

**Theologische Zeitschrift**

---

Jahrgang 72

2016

Heft 2

---

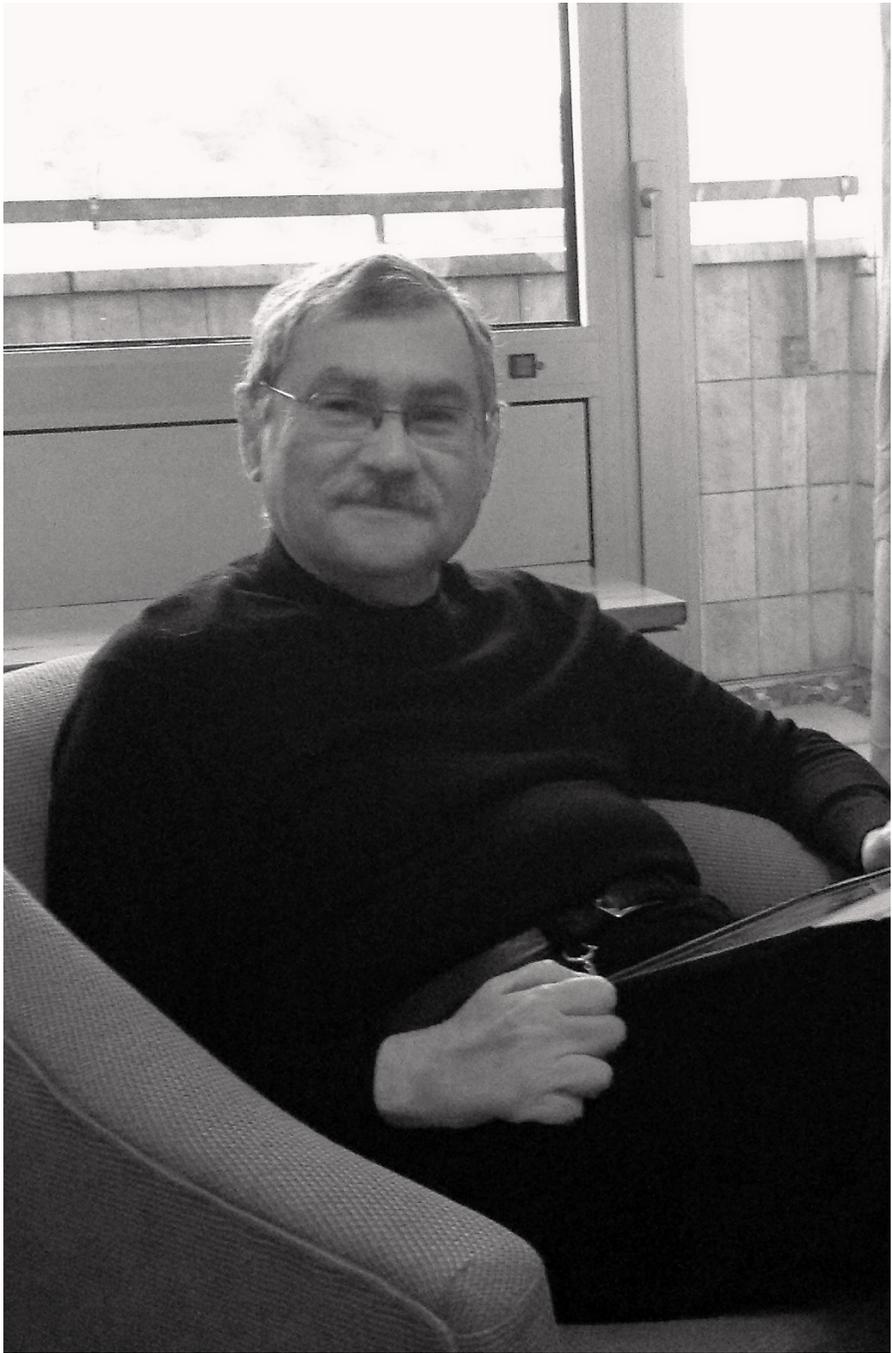
Wie praktisch ist die Theologie?

