

Toleranz und Identität: Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein zwischen religiösem Anspruch und historischer Erfahrung

Armborst-Weihs, Kerstin (Ed.); Becker, Judith (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Armborst-Weihs, K., & Becker, J. (Hrsg.). (2010). *Toleranz und Identität: Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein zwischen religiösem Anspruch und historischer Erfahrung* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte, 79). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666100963>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Toleranz und Identität

Geschichtsschreibung und
Geschichtsbewusstsein zwischen religiösem
Anspruch und historischer Erfahrung

Herausgegeben von
Kerstin Armborst-Weihs und Judith Becker

Vandenhoeck & Ruprecht





Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Abteilung für Universalgeschichte

Herausgegeben von Irene Dingel und Heinz Duchhardt

Beiheft 79

Vandenhoeck & Ruprecht

Toleranz und Identität

Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein
zwischen religiösem Anspruch und
historischer Erfahrung

Herausgegeben von
Kerstin Armborst-Weihs und Judith Becker

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2010 Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hoteli,
Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
Verlag Antike und V&R unipress.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz
BY-SA International 4.0 (»Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen«)
unter dem DOI 10.13109/9783666100963 abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu
sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>. Jede Verwertung
in anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: Vanessa Brabsche

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1056
ISBN 978-3-666-10096-3

Inhalt

Vorwort	VII
Wolf-Friedrich Schäufele Einleitung: Religion – Toleranz – Historie	1
Christoph Schwöbel Toleranz im Streit der religiösen Wahrheitsansprüche. Theologische und philosophische Perspektiven zur Begründung und Praxis der Toleranz	7
I. Toleranz und Identität im Spannungsfeld der Religionen	
Wolfram Kinzig Das Judentum in neueren deutschsprachigen Lehrbüchern der Alten Kirche	33
Mariano Delgado Europa und der Islam in der Frühen Neuzeit. Exklusions- und Inklusionstypologien zwischen 1453 und 1798	53
Andreas Gotzmann Das fremde Eigene und das eigene Fremde. Jüdische Historiker und ihre Sicht der jüdischen, christlichen und islamischen Geschichte	79
II. Toleranz und Identität im Spannungsfeld der christlichen Konfessionen: Themen	
Wolf-Friedrich Schäufele Das Bild des Mittelalters in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung	109
Klaus Fitschen Das Bild des neueren Katholizismus in der deutschen protestantischen Kirchengeschichtsschreibung	139

Franziska Metzger Identitätskonstruktion zwischen Nation und Konfession. Die Reformation in der katholischen (Kirchen-) Geschichtsschreibung der Schweiz	153
Michael Driedger Protestantische Heterodoxie als Deutungsproblem. Kategorisierungs- versuche zwischen konfessioneller Identitätsfindung und postkonfessioneller Geschichtsschreibung	177
Matthias Pohlig Grenzen der Abgrenzung. Überkonfessionelle Momente in konfessioneller Geschichtsschreibung des 16. und 17. Jahrhunderts	195
III. Toleranz und Identität im Spannungsfeld der christlichen Konfessionen: Werke	
Susan R. Boettcher Wiederverwendung der Konfessionsstreitigkeiten. Lutherische Identität in den Reformationsbiographien von Johann Georg Leuckfeld (1668–1732)	213
Irene Dingel Wie orthodox ist die Heterodoxie? Religiöse Wertung und Toleranz – Eine Spurensuche in Enzyklopädien der Aufklärung	227
Johannes Wischmeyer Objektivitätsideal zwischen Toleranz und Revisionismus. Leopold von Ranke und Ludwig von Pastor als Historiographen des Papsttums	253
Bettina Braun Toleranz vs. Identitätskonstruktion in den Kirchengeschichten Albert Haucks und Heinrich Brücks	273
Autoren- und Herausgeberverzeichnis	295
Personenregister	297

Vorwort

Der Forschungsschwerpunkt »Wertewandel und Geschichtsbewusstsein« am Institut für Europäische Geschichte Mainz untersucht, wie die sich verändernden Wertvorstellungen das historische Bewusstsein im neuzeitlichen Europa geprägt haben und auf welche Weise historische Deutungen durch die Vermittlung neuer Werthaltungen traditionelle Denkweisen in Frage stellen konnten. In einer Reihe von Kolloquien wird die Wechselbeziehung zwischen Wertewandel und Veränderungen in Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein anhand einzelner Werte in den Blick genommen.

In diesem Kontext stand das internationale Kolloquium im September 2008 zum Thema »Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein zwischen konfessioneller und religiöser Toleranz und Identitätsfindung«, dessen Beiträge und Ergebnisse der vorliegende Band präsentiert. Lediglich das Referat zum Bild von Christentum und Judentum in der islamischen Historiographie, das in der Reihe der Beiträge zur Frage der Toleranz und Identitätsfindung zwischen den Religionen stand, konnte leider nicht mit abgedruckt werden.

Wir danken allen Teilnehmern und Teilnehmerinnen für die Beiträge und Diskussionen. Insbesondere möchten wir uns bei Prof. Dr. Wolf-Friedrich Schäufele, ehemals Mitarbeiter des Instituts für Europäische Geschichte, bedanken, der das Kolloquium mit uns verantwortet und die Einleitung in diesen Band verfasst hat.

Ebenso gilt unser Dank Frau Vanessa Brabsche, M.A., für die redaktionelle Gestaltung sowie Kornelius Heering, Esther Verwold, Julianne Lehmann und Sarah Lüke für die Unterstützung beim Korrekturlesen und bei der Erstellung des Registers. Danken möchten wir zudem den Direktoren, Prof. Dr. Irene Dingel und Prof. Dr. Heinz Duchhardt, für die Aufnahme des Bandes in die Reihe der Beihefte zu den Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. Der Fritz Thyssen Stiftung sei für die finanzielle Unterstützung des Kolloquiums gedankt.

Mainz, Oktober 2009

Kerstin Armborst-Weihs

Judith Becker

Einleitung: Religion – Toleranz – Historie

Zu den Charakteristika des neuzeitlichen Europa gehört die religiös-konfessionelle Diversifizierung. Infolge der Reformation traten verschiedene christliche Bekenntnisse neben- und gegeneinander und prägten differenzierte Konfessionskulturen (Thomas Kaufmann) aus. Damit gingen Prozesse konfessioneller Identitätsbildung einher, in denen vermittels Mechanismen der Inklusion und der Exklusion stabile Konzeptionen religiös-kultureller Eigenidentität und Alterität entstanden. Das Verhältnis zwischen den christlichen Konfessionen war anfangs im Wesentlichen von Polemik geprägt; irenische Bestrebungen wie im erasmianischen Humanismus oder im deutschen Calvinismus blieben die Ausnahme.

Von verschiedenen Voraussetzungen aus und unter unterschiedlichen Bedingungen kam es im Laufe der Neuzeit in den einzelnen europäischen Staaten und Territorien zur Entwicklung von Formen konfessioneller Koexistenz, bei denen im Interesse des Friedens und der politischen Einheit die absoluten Geltungsansprüche der verschiedenen Parteien suspendiert und vermittelt wurden. Wesentlichen Anteil an diesem Prozess hatten die großen Religionskriege. An die Stelle der konfessionell formierten Religion trat nun zunächst das positive Recht, dann das Naturrecht und die autonome Vernunft als Grundlage der europäischen Gesellschaften und ihrer politischen Ordnungen. Religiöse und konfessionelle Toleranz, bisher ein ausnahmsweise gewährtes Privileg oder Notbehelf, wurde im Europa der Aufklärung als ein neuer Wert entdeckt und gegen die überkommenen kirchlichen Ansprüche durchgesetzt. In einem leidvollen Lernprozess fanden die europäischen Gesellschaften in einer fortschreitenden Säkularisierung das Mittel, die konfessionelle Diversität friedlich zu moderieren und letztlich dem Gemeinwohl nutzbar zu machen.

Mit einer gewissen Phasenverschiebung und charakteristischen Unterschieden nahmen auch die beiden großen nichtchristlichen Religionen im neuzeitlichen Europa an dieser Entwicklung teil. Dies gilt vor allem für das Judentum, das teilweise schon seit römischer Zeit, in der Breite aber seit dem Hochmittelalter in ganz Europa präsent war. Anders als christliche Minderheiten genossen Juden im Mittelalter gewöhnlich eine – allerdings oft stark beschränkte – Duldung. Im Zusammenhang mit der Konfessionalisierung und der Herausbildung der frühmodernen Staaten erhöhte sich vielerorts der Druck auf die Juden, bis unter dem Einfluss der Aufklärung die

Emanzipationsgesetzgebung günstige Rahmenbedingungen für eine gleichberechtigte Existenz und Teilhabe am öffentlichen Leben bot. Demgegenüber begegnete der Islam dem neuzeitlichen Europa zunächst nur an der südöstlichen Peripherie in lang währendender militärischer Konfrontation, die mit Phasen prekärer Koexistenz abwechselte. In neuerer Zeit intensivierten sich die Berührungen zwischen Christentum und Islam infolge der kolonialen Expansion Europas und – aktuell – von Migrationsbewegungen. Die Herausbildung stabiler Ordnungen des Zusammenlebens ist noch nicht zum Abschluss gelangt.

Religiös-konfessionelle Diversifizierung und Säkularisierung bilden in ihrer dialektischen Bezogenheit aufeinander einen Fundamentalvorgang der europäischen Geschichte der Neuzeit. Der damit einhergehende »Wertewandel« konnte nicht ohne Auswirkungen auf Geschichtsbewusstsein und Geschichtsschreibung bleiben – zumal die europäischen Religionen selbst in besonderem Maße geschichtlich bestimmt sind. Bereits das Judentum hatte sich in der Auseinandersetzung mit orientalischen Kulturen, deren Gottheiten im Denkhorizont des Mythos die Rhythmen und Gesetze der Natur garantierten, zu JHWH als einem in der Geschichte der Menschen, in der Geschichte seines Volkes in der Welt handelnden Gott bekannt. Mit dem Exodus aus Ägypten bildet ein historisches (oder als historisch geglaubtes) Ereignis das alljährlich im Pessach-Fest reinszenierte Grunddatum jüdischen Glaubens; obwohl das rabbinische Judentum mit der Tora eine letztlich unhistorische Norm in den Mittelpunkt der religiösen Praxis stellt, bleibt der historische Ausgangspunkt deutlich.

Das Christentum teilt die historische Orientierung des Judentums und steigert sie noch. Mit dem irdischen Wirken, Leben und Leiden Jesu von Nazareth, den seine Anhänger als den Christus bekannten, steht auch hier ein historisches Geschehen am Anfang und im Zentrum von Glaube und Leben. Mehr noch, in der Abwehr von Versuchen einer spiritualisierenden, ungeschichtlichen Umdeutung der Christusbotschaft durch den Gnostizismus des 2. Jahrhunderts entwickelte das Christentum streng geschichtlich bestimmte Normen der Rechtgläubigkeit; für die auf dieser Grundlage entwickelten Formen geschichtlicher Legitimierung oder Delegitimierung religiöser Theorie und Praxis habe ich versuchsweise den Begriff des »historischen Legitimationsgestus« eingeführt.¹

Von den drei im neuzeitlichen Europa vertretenen Religionen, die mitunter mit einem irreführenden Begriff als »abrahamitische Religionen« zusammengefasst werden, ist der Islam diejenige mit dem am geringsten aus-

¹ Wolf-Friedrich SCHÄUFELE, »Defecit Ecclesia«. Studien zur Verfallsidee in der Kirchengeschichtsanschauung des Mittelalters, Mainz 2006, S. 37–43.

geprägten historischen Element. Der als präexistent gedachte Koran ist eine zeitlose, jenseitige Heilsgröße. Der Prophet Mohammed ist nicht im gleichen Rang und Ausmaß Gegenstand islamischen Glaubens wie Christus für den Glauben der Christen. Gleichwohl ist seine historische Existenz nicht gleichgültig; die Sunna des Propheten, so wie sie im Hadith überliefert ist, wird als bedeutende Rechtsquelle in Anspruch genommen.

Die historische Orientierung und das historische Interesse namentlich des Christentums haben sich im europäischen Geschichtsbewusstsein und in der europäischen Geschichtsschreibung niederschlagen. So wie die meisten anderen kulturellen und gesellschaftlichen Teilsysteme wurde in der Frühen Neuzeit auch die Historiographie, soweit dies ihre gattungsspezifischen Rahmenbedingungen zuließen, konfessionalisiert. Der Streit um die Legitimität oder Illegitimität der Reformation und der römischen Papstkirche wurde von beiden Seiten nicht zuletzt mit historischen Mitteln geführt. Suchten die Anhänger der römischen Kirche die Protestanten durch den Nachweis ungerechtfertigter Neuerungen ins Unrecht zu setzen, so versuchten die Anhänger der Reformationskirchen umgekehrt die Katholiken einer historischen Abweichung von der Kirche Christi und der Apostel zu überführen und ihre eigene Übereinstimmung mit dem normativen Ursprung nachzuweisen. Dementsprechend bildeten sich mehr oder minder feste konfessionelle Geschichtserzählungen heraus, die in polemischer Auseinandersetzung mit dem religiösen Gegner zur Konstruktion, Konsolidierung und Stabilisierung der jeweiligen konfessionellen Eigenidentität beitrugen.

Mit der Überwindung des Konfessionalismus und der Entdeckung des Wertes der Toleranz veränderten sich allmählich die konfessionellen Identitäten und namentlich die sie begründenden Exklusionsmechanismen. Im Zusammenhang damit kam es zur Revision auch der bislang unangefochtenen historischen Meistererzählungen. Geschichtsbewusstsein und Historiographie sind seitdem von einem spannungsreichen Nebeneinander zweier Tendenzen bestimmt: dem Bemühen um unparteiliche, die alten Abgrenzungen zwischen Religionen und Konfessionen überwindende neue Perspektiven auf die europäische Geschichte einerseits und der fortdauernden Bedeutung geschichtlicher Überzeugungen für die Stützung religiöser oder konfessioneller Identitäten andererseits.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes gehen dem Wandel von Geschichtsbewusstsein und Geschichtsschreibung im Spannungsfeld zwischen religiöser und konfessioneller Identität und Toleranz nach. Im Vordergrund steht dabei die Frage nach den Auswirkungen der Toleranz als eines neu entdeckten oder, genauer gesagt, eines neu gesetzten Wertes. Am Anfang des Bandes steht daher ein Grundsatzbeitrag von Christoph Schwöbel, dem Vorsitzenden der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, der den

Wert Toleranz aus der Perspektive des systematischen Theologen und des Philosophen auf seine Begründung und auf die Bedingungen seiner Praktikabilität hin analysiert. Im thematischen Zuschnitt der übrigen Beiträge hat die Konzentration auf die Toleranz eine chronologische Schwerpunktbildung in der neueren und neuesten Geschichte, von der Aufklärung bis zur Gegenwart, zur Folge.

Freilich zeigt sich, dass bis in die Gegenwart hinein die Wirkungen und Tendenzen religiös-konfessioneller Toleranz in fortdauernder Spannung zu der älteren, legitimatorischen und identitätsstiftenden Funktion von Geschichtsbewusstsein und Geschichtsschreibung stehen. Auch dieser Aspekt kommt in den einzelnen Beiträgen zur Sprache. Terminologisch ist er im Titel des vorliegenden Sammelbandes mit dem Begriff »Identität« bezeichnet. Bekanntlich ist die Vorstellung kollektiver Identitäten nicht unproblematisch. Schon die Frage, ob die Übertragung individualpsychologischer und -soziologischer Konzepte personaler Identität, wie sie in der Ich-Psychologie Eriksons und im Symbolischen Interaktionismus entwickelt wurden, auf Kollektivsubjekte überhaupt zulässig sei, wird kontrovers beantwortet, und in jüngster Zeit wurde wiederholt scharfe Kritik an dem vermeintlich inhaltsleeren »Plastikwort« (Uwe Pörksen) und an seinen theoretischen Implikationen geübt.² Demgegenüber kann festgehalten werden, dass sich der Identitätsbegriff gerade auf dem Gebiet der Religionen und Konfessionen als brauchbares Analyseinstrument erweist. Auf eine inhaltliche Klärung analog derjenigen des Toleranzbegriffs wurde in diesem Band bewusst verzichtet. Denn gerade durch seine Unbestimmtheit ist der Begriff der Identität geeignet, das breite Spektrum unterschiedlicher Phänomene, die hier in den Blick kommen, abzudecken: Prozesse der Konstruktion neuer wie der Affirmation oder der Wandlung und Umbestimmung bestehender Identitäten, der Gewinnung und Stärkung von Eigen- wie der Zuschreibung von Fremdentitäten.

Die auf den einleitenden Aufsatz von Christoph Schwöbel folgenden Beiträge sind, wie die ihnen zugrundeliegenden Referate des Kolloquiums, drei Sektionen zugeordnet. Die erste dieser Sektionen behandelt Fragen der gegenseitigen historisch-historiographischen Wahrnehmung der drei Religionen Christentum, Judentum und Islam im Spannungsfeld von Identität und Toleranz. Dabei berichten Wolfram Kinzig und Mariano Delgado über das christliche Bild des antiken Judentums bzw. des Islams. Andreas Gotzmann

2 V.a. Lutz NIETHAMMER, Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur, Reinbek 2000. Vgl. Aleida ASSMANN/Heidrun FRIESE (Hrsg.), Identitäten, Frankfurt a.M. 1998.

untersucht die jüdische Historiographie und ihre Sicht der jüdischen, christlichen und islamischen Geschichte.

Die zweite und umfangreichste Sektion behandelt die gegenseitigen Wahrnehmungen der christlichen Konfessionen anhand ausgewählter Themen. Wolf-Friedrich Schäufele und Klaus Fitschen untersuchen das Bild der mittelalterlichen bzw. der neueren römisch-katholischen Kirche in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung, Franziska Metzger beleuchtet die Darstellung der Reformation in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung der Schweiz. Dem historiographischen Selbst- und Fremdbild des »linken Flügels der Reformation« geht Michael Driedger nach. Matthias Pohlig macht auf überkonfessionelle Momente in konfessioneller Geschichtsschreibung aufmerksam.

Die dritte Sektion erörtert die interkonfessionellen Wahrnehmungen und Standortbestimmungen anhand ausgewählter historiographischer Werke. Susan Boettcher demonstriert die Ausprägung lutherischer Identität in den Reformatorenbiographien von Johann Georg Leuckfeld. Irene Dingel untersucht die praktischen Folgen des Toleranzdenkens in frühaufklärerischen Enzyklopädien. Johannes Wischmeyer und Bettina Braun legen vergleichende Analysen von parallelen Werken protestantischer und römisch-katholischer Historiker vor: der Papstgeschichten Leopold von Ranke und Ludwig von Pastors bzw. der kirchengeschichtlichen Werke von Albert Hauck und Heinrich Brück.

Trotz der Vielfalt der behandelten Aspekte können die hier versammelten Studien das gestellte Thema nicht erschöpfen, ja nicht einmal beanspruchen, einen in jeder Hinsicht repräsentativen Überblick zu geben. Doch können sie den Blick schärfen für die Notwendigkeit der Ideologiekritik und der wissenschaftlichen Selbstverständigung der historischen Fächer über ihre Grundlagen und Voraussetzungen – einen Blick, der sich notwendig auch auf die gegenwärtige historiographische Praxis zu richten hat.

Christoph Schwöbel

Toleranz im Streit der religiösen Wahrheitsansprüche

Theologische und philosophische Perspektiven zur Begründung
und Praxis der Toleranz

Der Jahrestag des 11. September 2001 bildet einen düsteren Hintergrund für Überlegungen zum Thema »Toleranz im Streit der religiösen Wahrheitsansprüche«. Dieser Jahrestag macht zugleich deutlich, dass das Thema der Toleranz uns mit Dringlichkeit und Ambivalenz zugleich begegnet. Die Dringlichkeit zeigt sich daran, dass wir in unserer globalisierten Gesellschaft nur werden überleben können, wenn wir in der Lage sind, alle Ressourcen der Toleranz, also Ressourcen zum Ertragen von Differenz, zu mobilisieren. Die Ambivalenz wird daran deutlich, dass das Überleben einer globalisierten Gesellschaft nur dann möglich ist, wenn das, was eine gesellschaftliche Lebensordnung gefährdet, die Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden ermöglichen soll, nicht toleriert wird. Das Thema der Toleranz kann nicht angegangen werden, ohne dass zugleich die Grenzen der Toleranz mitbedacht werden. Eine vermeintlich grenzenlose Toleranz ist nicht von Indifferenz und Permissivität zu unterscheiden und verliert ihre Konturen.

Wenn sich ein systematischer Theologe mit solchen Fragen beschäftigt, kann man erwarten, dass es grundsätzlich wird, denn Systematiker sind, ebenso wie Philosophen, Fachleute für das Grundsätzliche. Um darauf reflektieren zu können, ob das, was in systematischer Reflexion als das Grundsätzliche bestimmt wird, auch tatsächlich einmal real existierend eine Rolle gespielt hat oder nur im platonischen Ideenhimmel eine gewiss glückselige Existenz führt, brauchen Systematiker die Zusammenarbeit mit den Historikern. Umgekehrt scheinen auch die Geschichtswissenschaften auf die Zusammenarbeit mit den systematischen Disziplinen angewiesen zu sein. Die kategorialen Voraussetzungen – wie die Leitfragen, die Epochenabgrenzungen, die Grundannahmen über Freiheit und Konditionierungen geschichtlichen Handelns – werden keinesfalls von den geschichtlichen Ereignissen selbst generiert, sondern entspringen Perspektiven, die an das Studium der Geschichte herangetragen werden und die unsere grundsätzlichen Einstellungen ethischer und religiöser Art spiegeln. Solche Grundannahmen sind aber nicht nur in der Geschichtsbetrachtung wirksam, sondern auch in allem geschichtlichen Handeln, insofern das geschichtliche Handeln immer vom Wissen, den Überzeugungen und von den handlungsleitenden Gewissheiten der geschichtlichen Akteure mitbestimmt wird. Das Handeln ge-

schichtlicher Akteure umfasst nicht nur ihr empirisches Wissen, sondern auch ihre moralischen Überzeugungen und ihre religiösen und metaphysischen Wahrheitsansprüche, also das, was Gegenstand systematisch-theologischer und philosophischer Reflexion ist. Diese Verflechtungen bieten gute Gründe für die Zusammenarbeit zwischen der Geschichtswissenschaft, der systematischen Theologie und der Philosophie – gerade bei einem so komplexen Thema wie dem der Toleranz.

I. Toleranz in der »Weltrisikogesellschaft«

Der in München und London lehrende Soziologe Ulrich Beck hat die gegenwärtige Situation unserer globalisierten Gesellschaft in Weiterführung seiner Theorie der »Risikogesellschaft«¹ als »Weltrisikogesellschaft«² beschrieben. Er unterscheidet dort drei »Logiken« globaler Risiken und setzt sie systematisch zueinander in Beziehung: »ökologische Krisen, globale Finanzkrisen und terroristische Gefahren«³, wobei bei der terroristischen Bedrohung »Zufall durch Absicht ersetzt wird«⁴ und sie als »intendierte Katastrophe«⁵ begriffen werden muss. Darin unterscheidet sich die terroristische Bedrohung von ökologischen und ökonomischen Krisen, die als »Nebenfolgen radikalierter Modernisierung«⁶ zu begreifen sind. Zu den terroristischen Globalrisiken müssen seit dem 11. September 2001 auch religiös motivierte Gewaltakte zählen, deren Präsenz und Erwartung für viele den Kontext der Auseinandersetzung mit dem Problem der Toleranz, gerade im Zusammenhang des Zusammenlebens der Religionen, bildet. Das Thema der Toleranz, darauf machen Becks Analysen nachdrücklich aufmerksam, muss heute im globalen Kontext reflektiert werden.

Das gilt vor allem in Bezug auf die Religionen. Die gegenwärtige Situation ist erstmals in der Geschichte eine Situation der Begegnung nahezu aller Religionen mit nahezu allen anderen Religionen. Die Begegnung der Religionen lässt sich in der Situation der Globalisierung nicht geographisch oder kulturell beschränken. Das global Signifikante ist nicht zuletzt durch die global angelegten Wirtschaftsprozesse und die global präsenten visuellen Kommunikationsmedien in jeder Lokalität anzutreffen. Das Globale und das Lokale durchdringen sich gegenseitig. »Glokalisierung«⁷ heißt das

1 Ulrich BECK, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt/Main 1986.

2 Ders., *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Frankfurt/Main 2007.

3 Ebd., S. 37.

4 Ebd., S. 37f.

5 Ebd., S. 359.

6 Ebd.

Stichwort, das diese Verschränkung des Globalen und des Lokalen auch in der Religionssoziologie bezeichnet. Die mit diesem Schlagwort bezeichneten Prozesse sind z.B. auch für die Wirkungsgeschichte der europäischen Geschichte von größter Bedeutung. Die Folgen und Nebenfolgen der europäischen Geschichte begegnen heute global in ganz anderen lokalen Kontexten.

Die Globalisierung begünstigt die Weltreligionen mit ihren universalen Wahrheitsansprüchen. Das macht das Problem der Toleranz zwischen den Weltreligionen zum brisantesten und zum schwierigsten Problem der Theorie und der Praxis der Toleranz. Die Nationalstaaten, die in der Neuzeit den institutionellen Rahmen für die Gewährung von Toleranz bereitstellten und durch die Gewährung von Religionsfreiheit das Verhältnis der Religionen zueinander regelten, sind im Prozess der Globalisierung marginalisiert worden. Global agierende Wirtschaftsunternehmen und die globale Vernetzung durch elektronische Informationssysteme relativieren den Einfluss der Nationalstaaten, die im Bereich der Wirtschaftspolitik häufig von Agenten zu Patienten der Globalisierung herabgestuft werden, die die Wirkungen der globalisierten Wirtschaft reaktiv verarbeiten müssen. Die Nationalstaaten kommen und gehen – die Religionen sind geblieben. Das gilt gerade angesichts der Tatsache, dass die Säkularisierungshypothese, die vor vierzig Jahren die internationale Forschung bestimmte, lange das Zurückgehen der Religion und ihre Transformation in nicht-religiöse Organisationsstrukturen und Bedeutungsmuster vorausgesagt hatte. Die Religionen, so können wir heute sehen, überleben selbst ihre Säkularisierungsprozesse: Totgesagte leben länger.

Die Revitalisierung des religiösen Interesses ist aufs engste mit dem Phänomen verbunden, welches Ulrich Beck als »Inszenierungsperspektive« charakterisiert hat. Er bezeichnet damit den Aspekt, der die Theorie der »Risikogesellschaft« von der Theorie der »Weltrisikogesellschaft« unterscheidet. In der »Weltrisikogesellschaft« ist durch die Inszenierung des Risikos, die Vergegenwärtigung der Zukunft der Katastrophe, das reale Risiko vom gefühlten Risiko nicht mehr zu unterscheiden. Eine Wahrnehmung terroristischer Bedrohung richtet sich in der Inszenierungsperspektive nicht mehr auf das Risiko möglicherweise eintretender terroristischer Gewaltakte, sondern globalisiert das Risiko inszenatorisch zu einer Universalbedrohung.⁸

7 Vgl. Roland ROBERTSON, *Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit*, in: Ulrich BECK (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt/Main 1998, S. 192–220. Die grundlegenden Überlegungen finden sich in Roland ROBERTSON, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London 1992. Robertson hat mit dieser Wortschöpfung den japanischen Begriff *dochakuka* ins Englische übertragen, der ursprünglich die Anpassung globaler Wirtschaftsstrategien auf lokale Situationen bezeichnet.

8 So kann BECK, *Weltrisikogesellschaft*, S. 30f., konstatieren: »Es ist nicht die terroristische Tat, sondern es sind die globale Inszenierung der Tat und die auf die Inszenierung folgenden politischen Antizipationen, Aktionen und Reaktionen. Die auf vielen Ebenen spürbaren Einschränkungen

Dieser Zusammenhang zwischen der Steigerung des Risikos zum Globalrisiko und der Inszenierungsperspektive lässt sich mit besonderer Prägnanz an den Konflikten zwischen den Weltreligionen in der globalisierten Mediengesellschaft verfolgen. Man kann diese in vielen Hinsichten als »Krieg der Symbolwelten«⁹ charakterisieren. Denn es geht weniger um reale Auseinandersetzungen realer Personen oder Gruppen, die ein reales Ziel verfolgen, als um eine symbolische Auseinandersetzung zwischen Personen und Gruppen, die sich anhand ihrer Symbole identifizieren und durch sie identifiziert werden. In der globalisierten Kultur der visuellen Medien ist die symbolische Dominanz – so scheint es – der Weg zur Durchsetzung realer Machtansprüche. Die die öffentliche Diskussion bestimmenden Auseinandersetzungen über die Religionen in den letzten Jahren – vom Kruzifix über den Kopftuch- zum Karikaturen- und zum Inszenierungs-Streit – sind Auseinandersetzungen im Feld symbolischer Identitätspolitik. Ihre Hauptmittel sind die symbolische Identifikation, z.B. die symbolische Identifikation von Selbstmordattentätern aus allen möglichen Ländern mit dem Schicksal der Palästinenser, und die symbolische Alteritätskonstruktion, die den Anderen als Gegenbild der eigenen Identität konturiert. Eine der wichtigsten Aufgaben der Religionsforschung in der öffentlichen Diskussion ist die Kritik dieser symbolischen Identitäten und der sie begleitenden Alteritätskonstruktionen. Dazu gehört auch, den Einfluss dieser Symbolpolitik auf die Frage der Toleranz zu untersuchen.

