gegläubte Gott« also nochmals einem Kulturbegriff mit seinen »Wertideen« untergeordnet wird. Das Fach Kirchengeschichte arbeitet nach HOLZEM unter dem Leitbegriff »gegläubter Gott« einem gesellschaftlichen Raum zu, der selbst eine *Memoria* eigener Art betreibt; sein Bezug zur Theologie ist letztlich nur ein historisch überkommener. Legitimiert wird auf diese Weise aber lediglich die Stellung des Faches Kirchengeschichte in einem Pool verschiedener historischer Teildisziplinen (Medizingeschichte, Rechtsgeschichte, Bildungsgeschichte, Technikgeschichte, Religionsgeschichte), die ihrerseits anderen Disziplinen angegliedert sein können und selbst einer »Kulturwissenschaft in historischer Absicht« zuarbeiten<sup>38</sup>. Dass die Einordnung der Kirchengeschichte in einen kulturellen Kontext gesucht wird, scheint dabei weniger noch ein Reflex der universalen oder volkkirchlichen Perspektive des Christentums zu sein als vielmehr der Absicht entsprungen, dem schon bei JEDIN vermuteten Anliegen zu entsprechen, infolge der Marginalisierung der Disziplin »katholische Kirchengeschichte« innerhalb und außerhalb der Theologie seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert ihr wissenschaftlich Anerkennung und gesellschaftlichen Anschluss zu verschaffen.

Es bleibt aber die Frage, was das theologische Spezifikum des Faches Kirchengeschichte sein soll. Nach HOLZEM soll das Fach Kirchengeschichte als Geschichte des »gegläubten Gottes« christliche Wertideen in einen kulturellen Kontext einspeisen. Aber: Das Fach Kirchengeschichte kann zwar dem kulturellen Diskurs historische Erkenntnisse liefern und diese plausibilisieren, aber aus sich selbst heraus nicht begründen, dass die präsentierten Erkenntnisse dem entsprechen, was christliche *Memoria* für sich selbst für bedeutsam und verbindlich erklärt. Das Fach Kirchengeschichte kann selbst die christlichen »Wertideen« nicht produzieren, sondern solche nur historisch erheben<sup>39</sup>.

Gewiss kann im kulturellen Horizont eine »Geschichte des geglaubten Gottes« auf Interesse stoßen und vielleicht sogar für bedeutsam gehalten werden. Aber nicht die Theologie, sondern der kulturelle Rahmen selbst bzw. die Ambitionen, die dieser eventuell zu seiner eigenen memorialen Identität entwickelt, sind es, die darüber ent-

<sup>38</sup> Auch JEDIN, Einleitung (o. Anm. 3) 7 hat den Zusammenhang von Kirche mit Kultur keineswegs ignoriert: »... das vom Heiligen Geist im Zusammenwirken mit der menschlichen Freiheit bewirkte innere und äußere Wachstum der Kirche [vollzieht] sich in steter Auseinandersetzung mit den Kulturen«.

<sup>39</sup> Das lässt DAMBERG, Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft (o. Anm. 1) 110 bereits wieder danach fragen, ob nicht eine sich Lebensformen widmende, also kulturgeschichtlich orientierte Kirchengeschichtsschreibung »kulturelle« Logiken und Verhalten durch bloße Deskription rechtfertigt, wenn sie sich Fragen nach einer Theologie der Geschichte entziehen würde.



scheiden, ob kirchenhistorisches Wissen zur Etablierung einer kulturellen Identität gewollt oder überhaupt benötigt wird. Dieser Wille kann heute vorhanden und morgen verschwunden sein, ein »gegläubter Gott« samt entsprechenden »Wertideen« ist also für Kultur keine unverzichtbare identitätsbildende Option, die sich von selbst ergibt. Zweck und Nutzen einer solchen Geschichte des »gegläubten Gottes« wären kulturwissenschaftlich erst noch zu bestimmen. Der Kirchenhistoriker muss kein dauerhafter Gesprächspartner der Kulturwissenschaft sein. Seine Expertise kann für nicht notwendig erklärt werden oder je nach Diskurslage etwa durch die des Historikers, Soziologen, Religionswissenschaftlers oder sogar durch die von Fachleuten anderer Religionen ersetzt werden. Kirchengeschichte kann unwichtig werden. Könnte sich in diesem Fall die theologische Bedeutung des Faches Kirchengeschichte darauf reduzieren, darum zu ersuchen, der Umgebungskultur Erklärungen historischer Verirrungen und Merkwürdigkeiten eines vergangenen »gegläubten Gottes« liefern zu dürfen?

Außer dem Wunsch, durch das Fach Kirchengeschichte für eine Allgemeinheit mittelbar von einem abstrakten, inhaltlich nicht festgelegten Prinzip »gegläubter Gott« zu sprechen, kann somit bei solchem Ansatz von einem theologischen Spezifikum des Faches Kirchengeschichte keine Rede sein. Durch die Zuarbeit zu einem »kulturwissenschaftlichen Diskurs in historischer Absicht« bietet sich dem Kirchenhistoriker lediglich die Chance, dem Ansehen der Kirchengeschichte und dadurch indirekt auch dem der Theologie als ganzer aufzuhelfen.

2. Von einem anderen Ansatz geht HUBERT WOLF aus<sup>40</sup>. WOLF stellt sehr viel direkter die Frage nach dem theologischen Ort von Kirchengeschichte. WOLF beschreibt den Spagat, den das Fach Kirchengeschichte zwischen theologisch-dogmatischer Programmatik und historisch-kritischer Pragmatik zu vollbringen hat, um sowohl Theologie sein zu können als auch als Geschichtswissenschaft anerkannt zu werden<sup>41</sup>. Eine heilsgeschichtliche Betrachtungsweise lehnt WOLF aber wie CONZEMIUS ebenfalls *expressis verbis* ab. »Die Heilsgeschichte als übergreifende gläubige Sichtweise ist dem Kirchengeschichtler aufgrund seiner Methode nicht zugänglich«<sup>42</sup>. Der Wert des Faches Kirchengeschichte in der Theologie sei an der Präzision der historisch-kritischen Arbeit zu bemessen. Aber es habe durchaus einen Ort in der Theologie, denn, so WOLF, »Kirchengeschichte arbeitet zwar nicht systematisch-theologisch, aber sie arbeitet durchaus theologisch«, und »sie hat theologisch Relevantes zu sagen«<sup>43</sup>.

Worin aber besteht das theologische Arbeiten des Faches Kirchengeschichte, und wie bestimmt WOLF dessen Ort in der Theologie? Gesucht wird ja ein Ansatz, der dem Fach Kirchengeschichte seinen Platz in Theologie und Geschichtswissenschaft gleichermaßen zuweist und ihm, so nochmals wörtlich, die »normative Relevanz historischer Ergebnisse für den theologischen Diskurs« sichert<sup>44</sup>.

<sup>40</sup> WOLF, Zwischen Theologie und Geschichte (o. Anm. 1); ders., Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? (o. Anm. 4); ders., Den ganzen Tisch der Tradition decken (o. Anm. 26).

<sup>41</sup> WOLF, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? (o. Anm. 40) 58.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Ebd. 59; ähnlich ders., Zwischen Theologie und Geschichte (o. Anm. 1) 384.

<sup>44</sup> Ebd. 383: »... eine bloß historisch-empirische Methodik oder ein rein religionsgeschichtlicher Ansatz [zeigt] noch nichts von der normativen Relevanz kirchenhistorischer Ergebnisse für den theologischen Diskurs«. JEDIN, Einleitung (o. Anm. 3) 10 hatte zurückhaltender formuliert: »... ist diese [sc. die streng wissenschaftliche Erforschung und

WOLF gründet seinen Ansatz auf den Kontroverstheologen Melchior Cano (1509/60). Dieser hatte in seiner posthum veröffentlichten Schrift *De locis theologicis* in Anknüpfung an die aristotelische Topik und Thomas von Aquin zehn theologische Orte aufgezählt, die dem Theologen zur Verfügung stünden, um seine Lehre argumentativ abzusichern<sup>45</sup>. Der Theologe, so heißt es im Vorwort zu *De locis theologicis*, soll Orte zum Disputieren haben, »woraus er keine allgemeinen und fremden, sondern eigene Argumente herleiten kann, sowohl um seine Lehre zu bestätigen als auch die Ansichten der Gegner zurückzuweisen«<sup>46</sup>. »Ich lege«, so heißt es wenig später nochmals, »bestimmte, der Theologie eigentümliche Orte vor, die sozusagen Heimstätten und Fundorte aller theologischen Argumente sind, mit denen Theologen beweisen oder widerlegen können«<sup>47</sup>. Diese Orte – WOLF nennt sie mit dem Fundamentaltheologen MAX SECKLER »Dokumentationsbereiche oder Bezeugungsinstanzen«<sup>48</sup> – sind: *auctoritas sacrae scripturae*; *auctoritas traditionum Christi et apostolorum*; *auctoritas ecclesiae catholicae*; *auctoritas conciliorum*; *auctoritas ecclesiae Romanae*; *auctoritas sanctorum veterum*; *auctoritas theologorum scholasticorum* – diese sieben *loci* gelten als die *loci proprii* –, sowie die *ratio naturalis*, die *auctoritas philosophorum* und als zehnter *locus* die *auctoritas humanae historiae* – diese drei *loci* gelten als die *loci alieni*. Über den letzten *locus* heißt es bei Cano genauer: »Der letzte Ort ist schließlich die Autorität der menschlichen Geschichte, sei sie von glaubwürdigen Autoren verfasst, oder von Generation zu Generation nicht abergläubisch und nicht altweiberhaft, sondern durch ernsthafte und beständige Erwägung überliefert«<sup>49</sup>. Cano will damit zum einen feststellen, »welcher Art und wie groß die Autorität der menschlichen Geschichte ist und welchen Glauben sie in der Theologie bewirkt, was bisher noch nicht ermittelt (*expeditum*) worden sei«<sup>50</sup>, welchen Wert die historischen Argumente für den Gebrauch in der Theologie haben (*ex ejusmodi historia qualia in theologiae usum argumenta ducantur*)<sup>51</sup>, und drittens erkunden – für ihn, wie er sagt, die schwierigste Aufgabe –, welche historische Autoren glaubwürdig sind<sup>52</sup>.

Wie die Spezialisten versichern, ist Cano in der Tat der erste, der »Geschichte« als *locus theologicus*, und sei es auch als *locus alienus*, aufgeführt hat. WOLF möchte daher mit Cano seinen Beitrag zur Wissenschaftstheorie des Faches Kirchengeschichte leisten und mit ihm »den Identitätspunkt des Faches ... konstruieren«<sup>53</sup>.

zweckfreie Darstellung der Tatsachen] geleistet, so darf und muß die Kirchengeschichte Folgerungen für das Verständnis der Gegenwart und für die Entscheidung von Gegenwartsfragen ziehen.«

<sup>45</sup> M. Cano, *De locis theologicis*, ed. par J. BELDA PLANS = BAC maior 85 (Madrid 2006); ältere Ausgabe: M. Cano, *De locis theologicis*, ed. T. M. CUCCHI (Rom 1890); M. Cano, *De locis theologicis*, ed. H. SERRY (Padua 1734); J.-P. MIGNE (Hrsg.), *Theologiae cursus completus* I (Paris 1863) 59/716.

<sup>46</sup> Cano, *De locis theologicis prooem.*

<sup>47</sup> Cano, *De locis theologicis* 1,3.

<sup>48</sup> WOLF, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? (o. Anm. 4) 59; ders.,

Zwischen Theologie und Geschichte (o. Anm. 1) 383; ders., Den ganzen Tisch der Tradition decken (o. Anm. 26) 271; M. SECKLER, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der »loci theologici«. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit: W. Baier (Hrsg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt, Festschr. J. Ratzinger I (St. Ottilien 1997) 37/65, hier 44/54.

<sup>49</sup> Cano, *De locis theologicis* 1,3.

<sup>50</sup> Ebd. 11,3.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> WOLF, Den ganzen Tisch der Tradition decken (o. Anm. 26) 271.

Welchen Platz aber hat Cano der Geschichte in der Theologie zugewiesen, wenn er die Autorität der Menschheitsgeschichte als *locus theologicus* benannt hat? Ist es der von WOLF für das Fach Kirchengeschichte ersehnte?

Die Canospezialisten, unter denen besonders BERNHARD KÖRNER zu nennen ist, sind sich einig, dass es bei Cano zunächst einmal um die Theologie als Glaubenswissenschaft geht<sup>54</sup>. Genauer gesagt, es soll eine Hierarchie der Evidenz ihrer Aussagen, also eine theologische Erkenntnislehre, vorgelegt werden, was WOLF nicht bestreiten würde. Bestimmte Glaubensaussagen werden durch kirchliche und menschliche Instanzen in unterschiedlicher Verbindlichkeit bezeugt. Eine Theologie, die eine *scientia* sein will, ist für Cano an erster Stelle charakterisiert durch im Glauben gesicherte Prinzipien, sodann durch Prinzipien, die für die Vernunft evident sind, und schließlich durch den zwingenden Charakter eines Schlussverfahrens.

Bei der Sicherung der Evidenz von theologischen Sätzen können auch historische Aussagen als Beweis für eine theologische Erkenntnis im Schlussverfahren einen Platz haben. Dadurch sind sie Zulieferant zu theologischen Aussagen. Die Geschichte kann der Unterstützung der Glaubwürdigkeit des Offenbarungsinhaltes dienen. Nicht die Menschheitsgeschichte an und für sich ist also, wie WOLF meint, als solche relevant, sondern sie ist es nach Cano nur, insofern es dem Theologen gelingt, aus ihr für die Theologie als Glaubenswissenschaft Relevantes herauszulesen. Theologie ist nach Cano, wer seine Argumente auf die Autorität des Glaubens stützt<sup>55</sup>. Der menschlichen Geschichte kommt für den Theologen als solcher kein Eigenwert bei der Konstitution von Theologie als *scientia* zu, sie ist an sich selbst noch kein für die theologische Disputation qualifizierter und in die Theologie integrierter Ort, sondern sie kann dem Theologen nur zuliefern, wenn dieser selbst in der Lage ist, aus ihr die richtigen Erkenntnisse zu gewinnen, um im kontroverstheologischen Disput mittels des Rückgangs zu den Ursprüngen und Aufweises von historischen Wahrheitszeugen die orthodoxe Lehre zu sichern – das Ansinnen des Matthias Flacius Illyricus und der »Magdeburger Centurien« ist nicht weit<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> B. KÖRNER, Melchior Cano *De locis theologicis*. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre (Graz 1994); ders., Die Geschichte des *locus theologicus* bei Melchior Cano: *Rivista teologica di Lugano* 5 (2000) 257/69.

<sup>55</sup> Cano, *De locis theologicis* 1,2: »Während aber in allen übrigen Fächern die Vernunft die erste Stelle einnimmt, die Autorität aber die zweite, so ist die Theologie jedoch ein Fach, in dem im Streitgespräch nicht so sehr die Beweggründe der Vernunft, als vielmehr die der Autorität gesucht werden müssen. Denn die Theologie hat sich den auf der Autorität basierenden Ort so sehr zu eigen gemacht, dass sie Vernunftgründe entweder wie Gäste und Fremde empfängt, oder aber diese in ihre Gefolgschaft aufnimmt, wie wenn sie von weit hergeholt wären. Freilich stützt man sich in erster Linie auf den Glauben: Denn dieser könnte, wenn er nicht auf Autorität basiert, nicht nur nicht Glaube sein, sondern nicht einmal erkannt werden. Denn der

Glaube ist, wie der Apostel überliefert hat, das Argument für Dinge, die nicht offensichtlich sind, so, wie wenn man unzweifelhafte Dinge durch die Vernunft unzweifelhaft machen wollte, man tatsächlich aber durch die Vernunft unvernünftig handelt. Deshalb nimmt die Autorität, wie bei den Gläubigen, so auch bei den Theologen, den ersten Rang ein. Die Vernunft folgt ihr darauf nach wie eine Zofe«.

<sup>56</sup> MATTHIAS FLACIUS ILLYRICUS, *Catalogus testium veritatis* (Basel 1556); M. FLACIUS / J. WIGAND / M. RICHTER u. a., *Ecclesiastica historia, integram ecclesiae Christi ideam, quantum ad locum, Propagationem, Persecutionem, Tranquillitatem, Doctrinam, Haereses, Cereimonias, Gubernationem, Schismata, Synodos, Personas, Miracula, Martyria, Religiones extra Ecclesiam, & statum Imperij politicum attinet, secundum singulas Centurias, perspicuo ordine complectens: singulari diligentia & fide ex vetustissimis & optimis historicis, patribus et aliis scriptoribus congesta: per aliquot studiosos & pios viros in urbe Magdeburgica ...* (Basel 1559/74). Die

Es genügt für Cano daher nicht, einfach die Setzung zu machen, Geschichte sei ein *locus theologicus*, denn Historisches, das theologisch Beweiskraft haben soll, liegt nicht offen und muss vom Theologen erst zutage gefördert und verifiziert werden. Außer den Verfassern der Heiligen Schrift könne, so Cano, kein Schriftsteller, auch kein Historiker, volle Gewissheit verbürgen, d. h. keiner sei geeignet, in der Theologie eine sichere Überzeugung grundzulegen. Es gibt zwar bedeutende und glaubwürdige kirchliche und profane Historiker, und deren Aufgabe ist es ja, wie Cano sagt, Geschichte ernsthaft und beständig zu erwägen und zu überliefern, aber geliefert werden kann höchstens ein Satz, der mittels eines Schlussverfahrens zu einem wahrscheinlichen Argument führt. Für den erkenntnistheoretischen Status historischer Aussagen bedeutet das nach Cano, dass historische Tatsachen nicht notwendig bestehen, selbst verbürgte Aussagen lassen immer die Möglichkeit eines Irrtums offen. Geschichtlichen Aussagen kann zwar fallweise eine *auctoritas probabilis*, fallweise durchaus sogar eine *auctoritas certa* zugesprochen werden. Aber der Theologe bewegt sich nach Cano beim Rückgriff auf historische Aussagen nur im Bereich der Wahrscheinlichkeit, selbst wenn manche Aussagen dennoch derart sicher sind, dass der Theologe dumm sei, wenn er nur streng notwendige Syllogismen für sich in Anspruch nehme<sup>57</sup>. Denn es gebe verwickelte und dunkle Dinge, bei denen es dem Theologen die Klugheit gebiete, nicht etwas beweisen zu wollen. Denn manche Sachen könne man nicht zur Evidenz führen, sondern sie nur irgendwie erforschen<sup>58</sup>. Nur wenn alle glaubwürdigen und bedeutenden Historiker hinsichtlich eines Sachverhaltes übereinstimmen, stütze sich auf ihre Autorität ein sicheres Argument<sup>59</sup>. Zwar wird damit die monopolartige Stellung des Syllogismus gemildert, aber selbst die *certissima argumenta*, die mithilfe der Autorität der menschlichen Geschichte gewonnen worden sind, sind nicht sicher evident, auch wenn sie nicht unsicher sind. Cano misst mit dem Begriff *certum* die Gewissheit eines Argumentes in erster Linie daran, welche Gewissheit es dem *erkennenden Subjekt* ermöglicht, aber nicht daran, welche Gewissheit sich aus der Natur des *Erkenntnisobjekts* ergibt<sup>60</sup>.

Da deshalb die theologisch potentiell relevante Geschichte aus Büchern entsprechend qualifizierter Autoren erst gewonnen werden muss, stellt Cano für die Bewertung von Historikern drei Regeln auf: Erstens sei auf die intellektuelle und moralische Qualifikation der Autoren zu achten, ebenso darauf, ob sie Augenzeugen waren. Auch Profanhistoriker können dem durchaus entsprechen. Frommer Übereifer, zB. bei der Abfassung von Heiligengeschichten, könne sogar schaden. Zweitens seien jene Historiker vorzuziehen, die scharfes Denken und Klugheit bei der Auswahl und Beurteilung des Stoffes erkennen lassen; das gilt besonders bei Berichten zweiter Hand. Drittens

Geschichte der Kirche muss wie bei Cano aus den ältesten und besten Historikern, Vätern und anderen Schriftstellern erstellt werden.

<sup>57</sup> Cano, *De locis theologicis* 11,4,4 [289b]: *Certa quippe apud homines ea sunt, quae negari sine perveracia et stultitia non possunt.*

<sup>58</sup> Ebd. 11,7,9 [338b]); vgl. KÖRNER, Die Geschichte als *locus theologicus* (o. Anm. 54) 261f.

<sup>59</sup> KÖRNER, Melchior Cano (o. Anm. 54) 272f; ders., Die Geschichte als *locus theologicus* (o. Anm. 54) 264 führt als Beispiel an: Ein theologischer Obersatz, der die Autorität eines Konzils feststellt, und ein historischer Satz, der das Faktum eines Konzils absichert, führen zu der theologischen Aussage, dass die Aussage des Konzils verbindlich ist.

<sup>60</sup> KÖRNER, Die Geschichte als *locus theologicus* (o. Anm. 54) 266f.

habe der Gläubige noch eine weitere Möglichkeit: Werde einem Historiker vonseiten der Kirche Autorität zugesprochen, dann sei dieser ohne Zweifel glaubwürdig<sup>61</sup>.

Nicht die Geschichte als solche ist also bei Cano für die theologische Nutzung qualifiziert und in sich normativ, sondern sie ist es nur, soweit sie von glaubwürdigen, am besten kirchlich approbierten, Autoren dargestellt und vom Theologen geprüft wurde.

Der Theologe ist es somit, der sich der Geschichte, wie sie der Historiker vorlegt, bedient. Der Theologe, nicht der Historiker, wie JEDIN meinte, ist, wenn überhaupt, der »Deuter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes«. Die Autorität der Menschheitsgeschichte als *locus theologicus* besteht nur darin, Zulieferant für die Glaubenswissenschaft sein zu können. Einem historischen Satz oder einem historischen *exemplum* ohne Bezug zu einer theologischen Aussage kommt für die theologische Disputation keine Bedeutung zu. Welches der theologische Sinn einer historischen Aussage ist, liegt nicht von vornherein offen und muss erst durch den Theologen, nicht den Historiker, aufgespürt werden. Der Theologe ist es, der in der Geschichte, wie sie der Historiker vorlegt, relevante Orte theologischer Erkenntnis aufspürt und kritisch wertet (*inventio* und *iudicium*), aber dazu bedient er sich nicht des historischen, sondern des theologischen Zugriffs<sup>62</sup>.

WOLFS Folgerung, dass alle anderen *loci theologici* nach Cano ebenfalls mit historischer Methode befragt werden sollten und dass man als Kirchenhistoriker dann theologisch argumentiere, wenn man sich auf die *auctoritas* eines theologischen Ortes berufe<sup>63</sup>, kann nicht verhindern, wie schon KÖRNER richtig festgestellt hat, dass selbst dann das Historische, weil nicht notwendig, nicht gewiss ist und nicht losgelöst von moralischer Autorität und theologischen Vorgaben zu denken ist<sup>64</sup>.

Die Rolle der Autorität der Geschichte ist bei Cano also die einer apologetischen Dienstfunktion, wie sie aus der kontroverstheologischen Konstellation erwachsen ist. Das aber ist kein zwischen Historie und Theologie anzusiedelnder, quasi fundamentaltheologischer Ausgangspunkt, sondern ein dogmatischer Ansatz und somit nicht unbedingt das, was WOLF sich unter dem Identitätspunkt des Faches Kirchengeschichte und dessen normativer Rolle in der Theologie vorgestellt hat.

Auch eine spezifisch *theologische* Methode des Faches Kirchengeschichte lässt sich mit Cano nicht belegen, weil die Geschichte erst durch die Bewertung des Theologen relevant gemacht wird. Geschichte ist nur Geschichte, und die rechte historische Methode entscheidet über den Wert des Faches Kirchengeschichte: Das gilt nicht nur nach CONZEMIUS, sondern schon nach Cano, wenngleich bei letzterem die historischen Aussagen stets theologisch-glaubensmäßig eingebunden bleiben, wie es auch

<sup>61</sup> Das gelte zB. für das *Decretum Gelasianum*; vgl. KÖRNER, Die Geschichte als *locus theologicus* (o. Anm. 54) 266f. Dass die historische Einordnung und Zuverlässigkeit solcher Texte ein Problem darstellen kann, hat Cano noch nicht gesehen.

<sup>62</sup> Dass ein Fall wie der christentums skeptische Bauer aus dem Münsterland des 17. Jahrhunderts, der für HOLZEM ein Exempel der »Geschichte des geglaubten Gottes« ist und dessen Existenz daher mittelbar von Gott reden müsste, eine theologi-

sche Bezeugungsinstanz sein könnte, also geeignet wäre, ein theologisches Argument zu liefern, wäre für Cano wohl schon zweifelhaft, was den Autor der Quelle betrifft, und erkenntnistheoretisch, syllogistisch und theologisch kaum in seiner Erkenntnistheorie benutzbar.

<sup>63</sup> WOLF, Den ganzen Tisch der Tradition decken (o. Anm. 40) 272.

<sup>64</sup> KÖRNER, Melchior Cano (o. Anm. 54) 273f.

die spätere Lehrtradition fortzuführen suchte<sup>65</sup>. Aber selbst nach allen Regeln der Kunst historisch korrekt gewonnene Erkenntnisse können aus theologischer Perspektive im engen Sinn irrelevant sein. Daher kann von einer »normativen Relevanz« der Geschichte oder der Kirchengeschichte als solcher, die nach WOLF den theologischen Status des Faches Kirchengeschichte ausmache und sichere, bei Cano keine Rede sein.

Kann man aber nicht den theoretischen Rahmen einer theologischen Erkenntnislehre, wie ihn Cano vorgibt, beiseitelassen und, wie WOLF meint, im Sinne einer methodologischen Bedingung eines historisch konzipierten theologischen Faches Kirchengeschichte einfach Geschichte für theologisch relevant erklären, Geschichte an sich also als »Dokumentationsbereich« oder »Bezeugungsinstanz« reklamieren?<sup>66</sup>

WOLF ist sich darüber im Klaren, dass man bei einem solchen Ansatz mit einem, wie er es nennt, »Vorverständnis« oder »Vorurteil (im positiven Sinne)« startet, also als Kirchenhistoriker eine Setzung vornimmt oder von einer solchen ausgeht, die aus dem Gegenstand selbst nicht ableitbar ist<sup>67</sup>.

WOLF meint jedoch, bei der Geschichtswissenschaft könne eine solche Setzung durchaus auf Gegenliebe stoßen, weil diese ja nach deren eigener Aussage ebenfalls auf einer Theorie »möglicher Geschichten« basiere, welche der Quellenbefragung vorausgehe und mit deren Hilfe die Quellen zum Sprechen gebracht würden. Eine Hermeneutik der Standortgebundenheit und Perspektivität des Historikers, wie sie in

<sup>65</sup> DAMBERG, Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft? (o. Anm. 1) 100f weist auf Sätze der Enzyklika *Pascendi* von Pius X. aus dem Jahr 1907 hin, für die dies ebenso gilt und nach denen Modernisten (Kirchenhistoriker und/oder Theologen?) zu verurteilt seien, die unter anderem folgende Meinungen vertreten: »Bei der Person Christi ... stoßen Wissenschaft und Geschichte auf nichts als den Menschen« (H. DENZINGER / P. HÜNERMANN, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen [Freiburg/Basel/Rom/Wien 1991] 943 = DH 3480); »Geschichte (handelt) nicht anders als die Wissenschaft einzig von den Phänomenen. Also ist sowohl Gott als auch jedes beliebige göttliche Eingreifen in menschlichen Dingen dem Glauben zuzuweisen, da es ja allein diesen angeht« (= DH 3495); »Das Dogma, die Kirche, der gottesdienstliche Kult, die Bücher, die wir als heilig verehren, ja sogar der Glaube selbst – wenn wir nicht wollen, dass dies alles abgestorben sei – (müssen) den Gesetzen der Evolution unterworfen sein« (= DH 3493).

<sup>66</sup> WOLF, Zwischen Theologie und Geschichte (o. Anm. 1) 384; vgl. ders., Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte (o. Anm. 26) 56/60. BROX, Fragen zur »Denkform« der Kirchengeschichte (o. Anm. 14) 41 meint: »Etwas Unterscheidendes für Kirchengeschichte kann – wenn überhaupt – nur in einer *umfassenden* Theorie von

Geschichte liegen und überdies nur in einer *materialen*, nicht formalen Geschichtstheorie« (kursiv im Original).