Festschrift für  
Albrecht Grözinger  
anlässlich seiner Emeritierung am 31. Juli 2016

Herausgegeben von  
Hans-Peter Mathys und David Plüss

---

Friedrich Reinhardt Verlag Basel



## Inhalt

VORWORT.....	85
<i>I. Wie praktisch ist die Praktische Theologie?</i>	
JOHAN CILLIERS: Theologische Ausbildung in politisch bewegten Zeiten. Perspektiven aus Südafrika.....	88
JAN HERMELINK: Das Amt trägt nicht mehr die Person, sondern ... Zur Geschichte einer empirischen Wahrnehmung in der Pastoraltheologie.	100
LUCY LIND HOGAN: <i>Prudentia</i> and <i>Inventio</i> : Faithful Creativity in the Practice of Preaching.....	114
GERRIT IMMINK: Prayer and the Sense of Divine Presence .....	124
RALPH KUNZ: Gebildete Spiritualität oder Plädoyer wider die religiöse Dummheit.....	135
CHRISTOPH MORGENTHALER: «Ich organisiere die Taufe, er die Sportferi- en...». Frauen und Männer im Wachraum der Freiheit.....	146
CHRISTOPH MÜLLER: Voneinander lernen? Verschiedene Orte von Theo- logie und liminale Laboratorien.....	157
DAVID PLÜSS: Spiritueller Manager oder Rabbi? – Zielkonflikte theologi- scher Bildung.....	171
THOMAS SCHLAG: Kontexte verstehen – Verstehen kontextualisieren: Überlegungen zur Grundgestalt und Aufgabe einer praktisch-theologi- schen Kirchentheorie.....	180
THOMAS H. TROEGER: Theological Education and the Arts: Developing the Powers of the Imagination as a Theological Discipline .....	194
<i>II: Wie praktisch ist die Theologie?</i>	
ADRIAN LORETAN: Menschenwürde. Grundlagenbegriff der Konzilser- klärung über die Religionsfreiheit .....	203
HANS-PETER MATHYS: Wie praktisch ist die Bibel?.....	215
GEORG PFLEIDERER: Wie praktisch sind die Dogmen? Ein praktischer Versuch mit einer Vor- und einer Nachbesinnung.....	248
MARTIN WALLRAFF: Wie kirchlich ist die Kirchengeschichte?.....	259
<i>III. Theorie und Praxis aus nichttheologischen Perspektiven</i>	
EMIL ANGEHRN: Wie praktisch ist die Philosophie?.....	269

WOLF LANGEWITZ: Psychosomatik und Kommunikation .....	276
---	-----

*IV. Probe aufs Exempel*

BIRGIT KLOSTERMEIER: Praktische Theologie und Kirchenleitung – Statt eines Aufsatzes.....	284
--	-----

## Wie kirchlich ist die Kirchengeschichte?

Die im Titel gestellte Frage ist banal und sehr komplex zugleich. Auf den ersten Blick mag man antworten: Die Kirchengeschichte trägt das Kirchliche ja schon im Titel. Wollte man es ihr nehmen, wäre es wie Zahnmedizin ohne Zähne oder Jägerschnitzel ohne Jäger. Kirchengeschichte ist auf Kirche gewiesen – ohne sie bliebe nur die «Geschichte», und die ist – mit Effi Briest zu sprechen – ein weites Feld.

So einfach ist es indes nicht. Denn auf den zweiten Blick stellt sich die Frage, worin denn dieses Kirchliche genau besteht. Genauer gefragt: Ist es wie bei der Zahnmedizin, wo innerhalb des weiten Feldes der Medizin ein engerer Sektor definiert wird, nämlich der mit den Zähnen befasste? In diesem Sinne also: Geschichte, die «Kirche» zum Gegenstand hat (ähnlich der Musikgeschichte, der Wirtschaftsgeschichte oder der Rechtsgeschichte)? Oder ist es eher wie beim Jägerschnitzel, wo nicht etwa der Stoff, aus dem das Schnitzel gemacht ist, bezeichnet wird, sondern seine Zubereitungsart, eben «nach Jäger Art»? Also: Geschichte, nach kirchlicher Art, in kirchlicher Absicht oder Perspektive betrieben?