Wenn wir in einer ersten Annäherung versuchen, das Phänomen der Toleranz genauer zu erfassen, lässt sich zunächst der Ort angeben, wo Toleranz gefordert ist. Toleranz hat ihren Ort im Zusammenhang eines Konflikts zwischen zwei unterschiedlichen Standpunkten, die nicht miteinander vereinbar sind. Toleranz bezeichnet also eine Form des Managements von Differenzsituationen, die ein Konfliktpotential enthalten. Darum unterscheidet sich Toleranz von allen Formen des Umgangs mit Konflikten, die das Element der Differenz negieren oder umgehen. Darum unterscheidet sich Toleranz als Form der Konfliktbearbeitung am schärfsten von der Indifferenz. Eine Haltung der Indifferenz behauptet, dass es gar keinen Konflikt geben könne, weil es keine echte Differenz gebe. Die unterschiedlichen Standpunkte werden als gleich gültig und damit als gar nicht im Konflikt aufeinander bezogen gedeutet. Auf diese Weise wird etwa der Wahrheitsanspruch von Behauptungen, die durch ihre Affirmation immer ihre Negation

gen der Freiheitsrechte – von der Zunahme der Überwachungskameras bis zur Kontrolle der Einwanderung – sind nicht einfach Folgen tatsächlicher Katastrophen, zum Beispiel terroristischer Gewaltakte. Sie sind ein Produkt aus solchen Erfahrungen und deren globalisierter Antizipation, sprich dem Versuch, das künftige Eintreten solcher Ereignisse an jedem Ort dieser Welt zu verhindern«.

⁹ Vgl. Christoph SCHWÖBEL, Symbolische Rede von Gott. Tillichs Beitrag zur Gotteslehre, in: Christian DANZ/Werner SCHÜBLER/Erdmann STURM (Hrsg.), Das Symbol als Sprache der Religion, Münster 2006, S. 9–29.

ausschließen, nicht anerkannt. Diese Vergleichgültigung der Differenz ist den unterschiedlichen Formen der Indifferenz gemeinsam, ob sie nun individualistisch, relativistisch oder kulturalistisch begründet werden oder die Differenz – postmodern – als ästhetische Differenz interpretiert wird, über die man bekanntlich nicht streiten kann. Daran wird die Nähe einer Haltung der Indifferenz zu Einstellungen deutlich, die das Differente dadurch aufheben, dass sie es eliminieren. Die Beseitigung der Differenz ist das gemeinsame Merkmal sowohl eines relativistischen Indifferentismus als auch totalitärer Ideologien gleich welcher Couleur. Erst der Respekt vor der beständigen Differenz ermöglicht und fordert Toleranz. Es ist ein Paradox, also ein scheinbarer Widerspruch, dass es Toleranz nur da geben kann, wo es Streit gibt. Darum erweisen sich Haltungen der Indifferenz bei näherem Zusehen als Haltungen der Intoleranz, die bekunden, dass sie nicht bereit sind, das Anderssein der Anderen zu ertragen, indem sie es bestreiten.

Die Anerkennung des Andersseins des Anderen, der Respekt vor der Differenz, impliziert logisch ein Bewusstsein der eigenen Identität. Identität und Differenz sind mit logischer Notwendigkeit aufeinander bezogen. Das bedeutet allerdings nicht, dass die eigene Identität nur durch die Ablehnung des Andersseins des Anderen zu definieren ist. Wäre es so, dann hätte Identität keine eigenen Wurzeln und wäre auf die Abgrenzung vom Negativbild des Anderen konstitutiv angewiesen. Anders als bei der Haltung der Indifferenz würde so die Steigerung der Differenz zum Mittel der Steigerung der eigenen Identität. Intoleranz als Nicht-Ertragbarkeit der zur Gegensätzlichkeit gesteigerten Differenz würde so zum Werkzeug der eigenen Identitätsdefinition. Steigerung der Identität ist aber nur für schwache Identitäten, die sich bedroht fühlen und ihrer eigenen Wurzeln unsicher sind, eine Notwendigkeit. Deshalb neigen schwache Identitäten zur Intoleranz, starke Identitäten erweisen sich demgegenüber als toleranzfähig, weil sie ihre Wurzeln nicht in der Ablehnung des Anderen wissen.

Das lässt sich gut am Beispiel des christlichen, muslimischen und jüdischen Fundamentalismus zeigen. Fundamentalismus ist kein Rückfall ins Mittelalter; er ist vielmehr eine höchst moderne Reaktion auf die Herausforderung der Moderne, besonders auf die Säkularisierung. Weil der Fundamentalismus ein Abwehrphänomen ist, definiert er seine eigene Identität durch die Negation der Positionen des Gegners. Der Fundamentalismus übernimmt so mit umgekehrten Vorzeichen die Agenda derer, die er als seine Gegner sieht. Die Infragestellung des biblischen Schöpfungsberichts als buchstäblicher Wahrheit durch eine evolutionistische Weltsicht und durch die historische Kritik führte so beim christlichen Fundamentalismus zur Behauptung, dass die Irrtumslosigkeit der Schrift der erste und für Christen fundamentalste Glaubensartikel sei. Damit werden aber die Fundamente des christlichen Glaubens vertauscht: Nicht mehr die Fundamentalartikel der altchristlichen und reformatorischen Bekenntnisse definieren, was christlich

ist, sondern die buchstäbliche Wahrheit der Schrift. Solche Formen des Fundamentalismus, in der die Intoleranz gegenüber dem Abgelehnten die eigene Identitätsdefinition fundamental bestimmt, lassen sich nur religiös und theologisch therapieren – durch die Auseinandersetzung darüber, was die wahren Fundamente religiöser Identität sind.¹⁰

Vor dem Hintergrund der Abgrenzung von der Indifferenz, die leugnet, dass es etwas zu tolerieren gibt, und der Intoleranz als eines Mittels zur Steigerung der eigenen schwachen Identität können wir versuchen, eine formale Klärung des Phänomens der Toleranz zu entwickeln. Formal betrachtet ist Toleranz ein offener Beziehungsbegriff, der ein Element der Ablehnung mit einem Element der Annahme verbindet. Nur das muss toleriert werden, was ich ablehne; diese Ablehnung schließt aber zugleich die Annahme des Umstandes ein, dass das, was ich ablehne, von einem anderen vertreten oder praktiziert wird. Wir verwenden das Wort »Toleranz« meist zu lose. Toleranz ist von dem englischen Philosophen Bernard Williams als eine »unmögliche Tugend« bezeichnet worden.¹¹ Sie verlangt von uns, das zu dulden, was wir ablehnen. Aber indem wir es tolerieren, bejahen wir zugleich, dass jemand das von uns Abgelehnte vertritt und praktiziert. Toleranz ist niemals billig, sondern immer teuer – eben eine eigentlich unmögliche Tugend. Formal betrachtet hat Toleranz also folgende Struktur: A (Subjekt der Toleranz) toleriert B (Objekt der Toleranz) auf Grund von C (Gründe für Toleranz) mit dem Ziel D (Ziel der Toleranz).

Formalisierungen haben den großen Vorteil, dass sie unterschiedliche Einsetzungen in die formale Struktur erlauben und so – innerhalb derselben Struktur – Differenzierungen analytisch sichtbar machen. So macht es einen großen Unterschied, ob als Subjekt der Toleranz eine Institution (wie etwa der Staat), eine Personengruppe (wie etwa die Religionsgemeinschaften) oder eine einzelne Person in den Blick genommen wird. Der Staat kann durch die Garantie der Religionsfreiheit erst den Raum eröffnen, in dem Personengruppen oder Einzelpersonen Toleranz üben können. So ist z.B. die Garantie korporativer Religionsfreiheit im Grundgesetz die Bedingung der Möglichkeit der Toleranz im Verhältnis der Kirchen und Religionsgemeinschaften. Dieses wiederum kann den Kontext bereitstellen, in dem Einzelpersonen Toleranz üben.

¹⁰ An anderer Stelle wurde ausführlicher gezeigt, dass Fundamentalismus als Phänomen deplatziertes Fundamentalität zu deuten ist. Vgl. Christoph SCHWÖBEL, Ist der Konflikt der Zivilisationen ein Religionskrieg?, in: Jochen TRÖGER (Hrsg.), Streit der Kulturen, Heidelberg 2008, S. 200–238.

¹¹ Bernard WILLIAMS, Toleration: An Impossible Virtue?, in: David HEYD (Hrsg.), Toleration: An Elusive Virtue, Princeton 1996, S. 18–27. Vgl. zu dieser Problematik im interreligiösen Kontext: Christoph SCHWÖBEL, Toleranz – eine unmögliche Tugend für religiöse Gemeinschaften, in: Friedrich SCHWEITZER/Christoph SCHWÖBEL (Hrsg.), Religion – Toleranz – Bildung, Neukirchen 2007, S. 11–38.

Ähnliche Differenzierungen werden bei den möglichen Einsetzungen für B, das Objekt der Toleranz, also das zu Tolerierende, sichtbar. Toleriert oder nicht toleriert werden können Auffassungen von bestimmten Personen, Handlungen bestimmter Personen (und handlungsorientierende Auffassungen, die bestimmte Handlungen nach sich ziehen) und diese Personen selbst. Hier sind durchaus Differenzierungen möglich: Man mag Personen tolerieren, aber nicht deren Auffassungen und Handlungen. Ebenso mag man Auffassungen tolerieren, aber nicht ihre Umsetzung in eine bestimmte Praxis. Umgekehrt ist die Toleranz von Auffassungen und Handlungen, aber nicht der Personen, die sie vertreten, schwer vorstellbar.

Eine wichtige Differenzierung ergibt sich bei C, den Gründen für die Praxis der Toleranz, dem »Woher« der Toleranz. Für Toleranz lassen sich Gründe anführen, die im Prinzip für alle Menschen verpflichtend sein sollen. Das ist der Typ der Toleranzbegründung im Rahmen einer universalistischen Moral, wie er etwa im Rahmen der Aufklärung entwickelt worden ist. In jüngster Zeit hat Rainer Forst in seinem großen Werk *Toleranz im Konflikt*¹² diese Form der Toleranzbegründung erneuert. Tendenziell läuft dies auf die Begründung der Toleranz im Rahmen eines universalistischen Vernunftethos hinaus. Die Stärke dieses Theorietyps ist die von ihr beanspruchte Universalität, ihre Schwäche die mit dieser Universalität einhergehende relative Abstraktheit und Formalität. Die Diskussion über Kants »kategorischen Imperativ« ist ein exemplarischer Fall für die Schwierigkeiten einer universalistischen Moralbegründung.

Eine andere Art der Toleranzbegründung geht von der Beobachtung aus, dass die Gründe für Toleranz für die verbindlich sein sollen, die zur Praxis der Toleranz aufgefördert werden. Dann müssen es Gründe sein, die eine Person oder eine Gemeinschaft möglichst tiefgreifend involvieren, also solche Gründe, die mit dem eigenen Identitätsbewusstsein, der eigenen Lebensanschauung und Lebenspraxis möglichst eng verknüpft sind. Darum kann diese Form der Toleranzbegründung gerade die Elemente in Anspruch nehmen, die die Toleranzbegründung in der Perspektive der universalistischen Moral einklammern muss, weil sie eben nicht universal sind. Dazu zählt die Berufung auf Traditionen, die in bestimmten Gemeinschaften verpflichtende Kraft haben, weil sie die Identität dieser Gemeinschaften entscheidend prägen. Auf diese Weise wird die Toleranzbegründung mit dem eigenen Identitätsbewusstsein verknüpft. Das zeigt sich dort, wo sich die Gründe der Identitätsbestimmung und die Gründe zur Praxis der Toleranz überschneiden.

Diese Form der Toleranzbegründung ist bei religiösen Gemeinschaften besonders aufschlussreich, weil die Toleranzbegründung aus den religiösen

12 Rainer FORST, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt/Main 2003.

Lebensformen, ihren Traditionen und Gemeinschaftsbildungen zugleich noch einen transzendenten Bezugspunkt hat. Dadurch wird die verpflichtende Kraft der Tradition gesteigert, weil sie eine gleichsam transzendente Verankerung erhält. Diese ist aber bei den Weltreligionen nicht auf einen bestimmten Geltungsbereich zu begrenzen wie etwa bei Stammesreligionen. Die transzendente Verankerung der Toleranzforderung zielt – zumindest implizit – auf die Wirklichkeit als ganze. Bei den monotheistischen Religionen ist das besonders evident. Wird der Toleranzgedanke religiös im Gottesgedanken begründet, so ist damit immer die Wirklichkeit als ganze als von Gott bestimmte mit im Blick. Zwar mag der eigenen religiösen Tradition eine privilegierte Stellung im Blick auf das Gottesverhältnis zugesprochen werden, aber im Prinzip ist Gott der Gott der ganzen Schöpfung, übergreift also Subjekte und Objekte der Toleranz.

Man kann den Unterschied zwischen einer Toleranzbegründung auf der Basis einer universalistischen Moral und aus der Perspektive einer bestimmten, traditional bestimmten und sozial verfassten religiösen Lebensform auch noch an einem anderen Moment festmachen. Da die universalistische Moral im Prinzip für alle Menschen als moralische Subjekte gilt, kann die Toleranzforderung mit der Wechselseitigkeit der Toleranz verbunden werden. Toleranz erscheint als eine Tugend der Gegenseitigkeit: Wenn du mich tolerierst, kann ich auch dich tolerieren. Damit aber ist die Toleranz durch die »Symmetriefalle« gefährdet: Weil du mich nicht tolerierst, kann ich dich auch nicht tolerieren. Unter der Hand ist die Toleranz des Anderen zur Bedingung der eigenen Toleranz geworden.

Toleranzbegründungen aus religiöser Perspektive können sich demgegenüber wie viele religiöse Handlungsorientierungen an der Transzendierung des Gesetzes der Wechselseitigkeit ausrichten. Das zeigt im Christentum exemplarisch die Radikalisierung des Gebots der Nächstenliebe zum Gebot der Feindesliebe. Schon das Gebot der Nächstenliebe ist nicht an Wechselseitigkeit orientiert (vgl. Lev 19,18 und Mk 12,31 sowie die synoptischen Parallelen Mt 22,34–40 und Lk 10,25–28). Sonst wäre es analog zur »Goldenen Regel« formuliert: Liebe deinen Nächsten, so wie dich dein Nächster liebt. Radikalisiert werden kann es nur, wenn die Wechselseitigkeit nicht zum Handlungsmaßstab wird und die Ablehnung des Anderen, der deswegen zum Feind wird, im Liebesgebot mitformuliert wird: »Liebet eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen« (Mt 5, 44).

Neben den unterschiedlichen Einsetzungen für die Gründe der Toleranz ist das »Woraufhin« der Toleranz, D, das Ziel der Toleranz, von besonderer Bedeutung. Toleranz ist kein Selbstzweck, sondern sie ist die Minimalbedingung für die Gestaltung eines gemeinschaftlichen Lebens, das Differenz einschließt. Deswegen muss die Toleranz als Duldung des Anderen im Prinzip weitere Elemente zur Gestaltung des Verhältnisses zum Anderen einschließen, Elemente der Anerkennung und der Kooperation. Hier ist wich-

tig, dass das Element der Annahme schon im Toleranzbegriff eingeschlossen ist. Was auch immer abgelehnt wird und darum nur toleriert werden kann: Toleranz schließt die Akzeptanz des Umstandes ein, dass jemand das vertritt, was ich ablehne. Diese Annahme weist über sich hinaus zu einer weiteren Gestaltung des Verhältnisses der Toleranz. Toleranz bedeutet in jedem Fall, dass das, was toleriert wird, ein Aspekt der gemeinsamen Zukunft sein kann. Was nicht toleriert werden kann, soll nicht Element der Zukunft sein.

Daran muss sich sofort die Frage anschließen, woran sich bemisst, was eine gemeinsame Zukunft sein kann. Sehr häufig wird an dieser Stelle der Gedanke des Konsenses eingeführt. Was gemeinsame Zukunft sein kann, bemisst sich daran, ob es für die Gestaltung der gemeinsamen Zukunft trotz aller Differenzen einen Konsens in Bezug auf gemeinsame Grundwerte gibt. Diese Grundannahme, die Annahme von gemeinsamen Grundwerten, ist in einer pluralistischen Gesellschaft eine höchst problematische und wird immer problematischer, je weiter sich die Gesellschaft differenziert. Konstruktiver erscheint es, die gemeinsame Zukunft als gemeinsame Ziele zu interpretieren, die im Rahmen gemeinsamer Regeln zu realisieren wären. Hier gibt es sozusagen keinen Grundkonsens, erst recht nicht einen Konsens über die Gründe des Gemeinsamen, das von unterschiedlichen Personen und Gruppen in der Gesellschaft durchaus unterschiedlich begründet werden mag, sondern einen Zielkonsens und eine Verständigung über die bei der Realisierung dieses Zieles zu beachtenden Regeln. Als »slogan« und dann auch in der für »slogans« am besten geeigneten Sprache: »No common ground – but common aims and common rules«.

Welche Rolle können bei der Erreichung dieser gemeinsamen Ziele zur Gestaltung der gemeinsamen Zukunft religiöse Wahrheitsüberzeugungen spielen?

II. Religiöse Wahrheitsüberzeugungen: Quellen der Intoleranz – Wurzeln der Toleranz

Im Zusammenhang einer Erörterung der Toleranzfrage scheinen religiöse Wahrheitsüberzeugungen ein besonders schwieriger Fall zu sein. Glaubensüberzeugungen sind immer wieder als Quellen der Intoleranz gebrandmarkt worden – aber enthalten sie auch Ressourcen für die Theorie und Praxis der Toleranz? Können sie der Toleranz Wurzeln bieten? Auf alle Fälle scheinen religiöse Überzeugungen ein besonders schwieriger Fall für Toleranz zu sein, weil hier die Unterschiede der Wahrheitsüberzeugungen besonders schroff hervortreten. Toleranz im Verhältnis der Religionen ist darum der Ernstfall der Toleranz.

Diese besondere Zuspitzung der Toleranzfrage verdankt sich der Tatsache, dass religiöse Wahrheitsüberzeugungen einen ganzheitlichen Charakter haben. Sie betreffen das gesamte Wirklichkeitsverständnis und alle Handlungsorientierungen religiöser Menschen in allen Dimensionen der Deutung und Gestaltung der Wirklichkeit. Als »religiöse« Überzeugungen unterscheiden sie sich von anderen Überzeugungen, Auffassungen und Meinungen dadurch, dass sie die gesamte Wirklichkeit in ihren differenzierten Bedingtheiten letztlich durch die Beziehung zu ihrem Unbedingten bestimmt sehen. In theistischen Religionen ist dieses Unbedingte im Gottesgedanken formuliert, sofern Gott als Grund, Ziel und Sinn von allem Bedingten verstanden wird. In mystischen Religionen ist das Unbedingte der letzte Zielpunkt der Einung mit der »wahren Wirklichkeit«, die jenseits alles dessen liegen mag, was durch bedingte Begriffe sprachlich erfasst werden kann. Wie immer diese Beziehung konkret gefüllt wird, es spiegelt sich darin immer die Beziehung zwischen allem Bedingten und seinem unbedingten Grund und Ziel. Als religiöse »Wahrheits«überzeugungen sind sie dadurch charakterisiert, dass sie ihre Negation ausschließen. Wahrheit lässt sich nur behaupten, wenn sie Falschheit ausschließt.

Religionen sind vielgestaltige komplexe Gebilde, die sich am besten in einer multidimensionalen Beschreibung erschließen lassen. So lassen sich eine Lehrdimension, eine ritische und kultische Dimension, eine mythische und narrative Dimension, eine Erfahrungsdimension mit ihren affektiven Anteilen, eine ethische und rechtliche Dimension und auch eine soziale Dimension unterscheiden und miteinander verbinden.¹³ Jedoch tragen diese unterschiedlichen Dimensionen alle in einem sozialen Bildungsprozess zur Formierung personaler Wahrheitsgewissheiten bei. Sie bestimmen die tiefste Schicht personaler und gemeinschaftlicher Identität. Religiöse Wahrheitsüberzeugungen sind also in einem doppelten Sinne ganzheitlich. Sie umfassen das Ganze der Wirklichkeit und sie umfassen den ganzen Menschen.

In dieser Eigenart religiöser Wahrheitsüberzeugungen ist der Grund zu sehen, warum sie in kulturellen, politischen und sozialen Konflikten immer wieder instrumentalisiert werden. Religiöse Überzeugungen sprechen die Tiefensicht der Wirklichkeitsauffassung von Menschen an. Wird also eine kulturelle Differenz religiös begründet, dann ist sie damit zu ihrer tiefsten Radikalität gesteigert. In der Situation des religiös-weltanschaulichen Pluralismus lässt sich darum immer wieder beobachten, dass kulturelle Differenzen religiös vertieft werden und dadurch den Charakter der Unbedingtheit erhalten. Eine Instrumentalisierung liegt dann vor, wenn sich das mit dieser religiösen Intensivierung des Ausgangskonflikts verfolgte Ziel gar nicht als religiöses Ziel verstehen lässt, sondern ein Ziel der kulturellen Auseinan-

¹³ Eine ambitionierte Beschreibung der Anatomie der Weltreligionen in kulturübergreifender Perspektive anhand dieses multidimensionalen Ansatzes bietet Ninian SMART, *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*, Berkeley 1996.

dersetzung oder der Politik ist. Durch die religiöse Intensivierung wird deutlich, dass die Beziehung zum Unbedingten die Grenze des Verhandeldbaren markiert. Bedingtheiten sind immer verhandelbar – das Unbedingte nicht. Diese Eigenschaft des Religiösen machen sich z.B. auch Quasi-Religionen zunutze, indem sie sehr bedingten Größen den Charakter der Unbedingtheit verleihen wie etwa der Idee der Nation im weltanschaulichen Nationalismus.

Diese Beziehung zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten liegt aber nicht nur der Instrumentalisierung der Religion zugrunde, die sich dort ereignet, wo bedingten Größen unbedingter Wert zugesprochen wird und so die Vorstellung des Unbedingten für die Erreichung bedingter Ziele funktionalisiert wird, sondern ist aus binnenreligiöser Perspektive zugleich die wirksamste Kritik aller Unbedingtheit beanspruchenden Bedingtheiten durch das Unbedingte. Der Bezug auf das Unbedingte, auf Gott, relativiert auch die religiösen Wahrheitsüberzeugungen selbst. Durch die Religionen zieht sich die Kritik an den bedingten Ausdrucksformen der Religion durch den unbedingten Bezugspunkt der Religion, sozusagen die Kritik der Religion durch Gott selber. Von der Kultkritik der alttestamentlichen Propheten über die Verkündigung Jesu an der Absolutsetzung des religiösen Gebots gegenüber seinem Geber zieht sich wie ein roter Faden das Thema des Götzendienstes. Die Reformation hat diese Kritik erneuert und deswegen am Leitfaden der Unterscheidung zwischen dem »opus Dei« und den »opera hominum« eine radikale Kritik am absoluten Anspruch menschlicher religiöser Institutionen und Autoritäten erhoben. Die reformatorische Kritik erreicht dort die höchste Schärfe, wo eine menschliche Autorität göttliche Autorität beansprucht.

Dieses Thema ist im Zusammenhang der Reflexion auf die Toleranzkapazitäten religiöser Traditionen von entscheidender Wichtigkeit. Das gilt gerade im Blick auf die Diskussion um die sogenannten Absolutheitsansprüche von Religionen. Den Anspruch auf Absolutheit auf die eigene Religion zu beziehen, bedeutet die Religion an die Stelle Gottes zu setzen. Sie ist die Absolutsetzung der Religion auf Kosten Gottes. Gott selber als das Absolute radikal zur Geltung zu bringen bedeutet, die Selbstrelativierung aller Religion. Genau darin liegt der Grund ihrer Toleranzressourcen.

Es gehört zum populären Verständnis der Toleranz, dass Toleranz ihre Wurzeln in der Einschränkung religiöser Wahrheitsüberzeugungen hat. Der Kampf für die Toleranz erscheint so als Bemühen um die Zurückdrängung religiöser Wahrheitsansprüche. Dafür wird dann z.B. auf Voltaires *Traité sur la tolérance* (1763) verwiesen, ohne dass der konkrete historische Fall, um den es Voltaire in dieser Schrift geht und der schon im vollen Titel »à l'occasion de la mort de Jean Calas« angesprochen wird, Erwähnung findet.¹⁴ Voltaires Versuch einer Ehrenrettung des hugenottischen Baumwollhändlers Jean Calas aus Toulouse, der auf ein Urteil des Parlaments der

Stadt Toulouse hingerichtet wurde, weil er seinen Sohn ermordet haben sollte, da dieser zum katholischen Glauben konvertieren wollte, wird als allgemeine Einforderung von Toleranz gegenüber der Religion in Anspruch genommen. Dabei handelt es sich um eine sehr spezifische Kritik am Einfluss der katholischen Kirche auf den Staat und seine Gerichtsbarkeit zugunsten eines Angehörigen einer religiösen Minderheit, dem auf Grund seiner Religionszugehörigkeit keine Gleichheit vor dem Recht zugebilligt wurde. Die Geschichte der Toleranzidee, wie sie etwa von Heinrich Schmidinger¹⁵ dokumentiert und von Arnold Angenendt¹⁶ breit kommentiert worden ist, erweist sich bei genauerem Zusehen nicht als Kampf der Idee der Toleranz gegen religiöse Wahrheitsansprüche, sondern als Einsatz für die Toleranz als Freiheit zur Religionsausübung, für die man sich in der Regel auf religiöse Gründe berief. Die religiösen Traditionen und ihre Wahrheitsansprüche erscheinen dabei nicht als Bastionen der Intoleranz, sondern als Ressourcen der Toleranzbegründung auch gegen die Herrschaftsansprüche religiöser Institutionen gerade in ihrer Verschmelzung mit staatlichen Institutionen. Die Toleranzforderung konnte insofern durchaus für die Religion oder sogar im Namen der Religion gegen deren klerikalistischen Missbrauch erhoben werden.

Es kann nicht bestritten werden, dass die Geschichten der einzelnen Religionen zahlreiche Belege für religiös begründete Intoleranz bieten. In der Geschichte des Christentums stehen die Kreuzzüge, Pogrome gegen Juden, Ketzer- und Hexenverfolgungen und schließlich die Religionskriege des 17. Jahrhunderts beispielhaft für eine zur Gewalttätigkeit eskalierende Intoleranz. Allerdings erübrigt sich dadurch nicht die genaue Analyse der jeweiligen historischen Umstände und der religiösen Begründungslogiken von Intoleranz, die Gewalttätigkeit als rechtfertigungsfähig oder gar gerechtfertigt darstellten. So sind auch im Christentum die Exzesse der Gewalt Anlässe zur grundsätzlichen Infragestellung der Gewaltpotentiale religiöser Intoleranz. Die Religionen erscheinen im Blick auf die Frage von Toleranz und Intoleranz durchaus ambivalent. In der Perspektive der »longue durée«¹⁷ zeigt sich allerdings keineswegs eine durchgängige Stabilität der Strukturen, sondern vielmehr eine Verschiebung über lange Zeiträume, in denen

14 Vgl. VOLTAIRE, Über die Toleranz. Veranlasst durch die Hinrichtung des Johann Calas im Jahre 1762, in: Günther NENNING (Hrsg.), *Voltaire. Recht und Politik*, Frankfurt/Main 1978, S. 84–256. Zum Kontext vgl. VOLTAIRE, *Die Toleranz-Affaire*, hrsg. von Albert GIER und Chris E. PASCHOLD, Bremen 1993.

15 Vgl. Heinrich SCHMIDINGER (Hrsg.), *Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen*, Darmstadt 2002.

16 Vgl. Arnold ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, 4. Aufl. Münster 2008.

17 Vgl. zum Konzept der *longue durée* Fernand BRAUDEL, *Geschichte und Sozialwissenschaften. Die longue durée*, in: Claudia HONEGGER (Hrsg.), *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zu einer systematischen Aneignung historischer Prozesse*, Frankfurt/Main 1977, S. 47–85.

die Identifikation von menschlicher Macht und göttlicher Macht, von menschlichem Willen und dem Willen Gottes differenzierend in Frage gestellt wird. Damit wird der Spielraum für die Frage der Rechtfertigung von Gewalt gegen Andersgläubige eröffnet. Zugleich kommt es zu einer kritischen Umdeutung von zentralen Rechtfertigungsbegriffen intoleranter Gewalt. Ein Beispiel dafür ist etwa Luthers Umdeutung des Begriffs des »miles Christi«, der nicht mit dem Schwert, sondern ausgerüstet mit der »fiducia« durch das Predigtamt gegen den Satan kämpft – und durch diese semantische Neubestimmung einer Argumentation, wie sie in Bernhard von Clairvaux' Schrift *De laude novae militiae* (ca. 1130) vorliegt, den Boden entzieht.¹⁸ Gerade angesichts der Toleranzfrage erweisen sich die Geschichten der Religionen als Bildungsgeschichten, in denen sie lernen, mit ihrem Gewaltpotential so umzugehen, dass es mit den zentralen Inhalten des religiösen Glaubens in Übereinstimmung gebracht werden kann. Die Toleranzidee entfaltet sich in Europa vor diesem Hintergrund. Ohne ihre religiösen Wurzeln kann die Geschichte der Toleranzidee nicht verstanden und können ihre Konturen nicht profiliert werden.¹⁹

Es ist deswegen eine verkürzende Typologisierung, wenn man von der »inhärenten Gewalttätigkeit«²⁰ monotheistischer Religionen spricht. Es ist sicher richtig, dass monotheistische Religionen in der Gefahr sind einen totalitären Exklusivismus auszubilden, der sich allem gegenüber intolerant verhält, was die Ausschließlichkeitsansprüche der Religion in Frage stellt. Diese Gefährdung durch die Ausbildung von intoleranten Strebungen ist aber keinesfalls auf die monotheistischen Religionen beschränkt. In den mystischen Religionen wie etwa dem Buddhismus, der sich in der Gegenwart besonders als Religion der Toleranz, des Friedens und der Gewaltlosigkeit präsentiert, gibt es demgegenüber eine Tendenz zu einem totalitären Inklusivismus. Wenn alles letztlich zur Leere der »shunyata« (Sanskrit; Pali: »sunnata«) zu streben bestimmt ist und darum alle Bestimmtheit transzendiert werden muss, nicht nur die Illusion des Selbst (Pali: »anatta«, Sanskrit: »anatman«), sondern auch jede Substantialität, jede attributive Bestimmtheit, jedes limitierende Stehen-in-Gegensätzen, ist damit auch die Differenz, an der die Herausforderung der Toleranz entsteht, aufgehoben. Es gibt buchstäblich nichts, was zu tolerieren wäre, weil die Illusion von etwas die Verkennung der »shunyata« ist, deren Charakter darum auch nicht in einer positiven Lehre bestimmt werden kann. Diese Perspektive umschließt alles

18 Vgl. zu den Einzelnachweisen Johannes SCHILLING, Kreuzzug und Friedensreich, in: Friedrich SCHWEITZER (Hrsg.), Religion, Politik und Gewalt. Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie 18.–22. September 2005 in Berlin, Gütersloh 2006, S. 185–197.

