

Die Patristik um 1911 in ihrem Verhältnis zur Religionsgeschichte

Peter Gemeinhardt

Georg-August-Universität Göttingen, Theologische Fakultät, Platz der Göttinger Sieben 2,
D-37073 Göttingen; Email: peter.gemeinhardt@theologie.uni-goettingen.de

I. Patristik und Religionsgeschichte – eine kurze Hinführung

War das frühe Christentum eine Religion unter anderen? Natürlich war es das. Mochten auch die christlichen Apologeten der ersten drei Jahrhunderte betonen, dass das Christentum die einzig wahre Religion (oder Philosophie) sei – eine Religion war und blieb es doch und war dem Judentum und den griechisch-römischen Kulturen in vielerlei Hinsicht vergleichbar. Und nach allem, was sich heute noch erkennen lässt, hatten die meisten Glieder der christlichen Gemeinden mit der Zugehörigkeit zum religiösen Kosmos der Antike auch überhaupt kein Problem: Solange man sie ließ, lebten sie friedlich mit Angehörigen anderer Religionen Tür an Tür und teilten mitunter mehr religiöse Praktiken mit ihnen, als Amtsträger und Theologen für zuträglich hielten.¹

Insofern das Christentum eine Religion war und ist, ist es Gegenstand der Religionsgeschichte (und Religionswissenschaft). Das hat Konsequenzen für den kirchenhistorischen Zugriff: Die dogmengeschichtliche Leitdifferenz von Orthodoxie und Häresie² wird aus dieser Perspektive ebenso unselbstverständlich wie eine strikte Unterscheidung von Christen und „Heiden,“ denn die in den Quellen erkennbar pluri-, ja multifforme Religiosität innerhalb des Christentums³ hat zwar durchaus Kristallisa-

¹ Den Unterschied zwischen theoretisch scharf gezogenen und praktisch flexiblen Grenzen benennt zu Recht Christine Mühlenkamp, „Nicht wie die Heiden.“ *Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit* (JbAC.E, Kleine Reihe 3; Münster, 2008), 204. Vgl. jetzt auch den Sammelband: Heike Grieser und Andreas Merkt, Hgg., *Volks Glaube im antiken Christentum* (Darmstadt, 2009).

² Vgl. Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (hg. von Georg Strecker; BHT 10; 2. Aufl.: Tübingen, 1964); dazu Christoph Marksches, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie* (Tübingen, 2007), 339-369.

³ Kocku von Stuckrad, „Christen‘ und ‚Nichtchristen‘ in der Antike. Von religiös konstruierten Grenzen zur diskursorientierten Religionswissenschaft,“ in *Hairesis. FS K. Hoheisel* (hg. von M. Hutter et al.; JbAC.E 34; Münster, 2002), 184-202.

tionspunkte (Ämter, Bauten, Dogmen, Riten, Leitbilder), besitzt aber unscharfe Ränder. Ja, es mag sogar sein, dass solche fließenden Grenzen zum Erfolg des Christentums im Wettbewerb religiöser Anbieter in der Antike wesentlich beigetragen haben.⁴

Die Einbeziehung religionsgeschichtlicher Fragestellungen in patristische Forschung ist heute im Prinzip nicht strittig. Der Fülle einschlägiger Studien zum antiken Christentum⁵ entspricht allerdings – wenn ich recht sehe – keine grundlegende Verständigung darüber, was es heißt, im Gespräch mit den theologischen Nachbardisziplinen das antike Christentum *als Religion* zu erforschen. Das mag einerseits an der insgesamt abgeflauten Theoriedebatte über die Kirchengeschichtsschreibung liegen,⁶ andererseits aber auch – und vielleicht zuerst – daran, dass der wissenschaftstheoretische Begriff ebenso wie der wissenschaftsorganisatorische und -politische Status der Religionsgeschichte (oder Religionswissenschaft) ungeklärt sind. Hinzu kommt, dass der Bereitschaft von Patristikern, das antike Christentum als (eine) Religion zu betrachten, gelegentlich Skepsis von Seiten der Religionswissenschaft gegenüber steht, ob Geschichtsschreibung innerhalb Theologischer Fakultäten nicht *eo ipso* eine konfessionelle Voreingenommenheit mit sich bringt – und ob z.B. eine „Europäische Religionsgeschichte“ sich von solchen konfessionellen Historiographien strikt distanzieren müsse.⁷ Dass daneben die institutionelle Anbindung der historischen Religionsforschung diskutiert wird, ist bekannt und muss hier nicht weiter ausgeführt werden.⁸

Eine Diskussion über ihr Verhältnis zur Religionsgeschichte wäre für die Kirchengeschichte freilich nicht neu. Sie wurde bereits im frühen 20. Jahrhundert geführt, und zwar sowohl inhaltlich über das Leitbild patristischer Arbeit als auch institutionell über die Einrichtung religionsgeschichtlicher Lehrstühle und über deren Verortung an Theologischen Fakultäten. Der Anstoß kam nicht von außen, sondern aus der Theologie selbst: Die beiden Jahrzehnte vor dem ersten Weltkrieg waren die Blütezeit der so genannten

⁴ Vgl. Peter Gemeinhardt, „Staatsreligion, Volkskirche oder Gemeinschaft der Heiligen? Das Christentum in der Spätantike: eine Standortbestimmung,“ *ZAC* 12 (2008): 453-476.

⁵ Für exemplarische Einblicke in die Fruchtbarkeit dieser Perspektive vgl. Peter Gemeinhardt, „Die religionsgeschichtliche Erforschung des Christentums in der Spätantike,“ *Verkündigung und Forschung* 52/2 (2007): 30-49.

⁶ Vgl. aus jüngerer Zeit immerhin Wolfram Kinzig et al., Hgg., *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch* (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 15; Leipzig, 2004).

⁷ Vgl. die einleitenden Bemerkungen zu diesem Großprojekt bei Jörg Rüpke, „Europa und die Europäische Religionsgeschichte,“ in *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus* (hg. von H.G. Kippenberg et al.; Bd. 1; Göttingen, 2009), 3-14.

⁸ Einschlägig sind hier die am 29.01.2010 verabschiedeten „Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen“ des Wissenschaftsrates (<http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf>; Zugriff am 03.10.2010).

„Religionsgeschichtlichen Schule,“ die um 1890 in der „kleinen Göttinger Fakultät“⁹ ihren Ursprung hatte und schnell in der alt- und neutestamentlichen Wissenschaft, aber auch in der Systematischen Theologie an Einfluss gewann. Auch innerhalb der Patristik entspannen sich Diskussionen über die Relevanz einer religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise für die Geschichte der Alten Kirche. Freilich wurde schon damals ganz Unterschiedliches unter „Religionsgeschichte“ verstanden,¹⁰ so dass die unter Patristikern vorherrschende Ablehnung der Einrichtung religionsgeschichtlicher *Lehrstühle* nicht automatisch einen Verzicht auf die Berücksichtigung religionsgeschichtlicher *Perspektiven* bedeutete.

Die folgende, überaus vorläufige Skizze¹¹ beginnt mit Adolf (von) Harnacks Rektoratsrede aus dem Jahr 1901 über „Die Aufgabe der Theologischen Fakultäten und die Allgemeine Religionsgeschichte“ (II), geht im Folgenden auf ausgewählte Beiträge zur Diskussion aus den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts ein (III) und wirft schließlich einige Streiflichter auf zeitgenössische patristische Rezeptionen der Religionsgeschichte, insbesondere – hierbei dem Datum 1911 nahe kommend – auf Artikel in der ersten Auflage der „Religion in Geschichte und Gegenwart,“ die sich explizit einem religionshistorischen Programm verpflichtet sah (IV).

⁹ Vgl. dazu Gerd Lüdemann, „Die Religionsgeschichtliche Schule,“ in *Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe* (hg. von B. Moeller; Göttinger Universitätschriften A 1; Göttingen, 1987), 325-361; F. Hartenstein, H.D. Betz, „Religionsgeschichtliche Schule,“ *RGG*⁴ 7 (Tübingen, 2004): 321-326.

¹⁰ William Wrede, „Das theologische Studium und die Religionsgeschichte (1903),“ in William Wrede, *Vorträge und Studien* (Tübingen, 1907), (64-83) 65-66, listet fünf Definitionen von Religionsgeschichte auf: Man könne a) „das Studium aller Religionen außerhalb der beiden Testamente aus historischem Interesse“ betreiben, b) „die Religion des *Urchristentums* – natürlich auch die hebräische – in Beziehung zur Religionsgeschichte“ setzen, c) „die ganze Kirchen- und Dogmengeschichte“ als „eine Geschichte der Religiosität und Frömmigkeit“ auffassen, d) „statt der üblichen und m.E. unhaltbaren Disziplin der Neutestamentlichen Theologie“ besser eine „Geschichte der urchristlichen Religion und Theologie“ schreiben und schließlich e) wie Troeltsch den Wahrheitsanspruch des Christentums im Rückgriff auf die Religionsgeschichte so begründen, dass dieser zwar theoretisch überbietbar, faktisch aber unüberboten sei, so dass das Christentum letztlich doch als Vollendung der Religion erscheine. Vgl. Hans Rollmann, „Theologie und Religionsgeschichte. Zeitgenössische Stimmen zur Diskussion um die religionsgeschichtliche Methode und die Einführung religionsgeschichtlicher Lehrstühle an theologischen Fakultäten um die Jahrhundertwende,“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983): (69-84) 78.

¹¹ Ausgeblendet bleibt dabei die römisch-katholische Patrologie (vgl. den Beitrag von Volker Drecoll in diesem Heft). Hier war durch das Interesse an Ritus, Liturgie und Brauchtum prinzipiell eine größere Nähe zu religionsgeschichtlichen Fragen (allerdings nicht zum Ansatz der Religionsgeschichtlichen Schule!) gegeben. Interesse verdient hier besonders Franz Joseph Dölger (1912 Professor für allgemeine Religionsgeschichte in Münster), der für die Erforschung der frühchristlichen religiösen Kunst und Lebenspraxis konfessionsübergreifende Bedeutung gewinnen sollte; vgl. Theodor Klauser, *Franz Joseph Dölger 1879-1940. Sein Leben und sein Forschungsprogramm „Antike und Christentum“* (JbAC.E 7; Münster, 1980).

II. Kirchengeschichte versus Religionsgeschichte: Harnacks Rektoratsrede von 1901

Die Debatte über die institutionelle und sachliche Verortung der Religionsgeschichte im Verhältnis zu Theologischen Fakultäten speiste sich aus zwei Göttinger Anstößen: 1873 hatte der Orientalist Paul de Lagarde (1827-1891) die Konfessionsbindung der Theologie als ihrer Wissenschaftlichkeit hinderlich, ja widersprechend bezeichnet und gefordert, an Stelle der theologischen strikt religionswissenschaftliche Lehrstühle einzurichten.¹² Der systematische Theologe Ernst Troeltsch (1865-1923) hatte sodann in seinen Lizentiatsthese 1891 die Theologie grundsätzlich als „religionsgeschichtliche Disziplin“ und ihre Aufgabe als „Bestimmung des Inhalts der christlichen Religion durch Vergleichung mit den wenigen grossen Religionen, die wir genauer kennen“ definiert.¹³ Nicht die „sog. Kirchengeschichte,“ sondern allein die „Geschichte der christlichen Religion“ habe „ein unmittelbares Verhältnis zur theologischen Wissenschaft.“¹⁴ So unkonkret dieses Programm zunächst blieb (erst rund zwei Jahrzehnte später entfaltete es Troeltsch in seinen „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“), provozierte es doch eine Standortbestimmung des Fachs Kirchengeschichte im Besonderen und der Theologie im Allgemeinen.

