

Warum ist „Kirchengeschichte“ in der Antike ausgestorben?

MARTIN WALLRAFF

Bei den Gebildeten unter den Verächtern der Kirchengeschichte löst man regelmäßig eine Art ungläubiges Erstaunen aus, wenn man feststellt, dass das Mittelalter – ausgerechnet das christliche Mittelalter! – keine „Kirchengeschichte“ kannte. Sehr wohl hingegen die vorausgehenden und nachfolgenden Epochen, also Spätantike und frühe Neuzeit. Diese Feststellung bedarf einer kurzen Erklärung.

Natürlich kann man nicht behaupten, dass das Mittelalter zu wenig Quellen für den Bereich der Kirchengeschichte hinterlassen hat – das Gegenteil dürfte der Fall sein. Die Überlieferungslage, insbesondere die Selektionskriterien der Überlieferung, haben dazu beigetragen, dass der kirchliche Bereich eher über- als unterrepräsentiert ist, dass also das Mittelalter dem modernen Historiker noch kirchlicher erscheint, als es ohnehin war¹: Kirchliche Skriptorien, Archive, Bibliotheken und Amtsstrukturen sorgten dafür, dass dieser Bereich des kulturellen Lebens mehr schriftliche Quellen produziert, überliefert und langfristig zugänglich gemacht hat als andere. Wir tun gut daran, diese Parallaxe in unserer Wahrnehmung bei der historischen Arbeit immer mit zu berücksichtigen.

Natürlich kann man ebenso wenig behaupten, dass es keine kirchliche Geschichtsschreibung gab. Wiederum ist das Gegenteil wahr: Historiographie blühte im Osten wie im Westen, und ein großer Teil der einschlägigen Werke ist entweder von Klerikern verfasst oder mit kirchlichen Interessenschwerpunkten geschrieben oder beides. Dies gilt wohl in höherem Maße für den lateinischen Westen als für den griechischen Osten (Hans-Georg Beck hat vor Jahren mit Recht daran erinnert, dass die Rede von den byzantinischen „Mönchschroniken“ die Nacht ist, die alle Katzen

¹ A. Esch, Überlieferungs-Chance und Überlieferungs-Zufall als methodisches Problem des Historikers, in: ders., Zeitalter und Menschenalter. Der Historiker und die Erfahrung vergangener Gegenwart, München 1994, 39–69, hier 45 f.

grau oder klerikal-schwarz macht²). Dennoch transportieren die erhaltenen Geschichtswerke in Ost wie West zumeist ein christliches Geschichtsbild (oder setzen es zumindest implizit voraus), und auch im Blick auf die Inhalte kommt Kirche durchaus vor – vielfach sogar überproportional groß.

Auf diesem Hintergrund wird der Satz, dass das Mittelalter keine „Kirchengeschichte“ kannte, einerseits noch schwerer verständlich, andererseits noch erstaunlicher. Korrekt ist er nur – und genau so ist er gemeint –, wenn hier „Kirchengeschichte“ *sensu stricto* als literarische Gattung verstanden wird, also *ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*, wie wir sie aus der Spätantike kennen. Euseb ist bekanntlich der Archeget dieser Gattung. „Wir sind die ersten auf diesem Gebiet, und wir versuchen, einen öden und unbegangenen Weg zu beschreiten“³ – so der Bischof von Caesarea maritima in seinem programmatischen Proömium, geschrieben um das Jahr 300. Nach ihm beschränkten manche diesen Weg, und nach zwei bis drei Jahrhunderten konnte er keineswegs mehr als öde und unbegangen gelten. Im Gegenteil: Die literarische Produktion auf diesem Feld war durchaus reich – so kann man sogar auf der Basis des heute noch Erhaltenen oder Erschließbaren sagen, und man darf nicht vergessen, dass das nur ein Teil, vielleicht nur ein kleiner Teil dessen ist, was es einst gab⁴. Warum also ging die Produktion nicht weiter? Warum ist „Kirchengeschichte“ in der Antike ausgestorben? (Oder vielleicht noch besser formuliert: *mit* der Antike ausgestorben? – denn das Aussterben fällt, wie wir gleich sehen werden, in etwa mit der Epochengrenze zwischen Antike und Mittelalter zusammen.)

² H.-G. Beck, Zur byzantinischen „Mönchschronik“, in: *Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung*, hg. v. C. Bauer/L. Boehm/M. Müller, Freiburg i. Br. 1965, 188–197 (= ders., *Ideen und Realitäten in Byzanz. Gesammelte Aufsätze*, London 1972, Nr. XVI).

³ ἐπεὶ καὶ πρῶτοι νῦν τῆς ὑποθέσεως ἐπιβάντες οἷά τινα ἐρήμην καὶ ἀτριβῆ ἰέναι ὁδὸν ἐγχειροῦμεν ... Euseb, *hist. eccl.* I 1,3. Vgl. zu dem berühmten Proömium zuletzt H. Ch. Brennecke, Zu den Proömien der spätantiken Kirchengeschichten, in: *Streit um die Wahrheit. Kirchengeschichtsschreibung und Theologie*, hg. v. St. Frost/U. Mennecke/J. Ch. Salzmann (Kontexte 44), Göttingen 2014, 31–80, hier 32–40. Dieser Aufsatz ist auch im Folgenden zu den jeweils zitierten Proömien stets zu vergleichen.

⁴ Im Trümmerfeld der spätantiken Historiographie möchte ein Projekt an der Universität Düsseldorf Ordnung schaffen (gefördert von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste sowie der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften). Das Projekt „Kleine und Fragmentarische Historiker der Spätantike“ wird von Bruno Bleckmann (Alte Geschichte) und Markus Stein (klassische Philologie) geleitet. Nähere Informationen finden sich auf www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/geschichte/lehrstuehle/iii-alte-geschichte/forschung-und-projekte/historiker-der-spaetantike/.

Mit der Antike ausgestorben ist manches – doch gerade „Kirchengeschichte“ hätte man vielleicht nicht für den plausibelsten Kandidaten gehalten. Nochmals: Die Feststellung passt nicht gut zu geläufigen Vorstellungen vom Mittelalter. Sie ist, wie gesagt, auch nur wahr, wenn man „Kirchengeschichte“ in der beschriebenen Weise eng fasst, eben als literarische Gattung. Man mag dem entgegenhalten, dass dieser Zugriff etwas Schulmeisterliches, ja geradezu Kleinkariertes hat, dass also letzten Endes nicht viel daran hängt, ob auf mittelalterlicher Geschichtsschreibung das Etikett *historia ecclesiastica* klebt oder nicht, denn entscheidend ist nicht das Etikett, sondern der Inhalt, und der ist allemal kirchlich, jedenfalls in sehr vielen Fällen. Dieser Einwand ist nur sehr partiell berechtigt – aus verschiedenen Gründen, von denen einige noch zur Sprache kommen werden. Der wichtigste ist, dass Kirchengeschichte offenbar doch mehr ist als nur ein Etikett, denn – und das ist das wirklich Erstaunliche – kaum war das Mittelalter vorbei, erscheint die Gattung von Neuem, und zwar, um nicht wieder zu verschwinden. Als moderne Kirchenhistoriker stehen wir selbst (und sehen uns vielfach) durchaus in Kontinuität mit dem Neuansatz des 16. Jahrhunderts. Die „Magdeburger Zenturien“ sollten vielleicht besser die „Basler Kirchengeschichte“ heißen, denn was da 1569 in Basel zu erscheinen begann, trug wiederum diesen Titel und steht in mehr als zufälliger Kontinuität zu den Vertretern der Gattung in der Spätantike. Im vorliegenden Band ist der Beitrag von Martina Hartmann dafür einschlägig⁵. Ich begnüge mich hier mit dem knappen Hinweis, dass – ebenfalls hier am Oberrhein – schon Caspar Hedio mit seiner „Chronik der alten christlichen Kirche“ von 1530 die Weichen gestellt hatte für den Übergang von der Edition zur Produktion⁶.