Um den Gegensatz noch klarer und noch schärfer (vielleicht unnötig scharf) zu formulieren: Müssen wir uns die Junktur «Kirchengeschichte» wie einen *genitivus obiectivus* oder *subiectivus* vorstellen? Kirche als Objekt, Gegenstandsbereich von Geschichtsschreibung? Oder Kirche als Subjekt, «Sitz im Leben»? Das Deutsche ist hier unklar (anders als die romanischen Sprachen, wo *histoire de l'église* im Sinne des *genitivus obiectivus* vereindeutigt) – doch hat es diese Unklarheit von seinen Vorläufersprachen geerbt. Die lateinische *historia ecclesiastica* ist in dieser Hinsicht ebenso unklar wie die griechische ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, und diese letztere ist ja gewissermassen die «Urform». Euseb von Caesarea hat bekanntlich in der Spätantike mit seinem epochalen Werk dieses Titels sowohl die literarische Gattung begründet als auch diese spezifische Bezeichnung erfunden. Er hat das «Copyright» an Kirchengeschichte.

Und schon bei Euseb ist die genaue Semantik im Grunde unklar – vielleicht gewollt unklar. Wiederum scheint die Sache nur auf den ersten Blick einfach: Faktisch beschreibt Euseb die Entwicklung der Kirche bis zu seiner eigenen Zeit, oder, wie er selbst sich ausdrückt: «die Nachfolgen der heiligen Apostel zusammen mit den von unserem Retter bis zu uns verflochtenen Zeiten, wie viel und wie grosses sich in Bezug auf die Kirchengeschichte ereignet

haben soll» (so die berühmten Anfangsworte). Der Gegenstandsbereich sind also die Nachfolgen der Apostel, meist gedeutet als die Sukzessionen auf den wichtigsten Bischofssitzen; der beschriebene Zeitraum geht von Jesus Christus bis zur Jetzt-Zeit – also klassische Kirchengeschichte im Sinne des Gegenstandsbereichs. In diesem Bild stört jedoch, dass Euseb nach dem Proöm nicht etwa mit der Geburt oder gar der Auferstehung Jesu einsetzt, sondern mit dem präexistenten Christus. Das gesamte erste Buch der Kirchengeschichte ist eine *Art praeparatio evangelica*; von Kirche als Objekt ist allein deshalb gar keine Rede, weil es noch keine gab. Es geht um die Propheten, um die Datierung der Inkarnation, um die Vorfahren Jesu, um die Datierung des Pilatus, um Johannes den Täufer. Kurz: um die Verankerung der kleinen Geschichte Jesu in der grossen Geschichte des Volkes Israel, des römischen Reiches, ja sogar: der ganzen Welt. Die Kirchengeschichte ist ein Spezialfall von Universalgeschichte, und genau so ist sie entstanden. Am Ende seines Proöms (1,1,6) gibt Euseb selbst darüber Auskunft: Schon in seinem universalhistorischen Tafelwerk (χρονικοὶ κανόνες) hatte er knapp über Kirchliches berichtet (ἐπιτομὴν κατεστησάμην). Jetzt erfährt dieser Teil der Weltgeschichte ausführliche Würdigung in einem eigenen Werk: «wie viel und wie grosses sich in Bezug auf die Kirchengeschichte ereignet haben soll». Dabei kann man das κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν durchaus auch übersetzen «nach kirchlicher Geschichtsbetrachtung» – die Präposition κατὰ also ähnlich wie in «Evangelium nach Markus (εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον)», oder eben «nach Jäger Art».

Der Verweis auf die universalhistorischen Wurzeln und den prinzipiell kirchlichen Standort als Verstehensvoraussetzung bei Euseb ist keine überflüssige Haarspalterei. Das wird sofort deutlich, wenn man sich vor Augen hält, dass Kirchengeschichte als Geschichte in kirchlicher Perspektive notwendig einen stark apologetischen Zug ins Spiel bringt – und genau dieser findet sich in sehr ausgeprägter Form bei Euseb. Die scharf antihäretische Stossrichtung kommt schon im zitierten Proöm zum Ausdruck, wo von Häretikern und Gnostikern die Rede ist, «die sich wütenden Wölfen gleich schonungslos auf die Herde Christi stürzten». Auch in der konkreten historischen Durchführung lässt Euseb keinen Zweifel, dass die Betrachtung der Geschichte dazu dient, die Durchsetzung der wahren, reinen (= kirchlichen) Lehre gegen die schwarze Häresie aufzuzeigen.