Eine solche Positionierung nahm Adolf Harnack (1851-1930) in seiner Berliner Rektoratsrede von 1901 vor.¹⁵ Dabei unterschied er zwischen „Religionsgeschichte“ als Disziplin und „religionsgeschichtlich“ als heuristischer Perspektive: Die Theologie betrachte das Christentum längst unter sprachlichen, kulturellen, politischen und ökonomischen Aspekten und im Hinblick auf die Religionen der unmittelbaren Umwelt (167-168). Gewiss gebe es nur eine – nämlich die historische – Methode, vermittels derer Religionen überhaupt studiert werden könnten (165). Zu fordern, dies müsse nun für *alle* Religionen (i.S. einer allgemeinen Religionsgeschichte) geleistet werden, führe aber nur zu „heillosem Dilettantismus“ (167), denn eine solche Breite des Faches könne kein einzelner Forscher bearbeiten.

¹² Paul de Lagarde, *Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion* (Göttingen, 1873); wieder in: ders., *Schriften für das deutsche Volk* (Bd. 1 von ders., *Deutsche Schriften*; München, 1924), 45-90.

¹³ Ernst Troeltsch, „Thesen zur Erlangung der theologischen Lizentiatenwürde (1891),“ in ders., *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888-1902)* (hg. von C. Albrecht et al.; Bd. 1 von Ernst Troeltsch. Kritische Gesamtausgabe; Berlin, 2009), (67-71) 70 (erste These).

¹⁴ Vgl. Troeltsch, „Thesen“ (wie Anm. 13), 70 (achte These).

¹⁵ Adolf Harnack, *Die Aufgabe der theologischen Facultäten und die allgemeine Religionsgeschichte* (Berlin, 1901); Nachdruck in ders., *Reden und Aufsätze* (Bd. 2; 2. Aufl.: Gießen, 1906), 159-187. Die Seitenzahlen im Klammern beziehen sich im Folgenden auf den Wiederabdruck. Als Anlass seines Plädoyers nennt Harnack allerdings weder Troeltsch noch de Lagarde, sondern vielmehr die Einrichtung religionsgeschichtlicher Lehrstühle in den Niederlanden.

Zu diesem eher wissenschaftsorganisatorischen (und daher lösbar erscheinenden) Problem trat die prinzipielle Frage, ob man Religion aus der Anschauung *einer* gegebenen Religion durch Abstraktion beschreiben könne oder ob man nicht „die ganze Stufenleiter“ der religiösen Entwicklung (165) kennen müsse, um sich überhaupt mit (einer) Religion seriös befassen zu können. Dem hielt Harnack entgegen, das Christentum sei gerade nicht *eine* unter vielen Religionen und nicht *ein* – beliebig austauschbarer – Gegenstand religionsgeschichtlichen Forschens: „Wer diese Religion nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle“ (168). Das Christentum wird hier geradezu zum archimedischen Punkt der Religionsgeschichte, weil ihm eine spezifische Überlegenheit eigne:

Wie dieses einerseits als der Abschluß der ganzen bisherigen religionsgeschichtlichen Entwicklung erscheint durch eine ungeheure Reduktion, die den Kern aller Religion enthüllt und in Kraft setzt, so erscheint es andererseits als die zweite Stufe in der Religionsgeschichte, auf der sich alle früheren Erscheinungen der Religion in eigentümlicher Umformung und gesteigert wiederholen. (170)

Das Christentum ist für Harnack nicht eine, sondern *die* Religion (172). Und daher müssen die Theologischen Fakultäten „nicht nur die Kenntnis, sondern auch die Geltung [des Christentums] in Kraft erhalten“ (174). Harnack formuliert damit implizit einen Widerspruch zu de Lagarde, der bestritten hatte, dass die wissenschaftliche Erforschung von Religion unter einer solchen Zielsetzung sinnvoll geleistet werden könne. Harnack betonte allerdings, der Theologie müsse seitens der evangelischen Kirchen „dieselbe Freiheit [gewährt werden] wie jeder anderen Wissenschaft“ (175); der Bezug auf Kirche und christliche Religion dürfe nicht zu geistiger Provinzialität führen! Die Ernsthaftigkeit der theologischen Forschung werde (auch) durch das Einbeziehen vergleichender Religionsforschung gewährleistet. Abzulehnen seien aber religionsgeschichtliche Lehrstühle, da diese sich dieser Bindung an die spezifisch theologische Perspektive auf die Wissenschaft nicht verpflichtet fühlen könnten. Für Harnack musste der Theologe religionsgeschichtlich arbeiten, aber Theologe (d.h. Wissenschaftler *und* Kirchenmann) bleiben. „Sich der Kirche verpflichtet zu wissen im freien Dienst“ bedeute keine Einschränkung der „reinen Erkenntnis der Sache“ (176). Aber diese Sache werde eben allein im Christentum am reinsten und damit vollgültig erkannt.

Harnacks Rede rief Widerspruch bei dem Marburger Systematiker und Publizisten Martin Rade (1857-1940) hervor, der die Einrichtung von Lehrstühlen für Religionsgeschichte an Theologischen Fakultäten nicht so leicht abgetan wissen wollte.¹⁶ Harnack antwortete darauf mit einer Präzisierung seiner Position¹⁷: Religionsgeschichtliches Fragen sei für die Theologie wichtig, ja unerlässlich; und darüber hinaus sei für deren Arbeit „nicht

¹⁶ Martin Rade, „Religionsgeschichte,“ *Christliche Welt* 15 (1901): 920-922.

¹⁷ Harnack, *Aufgabe* (wie Anm. 15), 179-187, als „Nachwort“ zu seiner Rektoratsrede.

nur die Kenntnis anderer Religionen, sondern auch die der ganzen Religionsgeschichte – ideal genommen – ein notwendiges Erfordernis“ (180). Jedoch bezweifelte Harnack, dass dies durch Einrichtung von Lehrstühlen für allgemeine Religionsgeschichte zu erreichen wäre: Die entscheidenden Impulse seien ja von Forschern aus anderen Disziplinen gekommen, die sich im Kontext ihres Fachs religionsgeschichtlichen Fragen gewidmet und gerade damit Einfluss auf die Theologie ausgeübt hätten. Als Beispiel nannte Harnack neben Paul de Lagarde den Bonner Klassischen Philologen Hermann Usener (1834-1905) – der den jungen Hans Lietzmann nachhaltig für religionsgeschichtliche Fragestellungen sensibilisiert hatte¹⁸ – sowie den Hallenser, später Kieler Kirchengeschichtler Albert Eichhorn (1856-1926),¹⁹ der den Göttinger Religionsgeschichtlern nicht zu unterschätzende Impulse gegeben hatte (181-182). Eine allgemeine Religionsgeschichte gebe es, so Harnack, allenfalls „als unendliche Aufgabe vieler Disziplinen“ (182), d.h. in Form jener „möglichst vollständigen Induktion“ (165), die Harnack für das Christentum anstrebte. Da dieses aber nicht eine, sondern *die Religion* sei, bedürfe es darüber hinaus keiner „vollständigen religionsgeschichtlichen Induktion“ (184) – vielmehr ermöglichten bereits „die Religion der Testamente und die Vielheit der christlichen Bildungen in den zwei ersten Jahrhunderten“ eine hinreichende Erkenntnis der „großen Elemente und Anschauungsformen der höheren Religionen“ (ebd.). Entscheidend sei hierfür die Epoche der Kontaktnahme zwischen dem Christentum und den Religionen seiner Umwelt, d.h. die Zeit zwischen 300 v.Chr. und 300 n.Chr. (ebd.)²⁰ – nicht der Rückgang auf den „eisgrauen Mythos“ (185) der klassischen griechischen Philosophie, der dem frühen Christentum längst nicht mehr in seiner Urgestalt begegnete: Nicht Platon selbst, sondern die Mittelplatoniker waren dessen direkte Gesprächspartner! Weit ausgreifende traditionsgeschichtliche Rekonstruktionen, wie sie in der Religionsgeschichtlichen Schule beliebt waren, konnten Harnack zufolge nicht die Erfassung konkreter geschichtlicher Konstellationen befördern. Insofern die hellenistische Epoche eine „Zersetzung“ früherer religiöser Formationen mit sich bringe, könne ein Religionshistoriker, der auf frühere, klassische Zeiten spezialisiert und daher für die „reine,“ ursprüngliche Lehre voreingenommen sei, hier kaum Nützliches beitragen (186).

Harnack lehnte neue religionsgeschichtliche Lehrstühle ab, wollte aber der Theologie ihre Offenheit und Interdisziplinarität bewahren. Die Ver-

¹⁸ Hans Lietzmann, „Autobiographische Skizze,“ in *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (hg. von E. Stange; Bd. 2; Leipzig, 1926), (77-117) 88-91; vgl. auch 99 zum Einfluss von Useners religionsgeschichtlicher Methode auf die Neukonzeption des *Handbuchs zum Neuen Testament*. Vgl. Roland Kany, „Hermann Usener as Historian of Religion,“ *Archiv für Religionsgeschichte* 6 (2004): (159-176) 174.

¹⁹ Zu seiner Bedeutung für die Religionsgeschichtliche Schule vgl. Eckhard Lessing, *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart, Bd.1: 1870-1918* (Göttingen, 2000), 281-282.

²⁰ Hierzu Rollmann, „Theologie“ (wie Anm. 10), 72.

trautheit mit Hellenismus und Orient, Mysterien- und anderen Religionen konnte ja durchaus zu größerer Tiefenschärfe bei der Erkenntnis des Christentums beitragen. Diese Ambivalenz spürten auch die Zeitgenossen: Im Rückblick urteilte Troeltsch, Harnack habe für das Neue Testament „die philologisch-religionsgeschichtliche Methode angenommen und selbständig ausgebaut“²¹ – was zutrifft: Harnack referierte z.B. 1911 in einer Akademieabhandlung über „Das hohe Lied des Apostels Paulus von der Liebe (I. Kor. 13) und seine religionsgeschichtliche Bedeutung“²² und wies die strikte Grenzziehung zwischen Neuem Testament und Kirchengeschichte „der Zeit der superstitiösen Verehrung des Kanons“ zu.²³ Das hinderte ihn allerdings nicht daran, in seinen Vorlesungen über das „Wesen des Christentums“ das „Evangelium Jesu“ als Kontrollinstanz gegenüber allen späteren Entwicklungen des Christentums in Anschlag zu bringen und damit die Verkündigung Jesu der religionsgeschichtlichen Komparatistik zu entziehen.²⁴ In seiner Rezension zu Harnacks Aufsehen erregenden Vorlesungen wies Wilhelm Bousset darauf hin, dass diese Ablehnung einer Integration der Person und des Wirkens Jesu in die Entwicklung des Christentums (diachron) und in die antike religiöse Umwelt (synchron) leicht zu einer Diskreditierung des Anliegens der Religionsgeschichtler (das Harnack seiner Ansicht nach teilte) führen könne:

Ich glaube, dass diejenigen, die in der angegebenen Richtung arbeiten, in dem Suchen nach den Zusammenhängen des Evangeliums und des Christentums mit der umgebenden Welt, nur die Arbeit fortsetzen, die Harnack selbst für die spätere Zeit in seiner Dogmengeschichte so glänzend begonnen hat.²⁵

²¹ Ernst Troeltsch, „A. v. Harnack und F.C. Baur,“ in *Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum siebzigsten Geburtstag dargebracht* (Tübingen, 1921), (282-291) 284.