Auf die Reformationszeit komme ich zum Schluss noch einmal kurz zurück, doch zunächst wiederum und mit Nachdruck: Warum ist „Kirchengeschichte“ in der Antike ausgestorben? Falsch gefragt – mag man einwenden, denn „warum“-Fragen sind für den Historiker ohnehin nicht zu klären (warum wurde Caesar ermordet, aber Augustus nicht?), und

⁵ Basler Drucker und Verleger in ihrer Bedeutung für Matthias Flacius Illyricus und für die Magdeburger Centuriatoren, s. u.

⁶ C. Hedio, *Chronica der Alten Christlichen Kirchen aus Eusebio, Ruffino, Sozomeno, Theodoretu ...*, Strassburg 1530 (VD16 E4286, 2. Auflage), vgl. M. Wallraff, Die Rezeption der spätantiken Kirchengeschichtswerke im 16. Jahrhundert, in: *Auctoritas Patrum II. New Contributions on the Reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Century*, hg. v. L. Grane/A. Schindler/M. Wriedt (Beihefte der Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 44), Mainz 1998, 223–260, bes. 240–242 zu Hedio und dem Übergang von der Edition zur Produktion.

dies natürlich erst recht, wenn es um negative Feststellungen geht (warum ausgestorben?). Solche Fragen führen schnell in abseitiges Terrain, in die Konstruktion scheinbarer Zwangsläufigkeiten – bis hin zur Suche nach den „Triebkräften der Geschichte“ in marxistischer Theorie („Klassenkampf als Triebkraft der gesellschaftlichen Entwicklung“). Wahrscheinlich war Evagrius, einer der letzten Kirchenhistoriker in der Spätantike, weise, wenn er in seinem Proömium mitteilt, er wolle den Leser unterrichten „über das Was, das Wann, das Wo, das Wie, wem und durch wen die Dinge passiert sind“⁷. Das „Warum“ fehlt in der rhetorisch wirkungsvollen Serie von Fragewörtern – obgleich es durchaus ein Topos antiker Geschichtstheorie war. Vielleicht lässt er es weg, weil er schon weiß, dass solche Fragen keine klaren Antworten haben. Wenn er das dachte, hatte er vermutlich Recht – und doch ist es eine Grundfrage der Historiographie. Der Historiker kann nicht aufhören so zu fragen. Stellen wir sie also, ebenso wie Herodot sie gestellt hat: Geschichtsschreibung soll vor dem Vergessen bewahren, so der berühmte Beginn seines Werkes, „vor allem aber [soll man erfahren], warum sie gegeneinander zum Kriege schritten“, δι’ ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι.⁸ Aussichtsloser als die Suche nach der αἰτία des Krieges zwischen Griechen und Barbaren kann auch die Frage nach den Gründen für das Ende einer literarischen Gattung nicht sein. Und immerhin befinde ich mich in guter Gesellschaft, denn Roland Kany hat vor kurzem in ähnlichem Zusammenhang gefragt: Warum fand die Apostelgeschichte keine Fortsetzung in der Antike? – und auch er kann natürlich nicht *die eine* Antwort liefern, aber doch elf äußerst anregende „Thesen zu einem ungelösten Problem“⁹.



Versuchen wir also eine erste Teilantwort, und zwar zunächst auf der Ebene des Gegenstandsbereichs. Kirchengeschichte, so versuchsweise die Teilantwort, verliert die klare Abgrenzung ihres Gegenstandes und wird deshalb als Profil unscharf und als Gattung unnötig. Genauer gesagt: Die

⁷ ... εἰδέναι τί τε καὶ ὅτε, καὶ ὅποι καὶ ὅπως, καὶ πρὸς οὓς καὶ παρ’ ὧν ἐγένοντο. Evagrius, *hist. eccl.* I pr.

⁸ Herodot, *hist.* I pr. Zu dem Motiv und zur Interpretation des Textes vgl. C. Scardino, Gestaltung und Funktion der Reden bei Herodot und Thukydides (Beiträge zur Altertumskunde 250), Berlin 2007, 62–64.

⁹ R. Kany, Warum fand die Apostelgeschichte keine Fortsetzung in der Antike? Elf Thesen zu einem ungelösten Problem, in: Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, hg. v. J. Frey/C. K. Rothschild/J. Schröter (BZNW 162), Berlin 2009, 327–348.

Abgrenzung zur allgemeinen politischen Geschichte wird unklar. Für Euseb hatte sich das Problem in dieser Form noch nicht gestellt. In dem Themenkatalog seines berühmten Proömiums kommt dieser Punkt schlicht nicht vor. Gleichwohl werden die politischen Rahmenbedingungen der Geschichte vielfach berücksichtigt, etwa die Regierungszeiten der Kaiser erwähnt und natürlich – besonders im Fall von Verfolgungen – ihre Religionspolitik charakterisiert¹⁰. Von einer Interaktion kann keine Rede sein, denn die Kirche war Objekt dieser Politik, ohne Möglichkeit selbst darauf Einfluss zu nehmen. Es liegt auf der Hand, dass sich dies durch die wachsende gesellschaftliche Bedeutung der Kirche bald ändern sollte – im Grunde schon zu Eusebs eigenen Lebzeiten. Es spiegelt sich in den hinteren Büchern der Kirchengeschichte, die auf die zeitgeschichtlichen Ereignisse reagieren: Hier geben bereits die politischen Rahmenbedingungen den Rhythmus an – bis hin zu Erweiterungen und Nachträgen in der jüngsten Zeit¹¹.

Ein gutes Jahrhundert nach Euseb sollten sich die Dinge völlig verschoben haben. Nun gibt es eine wirkliche Interdependenz von kirchlicher und politischer Geschichte. Am deutlichsten zeigt sich diese veränderte Konstellation bei dem Kirchenhistoriker Sokrates, und zwar sowohl in der praktischen Durchführung als auch in der theoretischen Reflexion.

¹⁰ Vgl. – auch zum Gegensatz zu den späteren Kirchenhistorikern – H. Leppin, Von Constantin dem Großen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret (Hypomnemata 110), Göttingen 1996, bes. 26.

¹¹ Während Buch VI die Biographie eines bedeutenden Kirchenmannes beschreibt (Origenes), endet Buch VII mit der großen Verfolgung 305. Diese wird in Buch VIII beschrieben – bis zur Wende durch Edikt und Tod des Galerius. Buch IX geht bis zur endgültigen Herrschaftsgewinnung der „guten“ Kaiser Konstantin und Licinius. Buch X schildert die ruhmreichen Errungenschaften unter Konstantin. Die Einsicht in den Prozess des Wachstums des Werkes (dessen Spuren bis in die handschriftliche Überlieferung hineinreichen) verdankt sich der gründlichen Analyse von E. Schwartz (Eusebius, Die Kirchengeschichte, 3 Bde. [GCS NF 6], Berlin ²1999 [= Leipzig ¹1903–1909], Bd. 3, XLVII–LXI). Diese Grundeinsicht ist nicht bestritten worden, auch wenn seine Rekonstruktion in Einzelfragen später korrigiert und modifiziert wurde, vgl. zuletzt die beiden Beiträge von M. Cassin/M. Debié/M.-Y. Perrin, La question des éditions de l'Histoire ecclésiastique et le livre X, in: Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Commentaire, Bd. 1: Études d'introduction, hg. v. S. Morlet/L. Perrone, Paris 2012, 185–207 und V. Neri, Les éditions de l'Histoire ecclésiastique (livres VIII–IX). Bilan critique et perspectives de la recherche, im gleichen Band 151–183. Ein neuer Vorschlag ist jüngst vorgelegt worden von P. Andrist, La dernière édition eusébienne de l'Histoire Ecclésiastique. Une nouvelle proposition, in: L'édit de Milan. Enjeux et débats, hg. v. Th. Schmidt (Paradosis), Fribourg i. Ue. 2014 (im Druck).