Euseb ist schriftstellerisch sowohl im Genus der klassischen «Apologie» (*praeparatio evangelica*) als auch in der «reinen» Geschichtsschreibung hervor-

getreten (Chronik). Es ist nicht ganz verkehrt, die Kirchengeschichte als die Synthese beider zu betrachten. Der apologetische Grundzug wurde mitunter als störendes Relikt oder als Misston in der Harmonie des gelehrten Œuvres wahrgenommen. Man hat ihn als Kontrast zur «Wissenschaftlichkeit» der Historiographie betrachtet. Abgesehen von der Gefahr überflüssiger Wertungen in solchen Urteilen und abgesehen von der Tendenz zur Rückprojektion gewisser Ideale des Historismus des 19. Jahrhunderts, ist festzuhalten, dass für Euseb das «Engagierte» an seiner Form der Geschichtsschreibung keineswegs in Kontrast stand zur intellektuellen Redlichkeit und zur wissenschaftlichen Präzision, mit der er Dokumente sammelte, zitierte und zugänglich machte. Und es sei immerhin angemerkt, dass der apologetische Grundzug bei den unmittelbaren Nachfolgern des Euseb tendenziell zurückging, dass damit aber zugleich die Gattung selbst ausstarb. Das Mittelalter kannte keine «Kirchengeschichte» im Sinne einer literarischen Gattung. Es ist keine ganz fernliegende Hypothese zu vermuten, dass der Kirchengeschichte dort die Puste ausging, wo das apologetisch-kirchliche Grundanliegen verblasste. Zumal die Gattung gleich wieder auf den Plan trat, als das apologetische Interesse wieder entstand, nämlich im Kontext der Reformation. Die «Magdeburger Zenturien», das monumentale Kirchengeschichtswerk des Protestantismus, sind sowohl in Hinsicht auf den gelehrten Aufwand als auch im Blick auf die apologetische Zielrichtung Eusebs würdige Nachfolger.

Wie kirchlich ist die Kirchengeschichte? Die etwas ausführlichen Darlegungen zu Euseb und den Anfängen mag für denjenigen fernliegen, der die Frage in erster Linie im heutigen Horizont stellt. Denn weder ist Kirchengeschichte bei Euseb einfach *tout court* gleichzusetzen mit Kirchengeschichte als literarische Gattung heute (geschweige denn als akademische Disziplin) noch haben die Antworten des vierten Jahrhunderts irgend eine normative Kraft für heute drängende Fragen. Euseb kann also nicht als Gewährsmann dafür dienen, was Kirchengeschichte «eigentlich» ist oder sein müsste, und der Exkurs in die Spätantike kann die gestellte Frage nicht für alle Zeiten beantworten. Er war dennoch sinnvoll, weil die Spätantike als Resonanzraum für heute drängende Fragen erstaunlich fruchtbar ist.

Zunächst gilt es aber auch die Unterschiede zu sehen: Wer heute nach der Kirchlichkeit von Kirchengeschichte fragt, kalkuliert eine Möglichkeit ein, die es so in der Spätantike nicht gab, nämlich ein Interesse an derartigen Fragen aus einem nicht-kirchlichen oder dezidiert unkirchlichen Horizont. Wieder-

um gilt dies sowohl für den Gegenstandsbereich als auch für den Kontext des Fragenden. Im 21. Jahrhundert gibt es «Kirchengeschichte», die sich als Gegenstand explizit und programmatisch auf «mehr als nur Kirche» bezieht – ja, man kann sagen, dass das geradezu der Regelfall ist. Schon Schleiermacher hat formuliert: «Die Kirchengeschichte ... ist das Wissen um die gesamte Entwicklung des Christentums» (Kurze Darstellung, §149) – und zwar, wie man heute zufügen würde: sowohl in seinen kirchlichen als auch nichtkirchlichen Äusserungsformen. Erst recht natürlich: das Christentum in seinen verschiedenen kirchlichen Ausprägungen (nicht nur die eine wahre Kirche im Gegensatz zur Häresie), also eine grundsätzlich ökumenische Zugewandtheit. Das alles ist heutzutage weitgehend unkontrovers. Wenige Kirchenhistoriker würden sich nur als Historiker der «einen wahren» Kirche unter Ausschluss aller Abweichler betrachten oder würden etwa den radikalen Pietismus oder Formen christlich geprägter «Zivilreligion» von der Betrachtung mit der Begründung ausschließen, dies sei nicht kirchlich. Im Sinne des Gegenstandsbereichs würden sich die meisten Kirchenhistoriker daher durchaus einverstanden fühlen mit einer sehr «positivistischen» Definition des Faches, wie sie von Wolfhart Pannenberg gegeben wurde: Kirchengeschichte als «Religionsgeschichte des Christentums» im weitesten Sinne.