19 Vgl. dazu die immer noch zuverlässige Dokumentation in dem Band von Heinrich LUTZ (Hrsg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977.

20 Jan ASSMANN, Monotheismus als theologisch-politisches Problem, in: Jahrbücher für Protestantische Theologie 4 (2002), S. 132. Vgl. ders., Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003.

und schließt alles ein. Sie scheint alles zu tolerieren, aber um den Preis, dass es keine Differenz »gibt«, die zu tolerieren wäre.²¹ Aus der Perspektive des Anderen, der um Anerkennung seines Andersseins, um Respekt vor der Differenz ringt, ist auch diese Inklusivität totalitär.

Die sich angesichts dieser religiösen Tendenzen zur Intoleranz stellende Frage ist, welche Ressourcen die Religionen besitzen, um dieser Tendenz die Ausrichtung auf Toleranz entgegenzustellen. Entgegen dem generellen Gewalttätigkeitsverdacht in Bezug auf den Monotheismus ließe sich die These vertreten, dass monotheistische Religionen die Kapazität zur Begrenzung ihrer tendenziellen Intoleranz gerade in ihrem Gottesgedanken besitzen. In monotheistischen Religionen ist Gott sowohl der Grund der eigenen religiösen Deutung der Wirklichkeit als auch der Horizont aller Perspektiven des Wirklichkeitsverständnisses. Darum verhindert gerade der Gedanke, dass Gott unvertretbar und unersetzbar das einzige Absolute und insofern, auch in allen Beziehungen zur Welt und zu den Menschen, radikal unverfügbar ist, die Inanspruchnahme Gottes für den eigenen Standpunkt und für die radikale Bestreitung des Standpunktes des Anderen. Damit ist in der Religion im Gottesgedanken festgehalten, dass Gott selbst die radikale Kritik aller Instrumentalisierungsversuche durch religiöse, politische oder kulturelle Machtdurchsetzungsversuche ist. Diese Absolutheit, die weder Polytheismus noch Kosmotheismus vertreten können, macht die Unterscheidung von Gottesdienst und Götzendienst zu einem entscheidenden Kriterium religiöser Praxis und ist zugleich Begründung und Begrenzung religiöser Wahrheitsansprüche. Denn die Einheit der Wahrheit muss in einem so radikal gedachten Monotheismus in Gott gedacht werden und nicht in einem religiösen Dogma oder in einer religiösen Praxis. Die Unverfügbarkeit Gottes, die alle Beziehungen Gottes zu dem, was nicht Gott ist, durchzieht, impliziert insofern eine radikale Selbstrelativierung der Religion gegenüber ihrem Gegenstand. Damit wäre es ein Charakteristikum der Religion, dass auch die religiöse Wahrheit unverfügbar ist und religiöse Gewissheit nicht von Menschen geschaffen werden kann.

Dieser Grundzug der Religion, der nur in den Blick kommt, wenn man Religion nicht anthropologisch erklärt, sondern ihrer Selbstbeschreibung folgend die Religion von ihrem Gegenstand, also von Gott als ihrem Subjekt konstituiert versteht, Religion also konsequent theologisch interpretiert, wird im Vergleich mit meta-religiösen Weltanschauungen besonders deutlich. Meta-religiöse Weltanschauungen wie der Szientismus, der dialektische Materialismus als weltanschauliche Grundlage des Kommunismus oder auch die neopagane Rasseideologie des Nationalsozialismus erheben einerseits den Anspruch, die Religion als Stufe eines primitiven mythologischen Bewusstseins, als falsches Bewusstsein, das als Opium des Volkes

21 Vgl. Keiji NISHITANI, Was ist Religion?, Frankfurt/Main (1982) Neudr. 2001, S. 201–264.

wirkt, oder als Lebensorientierung der Schwachen und rassistisch Minderwertigen zu beweisen; andererseits versuchen sie, die Orientierungsleistung der Religion zu ersetzen. Im 19. Jahrhundert lässt sich dieser Zusammenhang zwischen Religionskritik und neuer »Religionsgründung« als Herrschaftsanspruch der »wahren« Weltanschauung exemplarisch studieren.

Im Unterschied zu den Religionen, die die religiöse Wahrheit als für den Menschen passiv erschlossen verstehen, begreifen die Weltanschauungen die wahre Weltanschauung als lehrbar und lernbar. Wer die wahre Lehre nicht annimmt, hat nicht eine andere Auffassung oder eine andere Überzeugung, die zumindest ein Kandidat für Toleranz wäre, sondern ist einfach blöd oder ein renitentes Subjekt. Die Selbstbezeichnung des neuen Atheismus »the Brights« ist in diesem Zusammenhang sehr aufschlussreich: Wer die atheistische naturalistische Weltanschauung nicht vertritt, dem mangelt es entweder an Intelligenz oder an gutem Willen. Ein schönes Beispiel dafür ist die Religionskritik, die Richard Dawkins in seinem Buch *Der Gotteswahn* vorgelegt hat.²² Der Literaturwissenschaftler Terry Eagleton hat diese Art der Religionskritik treffend charakterisiert:

Imagine someone holding forth on biology whose only knowledge of the subject is the Book of British Birds, and you have a rough idea of what it feels like to read Richard Dawkins on theology.

Eagleton stellt eine Reihe von rhetorischen Fragen:

What, one wonders, are Dawkins's views on the epistemological differences between Aquinas and Duns Scotus? Has he read Eriugena on subjectivity, Rahner on grace or Moltmann on hope? Has he even heard of them?²³

Die Antwort ist natürlich: Nein. Der Gotteswahn ist so absurd, dass man ihn nicht kennen und studieren muss, um ihn abzulehnen. Es fällt schwer, diese Haltung nicht als intolerant zu betrachten.

Die Religionen haben keinen Grund, der Auseinandersetzung mit ihren Intoleranzpotenzialen auszuweichen. Obwohl Intoleranz geradezu gewohnheitsmäßig mit den Religionen in Verbindung gebracht wird, sollte darüber nicht vergessen werden, dass die schlimmsten Formen der Intoleranz und ihre erschreckend gewalttätigen Formen im 20. Jahrhundert nicht von den Religionen, sondern von den meta-religiösen Weltanschauungen wie dem Nationalsozialismus und dem Kommunismus ausgegangen sind. Da die Weltanschauungen davon überzeugt sind, dass die Wahrheit lehrbar ist, gibt es für sie keinen prinzipiellen Grund, warum abweichende Meinungen und die, die sie vertreten, toleriert werden müssen, ist die andere Auffassung doch nach dieser Auffassung nur Dummheit oder Renitenz.

22 Richard DAWKINS, *Der Gotteswahn*, 9. Aufl. Berlin 2007.

23 Terry EAGLETON, *Lunging, Flailing, Mispunching*, in: *London Review of Books*, 19. Oktober 2006. Vgl. auch ders., *Reason, Faith and Revolution. Reflections on the God Debate*, New Haven 2009.

III. Zur Kritik des abstrakten Universalismus der Toleranzforderung

Die Forderung der Toleranz wird heute in den aktuellen Auseinandersetzungen, auch im Kontext der globalen Begegnung der Religionen und der religiös geprägten Kulturen, vor allem von denen erhoben, die sich einem universalen Vernunftethos verpflichtet fühlen und sich mit dieser Auffassung bewusst in die Tradition der Aufklärung stellen. Man sollte beachten, dass diese gegenwärtige Auffassung mit dem vielgestaltigen geschichtlichen Phänomen der europäischen Aufklärung und seiner Ambivalenz, Motive der christlichen Religion aufnehmend die geschichtlichen Autoritäten des Christentums der Kritik der Vernunft oder der Erfahrung zu unterwerfen, mit der geschichtlichen Aufklärung oft nur durch das programmatische Pathos des Lichtträgers verbunden ist. Charakteristisch ist jedoch die Überzeugung, dass moralische Forderungen wie die der Toleranz nur dann universal sein können, wenn sie auch mit allgemeingültigen Gründen zu rechtfertigen sind. Kontingente geschichtliche Überlieferungen wie religiöse Traditionen können wegen ihrer Bindung an partikulare Traditionsgemeinschaften wie z.B. die Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht als mögliche Kandidaten universaler moralischer Normen betrachtet werden. Die Religionen und ihre Traditionen erweisen sich für die Toleranzbegründung nicht als eine mögliche Ressource.

Der Ausschluss der Religionen vom Feld des öffentlichen Diskurses – auch in Fragen der Toleranz – kann unterschiedliche Formen annehmen, die für sich genommen oder in Kombination auftreten können. Die am weitesten verbreiteten und am häufigsten angeführten sind: die Privatisierung religiöser Wahrheitsüberzeugungen, die sie auf den Bereich des Privaten beschränkt und vom öffentlichen Forum der Vernunft ausschließt, wie sie in der Formel »Religion ist Privatsache«²⁴ ausgesprochen wird; die Individualisierung religiöser Lebensgestaltung und der mit ihr verbundenen Wahrheitsansprüche, die darum keine überindividuelle Gültigkeit beanspruchen können, häufig formuliert anhand des Ausspruchs Friedrichs II: »Jeder soll nach seiner Fassung selig werden«²⁵; die Ästhetisierung der Differenz zwischen religiösen Lebensorientierungen, die damit aufhört, eine Wahrheitsfrage zu sein und zur Geschmacksfrage wird: »De gustibus non est disputandum.«; die Relativierung aller religiösen Wahrheitsüberzeugungen und Lebensentwürfe, die damit ein Resultat von anderen Bedingungen z.B. kul-

24 Die Aussage »Religion ist Privatsache« ist ursprünglich keine Beschreibung eines Sachverhalts, sondern eine Kampfparole aus dem Erfurter Programm der Sozialdemokratie 1891, die darauf abzielt, den Einfluss der Religion im öffentlichen Bereich zurückzudrängen.

25 »Die Religionen Müsen alle Tolleriret werden und Mus der Fiscal nuhr das Auge darauf haben, das keine der andern abrug Tuhe, den hier mus ein jeder nach seiner Fassung Selich werden«. Friedrich II. von Preußen in einer Randbemerkung zu einem ihm vorgelegten Schreiben über die Frage der Erhaltung katholischer Schulen für Soldatenkinder in Preußen vom 22. Juni 1740.

tureller, politischer oder sozialer Art sind und somit keinen eigenen Wahrheitswert haben.

Jede dieser Ausschlussstrategien kann mit guten Gründen kritisiert werden. Es lässt sich grundsätzlich zeigen, dass religiöse Wahrheitsüberzeugungen auch als persönliche Überzeugungen immer den privaten Bereich überschreiten, weil sie die ganze Person und das Verständnis der Wirklichkeit als Ganzes in Anspruch nehmen. Oder es kann historisch an einzelnen Beispielen gezeigt werden, dass die Relegation der Religion in den privaten Bereich, wie z.B. in den Vereinigten Staaten von Amerika durch die strikte Trennung von Staat und Religion, die öffentliche Wirksamkeit von Religion eher begünstigt als einschränkt. Individualisierung, so lässt sich zeigen, hat immer gemeinschaftliche Bildungsprozesse zur Voraussetzung. Die Ästhetisierung religiöser Lebensorientierungen erweist sich angesichts ihrer Bestreitbarkeit als problematisch. Abgesehen von dem Selbstwiderspruch des Relativismus, dass er selbst beansprucht in allen Bereichen zu gelten und somit absolut wahr zu sein, ist die relativistische Deutung religiöser Überzeugungen bestenfalls eine Verschiebung der religiösen Wahrheitsfrage in andere Bereiche oder führt zu einem infiniten Regress.

So problematisch diese unterschiedlichen Strategien zum Ausschluss religiöser Überzeugungen aus dem öffentlichen Diskurs jede für sich sein mögen, so haben sie doch in der Toleranzfrage eine gemeinsame Pointe. Sie scheinen nahezulegen, dass eine Steigerung der Toleranzfähigkeit durch eine Reduzierung des Einflusses der religiösen Wahrheitsüberzeugungen auf das Verhalten zu erreichen ist, weil die religiösen Überzeugungen ja ohnehin privat, individuell, nur ästhetisch und jedenfalls nur relativ sind. Wenn die Begründung und Praxis der Toleranz für alle Menschen verbindlich sein und darum mit Gründen gesichert werden soll, die allen Menschen in ihrem öffentlichen Vernunftgebrauch gleichermaßen zur Verfügung stehen, scheiden religiöse Wahrheitsüberzeugungen als Ressourcen der Toleranz aus. Die universale Toleranzforderung postuliert insofern eine Proportionalität von Religion und Toleranz: »Je weniger religiös – desto toleranter!« Toleranz wächst in dem Verhältnis, in dem Religion abnimmt.

Für religiöse Menschen gleich welcher Religion muss diese Proportionalitätsregel als höchst intolerante Zurückweisung ihrer religiösen Überzeugungen wirken. Verstehen sie ihre gemeinschaftliche oder persönliche Identität als religiös begründet, muss die in dieser Weise begründete Toleranzforderung sogar als Angriff auf ihre Identität verstanden werden – und damit als mangelnde Bereitschaft, sie in ihrem Anderssein, d.h. in ihrem Religiössein zu respektieren. Man kann darüber reflektieren, ob diese Art der Toleranzforderung, die mit einer Reduktion der religiösen Bindungen und einer Infragestellung der religiösen Identität verbunden ist, nicht als Faktor in der Genese von Intoleranz verstanden werden muss. Dafür würde die Dialektik der Säkularisierung sprechen, die in ihrem Zugriff auf alle Be-

reiche des Lebens einer der entscheidenden Faktoren in der Genese der modernen Fundamentalismen ist.

Es gibt unterschiedliche Strategien, die auf einem vorgeblich universalen Vernunftethos basierenden Toleranzforderungen zu kritisieren. So kann der dabei von Hobbes, Rousseau und Kant bis hin zu John Rawls in Anspruch genommene Begriff der »öffentlichen Vernunft« einer Kritik unterzogen werden.²⁶ Das schlagkräftigste Argument ist aber ein praktisches. Wenn das friedliche und gerechte Zusammenleben in unserer globalisierten Welt durch die Intoleranz gefährdet ist, die von religiösen Wahrheitsüberzeugungen ausgeht, wäre es widersinnig, religiöse Menschen mit ihren Traditionen nicht in die Suche nach guten Gründen für Toleranz einzubeziehen. Wenn es so ist, dass die Frage der Toleranz sich am dringlichsten in Fragen der Religion stellt, wie es ja durch die gemeinsame Geschichte des Toleranzdiskurses und der Religionsfreiheit dokumentiert wird, wäre es unsinnig die Religion aus diesem Diskurs auszuschließen. Als These formuliert: Konflikte, in denen Religion ein entscheidender Faktor ist, können nur begrenzt und ihr Umschlagen in gewaltsame Auseinandersetzungen kann nur verhindert werden, wenn Toleranz nicht »gegen« die Religionen eingefordert wird, sondern »aus« den jeweiligen religiösen Traditionen begründet werden kann.

IV. Perspektivischer Universalismus: Die Ressourcen religiöser Traditionen

Versuchen wir Toleranz aus den religiösen Traditionen zu begründen, indem die religiösen Wurzeln der Toleranz gerade für das Verhältnis der Religionen untereinander freigelegt werden, kann ein solcher Versuch nicht abstrakt von den Religionen reden. Da die Menschen der unterschiedlichen religiösen Traditionen für das Projekt der Toleranz gewonnen werden sollen, muss eine solche Begründung von Strategien der Toleranz auf dem Boden der jeweiligen Tradition erfolgen. Erst wenn sie aus ihren jeweils eigenen Wurzeln in der jeweils eigenen Religion begründet ist, kann sie auf die anderen religiösen Traditionen bezogen werden und können im Dialog gemeinsame Strategien zur Gestaltung einer gemeinsamen Zukunft erprobt werden.²⁷ Diese perspektivische Begründung der Toleranz im Verhältnis der

²⁶ Vgl. Robert P. GEORGE/Christopher WOLFE (Hrsg.), *Natural Law and Public Reason*, Washington 2000.

²⁷ Einen solchen Versuch, Toleranz aus den jeweiligen Perspektiven des Judentums, des Christentums und des Islam zu begründen, haben Dorothee von Tippelskirch und ich als Arbeitsergebnis eines Symposiums der Alfred Herrhausen Gesellschaft für internationalen Dialog im Herbst 2002 in Wien vorgelegt: Christoph SCHWÖBEL/Dorothee VON TIPPELSKIRCH, *Die religiösen Wur-*

Religionen führt dazu – wenn wir uns kurz auf die entwickelte Toleranzformel zurückbesinnen – dass es in der interreligiösen Theorie und Praxis der Toleranz zu Vertauschungen in der Position von A, den Subjekten der Toleranz, und B, den Objekten der Toleranz, kommt. Die, die aus der eigenen Perspektive die Subjekte der Toleranz sind, sind aus der Perspektive der anderen die Objekte der Toleranz. Es gibt also eine Wechselseitigkeit im Toleranzverhältnis, die aber kein konditionales Verhältnis nach der Logik »Tolerierst du mich, dann toleriere ich dich« ist. Denn die jeweiligen Gründe C entstammen der jeweils eigenen Tradition. Allerdings schließt die Zukunftsperspektive D, das »Woraufhin« der Toleranz, die Anderen wiederum ein – wechselseitig als Subjekte und Objekte der Anerkennung und des Respekts und als Partner in der Kooperation zum Erreichen gemeinsamer Ziele zur Verwirklichung des gemeinsam angestrebten »bonum commune«.

Nimmt man diese Perspektivengebundenheit der Toleranzbegründung ernst, wäre danach zu fragen, was von Seiten der christlichen Theologie zur Begründung der Toleranz angeführt werden könnte. Wo liegen die christlichen Wurzeln der Toleranz? Aus christlicher Perspektive wäre eine solche Toleranzbegründung als »Toleranz aus Glauben«²⁸ zu beschreiben. Diese Beschreibung bezieht sich einerseits auf die Konstitution des Glaubens und andererseits – und damit aufs engste verknüpft – auf den Inhalt des Glaubens. Nach christlichem Verständnis ist der Glaube, das unbedingte Vertrauen auf Gott, den Schöpfer, Versöhner und Vollender der Welt und des Menschen, kein menschenmögliches Werk, sondern das Werk Gottes im Menschen. Der Glaube ist nicht vom Subjekt des Glaubens konstituiert, sondern durch die Selbsterschließung des »Gegenstandes« des Glaubens, des dreieinigen Gottes, für die Glaubenden konstituiert. Luther hat dem in der Erklärung des Dritten Artikels im Kleinen Katechismus unübertrefflich klaren Ausdruck gegeben. Glaube entsteht dadurch, dass durch den Heiligen Geist die Christusbotschaft als Wahrheit über das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung gewiss gemacht wird. Diese Gewissheit ist für Christen die subjektive, personale Gewissheit einer objektiven Wahrheit. Das Wahrheitsbewusstsein, das mit der so konstituierten Glaubensgewissheit verbunden ist, impliziert nun aber, dass Wahrheitsgewissheit als Glaubensgewissheit nicht nur für Christen so konstituiert ist, sondern dass für alle Menschen Wahrheit durch den Heiligen Geist erschlossen wird. Calvin hat daraus die gewagte, aber folgerichtige Konsequenz gezogen:

zeln der Toleranz, Freiburg 2002. Dort sind die Überlegungen der jüdischen und muslimischen Kollegen und Kolleginnen zu vergleichen.

²⁸ Vgl. Christoph SCHWÖBEL, Toleranz aus Glauben, in: SCHWÖBEL/VON TIPPELSKIRCH, Wurzeln, S. 11–37, auch in: Ders., Christlicher Glaube im Pluralismus, Tübingen 2003, S. 217–243.

Bedenken wir nun, daß der Geist Gottes die einzige Quelle der Wahrheit ist, so werden wir die Wahrheit, wo sie uns auch entgegentritt, weder verwerfen noch verachten – sonst wären wir Verächter des Geistes Gottes!²⁹

Was für Konsequenzen hat das für die Begegnung mit anderen religiösen Überzeugungen und Wahrheitsgewissheiten?

Aus Einsicht in die Konstitution der eigenen Glaubensgewissheit und weil sie diese Form der Gewissheitskonstitution durch erschlossene Wahrheit für wahr und darum für alle Menschen gültig halten, gibt es für Christen gute Gründe, den religiösen Überzeugungen der Menschen anderer religiöser Traditionen unter der Voraussetzung zu begegnen, dass ihre religiöse Gewissheit ihnen genauso erschlossen worden ist und »für« sie und nicht »von« ihnen konstituiert ist. Wenn ihre Einsicht in die Konstitution der eigenen Glaubensgewissheit wahr ist, können Christen die religiösen Gewissheiten der Menschen nur um den Preis des Selbstwiderspruchs nicht respektieren und tolerieren. Aber Toleranz ist auch gefordert, wenn diese Glaubensüberzeugungen einen anderen Inhalt haben als den, den Christen als ihren Glauben bekennen.

In ähnlicher Weise lässt sich die Toleranz aus Glauben auch im Blick auf die Inhalte des christlichen Glaubens begründen. Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt und aller Menschen, die mit der geschöpflichen Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit begabt sind, fordert den Respekt vor der Geschöpflichkeit und der Gottebenbildlichkeit aller Menschen, auch der Angehörigen der anderen Religionen. Da diese Gottebenbildlichkeit als Verleihung einer unverlierbaren und unantastbaren Menschenwürde verstanden wird, hat die Toleranz der Angehörigen anderer Religionen einen hohen ethischen Anspruch, der in der Gestaltung des Verhältnisses zu ihnen normative Geltung hat, eine normative Geltung, die, weil sie sich auf das »Sein« der anderen Menschen bezieht, durch ihr Verhalten nicht aufgehoben wird.

Der christliche Glaube an die Versöhnung der Welt durch Gott in Jesus Christus beinhaltet, dass die Menschen als Gottes Ebenbilder ihrer Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott widersprechen können und widersprochen haben, dass sie der Versöhnung bedürftig sind und dass ihnen in Christus Versöhnung mit Gott zugesagt ist. Die Annahme dieser Zusage beinhaltet das Eingeständnis der eigenen Fehlbarkeit, ja des Gefallenseins, aus dem für den Menschen Befreiung aus eigenen Kräften nicht möglich ist. Auch diese Dislokation in der Beziehung zu Gott wird im christlichen Glauben nicht als etwas verstanden, das nur für Christen gilt, sondern für alle Menschen. Die Toleranz der Angehörigen anderer Religionen schließt also stets

29 Johannes CALVIN, *Institutio Christianae Religionis* (1559) II, 2,15 (Johannes CALVIN, *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis*, nach der letzten Ausgabe übers. u. bearb. v. Otto WEBER, 5. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1988, S. 153).

ein Umgehen mit dem eigenen Fehlbar- und Gefallensein ein sowie mit dem Fehlbar- und Gefallensein anderer. Eine aus der Perspektive des christlichen Glaubens begründete Toleranz im Verhältnis der Religionen beinhaltet darum sowohl Selbstkritik wie die Kritik anderer. Dass Toleranz kritische Toleranz ist, unterscheidet sie von der bloßen Indifferenz. Weil Christen um ihre Fehlbarkeit und ihr Gefallensein wissen, haben sie nicht nur Anlass zur Selbstkritik, sondern auch gute Gründe, die Kritik anderer zu hören und zu prüfen. Diese gegenseitige Kritik ist wiederum nach christlichem Verständnis nicht in der Wechselseitigkeit »begründet«, obwohl sie auf Grund der Einsicht in das Gefallensein aller Menschen als gegenseitige Kritik praktiziert werden kann und soll. Die Zusage der Versöhnung gilt den von Gott entfremdeten Ebenbildern Gottes, die aus eigenen Kräften die Gemeinschaft mit Gott nicht schaffen können, und kann deswegen nur im Zeugnis des Willens Gottes, »dass allen Menschen geholfen werde« (1. Tim 2,4), zum Ausdruck kommen. Hier liegt für die Weltreligionen eine der schwierigsten Herausforderungen. Sie besteht darin, dass sie sich mit ihren jeweiligen Missionen begegnen und sich so als missionierende Religionen zu tolerieren haben. Toleranz, die diese Dimension der Religionen als Erlösungsreligionen ausklammern würde, wäre keine interreligiöse Toleranz. Diese Herausforderung kann aus christlich-theologischer Perspektive nur dann konstruktiv gestaltet werden, wenn stets klar ist, dass der dreieinige Gott der Autor der Heilswirklichkeit für alle Menschen ist. Dies begründet das Zeugnis der Christen, aber es begrenzt es auch. Hier wäre viel gewonnen, wenn den Religionen klar wäre, dass ihr Verhältnis zu den anderen Religionen, ihre Toleranz, ihr Respekt, ihre Bereitschaft zur Anerkennung, ihre Bereitwilligkeit, Kritik nicht nur an Anderen zu üben, sondern auch selbst zu hören und anzunehmen, Teil ihres Zeugnisses ist.

Dazu ist für das Christentum entscheidend, dass die Vollendung der Wege Gottes mit seiner Schöpfung nicht innergeschichtlich zum Ziel kommt und darum nicht darin besteht, dass alle, auch die Angehörigen der anderen Religionen, am Ende der Tage der christlichen Kirche angehören werden. Bis zum Ende der Geschichte geht die Vollendungshoffnung des christlichen Glaubens davon aus, dass die Angehörigen anderer Religionen mit uns den ganzen Weg der Geschichte teilen und dann alle Menschen ihrem Richter und Vollender begegnen. Innergeschichtlich bleibt die Situation des Pluralismus nach christlicher Überzeugung bis zum Ende der Tage bestehen. Für alle geschichtliche Zeit gilt somit die Toleranzforderung. Das bedeutet, dass die auf der Basis der Toleranz zu gehenden weiteren Schritte der Anerkennung und der Kooperation die Bedingung der Toleranz nicht hinter sich lassen, sondern die Toleranz auch im Verhältnis der Religionen zueinander bis zum Ende der Geschichte als Management der Differenz in Gemeinschaft gestaltet werden muss. Die Hoffnung des christlichen Glaubens rich-

tet sich nicht auf den Sieg des Christentums, sondern auf das Kommen des Reiches Gottes.

Toleranzbegründung aus christlicher Perspektive ist damit die Entfaltung einer Toleranz aus Glauben hinsichtlich der Konstitution des Glaubens und im Blick auf den Inhalt des christlichen Glaubens. Dabei darf nicht übersehen werden, dass diese Toleranzbegründung unmittelbar in die Toleranzpraxis übergeht. Perspektivische Toleranzbegründung schließt notwendig eine dialogische Toleranzpraxis ein. Das hat zunächst den Grund, dass nur das toleriert werden kann, was bekannt ist und als Überzeugung nicht geteilt werden kann. Nur die bekannte und verstandene Differenz ist Gegenstand von Toleranz. Das ist schon ein Implikat des Toleranzbegriffs, wenn er konsequent von Indifferenz unterschieden wird. Das hat aber auch Konsequenzen für das Verständnis von öffentlicher Vernunft. Die universalistischen Toleranzbegründungsmodelle setzen voraus, dass alle Gründe zur Toleranz prinzipiell jedem vernünftigen und fair gesonnenen Menschen zur Verfügung stehen. Wenn für die Religionen die verpflichtenden Gründe zur Toleranz aus den religiösen Traditionen selbst gewonnen werden sollen, reichen universalistische Gründe nicht aus. Die Gründe sind einerseits aus besonderen Traditionen gewonnen und darum nicht universal. Soll Toleranz aber auf Kooperation auf der Basis von Verständigung zielen, ist ein Dialog nötig, in dem nicht primär die Gründe für Toleranz zum Gegenstand werden, wohl aber die Ziele der Toleranz. Die begründungsdifferenten Gründe der Toleranz sind von den praxiskonvergenten Zielen der Toleranz zu unterscheiden. Die Ermöglichung von Kooperation als Ziel der Toleranz ist der primäre Ort des Dialogs.³⁰

Die öffentliche Vernunft ist damit nicht als bereits gegeben vorausgesetzt, sondern entwickelt sich erst im Prozess des Dialogs. Die Vernunft ist erst dann im vollen Sinne dialogisch, wenn nicht jeder der Dialogpartner schon für sich im Prinzip alle möglichen Einsichten und Gründe aus der monologisch-reflektierenden Meditation gewinnen könnte. Sie hat erst dann dialogischen Charakter, wenn sie als kommunikative Vernunft darauf angelegt ist, dass ihr vom Anderen Einsichten vermittelt werden und Perspektiven erschlossen werden, die aus der eigenen Perspektive ohne den Dialog nicht gewonnen werden. Dialogische Vernunft lebt aus der Einsicht in die Begrenztheit der eigenen Einsicht und ihr Angewiesensein auf die Überschreitung des Eigenen in der Begegnung mit dem Anderen. Durch den Austausch schafft der Dialog die Öffentlichkeit, die das Feld gemeinsam gestalteter Kooperation ist. Öffentlichkeit ist das Feld dialogischer Verständigung und wird so zum Spielraum kooperativer Gestaltung. Dieses Verständnis einer im Dialog verankerten Toleranz baut

³⁰ Vgl. dazu ausführlicher: Christoph SCHWÖBEL, Toleranz im Gespräch. Toleranzbegründung und Toleranzpraxis im interreligiösen Dialog, Theologische Quartalschrift 188 (2008), S. 275–292.

auf einem Verständnis religiöser Wahrheitsansprüche auf, in dem Wahrheitskommunikation das zentrale Element des Dialogs ist. Wahrheitskommunikation setzt voraus, dass eine religiöse Überzeugung auch für den Anderen, der meine religiöse Tradition nicht teilt, von Belang ist, weil sie eben mit dem Anspruch auf Wahrheit vertreten wird. Jeder Wahrheitsanspruch ist eine Einladung zu seiner Überprüfung in dialogischer Verständigung. Ist nicht mehr die Kommunikation von Wahrheit das Medium der gesellschaftlichen Verständigung, dann wird sie zur Auseinandersetzung im Medium sprachloser Macht.