Bei ihm zum ersten Mal werden die Regierungszeiten der Kaiser zum Gliederungsprinzip der Kirchengeschichte erhoben. Und bei ihm zum ersten Mal ist dies auch Teil der historiographischen Theorie. Die Kirchengeschichte enthält auch wichtige Daten der Profangeschichte, denn es soll auf diese Weise „deutlich werden, dass bei Wirren im öffentlichen Bereich auch die Angelegenheiten der Kirche aus einer gewissen *συμπάθεια* heraus in Verwirrung geraten. Denn wenn man genau hinsieht, wird man finden, dass Missstände im öffentlichen Bereich auch mit Schwierigkeiten in den Kirchen einhergehen. Man wird finden, dass sie sich parallel bewegen oder einander folgen, wobei einmal die kirchlichen Angelegenheiten führen und die öffentlichen nachfolgen, ein andermal umgekehrt.“¹² Bemerkenswert ist der (hier unübersetzt gelassene) Begriff der *συμπάθεια* zur Verhältnisbestimmung, ein aus dem Theoriediskurs der Stoa stammender Begriff mit weiten philosophischen Implikationen¹³.

Die Rede von der *συμπάθεια* setzt immerhin noch das Bewusstsein von getrennten Sphären voraus, die dann – auf mehr oder minder reflektierte Weise – miteinander ins Verhältnis gesetzt werden. Dieses Bewusstsein indes sollte schon bald schwinden. Der schon zitierte Evagrius, letzter bedeutender Kirchenhistoriker griechischer Sprache (Ende des 6. Jahrhunderts), bietet im Grunde mehr Profan- als Kirchengeschichte (obgleich laut Titel und Proömium dies letztere intendiert ist¹⁴), und die Auflistung der prominenten Vorgänger in beiden Bereichen am Ende des fünften Buches ist kaum mehr als eine unreflektierte Iuxtaposition. Vor allem die Liste der Profanhistoriker ist vermutlich unesehen (und ohne Kenntnis der Autoren) von der Quelle übernommen¹⁵.

Kurzum, die *differentia specifica* zur allgemeinen Historiographie verschwindet; am deutlichsten wird dieses Problem vielleicht bei einem der

¹² Sokrates, *hist. eccl.* V pr.,3 f.

¹³ Vgl. M. Kranz/P. Probst, Art. Sympathie I, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 10, Basel 1998, Sp. 751–756.

¹⁴ Der handschriftlich bezugte Titel nennt das Werk eine *ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*. Der Ausdruck wird zwar nicht im Gesamt-Proömium direkt aufgenommen (obwohl die explizite Anknüpfung an Euseb, Sozomenus, Theodoret und Sokrates dort deutlich zeigt, dass sich der Autor in diese Gattungstradition stellen möchte), sehr wohl aber in dem proömien-artigen Text am Ende des fünften Buches (V 24): Σὺν θεῷ δὲ ἡμῶν καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας εὐσυνόπτως ἀπόκειται ...

¹⁵ Ein Großteil des genannten Kapitels (V 24) ist einer Auflistung profanhistorischer Autoren gewidmet. Diese stammt vermutlich von Eustathius von Epiphania, vgl. P. Allen, Evagrius Scholasticus. *The Church Historian*, Leuven 1981, 238–241.

letzten Kirchengeschichtswerke überhaupt – und einem der ganz wenigen aus dem lateinischen Bereich. Es ist die Rede von der *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* aus der Feder des ehrwürdigen Beda. Ich nutze dessen Nennung zu einer kurzen exkursartigen Bemerkung über die Gattung im Lateinischen im Allgemeinen. Es wäre nicht ganz falsch zu sagen, dass Beda Anfang des 8. Jahrhunderts nicht nur der letzte, sondern auch der erste Verfasser von „Kirchengeschichte“ war. Die Eigenproduktion in diesem Bereich hielt sich immer in engen Grenzen. Dennoch kann man Beda nicht als irrelevanten Blindgänger abtun, denn bekannt war die Gattung sehr wohl, sehr bekannt sogar, auch wenn eigenständige Werke rar sind. Dafür ist vor allem Rufin von Aquileia verantwortlich. Dessen *Historia ecclesiastica* in elf Büchern bot zwar größtenteils nur eine Übersetzung des griechischen Euseb (nämlich in neun Büchern), dazu eine kürzere eigene Fortsetzung (in den letzten beiden Büchern). Doch tat das ihrer Beliebtheit keinen Abbruch. Die Zahl der Handschriften, in denen das Werk überliefert ist, übertrifft die des griechischen Euseb bei weitem, vermutlich sind es sogar mehr als die Handschriften aller erhaltenen griechischen Kirchengeschichtswerke zusammen¹⁶. Ähnliches gilt für das zweite große lateinische Werk dieser Gattung, die *Historia tripartita*, die der Mönch Epiphanius im Auftrag Cassiodors Mitte des 6. Jahrhunderts

¹⁶ Mommsen zählt in der Einleitung zu seiner Ausgabe ohne Anspruch auf Vollständigkeit 92 Handschriften auf (Th. Mommsen, Einleitung zu Rufin, in: Eusebius, Die Kirchengeschichte [wie Anm. 11], CCLI–CCLXVIII, hier CCLII–CCLVI). Diese Liste lässt sich leicht verlängern. A. Siegmund, Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert (Abhandlungen der bayerischen Benediktinerakademie 5), München 1949, 75–80 nennt ca. zwei Dutzend weitere (und dies nur die Zeit bis zum 12. Jh. betreffend). Wenn man als Schätzwert eine Gesamtzahl von 150 annimmt, liegt man sicher eher zu tief als zu hoch. In jüngerer Zeit hat sich C. P. Hammond Bammel, Das neue Rufinfragment in irischer Schrift und die Überlieferung der Rufin'schen Übersetzung der Kirchengeschichte Eusebs, in: *Philologia sacra*. Festschrift für Hermann J. Frede und Walter Thiele, hg. v. R. Gryson, Freiburg i. Br. 1993, Bd. 2, 483–513 mit der Überlieferung des Werkes befasst. Eine Zusammenfassung des Forschungsstandes mit bibliographischen Aktualisierungen findet sich bei L. Ciccolini/S. Morlet, La version latine de l'*Histoire ecclésiastique*, in: Eusèbe de Césarée. *Histoire ecclésiastique*. Commentaire, Bd. 1: Études d'introduction, hg. v. S. Morlet/L. Perrone, Paris 2012, 243–266, hier 244–253. – Für Eusebs griechische Kirchengeschichte führt Schwartz (Einleitung zum griechischen Text, in: Eusebius, Die Kirchengeschichte [wie Anm. 11], XVII–CCXLVIII, hier XVII–XLI) insgesamt 24 Handschriften an; weitere sind seither nicht bekannt geworden, vgl. M. Cassin, Tradition manuscrite grecque de l'*Histoire ecclésiastique*, in: Eusèbe de Césarée ... (wie oben), 209–242. Von den späteren Kirchenhistorikern ist keiner so reich überliefert wie Euseb.

anfertigte. Hier ist der Eigenanteil sogar noch kleiner – im Grunde ist es nur, wie der Titel schon sagt, ein Pastiche aus den „synoptischen“ Kirchengeschichten von Sokrates, Sozomenus und Theodoret –, doch war es darum nicht weniger beliebt. Auch dieses Werk wurde sehr häufig abgeschrieben¹⁷ und bildete zusammen mit Rufin die Grundlage der Kenntnisse der antiken Kirchengeschichte im lateinischen Mittelalter (und zugleich die Keimzelle der Wiederbelebung der Gattung in der frühen Neuzeit, wie wir sehen werden).