Schwieriger ist die Frage nach der Standortgebundenheit. Das Ideal einer ganz und gar «objektiven» Wissenschaft, bei der der je eigene Standort des Fragenden überhaupt keine Rolle spielt, wird heute kaum noch jemand vertreten. Doch muss für dieses Fach der eigene Standort kirchlich sein? Muss der Fragende dabei kirchliche Interessen vertreten? An welcher Fakultät ist er mit Gewinn zu beheimaten? Oder noch weiter zuspitzend: Wie theologisch ist die Kirchengeschichte? Die grundsätzliche Möglichkeit einer Kirchengeschichte ohne kirchliche Interessen ist, wie gesagt, erst in der Neuzeit am Horizont erschienen, doch heute scheint sie eine Selbstverständlichkeit. Natürlich kann man eine Tagung über Gregor von Nyssa besuchen, einen Aufsatz über Bernhard von Clairvaux publizieren, eine Edition von Flugblättern der Reformationszeit vorlegen oder einen Vortrag über den Kulturkampf in der Schweiz halten, ohne Christ zu sein und ohne eigene kirchliche oder irgendwie religiöse Interessen zu haben oder gar öffentlich zu erklären. Ebenso natürlich kann man einem Buch über Frauenaskese in der Spätantike oder über die Blüte des Konziliarismus im Mittelalter nicht unbedingt ansehen, welche Glaubensüberzeugungen der Autor oder die Autorin hat.

Dass das so ist, ist heute nicht nur selbstverständlich, sondern wird auch allgemein geschätzt. Niemand hat ein Interesse, die Beschäftigung mit den genannten und anderen Themen auf einen *inner circle* von irgendwie zu definierenden (Recht-)Gläubigen einzuschränken. Im Gegenteil: Es gibt auch Themen, wo die Wahrscheinlichkeit höher ist, dass man den entsprechenden Büchern etwas vom Standpunkt des Schreibenden abspürt («Die Anfänge des Papsttums», «Homosexualität und Kirche») – und gerade dort profitiert der wissenschaftliche Diskurs von der Pluralität der Zugewandenen.

In diesem Sinne also kann Kirchengeschichte kirchlich sein – oder auch nicht. Dass beides möglich ist, ist kein Nachteil, sondern eine Stärke, und dem Schreiber der vorliegenden Zeilen liegt nichts ferner als hinter diese Form eines modernen pluralen Diskurses zurückzugehen. Man muss im übrigen aus diesem Grunde auch keinerlei Sorge um die Kirchengeschichte haben, wenn ihr Sitz im Leben einmal nicht mehr eine theologische Fakultät sein sollte: Das wissenschaftliche Interesse für Augustin, für die städtische Reformation oder für Karl Barth wird nicht so bald zum Erliegen kommen. Die Relevanz des Faches ergibt sich zu einem guten Teil aus der Relevanz ihres Gegenstandes.

Mit diesen Feststellungen ist aber bei weitem noch nicht alles zum Thema gesagt. Man könnte etwa die Frage «Wie theologisch ist die Kirchengeschichte?» auch umkehren und fragen: Wie viel Kirchengeschichte braucht die Theologie? Das ist nicht ganz ungefährlich, denn es droht die Gefahr der Funktionalisierung. Historikern ist meist nicht wohl dabei, wenn ihre Studien gleichsam zum argumentativen Ersatzteillager oder zum Zulieferbetrieb für Überzeugungen und Thesen genutzt werden, die ganz andere Ursprünge und Interessen haben – einmal gar nicht zu reden von der Kirchengeschichte als «Hilfswissenschaft» der «eigentlichen» Theologie, wie das ein Basler Theologe einmal ausdrückte.

Um solche Gefahren zu umgehen, sollte man die Frage vielleicht eher so formulieren: Wie viel genuin historisches Interesse setzt die Theologie frei? So gefragt, muss die Antwort lauten: Unter den Bedingungen des westlich geprägten Wissenschaftsbetriebes ist das Potenzial beträchtlich – es kann nicht anders sein. Seit der Entstehung der neuzeitlichen Geschichtswissenschaft als späte Frucht der Aufklärung kann auch die Theologie an diesem Paradigma nicht vorbei – und sie sollte es gar nicht versuchen. Viele Verwerfungen im 19. und 20. Jahrhundert waren durch solche Versuche bedingt (Streit um den «historischen Jesus», Antimodernismus-Streit etc.). Solche Debatten haben –

*confusione hominum, Dei providentia* – oft sehr interessante Resultate gezeitigt, empfehlen sich aber auf Dauer nicht zur Nachahmung.