<sup>67</sup> Bei WOLF, Zwischen Theologie und Geschichte (o. Anm. 1) 384 heißt es kryptisch: »Eine Theorie der Kirchengeschichte in diesem Sinne, die ihr hermeneutisch notwendiges, aus ihr selbst und ihrem Gegenstand jedoch unableitbares ›Vorurteil‹ (im positiven Sinne) explizit theologisch qualifiziert, kann eingedenk ihrer methodischen Rechtfertigung als geeignete Befragungsinstanz historisch relevanter *loci theologici* gelten«. Die Begriffe »Vorverständnis« und »›Vorurteil‹ (im positiven Sinn)« wurden schon zuvor gerne benutzt, wenn man »Glauben« meinte: vgl. zB. N. BROX, Kirchengeschichte als »Historische Theologie«: KOTTJE, Kirchengeschichte heute (o. Anm. 9) 40/74, auch in (hiernach wird im folgenden zitiert): ders., Frühchristentum (o. Anm. 14) 9/27, hier 18f; ders., Fragen zur »Denkform« der Kirchengeschichte (o. Anm. 14) 41; E. DASSMANN, Thesen zur Notwendigkeit und zum Nutzen des Kirchengeschichtsstudiums: IKZ Communio 8 (1979) 508/11, auch in (hiernach wird im folgenden zitiert): ders., Ausgewählte kleine Schriften zur Patrologie, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie, hrsg. von G. Schöllgen = JbAC Erg.-Bd. 37 (Münster 2011) 340/2, hier 341.

der Profangeschichte üblich sei – WOLF verweist auf REINHART KOSELLECK – würde diesem Modell Aktualität verleihen<sup>68</sup>.

Allerdings legt die Geschichtswissenschaft durch eine Theorie »möglicher Geschichten« keinen Sinnzusammenhang auf ihren Gegenstand oder verleiht ihm Bedeutungsschwere. Sie erkennt vielmehr nur an, dass auf Seite des Subjekts zu jeder Quellenforschung eine Methodenvergewisserung oder Hermeneutik, also eine Theorie, gehört, über die man sich vorab verständigen kann und zu der wenigstens das »Ideal von Objektivität« (THOMAS NIPPERDEY) gehört. Die Geschichte selbst als Objekt wird durch eine solche Theorie von Hermeneutik nicht damit belastet, eine »Bezeugungsinstanz« zu sein, was natürlich nicht bedeuten muss, dass Geschichtswissenschaft ihrem Gegenstand gegenüber nicht ebenfalls ein »Vorverständnis« entwickelt oder ihr Tun aus bestimmten Prinzipien ableitet und beides methodisch offenlegt.

Das heißt aber: Ob mit oder ohne Cano – WOLF vertritt ebenfalls eine Konzeption des Faches Kirchengeschichte, die auf einer nichtempirischen Setzung beruht. Zwar ist das Objekt der Betrachtung, die »Bezeugungsinstanz«, nicht nur die Geschichte der Kirche, sondern die Geschichte insgesamt, aber das Fach Kirchengeschichte ist für WOLF dadurch in die Theologie eingebunden, es »arbeitet« dadurch »theologisch«, dass es durch ein »Vorverständnis« das Historische *a priori* als theologisch relevant deklariert. Gewiss hält WOLF Heilsgeschichte für nicht »operationalisierbar«, aber warum sollte der *Kirchenhistoriker* Geschichte für theologisch bedeutsam erklären, wenn doch nach Cano theologische Einschätzungen dem *Theologen* zu überlassen sind? Zudem handelt es sich bei der Bekundung des »Vorverständnisses« nicht um einen Akt, der mit dem Aushandeln methodischer Voraussetzungen der Historiker oder einer Theorie »möglicher Geschichten«, die Quellen zum Sprechen bringen soll, gleichzusetzen ist, denn eine Methodenhermeneutik und Theoriebildung, Quellen zum Sprechen zu bringen, leistet der Kirchenhistoriker noch ganz unabhängig von seinem etwaigen »Vorverständnis«<sup>69</sup>. Dieses würde zudem nicht nur speziell Geschichte betreffen, sondern Wirklichkeit in umfassender Weise. Wo dieses »Vorverständnis« von Geschichte herrührt, wird bei WOLF außerdem nicht mehr gesagt.

<sup>68</sup> Ebd.; vgl. R. KOSELLECK, Standortbildung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt: Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft = Beiträge zur Historik I (München 1977) 17/46, hier 46. Zuvor hieß es bei WOLF, Zwischen Theologie und Geschichte (o. Anm. 1) 383 in Bezug auf das Modell der Geschichte als einer theologischen Bezeugungsinstanz, das dem Fach Kirchengeschichte den Platz in Theologie und Geschichtswissenschaft sichern könne, jedoch: »Ein apriorisches, ahistorisches dogmatisches Kriterium verfügt innerhalb des profan-

historischen Diskurses über keinerlei Plausibilität«. Auf KOSELLECK berief sich schon E. STÖVE, Art. Kirchengeschichtsschreibung: TRE 18 (1989) 535/60, hier 536f.

<sup>69</sup> Für A. BEUTEL, Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin: ZThK 94 (1997) 84/110, hier 91<sub>40</sub> handelt es sich um eine »hermeneutische Trivialität«, für die man statt KOSELLECK auch SCHLEIERMACHER, DILTHEY, HEIDEGGER und BULTMANN bemühen könne.

## III

An der Diskussion der Thesen JEDINS waren auf katholischer Seite auch die Vertreter des Faches Alte Kirchengeschichte beteiligt<sup>70</sup>. Es ist aber wohl kein Zufall, dass die Beiträge zur Theoriedebatte zuletzt von Vertretern der Neueren Kirchengeschichte stammen, welche zum einen die kulturgeschichtliche bzw. kulturwissenschaftliche Vernetzung des Faches Kirchengeschichte vollziehen, indem sie das Interesse einer neueren historischen Kulturwissenschaft an der gesellschaftlichen Wirkung von Religion in überkonfessioneller Sicht als Anfrage und Chance für Kirchengeschichte verstehen<sup>71</sup>, und die sich zum anderen die Wahrnehmung der Totalität von Geschichte als notwendige und angemessene Blickrichtung des Faches Kirchengeschichte zu eigen machen<sup>72</sup>.

1. Dass es nur katholische Kirchenhistoriker der Neuzeit sind, die zur Zeit Kulturgeschichte und Kulturwissenschaft als Bereicherung für das Fach Kirchengeschichte entdecken, dürfte darin begründet sein, dass im Fach Alte Kirchengeschichte die Öffnung hin zu Kulturgeschichte und Kulturwissenschaft durch die Etablierung des Forschungsansatzes »Antike und Christentum« von FRANZ JOSEPH DÖLGER vor bald 100 Jahren längst vollzogen wurde und für Fachvertreter seitdem wohlvertraut ist<sup>73</sup>. Kaum ein Forscher würde antike Kontexte des Christentums heute noch bei seiner Arbeit ignorieren. Stets werden bei der Erforschung des frühen Christentums von Kirchenhistorikern die antiken Kontexte einbezogen, in denen es großgeworden ist. Durch das »Reallexikon für Antike und Christentum« ist der Ansatz in der Wissenschaftslandschaft auch institutionell fest verankert.

Auslösende Faktoren des Entschlusses, Christentum auf Antike zu beziehen, und die Art, wie DÖLGER sein Unternehmen thematisch realisierte und praktisch durchführte, sind gewiss auch in der Modernismuskrise zu finden<sup>74</sup>. Aber DÖLGER'S Programm »Antike und Christentum« wollte das Christliche keineswegs in eine Kultur- und Religionsgeschichte der Antike einbringen, sondern zunächst einmal unverständlich gewordene Traditionsstücke christlich-liturgischer Praxis, dann aber auch ganz allgemein die Sinnhalte christlicher Anschauungen durch kulturelle Kontextualisie-

<sup>70</sup> Vgl. besonders die beiden Beiträge von BROX, Fragen zur »Denkform« der Kirchengeschichte (o. Anm. 14) 29/49; ders., Kirchengeschichte als »Historische Theologie« (o. Anm. 67) 9/27; ferner P. STOCKMEIER, Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche: ZKG 81 (1970) 145/62; E. DASSMANN, Thesen zur Notwendigkeit und zum Nutzen des Kirchengeschichtsstudiums (o. Anm. 67) 340/2; FRANK, Lehrbuch (o. Anm. 24) 2f. Alle teilen den Standpunkt, dass das Fach Kirchengeschichte auf eine theologische Vorgabe bezogen ist, dass es einen »theologischen Denkraum« (BROX, Fragen zur »Denkform« der Kirchengeschichte 43) besitzt, von einem »bestimmten Vorverständnis« (DASSMANN, Thesen 341) ausgeht, die »Geschichte der Wirkbarkeit der Offenbarung« (FRANK, Lehrbuch 2) untersucht« oder dass es das heilsgeschichtliche Konzept von der Glaubenslehre »empfängt«, weil

»Glaube als konstitutives Element für das Werden der Geschichte« anzusprechen ist (STOCKMEIER, Kirchengeschichte 161f).

<sup>71</sup> So HOLZEM, Geschichte des »geglaubten Gottes« (o. Anm. 1) 91. 101; vgl. DAMBERG, Heilgeschichte oder Religionswissenschaft? (o. Anm. 1) 107/14.

<sup>72</sup> So WOLF, Den ganzen Tisch der Tradition decken (o. Anm. 26) 272/6; ders., Zwischen Theologie und Geschichte (o. Anm. 1) 383; ders., Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? (o. Anm. 4) 59.

<sup>73</sup> TH. KLAUSER, Franz Joseph Dölger 1879–1940. Sein Leben und sein Forschungsprogramm »Antike und Christentum« = JbAC Erg.-Bd. 7 (Münster 1980).

<sup>74</sup> Vgl. G. SCHÖLLGEN, Franz Joseph Dölger und die Entstehung seines Forschungsprogramms »Antike und Christentum«: JbAC 36 (1993) 7/23.



rung offenlegen und diese dadurch verständlich machen, dass Christentum »Antike« rezipiert hat. Schon DÖLGER wollte somit kirchliche *Memoria* mit deren *Historia* konfrontieren. Dass DÖLGERs Ansatz freilich Weiterungen grundsätzlicher Art nach sich gezogen und angestoßen hat, zeigt sich in den Worten seines Schülers THEODOR KLAUSER, der die daraus resultierende Aufgabe programmatisch »Erforschung der Spätantike« nannte<sup>75</sup>. Obwohl KLAUSER dem Projekt nach eigener Aussage einen umfassenden Kulturbegriff zugrundelegte, blieb die Zielrichtung von »Antike und Christentum« immer noch einer kirchengeschichtlichen Perspektive verpflichtet, da die Fragestellung lauten sollte, wie aus der antiken Kultur die spätantik-christliche Kultur des vierten bis siebten Jahrhunderts als Vorstufe der historischen Entwicklungen der Folgezeit entstanden sei<sup>76</sup>.

Spätantike war jedoch stets, wenn auch zu unterschiedlichen Zeiten in unterschiedlicher Intensität, das Untersuchungsfeld von nichtkirchenhistorischen Disziplinen wie Philologie, Philosophie, Archäologie, Religionswissenschaft oder Alter Geschichte. Aus Sicht des Faches Alte Kirchengeschichte fungierte »Spätantike« zunächst zwar als Anknüpfungspunkt und Brücke zu diesen Disziplinen, die ihrerseits Christentum als Teil der »Spätantike« nicht ignorieren konnten. Aber auch wenn der kirchenhistorische Ansatz »Antike und Christentum« zu einem pragmatischen interdisziplinären Forschungsaustausch auf demselben Feld führte, von dem viele profitierten, weil etwa bestimmte historische Sachverhalte die einzelnen Forscher aufgrund begrenzter Kompetenz überforderten, konnten sich die nichtkirchenhistorischen Disziplinen in einer Position sehen, aus der heraus grundsätzlich auf das Ungenügen binnenkirchenhistorischer Sichtweisen und auf deren vermeintlich oder tatsächlich parteiische Deutungen hingewiesen werden konnte und musste<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> TH. KLAUSER, Das Reallexikon für Antike und Christentum und das F. J. Dölger-Institut in Bonn. Berichte, Erwägungen, Richtlinien (Stuttgart<sup>2</sup> 1970) 5.

<sup>76</sup> KLAUSER ebd. 5f. Dabei sollte die lexikalische Aufbereitung des Stoffes im RAC die Sicherheit bieten, »dass kein Winkel der Kultur unbeachtet bleibt«.

<sup>77</sup> Stichworte sind etwa: die fortschreitende Verzahnung von Imperium und Kirche (Entstehung der »Reichskirche«); gewaltsame Aktionen des Christentums; Legendenbildungen im Christentum; Unvollkommenheiten philosophischer Begriffsbildung im Christentum; usw. Inzwischen gilt die Erforschung der Spätantike mehr und mehr als übergeordnetes Forschungsparadigma und geschieht losgelöst von DÖLGERs Programm »Antike und Christentum«. So hat sich die amerikanische Forschung weitgehend der kulturgeschichtlichen Perspektive verschrieben und betreibt »Early Christian Studies«, welche anders als »Patristics« die »social dimensions« berücksichtige; vgl. den gerafften Überblick der Forschungstraditionen und -positionen bei E. A. CLARK, From Patristics to Early Christian Stu-

dies: S. Ashbrook Harvey / D. G. Hunter (Hrsg.), The Oxford Handbook of Early Christian Studies (Oxford 2008 = 2011) 7/41. Av. CAMERON, Christian Literature and Christian History; E. Norelli, Markion und der biblische Kanon / Av. Cameron, Christian Literature and Christian History = Hans-Lietzmann-Vorlesungen 11. 15 (Berlin/Boston 2016) 30/5 hält die kirchengeschichtliche Perspektive inzwischen sogar für zusammengebrochen und in die kulturgeschichtliche Betrachtung der Antike aufgegangen. Doch auch aus christlicher *Memoria*-Perspektive ist kulturgeschichtliches Arbeiten möglich. Das zeigt auch das Fach Patrologie/Patristik, das aufgrund seines historischen Ursprungs und Gegenstandsbereichs auf Theologie und Antikenforschung ausgerichtet ist; vgl. CH. MARKSCHIES / J. VAN OORT (Hrsg.), Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart = Patristic Studies 6 (Leuven 2002); P. GEMEINHARDT, Was ist Kirche in der Spätantike. Publikation der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft in Duderstadt und Göttingen 02.–05. 01. 2015 (Leuven/Paris/Bristol, CT 2017) 1/34. 6f.

Auch wenn dem Kirchenhistoriker ganz selbstverständlich zugestanden wurde, für die Behandlung der Geschichte des Christentums zuständig zu sein, wird daher in Fortsetzung des Ansatzes »Antike und Christentum« die »Spätantike« in ganzer Breite auch aus nichtkirchenhistorischer Perspektive untersucht. An der Erforschung der »Spätantike« beteiligen sich nicht nur immer weitere Wissenszweige und Forschungsansätze wie zB. Religionsgeschichte, Medizingeschichte, historische Psychologie, Ethnologie, Geschlechterforschung usw., sondern das Christentum wird aus der Sicht nichtkirchenhistorischer Disziplinen nur als ein Teil von »Spätantike« verstanden. Christentum gilt zwar durchaus als essentieller Faktor, ohne den Spätantike nicht zu verstehen ist, wird aber, selbst wenn »Spätantike« nicht hypostasiert wird, in deren Gesamthorizont eingeordnet. Es hat zwar einen kaum zu unterschätzenden Beitrag zur »Spätantike« geleistet, wird aber nicht mehr *a priori* als alleiniger Zielpunkt der Entwicklungsprozesse der Spätantike gesehen<sup>78</sup>.

Welche Perspektiven anderer Disziplinen auf die Wahrnehmung des Faches Kirchengeschichte von »Spätantike« treffen, welche Auswirkungen sie auf die kirchengeschichtliche Erforschung antiken Christentums haben und welche Erwartungshaltungen sich aus solcher »Kulturwissenschaft in historischer Absicht« an die Kirchengeschichte ergeben, soll in aller Kürze exemplarisch anhand der Frage dargestellt werden, wie die Phase der »Christianisierung der Spätantike« vom althistorischen Standpunkt aus in der Sicht HARTMUT LEPPINS zu beschreiben ist<sup>79</sup>. Denn »Christianisie-

<sup>78</sup> In der Neufassung von KLAUSERS Schrift (o. Anm. 75) durch die Herausgeber und Mitarbeiter des F. J. Dölger-Instituts (E. DASSMANN [Hrsg.], Das Reallexikon für Antike und Christentum und das F. J. Dölger-Institut in Bonn [Stuttgart 1994] 1f) blieb die Leitfrage im Grundsatz zwar dieselbe (»Wie wurde aus der vielschichtigen, keineswegs einheitlichen antiken Kultur ... die spätantik christliche der folgenden Jahrhunderte bis zur frühbyzantinischen Zeit?«), wurde aber offensichtlich den Erkenntnissen anderer Disziplinen Rechnung getragen und der Blickwinkel auf »christliche Antike« verschoben. Der Passus zur Perspektive auf den nun als »Verschmelzungsprozeß« bezeichneten Vorgang der »Christianisierung der Antike«, bei dem »beide Seiten in alltäglichen Begegnungen unreflektiert und spontan Lebensweisen, Glaubensformen und Einrichtungen des je anderen übernahmen«, lautet jetzt (in Auszügen): »Als Kirchengeschichtler interessierte sich Dölger vorrangig für die aktive Rolle der christlichen Seite, ... sah also die konkrete Gestalt, die das Christentum im Laufe der ersten Jahrhunderte annahm, durch beträchtliche Aneignungen [vgl. u. Anm. 94] aus den kulturellen Gegebenheiten der Räume, in die es trat, sich ausbilden ... Da er jedoch primär nur Aufschluß darüber suchte, wie sich das bereits *entfaltete* Christentum mit der Kultur abgefunden hat, auf die es traf, brauchte er »christliche Verkündigung« nicht zu definieren und sich auch nicht um die grundsätz-

liche Frage zu kümmern, in welchem Sinne schon der apostolische Glaube, wenn auch nicht gänzlich aus der Antike abzuleiten, so doch ebenfalls auch Antike war. Entschärft ist diese Entgegensetzung in der Frage nach dem *Werden* der spätantik-christlichen Kultur, denn deren Beantwortung verlangt, alle Bereiche ... der spätantik-christlichen zu beschreiben und mit der antik-vorchristlichen zu vergleichen. Die dabei zutage tretenden Unterschiede sind keineswegs schon als christlich oder christlich bedingt einzustufen, denn neben dem dramatischen Entweder-Oder gezielter Auseinandersetzung gewinnen die alltäglichen gegenseitigen Stellungnahmen größere Bedeutung und lassen das Werden des Christentums, seiner Ausdrucksformen wie vieler seiner Inhalte, nur als eine Facette der Gesamtentwicklung der hellenistisch-vorchristlichen Kultur erscheinen« (kursiv im Original). Die Kategorien »Werden«, »Verschmelzungsprozess«, »Gesamtentwicklung«, »Begegnung im Alltag« dürften angesichts des im Folgenden angerissenen Theoriestandes teilweise als nicht mehr zureichend gelten, »Christianisierung« der Antike *historisch zu deuten*.

<sup>79</sup> H. LEPPIN, Christianisierungen im Römischen Reich. Überlegungen zum Begriff und zur Phasenbildung: *ZsAntCrist* 16 (2012) 247/78; vgl. D. PRAET, Explaining the Christianization of the Roman Empire. Older Theories and Recent Developments: *Sacris Erudiri* 33 (1992) 5/119.

rung gehört zu den wichtigsten Stichworten der Spätantikeforschung. Der Begriff taucht allenthalben auf, wenn vom Einfluss des Christentums auf die antike Gesellschaft die Rede ist<sup>80</sup>. Für einen Historiker ist eine derartige Entwicklung ein komplexer Prozess, der zu einem Wandel in den verschiedensten Bereichen geführt hat. Dabei würde, so LEPPIN, keineswegs eine christliche Identität einer heidnischen übergestülpt, sondern insgesamt sei etwas Neues entstanden. Es gehe nicht um die »Durchsetzung« oder gar einen Sieg des Christentums, weil dann Austauschprozesse und Mischformen zwischen Antike und Christentum ausgeblendet würden, auch wenn nicht zu bestreiten sei, dass »vielfältige wechselseitige Formen der friedlichen oder gewaltsamen Aneignung zu einer Hegemonie von christlichen Diskursen und Praktiken« geführt hätten<sup>81</sup>. Der Gedanke, es habe *das* Christentum gegeben, verbiete sich aber in historischer Betrachtung. Manches im Christentum habe zur »Reichskirche« geführt, manches nicht. »Daher kann die Christianisierung des Reiches auch nicht einfach mit der Etablierung der Groß- oder gar einer Reichskirche – in welcher Bedeutung auch immer – gleichgesetzt werden, wenn man davon überhaupt sinnvoll reden kann. Schon das rechtfertigt es, von Christianisierungen im Plural zu sprechen«<sup>82</sup>.

Das bedeutet wiederum, dass »Christianisierung« nicht als ein Ergebnis definierter Faktoren angesprochen werden kann, die zu einem bestimmten Zeitpunkt feststellbar wären, ab dem man davon sprechen kann, dass das Christentum sich »durchgesetzt« habe. Stattdessen sei von einer »Vielzahl von Prozessen der Aneignung des Christentums (im Sinne eines ›Akt[es] der kulturellen Interpretation und Umdeutung‹) in verschiedenen Regionen und gesellschaftlichen Bereichen« zu sprechen<sup>83</sup>, »die wiederum Rückkopplungseffekte auslösten, so dass die Vielfalt der Formen des Christentums sich dabei eher vergrößerte«<sup>84</sup>. Der auch in anderen Bereichen gerne benutzte Theoriebegriff der »Aneignung« schein(e) aus historischer Sicht geeigneter zu sein als der Begriff »Durchsetzung des Christentums«, nicht nur weil man »Christianisierung keinesfalls als einen Prozess des Aufeinandertreffens zweier Kulturen beschreiben kann«<sup>85</sup> – deswegen seien auch die Begriffe »Akkulturation« und »Inkulturation« ungeeignet<sup>86</sup> –, sondern auch, »weil er die aktive Auseinandersetzung mit dem Neuen voraussetzt und die Vielfalt der Ausformungen einer Religion erfassen kann, ohne diese als Abweichungen vom Richtigen zu brandmarken«<sup>87</sup>. Eine Gleichzeitigkeit von Christianisierungen sei nicht zu erwarten; man müsse vielmehr damit rechnen, »dass je nach Ort und Bereich die Christianisierung zu verschiedenen Zeitpunkten erfolgte, so dass auch darin die Verwendung des Plurals Christianisierungen eine Rechtfertigung findet«<sup>88</sup>. Aus historischer Sicht ist also »Spätan-

<sup>80</sup> LEPPIN, Christianisierungen (o. Anm. 79) 247.

<sup>81</sup> Ebd. 253.

<sup>82</sup> Ebd. 249f.

<sup>83</sup> Ebd. 250. LEPPIN zitiert G. SPITTLER, Globale Waren – lokale Aneignungen: B. Hauser-Schäublin / U. Braukämper (Hrsg.), Ethnologie der Globalisierung. Perspektiven kultureller Verflechtungen (Berlin 2002) 15/30, hier 16.

<sup>84</sup> LEPPIN, Christianisierungen (o. Anm. 79) 250.

<sup>85</sup> Ebd. 251; vgl. JEDIN, Einleitung (o. Anm. 3) 7: Katholische Kirche identifiziert sich nicht mit einer Kultur (Pius XII 1955).

<sup>86</sup> LEPPIN, Christianisierungen (o. Anm. 79) 250f.

<sup>87</sup> Ebd. 251; vgl. u. Anm. 94.

<sup>88</sup> Ebd.

tike« der Bezugshorizont, der mit Christentum interagiert, es vielfältig rezipiert und transformiert<sup>89</sup>.

LEPPIN möchte gleichzeitig einen normativen Begriff des Christentums vermeiden und weist die Wertungskategorie von Richtig und Falsch, binnenchristlich gesprochen: von Orthodoxie und Häresie, zu Recht dem Theologen zu. Er sieht aber, dass eine solche Position, Christianisierung historisch zu erfassen, Gefahr läuft, ohne klare Kriterien für das, was Christentum ist, beliebig zu werden. Es sei daher notwendig, Gemeinsamkeiten der Christentümer zu benennen. Als solche führt LEPPIN zu einer die Bezugnahme auf Christus an. Diese sieht er zum anderen vermittelt durch die Bibel als Text, die bei allem Streit eine Gemeinsamkeit aller Christen begründe. Und schließlich sieht er den Christen gemeinsam einen exklusiven Wahrheitsanspruch, der sich gegen die nichtchristlichen Religionen richte, aber auch innerchristlich wirksam würde<sup>90</sup>.

Diese Beschreibung von Christentum/Christentümern ist nur in Teilen mit dessen/deren Selbstverständnis rückgekoppelt. Es besteht keine Gewissheit, auf diese Weise ausreichend beschreiben zu können, was, die Wertungskategorien von Orthodoxie und Häresie hinter sich lassend, christlich sein könnte<sup>91</sup>. Dass es sich nur um eine Arbeitshypothese handelt, Christentum in den Quellen unterscheidbar zu machen und seine Wirkungen zu erfassen, ist daran zu erkennen, dass von anderen Ansätzen aus sich der Themenkern von Christentum verschiebt bzw. erweitert, wenn etwa – in diesem Fall von einem Kirchenhistoriker – ein soziologisches Modell wie das von »Identität und Pluralität« anstelle von »Orthodoxie und Häresie« favorisiert wird, bei dem die »identitätsbildende theologische Mitte« des Christentums der Glaube an den einen Gott sowie an den gekreuzigten und auferweckten Jesus sei, dazu eine in einer Gemeinde gelebte Ethik sowie Sakramente und Heilige Schriften, und »Pluralität« sich in der experimentellen Kontextualisierung dieser Bestandteile verwirkliche<sup>92</sup>.

<sup>89</sup> Ebenso wird von den Herausgebern und Mitarbeitern des F. J. Dölger-Instituts (DASSMANN [Hrsg.], Reallexikon [o. Anm. 78] 2) das Christentum *historisch* eingeordnet und nur als »eine Facette der Gesamtentwicklung der hellenistisch-vorchristlichen Kultur« gesehen.

<sup>90</sup> Ebd. 251 f. LEPPINS Definition von »Christianisierung« lautet (ebd. 253): »Christianisierung bezeichnet historische Prozesse, die in einem bestimmten Raum oder Bereich, aber auch im Hinblick auf weite Teile der Gesellschaft über vielfältige wechselseitige Formen der friedlichen oder gewaltsamen Aneignung zu einer Hegemonie von christlichen Diskursen und Praktiken führen, also solcher, die sich zunächst auf Erzählungen über Christus als einer Schlüsselgestalt beziehen und dann auf fundierende Texte, die jene bewahren«. Er unterscheidet verschiedene »Etappen« von Christianisierung, und zwar partikuläre Christianisierungen, Neutralisierungen und Totalisierungen.

<sup>91</sup> ZB. lässt sich bei »gnostischen« Texten die Frage stellen, ob eine Erlösgestalt oder ein Bibelzitat ein hinreichendes Kriterium sind oder nicht, einen Text

als christlich anzusprechen und zu verorten. Was indirekte Wirkungen von Christentum sein könnten, wird ohnehin kaum erfassbar sein.

<sup>92</sup> CH. MARKSCHIES, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie (Tübingen 2007) 379/83. BEUTEL, Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte (o. Anm. 69) 88 nimmt kirchenhistorisch mit seiner Formalbestimmung des Gegenstandes der Kirchengeschichte gleichfalls Pluralität wahr, wenn er diesen »strukturell ... als den Inbegriff derjenigen geschichtlichen Phänomene [beschreibt], in denen eine ausdrückliche oder stillschweigende Wahrnehmung der christlichen Religion, es sei nun aktiv oder rezeptiv, zur Anschauung kommt«, so dass es, »formelhaft verdichtet«, ratsam erscheine, »Kirchengeschichte als die Geschichte der Inanspruchnahme des Christlichen zu verstehen«. Momentan wird bei Untersuchungen zu Einzelthemen der Spätantike meist ohne nähere Erläuterungen ein soziologisches Modell der »Konstruktion von Identität« verwendet, vgl. zB. in Bezug auf frühchristliche Ämter A. FAI-

Modellbildungen solcher und anderer Art mit divergierend benannten Merkmalen werden offenbar sowohl historisch als auch kirchenhistorisch übernommen oder in der Absicht gemacht, *Historia* zu klassifizieren und zu verstehen. Weil »Profangeschichte« und »Kirchengeschichte« es mit demselben Gegenstand zu tun haben, können sie intersubjektiv zu nachvollziehbaren Aussagen also nicht nur über Materialobjekte, sondern sogar zu solchen auf der Ebene der Theoriebildung gelangen und darüber miteinander kommunizieren.