Zurück also zu Beda: Der Zwittercharakter seines Werkes wird schon im Titel deutlich, einerseits *Historia ecclesiastica*, andererseits *Historia gentis Anglorum*, Kirchengeschichte und Volksgeschichte in einem. Welcher Aspekt im Vordergrund steht, wird gleich zu Beginn deutlich. Die Präfation ist stilisiert als Widmungsschreiben an den *gloriosissimus rex Ceolwulfus*, die eigentliche historische Darstellung beginnt – wie schon früher bei Orosius – mit einem geographischen Exkurs, hier nun allerdings nicht auf die ganze Welt bezogen, sondern auf die britischen Inseln; damit ist der Raum der Geschichte beschrieben¹⁸. Und die Reihe der berichteten Ereignisse beginnt nicht mit Jesus Christus, sondern mit Julius Caesar und seiner Eroberung Britanniens. Die Bezeichnung als Kirchengeschichte ist dennoch nicht gänzlich sinnentleert, denn in der Durchführung liegt tatsächlich ein Hauptinteresse auf der Geschichte der Christianisierung. Modern gesprochen, könnte man auch den Titel „Missionsgeschichte“ wählen.

Auch dieses Werk fand eine enorm weite Verbreitung (ca. 160 erhaltene Handschriften legen davon Zeugnis ab¹⁹), doch zu eigenständiger Produktion regte auch dieses Werk nicht an. Warum nicht? Eine Teilantwort mag sein, dass bei diesem einzigen eigenständigen Versuch lateinischer Kirchengeschichtsschreibung ein klar erkennbares Profil im Sinne der Abgrenzung des Gegenstandsbereiches fehlte.

¹⁷ Die einschlägige Untersuchung von W. Jacob, *Die handschriftliche Überlieferung der sogenannten Historia tripartita des Epiphanius-Cassiodor* (TU 59), Berlin 1959 geht von „fast 150 Handschriften“ aus (4) und nennt konkret 138, dazu einige Fragmente (8–54). Wahrscheinlich könnte man die Liste heute noch um einige Stücke erweitern, vgl. auch W. Jacob/R. Hanslik, *Cassiodori-Epiphanii Historia ecclesiastica tripartita* (CSEL 71), Wien 1952, XVI.

¹⁸ Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* I 1; das folgende Kapitel (I 2) setzt dann mit Julius Caesar ein.

¹⁹ G. Spitzbart (Üs.), *Beda der Ehrwürdige. Kirchengeschichte des englischen Volkes*, 2 Bde. (TzF 34), Darmstadt 1982, 5.

Eine zweite Teilantwort mag ebenso von Beda ihren Ausgangspunkt nehmen, und sie führt insgesamt näher an das Gesamtthema des vorliegenden Bandes heran. Es ist ein Motiv, das ich als den „Rückgang zu den Ursprüngen“ bezeichnen möchte. Beda bindet, wie gesagt, seine Geschichte an den Ursprung der englischen Zivilisation zurück, und er erblickt diesen Moment dort, wo die britischen Inseln mit der römischen Kultur in Berührung kommen. Theologisch wichtiger (und übrigens in viel höherem Maße wegweisend für die Zukunft) ist aber ein zweites Motiv der Rückbindung, nämlich die Einfügung der Geschichte in ein chronologisches System *ab incarnatione Iesu Christi*, also in die Zeitrechnung, die uns noch heute geläufig ist. Die Ursprünge der Inkarnationsära müssen uns hier nicht *en détail* beschäftigen²⁰, doch war es Beda, der wesentlich zu ihrer Verbreitung beigetragen hat – nicht nur und nicht vor allem in der Kirchengeschichte, sondern in den chronistisch-komputistischen Werken. Durch die Rechnung der Jahre ab der Geburt Christi war stets eine zumindest implizite Rückbindung an den Beginn der Kirchengeschichte gegeben, eine Art heilsgeschichtlicher Rahmen *in nuce*. Für unser Thema ist es aber wichtig festzuhalten, dass diese Art der Rückbindung bei Beda singular blieb. Vor ihm wurde diese Ära in der Historiographie nicht verwendet, nach ihm selten, und im griechischen Osten fand sie überhaupt nie irgendeine Verbreitung. Vielmehr war in Ost wie West ein anderes System der Rückbindung an die Ursprünge verbreitet – ein System, das gerade der Gattung Kirchengeschichte nicht günstig war, nämlich die Rechnung nach Jahren der Welt, also beginnend mit der Schöpfung²¹. Auch damit war eine Art heilsgeschichtlicher Rahmen *in nuce* gegeben, ein grundsätzlich christlich-religiöser Deutungshorizont der Weltgeschichte. Aber eben: der Weltgeschichte.

²⁰ Vgl. dazu G. Declerq, *Anno Domini. The Origins of the Christian Era*, Turnhout 2000.

²¹ Das Privileg, dieses System als erster zur Grundlage einer umfassenden Geschichtsdarstellung gemacht zu haben, kommt Julius Africanus, dem „Vater der christlichen Chronographie“, zu, vgl. Iulius Africanus, *Chronographiae. The Extant Fragments*, hg. v. M. Wallraff/U. Roberto/K. Pinggéra, üs. v. W. Adler, (GCS NF 15), Berlin 2007, XXIII–XXIX, bes. XXV; wichtige Vorläufer waren Theophil von Antiochien, Clemens von Alexandrien und Hippolyt, vgl. M. Wallraff, *The Beginnings of Christian Universal History. From Tatian to Julius Africanus*, in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 14, 2010 540–555. Zur weiteren Verwendung der Schöpfungsära im byzantinischen Kulturkreis vgl. weiterhin den „Klassiker“ V. Grumel, *La Chronologie (Traité d'études byzantines 1)*, Paris 1958.

Ein großer Teil der mittelalterlichen Historiographie knüpft daher gattungsgeschichtlich an die antike Universalgeschichte an, nicht an die Kirchengeschichte. Wie unglaublich fruchtbar dieser Literaturzweig ist, kann man sich jetzt an der monumentalen *Encyclopedia of the Medieval Chronicle* vor Augen führen – immerhin mehr als 1700 Seiten²²; ein entsprechendes Nachschlagewerk der mittelalterlichen Kirchengeschichte würde allenfalls ein Dutzend Seiten füllen. Bei vielen mittelalterlichen Chroniken handelt es sich (dem Anspruch nach) um Weltchroniken, bei denen freilich der „weltweite“ Teil oft eher zur knappen Pflichtübung verkümmert: Von Adam und Eva über Julius Caesar und Jesus Christus auf wenigen Seiten bis ins hohe Mittelalter, und dann die Stadtgeschichte von Erfurt über Seiten und Seiten in allen denkbaren Einzelheiten und Verästelungen²³. Oder auch die Geschichte dieses oder jenes Klosters – insofern der Sache nach durchaus Kirchengeschichte, gewissermaßen im Gegenstandsbereich.

Doch der theologische Rahmen ist kein kirchenhistorischer, denn hierfür wäre der Rückgang zu den Ursprüngen in anderer Gestalt konstitutiv, nämlich zu den Ursprüngen der Kirche in Jesus Christus. So lange es Kirchengeschichte noch gibt, lässt sich dieses Motiv sehr klar beobachten. Als Beispiel diene hier Sozomenus (und indem wir uns ihm zuwenden, beobachten wir nur schnell *en passant*, dass sich das gegenüber Euseb veränderte Staat-Kirche-Verhältnis hier in der langen und recht unterwürfigen Dedikation an Kaiser Theodosius II. widerspiegelt²⁴). Obgleich er ebenso wie die anderen Autoren aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts chronologisch an Euseb anknüpft, schwingt er sich in seinem Proömium zu allgemeinen theologischen Erwägungen über den Glauben an den göttlichen Logos und dessen Erscheinen in der Welt auf. Zumindest dem Anspruch nach setzt sein Geschichtswerk hier ein: „Ich schickte mich zunächst an, diesen Gegenstand von Anfang an zu beschreiben. Als ich mir aber klar machte, dass auch andere sich bis zu ihrer Zeit an ihm versucht hatten, nämlich ... [es folgt eine Liste der einschlägigen Schriftsteller], stellte ich die auf uns gekommenen Begebenheiten der Kirchen von der Himmelfahrt Christi bis zum Sturz des

²² The *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, hg. v. G. Dunphy, Leiden 2010.