Dialogische Verständigung zielt auf der Basis der Toleranz des Anderen auf seine Anerkennung. Sie wird dort möglich, wo das Differente der Religion des Anderen mit dem Mittel der »analogischen Übersetzung« im Zusammenhang der eigenen Religion in seinen Übereinstimmungen und Unterschieden, in positiver und negativer Analogie, verstanden wird. Das analogische Übersetzen des Fremden in das Eigene eröffnet die Möglichkeit der Anerkennung des Fremden als des verstandenen Fremden.

Dieses dialogische Verständnis der Wahrheitskommunikation weist auf ein zutiefst religiöses Verständnis religiöser Wahrheitsansprüche hin, das die drei monotheistischen Religionen des Judentums, des Christentums und des Islam in unterschiedlichen Modifikationen gemeinsam haben. Alle drei verstehen die menschliche Vernunft nicht als aus sich selbst heraus orientierungsfähig, sondern als orientierungsbedürftig. Sie verstehen die Gewährung von Orientierung für die menschliche Vernunft als von Gott geschenktes Kommunikationsgeschehen: durch die Gabe der Tora, durch die Inkarnation des Schöpferwortes und Gabe geistgewirkter Einsicht oder durch die Herabsendung (»tanzil«) des Qur'an. Im Dialog der Religionen, im Austausch der religiösen Wahrheitsansprüche, der den Kontext der Toleranzpraxis bildet, entfernen sich die drei monotheistischen Religionen also keineswegs von dem grundlegenden Kommunikationsgeschehen, das in je anderer Form ihr Herz ist, sondern können es für die Praxis der Toleranz und des Dialoges fruchtbar machen.

I. Toleranz und Identität im Spannungsfeld der Religionen

Wolfram Kinzig

Das Judentum in neueren deutschsprachigen Lehrbüchern der Alten Kirche

Als im Jahre 1900 Adolf Harnacks sechzehn Vorlesungen über *Das Wesen des Christentums* im Druck erschienen, entwickelte sich das Buch schnell zu einem Bestseller, der sich in Deutschland in vielen tausend Exemplaren verbreitete und ebenso Zustimmung wie Widerspruch hervorrief.¹ Auch auf jüdischer Seite nahm man den Versuch des berühmten Berliner Kirchenhistorikers zu einer protestantischen Standortbestimmung an der Schwelle zum neuen Jahrhundert aufmerksam zur Kenntnis. Die Reaktion war auch hier zwiespältig; doch während unter den christlichen Rezensenten in erster Linie lobende Stimmen laut wurden, überwog auf jüdischer Seite die Kritik.² Am bekanntesten wurde im Nachhinein die Stellungnahme Leo Baecks, zu jener Zeit ein junger Rabbiner in Oppeln, welche 1901 in der *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* erschien. Wie viele andere jüdische Kritiker sah Baeck die problematische Darstellung des antiken Judentums im *Wesen des Christentums* in Harnacks Unkenntnis des Judentums alter wie neuer Zeit begründet. Als »Grundfehler der Harnack'schen Schrift« identifizierte er »die apologetische Absichtlichkeit und dann die mangelnde Berücksichtigung jüdischer Litteratur und jüdischer Wissenschaft.«³ Und Baeck wiederholte einen bereits vier Jahrzehnte zuvor geäußerten Vorwurf Abraham Geigers an die christliche Wissenschaft, mit dem dieser den ersten Band seiner Darstellung des Judentums und seiner Geschichte beschlossen hatte:

1 Vgl. die Neuausgaben: Adolf von HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, hg. und kommentiert von Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999; Adolf von HARNACK, *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten*, hg. von Claus-Dieter Osthövener, Tübingen 2005; dazu Wolfram KINZIG, *Harnack heute. Neuere Forschungen zu seiner Biographie und dem »Wesen des Christentums«*, in: *Theologische Literaturzeitung* 126 (2001), Sp. 473–500.

2 Vgl. KINZIG, *Harnack heute*, Sp. 497–499 mit weiteren Literaturangaben.

3 Leo BAECK, *Harnack's Vorlesungen über das Wesen des Christentums*, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 45 (1901), S. 97–120, hier S. 118; auch in: Werner LICHTARZ (Hrsg.), *Leo Baeck – Lehrer und Helfer in schwerer Zeit*, Frankfurt a.M. 1983, S. 11–34, hier S. 32. Vgl. dazu Wolfram KINZIG, *Harnack, Marcion und das Judentum. Nebst einer kommentierten Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain*, Leipzig 2004, S. 176.

Absprechend über Gegenstände zu urtheilen, zu deren selbständiger Erforschung es an den nöthigen Voraussetzungen und Fähigkeiten gebricht, würde man sich wahrlich auf jedem anderen Gebiete doppelt und dreifach bedenken; nur dem Judenthume gegenüber glaubt man mit souveräner Willkür zu Werke gehen zu dürfen.⁴

Nach dem Versagen von Kirche und Theologie gegenüber dem Judentum in der Zeit des Nationalsozialismus hat sich die Situation grundlegend geändert. In der theologischen Wissenschaft hat in den letzten Jahrzehnten eine tief greifende Reflexion über das Verhältnis des Christentums zum Judentum stattgefunden und zu einer grundsätzlichen Neubestimmung geführt. Dies gilt auch für die Kirchengeschichtsschreibung. Die Zahl der Monographien zu den jüdisch-christlichen Beziehungen ist in den letzten dreißig Jahren ins Unüberschaubare gewachsen und umfasst nahezu alle Epochen und Bereiche der Geschichte dieser Beziehungen.

Auch die theologische Lehre hat sich gewandelt. In den katholischen Diplomstudiengängen spielt das Judentum eine nicht unerhebliche Rolle, etwa durch das Angebot von eigenständigen Modulen in »Tora« wie in Münster.⁵ Auch die evangelischen Landeskirchen erwarten teilweise, dass die Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen an den evangelisch-theologischen Fakultäten und kirchlichen Hochschulen gelehrt wird. So heißt es im »Stoffplan« der »Evangelischen Kirche im Rheinland«, zum kirchengeschichtlichen Grundwissen im ersten theologischen Examen gehöre die »Kenntnis des Verhältnisses von Christen und Juden« (man beachte die Reihenfolge!).⁶ Die rheinische Kirche geht dabei – nebenbei gesagt – über den von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) 1998 beschlossenen Stoffplan hinaus, in dem nur innerhalb des Faches Neues Testament die Kenntnis von »Geschichte und Literatur des frühen Judentums« erwartet wird und somit der Erwerb von Wissen um die jüdisch-christlichen Beziehungen der Initiative der Theologiestudierenden überlassen bleibt.⁷ Doch

4 Abraham GEIGER, *Das Judentum und seine Geschichte, Erste Abtheilung: Bis zur Zerstörung des zweiten Tempels*, Breslau 1865, S. 187. Vgl. BAECK, *Vorlesungen*, S. 118.

5 Vgl. Prüfungsordnung für den Diplom-Studiengang Katholische Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster vom 23. April 2008. URL: <http://zsb.uni-muenster.de/material/m352_3.htm> (22.08.2008).

6 Vgl. Neufassung des Stoffplanes für die Erste Theologische Prüfung der EKIR. URL: <<http://www.ekir.de/ekir/659.php>> (16.08.2008).

7 Vgl. Übersicht über die Gegenstände des Studiums der Evangelischen Theologie und die Voraussetzungen und Gegenstände der theologischen Prüfungen. Beschlossen vom Rat der EKD am 16./17. Juli 1998 in Wülflinghausen, S. 3. URL: <http://www.ekd.de/theologiestudium/assets/gegenstaende_ev_theol_2006.pdf> (16.08.2008). – Ähnlich im Stoffplan für die I. Theologische Prüfung der Evangelischen Landeskirche in Baden, wo im Fach Neues Testament die »Berücksichtigung religionsgeschichtlicher Voraussetzungen in Judentum und Hellenismus« angemahnt wird. URL: <http://www.ekiba.de/ekiba_neu/327_2863.php> (16.08.2008). – Völlige Fehlanzeige hingegen im aktuellen Stoffplan der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau; vgl. Rechtsver-

auch wenn eine Kenntnis des Judentums nicht überall explizit zum Examenstoff gehört, gibt es in den theologischen Fakultäten ein reichhaltiges Angebot an Lehrveranstaltungen zum Judentum in- und außerhalb der Kirchengeschichte, ergänzt durch die bekannten Studienprogramme in Israel.⁸

Angesichts der veränderten Situation sei die Frage gestellt, inwiefern sich das neue Interesse in der theologischen Forschung an der historischen Entwicklung der jüdisch-christlichen Beziehungen in den aktuellen Lehrbüchern der Kirchengeschichte niederschlägt. Zugespitzt gefragt: Was lernen unsere heutigen Theologiestudierenden über das Judentum anders als die Hörer Harnacks damals im Wintersemester 1899/1900?

Als Patristiker konzentriere ich mich dabei auf Darstellungen der Alten Kirche. Das ist insofern legitim, als die Frage der Herkunft des Christentums aus dem Judentum in den Diskussionen der letzten Jahrzehnte eine besonders prominente Rolle gespielt hat. Für den vorliegenden Zweck habe ich je eine katholische und eine evangelische Darstellung ausgewählt, die unter Theologiestudierenden beider Konfessionen als Vorbereitungsmaterial für das Examen weithin kanonischen Status genießen. Mit einem Fazit in einigen Thesen werde ich meine Ausführungen abschließen.

Karl Suso Frank

Die Darstellung des unlängst verstorbenen Freiburger Patrologen Karl Suso Frank (1933–2006), bei deren Erarbeitung seine damalige Mitarbeiterin Elisabeth Grünbeck assistierte,⁹ ist eine grundlegende Neufassung des ersten Bandes der *Kirchengeschichte* von Karl Bihlmeyer und Hermann Tüchle.¹⁰ Die Beliebtheit des »Frank« zeigt sich daran, dass er seit seinem ersten Erscheinen im Jahre 1996 innerhalb von sechs Jahren drei Auflagen erlebte.

Frank bezieht Jesu Leben und Wirken in die Darstellung mit ein (§7) und gibt zu deren Vorbereitung eine Übersicht über das Imperium Romanum (§5) und das Judentum zur Zeit Jesu (§6). Er stellt einleitend kategorisch fest: »Mit der Person Jesu von Nazareth sind die Ursprünge des Christen-

ordnung über die Erste Theologische Prüfung (Prüfungsordnung I) vom 25. Juni 2002 (ABl. 2002, S. 307). URL: <<http://www.ekhn.de/recht/bd2/467.pdf>> (16.08.2008).

⁸ Z.B. das Theologische Studienjahr der Dormitio-Abtei in Jerusalem (vgl. URL: <<http://www.hagia-maria-sion.net/startstud.html>> bzw. <http://www.studienjahr.de/> [18.08.2008]) oder das Programm »Studium in Israel« (vgl. URL: <<http://www.studium-in-israel.de/>> [18.08.2008]).

⁹ Karl Suso FRANK, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Mitarbeit: Elisabeth Grünbeck, Paderborn 1996, 2., verb. Aufl. 1997, 3. Aufl. 2002 (danach zit.).

¹⁰ Karl BIHLMAYER/Hermann TÜCHLE, Kirchengeschichte, Teil 1: Das christliche Altertum, 19. Aufl. Paderborn u.a. 1996.

tums an das Judentum gebunden.«¹¹ Das Judentum ist ihm dabei eine politische und eine religiöse Größe. Dem palästinischen Judentum »ging es um die Selbstbehauptung und Bewahrung der Eigenart des jüdischen Volkes, um die Stellung zum Gesetz (Torah) und um die Erwartung eines Retters und Befreiers. Angesichts der schwierigen politischen Lage verdichtete sich diese Hoffnung in hochgespannten Messiaserwartungen.«¹²

Genannt und knapp charakterisiert werden nun Pharisäer, Sadduzäer und Essener, als Abspaltung von den Pharisäern die Zeloten und als »extreme« Gruppierung die Sikarier, »die das Volk schließlich in den Krieg gegen Rom« getrieben hätten.¹³ Die »eschatologisch-apokalyptische Bewegung um Jesus von Nazareth« wird »in diese jüdischen Gruppierungen« eingeordnet. Sie habe »als jüdische Sekte [...] zunächst wenig Beachtung« gefunden, habe dann »jedoch in der christlichen Kirche eine einmalige Wirkungsgeschichte« entfaltet. Von welchen als normativ zu verstehenden Auffassungen sich das Christentum als »Sekte« abgespalten haben soll, wird nicht dargelegt und ist eigentlich angesichts der soeben ausgeführten Heterogenität des Judentums zur Zeit Jesu auch nicht wirklich erklärbar. Es fällt auf, dass der Tempelkult – trotz der von Frank behaupteten zentralen Bedeutung für die Identität des Judentums – in der Darstellung nicht wirklich thematisiert wird.¹⁴

Den palästinischen werden die Juden der Diaspora gegenübergestellt, die sich um die Synagoge als religiösen Mittelpunkt scharten. Auch diese Juden hielten nach Frank »an ihrem Glauben und ihrem Auserwählungsbewusstsein« fest. In den Synagogen versammelten sie sich »zum Gottesdienst«, verzichteten »jedoch auf die Opfer, die allein im Tempel von Jerusalem dargebracht wurden.« Der Kontakt nach Jerusalem war durch die »Tempelsteuer« und »die regelmäßigen Festbesuche« gesichert. Gleichwohl gab es auch enge Verbindungen »zwischen den Gemeinden und ihrer griechisch-römischen Umwelt«. Beispielhaft hierfür stehen die Septuaginta und Philon als »Hauptvertreter eines hellenisierten Judentums«. Die synagogalen Gemeinden »wirkten missionarisch« (Frank nennt in diesem Zusammenhang die paganen »Sympathisanten« der Synagogen, die »Gottesfürchtigen«), hätten dabei jedoch nicht über eine »eigene Missionstheorie und geplante Strategie« verfügt.¹⁵ Offen bleibt hier, wie Auserwählungsbewusstsein und

11 FRANK, Lehrbuch, S. 41.

12 Ebd.

13 Ebd., S. 42.

14 Vgl. dazu jetzt wieder ausführlich: Peter WICK, Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit, Stuttgart u.a. 2002, S. 52–87.

15 FRANK, Lehrbuch, S. 43.

Hellenisierung (die ja wohl als Assimilations- oder Integrationsprozess zu denken ist) zusammengehen können.

Ein knapper Abschnitt über die rechtliche Stellung der Juden im Römischen Reich schließt dieses Kapitel ab. Die jüdische Religion war »gesetzlich geschützt (*religio licita*)«; die Juden unterlagen aber seit 70 n.Chr. einer »Juden-Sondersteuer« (*fiscus Iudaicus*).¹⁶ Frank erwähnt auch, dass die pagane Umwelt den Juden wegen »ihrem betonten Selbstverständnis und ihrer Absonderung von der übrigen Gesellschaft« feindselig gesonnen gewesen sei und nennt in diesem Zusammenhang die Beurteilungen durch Tacitus und andere, die Pogrome in Alexandrien im Jahre 38 n.Chr. sowie die antijüdischen Maßnahmen unter Claudius.

Man könnte nun erwarten, dass die Jesus-Bewegung, die im folgenden Paragraphen (§7) skizziert wird, aus dieser Darstellung des Judentums abgeleitet bzw. mit diesem kontrastiert wird. Dies ist aber nicht der Fall. Frank setzt vielmehr neu ein, beschreibt Leben und Verkündigung Jesu und stellt dann fest:

Jesus, der innerhalb der jüdischen Gemeinde lebte und Gesetz, Kult und Frömmigkeit grundsätzlich anerkannte, sammelte seine eigene Anhängerschaft um sich: Menschen, die an die Nähe des Gottesreiches im Wort und Werk Jesu glaubten und sich durch die Gefolgschaft Jesu selbst in diese Nähe brachten.¹⁷

Frank stellt fest, es sei im Zusammenhang mit Jesu Botschaft zu »Spannungen« gekommen, »die in unterschiedlichen messianischen Erwartungen gründeten« und schließlich zum Kreuzestod Jesu führten.¹⁸

Hier ist – im Vergleich zu dem zuvor Gesagten – ein auffälliger Differenzierungsverlust zu beobachten. Der grundsätzlich jüdische Charakter von Jesu Leben und Verkündigung wird nicht näher erläutert. Dadurch bleibt Jesus seiner Umwelt eigentümlich enthoben.

Stattdessen geht Frank recht schnell zu den »Anfänge[n] der Kirche« über und leitet diese aus dem »Glaube[n] an den Auferstandenen« ab (§8). Hier nun betont er Kontinuität und Diskontinuität dieses Glaubens zu älteren Vorstellungen: Den Glauben an den auferstandenen Herrn »sahen die nachösterlichen Christusgläubigen in Kontinuität mit ihrem alten Glauben: Alles sei geschehen »gemäß der Schrift«. Sie trennten sich nicht vom Judentum und seiner Hl. Schrift. Ihr Welt- und Geschichtsbild, ihre Erwartung des Weltendes, der Auferstehung der Toten, des Gerichtes und des Reiches Gottes blieben jüdisch geprägt. Aber der Glaube erhielt einen neuen Grund: Jesus Christus, in dem Gott die Verheißungen für sein Volk erfüllt hat.«¹⁹

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd., S. 46.

¹⁸ Ebd., S. 47.

Damit werden die »Jesusgläubigen« zu einer »jüdisch-messianische[n] Sekte«, deren Kerygma aber noch »ganz auf Israel und seinen Lebens- und Denkhorizont abgestimmt« ist.²⁰ Aus diesem jüdischen Umfeld bewegte sich die Sekte erst in Antiochien hinaus:

Die Großstadtgemeinde aus Juden und Heiden blieb ein Zentrum der Mission im 1. Jh. Ihre religiöse Eigenständigkeit wurde auch von der nichtchristlichen Umgebung erkannt. [...] Der Grund der Kirche war gelegt, die Mission begann gezielt über Israel hinauszugehen und sich an alle Menschen zu wenden.²¹

Entscheidender Motor hierbei war der Apostel Paulus mit seiner Predigt des gesetzesfreien Evangeliums. Auf seine Tätigkeit ist es zurückzuführen, dass die »Mission der Heiden ohne Beschneidung und allzu enge Auflagen durch das Gesetz anerkannt« wurde.

Die konservativen Gesetzesfrommen schlossen sich demgegenüber in einem strengen Judenchristentum enger zusammen. Der in Gal 2,14 gegen sie erhobene Vorwurf des *judaiszin* wird in der Alten Kirche nicht mehr verstummen.²²

Die dadurch eingeleitete »Trennung von der Synagoge« wird von Frank dann in einem eigenen Paragraphen (§11) nochmals thematisiert. Er malt ein farbiges Bild der Unruhen in Palästina in den Jahren zwischen 50 und 135 n.Chr., die in der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 und der Umwandlung Jerusalems in die römische *Colonia Aelia Capitolina* im Gefolge des Bar-Kochba-Aufstands kulminierten. Das Judentum war gezwungen, sich neu zu organisieren: Zur führenden Gruppe avancierten nun die Pharisäer mit dem religiösen Zentrum Jabne (Jamnia). Dem neu konstituierten Synedrion (Sanhedrin) gelang die rechtliche Anerkennung der Juden durch Rom. »Tempeldienst und Opferkult« wurden abgelöst »durch regelmäßiges Beten des *Schema Jisrael* und des Achtzehn-Bitten-Gebets, durch Almosen und Treue zur Überlieferung der Halacha«.²³ Die Schule Hillels erhielt in der Gesetzesauslegung normativen Rang, was wiederum zu einer »scharfe[n] Abwehr aller jüdischen Sonderformen« führte.²⁴ Hieraus entwickelte sich das rabbinische Judentum.

Das Judenchristentum habe sich nach Frank mit dem Judentum über der Frage des »Gesetzesverständnisses« so entzweit, dass »Gespräche zwischen dem rabbinischen Judentum und den judenchristlichen Gemeinden unmög-

19 Ebd., S. 49.

20 Ebd.

21 Ebd., S. 50f.

22 Ebd., S. 53.

23 Ebd., S. 62.

24 Ebd.

lich« wurden.²⁵ Frank sieht die Judenchristen neben anderen Gruppen dann auch im Visier der »Fluchformel über die Abtrünnigen (*birqat haminim*)« im jüdischen »Achtzehn-Bitten-Gebet«.

Nach dem jüdisch-römischen Krieg und der Übersiedlung nach Pella spielten sie nur noch eine marginale Rolle:

Die judenchristlichen Gemeinden wurden schließlich geographisch und politisch isoliert und lebten, von den Heidenchristen mehr und mehr abgeschnitten, in den Gruppierungen des sogenannten heterodoxen Judenchristentums weiter.²⁶

Zu diesem heterodoxen Judenchristentum zählt Frank Gruppierungen, »die sich einerseits zu Christus als dem im AT verheißenen Messias bekannten, andererseits an jüdischen Messiasvorstellungen, an jüdischen Gebräuchen und am Gesetz festhielten. Sie sonderten sich damit sowohl von der Kirche als auch von der Synagoge ab.«²⁷ Sie seien für die »gesamtkirchliche Entwicklung« »von geringer Bedeutung« gewesen und von den Kirchenvätern missbilligt worden.²⁸ Frank zählt zu ihnen die Ebioniten, Kerinth, die Elkesaiten, die Mandäer und die Träger der Pseudo-Clementinen,²⁹ also völlig heterogene Gruppen, deren gemeinsame Klassifizierung als »Judenchristen« nicht näher begründet wird und mindestens für die jüdisch-agnostische Gemeinschaft der Mandäer auch unzutreffend sein dürfte.³⁰

Der entscheidende Prozess der Entfremdung vollzog sich nach Franks Auffassung in Gottesdienst und Gebet. Das Gebet zu Jesus Christus »mußte zum Anstoß werden für die Hüter der Identität Israels«. Umgekehrt habe die »feindselige Ablehnung durch die Synagoge [...] ihrerseits den Prozeß der Kirchwerdung vorangetrieben«. Gleichzeitig blieben aber die Christen in »Liturgie und Frömmigkeit, Gemeindeordnung und religiöse[r] Praxis« in vielerlei Hinsicht durch die Synagoge beeinflusst. Genannt werden auch der Ostertermin und die Bibelauslegung.³¹ Der »Streit um das rechte Verständnis des Alten Testaments und seiner Prophetien« lasse sich »durch die Geschichte der Exegese verfolgen«.³² Frank behauptet, die Kirche habe darauf verzichtet, die Juden zu missionieren und sieht dies als einen Aspekt der »Entfremdung zwischen Kirche und Synagoge«, ohne dies näher zu erläutern.

25 Ebd.

26 Ebd., S. 62f.

27 Ebd., S. 144f.

28 Ebd., S. 145.

29 Ebd., S. 145–147.

30 Vgl. Edmondo F. LUPIERI/Kurt RUDOLPH/Jorunn Jacobsen BUCKLEY, Art. »Mandaeans«, in: Encyclopaedia Iranica. URL: <<http://www.iranica.com/newsite/index.isc>> (04.09.2008).

31 FRANK, Lehrbuch, S. 63.

32 Ebd.

Zu dem Prozess der Entfremdung zählt für ihn schließlich auch die Entstehung der *Adversus Iudaeos*-Literatur und der darin enthaltene Vorwurf des Gottesmords. Fast resignierend stellt Frank fest:

Nur wenige altkirchliche Schriftsteller versagen sich der antijudaistischen Polemik, drücken ihre Hoffnung auf eine Erlösung Israels aus oder fordern zum Gebet für die Juden auf.³³

Abgesehen von diesen beiden Themenkomplexen Judentum und Trennung von Kirche und Synagoge taucht das Judentum bei Frank nur noch beiläufig auf: So werden die antijüdischen Maßnahmen unter Kaiser Claudius³⁴ ebenso erwähnt wie die rechtliche Stellung des Judentums im christlich gewordenen Reich³⁵ und unter der Herrschaft Justinians, wobei sich die rechtliche Situation in der Reichskirche kontinuierlich verschlechtert habe.³⁶

Wolf-Dieter Hauschild

Das Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte des Münsteraner Kirchenhistorikers, genauer: Patristikers Wolf-Dieter Hauschild (*1941), in zwei Bänden zuerst 1995 bzw. 1999 erschienen, ist unter evangelischen Theologiestudierenden zur Vorbereitung auf das Examen äußerst populär: Der erste Band, der Alte Kirche und Mittelalter behandelt, liegt mittlerweile in dritter Auflage vor.³⁷

Die Darstellung – obwohl nicht chronologisch, sondern in Form von zusammenfassenden thematischen Längsschnitten geordnet – ähnelt in vielem dem bereits besprochenen katholischen Werk. Auch Hauschild sieht das Christentum in den Anfängen als »Jesusbewegung«, d.h. als »jüdische Reformbewegung bzw. Sekte apokalyptischer Prägung, die sich im Anschluß an die Person des Wanderpredigers Jesus von Nazareth bildete.« Sie wurde befestigt durch die »Verkündigung der Auferweckung Jesu«.³⁸ Auf eine

33 Ebd.

34 Ebd., S. 82.

35 Ebd., S. 214.

36 Ebd., S. 298f.

37 Wolf-Dieter HAUSCHILD, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. I: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 1995, 3. Aufl. 2007.

38 Ebd., S. 59.

Darstellung der jüdischen Umwelt verzichtet Hauschild hingegen, von Tempelkult, Pharisäern, Sadduzäern usw. erfährt man bei ihm nichts.

Hauschild greift die Unterscheidung zwischen Judenchristen und Hellenisten auf, die in Jerusalem zwei Urgemeinden mit unterschiedlichen Theologien und religiösen Lebensformen gebildet hätten. Unter »Hellenisten« versteht er »griechisch sprechende Diasporajuden, die in Jerusalem vorübergehend oder dauerhaft lebten«. Die Konflikte zwischen beiden Gruppen betrafen »wahrscheinlich nicht bloß praktische, sondern auch grundsätzliche Differenzen im Blick auf Gesetz und Tempelkult«. Die Hellenisten wurden aus von Hauschild nicht näher angegebenen Gründen »von den Juden verfolgt und – nach der Hinrichtung des Stephanus – weitgehend aus Jerusalem vertrieben.«³⁹ Das sog. »Apostelkonzil« eröffnete die »Verkündigung des gesetzesfreien Evangeliums und die Missionierung unter Heiden«, doch wurden die entstandenen Spannungen dadurch nicht beseitigt.⁴⁰

Hauschild sieht in der »Ablösung vom Judentum« neben Kanonbildung und Ausbildung einer Ämterstruktur das deutlichste Merkmal des Christentums auf dem Weg zur Großkirche und widmet diesem Prozess darum einen eigenen Abschnitt. Als entscheidenden theologischen Grund nennt er »Jesu Messianität«, »denn sie widersprach jüdischen Vorstellungen zutiefst, zumal sie die Ansage der eschatologischen Heilszeit implizierte und damit Konsequenzen für das Verständnis von Erwählung und Volk Gottes hatte«. Aus Jesu Messianität resultierte ein »tendenziell universalistisches Element«, das sich in fünffacher Weise auswirkte. Es führte

- (1) zur Heidenmission und damit zu einer »Neudefinition des Gottesvolkes als Kirche Christi«,
- (2) zur Einführung der Taufe als dem konstitutiven Merkmal der Zugehörigkeit zum Gottesvolk »anstelle von Beschneidung und Bindung an das Gesetz«,
- (3) damit auch zu einer Neubewertung des Gesetzes, das »zwar als ethische Norm gültig« blieb, aber »seine Bedeutung als soteriologische Instanz« verlor,
- (4) zur christologischen Interpretation der Heiligen Schrift und schließlich
- (5) zu einer »universale[n] Deutung der Geschichte als Heilsgeschichte«, in der »– von Christus als Zentrum her – die Zeit des alten Bundes als Vorgeschichte« begriffen wurde.⁴¹

39 Ebd., S. 60.

40 Ebd., S. 61.

41 Ebd., S. 65.

Hauschild geht von einer »Neuformierung des Judentums nach 70 unter pharisäischer Führung« aus, die zu einer »Ausgrenzung fast des gesamten hellenistisch-jüdischen Schrifttums« geführt habe, »darunter der Septuaginta, der Bibel der meisten Christen«. Hier wird das Judentum auf das rabbinische Judentum reduziert, so dass die ja unverändert fortbestehenden griechischsprachigen Gemeinden aus dem Blick geraten. Damit wird der Gegensatz zwischen dem »universalistischen« Christentum und dem »partikularistischen« Judentum evoziert, der sich einer älteren, schon seit Johann Salomo Semler zu beobachtenden und von Wilhelm Bousset klassisch formulierten Forschungstradition verdankt, aber in dieser Schematisierung unpräzise und heuristisch wenig hilfreich ist.⁴²

Der wechselseitige Ab- und Ausgrenzungsprozess dürfte jüdischerseits nach 70 n.Chr. zur »Ausstoßung der Christen aus den Synagogen« geführt haben. Die *birkat ha-minim* zielte »ursprünglich wohl nicht auf die Christen«, musste diese aber »zwangsläufig treffen«. Umgekehrt wird nach Hauschild schon in den johanneischen und ignatianischen Schriften sowie im Barnabasbrief die »grundsätzliche Ablehnung des Judentums« deutlich.