Dennoch hat das Fach Geschichte eine andere Sicht auf »Spätantike« als das Fach Kirchengeschichte: Das Christentum wird aus einer Außenperspektive wahrgenommen, bei der die Korrektheit der Bezugnahme auf Christus bzw. die Option für ein »wahres« Christentum als irrelevant abgewiesen wird bzw. höchstens in Form der Frage nach der leichteren Durchsetzbarkeit einer nach Kriterien der Zeit begründeten Auffassung für geeignet gehalten wird<sup>93</sup>; daher seien Begriffe wie »Konversion«, »Aneignung« oder »Hellenisierung« anstelle von »Mission«, »Inkulturation« bzw. »Durchsetzung des Christentums« oder »Übernahme« (*sc.* philosophischer Denkformen) vorzuziehen<sup>94</sup>. Offenbar wiederum im Interesse einer möglichst genauen Erfassung von *Historia* können Kirchenhistoriker sogar ähnlich argumentieren und Begriffsbildungen solcher Art aus nichtkirchenhistorischen Zusammenhängen übernehmen<sup>95</sup>. Ob dabei von kirchenhistorischer Seite ein »theologisches« Spezifikum des Faches Kirchengeschichte, zB. in Form der *Memoria*-Perspektive, ins Spiel kommt, scheint ihnen dabei im Prozess der »Operationalisierung« zunächst nicht wichtig. Aber auch für die

VRE, Chrétiens et Églises – des identités en construction. Acteurs, structures, frontières du champ religieux chrétien (Paris 2011), zur Kritik vgl. C. SCHOLTEN, Rez. FAIVRE, Chrétiens: Rivista di Storia del Cristianesimo 10,2 (2013) 495/9.

<sup>93</sup> So LEPPIN, Christianisierungen (o. Anm. 79) 249. 252. Ob der angenommene kleinste gemeinsame Nenner von Christentum (Bezugnahme auf Christus, Bibel, Exklusivitätsanspruch) zur »Christianisierung« beigetragen oder sie im Gegenteil behindert hat bzw. »Christentümer« aufgrund ganz anderer Eigenschaften durch nichtchristliche antike Menschen angeeignet werden konnten, könnte man fragen.

<sup>94</sup> Ebd. 250/2. Man hat die Wahl: Nach DÖLGER (o. Anm. 78) eignete sich das Christentum die Antike an, nach LEPPIN (o. Anm. 79) die Spätantike das Christentum, den Herausgebern und Mitarbeitern des F. J. Dölger-Instituts zufolge (DASSMANN [Hrsg.], Reallexikon [o. Anm. 78] 1f) handelt es sich trotz auch harter Entgegensetzungen um einen »Verschmelzungsprozess« von Antike und Christentum, und zwar so, dass »das Werden des Christentums, seiner Ausdrucksformen wie vieler seiner Inhalte, nur als eine Facette der Gesamtentwicklung der hellenistisch-vorchristlichen Kultur« erscheint.

<sup>95</sup> Vgl. den Überblick von MARKSCHIES, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen (o. Anm. 92) 337/83, der seinerseits das »jesuitische«

Modell von Inkulturation ebenfalls ablehnt und das soziologische Modell von Identität und Pluralität übernimmt, um den Diskurs über Orthodoxie und Häresie zu ersetzen. Auch A. FÜRST, Christentum als Intellektuellen-Religion. Die Anfänge des Christentums in Alexandria = SBS 213 (Stuttgart 2007) 19f hält die Kategorien von Orthodoxie und Häresie historiographisch für ungeeignet: »... die spätere Unterscheidung zwischen ›orthodox‹ und ›häretisch‹ [ist] außer Acht zu lassen«. Die »Buntheit« des frühen Christentums im 2. Jahrhundert gab Anlass, das Bild vom Laboratorium auf das 2. Jahrhundert zu übertragen: vgl. W. A. LÖHR, Epiphanes' Schrift »Περὶ δικαιοσύνης«: H. C. Brennecke / E. L. Grasmück / Ch. Marksches (Hrsg.), Logos, Festschr. L. Abramowski = BZNW 67 (1993) 12/29, hier 29; CH. MARKSCHIES, Die Krise einer philosophischen Bibeltheologie in der Alten Kirche: ders. / A. Böhlig, Gnosis und Manichäismus = BZNW 72 (Berlin/New York 1994) 1/37, hier 7. Die Wurzeln des Begriffs »Laboratorium« in der Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts und der Soziologie des 20. Jahrhunderts, seine metaphorische Verwendung und Übertragung auf andere Zeiten und Räume sowie seine heuristische Nützlichkeit betrachtet kritisch J. LIEU, Modelling the Second Century as the Age of the Laboratory: J. Carleton Paget / J. Lieu (Hrsg.), Christianity in the Second Century. Themes and Developments (Cambridge 2017) 294/308.

Geschichtswissenschaft scheint eine Theorie des eigenen Blickwinkels und die Beantwortung der Frage, mit welcher Absicht die *Historia* der »Spätantike« betrachtet werden soll, im praktischen Arbeitsvollzug keine Rolle zu spielen. Stets dominieren im Bereich der Spätantikeforschung offenbar die Schwierigkeiten, historische Sachverhalte überhaupt angemessen zu erfassen und zu verstehen, die praktische Arbeit aller Disziplinen und lassen die Frage eines zu bevorzugenden Standpunktes und seiner theoretischen Begründung in den Hintergrund treten. Ob die *Historia* des Christentums besser verstanden wird, wenn sie an die memoriale Identität von Kirche rückgekoppelt ist oder wenn sie aus einem andersgearteten Verstehenshorizont heraus untersucht wird, ist zunächst anscheinend nebensächlich und von höherer Warte aus bis auf weiteres auch nicht zu beantworten. Die Kongruenz kulturgeschichtlicher und kirchenhistorischer Zugriffsweisen in der Praxis bzw. das Arbeiten des Kirchenhistorikers mit von ihm selbst entwickelten historischen Methoden verschärft aber an das Fach Kirchengeschichte die Frage, worin ihr Status und ihr Tun sich von Geschichtswissenschaft und Kulturgeschichte unterscheiden.

Bei einer Verortung des Faches Kirchengeschichte in einer *Memoria*-Perspektive können aber »Christianisierungen« als der vielschichtige Prozess der Herausbildung von »Mehrheitschristentum« – auch und gerade im Sinne der Abgrenzung von wahr und falsch –, in dessen Tradition sich eine bestimmte Form von Kirche stellt und erinnert, diesem »Mehrheitschristentum« nicht gleichgültig sein, weil »antikes Mehrheitschristentum« selbst die eigene Gebundenheit an Kriterien wie *Regula Fidei* (*Regula Veritatis*) bzw. Glaubensbekenntnis und Kanonizität, welche von Haus aus im umfassendem Sinn dogmatische Norm, sittliche Verpflichtung und kirchliche Ordnung beinhaltet, betont hat<sup>96</sup>. Wenn »Wertideen« dieser Tradition des antiken »Mehrheitschristentums« aufgerufen und in Anspruch genommen werden, kann in einer *Memoria*-Perspektive dieser Tradition zwar alles wahrgenommen werden, was diese Tradition erhellt, aber nicht alles, was wahrgenommen wird, gleiche Gültigkeit besitzen. Das gilt ebenso für andere Christentümer.

2. Auch die Wahrnehmung der Totalität von Geschichte stellt für das Fach Alte Kirchengeschichte keine Neuerung dar. Eine universale Perspektive war der christlichen Beschäftigung mit den historischen Bezugfeldern des Christentums von alters her stets zu eigen. Kirche zu verstehen, bedeutete aus theologischen Gründen immer auch die Wahrnehmung ihrer Vor- und Umgebungsgeschichte in ihrer Gesamtheit, erinnert sei an Eusebius' *Praeparatio/Demonstratio evangelica* oder Augustinus' *De civitate Dei*. Aber darüber hinaus entwickelte das Christentum sogar eine regelrechte Chronographie, um Christentum auf Universalgeschichte zu beziehen. Antike Kirchengeschichtsschreibung im engen Sinn war zwar durchaus mit apologetischen Motiven verknüpft, mündete aber, wie MARTIN WALLRAFF dargestellt hat, nach dem Wegfallen eines äußeren Gegners nicht von ungefähr in Darstellungen der Universalgeschichte ein<sup>97</sup>: Kirchengeschichtsschreibung als Gattung sei, so WALLRAFF, dort zum Stillstand

<sup>96</sup> H. OHME, Kanon Ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs = AKG 67 (Berlin/New York 1998), etwa 76f. 117/21.

<sup>97</sup> M. WALLRAFF, Warum ist »Kirchengeschichte« in der Antike ausgestorben?: ders. (Hrsg.), Geschichte als Argument? Historiographie und Apologetik, Akten der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft Basel 2013 (Leuven/Paris 2015) 1/19.

gekommen, wo der Bezug auf die mit Jesus Christus gegebenen Anfänge der Kirche durch den verbreiteten Rekurs auf die Schöpfung mittels Zählung der Weltjahre, wie sie Chroniken pflegen, ersetzt wurde<sup>98</sup>. Spätantike christliche Universalgeschichte in Form der Rückbindung an die Ursprünge von Welt- und Menschheitsgeschichte entsprang auf biblischer Grundlage einer Deutung des Kosmos und des Menschen als Schöpfung. Der Verlauf der Zeit seit Anbeginn der Welt ist, da von Gott ins Werk gesetzt, *eo ipso* »Heilsgeschichte«<sup>99</sup>.

Wenn in der Reformationszeit die Gattung Kirchengeschichte im engen Sinn wieder zum Leben erwachte, sei das in Verbindung mit dem apologetischen Motiv geschehen, weil ein historischer Aufweis der ununterbrochenen Kette von Wahrheitszeugen gesucht wurde.

Aber selbst als die Geschichte der Kirche im engen Sinn sich als eigenständiger Forschungsgegenstand zu etablieren begann, als im 14./15. Jahrhundert eine Idee von Staat das Phänomen Kirche isoliert wahrzunehmen begann bzw. als im Zuge der Kirchenspaltung der Reformation die Frage, wie die wahre Kirche auszusehen habe, wieder eine Rückschau auf die Geschichte der Kirche einsetzte, wurde Geschichte stets als Universalgeschichte verstanden. Auch die endgültige Herauslösung des Faches Kirchengeschichte aus der Universalgeschichte geschah im 17./18. Jahrhundert mehr aus pragmatischen denn aus tendenziösen Gründen; schon damals erforderte die Fülle des Wissens Spezialistentum.

<sup>98</sup> Ebd. 12.

<sup>99</sup> Nach BROX, Fragen zur »Denkform« der Kirchengeschichte (o. Anm. 14) 31 handelt es sich um ein Schema grundsätzlicher Art, das kirchengeschichtlichem Forschen zugrunde liegt, nämlich »... die aus der Bibel übernommene Darstellung der Geschichte als eines ›Verlaufs der Weltzeit zwischen Anfang und Ende‹ mit einer ›Strecke dazwischen‹, wobei in diese Weltgeschichte eine ›besondere Geschichte‹, an der alles liegt, eingebettet ist, nämlich die ›der Erwählung Israels und sodann der Kirche Jesu Christi‹.«. »Weltgeschichte« und »Heilsgeschichte« stehen bei einer solchen Betrachtung aber als einander ergänzenden Faktoren zueinander und sind nicht dasselbe. Von diesem Standpunkt aus hebt für die christliche Frühzeit W. LÖHR, Heilsgeschichte und Universalgeschichte im antiken Christentum: Heil und Geschichte, hrsg. von J. Frey / S. Krautner / H. Lichtenberger = WUNT 248 (Tübingen 2009) 535/58 noch einen anderen Aspekt christlicher Chronographie als WALLRAFF hervor. Diese sei seit dem 2. Jahrhundert aus dem Altersbeweis heraus entstanden und auch danach weiterhin Fachwissenschaft geblieben. Chronographen wie Julius Africanus und Eusebius von Cäsarea hätten sich aus fachlichen Gründen für Universalgeschichte jenseits der biblischen Geschichte interessiert und versucht, die biblische Geschichte chronologisch in den Rahmen einer Universalgeschichte

zu verankern. Solche Chronographie sei, zumindest teilweise, dann auch in Kirchengeschichte transformiert worden, aber eine tiefere heilsgeschichtliche Strukturierung sei bei der Chronographie nicht festzustellen: Besondere heilsgeschichtliche Ereignisse (zB. der Aufbruch Abrahams, der Durchzug durch das Rote Meer, die Geburt Jesu) würden nicht besonders hervorgehoben, sondern nur als datierbares Faktum chronographisch integriert. LÖHRS und WALLRAFFS Beobachtungen lassen sich durchaus miteinander vereinbaren, wenn man einbezieht, dass Chronographie schon eine Voraussetzung für Kirchengeschichtsschreibung war, und wenn man sich über den Begriff »Heilsgeschichte« verständigt (als Kontrast vgl. zB. das Konzept JEDINS, Einleitung [o. Anm. 3] 7 von »Heilsgeschichte«, nach dem Kirchengeschichte ein Mittleres zwischen Heilsgeschichte und Weltgeschichte ist; oder man vgl. die Position von P. MEINHOLD, Weltgeschichte – Kirchengeschichte – Heilsgeschichte: Saeculum 9 [1958] 261/81, hier 261, für den »... eine heilsgeschichtliche Schau der Geschichte im Sinne ihrer vom christlichen Glauben her vorgenommenen Deutung ... als ganz unmöglich [erscheint]«). Dass der Rahmen einer Universalgeschichte schöpfungstheologisch eingebettet und daher als »heilsgeschichtlich« relevant zu gelten hat, ist für christliche Chronographen des Altertums selbstverständlich.

Beide für Kirchenhistoriker der Neuzeit in der Theoriedebatte momentan wichtigen Themen – die kulturgeschichtliche Vernetzung des Faches Kirchengeschichte sowie die Wahrnehmung der Totalität von Geschichte – haben also in der Wahrnehmung des Faches Alte Kirchengeschichte schon länger einen festen Platz, manifestieren aber die gleiche Befindlichkeit von Neuer und Alter Kirchengeschichte angesichts der Frage nach der Verortung des Faches Kirchengeschichte in der Theologie.

#### IV

1. Alle Anstrengungen der Kirchenhistoriker zeigen, dass das Fach Kirchengeschichte, wenn es Teil eines theologischen Fächerkanons zu sein beansprucht, ohne den Bezug zu einer Vorgabe, einem Fixpunkt, nicht auskommt. Das kann ein Begriff von Kirche, von Gott, von Inkarnation, von Geschichte sein.

2. Der Untersuchungsgegenstand »Kirche« im engen Sinn ist nicht das Spezifikum des Faches Kirchengeschichte. Einerseits können Kirche und Christentum im Rahmen anderer Wissenszweige wie Religions-, Kultur-, Politikgeschichte usw. untersucht werden, andererseits sind in historischer Betrachtung verschiedene, in der Regel durchaus aufeinander bezogene Formen der Inanspruchnahme des Christlichen nicht zu übersehen, die als Gegenstand kirchenhistorischer Betrachtung nicht ausgeklammert werden können. Aber auch deswegen kann der Untersuchungsgegenstand nicht ausschließlich ein kirchlicher Binnenraum sein, weil dieser sich als solcher nicht ohne weiteres definieren lässt. Vielmehr umfasst er nicht nur »Christentümer«, sondern potentiell alle Wirklichkeitsbereiche. Geschichte und Kultur insgesamt kommen deswegen in den Blick, weil schon ein umfassendes Verstehen kirchengeschichtlicher Sachverhalte im engen Sinn erst durch die Wahrnehmung ihrer Einbettung in geschichtliche Zusammenhänge aller Art möglich ist.

3. Die Verbreiterung der Perspektive kann aber keine kulturwissenschaftliche Einordnung des Faches Kirchengeschichte bedeuten. Denn der Wille zu einer möglichst vollständigen Kontextualisierung des Untersuchungsgegenstands entsteht zwar auch aus Einsicht in fachliche Notwendigkeiten und hat eine universale Beschreibung des Untersuchungsfeldes zur Folge, folgt aber im Fall des Faches Kirchengeschichte als theologischer Disziplin aus einer anderen Vorgabe. Denn der Geschichte als ganzer wird in der Glaubensgemeinschaft Christentum ein Platz zugewiesen. Sie wird dort als Geschichte der Beziehung Gottes zu seiner Schöpfung verstanden, angefangen von der Erschaffung der Welt über die Inkarnation bis hin zur Vollendung. Geschichte als theologisch relevant für die theologische Argumentation zu klassifizieren, basiert auf dem, was die jüdisch-christliche Tradition stets geglaubt und verkündet hat. Eine Trennung von sogenannter Profangeschichte und Kirchengeschichte ist aufgrund dieses »Vorverständnisses« daher nicht möglich.

Problematisch kann der Begriff »Christentum« zur Bezeichnung des Gegenstandes einer sich kirchlich-theologisch verortenden Kirchengeschichte werden, wenn er bewusst in Kontrast zum Begriff »Kirche« gedacht wird. Das »Christentum« als Gegenstand der Disziplin Kirchengeschichte steht, wenn es nicht als mit Kirche identisch verstanden wird, in der Gefahr, lediglich als Teil einer Religions- oder Kulturgeschichte



verstanden zu werden, die ihren eigenen Standort und ihr Selbstverständnis anders als Kirche festlegen wird.

4. Da die ganze menschliche Wirklichkeit mit historischen Methoden erforscht wird, wenn es theologisch gesehen keinen Bereich gibt, der als unerheblich ausgeklammert werden kann, ist auch der wissenschaftliche Kommunikationspartner des Faches Kirchengeschichte nicht allein der theologisch-wissenschaftliche und auch nicht allein der binnenkirchliche Raum. Diese Offenheit war kirchengeschichtlicher Betrachtung stets zu eigen. Die Sorge, die notwendige kulturwissenschaftliche und kulturgeschichtliche Vernetzung des Faches träte nicht ins Blickfeld, die Gesprächspartner würden selektiv gewählt und die *Historia*-Funktion der Kirchengeschichte würde unterbewertet, ist somit, zumindest theoretisch, unbegründet.

5. Wenn somit das Fach Kirchengeschichte in einem theologischen Fächerkanon ohne ein bestimmtes Selbstverständnis nicht auskommt, hat die Sicht ihre Berechtigung, dass das Fach Kirchengeschichte als Bezugsfeld und Identifikationsraum die Bekenntnis- und Erkenntnisgemeinschaft des Christentums zur Voraussetzung hat<sup>100</sup>. Durch diesen Ausgangspunkt konstituiert es sich und reiht es sich in die anderen theologischen Disziplinen ein. Die Kirche ist der eigentliche Bezugsrahmen des Faches Kirchengeschichte, und dieses stellt gerade durch die Vernetztheit mit anderen historisch arbeitenden Disziplinen die *Historia* nach Möglichkeit umfassend zur Verfügung, welche das Identitätswissen und die gruppenspezifische *Memoria* der Kirche ermöglicht<sup>101</sup>. Auch vom evangelischen Kirchenhistoriker MARTIN WALLRAFF wurde vor kurzem mit Nachdruck vertreten, dass das Fach Kirchengeschichte einen bestimmten Fragehorizont voraussetzt und »aus diesem Fragehorizont Einsichten über Geschichte freisetzt«<sup>102</sup>. Das Fach Kirchengeschichte ist auch für ihn Geschichtsdeutung in kirchlich-theologischer Perspektive. »Wo diese fehlt«, schreibt er, »geht der Kirchengeschichte die Puste aus«<sup>103</sup>. Das Fach Kirchengeschichte bezieht seine

<sup>100</sup> JEDIN, Einleitung (o. Anm. 3) 11 hatte *mutatis mutandis* gesagt: »Sein Verhältnis [*sc.* das des Kirchenhistorikers] zur Kirchengeschichte wird durch seinen Standpunkt in der Kirche bestimmt«.

<sup>101</sup> Dem Fach Kirchengeschichte kommt jedoch kein Exklusivitätsanspruch zu. Denn gerade weil Phänomene der *Historia* ihr Gegenstand sind, können auch Nichtkirchenhistoriker wertvolle Resultate präsentieren, wie schon JEDIN, Einleitung (o. Anm. 3) 5 wusste: »Auf dieser Stufe der Forschung verdankt die Kirchengeschichte viele wichtige Ergebnisse Gelehrten, die außerhalb der Kirche stehen und ihren Charakter als theologische Disziplin nicht anerkennen. Auch der konfessionelle Standpunkt macht sich kaum bemerkbar«. Erst der Theologe hat nach CANO (und M. FLACIUS) die schwierige Aufgabe, die Glaubwürdigkeit der Historiker zu würdigen.

<sup>102</sup> WALLRAFF, Warum ist »Kirchengeschichte« in der Antike ausgestorben? (o. Anm. 97) 18.

<sup>103</sup> Ebd. KANY, Kirchengeschichte im Streit der Fakultäten (o. Anm. 26) 279f stellt hingegen zwar fest: »Alle Historiker außer den puren der Ge-

sellschaftswissenschaftlichen Abteilung bringen die spezielle Kompetenz ihres Heimatfaches in die Forschung ein: der Medizinhistoriker sein medizinisches Allgemeinwissen, der Kirchenhistoriker sein theologisches«. Aber worin die theologische Kompetenz besteht, bleibt offen. Es wird nur gesagt, dass der Kirchenhistoriker Fragen der Theologie an die Quellen stelle und Antworten von theologischer Relevanz liefere: »Hier führt nun, wie mir scheint, der Mangel an wissenschaftstheoretischer Fundierung der Kirchengeschichte zu Argumentationsnöten, die nicht ungefährlich sind. Mir scheint, dass die meisten Kirchenhistoriker sich derzeit auf das pragmatische Modell stützen, ihr Fach arbeite mit rein geschichtswissenschaftlichen Methoden, stelle gleichwohl durch seinen Kontext innerhalb Theologischer Fakultäten Fragen der Theologie an die Quellen und liefere Antworten von theologischer Relevanz. Ich halte das nicht für falsch, aber schon für die konkrete Situation überfakultärer Forschungsverbände bietet dieses Modell keine ausreichende Konzeption«. Aber das bedeutet eben (ebd. 275f): »Aber auch umgekehrt, wenn Kirchenhisto-

Daseinsberechtigung aus diesem Fragehorizont, der sie von anderen Formen der Geschichtsschreibung unterscheidet.

6. Kirche als Bezugsfeld des Faches Kirchengeschichte anzusetzen bedeutet aber auch, dass weder ein einzelnes Fach der Theologie noch die Theologie als ganze dem Fach Kirchengeschichte seine Rolle und seinen Ort in der Theologie zuweisen kann<sup>104</sup>. Eine fundamentaltheologische Rolle der Kirchengeschichte zB. ist angesichts des Problems, historisch-kritisch nicht zu systematischen Urteilen gelangen zu können, mit anderen Worten: wegen der Uneindeutigkeit von konkreter »Heilsgeschichte«, in der Tat schwierig zu realisieren. Außerdem ist die Erklärung der Geschichte zum *locus theologicus* keine Aussage der wissenschaftlichen Theologie, sondern des Glaubens. Rolle und Ort des Faches weist die Kirche der Kirchengeschichte und dem Studium dieses Faches zu<sup>105</sup>. Auch die anderen theologischen Fächer erhalten ihre Existenzberechtigung nicht durch andere theologische Fächer oder legitimieren sich durch sich selbst, sondern gehören in denselben Frage- und Betrachtungshorizont wie das Fach Kirchengeschichte, indem sie mit wissenschaftlicher Methodik in einer groben Gliederung biblisch-, systematisch- und praktisch-theologische Wege einschlagen, Christentum zu verstehen und zu lehren.

Wenn die Kirche es als Teil ihres Selbstverständnisses für notwendig erachtet, Geschichte für sich selbst als essentiell zu erklären, zB. weil es nach ihrer Auffassung keinen christlichen Glauben ohne historische Offenbarung und historische Vermittlung dieser Offenbarung gibt, oder weil Kirche einen historischen Aufweis der Kette der Wahrheitszeugen geliefert bekommen möchte, also Historisches zu apologetischem Zweck benutzen möchte, oder weil sie durch Erinnerung ihre Theorie und ihre Praxis verstehen will und Richtiges von Falschem unterscheiden möchte<sup>106</sup>, ist sie selbst es, die das Betätigungsfeld für das Fach Kirchengeschichte öffnet: Das Fach Kirchengeschichte empfängt seinen Gegenstand nicht, wie JEDIN meinte, von der Glaubenswissenschaft, sondern von der Kirche, und nicht das Fach Kirchengeschichte ist es, das seinen Gegenstand im Glauben festhält und dadurch selbst zur theologischen Disziplin wird, sondern die Kirche konstituiert aufgrund der frei übernommenen Wahl einer aus ihrer Sicht notwendigen, der Wahrhaftigkeit verpflichteten *Memoria* ein Fach, das aufgrund seiner Methodik geeignet ist, diesem Fragehorizont von Kirche zu entsprechen und dadurch zur memorialen Selbstvergewisserung der Glaubensgemeinschaft Kirche beizutragen. Das Fach Kirchengeschichte in der wissenschaftlichen

riker nun einfach als ganz normale Historiker wie die Kollegen der Geschichtswissenschaft sozial- oder baugeschichtlich arbeiten und das so kommunizieren, wird man sie fragen, warum sie dann nicht in den dafür zuständigen Philosophischen Fakultäten tätig sind. Ja es fragte sich dann sogar, ob die Theologiestudierenden ihr Wissen über die Geschichte des Christentums nicht besser durch Lehrinterport aus der Geschichtsfakultät vermittelt bekämen, wo das Geschäft der Geschichtswissenschaft angeblich professioneller und objektiver betrieben wird«.

<sup>104</sup> W. VON LOEWENICH, *Theologie, Geschichte und Kirchengeschichte*: ZSTh 11 (1933) 149/64. 159f war der Meinung, dass es der eigentlichen Offenba-

rungswissenschaft, nämlich der biblischen und der systematischen Theologie, bedürfe, um das Fach Kirchengeschichte in die Theologie einzugliedern; vgl. DUNKEL, *Christlicher Glaube und historische Vernunft* (o. Anm. 11) 52.

<sup>105</sup> Die Abhängigkeit der Vernunft von der Autorität des Glaubens in seiner Erkenntnislehre hat Cano, *De locis theologicis* 1,2 deutlich beschrieben; als Gewährsmänner nennt er ebd. 11,4 Theodoret [*cur.* 1] und Augustinus.

<sup>106</sup> Zu den verschiedenen »Denkformen« speziell des Faches Kirchengeschichte vgl. BROX, *Fragen zur »Denkform« der Kirchengeschichte* (o. Anm. 14) 31/5.

Theologie soll das Selbstverständnis der Kirche aus der Geschichte ermöglichen, wie auch immer es dann ausfällt. Das Fach ist für die *Memoria* relevant, indem es nicht einfach die Glaubenswahrheit stützt, sondern indem es Wissen über die Vergangenheit zur Verfügung stellt und zu verstehen sucht, was historisch unverständlich geworden ist, und dadurch zur Bildung von Argumenten beiträgt. Da es die Identitätsbildung gerade nicht selbst normiert, sondern offenhält, trägt es zur Einschätzung dessen bei, was für Gegenwart und Zukunft der Kirche bedenkenswert ist.

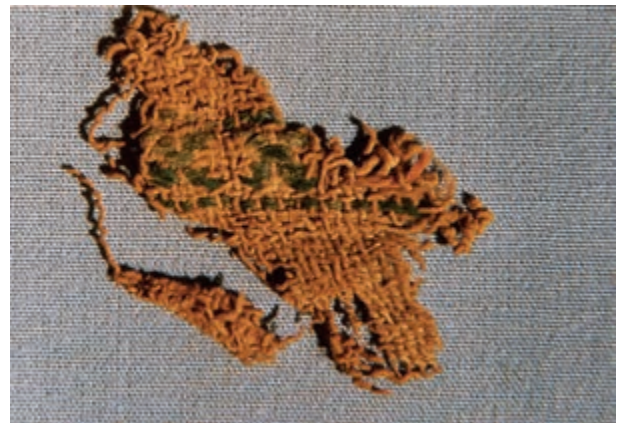
7. Das Fach Kirchengeschichte ist somit nicht deshalb eine Disziplin der Theologie, weil es zum ungeschichtlichen Wesen der Kirche vorstößt und Heilsgeschichte aufspürt (JEDIN) oder weil es aus einem »geglaubten Gott« einen unabgeschlossenen Gegenstandsbereich folgert (HOLZEM) oder weil es selbst ein Vorverständnis von Geschichte entwickelt (WOLF). Vielmehr ist das Fach Kirchengeschichte deshalb eine Disziplin der Theologie als Wissenschaft, weil es einer Ausgangsbefindlichkeit der Kirche entspringt, aufgrund ihres Willens zur *Memoria* an die *Historia* die Frage nach deren Verhältnis zur eigenen *Memoria* zu richten.

Das Fach Kirchengeschichte kommt aber aufgrund der Anwendung der historischen Methoden selbst nicht zu theologischen Urteilen. Präskriptiv-normative Urteile und die Aufrichtung von theologischen »Geltungsansprüchen« gehören nicht in das Ressort des Kirchenhistorikers, obwohl der Theologe, um mit Cano zu sprechen, dumm wäre, wenn er historische Erkenntnisse ignorierte. Wer direkt oder indirekt zur *Memoria* der Kirche beiträgt, mag gläubig sein oder nicht, ein *theologisches* Urteil steht dem zu, der Theologe ist, wie ihn Cano vor Augen hat. Umgekehrt gehört die Klage der Kirchenhistoriker über ein historisches Desinteresse zwar vielleicht auch an die anderen »theologischen« Fächer gerichtet, aber zunächst an die Kirche und ihr Selbstverständnis.





a: Über die Aschen- und Knochenreste des zweiten Goldschreines von Vergina war ein kostbares Goldtuch gebreitet worden. Die Purpurspuren an den Wänden lassen die Vermutung zu, dass der Urneninhalt darunter in ein einfaches Purpurgewebe eingeschlagen gewesen ist.