An dieser Stelle kommen Euseb und die Spätantike wieder ins Spiel: Dass es Theologie ist, die aus sich heraus ein historisches Interesse generiert, dass die Standpunktgebundenheit von Kirchengeschichte nicht nur kein Nachteil ist, sondern Motor historischer Erkenntnis sein kann, dass Apologetik und Wissenschaftlichkeit nicht in Kontrast stehen, sondern das eine wie das andere offensiv und aktiv bejaht werden kann – all das ist heute nicht weniger wahr als damals. Der vorliegende Essay will ein Plädoyer in diesem Sinne abgeben. Kirchengeschichte als theologische Disziplin braucht eine Schleiermachersche Wende zum Subjekt.

Es ist vermutlich zutreffend, dass bei Euseb die Junktur «Kirchengeschichte (ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία)» deutungs offen ist: Sie lässt sowohl eine Interpretation im Sinne des *genitivus obiectivus* wie *subiectivus* zu. Dass sich in der Wirkungsgeschichte primär die Kirche als «Objekt» von Geschichtsschreibung durchgesetzt hat, ist vermutlich ebenfalls zutreffend. Heute ist es jedoch wichtig, auch an die andere Bedeutungsebene zu erinnern: Kirchengeschichte als eine spezifische kirchlich motivierte Beschäftigung mit Geschichte. Gerade bei Euseb lässt sich lernen, dass eine solche Art der Geschichtsschreibung keineswegs im Gegensatz steht zu dem, was in moderner Begrifflichkeit als «wissenschaftliches Ethos» bezeichnet werden mag. Die Sorgfalt und Zuverlässigkeit, mit der Euseb Dokumente recherchiert und zitiert, sucht in der Literatur der Antike ihresgleichen. Die Präzision in chronologischen Fragen ist gleichfalls beeindruckend – ja selbst die Fähigkeit, im Zweifel auch die Grenzen des Wissenkönnens explizit zu benennen. Gewiss – es ist auch wahr, dass die Auswahl der Dokumente und Zitate stark interessengeleitet ist. Wer Euseb liest, tut gut daran, ihn einerseits ganz ernst zu nehmen und seinen Informationen zu vertrauen, aber andererseits auch sehr aufmerksam zwischen den Zeilen zu lesen – mit besonderem Blick für das jeweils *nicht* Gesagte oder deutend Zurechtgerückte.

Heute gibt es einen etablierten und sich stets verfeinernden Methodenkanon wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit Geschichte. Das Ideal einer strengen «Objektivität», das im 19. Jahrhundert dabei oft im Hintergrund stand, ist weitgehend aufgegeben: Selbstverständlich ist auch wissenschaftliche Geschichtsschreibung immer standortgebunden. Es ist Aufgabe des Forschenden, diesen Sachverhalt in die eigenen Reflexionen einzubeziehen und, wo immer nötig und sachlich angemessen, darüber Rechenschaft abzulegen. Das

gilt auch und erst recht für diejenigen, deren intellektueller und/oder institutioneller Kontext theologisch bestimmt ist. Gewiss – man kann fragen, ob das Wort «Apologetik» noch zur Beschreibung dieser Rechenschaftsablage geeignet ist. Als Benennung für eine antike Literaturgattung ist es etabliert und relativ eindeutig. Im modernen Alltagssprachgebrauch haftet dem Wort eine eher negative Konnotation an, die seine Benutzung erschwert. Es schwingt etwas Verzweifeltes mit, eine Aussageabsicht «mit dem Rücken zur Wand». Insofern mag es sein, dass eine Wiederbelebung dieses Wortes wenig aussichtsreich ist.

Eine mögliche Alternative wäre die Rede von kontextueller Historiographie (ähnlich wie in manchen Diskussionszusammenhängen die «kontextuelle Theologie» zur Modevokabel avanciert ist). Doch während «Apologetik» vielleicht ein wenig zu viel des Guten ist, läuft das «Kontextuelle» Gefahr, im Unverbindlich-Banalen zu verschwimmen. Es geht um mehr als die Angabe von Kontexten der Schreibenden. Es geht – um es kurz und klar zu sagen – um eine Aussageabsicht. Historiographie ist nur dann relevant, wenn sie etwas aussagen will – andernfalls sind es Annalen.