Die weitere Entwicklung charakterisiert Hauschild wie folgt:

Pauschale Polemik gegen die Juden, theologische Abgrenzung und Diskussion über das rechte Schriftverständnis standen nebeneinander und prägten für längere Zeit die Haltung der Kirche. Zu einer expliziten dogmatischen Fixierung kam es nicht, doch die Ablehnung der religiösen Position des Judentums als ›Judaismus‹ bildete in der Praxis eine grundlegende Norm, die auch auf christliche Positionen bezogen werden konnte (z.B. den Chiliasmus). Davon zu unterscheiden ist der Antijudaismus als generelle Verurteilung der Juden, die mit der Verwerfung durch Gott geschichtstheologisch begründet wurde. Eine solche Position fand sich im 2./3. Jh. erst in Ansätzen, war aber seit dem 4. Jh. als polemisches Stereotyp weit verbreitet (Juden als *Gottesmörder*). Sie verband sich mit der spätantiken Judenfeindschaft, die sich an der sozial-religiösen Sonderstellung der Juden entzündete, und führte seit Konstantin zu verstärkter legislatorischer Unterdrückung.⁴³

Der christliche Antijudaismus habe »seit dem 4.Jh. teilweise zu Judenverfolgungen« geführt und sei »in der weiteren Kirchengeschichte mit unterschiedlicher Intensität theoretisch wie praktisch bestimmend« geblieben.⁴⁴

42 Vgl. dazu etwa Roland DEINES, *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz*, Tübingen 1997, S. 102, S. 105, S. 152, S. 318f., S. 336, S. 488; Hans-Günther WAUBKE, *Die Pharisäer in der protestantischen Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts*, Tübingen 1998, passim; Anders RUNESSON, *Particularistic Judaism and Universalistic Christianity? Some Critical Remarks on Terminology and Theology*, in: *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 1 (2000), S. 120–144.

43 HAUSCHILD, *Lehrbuch*, S. 66 (Hervorhebung im Original).

44 Ebd., S. 65.

Diese weit reichenden Thesen werden von Hauschild im Folgenden aber nur teilweise expliziert und belegt. So bietet er – wenn ich ihn recht verstehe – eigentlich keine stichhaltige Begründung für die behauptete Unterscheidung von christlichem »Judaismus«-Vorwurf und Antijudaismus, sondern die üblichen Belege für christlichen Antijudaismus aus Justin, Tertullian und Melito. Hauschild hält dabei die Kritik an den Juden in der Literatur des 2./3. Jahrhunderts für »insgesamt maßvoll«. Nur »dort, wo die Auseinandersetzung mit einem relativ starken Judentum lebendig blieb und wo dieses das Christentum attackierte, ergab sich im 4. Jh. eine besonders schroffe Polemik«, wobei Hauschild Palästina (Euseb von Cäsarea), Antiochien (Johannes Chrysostomus), Mesopotamien (Afrahat und Ephraem) anführt. Die christliche Polemik wird hier also als Abwehrhaltung gegenüber den Attacken eines attraktiven zeitgenössischen Judentums interpretiert – eine These, die m.E. an den zitierten Quellen keinen Anhalt hat.⁴⁵

Im weiteren Verlauf von Hauschilds Behandlung der Geschichte der Alten Kirche begegnet das Judentum nur noch sporadisch. Der Verfasser behauptet, dem Judentum als »Nationalkult« hätten die Römer »trotz seiner konsequenten Ablehnung des Polytheismus – und damit auch des römischen Staatskults – religiöse Duldung eingeräumt« und spricht von dem »Privileg einer *religio licita*«. Diese Duldung sei nur unter der Bedingung erfolgt, »daß in das Opfer im Jerusalemer Tempel (bis 70) bzw. in das Gebet des synagogalen Gottesdienstes die Fürbitte für das Heil des Imperiums einbezogen« werde⁴⁶ – eine Aussage, die sich in dieser Form kaum halten lässt und die neuere Forschung zum Thema außer Acht lässt, die ein wesentlich nuancierteres und fragileres Bild der offiziellen Toleranz gegenüber den Juden bietet.⁴⁷

Hauschild ist auch der Auffassung, dass die ersten Christenverfolgungen von »gesetzestreuen Juden« ausgingen:

45 Vgl. zum Forschungsstand etwa den Überblick bei Andrew S. JACOBS, *The Lion and the Lamb. Reconsidering Jewish-Christian Relations in Antiquity*, in: Adam H. BECKER/Annette YOSHIKO REED (Hrsg.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen 2003, S. 95–118, bes. S. 97–105; ders., *Remains of the Jews: The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity*, Stanford 2004.

46 HAUSCHILD, *Lehrbuch*, S. 117.

47 Vgl. die teilweise sehr kontroverse Diskussion in: Alfredo Mordechai RABELLO, *The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire*, in: Hildegard TEMPORINI (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil 2: Principat, Bd. 13: Recht (Normen, Verbreitung, Materien), Berlin 1980, S. 662–762; Amnon LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit u.a. 1987, bes. S. 67–74; Karl Leo NOETHLICH, *Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt 1996, bes. S. 34–36, S. 76–90; Alfredo Mordechai RABELLO, *The Jews in the Roman Empire. Legal Problems, from Herod to Justinian*, Aldershot u.a. 2000; Seth SCHWARTZ, *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton/Oxford 2001, bes. S. 186–192.

Als jüdische Sekte, die von ihrem Selbstverständnis her die religiöse Bindung an das Judentum sprengte, wurde das Christentum von den gesetzestreuen Juden abgelehnt und teilweise, zumal in Judäa/Palästina, solange dort noch Elemente jüdischer Staatlichkeit existierten (bis 70 bzw. 135), verfolgt.⁴⁸

Die »Hellenisten« waren in erster Linie von diesen Verfolgungen betroffen, »weil diese sich am auffälligsten aus dem jüdischen Volks- und Religionsverband gelöst hatten.«⁴⁹ In diesen Zusammenhang der durch die Christen verursachten Spannungen innerhalb der Synagogen ordnet er auch die »Konflikte des Paulus mit den Synagogenvorständen im hellenistischen Gebiet« und die Vertreibung der Juden aus Rom unter Kaiser Claudius (49 n.Chr.) ein.

Erst allmählich – mit fortschreitender Loslösung der christlichen Gemeinde von der Synagoge seit ca. 50, besonders dann seit 70 – wurde die Umwelt auf deren Unterscheidung vom Judentum aufmerksam. Das hatte die juristische Konsequenz, daß für die Christen das jüdische Religionsprivileg (*religio licita*) nicht mehr galt.⁵⁰

Das Judentum taucht dann bei Hauschild erst wieder im Zusammenhang der Diskussion um die Religionspolitik Kaiser Konstantins auf. Er behauptet, die Anerkennung des Judentums als *religio licita* habe weiter bestanden. Konstantin habe »trotz seiner in manchen Äußerungen belegten judenfeindlichen Einstellung, die aufgrund seiner Hinwendung zum Christentum religiös motiviert war, [...] keine Verfolgung oder generelle Statusverschlechterung, wohl aber bestimmte Restriktionen dekretiert.«⁵¹ Erst bei den legislatorischen Maßnahmen Theodosius' II. spricht Hauschild explizit von einer »Unterdrückung der Juden«, billigt aber auch diesem Kaiser zu, er habe im Jahre 423 »die üblich gewordene Gewaltanwendung durch die Christen« zu unterbinden gesucht.⁵²

Wie repräsentativ sind die Bücher von Frank und Hauschild für den Stand der Patristik in Deutschland im Bezug auf die jüdisch-christlichen Beziehungen in der Antike? Es fehlt mir hier der Raum, um noch die Darstellungen des Bonner Patrologen Ernst Dassmann und der früheren Betheler Kirchenhistorikerin Susanne Hausammann mit einzubeziehen, die ebenfalls die

48 HAUSCHILD, Lehrbuch, S. 118.

49 Ebd., S. 118f.

50 Ebd., S. 119.

51 Ebd., S. 149.

52 Ebd., S. 158.

Alte Kirche behandeln.⁵³ Bei Dassmann könnte man zahlreiche Parallelen zu Frank aufzeigen; Hausammanns Werk gehört – trotz anders lautender Intentionen der Verfasserin⁵⁴ – mit seinen fünf Bänden der Gattung des Handbuchs und nicht der des Lehrbuchs an. Es ist nicht nur in seiner Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen sehr eigenwillig und bedürfte einer gesonderten Würdigung.

Man wird also mit Verallgemeinerungen vorsichtig sein müssen. Auf der anderen Seite sind die Ähnlichkeiten mindestens zwischen Frank, Dassmann und Hauschild – trotz aller Nuancierungen im Einzelnen – nicht zu übersehen. Sie sind gewiss nicht nur der Gattung des Lehrbuchs geschuldet, die gewisse Vereinfachungen unumgänglich macht, sondern auch der Tatsache, dass die genannten Gelehrten im Wesentlichen einer Generation entstammen, die durch den Diskussionsstand der 70er und 80er Jahre des letzten Jahrhunderts maßgeblich geprägt wurde.

Dass hier ein älterer Forschungsstand vorliegt, kann man erkennen, wenn man die Neubearbeitung des ersten Bandes der *Ökumenischen Kirchengeschichte* aufschlägt, dessen Eingangskapitel, verfasst von Martin Ebner und Christoph Marksches, neue Töne anschlägt.⁵⁵ Ob sich dieses Werk als Lehrbuch durchsetzt – und nur um Lehrbücher geht es mir ja in diesen Ausführungen –, bleibt indessen abzuwarten.

Was ergibt sich nun aus den genannten Darstellungen für die Geschichte der Beziehungen von Judentum und Christentum, wie sie an unseren Hochschulen gelehrt und gelernt wird?

1. Grundsätzlich gilt nicht nur für Frank und Hauschild: Trotz einer Fülle von einschlägigen Einzeluntersuchungen und -monographien spielt das Judentum in kirchengeschichtlichen Gesamtdarstellungen im deutschsprachigen Raum immer noch eine untergeordnete Rolle.

2. Die ältere, häufig pejorative Bezeichnung des antiken Judentums als eines »Spätjudentums« ist einer überwiegend »neutralen«, sachbezogenen Beschreibung gewichen.

53 Ernst DASSMANN, *Kirchengeschichte I: Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Stuttgart u.a. 1991; ders., *Kirchengeschichte II/1: Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche*, Stuttgart u.a. 1996; ders., *Kirchengeschichte II/2: Theologie und innerkirchliches Leben bis zum Ausgang der Spätantike*, Stuttgart u.a. 1999. – Susanne HAUSAMMANN, *Alte Kirche. Zur Geschichte und Theologie in den ersten vier Jahrhunderten*, 5 Bde., Neukirchen-Vluyn 2001–2005.

54 Dass sich Hausammann mit ihrem Werk tatsächlich auch an Examenskandidaten wendet, geht aus dem Vorwort zu Bd. I, S. V hervor.

55 Thomas KAUFMANN/Raymund KOTTJE/Bernd MOELLER/Hubert WOLF (Hrsg.), *Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. I: Von den Anfängen bis zum Mittelalter*. Von Martin Ebner, Wilfried Hartmann, Bernhard Kötting, Raymund Kottje, Christoph Marksches und Alfred Schindler, Darmstadt 2006.

3. Beide Gelehrte machen nur in Ansätzen erkannte und auch benannte Differenzierungen innerhalb des palästinischen Judentums für ihre Darstellung fruchtbar – das »Judentum« bleibt eine mehr oder weniger uniforme geschichtliche Größe und wird für die Zeit vor 70 n.Chr. vornehmlich mit dem palästinischen Tempeljudentum, für die weiteren Jahrhunderte mit dem rabbinisch-synagogalen Judentum identifiziert. Die in der neueren Forschung intensiv diskutierte Frage nach Kontinuitäten und Brüchen zwischen den verschiedenen Strömungen des Judentums vor und nach 70 n.Chr. findet sich allenfalls in Ansätzen (so bei der Transformation der Pharisäer zu den Rabbinen).

4. Das Christentum wird durchweg als eine »Abspaltung« vom durchgehenden Traditionsstrom des Judentums gesehen. Diese Beschreibung ist natürlich möglich, aber sie beruht auf forschungsgeschichtlich älteren Vorannahmen, die nicht explizit gemacht werden. Sie unterstellt, dass das rabbinische Judentum *im Unterschied zum Judenchristentum und Christentum* (und auch im Unterschied zu anderen jüdischen Gruppen) in Kontinuität zum Judentum des Zweiten Tempels steht. Inwiefern man dann aber von einer *Neuformierung* o.ä. des Judentums nach 70 n.Chr. sprechen kann, ist wenigstens eine offene Frage, die namhaft gemacht werden sollte. Demgegenüber rechnet bereits seit den 1980er Jahren ein Zweig der judaistischen Forschung, angeführt von Jacob Neusner, im 1. Jahrhundert mit einer Pluralität jüdischer Gruppen, zu denen auch das Christentum gezählt wird, und spricht von »Judaisms« oder auch (mit Robert A. Kraft) von »multiform Judaism«. ⁵⁶ Dementsprechend wird intensiv diskutiert, ob man sich die religiösen Entwicklungen im 1. Jahrhundert als Abspaltung des Christentums vom Judentum vorstellen soll oder ob ein Modell sachlich angemessener ist, welches von der Diversifizierung des Judentums des Zweiten Tempels in Palästina nach 70 n.Chr. ausgeht. In diesem Modell stellt dann *eine* – und gewiss gewichtige – Neuformierung das rabbinische Judentums dar und *eine andere* – kaum weniger gewichtige – Neuformierung das Christentum. In der neueren Forschung wird daher auch die früher gern gebrauchte Mutter-Tochter-Metapher häufig zugunsten einer (kaum weniger problema-

56 Einzelheiten bei SCHWARTZ, *Imperialism*, S. 8–12, bes. S. 14f.; Adam H. BECKER/Annette YOSHIKO REED, Introduction: Traditional Models and New Directions, in: Dies., *Ways*, S. 1–33, bes. S. 14f.; Robert A. KRAFT, The Weighing of the Parts: Pivots and Pitfalls in the Study of Early Judaisms and their Early Christian Offspring, in: Ebd., S. 87–94; Anders RUNESSON, Inventing Christian Identity: Paul, Ignatius, and Theodosius I, in: Bengt HOMBERG (Hrsg.), *Exploring Early Christian Identity*, Tübingen 2008, S. 59–92.

tischen) Metapher der »Brüder«⁵⁷ oder aber eines Paradigmas der Antithese zunehmend aufgegeben.⁵⁸

5. Keine der beiden Darstellungen wirft auch die Frage nach weiter gehenden wechselseitigen Beeinflussungen auf. Für das Judentum des 4. Jahrhunderts hat man aber gerade in neuester Zeit nachdrücklich eine fortdauernde Einwirkung durch das Christentum behauptet, die sich etwa am Synagogenbau ablesen lasse.⁵⁹ Umgekehrt hat schon Marcel Simon in seiner bahnbrechenden Studie *Verus Israel* auf philosemitische Tendenzen im Christentum des 4. Jahrhunderts hingewiesen, die man in der Folgezeit genauer beschrieben hat.⁶⁰ Hiervon findet sich in den genannten Darstellungen keine Spur. Das Judentum kommt nach dem 1. Jahrhundert nur noch als Gegenüber vor, von dem sich die Kirche abgrenzt (wobei diese Abgrenzung durchaus kritisch gesehen wird), oder aber als Objekt imperialer Religionspolitik nach der Konstantinischen Wende. Als historischer Akteur tritt es hingegen nicht mehr in Erscheinung.

6. Am Anfang beider Darstellungen ist die judenchristliche Gemeinde die Gemeinde der Anhänger Jesu. Das Judentum Jesu und seiner Anhänger wird kategorisch behauptet, aber inhaltlich kaum zureichend beschrieben.⁶¹ Ungeklärt bleibt vor allem, ob der Begriff des Juden ethnisch und/oder religiös zu fassen ist. Mindestens die ethnische Beschreibung wird aber später de facto weithin aufgegeben bzw. nicht mehr erwähnt. Diese Unklarheit wiegt umso schwerer, als in der Forschung seit geraumer Zeit diskutiert wird, wer denn mit den Begriffen *Judaei* bzw. *Ioudaioi* überhaupt gemeint sei. Insbesondere ist unter Judaisten lebhaft umstritten, ob man die hala-

57 So schon im Titel bei Alan F. SEGAL, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*, Cambridge u.a. 1986.

58 Vgl. Albert GERHARDS/Benedikt KRANEMANN, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Darmstadt 2006, S. 63. – Grundsätzlich kritisch zu derartigen Familienmetaphern etwa Hubert FRANKEMÖLLE, Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.), Stuttgart u.a. 2006, S. 32f.

59 So etwa nachdrücklich SCHWARTZ, *Imperialism*.

60 Marcel SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135–425)*, 2. Aufl. Paris 1964, S. 356–393. Dazu auch Wolfram KINZIG, Philosemitismus angesichts des Endes? Bemerkungen zu einem vergessenen Kapitel jüdisch-christlicher Beziehungen in der Alten Kirche, in: Athina LEXUTT/Vicco VON BÜLOW (Hrsg.), *Kaum zu glauben. Von der Häresie und dem Umgang mit ihr*, Rheinbach 1998, S. 59–95; ders., *Jewish and ›Judaizing‹ Eschatologies in Jerome*, in: Richard KALMIN/Seth SCHWARTZ (Hrsg.), *Jewish Culture and Society under the Christian Roman Empire*, Leuven 2003, S. 409–429.

61 Vgl. FRANK, Lehrbuch, S. 41: »Mit der Person Jesu von Nazareth sind die Ursprünge des Christentums an das Judentum gebunden.« Ähnlich ebd., S. 46. – HAUSCHILD, Lehrbuch, S. 63: »Jesus, seine Jünger und die Glieder der Urgemeinde waren Juden, den religiösen Traditionen Israels verbunden und in ihrer Verkündigung wesentlich auf diese bezogen.«

chische Definition, nach der Jude ist, wer eine jüdische Mutter hat, bereits für die ersten Jahrhunderte nach Christus voraussetzen darf.⁶²

7. Ähnliche Verwirrungen ergeben sich dann auch beim Begriff des Judentums.⁶³ Offenbar wird von Frank wie von Hauschild vorausgesetzt, dass es sich um ethnische Juden handelt, die einen religiösen Synkretismus aus Judentum und Christentum pflegen. Doch wie unsicher ist, was »Judentum« in der Antike meint, so ist auch unklar, was »Judenchristentum« sein könnte. Vor allem wird zwischen Judenchristen und judaisierenden Heidenchristen nicht hinreichend unterschieden. Gleichzeitig bleibt in den Darstellungen das Problem der Kontinuität zwischen dem Judentum des ersten Jahrhunderts und dem Judentum späterer Zeiten ungeklärt. Woher wissen wir, dass wir hier vom selben Phänomen sprechen? Auch diese Frage ist seit geraumer Zeit Thema der Forschung.⁶⁴

8. Schließlich wird bei beiden Gelehrten ein grundsätzliches Dilemma offenkundig: Die Abspaltung der Kirche/des Christentums wird als notwendige (heils)geschichtliche Entwicklung angesehen, aber gleichzeitig wird die damit einhergehende Abwertung des Judentums missbilligt. Die so entstehende Spannung bleibt unausgeglichen. Hier bedürfte es tiefer gehender geschichtstheologischer Reflexionen, die vor allem die Geltung des Gesetzes und dessen Verhältnis zur Christusverkündigung zu bedenken hätte. So wären einerseits genauere Differenzierungen im Hinblick auf die behauptete soteriologische Bedeutung des Gesetzes im *Judentum* notwendig. Andererseits wäre die Funktion des Gesetzes im antiken *Christentum* genauer zu betrachten, etwa die ursprünglich jüdische Unterscheidung zwischen Naturgesetz und mosaischem Zeremonialgesetz, die Bedeutung der sog. Deuterosis (d.h. der Mischna) und der noachitischen Gebote im Christentum, und zwar über die neutestamentliche Zeit hinaus.⁶⁵ Möglicherweise

62 Knapper Überblick jetzt bei Oskar SKARSAUNE, *Jewish Believers in Jesus in Antiquity – Problems of Definition, Method, and Sources*, in: Ders./Reidar HVALVIK (Hrsg.), *Jewish Believers in Jesus. The Early Centuries*, Peabody 2007, S. 3–21, hier S. 11–13. Ferner Daniel BOYARIN, *Semantic Differences*; or, »Judaism«/»Christianity«, in: BECKER/YOSHIKO REED, *Ways*, S. 65–85; ders., *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004; Steve MASON, *Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History*, in: *Journal for the study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 38 (2007), S. 457–512; RUNESSON, *Identity*.

63 Jetzt grundlegend SKARSAUNE/HVALVIK, *Believers*.

64 Dazu etwa Wolfram KINZIG, *The Nazoraeans*, in: SKARSAUNE/HVALVIK, *Believers*, S. 463–487, hier S. 478–482.

65 Vgl. dazu u.a. Hans BIETENHARD, Art. »Deuterosis«, in: *RAC* 3 (1957), Sp. 842–849; Spyros N. TROIANOS, *Das Gesetz in der griechischen Patristik*, in: Wolfgang SELLETT (Hrsg.), *Das Gesetz in Spätantike und frühem Mittelalter. 4. Symposium der Kommission »Die Funktion des Gesetzes in Geschichte und Gegenwart«*, Göttingen 1992, S. 47–62; Wolfram KINZIG, *Novitas Christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius*, Göttingen 1994, S. 216, Anm. 48;

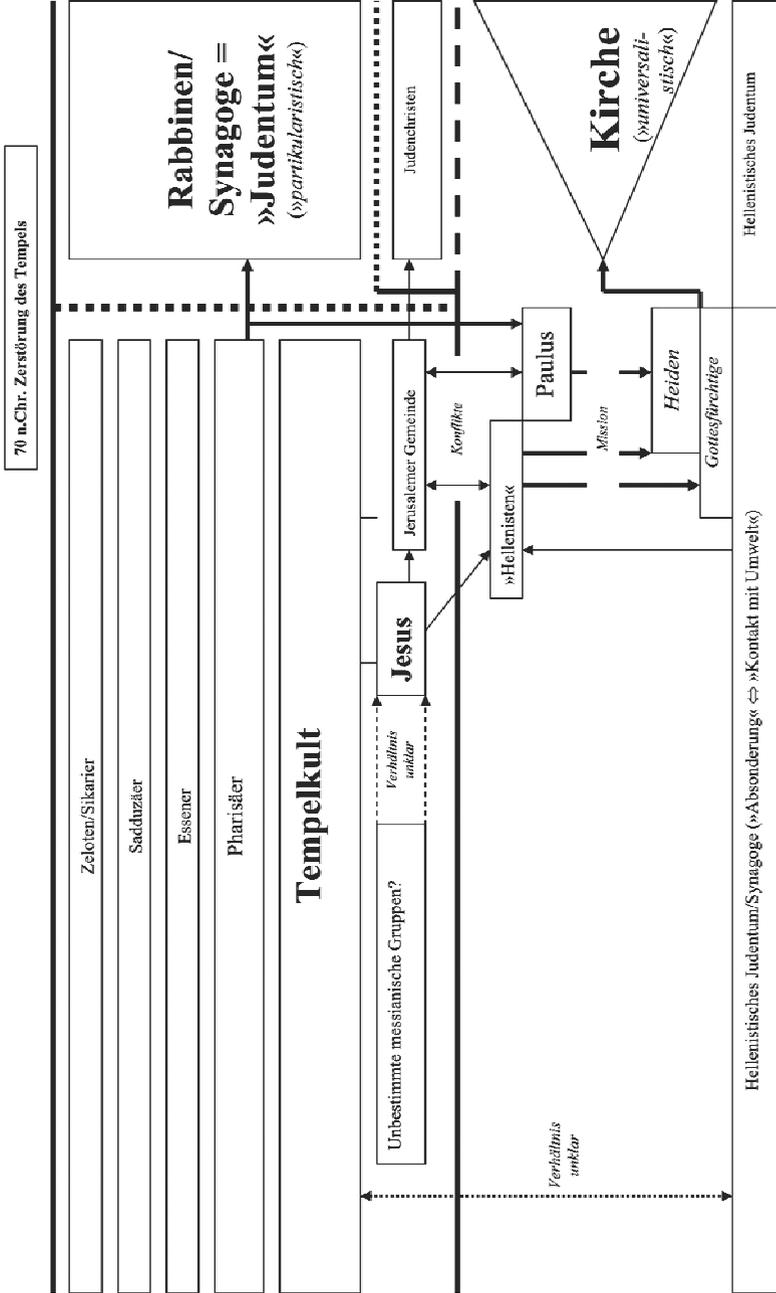
wäre dann auch die fortdauernde Wertschätzung der Torah unter Judenchristen anders zu beurteilen, etwa im Sinne eines theologisch legitimen *tertius usus legis*.

Seit den Zeiten Harnacks ist der Prozess der Neubestimmung christlicher Identität im Miteinander und im Gegenüber zum Judentum weit vorangeschritten. Von einer antijüdischen Kirchengeschichtsschreibung kann nicht mehr die Rede sein; stattdessen wird ein Bemühen um Sachbezogenheit deutlich erkennbar, in das sich bisweilen ein apologetischer Grundton mischt.

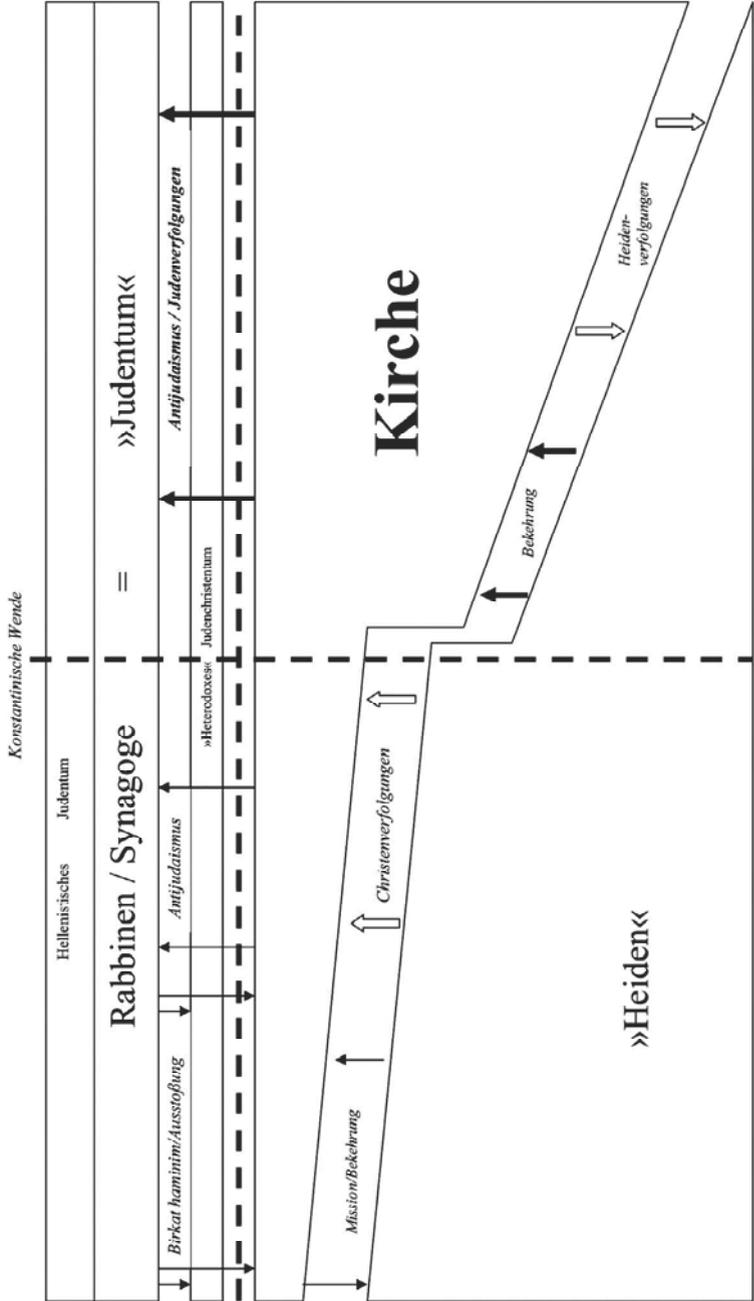
Gleichwohl bleibt das Judentum in seiner Bedeutung für die Kirchengeschichte auch in den behandelten Lehrbüchern unterbestimmt. Die einschlägige Forschung, die heute – im Unterschied zu den Zeiten Adolf von Harnacks und Leo Baecks – nicht mehr allein von Juden, sondern gemeinsam von Juden und Christen betrieben wird und ihren Schwerpunkt in Großbritannien, den USA und Israel hat, nimmt man bisher in Deutschland nur ansatzweise zur Kenntnis. Dies gilt insbesondere für neue Modelle zur Beschreibung der Entstehung des Christentums und des rabbinischen Judentums aus dem Judentum des Zweiten Tempels, wie sie in unterschiedlicher Form in neuerer Zeit jüdische Gelehrte wie Jacob Neusner, Seth Schwartz und Daniel Boyarin vorgelegt haben. Innerhalb der Patristik, wie sie von christlichen Theologen betrieben wird, hat die Diskussion darüber noch kaum begonnen. Umso größer ist der Nachholbedarf in unseren Lehrbüchern. Künftige Darstellungen der Entstehung des Christentums werden hier noch einmal neu ansetzen müssen.

Klaus MÜLLER, Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum, Berlin 1994; David FLUSSER/Roman HEILIGENTHAL, Art. »Noachitische Gebote«, in: TRE 24 (1994), S. 582–587; Michael WOLTER, »Zeremonialgesetz« vs. »Sittengesetz«. Eine Spurensuche, in: Stefan BEYERLE/Günter MAYER/Hans STRAUSS (Hrsg.), Recht und Ethos im Alten Testament. Gestalt und Wirkung. Festschrift Horst Seebass, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 339–356; Markus BOCKMUEHL, Jewish Law in Gentile Churches. Halakhah and the Beginning of Christian Public Ethics, Edinburgh 2000; Hermut LÖHR, Speisenfrage und Tora im Judentum des Zweiten Tempels und im entstehenden Christentum, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 94 (2003), S. 17–37.

Entstehung des Christentums nach Karl Suso Frank und Wolf-Dieter Hauschild.



Christentum und Judentum in der Alten Kirche nach Karl Suso Frank und Wolf-Dieter Hauschild.