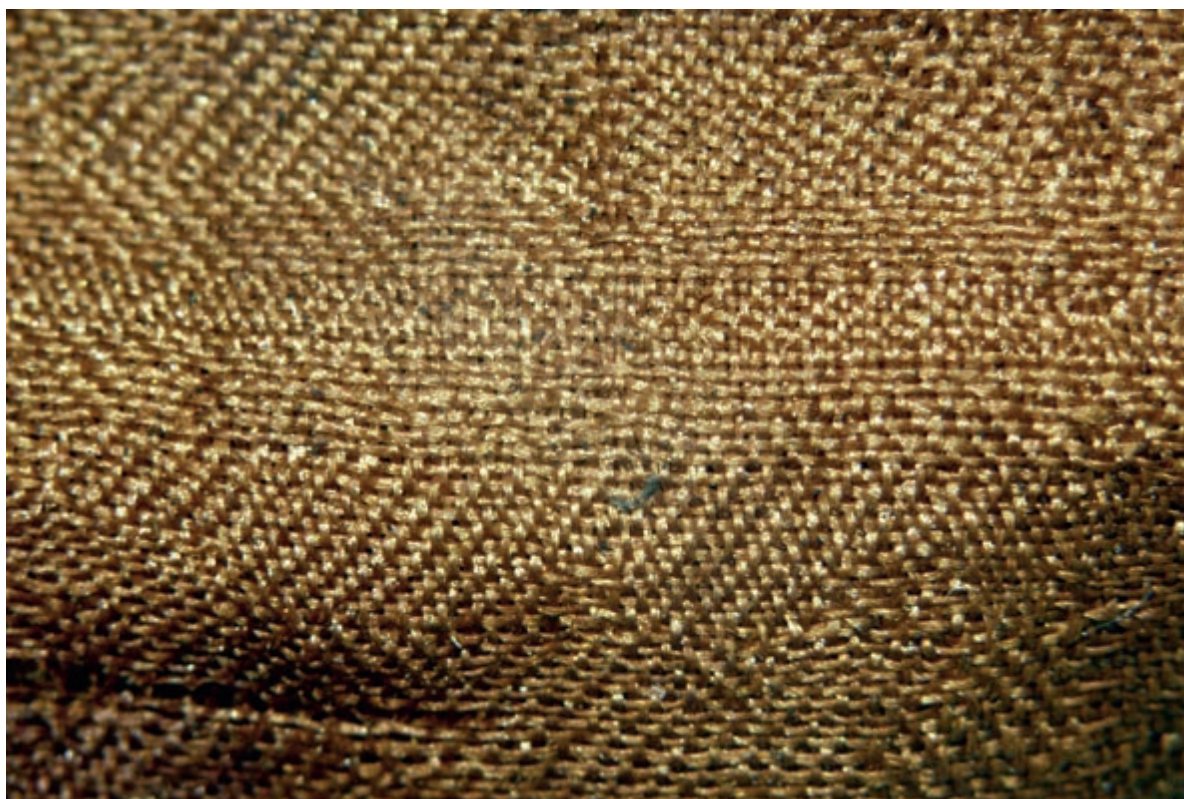


c: Textile fragment with S-spun yarns from Berenike (BE96 0417) carrying brocaded decoration in blue thread.

b: Blue embroidered flower on Meroitic cotton textile (Q100 0700) from Qasr Ibrim.



a: Paket 32. Körper 4-Damast, rötlich. Mikroskopaufnahme des Gewebeaufbaus.



b: Paket 32. Körper 3-Damast, rötlich-orangerfarben. Mikroskopaufnahme des Gewebeaufbaus.



a: Clavius, Museum für Byzantinische Kunst, Berlin Inv. 6958.



b: Ovaler Besatz, Museum für Byzantinische Kunst Inv. 6957.



c: Tunika, Victoria and Albert Museum Inv. 291-1891.



a: Samit-Fragmente DTM Inv. nr. 01.282 aus Antinoopolis



b: Detail von Fragment (a), DTM Inv. nr. 01.282.



c: Zugehöriges Fragment Inv. nr. 2189-1900 im V & A London.





a: Nahaufnahmen des Gewebes mit besonderer Berücksichtigung des Musters.



b: Nahaufnahmen des Gewebes mit besonderer Berücksichtigung des Musters.



c: Detail eines Fragmentes der Seidentunika mit Pfeilblattmuster, Karlsruhe, Badisches Landesmuseum, Inv.-Nr. T 172.



d: Mögliche Rekonstruktion der Seidentunika mit Pfeilblattmuster.



e: Woolen hairnet in sprang technique from Katoen Natie, inv. KTN 816-01. 14C date (95.4% probability): AD 430– 620.



a: Pair of Roman woollen child socks from Katoen Natie, inv. KTN 721-01, a, b. 14C date (95.4% probability): AD 74-262 (84.3%). AD 277-333 (11.1%).



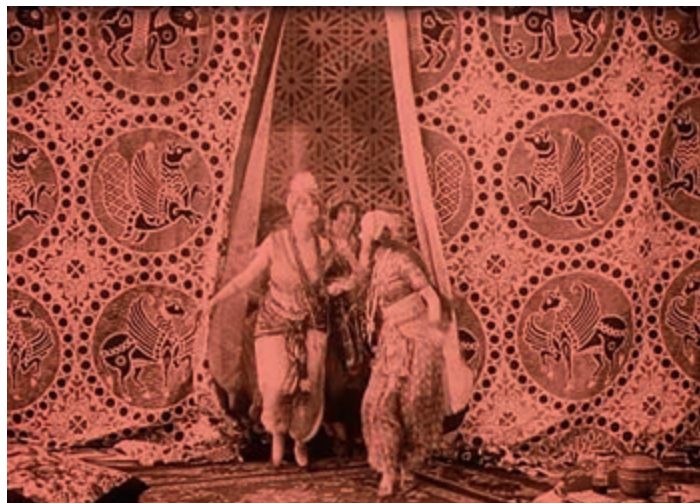
b: Rocken.



c: Farblithographie des Aachener Elefantentoffs, Tafel 68–69 der Gewebesammlung des Königlichen Kunstgewerbe-Museums Berlin.



d: Farblithographie des Elefantentoffs.



e: Vorhang mit Elefanten, Senmurven und Greifen in Medaillons (Screenshot: Ernst Lubitsch [1920] Sumurun).



a: Farblithographie des verschollenen Textilfragments der Gewebesammlung des Königlichen Kunstgewerbe-Museums Berlin mit Elefanten, Senmurven und Greifen (Inv. Nr. 1891.157).



b: Der Zodiakos umrahmt Apoll im Sonnenwagen, Mosaik aus Münster-Sarnheim, um 250 nC., im Rheinischen Landesmuseum Bonn.



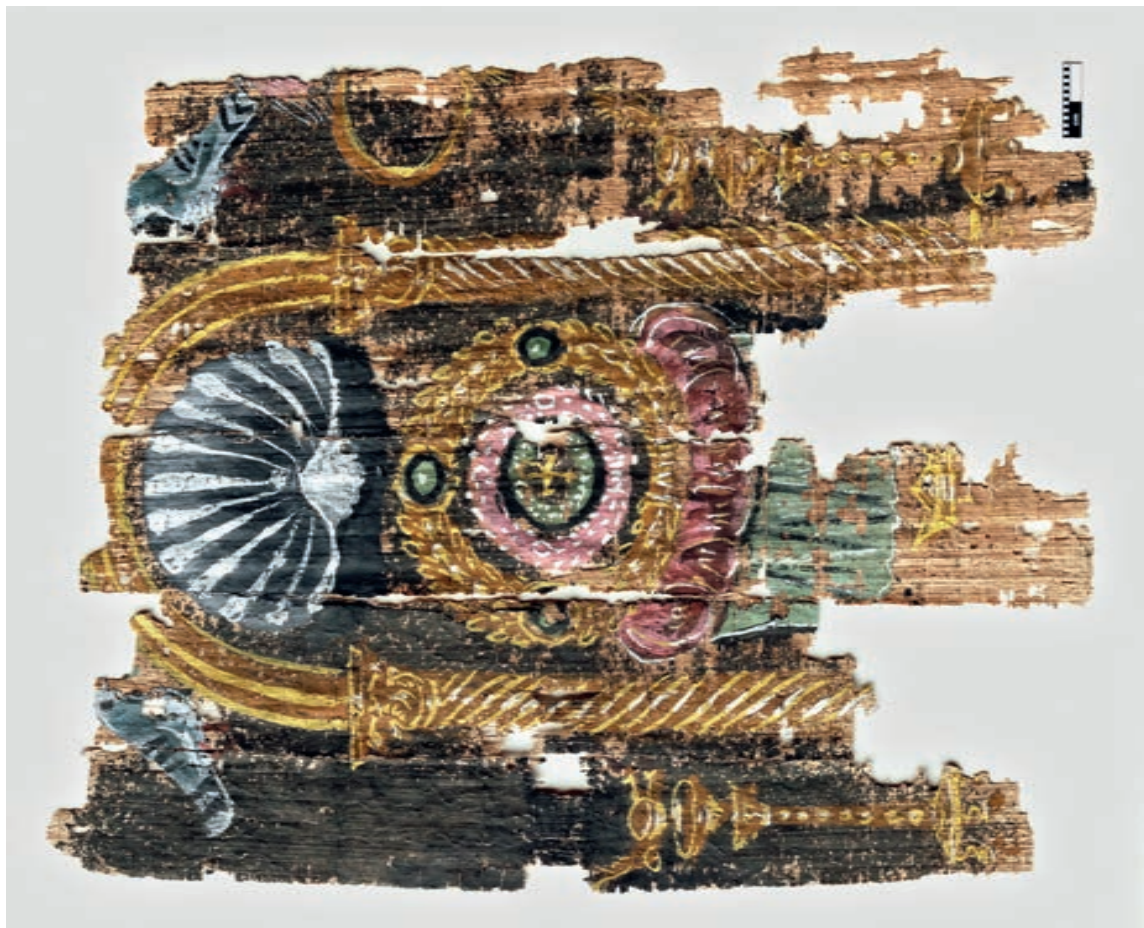
c: Mosaik in der Synagoge von Hammath Tiberias, 4. Jh.



d: Mosaik in der Synagoge von Beth Alpha, Mitte 6. Jh.



b: Reservetechnisch gefärbter Stoff mit Darstellung der klugen und törichten Jungfrauen in Edinburgh, National Museums Scotland, Ausschnitt.



a: Papyrus mit einem »leeren Thron« in Köln, Museum Kolumba.



b: London, British Library, Codex Cotton MS Otho B. VI, fol. BL. 74<sup>v</sup>. Überarbeitete Farbaufnahme.



a: London, British Library, Codex Cotton MS Otho B. VI, fol. BL. 73<sup>v</sup>. Überarbeitete Farbaufnahme.



a: London, British Library, Codex Cotton MS Otho B. VI, fol. BL. 74<sup>v</sup>. Überarbeitete Farbaufnahme (1. Version).



b: London, British Library, Codex Cotton MS Otho B. VI, fol. BL. 74<sup>v</sup>. Überarbeitete Farbaufnahme (2. Version).



a: Sakramentar von Gellone, Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 12048, fol. 143v, 144r, Te-igitur-Initiale mit Gekreuzigtem.



b: Missale aus Einsiedeln, Stiftsbibliothek Einsiedeln, Cod. 113(466), pag. 226, Te-igitur-Seite mit Gekreuzigtem.



a: Mitra von Linköping, Detail: Christus-Medaillon (Nackenseite).



b: Mitra von Linköping, Detail: Petrus-Medaillon (Vorderseite).



c: Mitra von Linköping, Detail: Ornament (Vorderseite).



d: Vierpassförmiges Zellenemail, Paris, ca. 1280–1300, Cleveland Museum of Art, Inv. Nr. 1932.537.





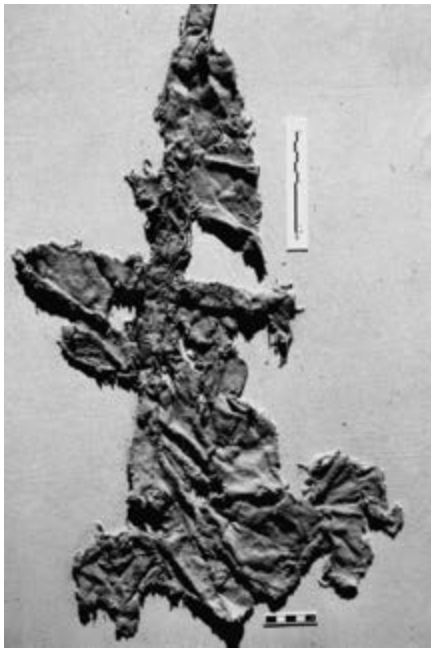
a: Goldschrein Philipps II. von Makedonien Die purpurnen Farbklecken auf dem Urneninhalt stammen von einem wollenen Purpurgewebe, dessen Substanz in eine Purpurpaste übergegangen ist.



b: Teil aus dem Goldstoff von Vergina rekonstruiert zu einem trapezförmigen Abschnitt; Konservierung durch Tasos Margaritov.



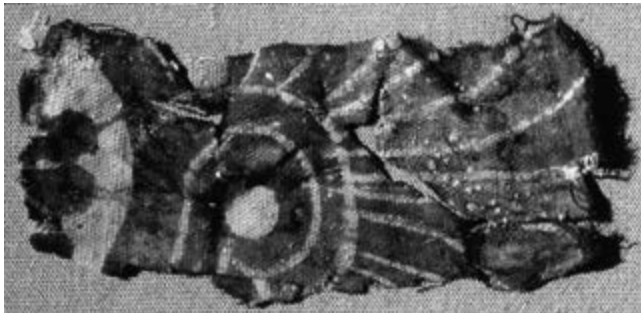
c Detail aus dem restaurierten Goldtuch von Vergina. Zu beachten ist die schräg nach links außen verlaufende Kante (vgl. Taf. 1b).



a: Piece of cotton sail cloth (BE97 0103) from Berenike.



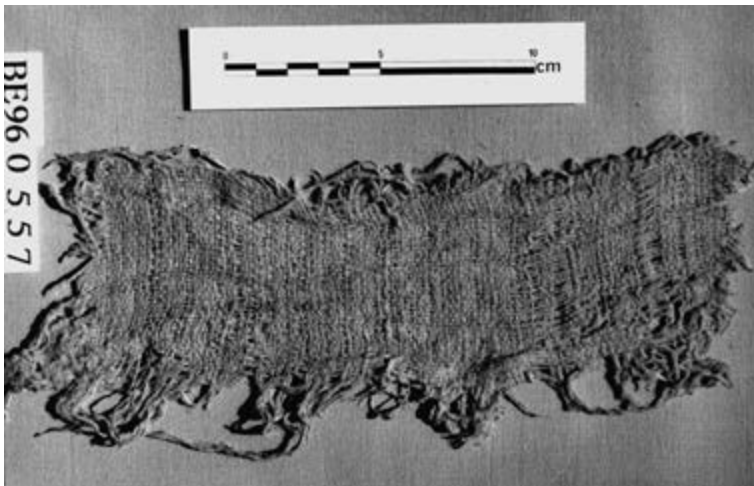
b: Fragment of heavy cut-pile cotton mat (BE99 1527) from Berenike.



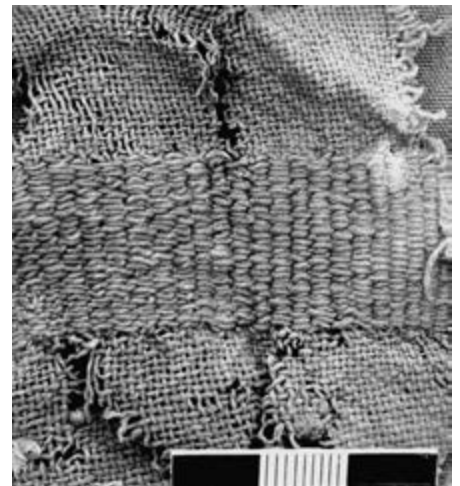
c: Resist-dyed cotton fabric (BE96 0219) from Berenike showing part of a lotus motif.



d: Meroitic fringe (QI00 1042) from Qasr Ibrim.



e: Cotton textile with S-spun yarns in open tabby weave from Berenike (BE96 0557).



f: Detail of tapestry-woven band on cotton textile from Berenike (BE01 3139), featuring crossed warp threads (croisage).



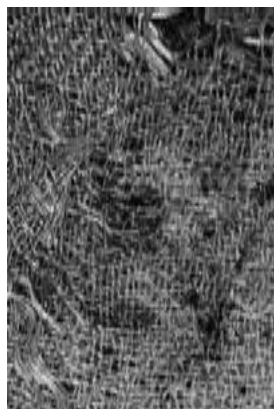
d: Paket 29 geschlossen.



e: Paket 29 geöffnet.



a: Paket 32 geöffnet. Zustand vor Beginn der Arbeiten.



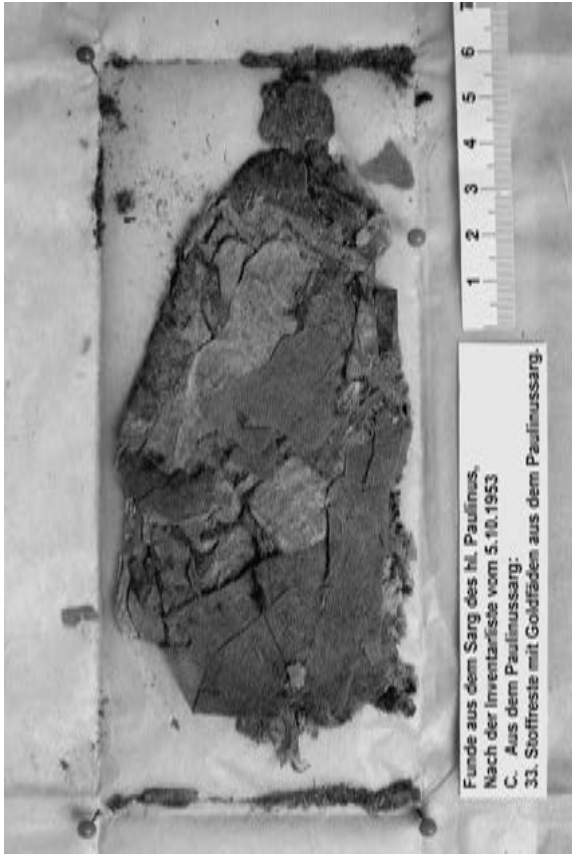
b: »Gelblicher Byssus«, Köper 4-Damast Typ III.



c: »Gelblicher Byssus«, Köper 4-Damast Typ IV.



a: Paket 30 geöffnet.



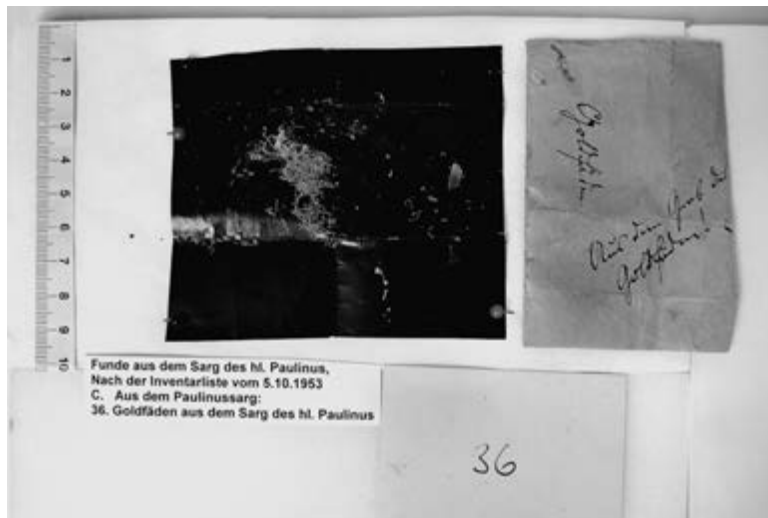
c: Paket 33 geöffnet.



b: Paket 31 geöffnet.



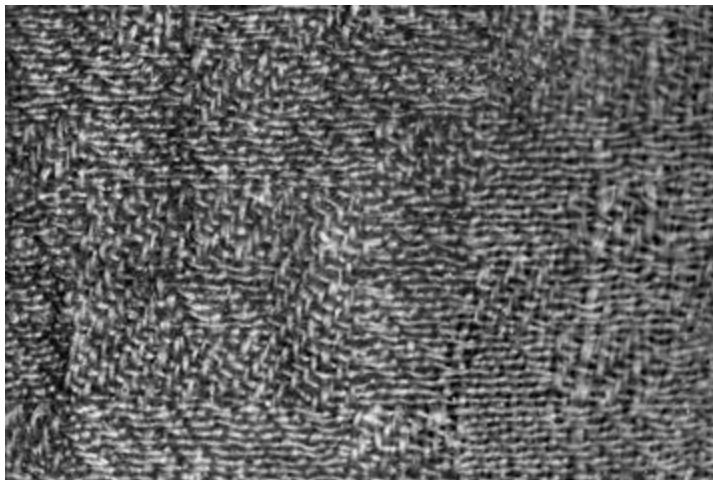
d: Paket 35 geöffnet.



a: Paket 36 geöffnet.



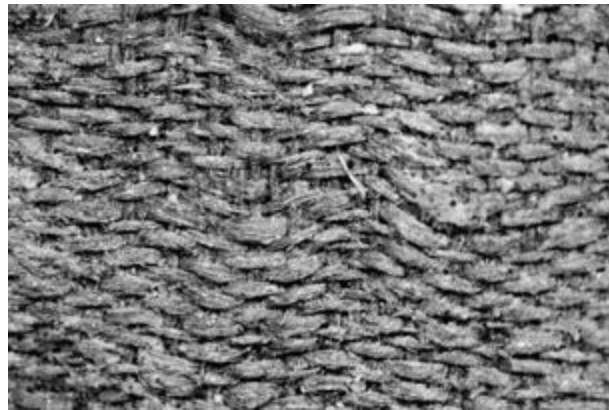
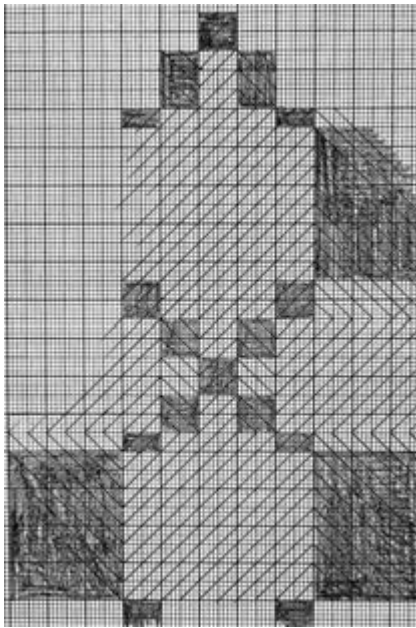
b: Paket 32. Zustand zum Zeitpunkt der vorläufigen Untersuchungsergebnisse, also der Arbeitsgrundlage bis zum Abschluss dieses Artikels.



c: Paket 32. So genannte »Weiße Seide«, Körper 4-Damast. Mikroskopaufnahme des Gewebeaufbaus.



d: Paket 32. So genannte »Weiße Seide«, Körper 4-Damast. Mikroskopaufnahme der Webekante. Der dunklere Leistenfaden ist in den oberen zwei Schlaufen noch zu erkennen.

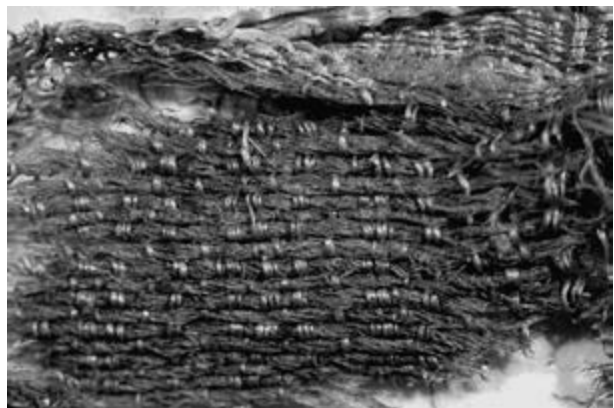


b: Paket 32. Taqueté. Mikroskopaufnahme des Gewebeaufbaus.

a: Schematische Musterrekonstruktion des Köper 4-Damasts Typ V, rötlich, mit schwankender Höhe der kleineren Quadrate.



c: Paket 32. Taqueté. Anfangskante. Die dunkle Struktur im Fragment sind die Schüsse aus violetten Wollfäden, daran schließen sich die hellen Seidenfäden in Streifen an. Siehe auch Details in Taf. 6d/f.



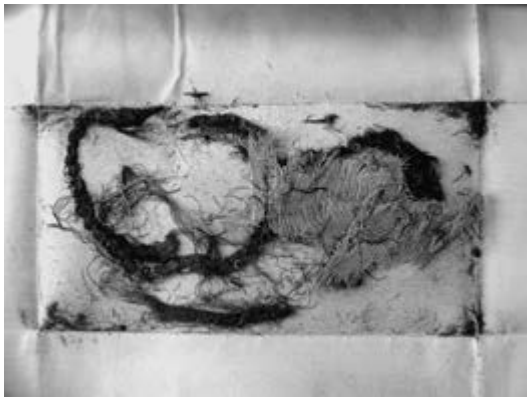
d: Paket 32. Taqueté. Mikroskopaufnahme der Anfangskante. Wollschüsse mit Übergang zu den Seidenschüssen in Leinwandbindung L 1/3.



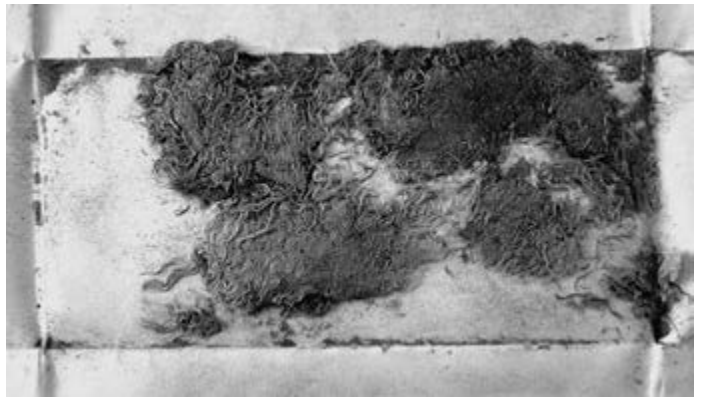
e: Paket 32. Taqueté. Mikroskopaufnahme der Anfangskante. Seidenschüsse in Leinwandbindung L 1/3 und Taqueté am oberen Rand.



f: Paket 32. Taqueté. Mikroskopaufnahme der Anfangskante. Schräg gelegte und überstochene Kettfädenenden mit ersten Wollschüssen des Gewebes.



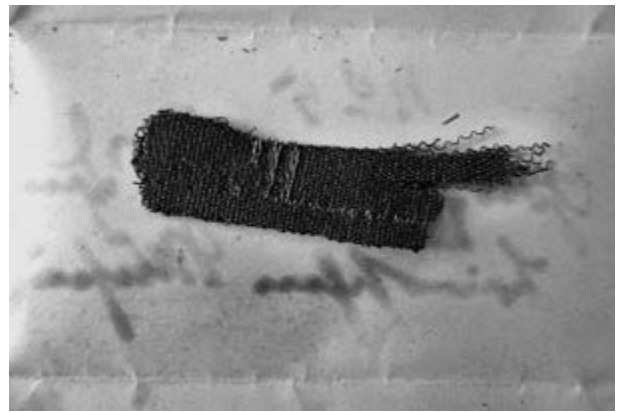
a: Bistumsarchiv Trier, Gewebefund Nr. 2 (BATr Abt. 71, 7 Nr. 180, Bl. 2-5).