²² Abgedruckt in: Adolf von Harnack, *Kleine Schriften zur Alten Kirche: Berliner Akademienreden 1908-1930* (Opuscula 9/2; Leipzig, 1980), 134-165.

²³ Brief an Karl Holl aus dem Jahr 1905; zit. bei Peter Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie* 2 (Orbis Academicus 3/5; Freiburg, 1967), 278.

²⁴ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (hg. von Trutz Rendtorff; Gütersloh, 1999), 62. Vgl. Kurt Nowak, „Theologie, Philologie und Geschichte. Adolf von Harnack als Kirchenhistoriker,“ in *Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker* (hg. von K. Nowak und O.G. Oexle; Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 161; Göttingen, 2001), (189-237) 212: „Ein Element der Metahistorie wohnt der Absage Harnacks an die Religionsgeschichte inne. Im Horizont des historischen Denkens bleiben Harnacks Überzeugungen von der Absolutheit, Autonomie und Unüberholbarkeit des Christentums theologisch aufgesetzte Positionen.“ Vgl. Michael Murrmann-Kahl, *Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie 1880-1920* (Gütersloh, 1992), 393-396.

²⁵ Wilhelm Bousset, „Das Wesen des Christentums“ (Rez. A. v. Harnack [1900]), *Theologische Rundschau* 4, (1901): (89-103) 94. Im Übrigen war sich Bousset in seinen Werturteilen über das frühe Christentum und seine weitere Geschichte mit Harnack durchaus einig. Der strikt religionsgeschichtlichen Analyse, die er in seinem postum veröffentlichten Werk über die Apophthegmentradition durchführte (Wilhelm Bousset, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums* [aus dem Nachlass hg. von Theodor Hermann und Gustav Krüger; Tübingen 1923]), stehen z.B. seine 1903 in Hannover für ein breiteres Publikum gehaltenen Vorträge über *Das Wesen der Religion dargestellt an*

Als wirklicher Gegner der „Religionsgeschichtlichen Schule“ wurde Harnack hier und auch andernorts nicht wahrgenommen. So schrieb Martin Rade 1913 in seinem RGG-Artikel über die Initiatoren dieser Perspektivenverschiebung: „Besonders aber muß neben Wellhausen A. Harnack als unfreiwilliger Schöpfer der r[eligi]ons[g[eschichtlichen] Sch[ule] genannt werden. Ihre meisten Vertreter sind seine persönlichen Schüler. Bahnbrechend wirkte seine ‚Dogmengeschichte.‘ . . .“²⁶ Ähnlich votierten schon 1903 Alfred Hegler²⁷ und 1905 Heinrich Schrörs²⁸; und dem entspricht auch Harnacks 1899 veröffentlichter Selbstdeutung:

Ich habe in meinem „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ versucht, diese Geschichte auf dem Hintergrunde der *Religions-* und der allgemeinen Culturgeschichte zu zeichnen: eine Skizze der eigenthümlichen Art des *religiösen Erlebnisses* und der *Frömmigkeit* sollte in allen Perioden die Grundlage bilden für das Verständnis der Lehrentwicklung.²⁹

ihrer Geschichte (Halle, 1903) gegenüber. Hier wird anhand eines recht einfachen Schemas von Gesetzesreligionen (Judentum, Parsismus, Islam) und Erlösungsreligionen (Buddha, Platon) das Evangelium als Überbietung aller früheren Typen dargestellt (203-204) und das Christentum „als moralische Erlösungsreligion an die Spitze aller Religionen“ gestellt (210). Freilich seien bereits in der nächsten Generation fremde Elemente eingedrungen: „Mit Paulus beginnt die Geschichte der Komplikation des Evangeliums“ (223). Gegenüber der Erstarrung des Christentums in seiner „morgenländischen“ Form und seiner Verrechtlichung in der römisch-katholischen Kirche habe mit der Reformation wieder eine „Ära der Auflösung und Vereinfachung“ (232) eingesetzt. Für die Gegenwart bedeute dies, dass die „Frage nach der Zukunft des Christentums“ zugleich die „Frage nach der Zukunft der Religion“ überhaupt sei, bilde doch das Christentum „den Kulminationspunkt bisheriger religiöser Entwicklung überhaupt“ (237). Man muss demnach – so ließe sich der Unterschied zu Harnack zuspitzen – tatsächlich alle Religionen kennen, um zu dieser Erkenntnis zu gelangen; aber Bousset wehrt sich ebenso entschieden wie Harnack gegen die Vorstellung, „daß auch die christliche Religion nur eine vorübergehende überbietbare Form der Religion sei“ (260). Die Fortentwicklung, die Bousset für das Christentum als notwendig erachtete, sollte letztlich nichts sein als eine Rückkehr zum „einfachen Evangelium Jesu“ – wenn nötig, sogar unter gleichzeitiger Distanzierung von Paulus und Luther (262). Das Anliegen der Religionsgeschichtlichen Schule wird hier also in den breiteren Strom der liberalen Rekonstruktion der Anfänge des Christentums als Orientierungspunkt seiner Zukunft eingezeichnet; und man wundert sich nicht mehr, dass Bousset sein Buch mit einem Augustin-Zitat schließt (269): *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* (Augustin, *Conf.* 1,1,1).

²⁶ M. Rade, „Religionsgeschichte und Religionsgeschichtliche Schule,“ RGG¹ 4 (Tübingen, 1913): (2183-2200) 2191.

²⁷ Alfred Hegler, „Kirchengeschichte oder Religionsgeschichte? Akademische Antrittsrede,“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 13 (1903): (1-38) 11: In Harnacks Lehrbuch „war die Dogmengeschichte in eine Geschichte der Frömmigkeit hineingestellt, [ja] beinahe in sie aufgelöst,“ weshalb die Religion in den Vordergrund getreten sei.

²⁸ Heinrich Schrörs, *Kirchengeschichte und nicht Religionsgeschichte. Rede gehalten beim Antritt des Rektorates* (Freiburg, 1905), 46: „Harnack hat bereits in seine Dogmengeschichte stellenweise einen starken Einschlag aus der Geschichte der Religion hineingewebt“; zit. bei Ulrich Köpf, „Kirchengeschichte oder Religionsgeschichte des Christentums? Gedanken über Gegenstand und Aufgabe der Kirchengeschichte um 1900,“ in *Der deutsche Protestantismus um 1900* (hg. von F. W. Graf und H. M. Müller; Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 9; Gütersloh, 1996), (42-66) 55 (Anm. 71).

²⁹ Adolf Harnack, Rezension zu H. Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, *ThLZ* 24 (1899): (513-515) 513.

„Religion“ wird hier also als „Frömmigkeit“ näher bestimmt; und daran wird deutlich, warum Harnack mit der bekundeten Offenheit gegenüber religionsgeschichtlichen Fragestellungen „nicht den Aufweis von religionsgeschichtlichen Zusammenhängen, von Einflüssen der religiösen Umwelt auf die frühere oder spätere Geschichte der Christenheit [intendierte], sondern eher eine typisierende Abgrenzung des Christentums gegen vergleichbare Erscheinungen mit dem letzten Ziel, seine Überlegenheit gegenüber anderen Religionen aufzuzeigen.“³⁰ Einen historischen Gegenstand des Christentums religionsgeschichtlich zu untersuchen war daher nicht Sache eines Lehrstuhls für allgemeine Religionsgeschichte – was übrigens eine eher theoretische Frage blieb, denn nur wenige solcher Professuren wurden in den folgenden Jahrzehnten überhaupt eingerichtet, die erste ausgerechnet in der unmittelbaren Nachbarschaft Harnacks in Berlin, wo 1910 die Professur des systematischen Theologen Otto Pfeiderer (1839-1908) umgewidmet wurde.³¹ Die christliche Religion im Sinne christlicher Frömmigkeit war und blieb für Harnack das genuine Thema des Theologen und nicht des Religionswissenschaftlers. Diese Frömmigkeit besaß aber einen intellektuellen und zugleich individuellen Zug. Im *Lehrbuch der Dogmengeschichte* hatte Harnack 1886 formuliert: „in den einzelnen lebendigen Menschen hat das Dogma seine Geschichte gehabt und nur hier.“³² Wurde dies auch später leicht modifiziert – „in den einzelnen lebendigen

³⁰ Köpf, „Kirchengeschichte“ (wie Anm. 28), 47; aus den Beobachtungen zur Kirchengeschichtsschreibung um 1900 leitet Köpf die Aufgabe ab, das Christentum insgesamt unter frömmigkeitsgeschichtlicher Perspektive zu betrachten (Köpf, „Kirchengeschichte“ [wie Anm. 28], 66), wofür er sich auf Karl Sell (s.u.) und Johannes von Walter beruft; zu diesem vgl. Ulrich Köpf, „Johannes von Walter und die Konzeption einer Religionsgeschichte des Christentums,“ in *Vergessene Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts* (hg. von E. Herms und J. Ringleben; Göttinger theologische Arbeiten 32; Göttingen, 1984), (155-164) 162-163.

³¹ Auf diesen kuriosen Befund verweist Carsten Colpe, „Bemerkungen zur Harnacks Einschätzung der Disziplin ‚Allgemeine Religionsgeschichte‘,“ *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 5 (1963): 51-69 (wieder in: Carsten Colpe, *Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung* [Theologische Bücherei 68; München, 1980], [18-39] 20-21), wo auch kurz auf die Einrichtung weiterer Lehrstühle in Leipzig (Nathan Söderblom, 1912; Hans Haas, 1915), Bonn (Carl Clemen, 1920) und Marburg (Friedrich Heiler, 1922) eingegangen wird. Zu Pfeiderer – einem der wenigen Nicht-Exegeten, der den Ansatz der religionsgeschichtlichen Schule für seine theologische Arbeit fruchtbar zu machen versuchte – vgl. Reinhard Leuze, *Theologie und Religionsgeschichte. Der Weg Otto Pfeiderers* (Münchner Monographien zur historischen und systematischen Theologie 6; München, 1980); knapp Jan Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd. 2: Das 20. Jahrhundert* (Tübingen, 1997), 61. Pfeiderer veröffentlichte in rascher Folge mehrere allgemein verständliche Darstellungen unter der Perspektive des Entwicklungsgedankens (*Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* [Berlin, 1903]; *Die Entstehung des Christentums* [München, 1905]; *Die Entwicklung des Christentums* [München, 1907]), worin er sich u.a. von Ritschls und Harnacks Pessimismus bezüglich der Degeneration des Christentums nach der Zeit der Evangelien abgrenzte und im Rückgriff auf Ferdinand Christian Baur die Geschichte der christlichen Religion als kontinuierlich zu erweisen versuchte.

³² Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Bd. 1; Freiburg, 1886), 12.