²³ Zwei typische Beispiele werden genannt bei T. Bode, *Deutsche Chroniken des Spätmittelalters*, in: *Welt-Zeit. Christliche Weltchronistik aus zwei Jahrtausenden in Beständen der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena*, hg. v. M. Wallraff, Berlin 2005, 90–99.

²⁴ Die Widmung geht dem ersten Buch voraus und ist in der kritischen Edition fünf Seiten lang (Sozomenus, *Kirchengeschichte*, hg. v. J. Bidez/G. Ch. Hansen [GCS NF 4], Berlin ²1995, 1–5).

Licinius in knapper Form in zwei Büchern dar, jetzt aber werde ich mit Gottes Hilfe die darauf folgenden Ereignisse zu erzählen versuchen.“²⁵ Ob diese *epitome* in zwei Büchern tatsächlich existiert hat, wissen wir nicht, ebenso wenig, ob Sozomenus die verschiedenen Autoren, die er nennt, auch tatsächlich gelesen hat. Wichtig ist der theologische Anspruch: Kirchengeschichte beginnt mit Jesus Christus.

Diesen Anspruch hatte bereits Euseb erhoben (und auch eingelöst). Ich zitiere nochmals aus seinem Proömium, das mit einem Themenkatalog der Kirchengeschichte beginnt. Zum Abschluss heißt es: „Ich werde dabei nicht anders als mit dem ersten Wirken [der πρώτη οἰκονομία] unseres Erlösers und Herrn Jesus, des Christus Gottes, anfangen.“²⁶ Die meisten späteren Autoren haben das Motiv des Rückgangs zu den Ursprüngen ebenso klar wahrgenommen, auch wenn sie es nicht so ausführlich und eigenständig thematisieren wie Sozomenus. Die verbreitetste Form ist die der „Kette“ – und damit meine ich im Grunde die Kurzform dessen, was Sozomenus tut: Man gibt eine Liste derjenigen Autoren an, an die man sich anhängt und an denen man sich „zurückhangeln“ kann (oder könnte) zu Jesus Christus. Die Autoren des 5. Jahrhunderts (Philostorgius, Sokrates, Theodoret) haben es noch relativ einfach, denn sie knüpfen direkt an Euseb an – und sie tun es explizit (wie es vor ihnen auch schon Gelasius von Caesarea im 4. Jahrhundert getan hatte)²⁷. Evagrius (Ende 6. Jh.) hat schon eine etwas längere Liste von Vorläufern²⁸, und selbst noch der späte Nachzügler Nikephoros Kallistou (14. Jh. – der einzige „mittelalterliche“ Kirchenhistoriker) verzichtet nicht auf das Motiv der „Kette“. Auch sein Proömium bindet sich bewusst an die Vorläufer zurück²⁹.

²⁵ ὡρμήθην δὲ τὰ μὲν πρῶτα ἀπ' ἀρχῆς ταύτην συγγράψαι τὴν πραγματείαν. λογισάμενος δὲ ὡς καὶ ἄλλοι ταύτης ἐπειράθησαν μέχρι τῶν κατ' αὐτοὺς χρόνων, ... ὅσα μὲν τῶν εἰς ἡμᾶς ἐλθόντων ταῖς ἐκκλησίαις συνέβη μετὰ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἄνοδον τοῦ Χριστοῦ μέχρι τῆς Λικινίου καθαιρέσεως, ἐπιτεμόμενος ἐπραγματευσάμην ἐν βιβλίοις δύο, ὧν δέ, σὺν θεῷ φάναι, τὰ μετὰ ταῦτα διεξελθεῖν περάσομαι. Sozomenus, *hist. eccl.* I 1,12 f.

²⁶ Euseb, *hist. eccl.* I 1,2.

²⁷ Philostorgius, *hist. eccl.* I 2 (Nennung des Euseb; die Fortsetzungsabsicht kann aus dem chronologischen Aufriss erschlossen werden: Beginn mit Konstantin); Sokrates, *hist. eccl.* I 1,1,3; Theodoret, *hist. eccl.* I 1,4; Gelasius, frg. 1 (nach der Zählung von F. Winkelmann, *Untersuchungen zur Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia* [SDAW.S 1965,3], Berlin 1966 bzw. ders., *Charakter und Bedeutung der Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia*. In: *ByF* 1 [1966] [= *Polychordia*, Festschrift für Franz Dölger, Bd. 1] 346–385).

²⁸ Evagrius, *hist. eccl.* I *pr.* und V 24, s. dazu oben die Anm. 14 und 15.

²⁹ Nikephoros Kallistou, *hist. eccl.* I 1 (PG 145,609B). Dort ist auch explizit von der „Kette (σειρά)“ die Rede. Freilich inkorporiert Nikephoros die vorausgehenden Autoren in sein Werk und setzt sie nicht einfach fort.

Nochmals die zweite Teilantwort sehr knapp formuliert: Der Rekurs auf Jesus Christus ist für Kirchengeschichte konstitutiv; wo er fehlt (und etwa durch den Rekurs auf die Schöpfung ersetzt wird), kommt die Gattung zum Stillstand. Etwas ausführlicher formuliert: Kirchengeschichte ist nicht nur durch ihren Gegenstandsbereich definiert (also „Kirche“ als Ausschnitt aus der Gesamtgeschichte), sondern durch ihren theologischen Anspruch auf den Rückgang zu den Ursprüngen. Es ergibt sich damit eine Art Sukzessionsmotiv, das schließlich auf die dritte und letzte Teilantwort führt.

Diese führt unmittelbar zum Thema des vorliegenden Bandes – zugleich aber auch auf möglicherweise kontroverses Terrain, denn dieser dritten Teilantwort wird nicht jeder sofort zustimmen. Sie lautet: Kirchengeschichte unterhält enge Beziehungen zur Apologetik. Wo diese Beziehungen zu locker werden oder ganz verschwinden, kommt die Gattung an ihr Ende. Hier ist es nötig, noch etwas über Euseb hinaus zurückzugehen, genauer: auf den Altersbeweis der Apologeten und die christliche Chronographie als Vorläufer. Diese Gattungen sind Vater und Großvater der Kirchengeschichte. Es ist relativ einfach sich diese Genealogie deutlich zu machen. Wenn man einmal von dem in vielerlei Hinsicht tatsächlich rätselhaften Sonderfall der Apostelgeschichte absieht, sind die ersten christlichen Interessenbekundungen für Historiographie mit dem Versuch gekoppelt, das Alter der christlich-jüdischen Tradition im Gegenüber zur griechischen Kultur zu erweisen. In aufsteigender Komplexitätsfolge finden sich entsprechende Exkurse in den apologetischen Werken von Tatian, Theophil von Antiochien und Clemens von Alexandrien³⁰. Diese Exkurse emanzipierten sich von ihrem literarischen Umfeld und wurden zur eigenen Gattung bei den Autoren Hippolyt, Julius Africanus und Euseb: alle drei Autoren fassten eigenständige christliche Chronographien ab, wiederum in aufsteigender Komplexitätsfolge³¹. Inwieweit man bei diesen drei Werken noch von einem apologetischen Programm sprechen kann, ist eine schwierige Frage. Im Hinblick auf Julius Africanus

³⁰ Tatian, *orat.* 31–41; Theophil, *Autol.* III 16–28; Clemens, *strom.* I 21,101–147; vgl. zu diesen Texten M. Wallraff, *Beginnings* (s. Anm. 21).