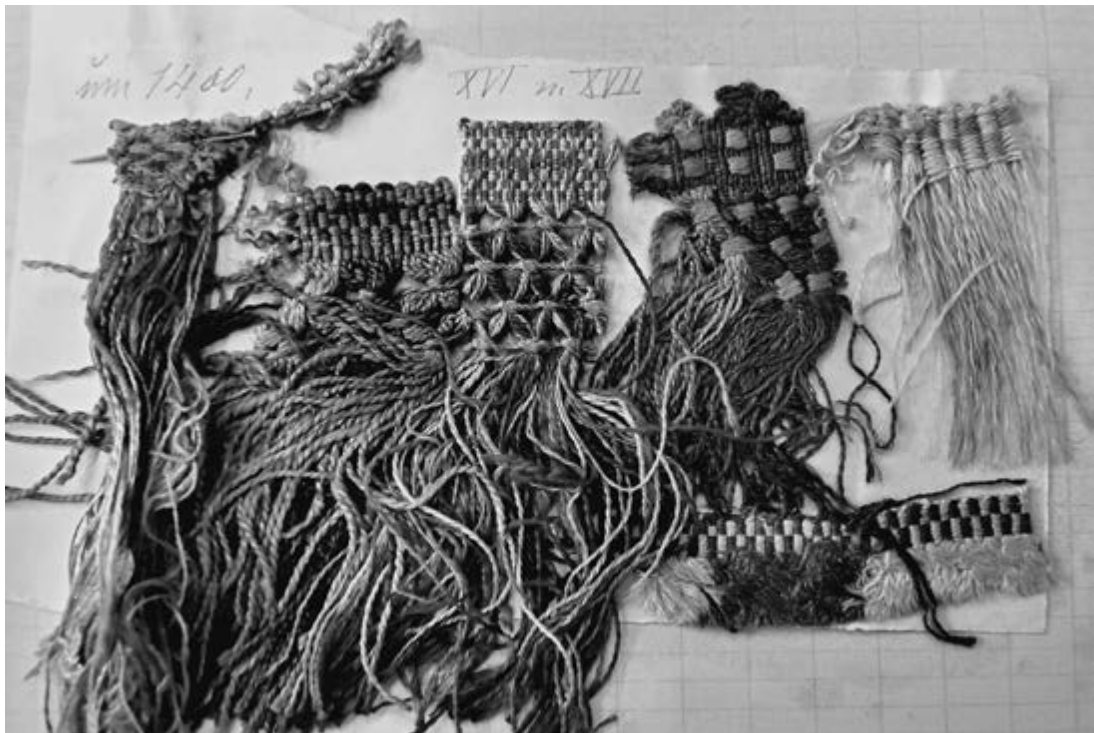
b: Bistumsarchiv Trier, Gewebefund Nr. 3 (BATr Abt. 71, 7 Nr. 180, Bl. 2-5).



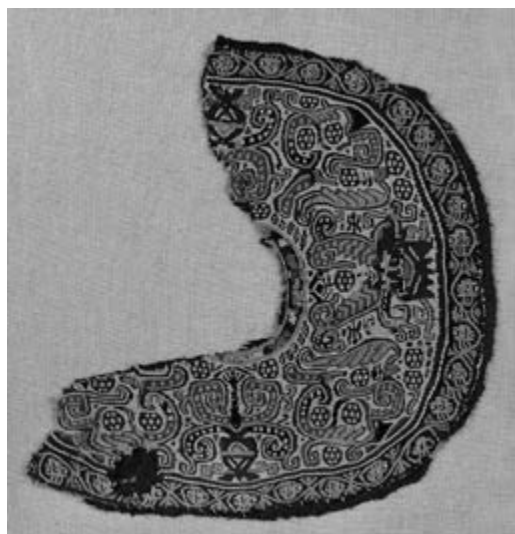
c: Bistumsarchiv Trier, Gewebefund Nr. 4 (BATr Abt. 71, 7 Nr. 180, Bl. 2-5).



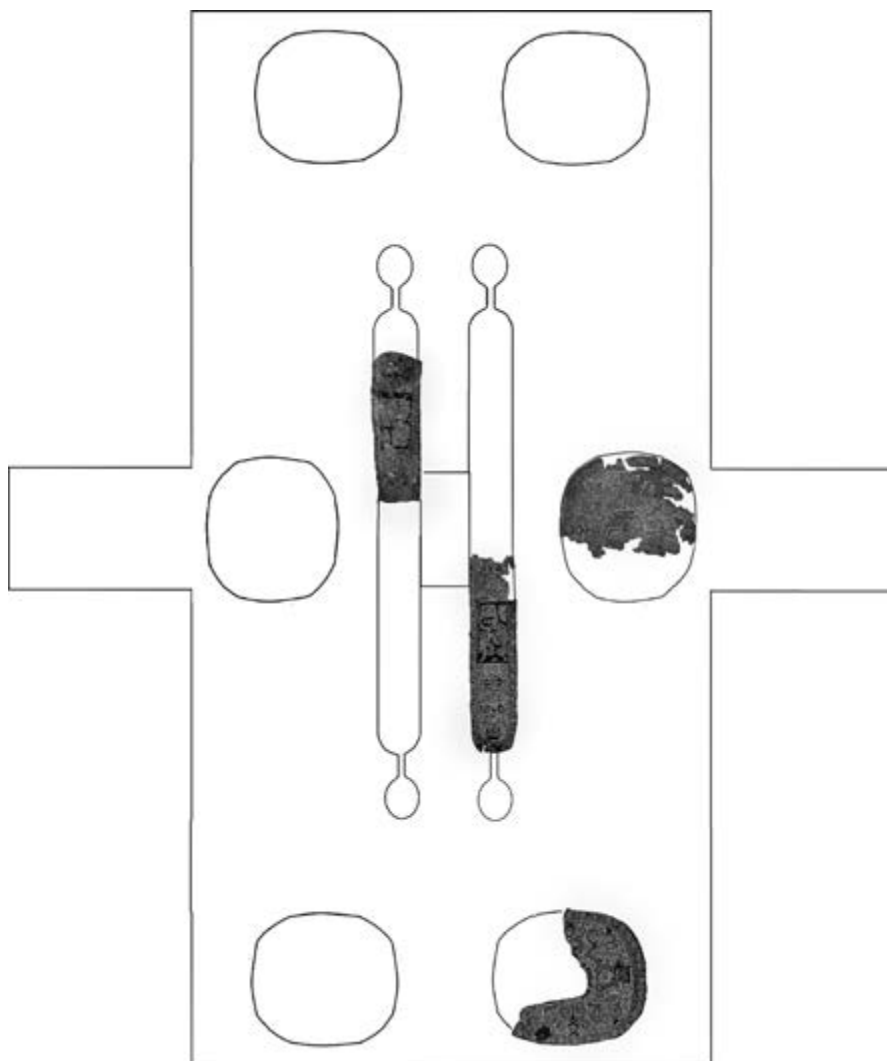
d: Bistumsarchiv Trier, Gewebefund Nr. 5 (BATr Abt. 71, 7 Nr. 180, Bl. 2-5).



e: Bistumsarchiv Trier, Gewebefund Anlage zu Bl. 25 (BATr Abt. 71, 7 Nr. 180).



a: Fragment eines ovalen Besatzes, Museum für Byzantinische Kunst Inv. 6959.



b: Verteilung der Besätze Inv. 6957-6959 des Museums für Byzantinische Kunst, Berlin und Inv. 1894.5.111 des Museums August Kestner, Hannover.





a: Clavus, Museum August Kestner, Hannover Inv. 1894.5.111.



b: Clavus, Museum für Byzantinische Kunst Inv. 6955.



c: Clavus, Deutsches Textilmuseum Krefeld Inv. 12426a.



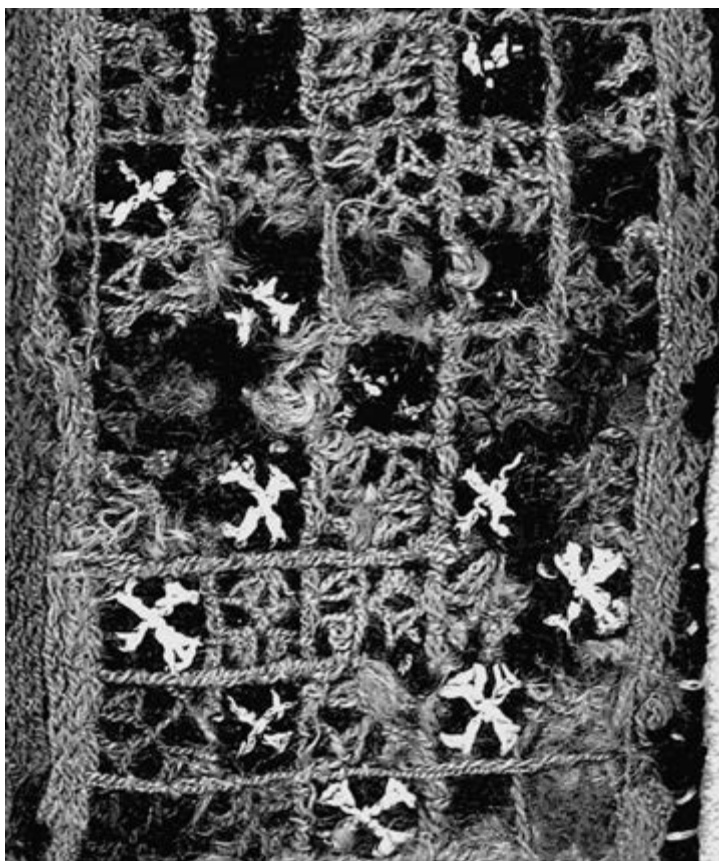
*Autumn* (T.1968.252).



*Winter* (Γ.1968.253).



a: Detail of *Autumn* showing stitching.

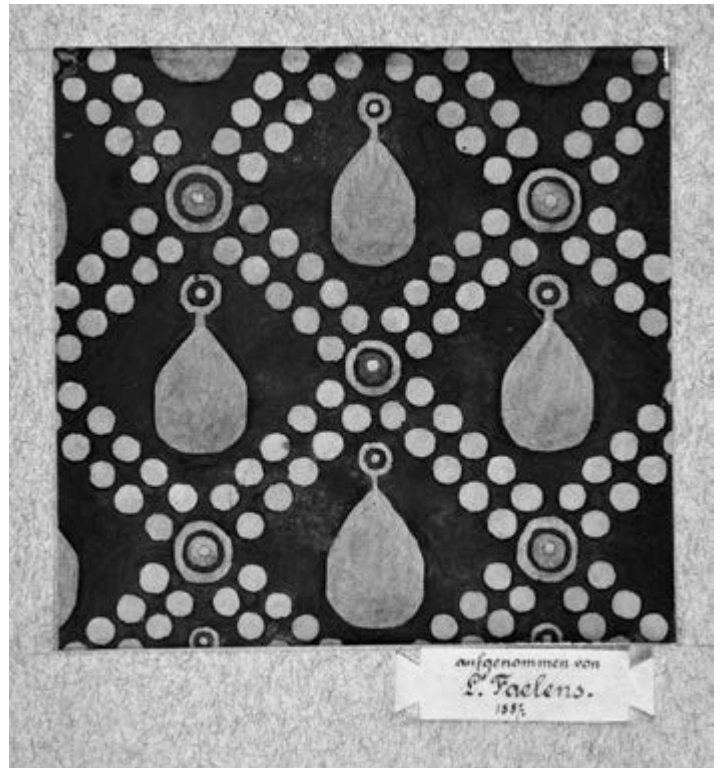


b: Detail of border of *Winter* showing couching with rosettes in wool and linen thread.



a: Porträt von Paul Schulze, 2. Konservator der Krefelder Textilsammlung und Professor der Höheren Webeschule Krefeld.

c: Postkarte mit Blick in die Ausstellungsräume der Gewebesammlung der Höheren Webeschule, um 1900. Vitrine Mitte rechts: Nachwebung der Maastrichter Reiterseite von 1894, siehe Taf. 13b.



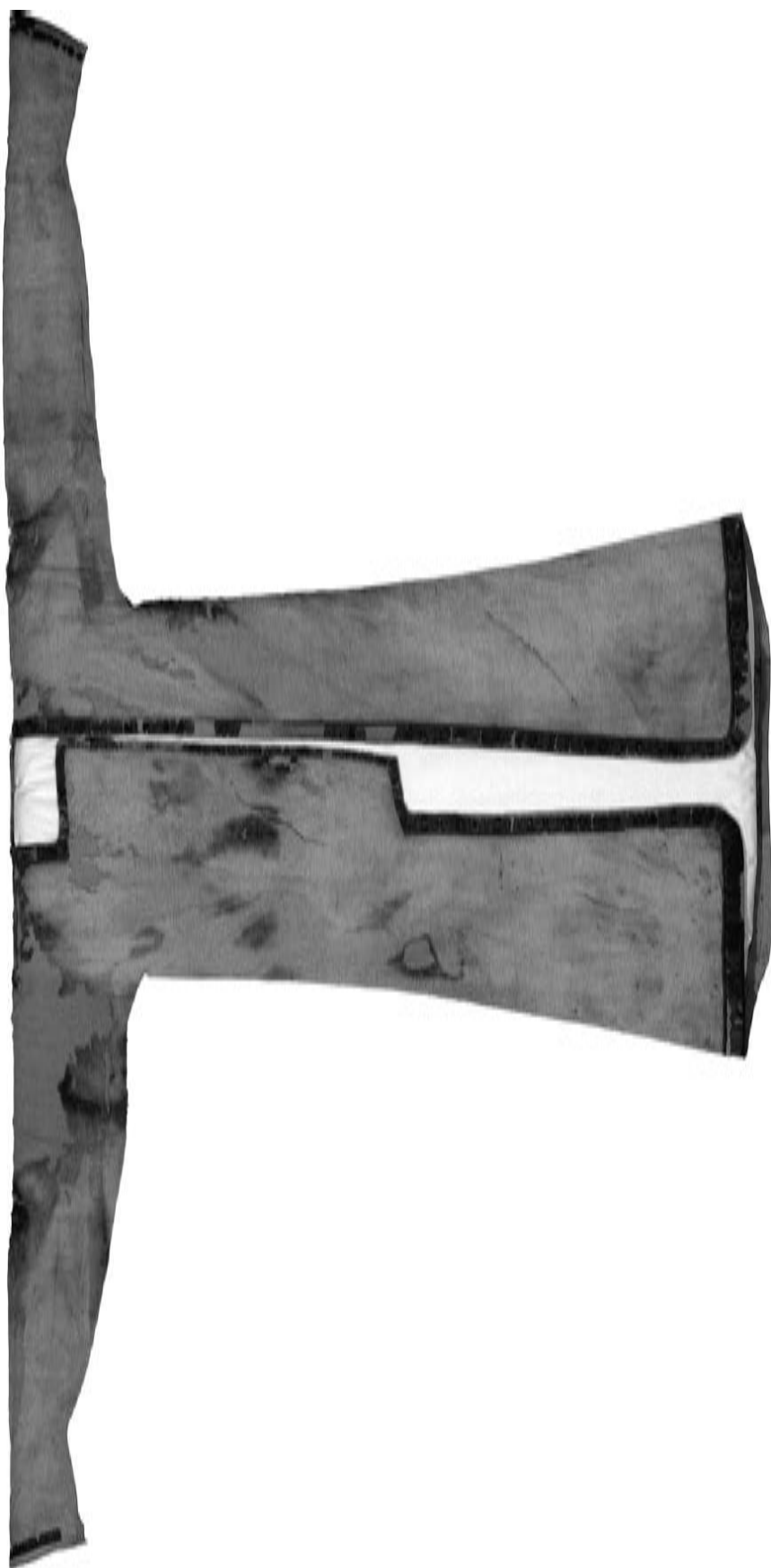
b: Rekonstruktion und Nachwebung der Reiterseite nach dem Samit-Fragment im Kirchenschatz von St. Servatius, Maastricht, gefertigt von Eugen Vogelsang und Paul Schulze, 1894, DTM Inv. nr. 06.346.

d: Aquarell von Leon Franz Joseph Faelens, Krefeld 1887.



e: Signatur auf der Rückseite des Aquarells »ergänzt von Faelens. Crefeld 1887«.

f: Detail des Passepartouts mit *tabula ansata*, »aufgenommen von L. Faelens. 1887«.



Reitermantel MBK Inv. 9695 mit einer Verzierung aus Brettchenborten, gefunden von Carl Schmidt in Antinoopolis, <sup>14</sup>C-datiert in die Zeit 440–640 n.C. (95% Wahrscheinlichkeit).



a: Die Rückseite der Kindertunika.



b: Die Erweiterung der Kopföffnung, Detail.



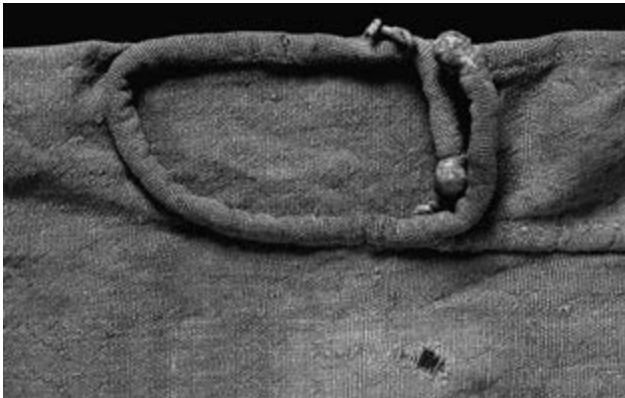
c: Einer der Ärmel der Tunika, Detail.



a: Ein dreieckiger Einsatz unterhalb eines Ärmels, Detail.



b: Einer der seitlichen Keile der Tunika, der aus zwei einzelnen dreieckigen Komponenten besteht, Detail.



c: Der Verschluss der Tunika von Manchester.



d: Der Verschluss der Tunika von London.



e: Eine Stoffschleife, die sich hinten am Kopfföffnungssaum befindet.





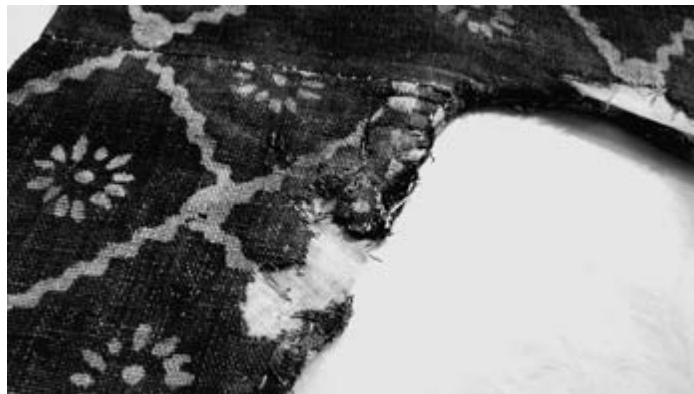
a: Der Futterstoff am Saum der Tunika, Detail.



b: Der Futterstoff der Tunika, Detail.



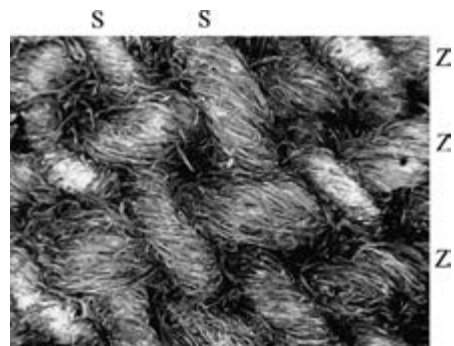
c: Der Futterstoff der Tunika, Detail.



d: Die moderne Reparatur an einem der Ärmel der Tunika, Detail.



e: Eine Mikroskop-Aufnahme des Gewebes an einer blaugefärbten Stelle.



f: Eine Mikroskop-Aufnahme des Gewebes mit zusätzlicher Markierung der sichtbaren Fadendrehung.



a: Detailaufnahme des Ärmels mit der modernen Reparatur mit besonderer Berücksichtigung der originalen Färbung.



b: Westwand-Malerei der Synagoge von Dura Europos, Fragment mit Aaron und der Weihung der Stiftshütte.



c: Detail aus 18b mit dem ausgestellten Rock.



f: Textil F.



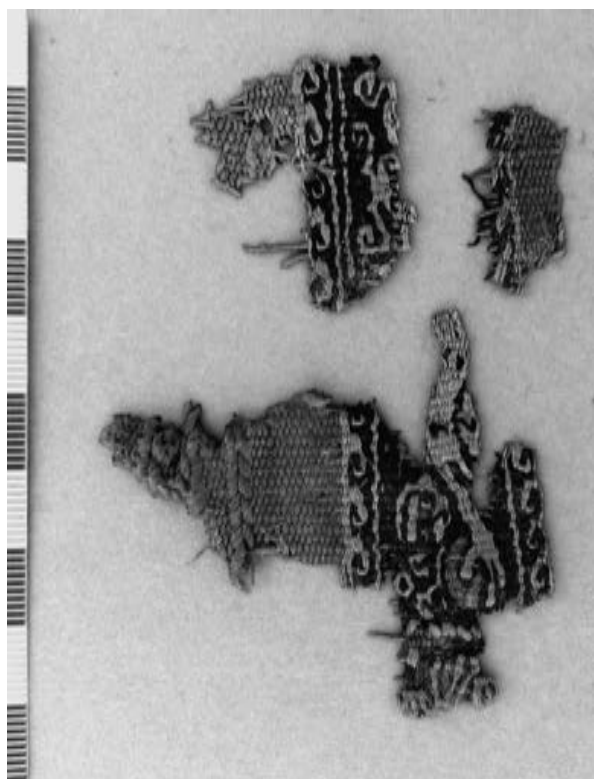
g: Textil A.



h: Textil G.



i: Textil G.



d: Textil F.



e: Textil F.

Tatz, Klosternekropole Deir El-Bachît



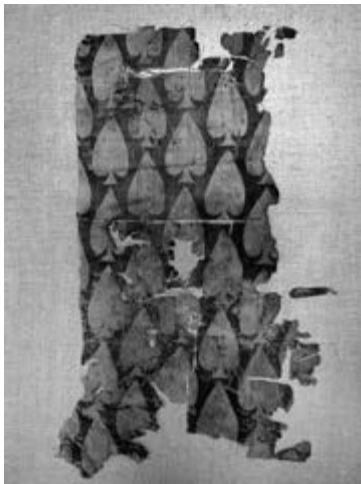
a: Textil D.



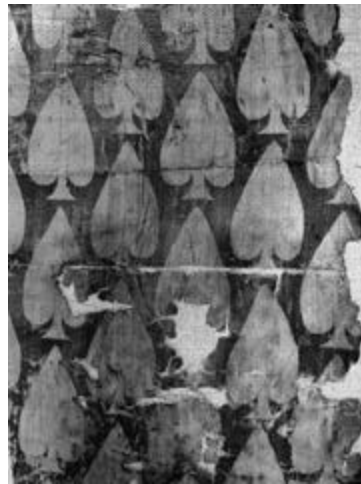
b: Textil E.



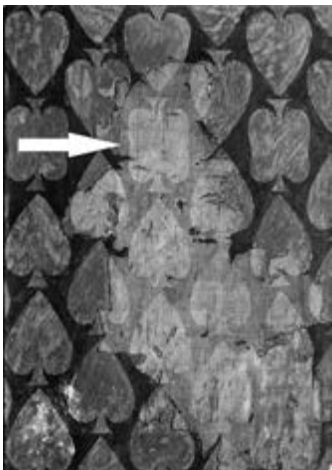
c: Textil F.



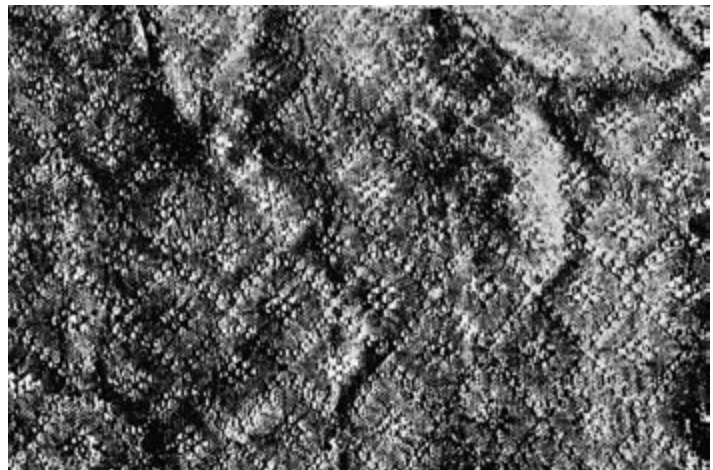
a: Fragment der Seidentunika mit Pfeilblattmuster, Hamburg, Museum für Kunst und Gewerbe, Inv.-Nr. 1889/6.



b: Detail des Fragmentes von Taf. 20a mit Verarbeitungsspuren und roten Nähfäden.



c: Fragment der Seidentunika mit Pfeilblattmuster, Karlsruhe, Badisches Landesmuseum, Inv.-Nr. T 172; der Pfeil markiert die Spiegelachse des Musters.



d: Detail eines Fragmentes der Seidentunika mit Strukturmuster, Mainz, Römisch-Germanisches Zentralmuseum, Inv.-Nr. O.22295.



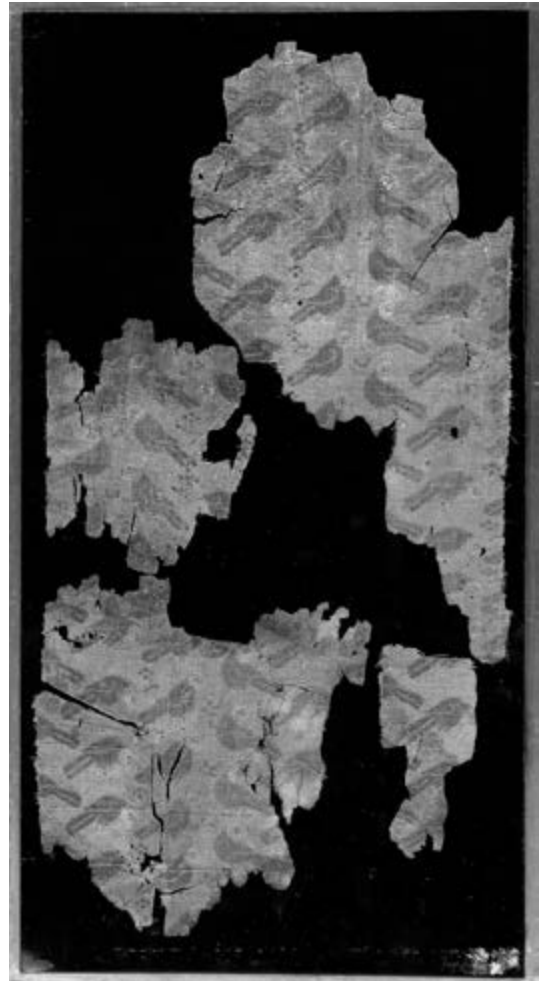
e: Fragment der Seidentunika mit Strukturmuster, Berlin, Museum für Byzantinische Kunst, Inv.-Nr. 6823b.



f: Archivfoto des Fragmentes von Taf. 20e mit aufgenähtem rundem Besatz.



a: Fragment der Seidentunika mit Strukturmuster; Mainz, Römisch-Germanisches Zentralmuseum, Inv.-Nr. O.22295, mit rechts unten Spuren eines ehemals aufgenähten Sigillums.



b: Fragmente der Seidentunika mit Sittichen, London, Victoria and Albert Museum, Inv.-Nr. T 104-1949.



c: Rom, Santa Sabina, Arkaden Mittelschiff.



d: Rom, Santa Sabina, Holztür; Akklamationszene.



e: Rom, Santa Maria Antiqua, Theodotuskapelle, Wandmalerei mit gemalten Vorhängen.



b: Coin of Phraates IV and his concubine Musa, wearing Parthian royal dress, British Museum, late 1<sup>st</sup> c. B.C.

a: Captured eastern barbarians (Parthians?) on the plinth reliefs of the Arch of Constantine in Rome, the woman wearing a tall turban and the man dressed in a sleeved tunic, leggings, and a Phrygian cap, early 4<sup>th</sup> c. A.D.



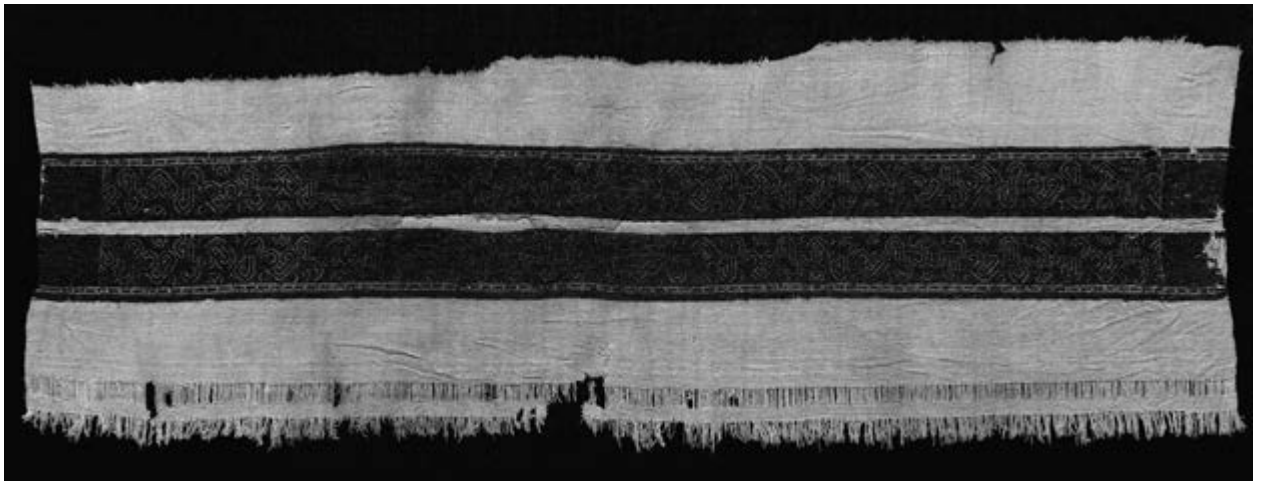
c: Funerary epitaph on the Via Appia of three Jewish freedmen, possibly former captives, 1<sup>st</sup> c. A.D.



d: Relief portraits of a family of freedmen and freedwomen in Rome, all wearing *toga* or *palla*, Villa Wolkonsky, 1<sup>st</sup> c. A.D.



e: Relief of a married freed couple wearing *toga* and *palla* in Rome, Villa Wolkonsky, 1<sup>st</sup> c. A.D.