Menschen hat das Dogma, *obwohl ihm eine eigene innere Logik nicht fehlt*, seine Geschichte gehabt“³³ –, so stand für Harnack doch zuerst der Mensch mit seiner individuellen Frömmigkeit, erst danach auch die um den Kultus zentrierte Gemeinschaft im Blickpunkt des Interesses. Gegenüber der Aufmerksamkeit der Religionsgeschichtler für Kulte, Riten und Praktiken wird hier eine deutliche sachliche Differenz erkennbar.³⁴

III. Kirchengeschichte und Religionsgeschichte – neben Harnack und über Harnack hinaus

Harnacks Rektoratsrede war nicht die erste Äußerung zu diesem Themenkreis. Bereits 1899 hatte der Bonner Kirchenhistoriker Karl Sell (1845-1914) in den *Preußischen Jahrbüchern* die „wissenschaftlichen Aufgaben einer Geschichte der christlichen Religion“ behandelt.³⁵ Auch er sah die Religiosität des einzelnen Menschen im Focus des kirchengeschichtlichen Arbeitens, das durch eine religionsgeschichtliche Perspektive wesentlich erweitert – aber nicht ersetzt! – werden sollte (17). Von hier aus gelangte er zu einer ähnlichen Pointe wie Harnack („Die Entwicklung der Frömmigkeit wird damit die eigentliche Unruhe in der Uhr der ‚Weltgeschichte‘“ [39]), legte aber den Akzent neben dem religiösen Erlebnis auch auf dessen Niederschlag in Kultus, Kirchenzucht und -verfassung, also auf die Grundlage des „innersten persönlichen Empfindungslebens“ und auf die „Entfaltung der religiösen Vorstellungswelten“ (13), die durch eine komparatistische Methode erarbeitet werden sollten (20).

Noch über Sell hinausgehend erklärte im gleichen Jahr 1899 Heinrich Weinel (1874-1936), soeben in Berlin habilitiert und zum Inspektor am Bonner Theologischen Stift ernannt, seit 1907 Professor für Neues Testament und (ab 1925) für Systematische Theologie in Jena, die „Nachempfingung und Darstellung des religiösen und sittlichen Lebens in seiner Ursprünglichkeit“ zur „ersten Aufgabe des theologischen Geschichtsschreibers.“³⁶

³³ Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Bd. 1; 4. Aufl.; Tübingen, 1909), 15 (Hervorh. P. G).

³⁴ Die Positionen Boussets und Harnacks werden als zu überwindende „Aporien“ charakterisiert bei Carl Andresen, „Dogmengeschichtliche Aspekte zur religions- und geistesgeschichtlichen Ableitung des frühen Christentums,“ *Archivio di filosofia* 53 (1985), 267-286; wieder in: ders., *Theologie und Kirche im Horizont der Antike. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der Alten Kirche* (hg. von Peter Gemeinhardt; AKG 112; Berlin, 2009), 299-314. Wie beides zu verbinden wäre, zeigt Andresen in seinem monumentalen Werk: *Die Kirchen der alten Christenheit* (Bde. 29,1-2 von *Religionen der Menschheit*; hg. von P. Antes et al.; Stuttgart, 1971).

³⁵ Karl Sell, „Die wissenschaftlichen Aufgaben einer Geschichte der christlichen Religion,“ *Preußische Jahrbücher* 98 (1899): 12-57 (danach die Seitenzahlen im Text); vgl. Köpf, „Kirchengeschichte“ (wie Anm. 28), 56-58.

³⁶ Heinrich Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus* (Freiburg, 1899); vgl. Köpf, „Kirchengeschichte“ (wie Anm. 28), 58.

Gegen die Prädominanz der Dogmengeschichtsschreibung und eine mindestens implizite Fixierung auf den intellektuellen Aspekt der Religiosität verstanden beide Autoren Religionsgeschichte als Frömmigkeitgeschichte und diese als Geschichte des religiös empfindenden Individuums – ohne sich die Forderung Troeltschs nach einer konsequenten Trennung von Kirchen- und christlicher Religionsgeschichte zu eigen zu machen. Die von Troeltsch propagierte Erforschung des Christentums als eines Teilspekts der allgemeinen Religionsgeschichte³⁷ sahen Sell und Weinel, die als erste die Debatte über die Religionsgeschichte für den Bereich der Kirchengeschichte fruchtbar zu machen versuchten, gleichermaßen kritisch.³⁸

Zurückhaltend gegenüber einer Akzentuierung der Frömmigkeit auf Kosten der Dogmatik urteilte der Tübinger Kirchenhistoriker Alfred Hegler (1863-1902), dessen Antrittsvorlesung 1903 postum in der *Zeitschrift für Theologie und Kirche* erschien und den gehaltvollsten Beitrag zu dieser Debatte darstellt.³⁹ In der „Durchführung der religionswissenschaftlichen Methode in der historischen Theologie“ erblickte Hegler eine „Umgestaltung des ganzen wissenschaftlichen Betriebs, deren Konsequenzen sich auch auf das Verhältnis der Theologie zur Kirche ausdehnen“ (2). Hier seien Impulse aus der europäischen Aufklärung wirksam, vor allem aber aus dem Pietismus (Gottfried Arnold), denen sich die Grundunterscheidung von Kirche und Religion verdanke (4; die Ahnenreihe reicht von Arnold über Schleiermacher, die Romantik, Neander, de Lagarde und Duhm bis zu Weinel, 30). Zu einer echten Dissoziation, die (anders als noch Ferdinand Christian Baur) die Absolutheit des Christentums verneinen zu müssen meine, sei es jedoch erst in jüngster Vergangenheit gekommen (9), und zwar in einer spezifischen Frontstellung: „Man sagte ‚religionsgeschichtlich‘ und meinte die Abkehr von Ritschl“ (10); und hierin seien „die Jüngeren“ auch über Harnacks Dogmengeschichte hinaus gegangen, so dass die Frömmigkeit das Dogma *ersetzt* (nicht als dessen notwendiger Rahmen fungiert) habe (11). Konsequenterweise habe man die disziplinären Grenzen eingerissen, die das „Dogma vom Neuen Testament“⁴⁰ aufgerichtet habe (17-18). Mit Bezug auf Sell und Weinel beschrieb Hegler weitreichende

³⁷ Ernst Troeltsch, „Christentum und Religionsgeschichte,“ *Preußische Jahrbücher* 87 (1897), 415-447; wieder in: ders., *Gesammelte Schriften* (Bd. 2; 2. Aufl.; Tübingen, 1922), (328-363) 335-336.

³⁸ Ähnlich wie Sell und Weinel (und auch wie Hegler und Jülicher, auf die noch einzugehen sein wird), votierte auch Carl Clemen, *Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie* (Gießen, 1904), 38-39. Er beschrieb die religionsgeschichtliche Methode als ein „Forschungsprinzip,“ „das auch die christliche Theologie, wenn anders sie Wissenschaft sein will, einfach anwenden muß“ – wobei die geschichtliche Betrachtung des Christentums gegen Troeltsch „die Behauptung seiner Absolutheit nicht ausschließt“ und „der Versuch, es aus andern Religionen zu erklären, grade zur Sicherstellung seiner Originalität führen wird.“

³⁹ Hegler, „Kirchengeschichte oder Religionsgeschichte?“ (wie Anm. 27) (hiernach die Seitenangaben im Text); vgl. Köpf, „Kirchengeschichte“ (wie Anm. 28), 60-62; Lessing, *Geschichte* (wie Anm. 19), 404.

⁴⁰ Mit Bezug auf Gustav Krüger, *Das Dogma vom Neuen Testament* (Gießen, 1896).

Konsequenzen für die Kirchengeschichte: „Auch sie verliert ihren theologischen Charakter, auch sie muß auf die dogmatischen Urteile und die kirchlichen Maßstäbe verzichten“ (18).

Hegler bestritt keineswegs, dass das Studium der Religionsgeschichte einen Fortschritt für die theologische Arbeit bedeutete, denn sie „hat uns wieder stärker an unsere höchste Aufgabe gemahnt: die Religion als etwas Lebendiges zu verstehen“ (19-20). Doch dies sei keineswegs ein Widerspruch zu strenger begrifflicher und theologischer Arbeit, seien doch die wirklich innovativen religionsgeschichtlichen Untersuchungen nur eine konsequente Fortschreibung historischer Theologie, die sich von dogmatischer Überfremdung längst befreit habe:

Die Theologen, welche erst von der Übernahme der Devise ‚religionsgeschichtlich‘ die Einbürgerung historischer Methoden in der Theologie erwarten, finden die Hauptarbeit im Urchristentum durch die historisch-kritische Theologie des XIX. Jahrhunderts schon gethan vor. (22)

Wer hier weiterführende Arbeit unternehmen wolle, könne dies nicht *gegen*, sondern nur *mit* einer theologischen Auffassung der Geschichte tun; ansonsten drohe die Übernahme aller „Einseitigkeiten“ des „modernen geschichtswissenschaftlichen Betriebs“ (23). Man täusche sich über die vermeintliche „Voraussetzungslosigkeit“ der Religionsforschung, tatsächlich aber gelte: „Klarheit über die Voraussetzungen ist notwendig. Darum ist der Anschluß an die Theologie vorzuziehen, denn sie spricht sie aus“ (25). Der Erforschung der christlichen Religion eigne ein genuin kritisches Element, diene sie doch der kirchlichen Selbstreinigung von „veralteten Formen“ und „der Erneuerung ihrer lebendigen Kraft“; jedoch mahnte Hegler:

Wir dürfen nicht durch einen kritischen Gesichtspunkt uns das Verständnis für die produktive Kraft der christlichen Religion abschneiden, der Kirche und Dogma ihr Dasein verdanken, sonst heben wir die wissenschaftlichen Bedingungen auf, unter denen allein eine Geschichte des Christentums möglich ist. (28)

Der Fehler der Religionsgeschichtler liege entsprechend darin, Dogma und Kirche, normativ zu explizierende Lehre und institutionell verfasste Gemeinschaft, damit aber die „objektive Selbstdarstellung des Christentums in großen geschichtlichen Formen“ aus der Betrachtung der Religion auszuschließen (29) und in Abgrenzung zur dogmatischen einer „mystischen“ Perspektive auf das Christentum das Wort zu reden (31).⁴¹ Dabei werde allzu viel Gewicht der subjektiven Seite des historischen Erkennens beigemessen, wogegen sich schon Baur zu Recht ausgesprochen habe (32). Frömmigkeit und „religiöses System,“ objektiv und subjektiv erfahrene Religion stünden vielmehr in einem Verhältnis wechselseitiger Konstitu-

⁴¹ Bei Hegler, „Kirchengeschichte oder Religionsgeschichte?“ (wie Anm. 27), 23, wird de Lagarde und Duhm ein solcher „mystischer“ Religionsbegriff als „Surrogat für eine verständige Theologie“ zugeschrieben.

tion; und wenn man nach den Zeugnissen frage, „in denen eine Zeit sich selbst ausgesprochen habe, . . . so sind es nicht die naturhaften Formen der Frömmigkeit, auch nicht die auffallendsten Erscheinungen der Religion, sondern immer wieder die großen objektiven Systeme, von denen der Forscher auszugehen hat“ (33). Und darum sei der Begriff „Kirchengeschichte“ weiterhin dem einer „christlichen Religionsgeschichte“ vorzuziehen – denn selbst wenn die institutionelle Kirche nicht den exklusiven Rahmen für das Vorkommen von Christlichem bilde, bleibe der Bezug auf die Kirche doch das Kriterium für das Erkennen eines religiösen Phänomens als christlich (34-35). Bei aller Berücksichtigung historischer Bedingtheit werde der Kirchengeschichtler für Hegler daher „seine [sc. des Christentums] Mächtigkeit und Eigenart in der Weltgeschichte zu erkennen“ bestrebt sein (37).