³¹ Alle drei Autoren liegen in kritischen Editionen in der Reihe GCS vor. Hippolyt, *Die Chronik*, hg. v. A. Bauer/R. Helm (GCS 46, Hippolytus Werke 4), Berlin ²1955; Iulius Africanus (s. Anm. 21). Für Euseb ist die Überlieferungslage komplex; die wichtigsten Zeugen sind die armenische und die lateinische Fassung: Euseb, *Die Chronik aus dem Armenischen* übersetzt von J. Karst (Eusebius Werke 5 [GCS 20]), Leipzig 1911; *Die Chronik des Hieronymus*, hg. v. R. Helm (Eusebius Werke 7 [GCS 47]), Berlin ²1956 (= ³1984).

etwa kann man dies mit unterschiedlichen Resultaten diskutieren³². Letztlich hängt die Antwort davon ab, wie weit man die Grenzen des Apologetischen zu ziehen bereit ist. Wie mir scheint, muss man sie allerdings sehr weit ziehen, um insbesondere die intellektuell anspruchsvollen und sehr umfangreichen Chroniken eines Africanus oder eines Euseb unter diesen Titel zu buchen. Gewiss – es finden sich noch da und dort apologetische Motive wie nicht gänzlich abgestreifte Eierschalen eines ansonsten längst flügge gewordenen Kükens, bei Africanus etwa eine eher überraschende Polemik gegen die Markioniten oder bei Euseb gewisse Reminiszenzen in der Vorrede³³.

Dass nun gerade diese Gattung es ist, aus der die neue Gattung Kirchengeschichte herauswächst, sagt Euseb selbst in dem schon mehrfach zitierten Proömium. Sein Eindruck war, dass die *χρονικοὶ κανόνες* den Gegenstand der Kirchengeschichte nur allzu knapp berührt haben³⁴. Darum setzt er jetzt noch einmal neu an. Betrachtet man diesen Neuansatz, so zeigt sich sogleich, dass es auch eine Rückkehr zu den apologetischen Wurzeln ist. Das wird gleich zu Beginn deutlich, wenn programmatisch antihäretische und antipagane Motive zur Abfassung genannt werden, erst recht dann im ganzen ersten Buch, wo vom präexistenten Logos, den Christus-Prophezeiungen im Alten Testament und der Genealogie Christi die Rede ist – im Grunde nicht viel anderes als ein origeneisch ausgebauter Altersbeweis. Der theologische Hebel, mit dem man Eusebs Werk aushebelt, ist nicht die historiographische Bewältigung von diokletianischer

³² Teilweise divergierende Sichtweisen und Argumente finden sich in dem Band Julius Africanus und die christliche Weltchronistik, hg. v. M. Wallraff (Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur 157), Berlin 2006, insbesondere die Beiträge von U. Roberto, Julius Africanus und die Tradition der hellenistischen Universalgeschichte, 3–16, und G. Staab, Chronographie als Philosophie. Die Urwahrheit der mosaïschen Überlieferung nach dem Begründungsmodell des Mittelplatonismus bei Julius Africanus, 61–81.

³³ Africanus, *chron.* F93, 104–106 (Edition s. Anm. 21); Euseb eröffnet die Vorrede zum „Kanon“ (Tabellenwerk) der Chronik (lateinisch überliefert, in: Die Chronik des Hieronymus [wie Anm. 31], 7–19) mit dem alten apologetischen Motiv der Datierung des Mose; dabei fehlt es nicht an Kritik am *impious Porphyrius* (8,1 Helm) oder an dem Hinweis, dass alles Bewundernswerte der griechischen Kultur (*quae apud Graecos mira iactantur*, 12,14 f. Helm) später ist als Mose. Die Vorrede ist auch in französischer Übersetzung und mit chronologischer Analyse zugänglich bei B. Jeanjean/B. Lançon, Saint Jérôme. Chronique. Continuation de la Chronique d’Eusèbe années 326–378, Rennes 2004, 62–73.

³⁴ ἤδη μὲν οὖν τούτων καὶ πρότερον ἐν οἷς διετυπωσάμην χρονικοῖς κανόσιν ἐπιτομὴν κατεστησάμην, πληρεστάτην δ’ οὖν ὅμως αὐτῶν ἐπὶ τοῦ παρόντος ὠρμήθητι τὴν ἀφήγησιν ποιήσασθαι. Euseb, *hist. eccl.* I 1,6.

Verfolgung und konstantinischer Förderung³⁵, sondern die Verteidigung des rechtgläubigen Christentums gegen Bedrohungen von innen und außen. Aus diesem Grunde steht die Kirchengeschichte in viel engeren Beziehungen zu den übrigen apologetischen Werken des Autors als zur *Vita Constantini*. (Das wird in vielen Handbüchern verdeckt, wenn zwischen *Apologetica* und *Historica* unterschieden wird; dabei erscheinen Kirchengeschichte und *Vita Constantini* wie zwei Kapitel eines Fortsetzungsromans³⁶.)

Dieses apologetische Erbe haben die Nachfolger Eusebs alle bewahrt – mit unterschiedlichen Akzenten und in unterschiedlicher Intensität. Am massivsten, ja fast karikaturhaft ist es präsent bei Theodoret von Cyrrhus, obgleich sein Proömium ganz anderes vermuten lässt, denn es kommt klassisch daher: der Geschichtsschreiber soll „ein dauerhaftes und bleibendes Andenken der Ereignisse“ ermöglichen³⁷. Was aber folgt, ist – von der ersten Seite an (wo von der Entstehung der arianischen Häresie die Rede ist) – ein engagiertes Plädoyer für die eine orthodoxe Kirche gegen alle häretischen Gefahren. Die Adressaten seines Werkes sind eindeutig nicht primär weit entfernte künftige Generationen, sondern verirrte oder gefährdete Zeitgenossen ganz in der Nähe. Ebenso hat etwa um die gleiche Zeit der Eunomianer Philostorgius Geschichtsschreibung *cum ira et studio* geboten – natürlich um *seine* (radikal arianische) Orthodoxie gegen alle Anwürfe und Abweichungen zu verteidigen³⁸.

³⁵ So mit Recht D. Timpe, *Römische Geschichte und Heilsgeschichte* (Hans-Lietzmann-Vorlesungen 5), Berlin 2001, 106.

³⁶ Das ist etwa in der viel verwendeten *Clavis Patrum Graecorum* (hg. v. M. Geerad, Bd. 2, Turnhout 1974) der Fall, wo beide Werke mit aufeinander folgenden Nummern (3495 und 3496) unter „*Historica*“ aufgeführt werden. Die Beziehung zwischen Kirchengeschichte und Konstantin-Vita hat mitunter schon die byzantinische Textüberlieferung hergestellt, vgl. M. Wallraff, *Eusebs Konstantin. Geschichte, Theologie und keine Geschichtstheologie?*, in: *Gott in der Geschichte. Zum Ringen um das Verständnis von Heil und Unheil in der Geschichte des Christentums*, hg. v. M. Delgado/V. Leppin (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 18), Fribourg i. Ue. 2013, 85–98, hier 90. Zum apologetischen Charakter der Kirchengeschichte vgl. im Übrigen den Beitrag von Sébastien Morlet im vorliegenden Band.

³⁷ Theodoret von Cyrrhus, *hist. eccl.* I 1,1; *διαρκεστέρων καὶ μονιμωτέρων τῶν πεπραγμένων ποιοῦσι τὴν μνήμην*.