Mariano Delgado

Europa und der Islam in der Frühen Neuzeit

Exklusions- und Inklusionstypologien zwischen 1453 und 1798

Die Grundthese dieses Beitrags ist, dass die Beziehungen Europas zum Islam zwischen der Eroberung Konstantinopels 1453 durch Mehmed II. und dem Ägyptenfeldzug Napoleons 1798 grundsätzlich von der Exklusion geprägt sind, dass sich aber auch einige Inklusionsansätze finden lassen. Inklusion und Exklusion, Duldung oder Intoleranz gegenüber dem Anderen sagen uns auch viel über das eigene Selbstverständnis aus. Wenn der Andere als Bedrohung empfunden wird, gewinnt die Exklusion die Oberhand. Wenn man sich hingegen sicher und stark fühlt, den Anderen zu beherrschen, oder der Andere eine kontrollierte Gefahr darstellt, entstehen eher Inklusionsansätze.

Das Thema ist ein weites Feld, so dass Eingrenzungen nötig sind. Nicht alle Exklusions- und Inklusionstypologien können im Rahmen eines kurzen Artikels näher behandelt werden. Ich werde mich auf das Grundmuster spanischer Historiographie im Werk Juan de Marianas beschränken, auf den humanistischen Ansatz Juan Luis Vives', auf die prophetische (apokalyptische) und politisch-theologische Literatur sowie schließlich auf die kultur- und religionsgeschichtliche Einordnung der islamischen Welt.

Einige der darin vorkommenden Exklusions- und Inklusionstypologien begegnen uns bereits in der Reaktion von Humanisten und Päpsten auf den Fall Konstantinopels im 15. Jahrhundert. Dieses Ereignis wurde im lateinischen Europa wie eine historische Katastrophe empfunden,¹ die nur mit dem Untergang des alten Rom vergleichbar wäre. Enea Silvio Piccolomini brachte es auf den Punkt:

In der Vergangenheit wurden wir in Asien und Afrika, also in fremden Ländern, geschlagen. Jetzt aber trifft man uns in Europa, unserer Heimat, unserem Zuhause. Man wird einwenden, dass die Türken früher schon von Asien nach Griechenland eingedrungen waren, die Mongolen sich in Europa festsetzten und die Araber einen Teil Spaniens besetzten, nachdem sie die Meerenge von Gibraltar überwunden hatten. Aber noch nie haben wir eine Stadt oder Festung wie Konstantinopel verloren.²

1 Vgl. Erich MEUTHEN, Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen, in: HZ 237 (1983), S. 1–35.

Die Päpste, angefangen mit Nikolaus V., reagierten mit Kreuzzugsbullen, mit der Betrachtung Europas als christliches, zivilisatorisches Projekt und mit Klagen über die Zwietracht in Europa angesichts des Vormarsches türkischer, osmanischer Barbarei.

Paradigmatisch begegnet uns dieses Exklusionsdenken in den Schriften Piccolominis, der zunächst kaiserlicher Sekretär und Legat Friedrichs III. war und schließlich Papst Pius II. (1458–1464) wurde.³ Bereits in seiner Rede vor dem Basler Konzil im November 1436 hatte er den Türkenkrieg als Aufgabe der gesamten Christenheit verteidigt. In seiner Rede *Moses vir dei* vom 25. April 1452 vertrat er erneut vor Papst Nikolaus V. und Kaiser Friedrich III. die Legitimität und Zweckmäßigkeit eines Kreuzzugs gegen die Türken. In seiner Reaktion auf den Fall Konstantinopels vor und nach der Papstwahl ist eine Steigerung des Exklusionsdenkens zu beobachten: Vor der Wahl sprach er mit Nachdruck vom Kreuzzug, von den Gräueltaten der barbarischen Türken, die nicht von den Trojanern abstammten, wie manche meinen, sondern von den »Skythen«, d.h. von denjenigen, die als Inbegriff des Barbarentums in der griechisch-römischen Antike galten; von Europa als Heimat der Christen, die ihre Zwietracht überwinden und sich gegenüber der gemeinsamen Bedrohung durch die Türken zur Wehr setzen sollten; von der Perfidie und Grobschlächtereit des Sultans Mehmed II., welche die seines verruchten Namensvetters und Sektengründers Mohammed fortführe usw. 1461 hingegen überrascht uns Pius II. mit seiner *Epistola ad Mahometem*, die das Inklusionsdenken vertritt und von der Vision einer »christlich-osmanischen« Konvergenz geprägt ist. Pius II. bedeutet Mehmed II., dass der Weg, sein Reich unter den Christen auszubreiten und seinen Namen zu verherrlichen, nicht der des Goldes, der Waffen, des Heeres oder der Armada sei, sondern die Annahme des Christentums. Der Lohn für die Taufe wäre eine päpstlich legitimierte »translatio imperii«: »Dein Reich stünde dann über alle anderen, die auf der Welt existieren, und kein künftiges Zeitalter könnte Deinen Namen verschweigen.«⁴

2 Jean DELUMEAU, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14.–18. Jahrhunderts*, Reinbek 1985, S. 398 (hier zitiert nach: Franco CARDINI, *Europa und der Islam. Geschichte eines Missverständnisses*, München 2000, S. 171).

3 Seine Haltung gegenüber den Türken ist unterdessen sehr gut erforscht, vgl. Johannes HELMRATH, *Pius II. und die Türken*, in: Bodo GUTHMÜLLER/Wilhelm KÜHLMANN (Hrsg.), *Europa und die Türken in der Renaissance*, Tübingen 2000, S. 79–137 (dort auch Lit.); Dieter MERTENS, *Europäischer Friede und Türkenkrieg im Spätmittelalter*, in: Heinz DUCHHARDT (Hrsg.), *Zwischenstaatliche Friedenswahrung in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Köln 1991, S. 45–90; MEUTHEN, *Der Fall*.

4 »Erit tuum regnum super omnia, quae sunt in orbe, et nomen tuum nulla aetas silebit«. Franco GAETA, *Sulla »Lettera a Mahometo« di Pio II.*, in: *Bulletino dell'Istituto storico per il Medio evo e Archivio muratoniano*, n. 77 (1965), S. 128–227 (darin Edition nach Vat. Lat. 7082: S. 195–224, hier S. 198; zitiert nach HELMRATH, *Pius II.*, S. 125); vgl. auch die Edition des lateinischen Textes der Basler Opera Omnia von 1551 in: Aeneas Silvius PICCOLOMINI, *Epistola ad Mahometem II* (Epistle to Mohammed II), hg. von Albert R. BACA, New York 1990, S. 122.

Diese »sehr enigmatische«⁵ *Epistola* gilt als authentischer Text Papst Pius II., stellt aber die Forschung vor viele Rätsel: War der Brief ernst gemeint und intendierte wirklich Mehmed II. als Adressaten, oder handelte es sich eher um ein Beispiel theologisch-rhetorischer Literatur mit dem Ziel, die christlichen Fürsten durch Provokation wachzurütteln? Johannes Helmrath stellt fest: »daß der Text tatsächlich an den Sultanshof abgeschickt wurde, muß wohl verneint werden.«⁶ Schließlich dominierte bei Pius II. das Exklusionsdenken, wie sich bei seinem Tod am 15. August 1464 in Ancona als Anführer eines Kreuzzugs gegen die Osmanen zeigte, bei dem die christlichen Fürsten ihn im Stich ließen: auch dies ein letzter, verzweifelter Akt, um die Christenheit wachzurütteln. Aber ebenso gilt, dass die *Epistola*, datiert zwischen dem Ende des Kongresses von Mantua (Januar 1460) und der neuen Idee des persönlichen Kreuzzugs seit März 1462, »einen deutlichen Taktikwechsel, ein Intermezzo unkonventionellen Nachdenkens« repräsentierte,⁷ einen irenischen Ansatz, der Pius II. in die Nähe anderer Humanisten und Theologen seiner Zeit wie Nikolaus von Kues und Johannes von Segovia rückte. Aufgrund seines Exklusionsdenkens ist Pius II. »the greatest crusader pope of the fifteenth century« genannt worden;⁸ mit seinem irenischen Ansatz in der *Epistola* bereitet er den Boden für weitere Inklusionen in der Frühen Neuzeit vor.

Das Ende der spanischen Convivencia-Inklusion und sein Niederschlag im Werk Juan de Marianas (1536–1624)

Die päpstlichen Kreuzzugsappelle erzielten bekanntlich nicht die erwünschte Wirkung. Im Europa der Renaissance und des Merkantilismus waren Handel und Wandel, nicht der Kreuzfahrergeist gefragt. Dass dieser dennoch in Spanien wiederbelebt wurde, obwohl das maurische Königreich Granada seit der Mitte des 13. Jahrhunderts gegenüber der kastilischen Krone tributpflichtig war und so lediglich eine »kontrollierte« Gefahr darstellte, hat verschiedene Gründe. Zum einen wurde die islamische Präsenz in Granada nach dem Fall Konstantinopels zu einem »geopolitischen« Problem. Man fürchtete, dass die maurischen Könige Granadas im Bündnis mit der osmanischen Kriegsmaschi-

5 Pierre MARGOLIN, Place et fonction de la rhétorique dans la lettre de Pie II à Mahomet II., in: Luisa ROTONDI SECCHI TARUGI (Hrsg.), Pio II e la cultura del suo tempo. Atti del primo convegno internazionale 1989, Mailand 1991, S. 243–261, hier S. 243 (hier zitiert nach HELMRATH, Pius II., S. 124).

6 HELMRATH, Pius II., S. 126.

7 Ebd.

8 James HANKINS, Renaissance Crusaders. Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmed II, in: *Dumbarton Oaks Papers* 49 (1995), S. 11–207, hier S. 129f.

nerie das christliche Spanien wieder bedrohen könnten. Zum anderen sahen Isabella von Kastilien und Ferdinand von Aragón in der verhältnismäßig leichten Einnahme Granadas die Möglichkeit, sich durch Ergreifen des Kreuzzugsbanners als die führenden Könige der Christenheit zu profilieren – zumal in Kastilien und Aragón Prophezeiungen im Umlauf waren, die Ferdinand sogar die Eroberung Jerusalems und die Sammlung der Christenheit unter einem Hirten vorhersagten.⁹ Die »Katholischen Könige«¹⁰ wurden »die Vorreiter der Christenheit« bei einem Unternehmen, das nicht nur Granada anvisierte, sondern »die Einnahme von Jerusalem zum Ziel hatte«¹¹ – und so Ausdruck eines selbstbewussten Führungsanspruchs in der Christenheit ihrer Zeit war. Die spanische Monarchie bekam auf diese Weise einen messianischen, universalen und eschatologischen Charakter; und der Traum der *Monarchia universalis* wurde durch die glückliche Vereinigung der kaiserlichen und spanischen Krone in der Person Karls V. weiter beflügelt. Nun glaubten auch die politischen Hoftheologen diesem Traum, nicht nur die apokalyptischen Propheten.¹²

Eine besondere Rolle spielte dabei Karls Großkanzler Mercurino Gattinara (1465–1530). Nach Gattinara hatte Karl V. nicht nur das Reich Karls des Großen zu restaurieren, das ja lediglich die weströmische Reichshälfte betraf, sondern auch die Türken aus der oströmischen Reichshälfte zu vertreiben und so die ganze Christenheit unter der Führung eines Hirten, eines messianischen Endzeitkaisers, zu vereinen. Gleich nach der Wahl zum Kaiser 1519 rief Gattinara Karl folgerichtig zu:

Sire, da Euch Gott diese ungeheure Gnade verliehen hat, Euch über alle Könige und Fürsten der Christenheit zu erhöhen zu einer Macht, die bisher nur Euer Vorgänger Karl der Große besessen hat, so seid Ihr auf dem Wege zur Weltmonarchie, zur Sammlung der Christenheit unter einem Hirten.¹³

⁹ Vgl. dazu: Alain MILHOU, *Esquisse d'un panorama de la prophétie messianique en Espagne (1482–1614). Thématique, conjoncture et fonction*, in: Augustin REDONDO (Hrsg.), *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs. XV^e–XVII^e siècles*, Paris 2000, S. 12–29.

¹⁰ Nicht zuletzt wegen des Kreuzzugs gegen Granada, dessen Einnahme in der ganzen christlichen Welt begeistert gefeiert wurde und so einen Gegenpol zu den Klagen nach dem Fall Konstantinopels darstellte, wurden Isabella und Ferdinand sowie deren Nachfolger von Rom mit diesem Titel geehrt.

¹¹ Bernard VINCENT, 1492: »Das Jahr der Wunder«. Spanien 1492: Die Vertreibung der Juden und Mauren und die Einführung der Grammatik, Berlin 1992, S. 101.

¹² Vgl. dazu Franz BOSBACH, *Monarchia universalis. Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit*, Göttingen 1988, S. 54f. Zur spanischen Idee der Universalmonarchie vgl. José Antonio MARAVALL, *La visión utópica del imperio de Carlos V en la España de su época*, in: Antonio Gallego MORELL (Hrsg.), *Carlos V (1500–1558). Homenaje de la Universidad de Granada*, Granada 1958, S. 41–77; Ramón Menéndez PIDAL, *La idea imperial de Carlos V.*, 5. Aufl. Madrid 1963.

¹³ Textbeleg in: Karl BRANDI, *Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches*, München 1937, S. 37. Zum Türkenbild Gattinaras vgl. Franz BOSBACH, *Imperium Turcorum oder Christianorum Monarchia – Die Osmanen in der heilsgeschichtlichen Deutung Mercurino Gattinaras*, in: Marlene KURZ/Martin SCHEUTZ/Karl VOCELKA/Thomas WINKELBAUER (Hrsg.),

Wenige Jahre später, nach dem Sieg bei Pavia 1525 über den Erzrivalen Franz I. von Frankreich, sah auch Alfonso de Valdés, ein Freund des Erasmus, in Karl V. den Sieger über die Türken und den Eroberer Jerusalems:

Es scheint, dass Gott dem Kaiser diesen Sieg auf wunderbare Weise ermöglicht hat, nicht nur damit er die Christenheit verteidigen und der Macht des Türken widerstehen könne, wenn dieser sie anzugreifen wagte, sondern vielmehr damit er, nachdem diese Bürgerkriege (denn so müssten wir sie nennen, da sie unter Christen geschehen) beruhigt worden sind, selbst zum Angriff gegen Türken und Mauren übergeht; weiter damit er – indem er unseren heiligen katholischen Glauben verherrlicht, wie es seine Vorfahren auch taten – das Reich von Konstantinopel sowie die heilige Stätte von Jerusalem zurückerobert, welche jene aufgrund unserer Sünden in Besitz halten. Dies möge geschehen, damit, wie von vielen bereits prophezeit wurde, die ganze Welt unseren heiligen katholischen Glauben annehme und die Worte unseres Erlösers in Erfüllung gehen: »Es soll nur eine Herde geben und einen Hirten«. ¹⁴

Doch die Einnahme Granadas ging auch mit einer neuen Religionspolitik der Katholischen Könige einher, nämlich mit der Option für ein rein katholisches Spanien – und diese Option führte zum Ende der spanischen *Convivencia*-Inklusion des Mittelalters, in der Juden und Muslime Kultfreiheit unter bestimmten Umständen genossen und sich die christlichen Könige als Beschützer der drei Religionen verstanden, indem sie nach der Eroberung Toledos 1085 das muslimische Toleranzmodell ¹⁵ übernahmen. Man kann auch in der neuen Politik der Katholischen Könige, die ein homogenes Staatsvolk auf religiöser Grundlage schaffen wollten, eine Vorwegnahme des Konfessionalisierungsparadigmas des »*cuius regio eius religio*« sehen und so auch einen Beitrag zur Entstehung des modernen Staates. ¹⁶

Der Glaubenseifer richtete sich vorerst nur gegen die Juden, später aber auch gegen die Muslime bzw. Morisken, wie sie nach der Zwangstaufe genannt wurden. Die bekehrungsresistenten Juden mussten 1492 bekanntlich im

Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie. Akten des internationalen Kongresses zum 150-jährigen Bestehen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung (Wien, 22.–25. September 2004), Wien 2005, S. 167–180.

¹⁴ Textbeleg in: Marcel BATAILLON, *Erasmus y España. Estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México 1986, S. 227. Der spanischen Türken- und Barbareskenpolitik war nur mäßiger Erfolg beschieden. Die von Tunis und Algier ausgehende Barbareskengefahr konnte trotz der »Kreuzzüge« Kardinals Cisneros 1509 (gegen Oran) und Karls V. 1535 (gegen Goleta und Tunis) und 1541 (gegen Algier) nicht ganz ausgeschaltet werden. Auch nach dem Sieg bei der Seeschlacht von Lepanto am 7. Oktober 1571 konnte Spanien die Barbaresken nicht entmachten, wohl aber verhindern, dass die Türken das westliche Mittelmeer – und so auch die spanischen Interessen in Italien und auf der iberischen Halbinsel – ernsthaft bedrohten.

¹⁵ Dies beinhaltete eine Staatsreligion unter beschränkter Duldung anderer Schriftreligionen, die aber keinen Einfluss auf den öffentlichen Raum beanspruchen durften.

¹⁶ Vgl. Horst PIETSCHMANN, *Staat und staatliche Entwicklung am Beginn der spanischen Kolonisation Amerikas*, Münster 1980, S. 51.

Verlauf von nur vier Monaten das Land unter widrigen Umständen verlassen und die Unkosten dafür selbst tragen. Den eroberten Muslimen Granadas wurde zunächst nach altem Brauch das Recht auf die Ausübung der eigenen Religion gewährt. Die Könige bewegten nur die muslimischen Eliten zur Auswanderung, und dies auf sanfte Art und Weise, d.h. mit großzügigen Kapitulationsverträgen und mit der Übernahme der Unkosten. Kardinal Cisneros, Erzbischof Toledos und spanischer Primas, drängte jedoch auf Zwangsbekehrung. Die darauf folgende Empörung der Muslime Granadas hatte verheerende Folgen für die Aufständischen wie für alle Muslime Spaniens: 1502 wurden die Muslime Kastiliens vor die Alternative Taufe oder Vertreibung gestellt, 1526 galt dies auch für die Muslime Aragóns. Die meisten ließen sich taufen und wurden so zu »moriscos« (Morisken). Da ihnen vorgeworfen wurde, sie würden die orientalische Lebensart beibehalten, sich der spanisch-christlichen Kultur verweigern, nach dem Takyija-Prinzip im Verborgenen dem Islam huldigen,¹⁷ sich über das Christentum lustig machen und wären eine »fünfte Kolonne« der Türken, wurden sie im Schatten der »Türkengefahr« 1568 sowie zwischen 1609 und 1613 vertrieben.¹⁸

Vor der Vertreibung herrschte in Spanien ein eher prekäres Zusammenleben von Christen, Juden und Muslimen – ich bin kein Anhänger des Mythos eines alles in allem geglückten Zusammenlebens.¹⁹ Betrachtet man die christlichen und islamischen Minderheitengesetze des spanischen Mittelalters, so hat man den Eindruck, dass sich die von Américo Castro so gelobte »convivencia«²⁰ angesichts der immanenten Eifersucht »aller drei« monotheistischen Religionen niemals als eine dauerhafte Wirklichkeit entwickeln konnte. Der religiös-kulturell »Andere« wurde von der herrschenden Religion stets als gefährlich betrachtet, sodass nur ein vorsichtiger Umgang möglich war.

Doch welches Bild von diesen Ereignissen zeigt uns die spanische Historiographie der Zeit? Paradigmatische Bedeutung kommt hier dem Werk des Jesu-

17 Die Morisken wurden von Fatwas der Scheichs aus Marokko ermuntert, das Prinzip der Takyija zu praktizieren, d.h. die Kunst der Verstellung, das »Tun als ob« unter Bewahrung des islamischen Glaubens in ihren Herzen. Bei der Erfüllung der jährlichen Kommunion und Ohrenbeichte praktizierten sie das »cumplimiento«, das sie als »cumplio y miento« – ich tu's und lüge – deuteten, oder sie gingen auf Reisen, um die Osterpflicht nicht erfüllen zu müssen. Vgl. José Jiménez LOZANO, Kastilien. Eine spirituelle Reise durch das Herz Spaniens, Freiburg/Schweiz 2005, S. 130.

18 Vgl. hierzu Louis CARDILLAC, La polemique antichretienne des morisques ou L'opposition de deux communautés (1492–1640), 2 Bde., Lille 1973; Henry KAMEN, Los desheredados. España y la huella del exilio, Madrid 2007.

19 Vgl. Mariano DELGADO, Der Mythos »Toledo« – Zur Konvivenz der drei monotheistischen Religionen und Kulturen im mittelalterlichen Spanien, in: Sabine HERING (Hrsg.), Toleranz – Weisheit, Liebe oder Kompromiß? Multikulturelle Diskurse und Orte, Opladen 2004, S. 69–91.

20 Vgl. Américo CASTRO, España en su historia. Cristianos, moros y judíos, Buenos Aires 1948 (deutsch: Spanien. Vision und Wirklichkeit, Köln 1957).

iten Juan de Mariana (1536–1624) *Historiae de rebus Hispaniae*²¹ zu. Von der Einnahme Granadas am symbolträchtigen Epiphaniestag (6. Januar) des Jahres 1492 schreibt er, dass »die anderen Nationen der Christenheit« auch an der Freude teilnahmen.²² Im Zusammenhang mit der Vertreibung der Juden vermerkt Mariana, dass »viele« diese Maßnahme kritisierten, weil Spanien damit »so tüchtige und wohlhabende Menschen, die alle Wege kennen, um Geld zu machen«, verlor. Und er fügt hinzu:

Wahr ist auch, dass viele von ihnen – um die Heimat nicht zu verlassen und ihre Güter in Bedrängnis nicht unter Wert zu verkaufen – sich taufen ließen: manche ehrlich, andere aber, um sich mit der Zeit einzurichten und die christliche Religion als Maske zu benutzen [...], wie Menschen, die aus Täuschung und Trug bestehen.²³

Über das Schicksal der Morisken nach der Niederschlagung des ersten Aufstandes der Alpujarras im Hinterland Granadas 1502 heißt es:

Man vereinbarte, dass diejenigen, die es wollten, nach Afrika übersetzen konnten [...], sofern sie zehn Golddukaten pro Kopf bezahlten; die anderen sollten Christen werden [...]. Viele gingen in die Barberei, aber die meisten blieben, obwohl sie nach der Taufe so schlecht wurden wie die ersten.²⁴

Anlässlich des zweiten Aufstandes der Alpujarras 1568 vermerkt Mariana, dass die Morisken »niemals loyal waren«.²⁵ Den Sieg über die Türken bei der Seeschlacht von Lepanto am 7. Oktober 1571 nennt er »den erhabensten und nennenswertesten seit Jahrhunderten [...], obwohl er die Ketzer [= die Protestanten] ganz und gar nicht erfreute«.²⁶

Diese wenigen Streiflichter sind für die Sicht des Islam in der spanischen Historiographie der Renaissance repräsentativ.

Das mittelalterliche Modell der Duldung jüdischer und muslimischer Minderheiten unter christlicher Herrschaft ging ab 1492 in Spanien zu Ende. Die Taufe wurde zwar als »Inklusionsform« angeboten, aber danach entstand das »Converso-Problem«. Dieses bestand nicht nur im Zweifel ob der Echtheit der Bekehrung (religiöse Treue), sondern auch in der Sorge um die kulturelle Integration, d.h. um die Treue der Neuchristen zur christlich-europäischen Lebensart. Besonders die Vertreibung der Morisken hat hier ihre tiefsten Wur-

21 Toledo 1592 und 1585, Frankfurt 1606 erweitert, Toledo 1601 vom Autor überarbeitete spanische Fassung als *Historia general de España*. Wir folgen der leicht zugänglichen spanischen Fassung nach dieser Ausgabe: Obras del Padre Juan de Mariana, hg. von F. PI Y MARGALL, Madrid 1909 und 1923 (Neuaufgabe Madrid 1950).

22 Obras del Padre Juan de Mariana, Bd. 2, S. 240.

23 Ebd., S. 242.

24 Ebd., S. 271f.

25 Ebd., S. 396.

26 Ebd., S. 398f.

zeln: Sie wurden letztlich ausgeschlossen, weil sie – in der Regel – kulturell ein Fremdkörper blieben und die Türken zudem ante portas standen.

Für das Spanien der Renaissance fungierte der Islam als Negativfolie. Sich wie die Türken oder Mohammed zu benehmen, galt als schlimmster Vorwurf. Gerade dies wurde zum Beispiel den Conquistadores und Encomenderos von indiofreundlichen Missionaren vorgehalten. Als der Dominikaner Antonio Montesino am vierten Adventssonntag 1511 auf Española das Gewissen der Spanier wachrütteln wollte, fragte er nicht nur, mit welchem Recht sie die Indios »in so grausamer und entsetzlicher Knechtschaft« hielten, sondern er gab ihnen auch diese Warnung mit auf den Weg:

Haltet es für gewiss, dass ihr euch in dem Zustand, in dem ihr euch befindet, nicht besser retten könnt als die Mauren oder Türken, denen der Glaube an Jesus Christus fehlt und die ihn nicht haben wollen.²⁷

Die Befürworter der Verbreitung des Evangeliums unter Waffengewalt waren für Bartolomé de Las Casas nicht

Vorkämpfer Christi, sondern des Antichrist [...], der mittels eben dieser Art, die eine seiner Bosheiten ist, die heidnischen Völker mit Waffen überfällt, um sie gegen ihren Willen an sich zu ziehen [...] solche Menschen ahmen eigentlich jenen bekannten falschen und schmutzigen Propheten, jenen Verführer der Menschen nach, der die ganze Welt erschüttert hat, ich meine Mohammed.²⁸

Juan Luis Vives (1492–1540) – oder Exklusion und Inklusion bei einem Humanisten

In den 1520er Jahren eroberten die Türken eine Stadt nach der anderen und standen gar vor Wien, während die Christenheit durch die Reformation und »Bruderkriege« wechselnder Allianzen innerlich zerrissen war. Das war der historische Kontext, der Vives²⁹ herausforderte, sich wie ein moderner »Intel-

27 Bartolomé DE LAS CASAS, Werkauswahl, Bd. 2: Historische und ethnographische Schriften, hg. von Mariano DELGADO, Paderborn 1995, S. 226.

28 Bartolomé DE LAS CASAS, Werkauswahl, Bd. 1: Missionstheologische Schriften, hg. von Mariano DELGADO, Paderborn 1994, S. 284.

29 Vgl. seine Schriften in: Joannis Ludovici VIVIS, Opera omnia, 8 Bde., Valentiae Edetanorum (in officina Benedicti Monfort) 1782–1790, unveränderter Nachdruck: London 1964, abgekürzt: OO mit Bandangabe in römischen Ziffern und Seitenangabe in arabischen; Juan Luis VIVES, Obras políticas y pacifistas, hg. von Francisco CALERO, Madrid 1999, abgekürzt: OPP mit Seitenangabe; Juan Luis VIVES, Epistolario, hg. von José Jiménez DELGADO, Madrid 1978, abgekürzt: E mit Seitenangabe. Unter der Sekundärliteratur der letzten Jahre seien hier folgende Werke empfohlen: José Luis ABELLAN, El pacifismo de Luis Vives, Valencia 1997; August BUCK (Hrsg.), Juan Luis Vives. Arbeitsgespräch in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vom 6. bis 8. November 1980, Hamburg 1981; Philip C.

lektueller« in die Konflikte seiner Zeit einzumischen. Vives verfasste zwischen 1522 und 1526 kleine kontextuelle Schriften über den Zustand der Christenheit, in denen er den Krieg geißelte und zu Frieden und Eintracht ermahnte, damit man die Türken besiegen und aus Europa zurückschlagen konnte. Diese Schriften sind grundsätzlich vom Exklusionsschema geprägt, doch werden die Türken darin auch als nicht so grausam dargestellt, wie die Christen sich untereinander benähmen.

Besonders aufschlussreich ist der *Dialog über den Dissens in Europa und den Krieg gegen die Türken* (1526).³⁰ Dieser Dialog, der in der Unterwelt stattfindet, wurde unter dem Eindruck des türkischen Sieges über die Ungarn bei der Schlacht von Mohács geschrieben und er wird mit der Frage eröffnet, was denn hier oben geschehe, dass so viele Seelen wie Hagelkörner nach einem starken Gewitter in die Hölle fallen. Es folgt eine Klage über den allgemeinen Zustand von Zwietracht und Hass in der Christenheit:

Der Italiener verachtet und hasst alle Transalpinen als Barbaren, der Franzose spuckt, wenn er das Wort Engländer hört; diese mögen die Schotten und die Franzosen nicht sehr; zwischen den Franzosen und den Spaniern haben in unserer Zeit Kriege mit großen Blutbädern stattgefunden, die in ihren Herzen tiefe Wurzeln der Feindschaft geschlagen haben [...] In einer und derselben Stadt gibt es zwei Parteien: die Colonna und die Orsini in Rom [...] Der Vater überträgt den Hass auf seine Kinder quasi als sein Erbe; sie werden schon als Feinde geboren, nicht erst dazu gemacht. Auch in den Stadtvierteln herrscht Zwietracht [...] In den philosophischen Schulen [...] gibt es unter denjenigen, die sich dem Studium des Lateinischen und Griechischen, der Dialektik und der Philosophie widmen, Rivalitäten, und gewiss toderne [...] Dann kommen die theologischen Schulen: Einige sind Anhänger des Thomas, andere des Duns Scotus, wiederum andere des Ockham [...] Auch unter den Lutheranern herrscht weder Liebe noch Eintracht, obwohl sie Glaube, Evangelium und Nächstenliebe ständig im Mund führen. Und was schließlich diejenigen betrifft, die äußerste Nächstenliebe gelobt haben und daher Brüder genannt werden: Wel-

DUST, Three Renaissance Pacifists. Essays in the theories of Erasmus, More and Vives, Bern 1987; ders., Luis Vives's Pacifist Sociology in *De Pacificatione*, in: I. D. MCFARLANE (Hrsg.), *Acta Conventus Neo-latini Sanctandreami*, New York 1986, S. 211–216; Klaus GARBBER, *L'humanisme européen et l'utopie pacifiste: essai de reconstitution historique*, in: J. CHOMARAT/A. GODIN/J. CL. MARGOLIN (Hrsg.), *Actes du Colloque international Érasme* (Tours 1986), Genf 1990, S. 393–425; Michael J. HEATH, *Erasmus and war against the Turks*, in: *Actes du IIIe Congrès international d'Études néo-latines* (Tours 1976), Paris 1980; Jean-Claude MARGOLIN, *Conscience européenne et réaction à la menace turque d'après le »De Dissidis Europae et bello turcico« de Vives (1526)*, in: BUCK (Hrsg.), *Vives*, S. 106–140; ders., *Érasme et la guerre contre les turcs*, in: Ders. (Hrsg.), *Érasme. Le prix des mots et de l'homme*, London 1986, S. 3–38; A. G. WEIBER, *La »Consultatio de Bello Turcis inferendo«*. Une œuvre de piété politique, in: J. CHOMARAT u.a., *Actes du Colloque international Érasme* (Tours 1986), Genf 1990, S. 99–108; Michael ZAPPALA, *Vives's »De Europae Dissidis et Bello Turcico«*. The Quattrocento Dialogue and »Open Discourse«, in: *Acta Conventus Neo-latini torontonensis*, Binghamton, New York 1991, S. 823–830.