Erkennbar argumentierte Hegler aus der Perspektive des Beteiligten und Engagierten für eine Kirchengeschichte, die ohne Bezug auf Kirche und Dogma ihr Eigenstes verliere und die sich mit vollem Bewusstsein als historische Theologie (und damit als Instanz der Selbstreflexion der ewigen Religion, vgl. 37), nicht nur als Geschichte einer Religion (unter vielen anderen Religionen) verstehe. Von einem späten Nachfolger Ferdinand Christian Baur wird man dies erwarten dürfen; er repräsentiert nach Ulrich Köpf damit aber auch über Tübingen hinaus „die vorherrschende Ausrichtung der deutschen protestantischen Kirchenhistoriker.“⁴² Grenzte sich schon Sell dezidiert von Troeltschs Forderung nach einer Entkopplung von Kirche und Wissenschaft ab, so ging Hegler noch einen Schritt weiter und beschrieb das systematisch-theologische und auch das geschichtstheologische Denken geradezu als unverzichtbar für einen Kirchenhistoriker, der seinen Namen verdiene (31).

Ein letzter kursorischer Blick sei auf die ebenfalls 1901 gehaltene Marburger Rektoratsrede des Neutestamentlers und Kirchengeschichtlers Adolf Jülicher (1857-1938) über „Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methode, Aufgaben und Ziele der Kirchengeschichte“ geworfen.⁴³ Die Überführung kirchengeschichtlicher in religionsgeschichtliche Lehrstühle und damit einen institutionell fixierten Übergang von kirchen- zu religionsgeschichtlicher Arbeit lehnte er mit Harnack ab – „eine geschichtliche Religion ohne Theologie ist ein Unding“ (6) –, vermochte aber in der „vielpriesenen religionsgeschichtlichen Methode . . . so wenig einen erheblichen Gewinn für unsere Disciplin wie etwa eine Gefahr“ erkennen (ebd.). Jülicher optierte daher inhaltlich und institutionell für eine *Ergänzung der Kirchengeschichte*. Religionsgeschichtliche Professuren neben den exegetischen und kirchenhistorischen fand er sinnvoll: Die Religionsgeschichte

⁴² Köpf, „Kirchengeschichte“ (wie Anm. 28), 62.

⁴³ Alfred Jülicher, *Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methode, Aufgabe und Ziele der Kirchengeschichte* (Marburger akademische Reden 5; Marburg, 1901) (hiernach die Seitenzahlen im Text). Rollmann, „Theologie“ (wie Anm. 10), 76 (Anm. 20), weist darauf hin, dass Jülicher zumindest zeitweise als der Religionsgeschichtlichen Schule nahestehend galt (so William Wrede in einem Brief an Jülicher vom 3.12.1892, zit. ebd.).

sei für den Kirchenhistoriker zweifellos eine unverzichtbare „Hilfswissenschaft“ (7), die zwar keine spezifische Methode, aber neue Kenntnisse über die „wunderliche Religionsmengerei in der damaligen hellenistischen Welt“ biete (8). Jülicher nahm die Religionsgeschichte gegen gängige Vorwürfe in Schutz: Es sei übertrieben, dass in der Geschichte des Christentums alle religiösen Möglichkeiten vollständig zum Ausdruck kämen und man daher nicht der Kenntnis anderer Religionen bedürfe (9); hier traf er sich mit der o.g. Auffassung Harnacks, wer *diese Religion* – das Christentum – kenne, kenne alle Religionen. Ebenso sei es abwegig zu bestreiten, dass für die Erforschung *aller* Religionen *dieselbe* historische Methode gelte (9). Für deren Anwendung könne man auch keine spezifisch christliche religiöse Erfahrung zur Voraussetzung machen (11). Schließlich seien es „zwei verschiedene Dinge, die Existenz absoluter Werthe [sc. des inneren Lebens] bestreiten und diese Werthe der geschichtlichen Erkenntnis entzogen finden“ – ersteres sei als unangemessen abzulehnen, letzteres aber die „Pflicht jedes unbefangenen Historikers“ (12). Der (Kirchen-)Historiker könne mit seinem methodischen Arsenal das Christentum nicht „als *die* Religion, als die absolute Religion *erweisen*“ (12). Jülicher wollte nicht vollständig auf Werturteile verzichten; aber als Historiker dürfe er nur „Comparative“ verwenden, „dagegen, streng genommen, nie einen Superlativ“ (14). Die Einzigartigkeit des Christentums könne durch eine religionsgeschichtliche Betrachtung sogar noch besser expliziert werden als durch die Kirchengeschichte, das Christentum „in die Kategorie der Relativitäten“ einzustellen sei daher alles andere als Relativismus (15).

Jülicher zog – angeregt durch den Basler Historiker Christian Tischhauser⁴⁴ – die für die Patristik bedeutsame Konsequenz einer „Demokratisierung“ der Kirchengeschichte:

Es genügt doch noch nicht [wie Tischhauser es forderte], daß wir der *unsichtbaren* Kirche im vollen Umfange unsre Aufmerksamkeit widmen, den Heiligen jedes Standes, die irgendwo in einem stillen Winkel der Kirche kraftvoll mitgearbeitet haben an Kirche und Evangelium; gerade auch die Kirche im *weitesten* Sinne verdient unser Interesse, die Schaaren von Getauften, bei denen unter der christlichen Decke starke Unterströmungen widerchristlichen Charakters sich verbergen, ja alle Lebensäußerungen der ganzen Menschheit, die irgendwie christlichen Einfluß verrathen. (17)

Es gelte also, das „Christentum zweiter und dritter Ordnung“ (18) in den Blick zu nehmen und z.B. das zweite Jahrhundert nicht länger als Zeit des Abfalls vom reinen Evangelium zu betrachten – seien nicht die Apostel und ihre Gemeinden von ganz verschiedener religiöser Intensität geprägt, und fielen die Apologeten dagegen wirklich so sehr ab, wie es gerade in der protestantischen Forschung gerne behauptet werde? Jülicher sah das Erfolgsrezept der frühen Kirche in der nüchternen Anerkennung religiöser

⁴⁴ Zu diesem Köpff, „Kirchengeschichte“ (wie Anm. 28), 58 (mit Anm. 92).

Diversität: „Hätte sich das Christentum auf diese Schwachheit der Welt nicht eingerichtet, so wäre es nicht Weltreligion geworden, hätte es sich den Weg verschlossen[,] die Welt allmählich von dieser Schwachheit zu heilen“ (20-21). Erst wenn daher der Kirchenhistoriker „nicht bloß die obersten Gipfel mißt, nicht bloß auf die Wortführer hört, nicht bloß die Programme kritisirt“ (21), gewinne er ein realistisches Bild von seinem Gegenstand – „allerwärts herrscht die Relativität“ (21). Aus konsequent religionsgeschichtlicher Perspektive erscheine daher die „Katholisierung des Christentums“ im zweiten Jahrhundert als „geschichtliche Notwendigkeit“ (22); und dies schärfe wiederum den nüchternen Blick für die „Katholisierung“ des Protestantismus, die in nachreformatorischer Zeit mit derselben Sachlogik eingetreten sei. Diese Einsicht implizierte für Jülicher auch, „die Vertreter der neutestamentlichen Disciplin den Kirchenhistorikern“ zuzurechnen (4),⁴⁵ denn die Grenze des Kanons sei – wie der Gießener Kirchenhistoriker Gustav Krüger (1862-1940) programmatisch gefordert hatte⁴⁶ – für historische Arbeit nicht von konstitutiver Bedeutung. Vielmehr sei als künftiges Programm aller historischen Erforschung des Christentums und der Bibel zu fordern:

So häufen wir in stiller, bescheidener, dem Streit um Recht und Rechtgläubigkeit entrückter Arbeit Bausteine für eine Geschichte zwar nicht der offiziellen Kirche, manchmal eher der Unkirchlichkeit, doch immer des Christentums, Zeugnisse für seine Elastizität, für seine unerschöpfliche Kraft sich anzupassen, sich umzubilden, sich zu den Niedrigen herabzulassen und das Gewöhnliche zu adeln. (23)

Eine solche Selbstbescheidung dürfte für das Alltagsgeschäft der meisten Patristiker in der Zeit nach der Jahrhundertwende prägend gewesen sein; und man müsste sehr viel präziser, als es hier auf begrenztem Raum geschehen kann, konkrete Untersuchungen, aber auch Lehr- und Handbücher analysieren, um die tatsächliche Relevanz religionsgeschichtlichen Arbeitens für die Patristik aufzuzeigen.

IV. *Programmatik in enzyklopädischer Gestalt:* Die Religion in Geschichte und Gegenwart

Doch wäre die Skizze des Verhältnisses von Patristik und Religionsgeschichte unvollständig, wenn sie nicht abschließend noch einen Blick auf das Monument werfen würde, das sich die Religionsgeschichtliche Schule

⁴⁵ Vgl. Alfred Jülicher, „Autobiographische Skizze,“ in *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (hg. von E. Stange; Bd. 4; Leipzig, 1928), (159-200) 182.

⁴⁶ Krüger, *Dogma* (wie Anm. 40). Gegen Jülicher's Kritik an den „Stürmern und Drängern“ (Jülicher, *Moderne Meinungsverschiedenheiten* [wie Anm. 43], 6), die die Theologie aus der kirchenhistorischen Arbeit verdrängen wollten, wandte sich Krüger allerdings dezidiert in einem Brief an Jülicher vom 30. Oktober 1901 (abgedruckt bei Rollmann, „Theologie“ [wie Anm. 10], 80-84). Vgl. Lessing, *Geschichte* (wie Anm. 19), 405-406.

selbst setzte: die erste Auflage der *Religion in Geschichte und Gegenwart*, geplant seit 1903, erschienen zwischen 1909 und 1913.⁴⁷ Besonders was die Herausgeberschaften der klassischen theologischen Fächer anbetraf⁴⁸ – und weithin auch in der Auswahl der Mitarbeiter⁴⁹ – war die religionsgeschichtliche Grundausrichtung eindeutig. Das Programm der RGG hatte der Gießener Kirchenhistoriker Walther Köhler (1870-1946) – der kurz nach Erscheinungsbeginn, zeitgleich mit seinem Wechsel auf einen Lehrstuhl in Zürich, die Verantwortung für die Kirchengeschichte an den Berliner Privatdozenten Leopold Zscharnack (1877-1955) abgeben sollte – im Juli 1904 formuliert: „Die Religion, nicht die Theologie und ‚die Kirche‘ ist unser leitendes Interesse.“⁵⁰ Konsequenterweise nannte der Hauptherausgeber, der Tübinger Privatdozent und (ab 1910) Berliner Pfarrer Friedrich Michael Schiele (1867-1913), im Vorwort zum ersten Band unter anderem die „Erweiterung der theologischen Arbeit durch die Methoden der modernen Religionswissenschaft, Historik und Philologie nach *allen* Seiten hin“ als ein Desiderat, dem das Konzept und die Gestalt der RGG Rechnung zu tragen hätten.⁵¹ Er stellte fest: „Die alte absolute Scheidung zwischen Christentum und nicht geoffenbarten Religionen verschwindet, und neue, historische Grenzen und Beziehungen treten an die Stelle“ und folgerte, nur das „wissenschaftliche Verfahren der vergleichenden geschichtlichen Betrachtung“ werde den Herausforderungen der Gegenwart gerecht.⁵² Als intendierten Leserkreis, der das Unternehmen von Haucks *Realencyklopädie* absetzen sollte, nannte Schiele die Interessenten der *Religionsgeschichtlichen Volksbücher*, die Wilhelm Bousset seit 1904 herausgab und die zur Popularität der religionsvergleichenden Perspektive wesentlich beitrugen.