³⁸ Vgl. dazu im vorliegenden Band die Beiträge von Bruno Bleckmann (Techniken tendenziöser Historiographie. Philostorgius und die Traditionen der Profangeschichtsschreibung) und Peter Lauber (Innerchristliche Apologetik bei Philostorgius. Aëtius als Beispiel einer Personenstilisierung anhand biblischer Reminiszenzen). Zudem ist jüngst der Text mit Übersetzung, Einleitung und reichen Anmerkungen in der Reihe

Selbst noch der späte Evagrius lässt immer wieder eine solche apologetische Zielsetzung erkennen – sofern er überhaupt auf Theologisch-Religiöses zu sprechen kommt. Das ist etwa der Fall, wenn es um das Konzil von Chalcedon geht und die Kritik an seinem Vorgänger Zacharias Rhetor, der das Konzil nicht billigt³⁹ (wie ja auch überhaupt das Konzil und seine unglückliche Rezeption so etwas wie der Motor der Kirchengeschichtsschreibung im Orient darstellt). Vor allem aber wird dies Anliegen bei Evagrius an zwei Stellen deutlich, an denen auf überraschende Weise pagane Gegner in den Blick kommen: im einen Fall mit Kritik am christlichen Konzilsbetrieb generell, im anderen mit Kritik am *christianissimus imperator* Konstantin (der ja eigentlich in dem Werk gar nicht behandelt wird)⁴⁰. Wie real solche Gegner Ende des 6. Jahrhunderts noch waren, ist eine andere Frage, aber auf der Ebene der literarischen Gattung sind es solche Exkurse, die dem Werk sein Profil als Kirchengeschichte geben.

Auf den ersten Blick mag der so irenische Sokrates wie die Ausnahme erscheinen, die die Regel bestätigt. Sein Werk liest sich über weite Strecken wie eine „unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie“; mit großer Gelassenheit steht der Autor *supra partes*, und wo in der Kirchengeschichte gestritten wird, ist es nicht der Kampf von Wahrheit und Häresie, von Licht und Finsternis, sondern unnötiges Gezänk von streitsüchtigen Bischöfen, die die Einheit der Kirche gefährden. Bei genauerem Zusehen zeigt sich aber, dass gerade diese Haltung des Sokrates der Apologie einer besonderen, nämlich: *seiner* besonderen Spielart des Christentums dient. Der Autor gehörte der novatianischen Sondergemeinschaft an, die der Großkirche nahestand und an breiter gesellschaftlicher Anerkennung interessiert war⁴¹.

Sources chrétiennes erschienen: Philostorge, *Histoire ecclésiastique*, hg. v. É. des Places/B. Bleckmann/D. Meyer/J.-M. Prieur (SC 564), Paris 2013.

³⁹ Evagrius, *hist. eccl.* II 2 und III 18.

⁴⁰ Evagrius, *hist. eccl.* I 11 steht im Kontext des Konzils von Ephesus 431 (das tatsächlich pagane Kritik durch seine skandalösen Abläufe geradezu herausforderte); dagegen verteidigt der Autor „unser“ (also: das christliche) Suchen nach der göttlichen Wahrheit im Modus der Synoden. In *hist. eccl.* III 40 f. nimmt Evagrius die Abschaffung einer Steuer (die angeblich zunächst von Konstantin eingeführt worden war) zum Anlass, um eine Apologie gegen Zosimus' Attacken auf Konstantin vorzutragen. In beiden Abschnitten spricht der Autor so persönlich und direkt wie sonst kaum in seinem Werk.

⁴¹ Dies habe ich in dem Buch M. Wallraff, *Der Kirchenhistoriker Sokrates. Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person* (FKDG 68), Göttingen 1997, 235–257 zu zeigen versucht. Die Forschung hat sich seither dieser Sicht weitgehend angeschlossen.

Wenn man eine Ausnahme von der Regel sucht, so wäre es am ehesten der schon genannte, auch sonst in mancher Hinsicht rätselhafte Nikephoros Kallistou im 14. Jahrhundert. Sein Werk ist in der Tat ein Stück fleißiger und redlicher Gelehrtenarbeit, beeindruckend vor allem durch die Fülle der Materialverarbeitung, bei der so etwas wie ein theologisches (gar: apologetisches) Programm schwer auszumachen ist. Im Übrigen ist es sehr erfreulich, dass sich eine Equipe in Wien und München dieses monumentalen Werkes annimmt, das allein wegen seines Umfangs bisher so gut wie niemand ganz gelesen hat. Vielleicht haben wir schon bald eine bessere Grundlage, um sein Profil richtig einzuschätzen.

Die Einsicht in die engen Beziehungen der Kirchengeschichte zur Apologetik genügt freilich als solche noch nicht, um das Aussterben der Gattung zu erklären. Es müssen weitere Überlegungen hinzutreten, die ich hier nur noch skizzieren kann. Dazu gehört etwa die Vorstellung, dass Häretiker und Heiden, das klassische Gegenüber der antiken christlichen Apologetik, in der mittelalterlichen Gesellschaft weniger unmittelbar im Blick waren. Oder, damit gekoppelt, die Vorstellung, dass konkurrierende Geschichtsentwürfe (jedenfalls intellektuell „satisfaktionsfähige“) weniger im Umlauf waren. Diese Vorstellungen sind nicht ganz falsch, müssten aber auch eigens diskutiert werden, um nicht in die Falle bestimmter Klischee-Vorstellungen vom Mittelalter zu tappen (etwa das Bild von der religiösen „Monokultur“ oder von einer omnipräsenten kirchlichen „Meinungskontrolle“). Für den Moment möchte ich hier abbrechen, denn der Bereich der Antike und Spätantike ist damit weit überschritten.

Abschließend sei noch daran erinnert, dass apologetische Motive nicht auf die literarische Gattung Kirchengeschichte beschränkt sind. Wir finden sie da und dort auch in griechischen Weltchroniken und vor allem sehr massiv im lateinischen Bereich, etwa bei Orosius, dessen Universalgeschichte betitelt ist: *Historiae adversus paganos*⁴². Der Anlass zur Abfassung waren bekanntlich die weltanschaulichen Verwerfungen zwischen Christen und Heiden nach dem „sacco di Roma“ durch Alarichs Westgoten im Jahr 410. Das literarische Echo darauf hat den ganzen Kulturraum der alten Welt in Atem gehalten⁴³ – und die Verbindungslinien

⁴² Vgl. dazu im vorliegenden Band die Beiträge von Katharina Heyden (Apologetik in den griechischen Weltchroniken der Spätantike) und Giuseppe Zecchini (Sulpicius Severus, Rufin, Orosius. Drei Formen apologetischer Geschichtsschreibung).

⁴³ Vgl. dazu jetzt Der Fall Roms und seine Wiederauferstehungen in Antike und Mittelalter, hg. v. H. Harich-Schwarzbauer/K. Pollmann (Millennium-Studien 40), Berlin 2013.

zwischen Historiographie und Apologetik noch einmal in aller wünschenswerten Klarheit hervortreten lassen.



Warum ist „Kirchengeschichte“ in der Antike ausgestorben? Zum Schluss einige Bemerkungen des Rück- und Ausblicks. Um gleich mit dem Ausblick zu beginnen und zugleich noch einen Moment bei der Apologetik zu verweilen: Es ist auffällig, dass gerade das apologetische Motiv in dem Moment sofort wieder da ist, in dem die Gattung in der frühen Neuzeit zu neuem Leben erwacht. Matthias Flacius Illyricus, der dem großen Unternehmen der Magdeburger Zenturien das theoretische Rüstzeug gegeben hat, schreibt seinen *Catalogus testium veritatis* (1556), um einen historischen Erweis der ununterbrochenen Kette von Wahrheitszeugen zu geben, „die ihre Knie vor Baal nicht beugten“⁴⁴. So heißt es in Anlehnung an die Elias-Geschichte (1 Kön 19,18) auf dem Titelblatt, also Zeugen der nicht-papistischen Kirche, mithin Vorläufer der eigenen Partei. Sowohl das Motiv des Rückgangs zu den Ursprüngen (die lutherische Sache ist nicht neu, sondern geht in ununterbrochener Sukzession auf Jesus Christus zurück) als auch das apologetische Motiv sind hier mit Händen zu greifen. Nach fast tausendjährigem Schweigen kehren sie auf überraschende Weise zurück, um erneut die Grundlage von Kirchengeschichtsschreibung zu bilden.