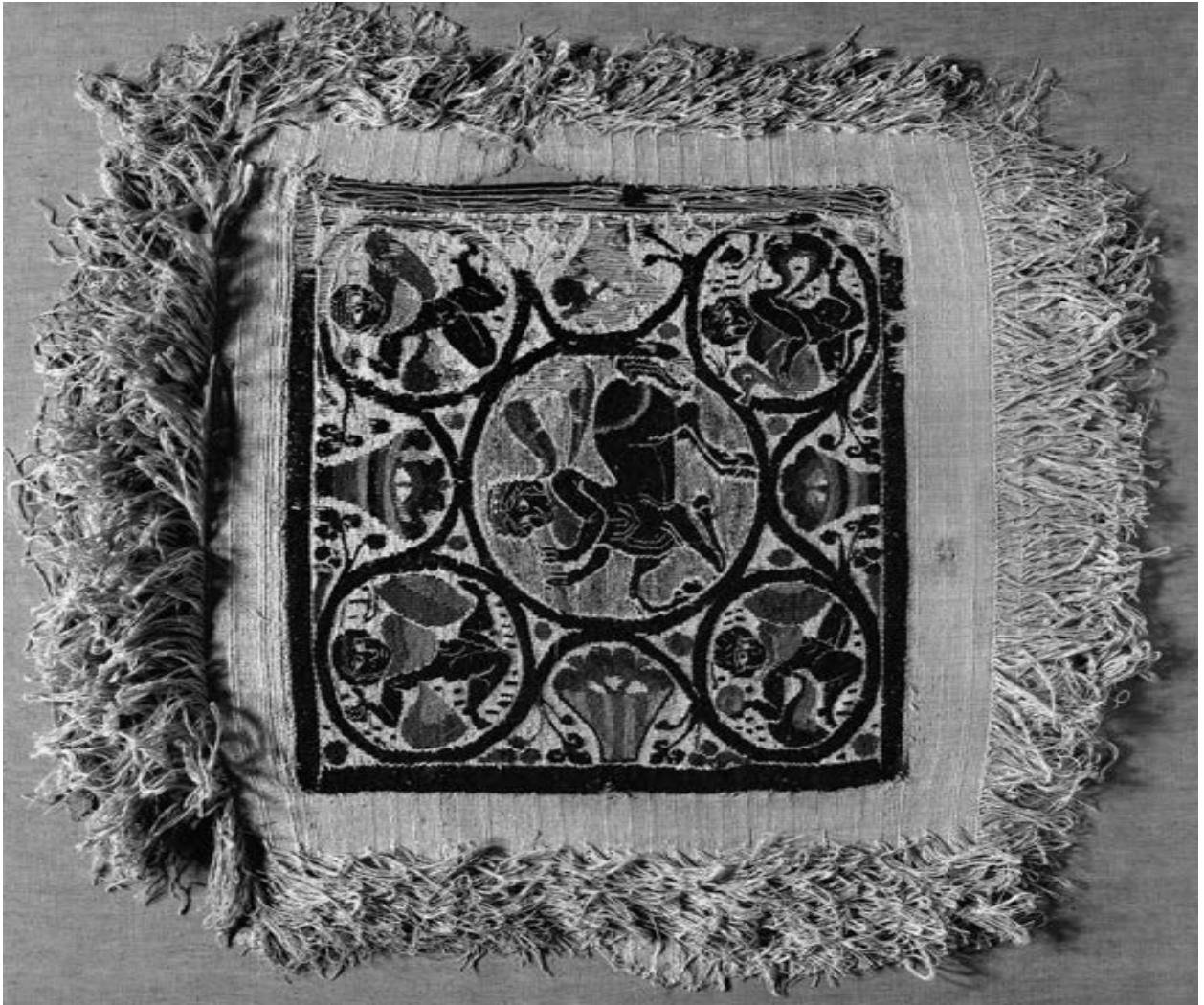
a: Sleeve of a dalmatic from Katoen Natie, inv. KTN 489/DM20. <sup>14</sup>C date (95.4% probability): AD 410–540.



b: Late Coptic tunic from Katoen Natie, inv. KTN 626/DM145. <sup>14</sup>C date (95.4% probability): AD 680–890.

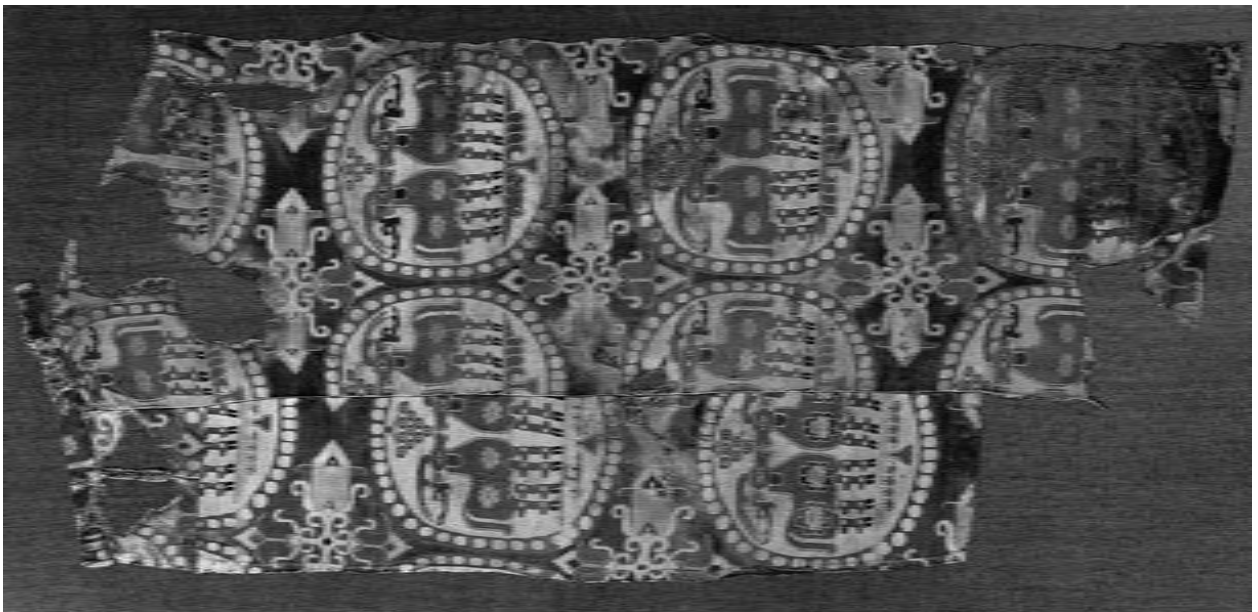


c: Late Roman woollen tunic from Katoen Natie, inv. KTN 741/DM88b. <sup>14</sup>C date (95.4% probability): AD 340–550.



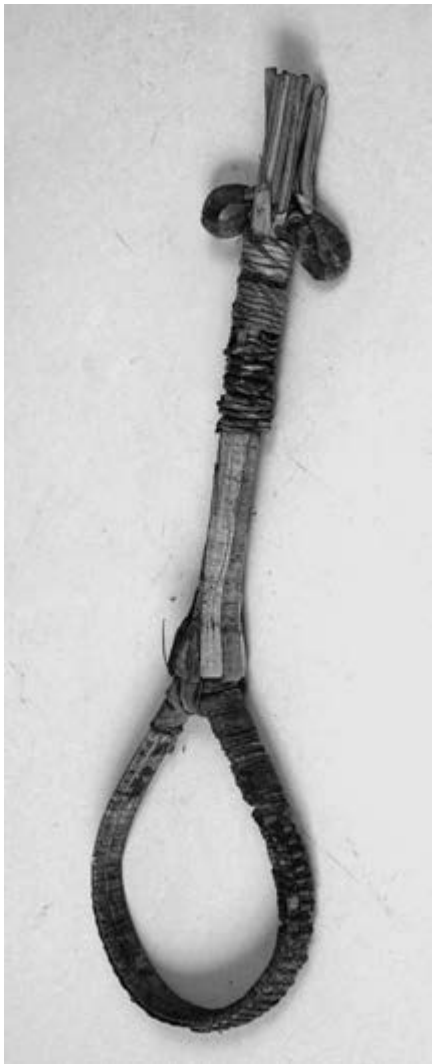
b: Fragment of a linen cover with loops from Katoen Naite, inv. KTN 1161-01. <sup>14</sup>C date (95.4% probability): AD 420–560.

De Moor, Radiocarbon Dating



a: Samite with stags in roundels, inv. KTN 1021. <sup>14</sup>C date (92.6% probability): AD 610–720 and (2.8% probability): AD 740–770.





a: Rocken.



b: Rocken, Vorder- und Rückansicht.



c: Spindel, Detail.



d: dies., Detail Oberseite.



a: Spinnwirtel.



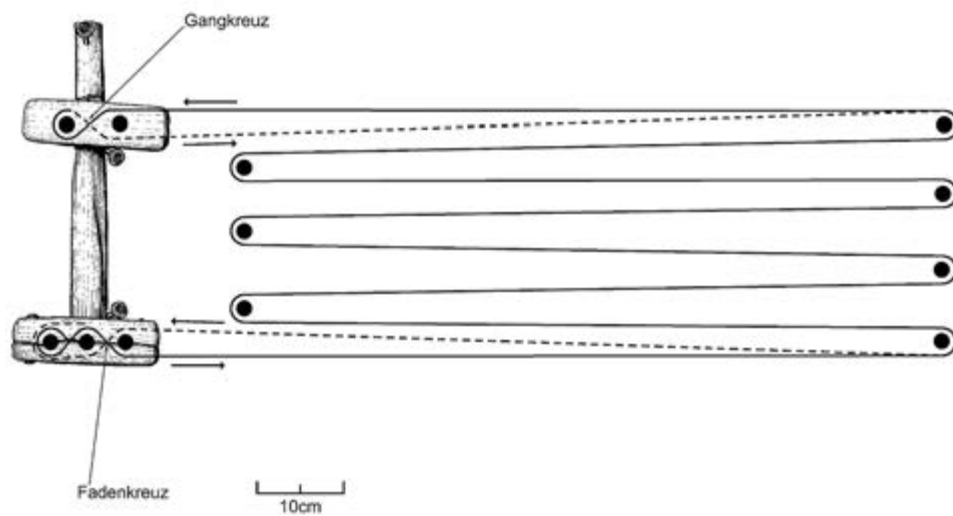
b: Bündel Wolle und Ziegenhaar.



c: Leinenbündel.



d: Kreuzhaspel aus Qarara (links) und aus Mari-Girgis, Oberägypten (rechts) 1971–1973.



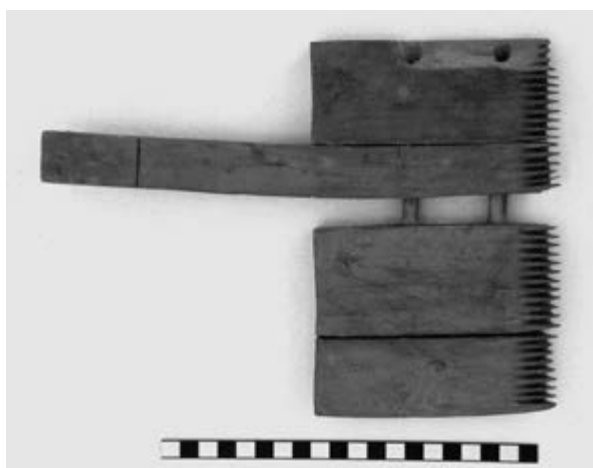
a: Schär Rahmen.



b: Wirknadeln.



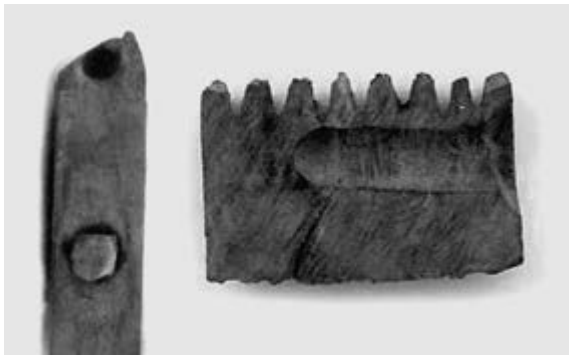
c: Schusspule mit Leinenfaden.



e: Webkamm.



d: Webschwert.



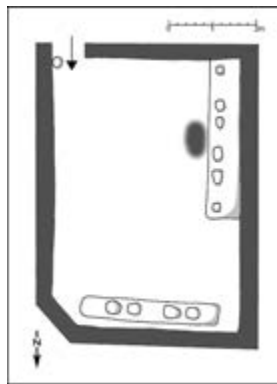
a: Neugeschnittene Zähne eines Webkamms, Profil und Schnitt.



b: Pin-beater.



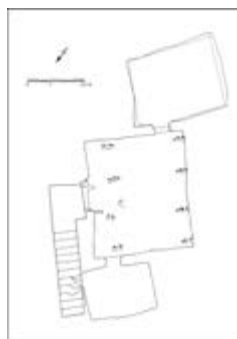
c: Webgrube.



d: Haus mit zwei Webgruben.



e: Weberwerkstatt, Syrien 1961.



f: Webkeller.



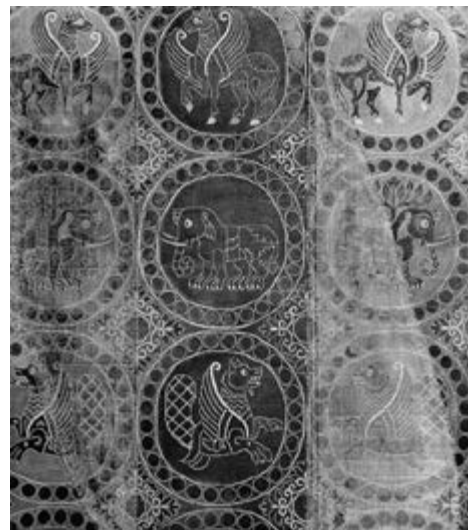
a: T. Matejko, Plakat zur Film Premiere von Sumurun am 1. September 1920 im Ufa-Palast am Zoo.



b: Theaterzettel zur Reinhardt'schen Inszenierung von Sumurun im Londoner Coliseum (1911).



c: Rückenansicht des Obereunuchen (Screen-shot: Ernst Lubitsch [1920] Sumurun).



d: SW-Fotografie des verschollenen Textilfragmentes der Königlichen Kunstgewerbe-Sammlung mit Elefanten, Sennmurven und Greifen (Inv. Nr. 1891.157) auf der Basis eines erhaltenen gläsernen SW-Negativs.



e: Scheich und Haremsdamen vor dem Vorhang mit Elefanten, Sennmurven und Greifen in Medaillons (Screenshot: Ernst Lubitsch [1920] Sumurun).



a: Ernst Stern, Szenenentwurf »Sumurûn«, Kreide auf Karton, 1911.



b: Ernst Stern, Szenenentwurf für Max Reinhardts Sumurun im Deutschen Theater und den Kammerspielen.



c: Standfoto, 1910: Theaterschauspieler in Max Reinhardts Sumurun-Premiere am 24.04.1910.



d: Standfoto, 1920: Pola Negri, Paul Wegener und Jenny Hasselquist in Ernst Lubitschs Sumurun.



a: Portalturm der Mschatta-Fassade im Kaiser-Friedrich-Museum um 1920.



b: Fassade des Palastes nach der Fassade des jordanischen Wüsten-schlusses Mschatta (Screenshot: Ernst Lubitsch [1920] Sumurun).



c: Scheich vor Elefantenvorhang (Screenshot: Ernst Lubitsch [1920] Sumurun).



d: Vorhang mit Elefantenmotiv (Screenshot: Ernst Lubitsch [1920] Sumurun).



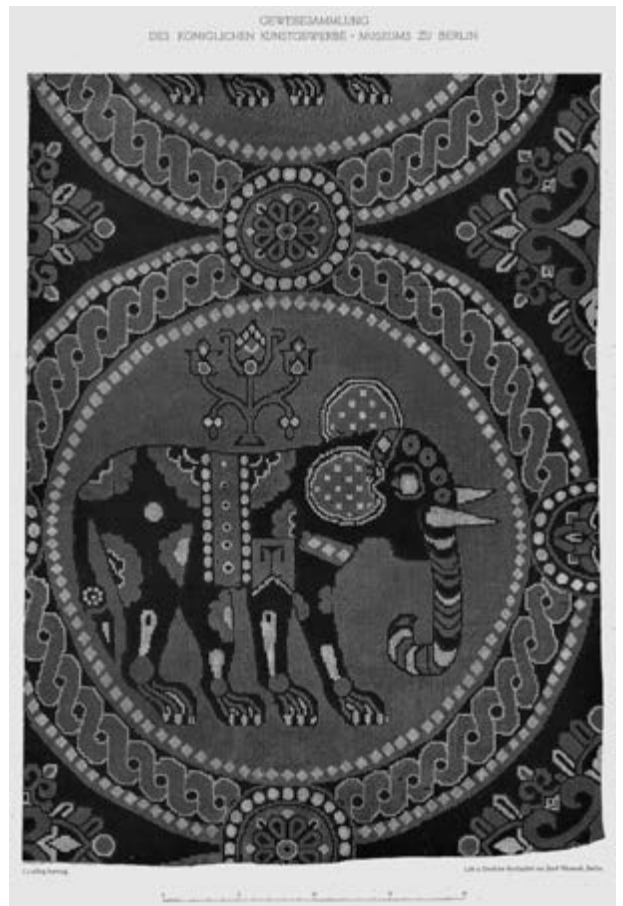
a: Patrone des abgewandelten Elefantentoffmusters der Paramentenweberei Hubert Gotzes in Krefeld.



b: SW-Fotografie des Aachener Elefantentoffs, Tafel 67 der Gewebesammlung des Königlichen Kunstgewerbe-Museums Berlin.

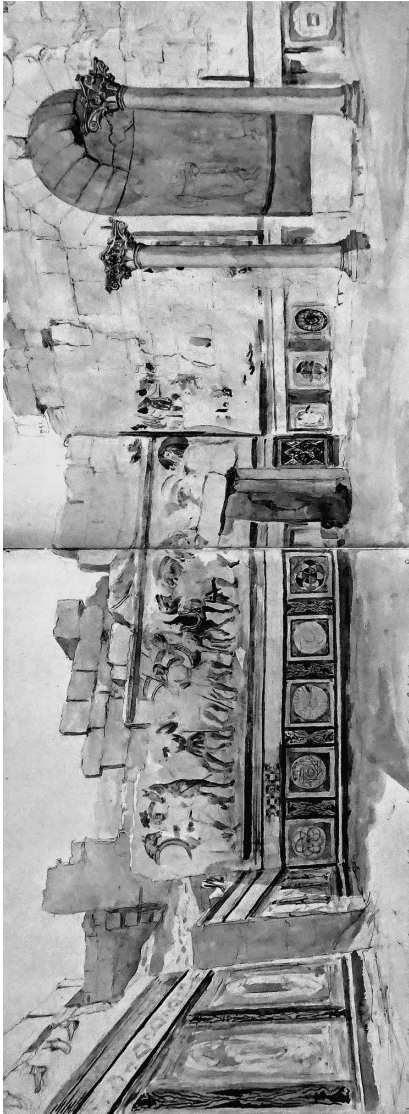


c: Inschrift des Aachener Elefantentoffs, Detail.

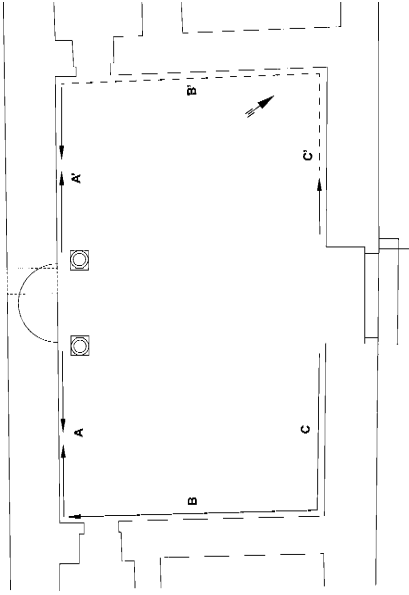


d: Farblithografie eines weiteren Elefantentoffs (Inv. Nr. 99.323), Spanien, 8.—10. Jh., Tafel 31 der Gewebesammlung des Königlichen Kunstgewerbe-Museums Berlin.





a: Luxor, Ammontempel, Kaiserkulttraum, 1856, WILKINSON-Sketchbook, Fol. 25<sup>v</sup> und 26<sup>r</sup>.



b: Luxor, Ammontempel, Kaiserkulttraum, schematisierter Grundriss mit Bewegungsrichtungen (schwarz).



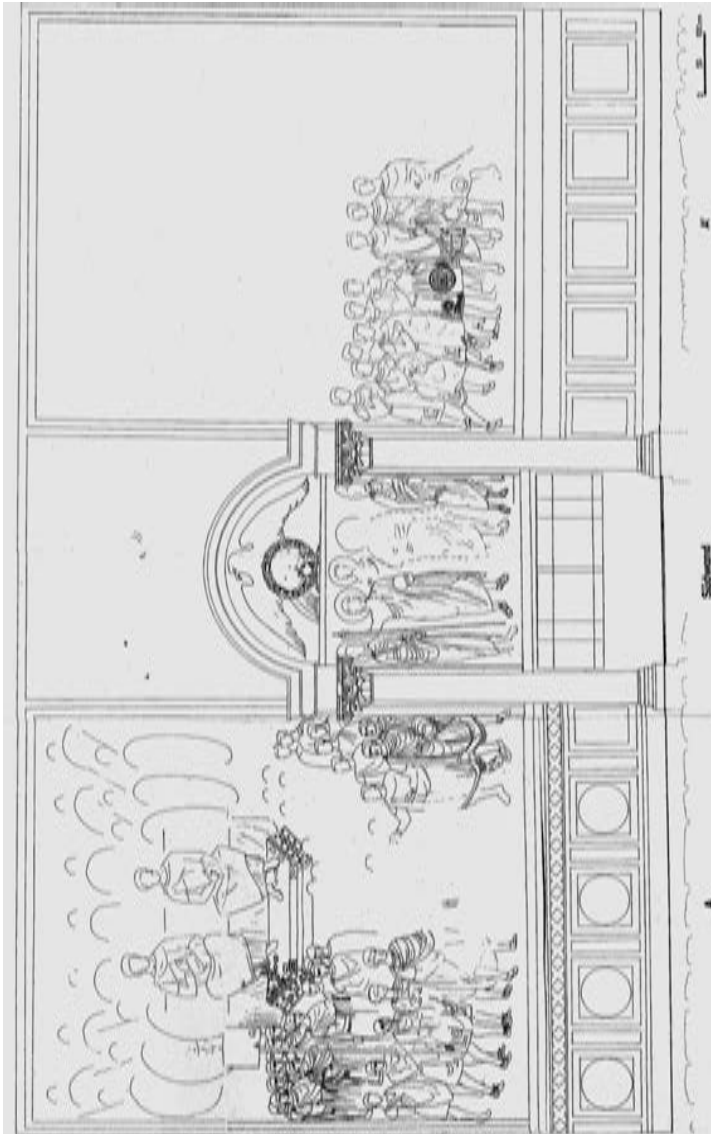
c: Luxor, Ammontempel, Kaiserkulttraum, Süd/Ostecke, Befund 1977 (grau), neu freigelegt 2005-2008 (schwarz).



d: Thessaloniki, Galeriusbogen, Adlocutio des Galerius.



b: Chronograph von 354, Rom, Kopie PEIRESC ca. 1620, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 2154, fol. 13, Kaiser Constantius II.



a: Luxor, Annonentempel, Kaiserkultraum, Südwand, Rekonstruktionsvorschlag 2017 (hier sind kombiniert: das Aquarell SAUSMAREZ 1855, mit den Aquarellen WILKINSON 1852/1856, mit dem Befund 1977 und den neu freigelegten Details 2005/2008).



d: Rom, Konstantinsbogen, Adlocutio Kaiser Konstantins, Jupiterstatue auf der Säule der Rostra.

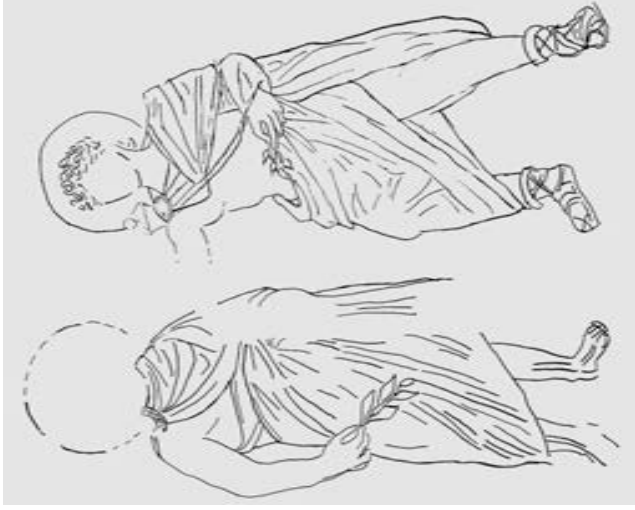


c: Luxor, Kaiserkultraum, Südwand, Details aus dem linken Bildfeld: Fibeln und Gürtel; aus der Apsis: die Fibeln der Caesares.

Deckers, Wandmalerei Luxor



a: Luxor, Kaiserkultraum, Südwand, Gewände der Apsis, abgerollt, Befund 1977 (grau), neu freigelegt 2005–2008 (schwarz).



b: links: Luxor, Ammontempel, Kaiserkultraum, Apsisgewände, rechter Caesarsar; rechts: Antiochia, Bodenmosaik aus dem Haus des Menander, 3. Jh. n.C., Apollo verfolgt Daphne. Princeton Art Museum.



c: Thessaloniki, Galeriusbogen, allegorische Darstellung der Kosmokraite der Tetrarchen. Deckers, Wandmalerei Luxor



a: Hauptwand der Kammer X mit der neuen Malerei.



b: Hervorhebung der eindeutig erkennbaren Malerei an der Hauptwand von Kammer X: die erwachten Schläfer als frontal stehende Heilige.



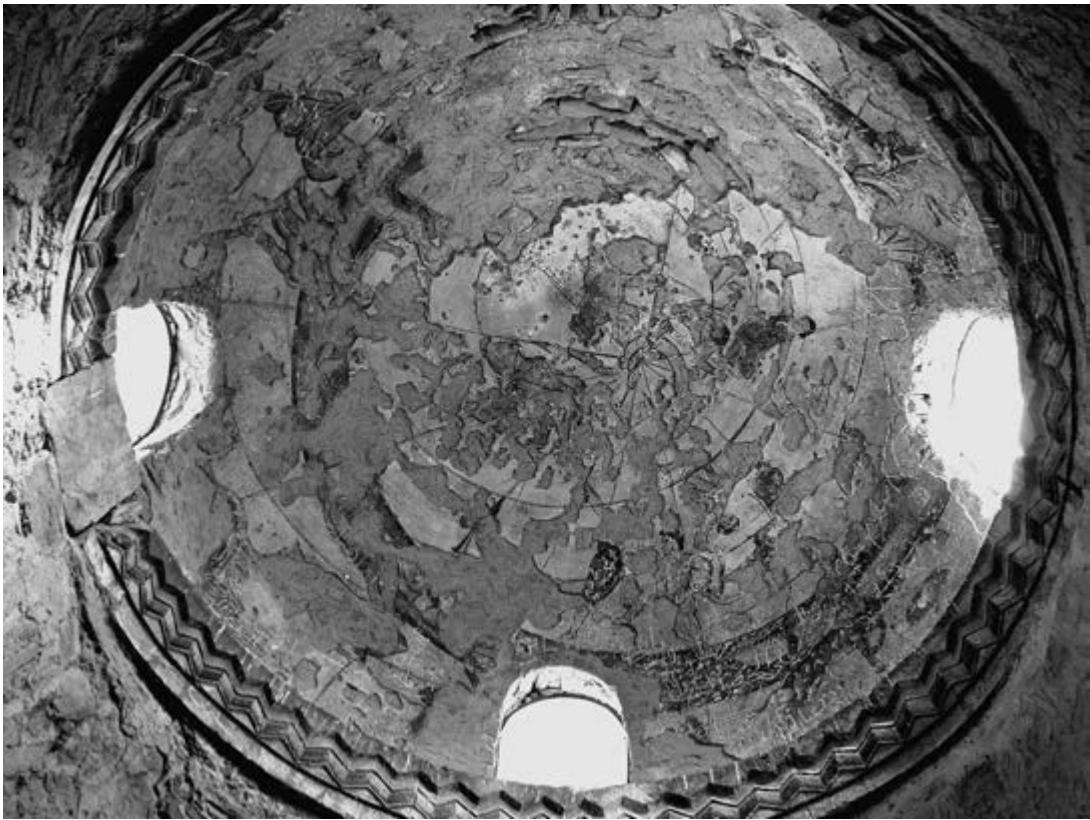
c: Rekonstruktionsskizze der Malerei an der Hauptwand von Kammer X auf der Grundlage von Taf. 36b.