⁴⁷ Zum Folgenden vgl. die auf Verlagsarchivalien und Briefe gestützte Darstellung von Alf Özen, „Die Religion in Geschichte und Gegenwart‘ als Beispiel für Hoch-Zeit und Niedergang der ‚Religionsgeschichtlichen Schule‘ (1. Teil: RGG¹)“, in *Die „Religionsgeschichtliche Schule.“ Facetten eines theologischen Umbruchs* (hg. von G. Lüdemann; Studien und Texte zur Religionsgeschichtlichen Schule 1; Frankfurt, 1996), 149-206.

⁴⁸ Vgl. Özen, „RGG“ (wie Anm. 47), 168: Im Sommer 1905, als die Arbeit beginnen sollte (mit Herbst 1907 als Drucktermin), firmierten als Bereichsherausgeber Hermann Gunkel (Altes Testament), Wilhelm Heitmüller (Neues Testament), Walther Köhler (Kirchengeschichte), Ernst Troeltsch (Dogmatik) und Otto Baumgarten (Praktische Theologie). Bemerkenswerterweise bot die RGG sogar Artikel zu lebenden Protagonisten der Religionsgeschichtlichen Schule wie Johannes Weiß, Wilhelm Bousset und Gunkel selbst!

⁴⁹ Hierzu Özen, „RGG“ (wie Anm. 47), 175: Tatsächlich waren Angehörige verschiedener theologischer „Schulen“ (und Konfessionen) beteiligt – „einzige Richtlinie zur Mitarbeit sollte die religionsgeschichtliche Ausrichtung des Lexikons sein.“ In Özen, „RGG“ (wie Anm. 47), 175-176, wird auf die ersten, im Urteil über die Ausrichtung des Projekts und die Auswahl der Autoren durchaus divergierenden Rezensionen eingegangen, die analog zu ihrer Einschätzung des religionsgeschichtlichen Lexikonprojekts dessen Verhältnis zu Albert Haucks noch im Erscheinen begriffener *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (24 Bde.; 3. Aufl.; Leipzig, 1896-1913) ganz unterschiedlich bewerteten.

⁵⁰ Zit. bei Köpf, „Kirchengeschichte“ (wie Anm. 28), 44 nach dem maschinenschriftlichen Exemplar im Verlagsarchiv; vgl. zu dieser Phase der Konzeption Özen, „RGG“ (wie Anm. 47), 154-159.

⁵¹ Friedrich Michael Schiele, „Vorwort“ zu RGG¹ 1 (Tübingen 1909), (VII-IX) VIII.

⁵² Schiele, „Vorwort“ (wie Anm. 51), IX.

Zumal solchen Laien sollte die RGG schnelle, präzise und verständliche Information bieten.

Ob und wie die Programmatik sich in den patristischen Artikeln niederschlug, wäre im Prinzip durch eine Analyse des gesamten Werkes zu erheben. Einige Streiflichter müssen genügen. Martin Rade, der das Unternehmen maßgeblich angestoßen hatte, definierte im Artikel „Religionsgeschichte und Religionsgeschichtliche Schule“⁵³ jene als „Wissenschaft von der Mannigfaltigkeit der Religionen“ (2184). Über den Perspektivenwechsel habe es zwar viele Diskussionen gegeben, die Wissenschaftlichkeit und Notwendigkeit auch der *allgemeinen* Religionsgeschichte sei jedoch nicht zweifelhaft: „Für die Bedürfnisfrage genügt als Zeuge die Tatsache dieses Lexikons“ (2186). Rade stellte seine Position als in der gegenwärtigen Theologie allgemein akzeptiert dar:

Der Systematiker sagt aber heute von der Theologie: sie muß R[eligi]ons[G]eschichte treiben um ihrer eigensten Aufgabe, um des Dienstes der Kirche, um der Ehre der christlichen Religion willen. . . . Der Systematiker fordert also den Theologen als R.G.ler neben sich. (2186)

Von der Bibelwissenschaft sei, so Rade, die religionsgeschichtliche Perspektive längst auch in die Kirchengeschichte eingezogen (vgl. 2189). Das stimmt mit Walther Köhlers Artikel „Kirchengeschichtsschreibung“ überein: Gegen eine herkömmliche supranaturalistische Deutung des Christentums und gegen das „Dogma vom Neuen Testament“ sieht Köhler die religionsgeschichtliche Sicht dazu „berufen,“ über die Geschichte der Alten Kirche hinaus „die gesamte K.G. zu durchdringen.“ Sie soll diese freilich nicht ersetzen:

Wirklich historisches Verständnis wird dabei die Gefahr bodenlosen Parallelisierens und des Zerfließens christlicher Originalkraft zu vermeiden wissen; die R.G. darf die Stellung der Hilfswissenschaft nicht verlieren.⁵⁴

Rade und Köhler bezeugen eine systematisch-theologisch orientierte Sicht auf die Geschichte des Christentums, die durch den Religionsvergleich viel zu gewinnen hat, aber etwas anderes ist als die Phänomenologie, die

⁵³ M. Rade, „Religionsgeschichte und Religionsgeschichtliche Schule,“ RGG¹ 4 (Tübingen, 1913): 2183-2200 (hiernach die Seitenzahlen im Text).

⁵⁴ W. Köhler, „Kirchengeschichtsschreibung,“ RGG¹ 3 (Tübingen, 1912): (1260-1275) 1272. Köhler gehörte zu den Theoretikern der kirchlichen Historiographie in der ersten Jahrhunderthälfte, wovon seine Antrittsvorlesungen in Zürich 1909 (Walther Köhler, *Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte* [Tübingen, 1910]) und Heidelberg 1930 (Walther Köhler, *Historie und Metahistorie in der Kirchengeschichte* [Tübingen, 1930]) Zeugnis ablegen. Auch für die zweite Auflage der RGG wurde ihm der Artikel „Kirchengeschichte“ anvertraut (RGG² 3 [Tübingen, 1929]: 886-903), diesmal unterteilt in „Kirchengeschichtsschreibung“ und „Philosophie der Kirchengeschichte.“ Vgl. hierzu Peter Gemeinhardt, „Krisis der Geschichte – Krisis der Kirchengeschichtsschreibung. Kirchengeschichte nach dem Ersten Weltkrieg auf der Suche nach ihrem Grund und Gegenstand,“ ZKG 113 (2002): (210-236) 225-228.

der frisch ernannte Berliner Ordinarius für Religionsgeschichte, Edvard Lehmann (1862-1930), in seinem grundlegenden Artikel über die „Erscheinungswelt der Religion“ vorlegte.⁵⁵ Hier wurde der Begriff „Kirche“ heuristisch für historisch disparate Phänomene wie den Zoroastrismus, den Buddhismus und das Christentum benutzt, denen klar definierte Formen des Kultus, der Priesterschaft und der Mysterien gemeinsam seien, womit sie sich von einer „Gemeinde“ wie dem Islam, der sich auf „Überzeugung und Bekenntnis“ gründe, unterschieden. Eine Vermittlung mit dem durchaus konventionellen Artikel „Kirche III. Dogmengeschichtlich“⁵⁶ erfolgte nicht. Doch blieb selbst bei Lehmann ein über das Phänomen hinausgehender institutionskritischer Akzent erhalten:

Das Christentum bildet den voll entwickelten Typus einer Kirche, indem es alle Momente sowohl der Gemeinde- als auch der Kirchenbildung enthält. In seiner fortgeschrittensten Form, dem Protestantismus, strebt es aber schon wieder über den Typus der Kirche hinaus und beginnt zu seinem Ursprung als Gemeinde zurückzukehren.⁵⁷

Ähnliche Beobachtungen lassen sich auch an anderen Stellen machen: So benannte Johannes Wendland (1871-1947), Dogmatiker in Basel, in seinem Artikel „Wesen des Christentums“ die vergleichende Religionswissenschaft als konstitutives Element der Erhebung dieses Wesens, das nur auf der Grundlage der Kenntnis der ganzen Geschichte des Christentums (nicht nur der „lebendigen Persönlichkeit“ Jesu und der direkt auf ihn bezogenen Zeugnisse) erkannt werden könne.⁵⁸ Doch zeige diese Methodologie, „daß im Christentum die *abschließende vollendete Antwort Gottes* gegenüber den Teiloffenbarungen Gottes . . . gegeben sei.“⁵⁹ Während der Mitherausgeber Otto Baumgarten (1858-1934), Praktischer Theologe in Kiel, im Artikel „Aberglaube“ konzedierte, dass es „keine allgemein feststellbare Grenze zwischen Religion und Aberglauben auf der primitivsten und höchsten Stufe der Kultur“ gebe, was derartige Grenzziehungen in religionsgeschichtlicher Perspektive als systemrelativ auswies,⁶⁰ listete der der Herrnhuter Brüdergemeine angehörende und an deren Seminar in Gnadenfeld lehrende Systematiker Theophil August Steinmann (1869-1950) im Artikel über die „Absolutheit des Christentums“ zwar die religionsgeschichtlichen Anfragen auf, die nicht zuletzt durch den Mitherausgeber der RGG, Ernst Troeltsch, auf die Agenda gesetzt worden waren, führte dann aber zahlreiche Gegenargumente an, die die Hälfte seines Artikels

⁵⁵ E. Lehmann, „Erscheinungswelt der Religion“, RGG¹ 2 (Tübingen, 1910): (497-577) 575-576.

⁵⁶ M. Steffen, „Kirche III. Dogmengeschichtlich“, RGG¹ 3 (Tübingen, 1912): 1135-1147.

⁵⁷ Lehmann, „Erscheinungswelt“ (wie Anm. 55), 576.

⁵⁸ J. Wendland, „Wesen des Christentums“, RGG¹ 5, (Tübingen, 1913): (1967-1973) 1968-1969.

⁵⁹ Wendland, „Wesen des Christentums“ (wie Anm. 58), 1970.