³⁰ »De Europae dissidis, et bello turcico. Dialogus« (Brügge, im Oktober 1526: OO VI, S. 452–481; OPP, S. 91–113).

che Streitigkeiten gibt es unter ihnen und wie blutig sie manchmal sind! Die Mönche gegen die Bettelmönche, die Minderbrüder gegen die Predigerbrüder, die konventualen Minderbrüder gegen die Observanten: welche Angriffe und Beschimpfungen, welche Drohungen und Verfolgungen!³¹

Vives sieht den Hauptanlass für die europäischen Bruderkriege in der »italienischen Frage« seit der Eroberung Neapels durch die Krone Aragóns 1421 mit den darauf folgenden Kriegen zwischen Frankreich und Spanien, die durch die dynastischen Konflikte um Burgund und Navarra zusätzlichen Antrieb erhielten. Italien, »die Königin unter den Nationen«, wie Vives es anderswo nennt,³² sei wie einst Helena bei den Griechen das Hauptobjekt der Begierde zwischen Frankreich und Spanien.³³ Mit beißender Ironie beschreibt er die vielen Bruderkriege, die seitdem in Europa stattgefunden haben.

Auf die Frage »Was taten unterdessen die Türken? Vielleicht schlafen?«³⁴ folgt eine Beschreibung der unaufhaltsamen türkischen Expansion seit der Eroberung Konstantinopels (Rhodos, Belgrad, Mohács) und eine Klage über die von den zerrissenen Christen verpassten Chancen:

Ach, wie viel Land und Meer hätte man mit dem in den Bruderkriegen vergossenen Blut erobern können! Man hätte nicht nur die Türken vernichtend schlagen, sondern auch das ganze Land und Meer zwischen dem Osten und dem Westen erobern können.³⁵

Besonders kritisch beurteilt Vives das unfromme »Bündnis«, den Nichtangriffspakt mancher christlicher Könige (ohne ihn beim Namen zu nennen, denkt er natürlich an Franz I.) mit den Türken:

Es hält sich hartnäckig das Gerücht, dass die Türken durch diejenigen nach Ungarn gebracht wurden, denen es am wenigsten erlaubt war und von denen niemand jemals diesen Verdacht gehegt hätte [...] Wer hat den Türken im Namen der Christen versprochen, dass sich nach ihrem Einfall in Ungarn nicht alle Christen gegen sie verbünden, zu den Waffen greifen und eilen würden, um sie zu zerstören, wie man einen Brandherd löscht? [...] Die enorme und unversöhnliche Zwietracht unter den Christen genügt den Türken als Garantie, dass alles ruhig bleiben wird. [...] Nichts scheint gut genug beediet, sanktioniert, abgesichert und vertraglich vereinbart worden zu sein; es gibt keinen gültigen Frieden und keinen sicheren Friedensvertrag; was erreicht war, wird wieder zerstört; was fest vereinbart wurde, wird wieder außer Kraft gesetzt.³⁶

31 OO VI, S. 454f. (OPP, S. 93).

32 OO V, S. 260 (OPP, S. 185).

33 Vgl. OO VI, S. 456–466 (OPP, S. 94–102).

34 OO VI, S. 462 (OPP, S. 99).

35 OO VI, S. 464 (OPP, S. 101).

36 OO VI, S. 467 (OPP, S. 103).

Denjenigen, die in dieser Situation dem Leben unter der Herrschaft eines anderen christlichen Königs ein Leben unter türkischer Herrschaft vorzuziehen scheinen, hält Vives entgegen, das sei ein überaus großer Unsinn:

Mit den Christen wird man immer durch Gesandte, durch das Recht, durch Beratungen, durch gemeinsame Freunde, durch Gesuche und Vermittler verhandeln können; von den Türken wird man hingegen niemals etwas Gutes und Rechtes erreichen. Mit ihnen haben sie [die Christen, die sich nach ihrer Herrschaft sehnen] nichts Gemeinsames, weder in den Bräuchen, noch bezüglich dessen, was das Volk betrifft, noch hinsichtlich Gottes. Werden etwa die Völker [Europas] nicht unter einem christlichen Fürsten besser leben können als unter den Türken? [...] Wenn nun die Türken siegen: Welchen Trost werden sie noch haben? Welche Hoffnung werden sie noch hegen? Dieses Szenario betrachten sie tatenlos und sorglos; und fern vom gemeinsamen Feind bekämpfen sie sich untereinander.³⁷

Vor der Belagerung Wiens 1529, die eine neue Stufe in der Bedrohung Europas durch die Türken darstellte, waren in der Tat nicht wenige Christen (Humanisten wie Reformatoren) geneigt, angesichts der grausamen Kriege unter den Christen und der päpstlichen »Tyrannei« die türkische Herrschaft für das kleinere Übel zu halten. Vives war anderer Meinung. Um sie zu untermauern, beschrieb er im Jahr 1526 in einer kleinen Schrift unter dem Titel *De conditione vitae christianorum sub turca* das elende Leben, das auf Christen unter Türkenherrschaft warte: ein Leben ohne Macht, Ämter und Würden (non opes, non honores, non dignitates), ein Leben als Hunde, ohne Freiheit, ohne Pflege der Künste und der christlichen Frömmigkeit.³⁸

Die Christen sollten die Gefahr der Stunde erkennen, die Zwietracht unter sich beilegen und ihre Kriegslist gegen die Türken richten, ja den Krieg nach Asien tragen, denn ein vereintes Europa habe bisher Asien immer geschlagen:

Niemals ist Europa nach Asien vorgedrungen, ohne es besiegt und unterworfen zu haben; niemals ist Asien in Europa einmarschiert, ohne von diesem vernichtend zurückgeschlagen worden zu sein [...] Die Zwietracht in Europa, zunächst unter den Fürsten Konstantinopels, hat Asien den Türken ausgeliefert [...] es folgten dann die Uneinigkeiten und die Kriege unter den Königen Europas [...] wenn die Winde nun ein wenig in die Gegenrichtung blasen würden und ihr euren Hass und euren Zorn gegen sie richtetet, so würdet ihr alsbald den wahren Geist der Asiaten kennen lernen [...] sie würden nämlich dann zeigen, dass sie nicht ob ihrer Kraft stark und tapfer waren, sondern ob eurer Schuld.³⁹

Mit dem Krieg gegen die Türken würde man große Schätze und einen erhabenen Ruhm gewinnen, und die Christen könnten die Türken – als »Feinde ihrer

37 OO VI, S. 468f. (OPP, S. 104).

38 Vgl. OO V, S. 447–460 (diese Schrift findet sich nicht in OPP), hier S. 460.

39 OO VI, S. 475 (OPP, S. 109) und S. 478 (OPP, S. 111).

Religion und des Christen Namen« – sogar »wie wilde Tiere auf der Jagd verfolgen«. ⁴⁰

Der Krieg gegen die Türken, so Vives' Resümee, sei die ruhmreichste Aufgabe dieser Zeit

sowohl um die Völker Europas von Angst und Sklaverei gegenüber den Türken zu befreien, als auch um die christliche Welt zu erweitern und vielen das Christentum zu predigen. *Ich weiß nicht, ob Christus dasselbe denkt, auf alle Fälle wäre dies ein kleineres Übel als der Wahnsinn der Bruderkriege.* ⁴¹

Bei aller Exklusion der Türken ist sich Vives 1526 also nicht ganz sicher, ob der Krieg gegen sie im Sinne der größeren Gerechtigkeit Christi wäre. Gerade dieser Gedanke steht im Zentrum seines Werkes *De concordia et discordia in humano genere* (»Über Eintracht und Zwietracht im Menschengeschlecht«), das er im Juli 1529, am Vorabend der türkischen Belagerung Wiens, Karl V. widmete. In den ersten drei Büchern vertieft Vives philosophisch und theologisch das oben vorgestellte Gedankengut: Eintracht in der Christenheit, d.h. Europa, um die Türken, d.h. Asien, vernichtend schlagen zu können. Wenn Vives darin die Friedensstifter, die Sanften und die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten selig preist ⁴² und auf 1 Joh 4,20 (»Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott!, aber seinen Bruder hasst, ist er ein Lügner«) ⁴³ verweist, so denkt er in erster Linie an die Eintracht unter den christlichen Fürsten als Voraussetzung für die Abwendung der türkischen Gefahr, die das christliche Europa zu vernichten drohe:

Mit der Eintracht der Meinungen, der Niederlegung der Waffen seitens der Fürsten, unter der Führung der Mäßigung und der Vernunft, ohne Hass und Leidenschaft könnte man so großen Übeln abhelfen. In der Tat, nichts hat unsere Religion mehr gestärkt *als die Eintracht unter den Christen*, und nichts hat sie so sehr geschwächt wie die Uneinigkeit. Was das Gesetz der Liebe betrifft, gilt zweifelsohne dies: Was kann ihm angemessener sein als der Konsens, der Friede, die Eintracht und die Einstimmigkeit? Und was widerspricht ihm mehr und gelangt ihm mehr zum Nachteil als die tiefe Uneinigkeit? ⁴⁴

Dies ist auch der Tenor der ersten Kapitel im vierten und letzten Buch: »An den Toren des orbis christianus klopfen die Türken mit großem Terror an, die Niederlage und die Zerstörung der Christenheit vor sich her verbreitend« ⁴⁵ –

40 OO VI, S. 473 (OPP, S. 107). Es handelt sich um eine Anspielung auf die aristotelische Barbarentheorie, wonach man die Barbaren, wenn sie sich nicht unterwerfen wollen, wie Tiere jagen könne. Vgl. ARISTOTELES, Politik I,8 (1256b). Auch für Aristoteles sind die Barbaren die »Asiaten« im Gegensatz zu den Hellenen oder Europäern.

41 OO VI, S. 479 (OPP, S. 112).

42 Vgl. OO V, S. 311 (OPP, S. 225).

43 OO V, S. 315 (OPP, S. 227).

44 OO V, S. 319f. (OPP, S. 231).

und nur der Zwietracht in der Christenheit sei der türkische Vormarsch zu verdanken.

In den Kapiteln XII–XIV wird der Weg zur wahren Eintracht und zum wahren Frieden im Sinne der Bergpredigt beschrieben.⁴⁶ Dieser ist der von Christus selbst vorgelebte Weg, »unserem Führer und sehr weisen Vater« (Imperator noster, et Pater sapientissimus),⁴⁷ der als Vorbild menschlichen Lebens gesagt hat: »Lernt von mir, denn ich bin gütig und von Herzen demütig« (Mt 11,29).⁴⁸ Die *Philosophia Christi* bedeutet laut Vives: Der Wunsch nach Rache ist illegitim,⁴⁹ wir sollen vergeben, damit uns vergeben wird.⁵⁰ Das Liebesgebot,⁵¹ das Vives bisher im Blick auf die binnenchristliche Eintracht zitierte, wird nun unter Einschluss der Feindesliebe und der Türkenliebe verstanden:

Welch ein Unding ist es zu denken, Christsein bedeute, die Türken oder andere Sarazenen zu hassen! Und denjenigen, der viele davon tötet, betrachten wir als Märtyrer, als ob der perverseste und grausamste Dieb dies nicht besser machen könnte! *Man muss die Türken lieben, da sie Menschen sind. Sie soll lieben, wer dem Wort gehorchen möchte ›Liebt eure Feinde‹* (Mt 5,44; Lk 6,27).⁵²

Die Stoßrichtung der früheren – von der Exklusion bestimmten – Schriften Vives’ lautete »Eintracht/Friede in der Christenheit – Krieg gegen die Türken« bzw. das zivilisierte Europa gegen das barbarische Asien, ein Topos, der Vives aus der Antike,⁵³ aber auch aus den Schriften Pius’ II. wohl bekannt war. Bedeutete nun die Ermahnung in den Schriften von 1529, gegenüber den Türken die Feindesliebe zu praktizieren, dass Vives den Krieg gegen sie nicht mehr für nötig und gerecht hielt?

Wohl kaum. Anders als Erasmus oder Martin Luther hat sich Vives zwar nach 1529 nicht mehr zur Kontroverse des Türkenkrieges geäußert, aber einige Stellen in seinen späteren Schriften deuten an, wie die Aufforderung zur Feindesliebe zu verstehen war.

45 OO V, S. 334 (OPP, S. 243).

46 Gleiches gilt auch für das Büchlein *De pacificacione*, das Vives ebenfalls 1529 fertig stellte und Alfonso Manrique, dem mit Erasmus sympathisierenden Erzbischof von Sevilla, widmete. Vgl. Widmungsbrief und Büchlein in: OO V, S. 404–446 (OPP, S. 295–334). Dieses Büchlein ist vor allem eine Auslegung des Bibelwortes »Selig, die Frieden stiften, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden« (Mt 5,9; OO V, S. 410, OPP, S. 305) als Ausdruck der *Philosophia Christi*.

47 OO V, S. 385 (OPP, S. 280).

48 OO V, S. 387 (OPP, S. 281).

49 Vgl. OO V, S. 386 (OPP, S. 280f.).

50 Vgl. OO V, S. 388 (OPP, S. 282).

51 Joh 13,34: »Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander!«: OO V, S. 389 (OPP, S. 283).

52 OO V, S. 390 (OPP, S. 283f.): »Amandi sunt Turcae, nempe homines, amandi ab iis qui illi voci volunt parere: Diligite inimicos vestros.«

53 Vgl. Aristoteles’ Barbarenlehre.

Im Brief vom 13. Januar 1531 an Heinrich VIII. erinnerte er daran, wie sehr die Siege der Türken die Christenheit in Bedrängnis gebracht hatten und dass bei Fortsetzung der Zwietracht ganz Europa in die Klauen der Türken fallen werde.⁵⁴ Und in der Spätschrift *De veritate fidei christianae* (1540 beendet, 1543 postum erschienen) stellte er nochmals heraus, wie schrecklich das Leben der Christen unter den Sarazenen wäre.⁵⁵ Zugleich aber betonte er, dass in Glaubenssachen kein Zwang zulässig (*nulla violentia est in fide*)⁵⁶ und das Christentum nur auf friedliche, apostolische Art zu verbreiten sei.

Nein, Vives hatte nicht aufgehört, die Türken als eine akute Gefahr für das christliche Europa zu betrachten, gegen die sich die Christen als *ultima ratio* mit Krieg verteidigen sollten. Aber die Stoßrichtung seiner Aufforderung zur Feindesliebe war eine andere, eine missionarische geworden. Er forderte seine Mitchristen auf: Schlagen wir die Türken nicht mit den gewöhnlichen Waffen des Krieges zurück, sondern versuchen, sie mit den »Waffen Christi« umzustimmen und zu gewinnen, so wie wir selbst von den Aposteln bekehrt wurden:

mit Argumenten, die der Natur und dem Verstand des Menschen angemessen sind, mit einer integren Lebensführung, mit Enthaltensamkeit und Mäßigung, mit untadeligen Sitten.⁵⁷

Von der Wahrheit und Schönheit des christlichen Glaubens überzeugt,⁵⁸ hegte Vives schließlich die Hoffnung, dass sich ihm eines Tages auch die siegreichen Türken nicht würden verschließen können. »Asien« müsse nicht aus Europa zurückgedrängt, sondern evangelisiert und europäisiert werden. Darin liegt Vives' Inklusionsmodell.

Die Geschichtsdeutung in der prophetischen und apokalyptischen Literatur

In der Frühen Neuzeit wurde Geschichte weitgehend als Heilsgeschichte verstanden und anhand der Kategorien Erwählung, Bund, Treue/Verrat, *translatio imperii* und Weltreichelehre, Gericht Gottes sowie Antichrist und Ende der

⁵⁴ Vgl. E, S. 549.

⁵⁵ Vgl. OO VIII, S. 403–413.

⁵⁶ Vgl. OO VIII, S. 374.

⁵⁷ OO V, S. 390 (OPP, S. 283f.).

⁵⁸ »De veritate fidei christianae« endet mit einem überschwenglichen Lob des christlichen Glaubens: »Hæc est fides nostra, certissima, atque indubitabilis, quia certissimum, atque infallibile habet fundamentum, nempe bonitatem, sapientiam, et potentiam Dei, tum nostrorum animorum excellentiam, quibus nihil est neque verius, nec humanis mentibus certius.« OO VIII, S. 454.

Welt interpretiert. Gerade im Zeitalter von Türkeengefahr und Kirchenspaltung hatte die prophetische und apokalyptische Literatur Hochkonjunktur.⁵⁹ Welche Art von Exklusion und Inklusion der Osmanen begegnet uns hier?

Martin Luther sah im türkischen Vormarsch zunächst Gottes Gericht über die sündige Christenheit und betrachtete daher den Widerstand als sinnlosen Widerstand gegen Gott. Im Schatten der Wiener Belagerung von 1529 jedoch verteidigte er in den Schriften *Vom Krieg wider die Türken* und *Eine Heerpredigt wider den Türken* den Krieg, wenn auch immer als eine »profane« Aufgabe, nicht als Kreuzzug. Für Luther war der Antichrist in einer doppelten Gestalt am Werk: im Türken als dem äußeren, politischen Feind der Christenheit, im Papst als dem inneren, kirchlich daher viel gefährlicheren, da er seine Tyrannei gegen das Evangelium der Rechtfertigung richte und sich in seiner Verstockung und Bosheit jedem Argument verschließe.⁶⁰ Beide bezeichnete er auch als Gog (der Türke) und Magog (der Papst), die beim baldigen Gericht Gottes vernichtet werden sollten.

Auf dem Boden seiner Zwei-Reiche-Lehre ist das von Daniel angekündigte fünfte Reich für Luther nicht von dieser Welt. Im Kaiserreich bestehe das vierte Reich, d.h. das Römische, weiter, und hier auf Erden werde es keine weitere *translatio imperii* geben. Es anders zu verstehen hieße, Daniel zum Lügner zu machen.⁶¹ Daher identifizierten Luther und seine Glaubensgenossen den Türken, der Teile des oströmischen Reiches erobert hatte, mit dem kleinen aufwachsenden Horn oder Fremdkörper zwischen den zehn Hörnern des vierten Tieres nach Daniel 7. In der Danielexegese stellten diese die zehn Monarchien dar, die auf dem Gebiet des Römischen Reiches vor der Ankunft des Antichrists entstehen werden. Das kleine Horn galt als Symbol des Antichrists. Das Ende der Weltzeit werde eintreffen, wenn es dem Türken gelingen sollte, das

59 Vgl. Ulrich ANDERMANN, *Geschichtsdeutung und Prophetie. Krisenerfahrung und -bewältigung am Beispiel der osmanischen Expansion im Spätmittelalter und in der Reformationszeit*, in: GUTHMÜLLER/KÜHLMANN, *Europa und die Türken*, S. 29–54; DELUMEAU, *Angst*; Mariano DELGADO/ Klaus KOCH/Edgar MARSCH (Hrsg.), *Europa, Tausendjähriges Reich und Neue Welt. Zwei Jahrtausende Geschichte und Utopie in der Rezeption des Danielbuches*, Freiburg/Schweiz 2003; Werner GOEZ, *Translatio imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen 1958; Klaus KOCH, *Europa, Rom und der Kaiser vor dem Hintergrund von zwei Jahrtausenden Rezeption des Buches Daniel*, Göttingen 1997.

60 Vgl. vor allem Martin BRECHT, *Luther und die Türken*, in: GUTHMÜLLER/KÜHLMANN, *Europa und die Türken*, S. 9–27 (dort auch Lit.: Anm. 3, S. 10). Vgl. auch Johannes EHMANN, *Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515–1546)*, Gütersloh 2008; Freimut LÖSER, *Luther und der Krieg gegen die Türken*, in: Horst Brunner (Hrsg.), *»Dulce bellum inexpertis«. Bilder des Krieges in der deutschen Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts*, Wiesbaden 2002, S. 332–393.

61 Vgl. Martin LUTHER, *Heerpredigt wider die Türken*, in: WA 20 II, Graz 1964, S. 166, ähnlich auch in der Schrift *»Vom Krieg wider die Türken«* (WA 20 II, Graz 1964, S. 144). Hier zitiert nach ANDERMANN, *Geschichtsdeutung*, S. 43.

ganze Römische Reich (d.h. auch das Kaiserreich im Westen) zu erobern, das nach 2 Thess 2,6⁶² den Antichrist zurückhält. Daher ruft Luther die Fürsten auf, das Kaisertum im Kampf gegen den Türken zu stärken.⁶²

Ähnlich ist der Tenor bei anderen Autoren der lutherischen Reformation, z.B. im *Chronicon Carionis*, das 1531/32 erschien und unter Melanchthons Einfluss entstand: Der Türke wird auch hier als Fremdkörper zwischen den zehn Hörnern oder Monarchien betrachtet und von jeder *translatio imperii* ausgeschlossen. Folgerichtig finden wir diese Sicht auch in Melanchthons Danielkommentar von 1543. Dies gilt auch für die 1556 gedruckte Universalgeschichte des Johannes Sleidan: Das Osmanische Reich ist nicht das fünfte Reich, sondern eine Bedrohung des vierten, wie das zwischen den zehn Hörnern des vierten Tieres nach Daniel 7 hervorstechende Horn zeige.⁶⁴

Calvin teilt diese Danielauslegung nicht. Für Calvin gehen alle Interpreten fehl (*omnium error*), wenn sie in den Zügen des Untiers in Daniel 7 gegenwärtige Züge des Papstes oder des Türken suchen. Diese Kritik dürfte vor allem auf Melanchthons Danielkommentar zielen.⁶⁵ Die danielische Endzeitprophetie ist für Calvin so dunkel, dass Menschen sie nicht entschlüsseln können.

Jean Bodin kritisiert ausdrücklich die Danielinterpretation Luthers, Melanchthons und Sleidans und lobt Calvin. Aber Bodin

beschränkt sich nicht darauf, das »*inveteratum errorem de quatuor imperiis*« zu widerlegen, sondern forscht auch nach dessen Grundlagen in der Voreingenommenheit und vor allem im Nationalstolz der Verfasser.⁶⁶

Trotz der Einwände Calvins und Bodins wird jedoch auch im Reformiertentum, so z.B. unter den Puritanern, die Danielexegese weiter bemüht, um die Türken mit dem Antichrist zu identifizieren. Dies findet sich zum Beispiel im Danielkommentar des Thomas Brightman.⁶⁷

Im katholischen Lager, wo bereits Papst Nikolaus V. in seiner Kreuzzugsbulle vom 30. September 1453 Mehmet II. mit dem roten Drachen nach Offb 12,3–18 identifiziert hatte, muss man zwischen der Fachexegese und der po-

62 Vgl. GOEZ, *Translatio imperii*, S. 261.

63 »Ihr wisst auch, was ihn jetzt noch zurückhält, damit er erst zur festgesetzten Zeit offenbar wird.«

64 Vgl. ANDERMANN, *Geschichtsdeutung*, S. 41f.

65 Vgl. Mario MIEGGE, »*Regnum quartum ferreum*« und »*lapis de monte*«. Die kritische Wende in der Danielinterpretation im 16. Jahrhundert und ihre Folgen in Theologie und Politik, in: DELGADO/KOCH/MARSCH, *Europa*, S. 239–251, hier S. 242.

66 Ebd., S. 242f.

67 Vgl. Thomas BRIGHTMAN, *A most Comfortable Exposition of the last and most difficult parts of the Prophecie of Daniel from the 26. verse of the 11. Chap., to the end of the 12. chapter wherein the restoring of the Jewes and their callinge to the faith of Christ, after the utter overthrow of their last enemies, is set forth in lively colours*, o.O. 1635 (London 1644). Vgl. dazu Henning Graf REVENTLOW, *The Saints of the Most High und die Rätsel der Chronologie. Danielrezeption in England im 17. und 18. Jahrhundert*, in: DELGADO/KOCH/MARSCH, *Europa*, S. 306–325, hier S. 312–314.

litisch-theologischen Literatur unterscheiden. Dies soll anhand zweier spanischer Autoren exemplarisch geschehen.

Der Kommentar des Jesuiten Juan de Maldonado (1533/36–1583) zu Dan 2, 7, 8, 11 und 12 läuft immer wieder auf eine »christologische und ekklesiologische« Deutung der Visionen aus dem Danielbuch hinaus. Das fünfte Reich, das aus dem Stein-Christus wachse und nicht von dieser Welt sei, sondern geistlich und himmlisch, in dem die Religion und die Kenntnis Gottes herrschen würden, sei bereits in der Kirche versinnbildlicht. Im Zeitlichen aber bestehe das vierte (Römische) Reich weiter, bis mit der Wiederkunft Christi alle Herrschaft dieser Welt aufgehoben und das geistliche Reich des Messias vollendet werde. Bei den zehn Monarchien, die nach Dan 7,24 die zehn Hörner von Dan 7,7 bedeuten sollen, ist Maldonado unschlüssig. Sie sollen zwar in der Zeit des Römischen Reiches nach Christi Geburt gesucht werden, und nicht im Römischen Reich vor Christi Geburt, wie andere Autoren meinen. Maldonado hält die Meinung jener kirchlichen Autoren für wahrscheinlich, die die zehn Hörner mit Offb 17,12 als zehn Monarchien deuteten, die auf dem Gebiet des Römischen Reichs unmittelbar vor der Ankunft des Antichristen entstehen sollten. Aber er gibt zu, sie nicht finden zu können: »Aber wenn wir nach ihnen suchen, finden wir sie nicht.«⁶⁸ Gerade im Angesicht der eschatologischen Spannung in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts meinen viele katholische und jüdische Autoren – so u.a. Tommaso Campanella, Juan de Salazar, Diego Saavedra Fajardo, António Vieira und Menasseh Ben Israel⁶⁹ – die zehn Reiche zu finden, wenn auch in immer unterschiedlichen Varianten. Der nüchterne Maldonado teilt jedoch das eschatologische Fieber seiner Zeit nicht. Er sieht zwar im kleineren Horn, »das anmaßend redete« (Dan 7,8), ein Symbol für den Antichrist, der sich am Ende der Zeit erheben sollte; zugleich lehnt er alle Versuche zeitgenössischer Autoren ab, das kleinere Horn konkret namhaft zu machen: Es sei nicht der Türke, wie einige Autoren meinten, und schon gar nicht der römische Pontifex, wie lutherische und calvinistische Ketzer glaubten, sondern eine künftige Gestalt am Ende der Zeit nach der Vernichtung des vierten Tieres bzw. Zerstörung des vierten Reiches.⁷⁰

68 Maldonados Kommentar zu den vier großen Propheten erschien an verschiedenen europäischen Druckorten in vielen Auflagen. Wir zitieren hier nach der Pariser Ausgabe von 1610, die uns freundlicherweise von der Universitätsbibliothek Tübingen (Signatur Ge 214.4) als Mikrofilm und Papierkopien zur Verfügung gestellt wurde: Joannis Maldonati [...] Commentarij in prophetas IIII. Ieremiam, Baruch, Ezechielem & Danielm. Accessit Expositio Psalmi CIX & Epistola de collatione Sedanensi cum Caluinianis eodem auctore. Parisiis: sumptibus Claudij Morelli, 1610, hier S. 672: »Sed cum eos quaerimus, non inuenimus«.

69 Zu Maldonado und diesen Autoren vgl. Mariano DELGADO, Der Traum von der Universalmonarchie. Zur Danielrezeption in den iberischen Kulturen nach 1492, in: DELGADO/KOCH/MARSCH, Europa, S. 252–305, hier S. 260–266.

70 Vgl. Joannis Maldonati [...] Commentarij, S. 673f., 676f.

Juan de Salazar (ca. 1575–nach 1622) sieht in seinem Werk *Política española* (1619)⁷¹ den Katholischen König (Spanien) und den Türken um die Führung der Universalmonarchie wetteifern, was eine bemerkenswerte geschichtstheologische Inklusion der Osmanen darstellte, die genauso wie die Spanier als Nachfahren Japhets betrachtet wurden. Nach Auflistung der vermeintlichen Vorteile des Türken – er habe die absolute Herrschaft über Land und Leute, Hab und Gut seiner Untertanen; er habe keinen Papst über sich, keine Granden, die sich gegen ihn erheben könnten; er habe genug Leute, da die Untertanen mehrmals heiraten könnten; er führe die Kriege persönlich und dauernd; er habe sich auf den Thron Konstantinopels gesetzt; er habe all seine Reiche in der Nähe – widerlegt er diese im Einzelnen und begründet die Vorrangstellung der spanischen Monarchie.

Wie steht es aber mit dem vierten Tier in Dan 7? Manche Exegeten wollten darunter das türkische Reich verstehen, da, wie Porphyrius sagte, das Römische Reich Teil des griechischen gewesen sei. Andere meinten, das vierte Reich sei das Römische und das türkische, weil dieses die Nachfolge des oströmischen Reiches angetreten habe. Aber die meisten Autoren, so Salazar, identifizierten das vierte Reich mit dem Römischen, da die Eigenschaften des vierten Tieres sehr gut dazu passten. Die größte Schwierigkeit bestehe darin, die zehn Hörner zuzuordnen. Man sei sich zwar darin einig, dass diese Hörner zehn Monarchien symbolisierten, die auf dem Gebiet des Römischen Reichs in der letzten Phase der Welt entstehen sollten, aber man divergiere in der Interpretation, um welche Monarchien es sich handle und zu welcher Zeit sie entstehen würden. Juan Maldonado, den Salazar »einen sehr fleißigen Autor und einen bewundernswerten Kommentator Daniels und anderer Bücher« nennt,⁷² behaupte, man wisse nicht, welche Monarchien gemeint seien, und man müsse wohl noch warten, denn diesbezüglich sei die Prophetie noch nicht in Erfüllung gegangen. Vor diesem Hintergrund verwarf Maldonado, wie wir oben sahen, die Identifikation des kleinen Hornes mit dem Türken. Da Salazar gerade diese Identifikation befürwortet, muss er sie nun plausibel zu machen versuchen.