Historiographie und Apologetik: Das mögen zwei weitgehend unabhängige Säulen sein, von denen jede auch ohne die andere leben kann. Doch Kirchengeschichte befindet sich in der Schnittmenge: Sie kann nicht ohne die eine und nicht ohne die andere leben. Diese zentrale These lässt abschließend noch einmal nach Definition und Wesensbestimmung von „Kirchengeschichte“ fragen – m. E. durchaus mit Konsequenzen für die Positionsbestimmung des Faches heute. Wenn Kirchengeschichte in der Schnittmenge von Historiographie und Apologetik anzusiedeln ist, dann folgt daraus, dass sie nicht einfach über ihren Gegenstandsbereich zu definieren ist.

⁴⁴ Matthias Flacius Illyricus, *Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem reclamarunt Papae*, Basel 1556. Vgl. dazu Ch. B. M. Frank, Untersuchungen zum *Catalogus testium veritatis* des Matthias Flacius Illyricus, Diss. phil. Tübingen 1990; M. Hartmann, Humanismus und Kirchenkritik. Matthias Flacius Illyricus als Erforscher des Mittelalters (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 19), Stuttgart 2001; *Catalogus und Centurien. Interdisziplinäre Studien zu Matthias Flacius und den Magdeburger Centurien*, hg. v. A. Mentzel-Reuters/M. Hartmann, Tübingen 2008.

Um zunächst noch in Antike und Mittelalter zu bleiben: Die Wiedergabe von *ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* mit „Kirchengeschichte“, schlimmer noch „Church History“ oder „histoire de l'église“, ist zumindest missverständlich oder einseitig. Diese Übersetzungen neigen dazu, Kirche ausschließlich als den Gegenstandsbereich der Geschichtsschreibung festzulegen: Kirche als Objekt, also vergleichbar der Wirtschafts-, Sozial- oder Kunstgeschichte. Es geht in diesem Sinne um denjenigen Ausschnitt von Geschichte, der mit Kirche, mit Ökonomie, mit gesellschaftlichen Strukturen oder mit Kunst zu tun hat. Gewiss, das ist *auch* gemeint, *mit* gemeint: In meiner ersten Teilantwort habe ich zu sagen versucht, dass die Grundlage von Kirchengeschichte fraglich wird, wenn eine klare Abgrenzung ihres Gegenstandsbereichs fehlt. Wollte man das damit gegebene Problematisierungspotenzial in unsere Jetzt-Zeit transportieren, so müsste man über die Differenzen von Kirchengeschichte, Christentums-geschichte, Religionsgeschichte des Christentums etc. nachdenken⁴⁵ – allesamt Differenzen, die in dieser Gestalt erst in der Moderne auftreten.

Wichtiger ist aber, dass die „Kirche“ in „Kirchengeschichte“ nicht sogleich als *genitivus obiectivus* verstanden werden sollte. Die Übersetzung von *ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* mit einem *genitivus subiectivus* hat zumindest gleiches Recht, wenn sie nicht sogar von Haus aus näher läge: „kirchliche Geschichtsschreibung“ – so wäre die wörtlich beste Übersetzung. Dabei kommt es nicht so sehr auf die Angabe eines konkreten institutionellen Hintergrundes an (eine bestimmte Kirche als Kontext), als vielmehr auf die Einsicht, dass Kirchengeschichte einen bestimmten Fragehorizont voraussetzt und aus genau diesem Horizont heraus Einsichten über Geschichte freisetzt, die sonst nicht zu gewinnen wären. *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* ist Geschichte in kirchlicher Perspektive – und nochmals: Damit mag auch ein bestimmter institutioneller Sitz im Leben bezeichnet sein, doch vor allem ist eine theologische Perspektivierung damit verbunden. Wo diese fehlt, geht der Kirchengeschichte die Puste aus.

Ich möchte mit einer These schließen, die über den historischen Befund hinausgeht und einige Gedanken für die heutige Standortbestimmung enthält. Sie kann hier freilich nur noch skizziert werden, nicht

⁴⁵ Vgl. etwa diverse Beiträge in: *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, hg. v. W. Kinzig/V. Leppin/G. Wartenberg (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 15), Leipzig 2004; ferner Ch. Marksches, *Kirchengeschichte*, in: *Leitfaden Theologiestudium*, hg. v. M. Roth, Göttingen 2004, 73–103. Die „Religionsgeschichte des Christentums“ ist von Wolfhart Pannenberg ins Spiel gebracht worden (*Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973, 395).

mehr eigentlich ausgearbeitet. Heute sprechen wir über eine Fachkultur, nicht mehr über eine literarische Gattung, doch ändert das im Grunde wenig. Mir scheint, dass wir eine kopernikanische, oder vielleicht besser: eine Schleiermachersche Wende brauchen. Jüngere Diskussionen über die Theologizität von Kirchengeschichte (und solche Diskussionen sind ohnehin enttäuschend selten) gehen im Grunde immer noch meist von dem Paradigma des Gegenstandsbereichs aus. Da wird gefragt, ob der Historiker sich darauf einlassen kann, dem Ablauf der Ereignisse einen theologischen Sinn zuzuschreiben. Es wird konstatiert (oder beklagt), dass die theologische Rede von der „Heilsgeschichte“ ihre Strahlkraft verloren hat, dass Kirchengeschichte als „Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift“ zu eng gefasst sei, dass die Auferstehung Jesu nicht als historisches Ereignis beweisbar und demnach nicht als Dreh- und Angelpunkt von Kirchengeschichte brauchbar sei. Es fehlt natürlich auch nicht der Hinweis auf das Ende der großen Erzählungen, manchmal auch weitergeführt mit dem Hinweis, dass die postmoderne Auflösung ins Plurale und Beliebige intellektuell auch nicht recht befriedige etc.

Dem gegenüber ist festzuhalten, dass Kirchengeschichte ihre *raison d'être* nicht nur aus ihrem Gegenstandsbereich bezieht, sondern aus ihrem Fragehorizont, der sie von anderen Formen der Geschichtsschreibung unterscheidet. Wenn Kirchengeschichte im 21. Jahrhundert nicht erneut verschwinden soll, muss sie sich an ihren *genitivus subiectivus* erinnern⁴⁶. Sie braucht eine entschiedene Wende zum Subjekt, eben eine Schleiermachersche Neukonzeption. Ob in diesem Zusammenhang eine Wiederbelebung des Begriffs Apologetik sinnvoll ist, wäre zu diskutieren. Der alte und etablierte Begriff hat sicherlich auch diverse Nachteile. Dass aber die Frageinteressen des jeweils Geschichte Schreibenden, integraler Bestandteil des Geschäfts sein müssen, steht außer Frage. Gerade auch Kirchengeschichte tut gut daran, die Reflexion darauf jeweils in die Praxis des Faches mit einzubeziehen, besonders in Zeiten, in denen das Fach konfessionell, kulturell, kontextuell immer bunter und pluraler wird.

⁴⁶ Schon vor vielen Jahren hat Hans Reinhard Seeliger in spezifisch römisch-katholischer Diktion auf diesen Punkt hingewiesen: Apologetische und fundamentaltheologische Kirchengeschichtsschreibung, in: Wissenschaft und Weisheit 44, 1981, 58–72.