⁶⁰ O. Baumgarten, „Aberglaube“, RGG¹ 1 (Tübingen, 1909): (92-97) 93.

füllen, und gelangte schließlich zu der Feststellung, die absolute religiöse Wahrheit bedürfe einer „klar erfassbaren Offenbarung.“⁶¹

Von der strikten Durchführung des Programms der Religionsgeschichtlichen Schule war also im Detail keineswegs durchgehend zu reden. Das lag auch an konfessionellen Vorprägungen, die evangelischen Autoren einen vorbehaltlosen Blick auf die traditionell dem Katholizismus und der Orthodoxie zugeschriebenen religiösen Praktiken und Vorstellungswelten verbauten. Ein Beispiel: In dem Jahrzehnt, in dem die RGG konzipiert und verfasst wurde, erlebte in der römisch-katholischen Theologie die historisch-kritische Hagiographieforschung einen nachhaltigen Aufschwung, zumal durch die Arbeit des belgischen Jesuiten und Bollandisten Hippolyte Delehaye (1859-1941).⁶² Auch in den nichttheologischen Altertumswissenschaften waren im 19. Jahrhundert bereits weit ausgreifende Versuche gestartet worden, „Parallelen zwischen dem Christentum und den außerchristlichen Religionen aufzuweisen und christliche Bräuche aus heidnischen Traditionen herzuleiten.“⁶³ Eine der treibenden Kräfte war hier der oben von Harnack durchaus positiv gewürdigte Klassische Philologe Hermann Usener, von dem die (nicht mehr realisierte) Ankündigung zitiert wurde, es müsse von „hellenistischen Göttern, die man nicht im christlichen Himmel erwarten sollte . . . gezeigt werden, daß sie tatsächlich von der christlichen Kirche übernommen worden sind.“⁶⁴ Auch wenn diese Sicht spätantike Vorläufer hatte – schon Augustin hatte sich des Vorwurfs des Manichäers Faustus erwehren müssen, die christliche Märtyrerverehrung

⁶¹ T. A. Steinmann, „Absolutheit des Christentums,“ *RGG*¹ 1 (Tübingen, 1909): (125-133) 133.

⁶² Eine erste Synthese lieferte Hippolyte Delehaye mit seinem Werk *Les légendes hagiographiques* (SHG 18; Brüssel, 1905 [= 4. Aufl. 1955]), das schnell ins Deutsche übersetzt wurde: *Die hagiographischen Legenden* (übers. von E.A. Stückelberg; Kempten, 1907). Vgl. Bernard Joassart, *Hippolyte Delehaye: Hagiographie critique et modernisme* (2 Bde.; Subsidia hagiographica 81/1-2; Brüssel, 2000); zum weiteren Kontext vgl. René Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources – Ses méthodes – Son histoire* (Subsidia hagiographica 80; Brüssel, 2000 [= 1953]). Vgl. auch den Beitrag von Ward de Pril und Johan Leemans in diesem Heft.

⁶³ Theofried Baumeister, *Martyr Invictus. Der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens* (Forschungen zur Volkskunde 46; Münster, 1972), 14.

⁶⁴ Hermann Usener, *Der heilige Tychon* (Bd. 1 von ders., *Sonderbare Heilige. Texte und Untersuchungen*; Leipzig, 1907), Vorwort. Eine andere, für die religionsgeschichtliche Arbeit der Patristik wegweisende Arbeit Useners, nämlich zum Sonnenkult („Sol invictus,“ *Rheinisches Museum für Philologie, Neue Serie* 60 [1905], 465-491; wieder in: Hermann Usener, *Das Weihnachtsfest* (2. Aufl.; Bonn, 1911), 348-378; zur Sache vgl. Martin Wallraff, *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike* [JbAC.E 32; Münster, 2001], 10), kam in der RGG nicht zu Ehren: Unter „Sonnenfeste“ und „Sonnenkult“ wurde lediglich auf den o.g. Artikel „Erscheinungswelt der Religion“ von Lehmann (wie Anm. 55) verwiesen, während Adolf Jülicher im Artikel „Sonntag im Urchristentum“ (*RGG*¹ 5 [Tübingen, 1913]: 735-738) religionsgeschichtliche Ableitungsmöglichkeiten hierfür verneinte.

sei nichts anderes als paganer Götterkult in neuem Gewand!⁶⁵ –, ging dies für Delehaye zu weit. Die Legende sei nicht eine Transformation antiker Mythen, sondern eine Einzelgeschichte, in der sich die Mentalität der Gläubigen niederschläge; sie setze aber, anders als der klassische griechische Mythos, eine historische Tatsache voraus und lasse sich entsprechend nach ihrer Nähe zur historischen Wahrheit klassifizieren.⁶⁶ Diese so genannte „Volkpsychologie“ (Albert Ehrhard) erlaubte es, den Sachgehalt der Legende kritisch zu durchleuchten, ohne sie auf ein reines Derivat religiöser Vorgängererzählungen reduzieren zu müssen.⁶⁷

Auf protestantischer Seite war man wenig geneigt, hierin etwas Hilfreiches zu sehen. Adolf Harnack hatte bereits 1890 die Wertlosigkeit der Legenden für die historische Forschung beklagt, selbst wenn man sie im weitesten Sinne zur Geschichtsdarstellung rechnen und in ihrer Eigenart dann auch als Ausdruck religiösen Bewusstseins würdigen dürfe.⁶⁸ Gerhard Loeschke (1880-1912), der in der *RGG* eine ganze Reihe von Artikeln zum weiten Feld der Heiligenverehrung und Hagiographie beisteuerte, vermerkte immerhin, es sei „gewiß, daß für die Erforschung volkstümlicher Frömmigkeit – und nicht nur für diese – wenigstens so großen Wert hat wie die Legenden.“⁶⁹ Eine religionsgeschichtliche Einordnung nahm er jedoch nicht vor, es blieb beim Verweis auf den Artikel „Sagen und Legenden,“

⁶⁵ Augustin, *Contra Faustum Manichaeum* 20,21 (CSEL 25, 561,18-20 Petschenig); vgl. die grundsätzlicheren Reflexionen in Augustin, *Civ.* 22,10 (CChr.SL 48, 828,5-7 Dombart/Kalb) und die konzise Formulierung in Augustin, *serm. Lambot* 26,2 (Patrologiae Latinae supplementum 2, 831 Hamman): *Martyres sunt, sed homines fuerunt*. Doch geht der Vorwurf einer Vermischung von Gedenken und anbetender Verehrung offenbar bis in die Anfänge des Märtyrerkults zurück; vgl. *Martyrium Polycarpi* 17,3 (The Acts of the Christian Martyrs. Introduction, Texts and Translations by Herbert Musurillo, Oxford, 1972, 16,3-7); *Passio Sanctorum Martyrum Fructuosi Episcopi, Auguri et Eulogi Diaconorum* 2,7-8 (178,13-16 Musurillo); dazu Peter Gemeinhardt, „Märtyrer und Martyriumsdeutungen von der Antike bis zur Reformation,“ *ZKG* 120 (2009): (289-322) 304.

⁶⁶ Delehaye, *Légendes* (nach der 4. Aufl. 1955 [wie Anm. 62]), 209-240; vgl. Baumeister, *Martyr Invictus* (wie Anm. 63), 15-16.

⁶⁷ Einen anderen Zugang zu Heiligenlegenden wählte der Klassische Philologe Friedrich Pfister, der in seiner umfangreichen Untersuchung zum Reliquienkult von der klassischen griechischen Zeit bis zur Spätantike auch auf die christliche Legendentradition einging (*Der Reliquienkult im Altertum* [2 Bde.; Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 5; Gießen, 1909-1912], 238-278), diese aber – wie auch den Reliquienkult insgesamt (vgl. bes. 607-626) – in den weiten Bogen der griechisch-römischen Religion einzeichnete. In seinem Artikel „Reliquien“ (*RGG* 4 [Tübingen, 1913]: 2225-2227) führte Walther Köhler die Bände von Pfister zwar in der Bibliographie auf, wertete sie aber nicht aus, sondern schrieb einen kontroverstheologischen Traktat, ansetzend bei den Dekreten des Tridentinums zum Reliquienkult! Einen neuen, nicht vom Kult, sondern von Memorialpraktiken ausgehenden Ansatz der Religionsforschung bietet jüngst Andreas Hartmann, *Zwischen Relikt und Reliquie. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften* (Studien zur Alten Geschichte 11; Berlin, 2010).

⁶⁸ Adolf Harnack, „Legenden als Geschichtsquellen“ (1890), in ders., *Reden und Aufsätze* (Bd. 1; 2. Aufl.; Gießen, 1906), (3-26) 10; dazu Baumeister, *Märtyrer* (wie Anm. 63), 15.

⁶⁹ G. Loeschke, „Legende (Christliche Heiligenlegende),“ *RGG* 3 (Tübingen, 1912): (2004-2005) 2005; vgl. ders., „Hagiographie,“ *RGG* 2 (Tübingen, 1910): 1792-1793.

der wiederum nicht auf christliche Legendenbildung einging.⁷⁰ Heilige und die auf sie bezogenen Texte, Riten und Kulte spielten generell – wie übrigens auch Mythen⁷¹ – in der RGG eine marginale und aus protestantischer Perspektive fast durchweg kritisch beurteilte Rolle. Loeschckes Artikel „Heiligenverehrung“ – gewiss nicht zufällig mit dem an „Idolatrie“ alludierenden Zweititel „Hagiolatrie“ – stellte nüchtern fest,

daß mindestens seit der Mitte des 3. Jhd.s [die Heiligenverehrung] sich als geeignet erwiesen hat, an die Stelle des alten Heroenkults zu treten, ja die Funktion desselben zu übernehmen faktisch schon begonnen hat. . . . [Sie] ist in dem Augenblick richtig aufgeblüht, wo mit der staatlichen Anerkennung der Kirche die Massen des Volkes, und mit den Massen des Volkes die Menge der Superstitionen eindrang.⁷²

Trotz aller Bemühungen Augustins und anderer reflektierender Theologen sei doch deutlich zu erkennen, „daß der alte Polytheismus und Polydämonismus faktisch fortlebte, die Heiligen die alten Götter und Heroen abgelöst hatten.“⁷³ Die Transformation paganer Kultstätten in christliche Kirchen und Märtyrermemorien – die als „Ritenchristianisierung“ heute durchaus als ein Schlüssel zur raschen Konversion breiterer Bevölkerungsschichten in der Spätantike betrachtet werden kann⁷⁴ – sah Loeschcke äußerst kritisch. Den mittelalterlichen Wildwuchs, der sich solcher Religionsvermischungen der Spätantike verdanke, hätten erst Reformation und Aufklärung

⁷⁰ H. Greßmann, „Sagen und Legenden I. Religionsgeschichtlich,“ *RGG¹ 5* (Tübingen, 1913): 174-179; es folgen Abschnitte zu alttestamentlichen Sagen sowie zu deren Behandlung im Religionsunterricht.

⁷¹ Im Artikel „Mythen und Mythologie“ (*RGG¹ 4* [Tübingen, 1913]: 618-632) kommt das Christentum praktisch nicht vor: Einer allgemeinen religionsgeschichtlichen Einleitung (H. Greßmann, „Mythen und Mythologie, Religionsgeschichtlich,“ 618-621) folgt lediglich eine ausführliche Analyse von Mythen im Alten Testament (H. Gunkel, „Mythen und Mythologie in Israel,“ 621-632). Was das nachneutestamentliche Christentum angeht, klafft hier noch in der aktuellen Ausgabe der RGG eine Lücke: Der Artikel „Mythos/ Mythologie II. Geschichtlich“ (*RGG⁴ 5* [Tübingen, 2002], 1689-1699) endet nach Abschnitten zu Altem Orient und Altem Testament (H.-P. Müller), Griechischer (F. Graf) und Römischer Religion (H. Cancik) mit dem Neuen Testament (G. Sellin). Für einen Versuch, das Thema Mythos in die patristische Epoche hinein zu verfolgen, vgl. jetzt Peter Gemeinhardt, „Nicht Mutige, sondern Flüchtlinge bedürfen des Mythos. Distanzierungen und Annäherungen an den Mythos im spätantiken Christentum,“ in *Arbeit am Mythos* (Hg. von A. Zgoll und R. G. Kratz; Tübingen, 2011) [im Druck].