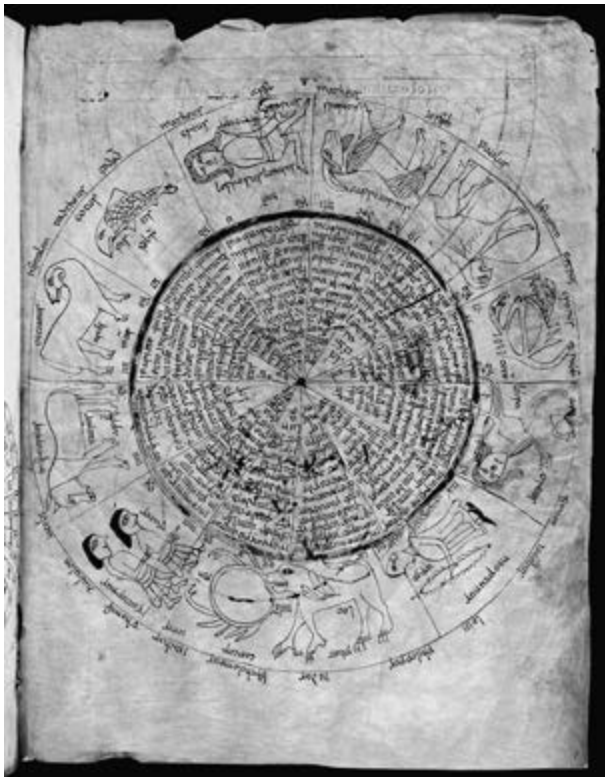
a: Detail mit Bereich der nimbierten Köpfe der drei rechten Heiligen.



b: Gewandsaum und rechter Fuß eines der stehenden Heiligen.



a: Fresko aus omayyadischer Zeit im Caldarium von Quasayr Amra.



b: Handschrift aus dem Kloster Fulda in der Universitätsbibliothek in Basel, F III 15a, f. 23r.



c: Handschrift wohl aus dem Kloster Corbie in der Bibliothèque nationale de France, Paris, Ms. lat. 12957, Fol. 72r.



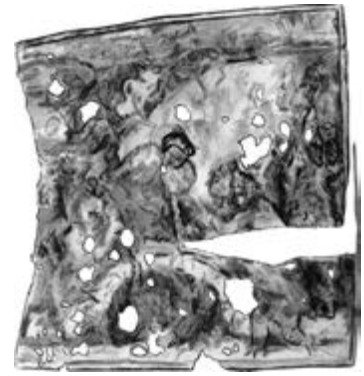
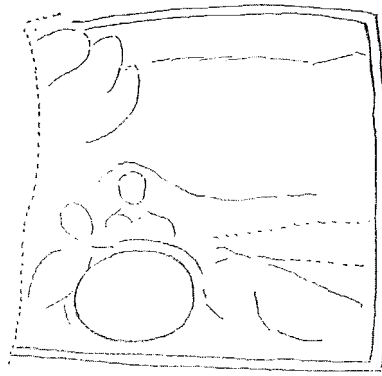
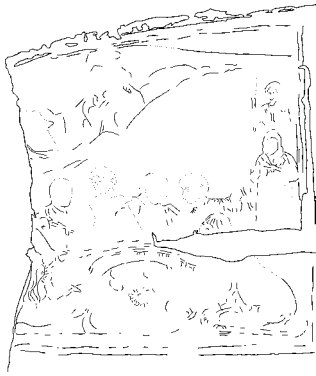
a: Madrid, Real Academia de la Historia, Theodosiusmissorium, Gesamtansicht.



b: dass., kaiserliche Inschrift, Buchstabe X.



c: Istanbul, Basis des Theodosiusobelisken, Nordwestseite, kaiserliche Loge.



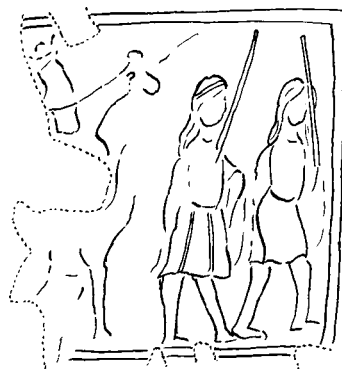
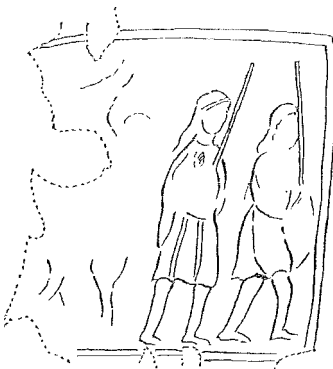
a: Codex Cotton MS Otho B. VI, fol. BL. 73<sup>v</sup>. Umzeichnung: Moldenhauer. / b: Codex Cotton MS Otho B. VI, fol. BL. 73<sup>v</sup>. Umzeichnung: Tsuji. / c: Codex Cotton MS Otho B. VI, fol. BL. 73<sup>v</sup>. Umzeichnung: Wenzel.



d: Codex Cotton MS Otho B. VI, fol. BL. 74<sup>f</sup>. Umzeichnung: Moldenhauer. / e: Codex Cotton MS Otho B. VI, fol. BL. 74<sup>f</sup>. Umzeichnung: Tsuji. / f: Codex Cotton MS Otho B. VI, fol. BL. 74<sup>f</sup>. Umzeichnung: Vikan.



g: Codex Cotton MS Otho B. VI, fol. BL. 74<sup>f</sup>. Umzeichnung: Wenzel. / h: Codex Cotton MS Otho B. VI, fol. BL. 74<sup>v</sup>. Umzeichnung (1. Version): Moldenhauer. / i: Codex Cotton MS Otho B. VI, fol. BL. 74<sup>v</sup>. Umzeichnung (2. Version): Moldenhauer.



j: Codex Cotton MS Otho B. VI, fol. BL. 74<sup>v</sup>. Umzeichnung: Tsuji (1967). / k: Codex Cotton MS Otho B. VI, fol. BL. 74<sup>v</sup>. Umzeichnung: Tsuji (1968). / l: Codex Cotton MS Otho B. VI, fol. BL. 74<sup>v</sup>. Umzeichnung: Wenzel.





a: Venedig, San Marco, Vorhallenmosaik, Josephsepisoden nach Gen. 37,24/7. / b: Venedig, San Marco, Vorhallenmosaik, Josephsepisode nach Gen. 37,28. / c: Venedig, San Marco, Vorhallenmosaik, Josephsepisode nach Gen. 37,28.



d: Venedig, San Marco, Vorhallenmosaik, Josephsepisode nach Gen. 37,28.

f: Ravenna, Museo Arcivescovile, Maximianskathedra, Josephsepisode nach Gen. 37,28.

e: Ravenna, Museo Arcivescovile, Maximianskathedra, Josephsepisode nach Gen. 37,24 (Ausschnitt).



g: Ravenna, Museo Arcivescovile, Maximianskathedra, Josephsepisoden nach Gen. 37,28.

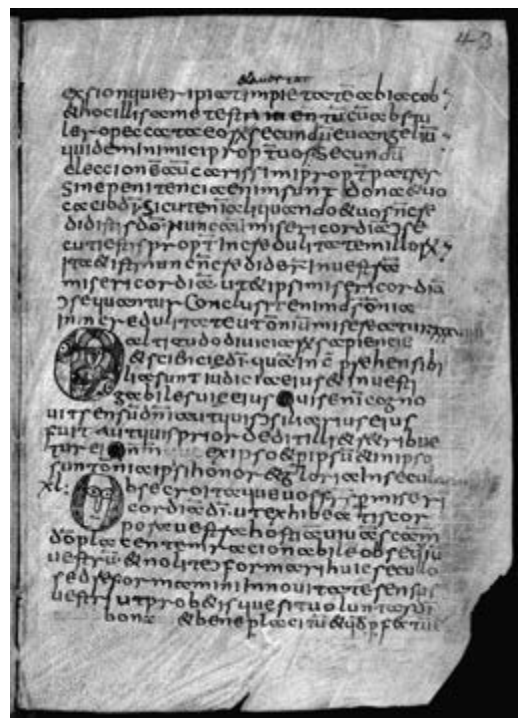


i: Città del Vaticano, S. Peter, Sarkophagendeckel mit Josephsszenen (Ausschnitt).

h: Trier, Stadtmuseum Simeonstift, Sammlung Rautenstrauch, Orbiculus mit Josephszyklus nach Gen. 37,9/36.



a: Paulusbriefe des Winithar, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 70, pag. 4, O-Initiale mit Brustbild Christi.



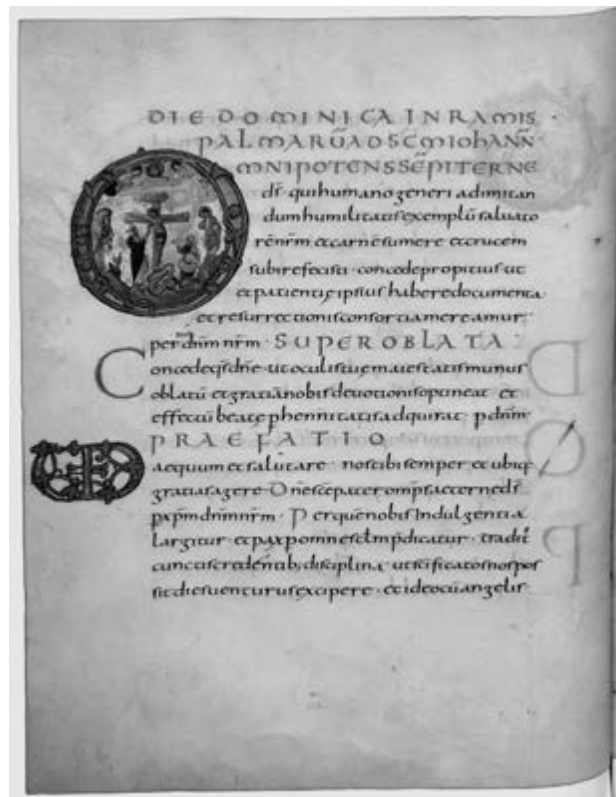
b: Paulusbriefe des Winithar, St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 70, pag. 43, O-Initiale mit Brustbild Christi.



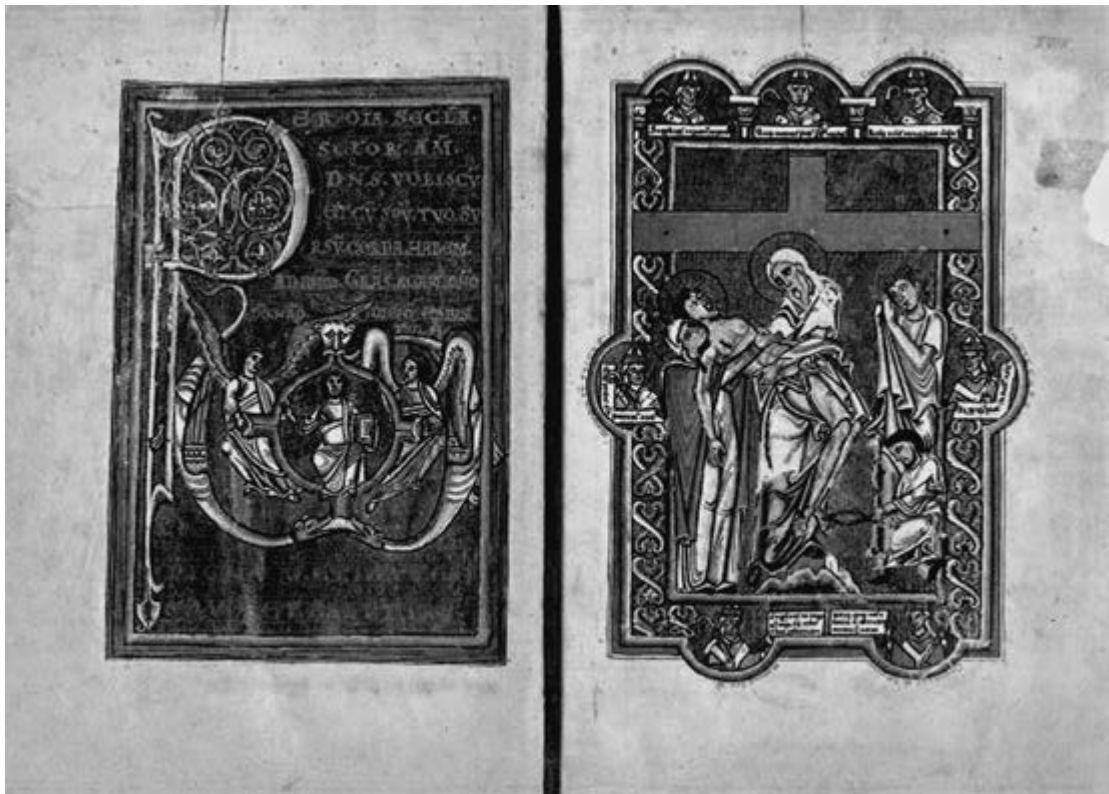
c: Sakramentar von Gellone, Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 12048, fol. 1v, I-Initiale mit Maria als Symbol der Kirche.



d: Sakramentar von Gellone, Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 12048, fol. 60v, O-Initiale mit Brustbild Christi.



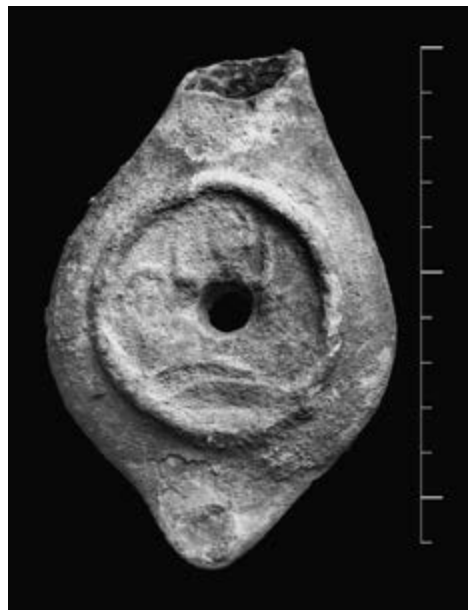
a: Drogo-Sakramentar, Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. lat. 9428, fol. 43v, Kreuzigung.



b: Erfurter Missale, Rom, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Ross. 181, fol. 17v-18r, Vere-dignum-Initiale mit von Engeln getragener Mandorla mit Christus, Kreuzabnahme Christi.



a: Menasampulle, Revers mit Thekla, Privatbesitz (deponiert im Antikenmuseum Basel).



b: Theklalampe aus Karara.



c: Rieux-Minervois, Ste Marie, Kapitell Nr. 22: Daniel zwischen den Löwen.



d: ebd.: Thekla zwischen den Löwen.



e: ebd.: Thekla zwischen den Löwen.



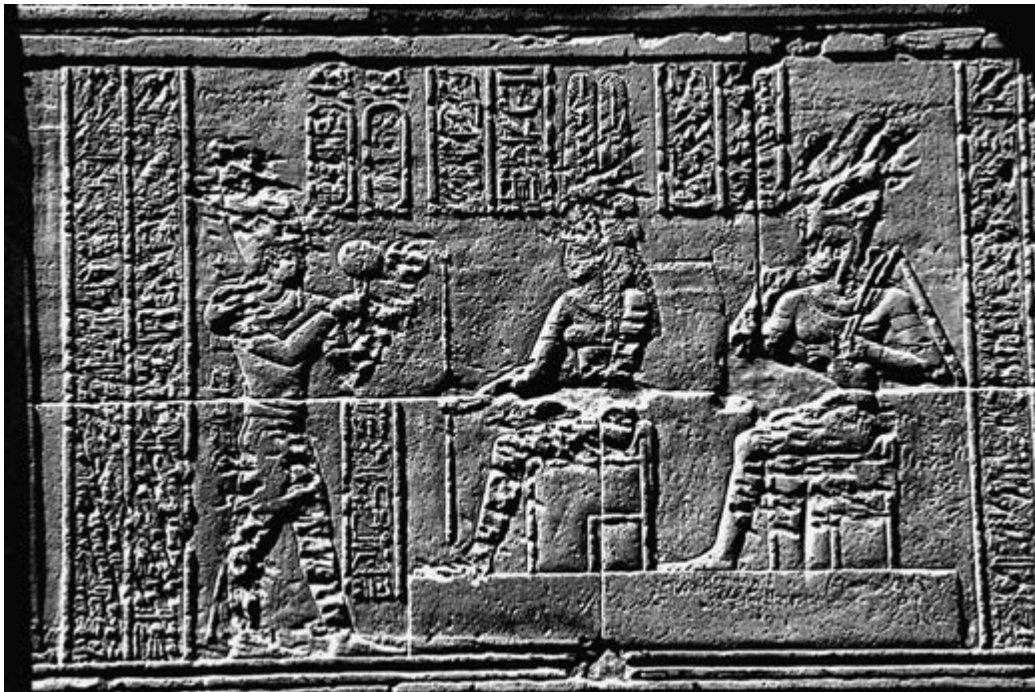
a: Abtei St. Hilaire, Sarkophag (Reliquiar) des hl. Saturninus.



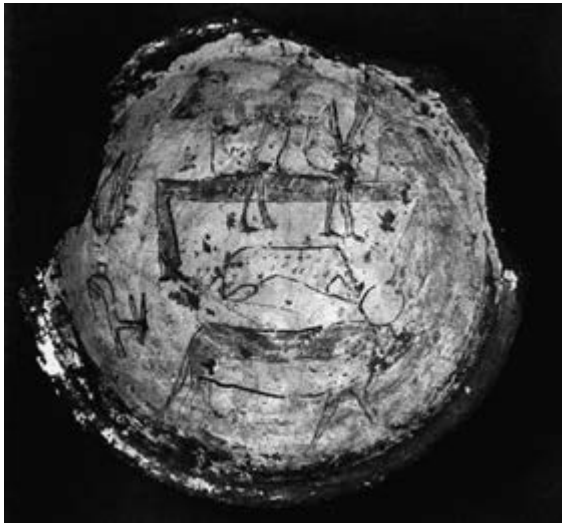
b: ebd.: linke Hälfte.



c: ebd.: rechte Hälfte.



a: Spiegelopfer von Pharao/Kaiser Augustus.



b/c: Frisierszene von einer funeren Schale der Qubbet el Hawa (Ende 3. Jtsd. v.C.).



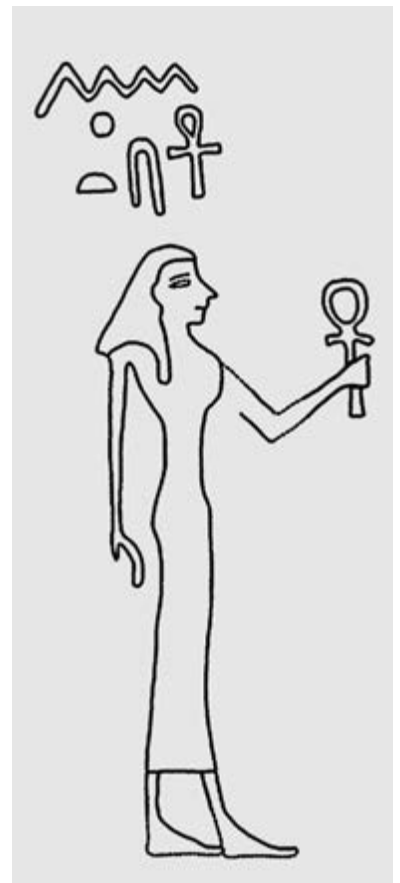
d/e: Umzeichnung der Parallelszenen von den etwa kontemporären Särgen der Init-ites und des Henui aus Gebelein.



a/b: Bronzespiegel.



c: nj-<sup>ḥ</sup>st mit Spiegel/<sup>ḥ</sup>-Zeichen in ihrer Hand.



d: Umzeichnung nach der Photographie Taf. 47c.



a: Blick auf die Basilika von Südwesen.



b: Blick auf das Mausoleum von Osten.



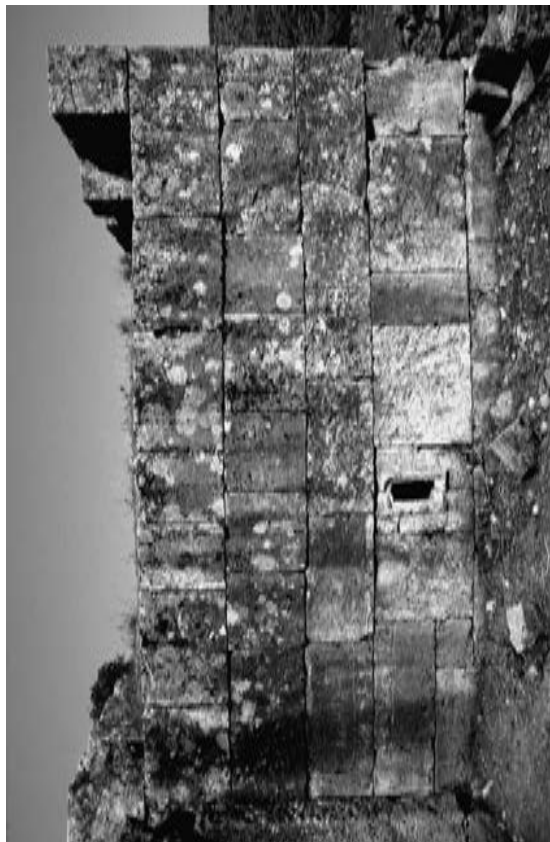
c: Blick in das Innere des Mausoleums mit den aus dem anstehenden Felsen herausgearbeiteten Sarkophagen.



d: Nordwand des Mausoleums.

Schmauder, Mausoleum Dair Solaib





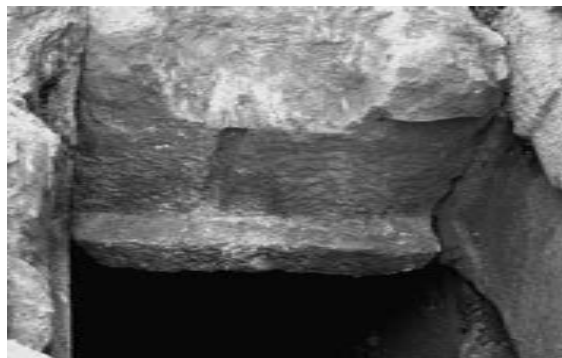
a: Westwand des Mausoleums.



b: Südwand des Mausoleums.



c: Kochförmige Bogenrahmung in Versturzlage vor der Ostwand.

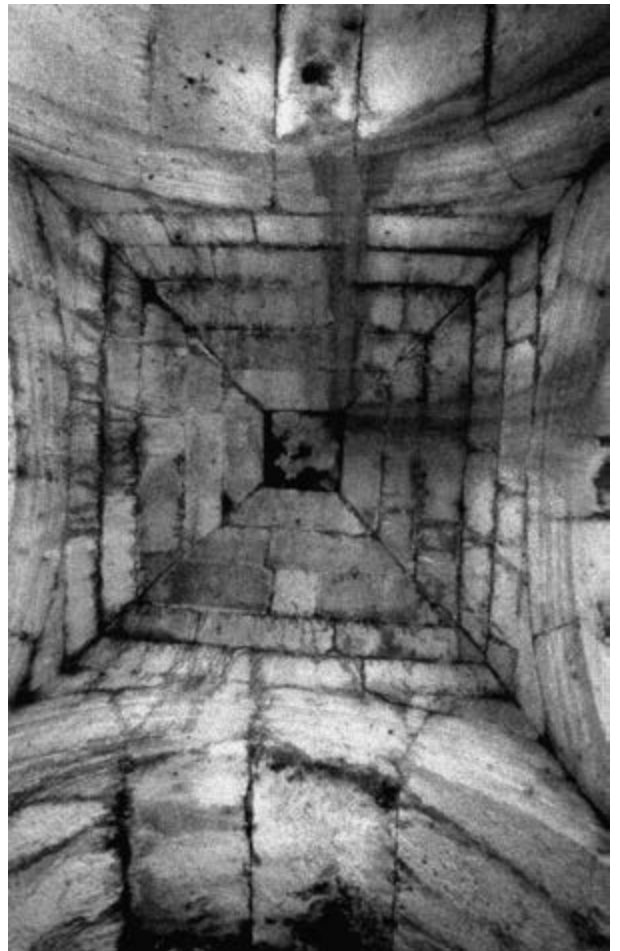


d: Eingangssituation mit Türangel und Vertiefung für den Türriegel.

Schmauder, Mausoleum Dair Solaib



a: Blick auf den Sarkophag der West- und Südwand im Inneren des Mausoleums.



b: Blick in das Gewölbe des Mausoleums.



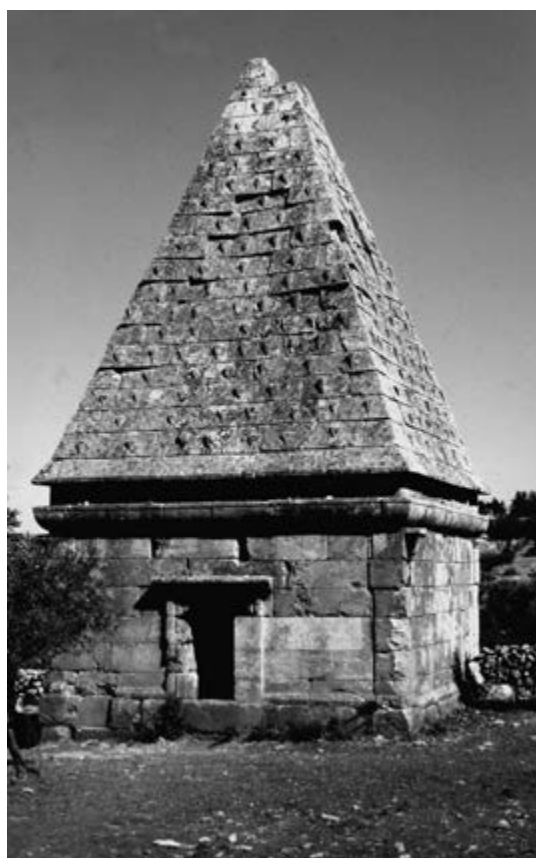
c: Weitgehend abgeschlagenes Kreuzmotiv und Steck- bzw. Vortragekreuz an der Südecke der Ostwand.



d: Kreuzmotiv an der Ostecke der Nordwand.



a: Auflager im Bereich der Südmauer.



b: Mausoleum von Brad mit pyramidaler Dachlösung.



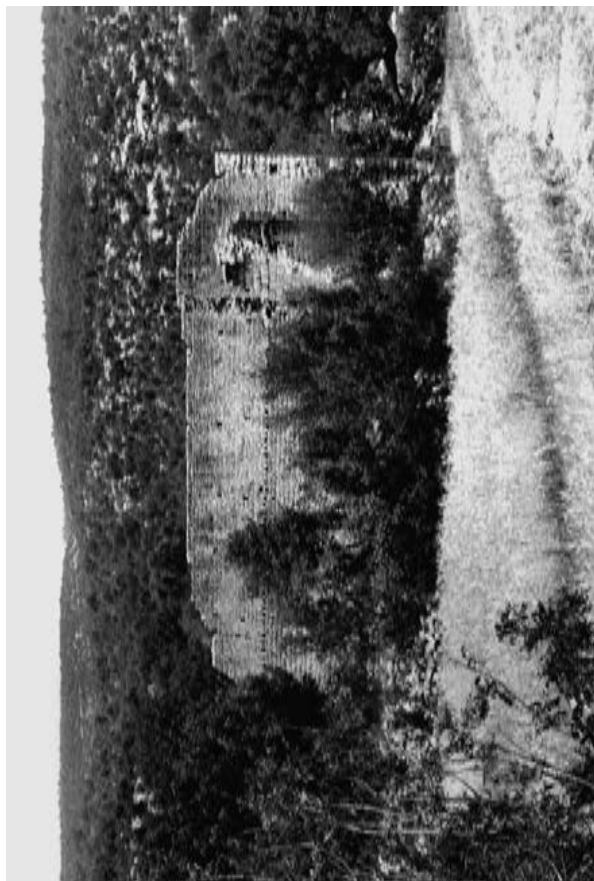
a: Naos und Apsis, 1905.