Dass in diesem Sinne Geschichtsschreibung nicht nur interessengeleitet sein darf, sondern geradezu sein muss, sollte man nicht bestreiten. Wo Kirchengeschichte als theologische Disziplin betrieben wird, sollte sie sich daher nicht einreden lassen, dass sie nur dann wissenschaftlich ist, wenn sie ihren genuine Fragehorizont versteckt oder verleugnet. Nochmals: Kirchengeschichte muss nicht in einem kirchlichen oder theologischen Kontext betrieben werden. Selbstverständlich können die relevanten Gegenstände auch anders und anderswo untersucht werden. Wo sie es aber wird, sollte sie ihren Kontext aktiv und offensiv vertreten und zum Teil der wissenschaftlichen Reflexion machen.

Das gilt übrigens auch für ihre konfessionellen Kontexte. Dem Schreibenden liegt nichts ferner als eine konfessionalistische Engführung des eigenen Faches. Aber es ist selbstverständlich, dass die Forderung nach Einbezug der kirchlichen Kontexte auch die konfessionellen Prägungen mit umschliesst. Das steht keineswegs in Kontrast zum Ideal einer ökumenisch verantworteten Kirchengeschichte. Keine einzelne konfessionelle Tradition kann heute noch über sich selbst sprechen, ohne den Dialog mit den anderen gleich mit einzubeziehen.

Abschliessend sei der gleiche Grundgedanke noch einmal anders gewendet, nämlich nicht auf die konfessionellen, sondern auf die geographischen und kulturellen Kontexte bezogen. Kirchengeschichte im 21. Jahrhundert steht vor

ganz neuen Herausforderungen durch die globalen Horizonte. Wiederum: Auf der Gegenstandsebene ist das alles nicht neu. Globalisierung ist kein neues Phänomen der jüngsten Geschichte. Im Gegenteil: Gerade das Christentum hat von Anfang an einen globalen Horizont im Blick gehabt. Der spätantike Begriff «ökumenisch» besagt ja im Wortsinn nichts anderes («die ganze bewohnte Welt betreffend»). Doch die einschlägige Historiographie hat beschämend lange gebraucht, um sich der Konsequenzen bewusst zu werden und um angemessen damit umzugehen. Neu ist nicht der Gegenstand, sondern die reflektierende Integration ins eigene Fach.

Natürlich lässt sich globale Christentumsgeschichte nicht als Missionsgeschichte aus europäischer Perspektive schreiben. Ein polyzentrischer und pluraler Zugang ist erforderlich. Zugleich aber lassen sich die Herausforderungen der Historiographie in globaler und postkolonialer Perspektive nicht dadurch meistern, dass europäische Autoren an europäischen Schreibtischen angeblühen oder tatsächlichen Eurozentrismus geisseln. Oder dadurch, dass sie ihr Europäisch-Sein verstecken oder verleugnen.

Auch hier: Die Kirchengeschichte muss ihre eigenen Standpunkte offenlegen und aktiv ins Gespräch einbringen. Was am europäischen Blick auf den Afrikaner Augustin ist spezifisch europäisch? Was ändert sich, wenn ein afrikanischer Blick hinzutritt? Wie wird Kaiser Karl V. aus protestantischer, römischer und lateinamerikanischer Perspektive gesehen? Wie wird Missionsgeschichte aus Sicht der Nachfahren von Missionierenden und von Missionierten geschrieben? Wie spricht man über die Entstehung des Islam als europäischer und als orientalischer Christ?

Man könnte die gleiche Diskussion auch im Blick auf gender- und andere Perspektiven führen. Der entscheidende Punkt sollte aber klar geworden sein. Wie kirchlich ist die Kirchengeschichte? Sie ist es, wenn sie ihren kontextuellen und apologetischen Charakter nicht verleugnet.

*Abstract*

In this article I investigate to what extent the «ecclesiastical history» is or ought to be linked to a specific ecclesial background. The Greek original of the term (ekklēsiastikē historia, coined by Eusebius of Caesarea) can be interpreted in two ways: as history of the Church or history from an ecclesiastical perspective (corresponding to an objective vs. subject genitive, respectively). The history of Eusebius has a marked apologetical interest, but this does not fatally undermine the scholarly rigor of the work. I argue that the discipline should have a clear theological profile even today, and that moreover this need not exclude a pluralism of perspectives among the specialists of the field.

*Martin Wallraff, München*