⁷² G. Loeschcke, „Heiligenverehrung (Hagiolatrie),“ *RGG² 2* (Tübingen, 1910): (2028-2035) 2029.

⁷³ Loeschcke, „Heiligenverehrung“ (wie Anm. 72), 2032. Dass eine solche Sicht von einem römisch-katholischen Altertumswissenschaftler noch heute (und zwar mit rundheraus positivem Akzent!) vertreten werden kann, zeigt Wolfgang Speyer, „Die Verehrung des Heroen, des göttlichen Menschen und des christlichen Heiligen“ (1990), in Wolfgang Speyer, *Religionsgeschichtliche Studien* (Collectanea 15; Hildesheim, 1995), 106-124. Eine differenziertere Sicht bieten Gérard Freyburger und Laurent Pernot, Hgg., *Du héros païen au saint chrétien* (Collection des études augustiniennes, Série antiquité 154; Paris, 2001).

⁷⁴ Vgl. Frank R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529* (2 Bde.; Religions in the Graeco-Roman World 115,1,2; Leiden, 1993/1994; Nachdruck 2001).

(zu Recht!) radikal zurückgeschnitten, wobei im katholischen Bereich bis dato Kontinuität herrsche.⁷⁵ Eine religionsgeschichtliche Binnenlogik der „Superstitionen“ konnte und wollte Loeschcke bei allem besonnenen Abwägen nicht erkennen.

Es ist umso mehr zu bedauern, dass das große und in seiner Art solitäre Unternehmen des Straßburger Kirchengeschichtlers Ernst Lucius (1852-1902), den christlichen Heiligenkult aus seinen antiken Voraussetzungen zu erklären und in einen weiteren religionsgeschichtlichen Rahmen zu stellen, aufgrund des vorzeitigen Todes des Verfassers Fragment geblieben war.⁷⁶ Die einleitenden Überlegungen zum „Heiligenkult als christliche[m] Heroenkult“⁷⁷ schlossen mit einem Augustin-Zitat: „Diese [sc. die Märtyrer] würden wir weitaus formvollendeter unsere Heroen nennen, wenn dies der kirchliche Sprachgebrauch nur zuließe!“ Hier lag schon quellensprachlich ein Anknüpfungspunkt vor, der religionsgeschichtlich hätte fruchtbar gemacht werden können. Es gab also auch protestantischerseits mehr Denkmöglichkeiten, als dies die *Religion in Geschichte und Gegenwart* in ihrer gedruckten Gestalt erkennen ließ.

Einen ganz eigenen Akzent setzte schließlich der schon mehrfach zitierte Artikel von Edvard Lehmann über die „Erscheinungswelt der Religion,“ dem zentrale Bedeutung als Scharnier zwischen binnenchristlicher und außerchristlicher religionsgeschichtlicher Sicht zukam. Im Abschnitt über „Verstorbene Heilige“ wurde die Heiligenverehrung im engeren Sinne auf den Grabkult im weiteren Sinne zurückgeführt. Dies gelte auch für die christlichen Märtyrer, deren Verehrung „als Fortsetzung des antiken Animismus (wenn nicht direkt der Götterkulte) erwiesen werden konnte.“ „Nur unter kirchlichen Verhältnissen“ könne sich eine „wirkliche Heiligenverehrung“⁷⁸ entwickeln – neben dem Christentum auch im Zoroastrismus und im Buddhismus. Lehmann schloss sich also der Deutung des Märtyrer- und Heiligenkults als eines modifizierten Heroenkults an, gab aber der weiteren Entwicklung im Christentum eine im Rahmen dieses Lexikons bemerkenswerte, weil protestantismuskritische Spitze:

Bei der Verschmelzung mit dem Heidentum wurden beliebte Gottheiten . . . zu christlichen Heiligen gemacht. Durch das beständige Kanonisieren großer und frommer Menschen hat die Kirche indessen in diese zweifelhafte Heiligenwelt wirkliche Werte eingeführt und eine historische Kontinuität geschaffen, die für

⁷⁵ Loeschcke, „Heiligenverehrung“ (wie Anm. 72), 2034-2035. Sein Kardinalbeispiel für die Abwege der Hagiographie ist Maria; der vom ihm selbst verfasste Artikel zu dieser erschien erst nach seinem frühen Tod (RGG¹ 4 [Tübingen, 1913]: 151-154).

⁷⁶ Ernst Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche* (hg. von Gustav Anrich; Tübingen, 1904); zum Programm und zu den unvollendeten Teilen vgl. Anrichs Vorwort, (III-V) III. Loeschcke, „Heiligenverehrung“ (wie Anm. 72), 2035, führt Lucius' Band in der Bibliographie auf, wertet ihn aber offensichtlich nicht aus.

⁷⁷ Lucius, *Anfänge* (wie Anm. 76), 34-48, das folgende Zitat auf S. 48 nach Augustin, *Civ.* 10,21 (CChr.SL 47, 295,10-11 Dombart/Kalb): *Hos multo elegantius, si ecclesiastica loquendi consuetudo pateretur, nostros heroas uocaremus.*

⁷⁸ Lehmann, „Erscheinungswelt“ (wie Anm. 55), 570.

die Kirche selbst ein Grundpfeiler ist und für die katholische Laienfrömmigkeit, die sich immer gerne an Heiligenlegenden stärkte, weitgehende Bedeutung hat. Der Protestantismus hat in seinem Protest gegen diesen Menschenkultus viel zu schnell die wirkliche Verehrung vergessen, welche die Kirche ihren großen Männern und Frauen schuldig ist.⁷⁹

An der Bearbeitung der Heiligen, ihres Kults und ihrer Verehrung wird also paradigmatisch deutlich, dass auch ein dezidiert religionsgeschichtliches Unternehmen, das die Analyse von Kulturen und individueller Frömmigkeit in den Vordergrund stellte, konfessionellen Traditionen und Grenzziehungen verpflichtet blieb. Auf den zweiten Blick erstaunt das nicht, wollten die Göttinger Religionsgeschichtler und ihre Geistesverwandten doch – ganz anders, als Paul de Lagarde gefordert hatte – Wissenschaftler *und* verantwortliche Diener ihrer Kirche sein. Die religionsgeschichtliche Sicht war daher in vielen Fällen gut evangelisch grundiert.

V. Patristik und Religionsgeschichte – ein kurzes Fazit

Die Debatte über die Bedeutung der Religionsgeschichte für die Patristik ist im Wesentlichen ein Thema der Jahre *vor* 1911. In diesem Jahrzehnt wurde über Kirchengeschichte und Religionsgeschichte allgemein und speziell debattiert. *Lehrstühle* für (allgemeine) Religionsgeschichte wurden von Kirchenhistorikern, wenn sie sich dazu äußerten, einhellig abgelehnt; religionsgeschichtliches Arbeiten galt dagegen als Bereicherung der Patristik (und sei längst schon im Gange). Konkret verstand man darunter meist die Frage nach individueller Frömmigkeit, ohne die Vorstellung von der Überlegenheit des Christentums unter allen Religionen aufzugeben und damit in eine von solchen Werturteilen abstrahierende Betrachtung einzutreten.⁸⁰ Nicht erst die Dialektische Theologie problematisierte „Religion“ als allgemeines, das Christentum relativierendes Konzept; das war schon die Haltung der meisten an dieser Debatte beteiligten Patristiker (und nicht nur dieser!). Der ersten Auflage der RGG ist ein konkreter Einfluss der Religionsgeschichtlichen Schule auf die Patristik nicht durchgehend abzuspüren. Ob und wie sich das in der vierten Auflage (1998-2005) entscheidend geändert hat, wäre eine eigene Untersuchung wert.

Hierbei wäre freilich eine Klärung vorauszusetzen, unter der die Debatte nach 1900 ganz offensichtlich erheblich litt: Was ist überhaupt eine religionsgeschichtliche Analyse, und welche Reichweite soll sie haben? Zielt sie auf eine Erhebung von Phänomenen oder auf eine Philosophie der Religion?

⁷⁹ Lehmann, „Erscheinungswelt“ (wie Anm. 55), 571.

⁸⁰ Hierin liegt die zentrale Kritik des einflussreichen Werkes von Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (Jordan Lectures in Comparative Religion 14; Chicago, 1990) – eine eingehende Auseinandersetzung aus patristischer Perspektive wäre lohnend.

Hilft sie, das Christentum durch Unterscheidung erkenntlich zu machen, oder setzt sie es in einen ganz neuen Kontext, in dem Über- und Unterordnungen nicht von vorneherein ausgemacht, ja vielleicht nicht einmal anzustreben sind? Verfestigt oder verflüssigt eine religionsgeschichtliche Betrachtungsweise konfessionelle Traditionen und Vorprägungen?

Die letztgenannte Frage ist insofern von Bedeutung, als eine historische Hermeneutik – sei sie nun als Religions-, Kultur-, Sozial- oder Geistesgeschichte spezifiziert – sich der Frage nach ihren Denkvoraussetzungen stellen muss. Alfred Hegler formulierte dazu bereits 1903 eine Position,⁸¹ die auch ein Jahrhundert später nichts von ihrer Bedeutung verloren hat: Nicht Voraussetzungslosigkeit kann Maßstab geschichtlicher Forschung sein; und im Gegensatz zu manchen prosperierenden Nachbardisziplinen ist dies der Theologie seit jeher bewusst. Der Frage nach den normativen Vorgaben, die der Theologie und damit auch der Patristik immer wieder unterstellt werden, ist daher mit der Frage nach der impliziten Positionalität altertums- oder kulturwissenschaftlicher Forschung zu begegnen. Hier ist der Skepsis der Patristiker um die Jahrhundertwende Recht zu geben: Eine „allgemeine“ Religionsgeschichte, deren eigener Standpunkt unklar ist, oder eine „vergleichende“ Religionswissenschaft ohne explizierten Vergleichspunkt wäre gewiss keine sinnvolle Alternative zu religionsgeschichtlich sensibler patristischer Forschung. Was es freilich ein Jahrhundert später genau heißen würde, dass die Patristik auch und vielleicht sogar vor allem religionsgeschichtlich arbeiten sollte, was also sachlich und begrifflich darunter überhaupt zu verstehen wäre – eine Verständigung darüber steht, soweit ich sehe, noch aus. Nicht nur aus wissenschaftspolitischen Gründen, sondern vor allem um der fachinternen Orientierung willen wäre das eine lohnende Aufgabe.

ABSTRACT

The present paper deals with the debates about the History of Religion, which emerged at the University of Göttingen around 1890, within Church History, especially Patristics, in Germany in the early 20th century. The inaugural speech of Adolf Harnack as head of the University of Berlin in 1901 serves as a prominent example of outright rejection of special chairs of Religious Sciences, while the methodological impact of the History of Religion is duly appreciated. In order to broaden the scope of the analysis, contemporary lectures given by Alfred Hegler and Adolf Jülicher are reviewed, which indicate that patristic scholars did not see the History of Religions as a fundamental challenge to their ongoing work. Finally, the encyclopedia *Religion in Geschichte und Gegenwart* aimed at furthering research in terms of the History of Religion; however, the patristic articles oscillate between tradition and innovation in method and focus. In sum, patristic research was enriched by the new analytical perspective of the History of Religion, but did not undergo a thorough transformation in the years around 1911.

⁸¹ Hegler, „Kirchengeschichte oder Religionsgeschichte“ (wie Anm. 27), 25.