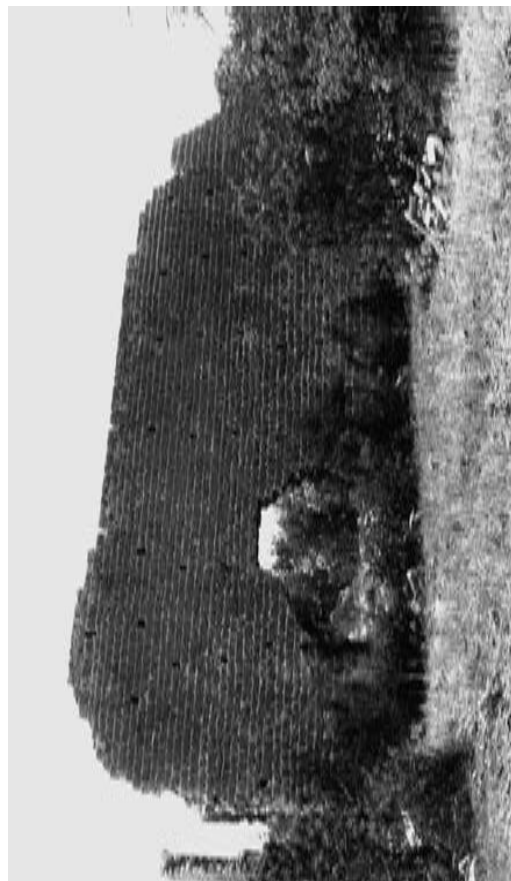
b: Naos und Apsis, 1991.



a: Westliche Vorhalle, 1905, inzwischen eingestürzt.



b: Die Kirchenruine von Süden, 1991.



c: Die Nordwand von Norden, 1991.

Westphalen, Kirche Şaha



a: Die Nordwand von innen mit Balkenlochrreihe des Emporenbodens und Ausbruchspur der Trennwand zwischen Seitenschiff und nördlichem Apsisnebenraum, 1991.



c: Der Korridor zwischen der Hauptapsis und der Ostwand mit Balkenlochrreihe des Oberbaumbodens und Ausbruchspur der Trennwand zwischen den beiden Apsisnebenräumen, 1991.



b: Die Kirchenruine von Osten, 1991.



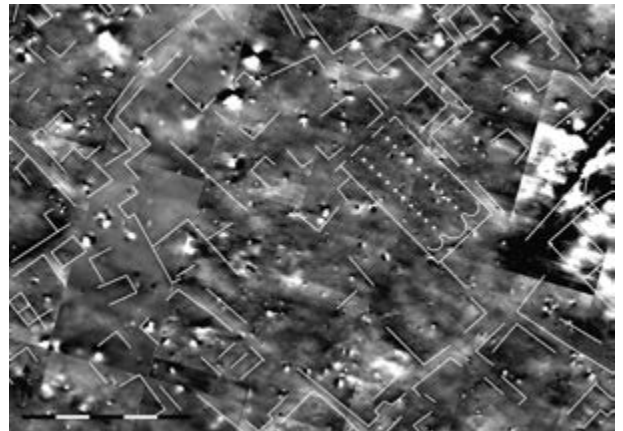
a: Elusa, Sondage 14. Säule aus lokalem Sandstein in situ und Reste des Fußbodens des Seitenschiffs aus Marmor.



c: Elusa, Sondage 13. Blick in das erhöhte Presbyterium. Vorne im Bild befindet sich die Treppe, mittig Reste des Marmorbodens und die große Störung im Altarbereich, am Ende des Schnitts sieht man die treppenartigen Sitzstufen des Synthrons.



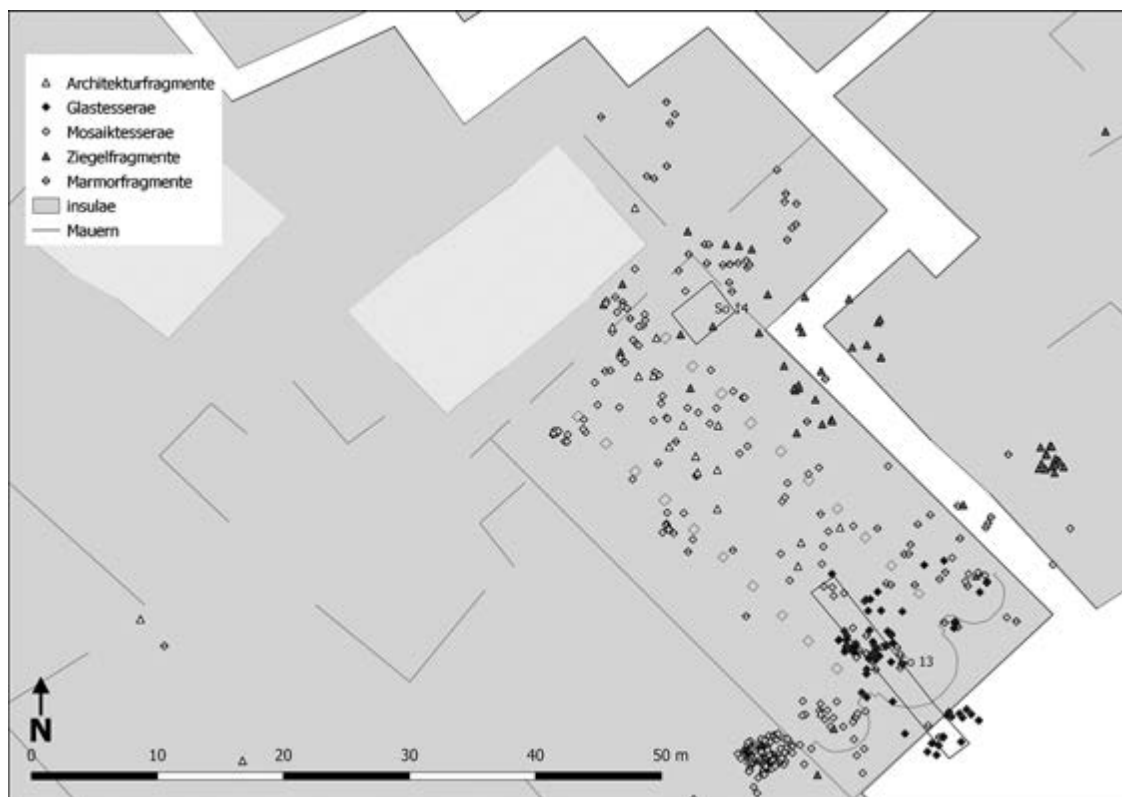
b: Elusa, Sondage 13. Kirchengaußenmauer mit Fundament. Straßenpflaster mit darunter liegenden Straßenschichten.



d: Elusa, vorläufiger Rekonstruktionsvorschlag der Basilika B mit Magnetogramm.



a: Elusa, vorläufiger Rekonstruktionsvorschlag der Basilika B mit Luftbild.



b: Elusa, vorläufiger Rekonstruktionsvorschlag der Basilika B und Verteilung der Funde des Oberflächen surveys.





a: Pola, Kapelle S. Maria Formosa. Ansicht von Westen.



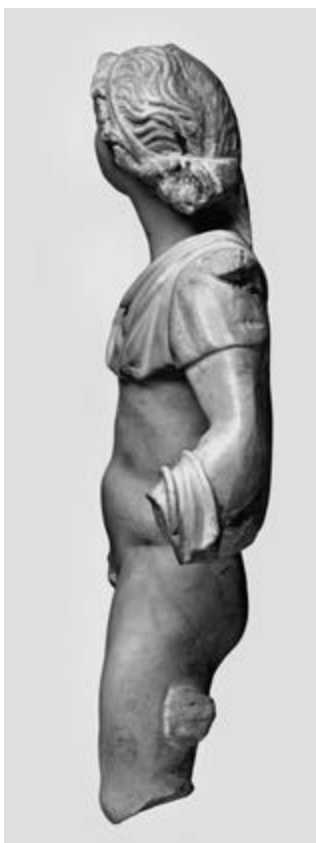
c: Goldglas mit Darstellung des hl. Laurentius, 5. Jh. (?) – New York, Metropolitan Museum of Arts, Inv. 18.145.3.



b: Ravenna, sog. Mausoleum der Galla Placidia. Mosaik in der Südlünette mit Darstellung des hl. Laurentius.



a: München, Staatliche Sammlung Ägyptischer Kunst, ÄS 4198, Ganymedstatuette.



b: dies.



c: dies.



d: dies.



e: dies.



a: dies.



b: dies.



c: dies.



d: dies.



f: Rom, Museo Nazionale Romano, Palazzo Massimo alle Terme, »Christusstatuette«.



e: Tunis, Musée National de Carthage, Ganymed mit Adler.



a: Kraków, Muzeum Narodowe w Krakowie, Muzeum Książąt Czartoryskich, Statuette.



b: München, Staatliche Sammlung Ägyptischer Kunst, ÄS 4285, Relief.



c: dass.



d: dass.



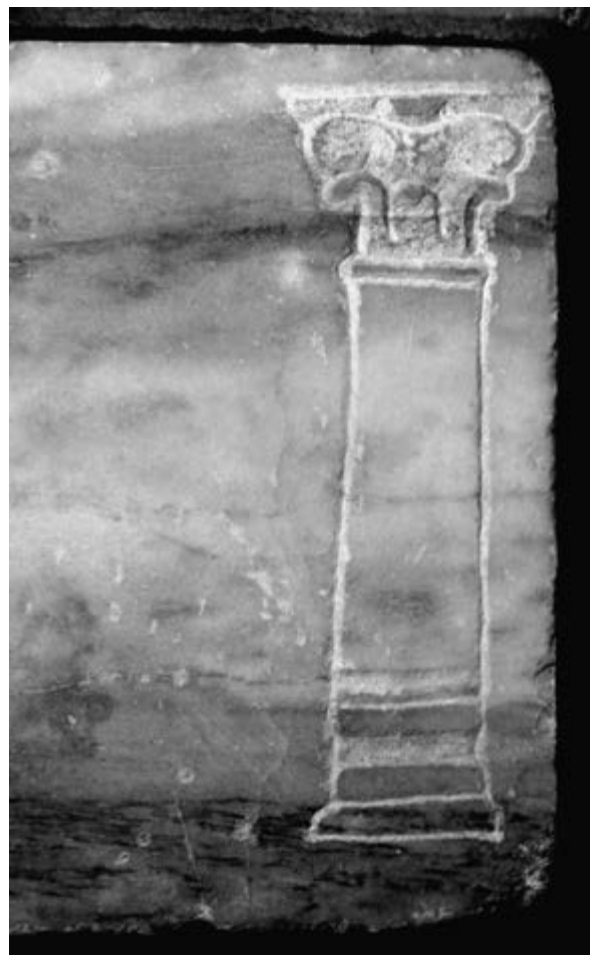
e: Paris, Louvre, E 26101, Relief.



a: Kindersarkophag, St. Peter, Rom.



b: Säule am linken Ende der Front.



c: Säule am rechten Ende der Front.



a: Lehrender Christus in der Mitte der Front.



b: Riefelsarkophag, Musée de l'Arles antique.



a: Berlin, Staatl. Museen, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Inv. 12/93, Baumsarkophag.



b: Rom, Museo Pio Cristiano, Baumsarkophag.



c: Rom, Museo S. Sebastiano, Baumsarkophag.



a: Mestia, Georgien, Museum: Gegossenes Weihrauch-Gefäß aus Bronze: Maria am Grab, Verkündigung, Heimsuchung.



b: dass., Heimsuchung, Geburt Christi.



c: dass., Hirten bei der Geburt Christi.



d: dass., Taufe Christi.



e: dass., Kreuzigung.



f: dass., Kreuzigung, Maria am Grab.





a: dass., Gesamtansicht.



b: dass., Engel am oberen Rand.



c: dass., Unterseite.



a: Kutaisi, Georgien, Museum: Gegossenes Weihrauch-Gefäß aus Bronze: Frauen am Grab, Verkündigung, Geburt.



b: dass., Geburt Christi.



c: dass., Taufe Christi.



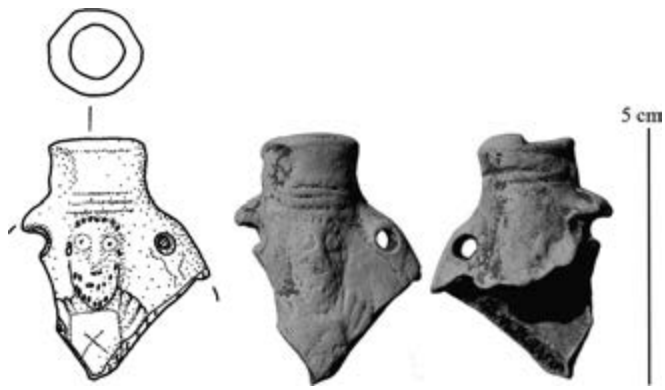
d: dass., Taufe Christi, Kreuzigung.



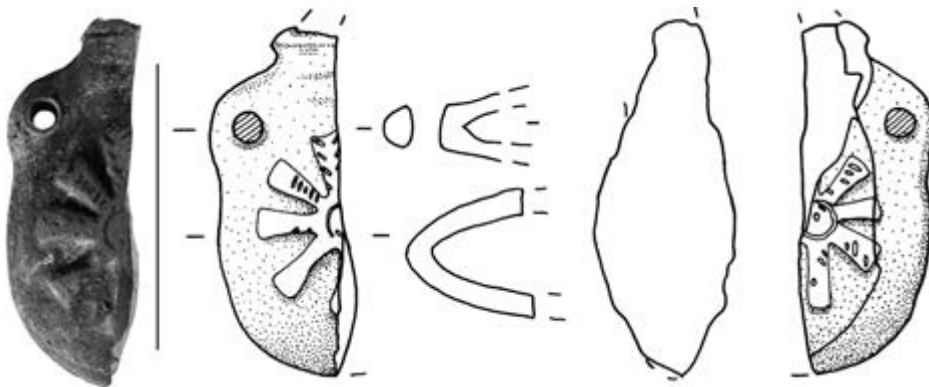
e: dass., Maria am Grab.



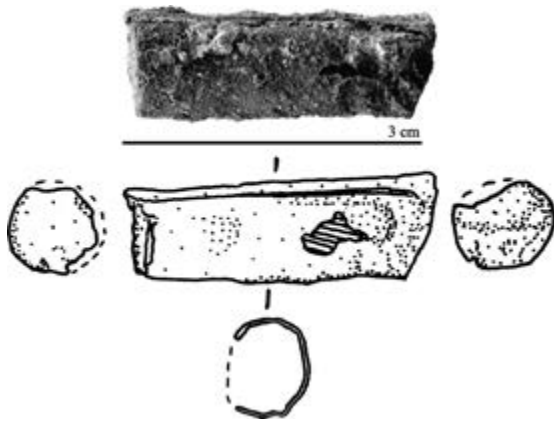
f: dass., Unterseite.



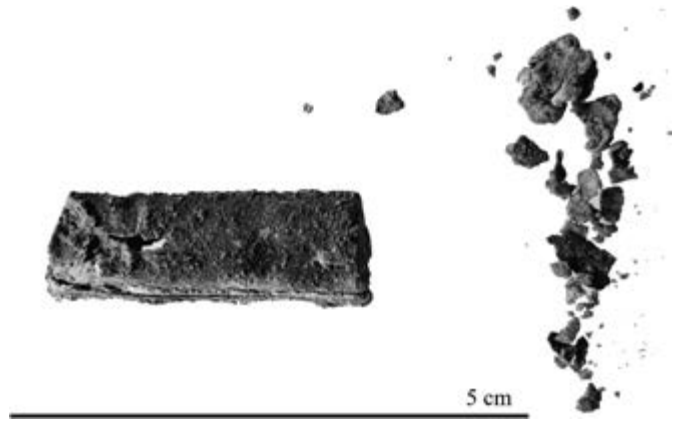
a: Ephesische Pilgerampulle, gefunden in Assos.



b: Kleinasianische Pilgerampulle, gefunden in Assos.



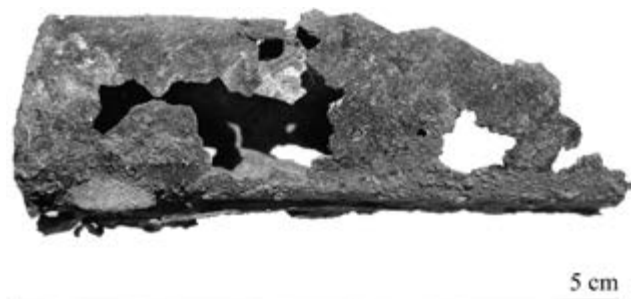
c: Kapsel aus Bronze.



d: Kapsel aus Bronze mit Knochenresten.



e: Bronzeröhrchen mit Aufhängung.



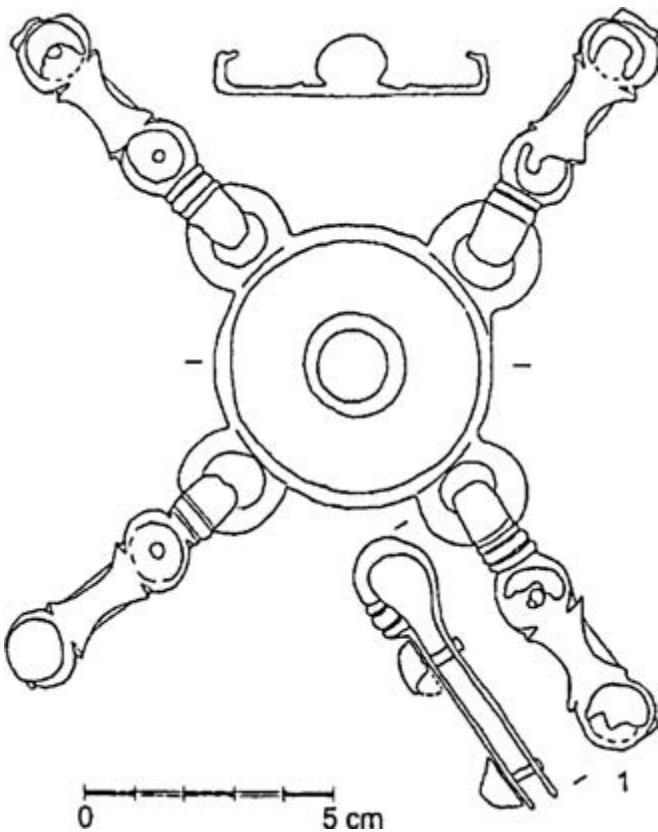
f: Bronzeröhrchen.



a: Bronzescheibe mit Thekla-Darstellung unbekannter Herkunft, Museum für Kunst und Gewerbe, Hamburg.



b: Riemenverteilerscheibe eines Pferdegeschirrs aus Dura Europos.



c: Riemenverteilerscheibe eines Pferdegeschirrs aus Carnuntum.



d: Goldanhänger mit Thekla-Darstellung unbekannter Herkunft, Art Museum, Universität Princeton.



a: Gladiatorfibel, LVR-LandesMuseum Bonn, Vorderansicht.

b: dies., Ansicht von links.



c: dies., Ansicht von rechts.



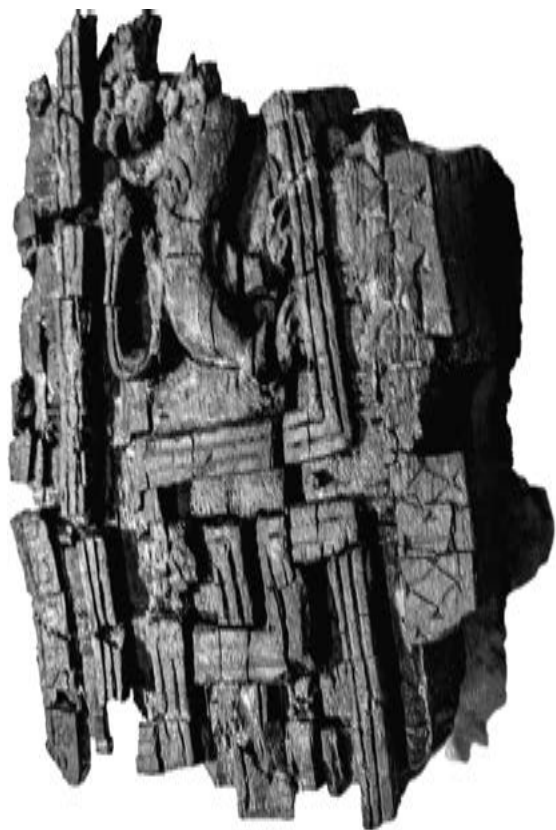
d: dies., Ansicht von hinten.



a: Füllungsplatte mit Opferung des Isaak, Kat.-Nr. 1.



b: Schnitzereifragment mit Inschrift, Kat.-Nr. 5.



a: Friesfragment mit Mäander und Löwe, Kat.-Nr. 2.



b: Friesfragment mit Mäander und Schaf/Widder, Kat.-Nr. 3.



c: Schnitzereifragment mit Inschrift, Kat.-Nr. 6.



d: Friesfragment mit Schaf/Widder, Kat.-Nr. 4.



a: Kat.-Nr. 7.



d: Kat.-Nr. 10.



g: Kat.-Nr. 13a.



b: Kat.-Nr. 8.



e: Kat.-Nr. 11.



h: Kat.-Nr. 13b.



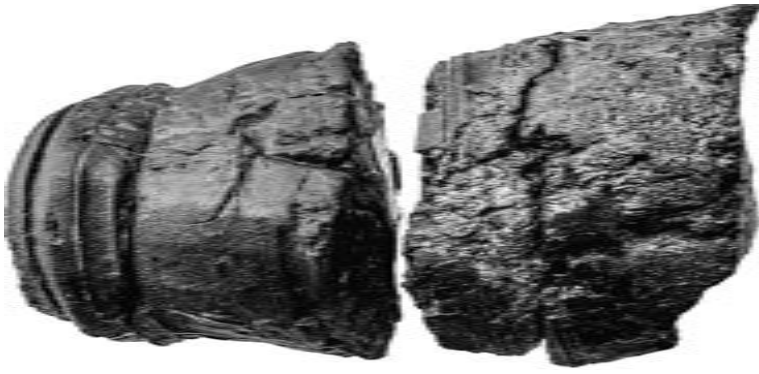
c: Kat.-Nr. 9.



f: Kat.-Nr. 12.



i: Kat.-Nr. 13c.



j/k: Zwei Pfostenstücke, Kat.-Nr. 14a/b.





b: Vorderseite der Mitra von Linköping.



c: Mitra von Linköping, Detail Unterseite der Emails mit angelötetem Rand und der Befestigungsweise mittels Ösen.

a: Mitra des Bischofs von Linköping, Kettil Karlsson Vasa (1458-1465), Statens historiska museet (Staatliches Historisches Museum), Inv. Nr. Inv. Nr. 3920:1, Nackenseite mit oberem Teil der Fanones.



d: Krone (sog. ›Kamelauktion‹) der Konstanze von Aragón (Detail), Palermo, 1220/1222, Domschatz Palermo.



e: Krönungsschwert Friedrich II. (Detail der Schwertscheide), Palermo, kurz vor Friedrichs II. Krönung im Jahr 1220 angefertigt, Kunsthistorisches Museum Wien.



b: Zwei Emailmedaillons, Brixen, Domschatz, vermutlich um 1300.

a: Mitra in der Kirche San Lorenzo in Scala (nahe Ravello), Italien, vermutlich um 1300.



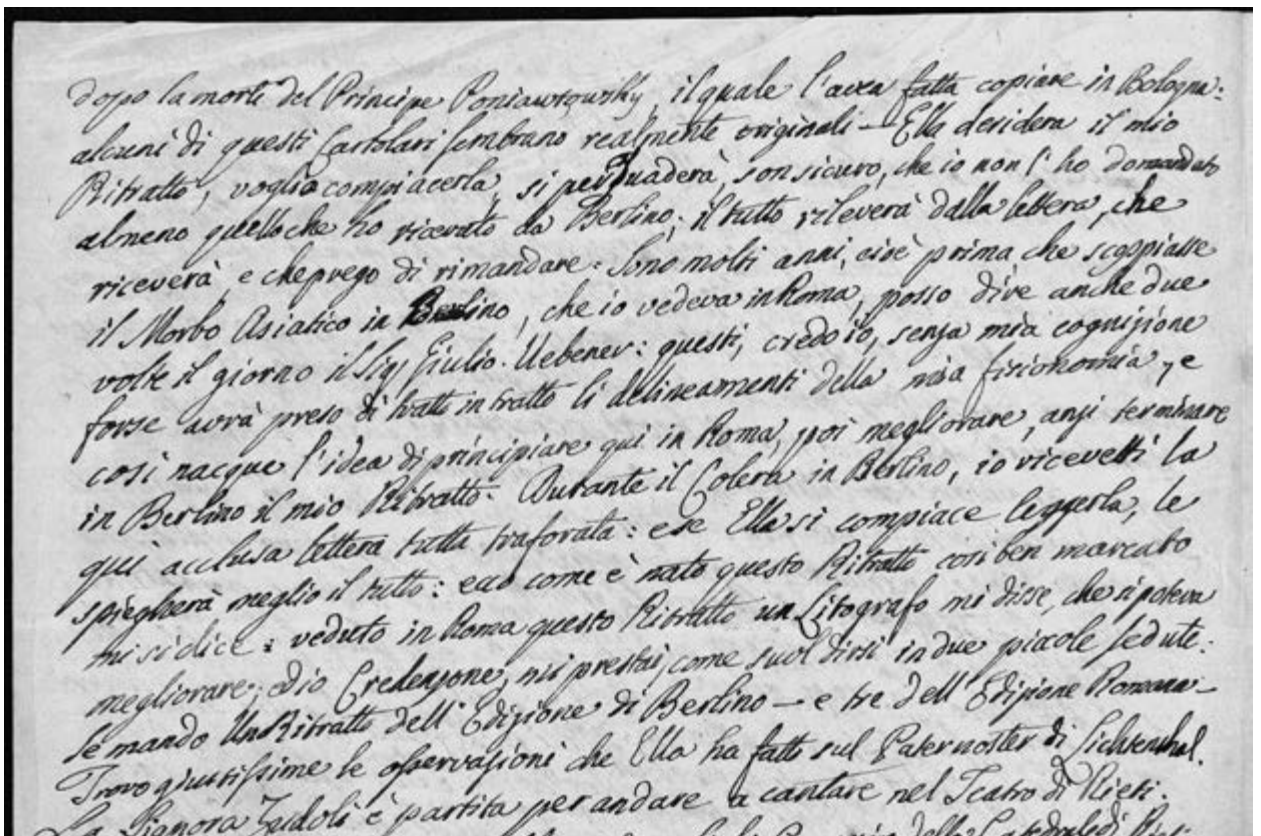
c: Zwei Emailmedaillons, Grabungsfunde aus der Kathedrale von Gniezno (Gnesen), Polen (Kriegsverlust, Vorkriegsfoto), vermutlich um 1300.



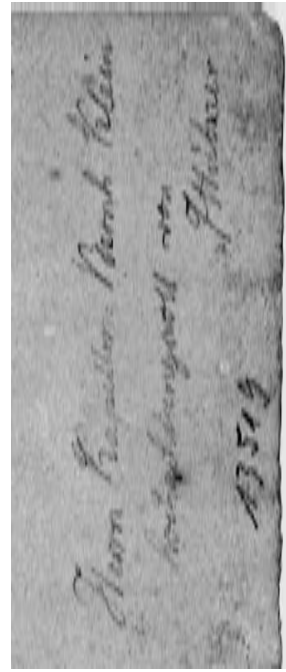
d: Zwei Emailmedaillons von Handschuhen aus dem Grab des 1311 verstorbenen Bischofs Raoul Grosparmi (1308–1311), Orléans, Kathedralschatz.



a: Fortunato Santini, *Te Deum* in D-Dur: Titelseite (Bl. 1 r), Ausschnitt (Diözesanbibliothek Münster, Santini-Sammlung, Signatur SANT Hs 3729).



b: Brief von Fortunato Santini an Gaetano Gaspari, 21. Dezember 1848: Seite 2, Ausschnitt (Museo internazionale e biblioteca della musica di Bologna, Ep. Gaspari-Santini).



b/c. dito, Variante mit Entstehungsvermerk, Ausschnitte Porträt und Widmung auf dem Passepartout (Ebd., Signatur [Santini, Fortunato #1a]).

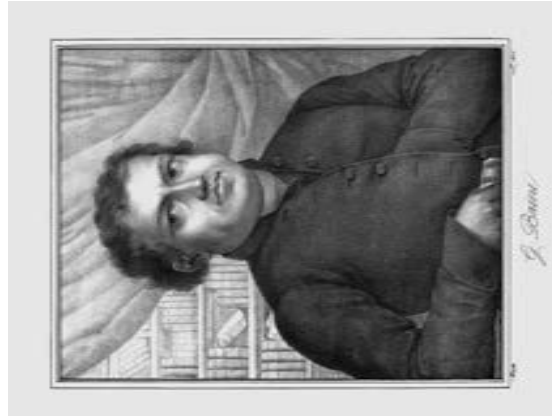


a: Porträt Fortunato Santini, Kreidelithographie Berlin (New York Public Library, Music Division, Muller Collection, Signatur [Santini, Fortunato #1]).

Krumeich, Fortunato Santini



a: Porträt Fortunato Santini, Kreidelithographie Rom (Museo internazionale e biblioteca della musica di Bologna, Disegni e stampe, Inv.-Nr. 22094).



c: Porträt Giuseppe Baini, Kreidelithographie Rom (New York Public Library, Music Division, Muller Collection, Signatur [Baini, Giuseppe #1]).



b: dito, Endfassung mit Signatur, Ausschnitt (Diözesanbibliothek Münster, Santini-Sammlung, Signatur SANT Portr 1).

Krumeich, Fortunato Santini