Zunächst beschreibt er die Ausdehnung des Römischen Reiches in der Zeit seiner größten Expansion. Danach benennt er zehn Monarchien, die auf dem Gebiet des Römischen Reiches seit der Völkerwanderung entstanden seien. Dies seien die Reiche der Franken (Frankreich), Westgoten (Spanien), Angelsachsen (England), Vandalen (Afrika), Burgunder (Burgund), Ostgoten, Langobarden, Erulen (Italien), Hunnen (Ungarn), Bulgaren (Bulgarien), Sarazenen (Syrien, Ägypten, Mesopotamien und Arabien) und der oströmischen Kaiser (Griechenland, Kleinasien, Trakien, Thesalien). So habe er, Salazar, die

71 Juan de SALAZAR, *Política española*, hg. von Miguel HERRERO GARCÍA, Madrid 1945.

72 Ebd., S. 206.

zehn Monarchien schließlich gefunden, die der große Exeget Maldonado nicht zu finden vermochte.⁷³

Es folgt nun der Beweis, dass das kleine Horn nur den Türken und das Haus der Osmanen bedeuten könne. Dies treffe zu, weil dieses Haus, wie Daniel geweissagt habe, unter den anderen zehn Hörnern entstanden sei, nämlich zu Füßen des oströmischen Reiches und des Reiches der Sarazenen, welche die zwei größten Hörner des vierten Tieres und die zwei größten Nachfolgereiche des Römischen Reiches waren. Trotz seiner niedrigen Herkunft habe das osmanische Haus bereits die drei größten der zehn Nachfolgereiche erobert, wenn man Nordafrika, also das Reich der Vandalen, dazu rechne. Darin erfülle sich die Prophetie Daniels, wonach das kleine Horn die drei größten Hörner herausreißen und ihnen ihre Kraft und Stärke nehmen werde. Es erfülle sich auch Daniels Weissagung, dass dieses kleine Horn gegen den Höchsten lästern und die Heiligen des Höchsten verteilen würde, denn die Osmanen bekämpften das Christentum, machten sich über den »schwächeren« Gott der Christen lustig, der den Christen offenbar nicht beistehen könne, verfolgten die Christen und hätten sich zum Ziel gesetzt, das Christentum auszurotten und ihre verurteilte mohammedanische Sekte weltweit zu verbreiten.⁷⁴ So wurden bei Salazar der Türke einerseits in die Weltreichelehre und den Kampf um die Universalmonarchie eingeschlossen und andererseits als »kleines Horn« und apokalyptischer Christenfeind ausgeschlossen.

Erst nach 1700 verblasste die Instrumentalisierung des Danielbuches zur Identifikation des Türken (oder des Papstes) mit dem Antichrist:

Die Türkensiege des Prinzen Eugen ließen die Ängste vor einer islamischen Eroberung Europas verschwinden. Das Papsttum verlor selbst in katholischen Ländern seinen politischen Einfluss. So wurde, wie schon vor der Reformation, von katholischen wie evangelischen Theologen der Antichrist wieder in eine *unbestimmte Zukunft* projiziert und damit für gegenwärtige politische Wertungen bedeutungslos.⁷⁵

Die kultur- und religionshistorische Einordnung der islamischen Welt

Nach 1700 änderte sich allmählich die kultur- und religionshistorische Einordnung der islamischen Welt. Bis dahin war das Islambild in einer Weise geprägt, wie sie im Werk *Speculum maius* des Vincenz von Beauvais (1200–

⁷³ Vgl. ebd., S. 209f.

⁷⁴ Zu Salazar vgl. DELGADO, Traum, S. 252–305, hier S. 272–276.

⁷⁵ Klaus KOCH, Europabewusstsein und Danielrezeption zwischen 1648 und 1848, in: DELGADO/KOCH/MARSCH, Europa, S. 327–384, hier S. 335.

1260) vorkommt. Demnach ist der Islam keine dritte auf dem Gesetz beruhende Religion, sondern eine teuflische Sekte, die zwischen Judentum und Christentum keinen Platz habe:

Ich weiß nicht, zu welchem Gesetz sie [die Sarazenen] gehören sollen. Wir haben nämlich zwei Gesetze von Gott empfangen, eines der Gnade, ein anderes der Gerechtigkeit. Aber bevor dieser [Mohammed] auftrat, wurde uns das eine durch Christus, das andere durch Moses gegeben. Da uns also diese zwei Gesetze auf diese Weise gegeben worden sind: was kann nun dieses von Mohammed erfundene Gesetz sein, wenn nicht ein teuflisches?⁷⁶

Mohammed wird als falscher und schmutziger Prophet verstanden, als Verführer der Menschen und Vorkämpfer des Antichristen. Die irenischen Ansätze,⁷⁷ die sich um eine bessere Kenntnis des Korans bemühten, ändern daran wenig; denn der Sinn ihres Studiums des Korans war die diskursive Widerlegung der mohammedanischen »Irrlehre«.⁷⁸

Dieses Islambild ist noch in der Weltgeschichte des Jacques Bénigne Bossuet (1627–1704) präsent, wie sie von seinem deutschen Übersetzer Johann Andreas Cramer fortgesetzt wurde.⁷⁹ Der mohammedanischen Religion ist darin ein langer Abschnitt gewidmet, und gleich am Anfang heißt es:

Eine solche Religion steckt wie eine Seuche an; sie wird unter dem Volke allgemein; durch die Gesetze bestätigt und durch glückliche Waffen behauptet [...] Mahomet verstellte und verfälschte alle Religionen, die er kannte, in der Absicht, eine daraus zu bilden, die allen Völkern gefallen könnte.⁸⁰

Von einer »erdichteten Sendung«⁸¹ ist die Rede. Der Koran wird beschrieben als

76 Vincenz VON BEAUVAIS (Vincencius BELLOVACENSIS), *Speculum quadruplex sive speculum maius: naturale, doctrinale, morale, historiale*, Bd. 3: *Speculum morale*, Graz 1964, S. 916: »Ego nescio ad quam legem pertinere videantur [= Saraceni]. Duas enim a Deo accepimus leges, unam gratiae, alteram iustitiae [...] Antequam enim ipse [= Machomet] emergeret, una a Christo, altera a Moyse data est. Cum enim istae tantummodo leges hominibus datae sint [...] ista tertia lex a Machometo inventa, quid erit nisi diabolica?«

77 Petrus Venerabilis, Ricoldo da Monte Croce, Raimon Llull, Johannes von Segovia, Nikolaus von Kues, selbst Martin Luther in gewisser Hinsicht.

78 Vgl. Thomas KAUFMANN, *Aspekte der Wahrnehmung der »türkischen Religion« bei christlichen Autoren des 15. und 16. Jahrhunderts*, in: Dietrich KLEIN/Birte PLATOW (Hrsg.), *Wahrnehmung des Islam zwischen Reformation und Aufklärung*, Paderborn 2008, S. 9–25.

79 Jacob Benignus BOSSUET, Bischofs von Meaux, *Einleitung in die Geschichte der Welt und der Religion*, fortgesetzt von Johann Andreas CRAMER. Dritte Fortsetzung oder Vierter Theil, Leipzig 1775.

80 Ebd., S. 503.

81 Ebd., S. 512.

eine Vermischung des christlichen und jüdischen Lehrbegriffs der damaligen Zeiten, mancher wahren, und apocryphischen Geschichte, wie auch vieler abergläubischer Gebräuche und Meinungen der abgöttischen Araber.⁸²

Aber obwohl der Koran für Cramer voll Irrtümer und unfähig ist, »Menschen zu bilden, welche Gott gefallen können«, sieht er darin einen Fortschritt gegenüber dem reinen Heidentum: Denn der Islam ist doch,

gegen die Finsternisse des Götzendienstes betrachtet, eine Art von Dämmerung, und gewissenhafte Mahometaner sind, wenn sie nur ihre Vernunft brauchen wollen, dem vollen Lichte näher, als ein Abgötter.⁸³

Einen anderen, philologisch-historischen Ansatz, der die Ehrenrettung der arabischen, persischen und türkischen Kultur zum Ziel hat, stellt das monumentale Werk *Bibliothèque orientale ou Dictionnaire universel, contenant tout ce qui regarde la connaissance des peuples de l'Orient* des Barthélemy d'Herbelot (1625–1695) dar, das 1697 durch Antoine Galland vollendet wurde. In seinem ausführlichen und programmatischen Vorwort betont Galland, der 1707 mit der Veröffentlichung einer französischen Übersetzung der Märchen aus *Tausendundeiner Nacht* begann, dass d'Herbelot zunächst Arabisch, Persisch und Türkisch als »Grundlage und Basis« für sein großes Projekt gelernt hatte.⁸⁴ Tartaren, Mongolen und Türken werden als Nachfahren Japhets bezeichnet, »was viele kaum glauben werden.«⁸⁵ Die Religion der Muslime wird zwar weiterhin als eine »perverse Lehre Mohammeds, die der Christenheit so große Schäden verursacht hat«, apostrophiert.⁸⁶ Aber dies sei kein Grund, die kulturellen Leistungen der Muslime zu ignorieren. Nach dem Studium des immensen Materials, das d'Herbelot in seiner *Bibliothèque orientale* gesammelt hat, werde der Leser urteilen können, »ob die Orientalen wirklich so barbarisch und unwissend sind, wie man in der Welt sagt.«⁸⁷ Man sei in Europa manchmal geneigt, die kulturellen Leistungen der Araber und Perser anzuerkennen, während man die Türken als ein »barbarisches, grobes und äußerst unkultiviertes Volk« hinstelle: »Aber man tut ihnen Unrecht, indem man sie so schwer verleumdete.«⁸⁸

Es ist schon erstaunlich, wie lange das »fränkische« Europa zu einer solchen Sicht der islamischen Kultur gebraucht hat, denn d'Herbelots Ansatz ist

82 Ebd., S. 517.

83 Ebd., S. 557.

84 Antoine GALLAND, Discours pour servir de préface à la Bibliothèque orientale, in: Barthélemy D'HERBELOT, Bibliothèque orientale ou Dictionnaire universel, contenant tout ce qui regarde la connaissance des peuples de l'Orient, Den Haag 1777, Bd. 1, S. V–XXXIII, hier S. VI.

85 Ebd., S. XIV.

86 Ebd., S. XVI.

87 Ebd., S. XVII.

88 Ebd.

im Grunde derselbe, den wir bereits 1575 im Werk des spanischen Franziskaners Bernardino de Sahagún *Historia general de las cosas de la Nueva España* gegenüber den Azteken finden. Auch dieses Werk ist von der kulturellen Inklusion unter Beibehaltung der religiösen Exklusion geprägt, vor allem aber von der Absicht, die Azteken vom Vorwurf der Barbarei zu befreien. Sahagún schreibt im Vorwort:

So werden sie für Barbaren gehalten und für ein Volk niedrigster Vollkommenheit, wobei sie doch in Wahrheit in den Dingen der Staatsordnung viele andere Nationen, die sich für solche Staatswesen halten, übertreffen [...] Denn es ist ganz sicher, dass alle diese Völker unsere Brüder sind, hervorgegangen aus dem Stamm Adams wie wir; sie sind unsere Nächsten, die wir verpflichtet sind zu lieben wie uns selbst.⁸⁹

La vie de Mahomed des Grafen Henri de Boulainvilliers (1658–1722) stellt einen weiteren Schritt dar. Auch hier ist der Autor um eine Würdigung der Sitten der Muslime bemüht, die manche Vorurteile überwindet: Die Muslime hätten ihren Platz in der Weltgeschichte, denn sie hätten Großes geleistet und ein Weltreich gegründet, »das ausgedehnter und furchterregender als das der Makedonier und Römer war«. ⁹⁰ Und obwohl bei der Bewertung Mohammeds und seiner Religion die negative christliche Optik obsiegt, ⁹¹ versucht Boulainvilliers, die muslimische Sicht getreu zu dokumentieren: So ist davon die Rede, dass der Patriarch Ismael für die Araber der erste Wiederhersteller »jener einfachen und natürlichen Religion« ist, »die, obwohl sie in jedem Menschen steckt, durch die Leidenschaften entstellt wird«. Da später und trotz der Bemühungen aller Propheten der Götzendienst wieder Überhand gewann, war es nötig, dass Gott am Ende der Zeiten Mohammed schickte,

um diesen einfachen und von Gott selbst stammenden Kult wiederherzustellen, zunächst in Arabien, dann in einem Großteil der Welt – unter dem Namen *Islam* oder *Islamisme*, einem Namen, der wahrscheinlich von Ismael stammt.⁹²

La vie de Mahomed war nicht ohne Einfluss auf Voltaire und andere Aufklärer, die den Islam für die natürliche Religion hielten. Aber auch bei ihnen – Voltaire ist das beste Beispiel – finden wir eine grundlegende Ambivalenz, ein Schwanken zwischen positiver und negativer Bewertung, zwischen religiöser Exklusion und kultureller Inklusion: Mohammed wird in *Le fanatisme ou*

⁸⁹ Aus der Welt der Azteken. Die Chronik des Fray Bernardino de Sahagún [...], ausgewählt und mit einem Nachwort versehen von Claus LITTELSCHIED, Frankfurt a.M. 1989, S. 13–15.

⁹⁰ M. le Comte DE BOULAINVILLIERS, *La vie de Mahomed, avec des Réflexion sur la Religion Mahometane, & les coutumes des Musulmans*, Amsterdam 1731, S. 5.

⁹¹ Im dritten und letzten Buch wird Mohammed immer wieder als »falscher Prophet« bezeichnet, vgl. ebd., S. 375, 397, 409 (im ersten Buch wurde er bereits als »Möchtegern Prophet« apostrophiert: S. 191).

⁹² Ebd., S. 34.

Mahomet le Prophète (1736, 1741) als Inbegriff religiösen Eifertums hingestellt,⁹³ während in *Essais sur les moeurs et l'esprit des nations* (1756) Kultur und Religion der Muslime in einem positiven Licht erscheinen. Erst Goethe wird in *Mahomets Gesang* (1772/1773) den arabischen Propheten rehabilitieren.⁹⁴

Die oben genannten Werke aus der Zeit nach 1700 zeigen, dass sich nach der Abwehr der zweiten Belagerung Wiens 1683 auch die kulturelle und religiöse Einordnung der islamischen Welt zu ändern begann. Überhaupt zeichnete sich das Europa der Frühen Neuzeit gegenüber der islamischen Welt durch eine »produktive Neugierde«, durch ein Interesse für das Fremde aus, das auf islamischer Seite nicht seinesgleichen fand. In Europa wurden Lehrstühle für das Studium des Arabischen errichtet (1539 am Collège de France in Paris, 1613 an der Universität Lleida in Spanien, 1634 in Oxford); Gelehrte widmeten sich dem Studium der großen Kulturen und Sprachen der islamischen Welt, der Koran wurde in europäische Sprachen übersetzt und auch der erste Druck auf Arabisch fand in Europa statt;⁹⁵ Diplomaten, Händler und auch Kirchenleute verfassten Reiseberichte und vermittelten ein differenziertes Bild der islamischen Welt.⁹⁶ Nichts Derartiges finden wir in der islamischen Kultur, die sich – ähnlich der chinesischen – für das Fremde kaum zu interessieren schien. Bernard Lewis hat darauf hingewiesen, dass beim Aufbruch Napoleons zu seinem Ägyptenfeldzug die Europäer über nahezu siebzig Grammatiken und zehn Wörterbücher des Arabischen, über zehn Grammatiken und vier Wörterbücher für das Persische und fünfzehn bzw. sieben für das Türkische verfügten, während Araber, Perser und Türken weder eine Grammatik noch ein Wörterbuch welcher europäischen Sprache auch immer besaßen.⁹⁷

Gewiss, die europäische Neugierde für die islamische Welt, die im Entdeckungszeitalter von einer ebensolchen Neugierde für die gesamte außereuropäische Welt begleitet wurde,⁹⁸ diente nicht nur der Ehrenrettung fremder, verleumdeter Kulturen oder der Befriedigung intellektuellen Wissensdurstes, son-

93 Vgl. dazu u.a. H. DJAIT, *Les philosophes des Lumières*, in: Ders. (Hrsg.), *L'Europe et l'Islam*, Paris 1978, S. 27–35; Martin SCHMEISSER, »Mohammed, der Erzbetrüger«. Negative Darstellungen des Propheten in den religionskritischen Produktionen des Libertinismus und der Radikalaufklärung, in: KLEIN/PLATOW, *Wahrnehmung*, S. 77–108.

94 Vgl. Annemarie SCHIMMEL, *Islam und Europa. Kulturelle Brücken*, Jena 2002, S. 28–30.

95 Vgl. einige Daten und Fakten u.a. in SCHIMMEL, *Islam*.

96 Vgl. u.a. Almut HÖFERT, *Den Feind beschreiben. »Türkengefahr« und europäisches Wissen über das Osmanische Reich 1450–1600*, Frankfurt a.M. 2003.

97 Vgl. Bernard LEWIS, *Islam and the West*, New York 1994.

98 Im Zusammenhang mit den indianischen Kulturen Amerikas vgl. z.B. Mariano DELGADO, *Produktive Neugierde für das Fremde: Versuch einer Typologie der ethnographischen Werke über Spanisch-Amerika bis 1800*, in: Peter BURSCHEL/Mark HÄBERLEIN/Volker REINHARDT (Hrsg.), *Historische Anstöße. Festschrift für Wolfgang Reinhard zum 65. Geburtstag am 19. April 2002*, Berlin 2002, S. 411–428.

dem auch der Bemächtigung, Beherrschung, Missionierung und Aneignung des Anderen durch einen expansiven Westen. Selbst der wissenschaftliche »Orientalismus« ist ja von diesem Vorwurf nicht frei, zumal er dazu beitrug, ein bestimmtes Bild des homo islamicus zu konstruieren und diesem zu erklären, wie er selber sich zu verstehen habe – so der bekannte Vorwurf von Edward S. Said.⁹⁹

Ausblick

Die neue Epoche, die mit Napoleons Ägyptenfeldzug begann, war vom Überlegenheitsgefühl des expansiven Westen, der sich für den Gipfel der Zivilisation hielt, gegenüber der islamischen Kultur und Religion geprägt, die sich scheinbar von der Bühne der Weltgeschichte verabschiedet hatten. Hegel brachte es auf den Punkt:

Gegenwärtig nach Asien und Afrika zurückgedrängt und nur in einem Winkel Europas durch die Eifersucht der christlichen Mächte geduldet, ist der Islam schon längst von dem Boden der Weltgeschichte verschwunden und in orientalische Gemächlichkeit und Ruhe zurückgetreten.¹⁰⁰

Es ist also nicht verwunderlich, dass uns Stereotypen wie die Barbarei der Türken, die von den »Skythen« abstammen sollen, oder die negative Sicht der islamischen Religion selbst bei großen Geistern wie John Henry Newman begegnen.

In seinen vier *Lectures on the History of the Turks in its Relation to Christianity* (1854), die sofort in deutscher Übersetzung erschienen, wird der Islam als »Muhammeds falscher Glaube« bezeichnet, als »ein Betrug, der den Namen Religion trägt« bzw. als »der Affe des Christentums«.¹⁰¹ Die Türken werden »der große Antichrist« genannt, bei ihnen vereinige sich die »nachhaltige tartarische Wucht [...] mit dem Fanatismus der Sarazenen«.¹⁰² Wie Iso Baumer gezeigt hat, schränkte Newman jede positive Eigenschaft, die er bei den Türken finden konnte, gleich wieder ein: »alle Gaben und Vorzüge, wie immer sie beschaffen sein mögen, machen sie doch nur zu so viel gefährlicheren Feinden des Glaubens und der Civilisation.«¹⁰³

99 Vgl. Edward W. SAID, *Orientalismus*, Frankfurt a.M. 1981; vgl. auch u.a. Enzo PACE, *Islam e Occidente*, Rom 1995.

100 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Werke*, Bd. 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a.M. 1986, S. 434.

101 John H. NEWMAN, *Die Türken in ihren geschichtlichen Beziehungen zur Christenheit. Vier Vorträge, aus dem Englischen von Gerhard Schündelen*, Köln 1854, S. 73, 90, 213.

102 Ebd., S. 109.

Die Exklusions- und Inklusionstypologien, die sich im Schatten der kulturellen und religiösen Antagonismen des Mittelalters und der frühneuzeitlichen Türkengefahr herausbildeten, waren, wie es scheint, von *longue durée* – noch heute dürften sie im kollektiven Volksgedächtnis eine Rolle spielen.

¹⁰³ Ebd., S. 115; vgl. dazu Iso BAUMER, Die Türken und Europa. Eine vergessene Schrift von J.H. Newman – neu gelesen, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 93 (2009), S. 76–97, hier S. 82 (dort auch Newmans Beleg); vgl. auch Johannes SOBOTTA, Ein Beitrag J.H. Newmans zu historischen Beziehungen von Türken und Christen, in: Reimund HAAS (Hrsg.), *Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen: Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa*. Festgabe für Gabriel Adriányi, Köln 2000, S. 673–712.

Andreas Gotzmann

Das fremde Eigene und das eigene Fremde

Jüdische Historiker und ihre Sicht der jüdischen, christlichen und islamischen Geschichte

Um die Positionierung jüdischer Historiker und zudem einer Jüdischen Geschichte gegenüber den beiden anderen monotheistischen Großtraditionen des Islam sowie des Christentums darstellen zu können, muss man sich zunächst die Charakteristika auf jüdischer Seite vergegenwärtigen. Erst das Wissen um die Besonderheiten des Entstehens und der Entwicklung einer modernen jüdischen Geschichtsschreibung der eigenen Geschichte und die Deutung der gesellschaftlich politischen Hintergründe, durch welche diese seit ihrem Entstehen nahezu bis heute bestimmt wurde, ermöglicht ein Verständnis für die Bezüge, die jüdische Historiker zum Christentum und zum Islam entwickelten.

Wiewohl die kritische Reflexion der jeweils fachspezifischen und, wie wir sehen werden, auch ethnisch-religiös determinierten Grundlagen wissenschaftlichen Arbeitens spätestens mit dem Dekonstruktivismus zu einem unverzichtbaren Element wissenschaftlichen Arbeitens erhoben wurde, tat sich die Geschichtswissenschaft im Allgemeinen schwer mit einer solchen Reflexion eigener Positionen und in der Folge mit der Akzeptanz der Determiniertheit ihrer Analysen und Aussagen. Die Gründe hierfür mögen vielschichtig sein; zentral scheint mir dabei jedoch das wohlgermerkt kaum je auch nur artikulierte und letztlich von einem wissenschaftstheoretischen Standpunkt auch schwer verständliche Unbehagen, über die Natur des eigenen Gegenstandes Geschichte, dessen Konstruktcharakter und die Determiniertheit der Analysen nachzudenken.¹ War – und häufig sogar noch ist – die vorherrschende Wahrnehmung gegenüber dem Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion bis dahin jene eines quellen- und methodenkritischen Bedauerns gegenüber einer mit zunehmender Distanz zerrinnenden, letzt-

¹ Hierzu könnte man zahllose Belege anführen. Bezeichnend ist, dass trotz eingehender Arbeiten zum allgemeinen und historischen Geschichtsbegriff der Geschichtswissenschaft diese Erkenntnisse kaum von Historikern rezipiert werden. So gelingt es selbst verdienstvollen Einführungen wie Jens HACKE/Matthias POHLIG (Hrsg.), *Theorie der Geschichtswissenschaft. Einblicke in die Praxis des historischen Forschens*, Frankfurt a.M. 2008, gerade wegen der eigenartig verworrenen Zugangsweise in der Geschichtswissenschaft – so etwa dem typischen Vertauschen von Theorie und Methode, also Geschichtsbegriff mit Historik – mit Ausnahme des hervorragenden Beitrags von Jörg Baberowski kaum, hier klare theoretische Grundlagen zu benennen.

lich jedoch als vorhanden begriffenen Geschichte gewesen, die sich folglich vor allem an den Aspekten der dann stets mangelhaften Daten und der gleichfalls die Erkenntnis jenes fernen Gegenstandes behindernden, allerdings nie völlig auszuschließenden Beschränkungen seitens der historischen Analysemethoden aufrieb, so schien die Geschichte als ein als objektiv begriffener Gegenstand aus dieser konservativen Perspektive nunmehr selbst zu zerrinnen. Wie mir scheint, trifft dies die Jüdische Geschichte und ihre Autoren in noch stärkerem Maß als all jene Historiker, die in der Sicherheit nicht zu hinterfragender *master narratives* arbeiten, also Mehrheitsgeschichte als gesicherte, gesellschaftlich und meist auch selbst nicht in Frage gestellte Geschichte schreiben.²

Diese allgemeinen Überlegungen werden ganz entscheidend sein für das Verständnis der besonderen Positionen, die jüdische Historiker zwischen 1800 und etwa den 1960er Jahren gegenüber der eigenen Geschichte bzw. den anderen Geschichten des Islam und des Christentums einnahmen. Dies bedeutet aber keineswegs, dass das hier an dem Fach Jüdische Geschichte und an einer jüdischen Geschichtsschreibung Exemplifizierte nicht zumindest generell letztlich auch für die verschiedenen anderen Geschichtsschreibungen gilt. Dennoch führten der spezifische Zugang, der in mehrfacher Weise wirksame politische Charakter Jüdischer Geschichte, ihre grundlegenden Strukturen ebenso wie ihre spezifischen Dynamiken und Widersprüche zu ganz entscheidenden Verschärfungen und Besonderheiten hinsichtlich der Konstruktion eigener Vergangenheit. Diese spiegelten sich in der Bezugnahme auf die Geschichte anderer religiöser Traditionen wider, da sozusagen unterhalb der Ebene bestimmter historischer Themen und Diskurse auch innerhalb der modernen wissenschaftlichen Geschichtsschreibung eine letztlich spezifisch jüdische Geschichtsschreibung einen gleichermaßen besonderen Blick auf die beiden anderen monotheistischen Traditionen warf.

Die Gründe, weshalb das Judentum als eine Religion, die seit ihren frühesten Wurzeln in der Antike nahezu obsessiv mit geschichtlichen Konstruktionen befasst ist, im Fahrwasser der europäischen Spätaufklärung vergleichsweise abrupt dazu überging, sich jener sich im europäischen Umfeld durchsetzenden, als akademisch begriffenen Form der historischen Selbstreflexion anzuschließen, sind uns inzwischen bekannt.³ Es war das besondere

2 Typisch hierfür ist Richard J. EVANS, *In Defence of History*, London 1997, der, bei allen Zugeständnissen an die Probleme historischer Analyse, Methodik bestärken möchte, um die durch kulturwissenschaftliche Theoriebildung grundlegend anders gelagerten »Problemlösungen« abzuweisen.

3 Hier sei nur summarisch auf die wichtigsten Arbeiten der letzten Jahre verwiesen: Andreas GOTZMANN, *Eigenheit und Einheit. Modernisierungsdiskurse des deutschen Judentums der Emanzipationszeit*, Leiden 2002, S. 141–211. Ders./Christian WIESE (Hrsg.), *Modern Judaism*

Zusammenspiel mehrerer Faktoren: Die allmähliche Öffnung des allgemeinen staatstheoretischen Diskurses, der den Umgang mit den Juden als paradigmatische Außenseitergruppe immer stärker in den Blick nahm. Die sich hieraus ergebenden Forderungen nach einer Integration sollten die jüdische Selbstwahrnehmung weit über den Zeitraum der rechtlichen Gleichstellung hinaus charakterisieren. Auf dem Hintergrund einer, extern behaupteten und intern weitgehend anerkannten, mangelnden religiösen und sozialen Kompatibilität des Judentums mit der sich wandelnden Gesellschaft entwickelte dieser Integrationsdiskurs eine extreme Dynamik. In der Folge war man gezwungen, an zwei reziprok aufeinander bezogenen Fronten zu kämpfen: Zum einen war dies der Nachweis, dass das Judentum zweifellos in eine bürgerliche Gesellschaft eingegliedert werden könne. Zum anderen führte die Anerkennung dieses grundlegend kritischen Zugangs zur jüdischen Tradition durch die meisten jüdischen Wortführer zu der Einsicht, dass dies nur unter Veränderung existenter oder angenommener religiöser und sozialer Eigenheiten möglich sei.⁴

Lassen wir die bekannten Details des sich daraus ergebenden Emanzipationsdiskurses einmal beiseite, so gilt festzuhalten, dass dieser Diskurs – damals wie heute – lediglich vorgab ein ergebnisoffener zu sein. Derlei erzieherische Integrationsdiskurse erweisen sich bekanntermaßen bei genauem Hinsehen stets als indirekte Versuche einer dauerhaften Verweigerung von Teilhabe, etwa der gesellschaftlichen Gleichstellung durch das Zugeständnis minderer Rechte und Anerkennung. Für die jüdischen Zeitgenossen war dies jedoch erst allmählich zu erkennen, weshalb man Integration durch das Reorganisieren der eigenen kulturellen Deutungsmodelle zu einem bestimmenden Faktor eigener Denkweisen machte. Die dabei ent-

and Historical Consciousness: Identities – Encounters – Perspectives, Boston 2007, befasst sich mit der Entwicklung und dem Status des Geschichtsverständnisses in den Jüdischen Studien und zeigt in etlichen Beiträgen eindrucklich, wie sehr Geschichtlichkeit essentialisiert und schon deshalb nur schwer reflektierbar ist, daher häufig kaum über die Diagnostik einer Instrumentalisierung bzw. der Benennung von Forschungsdesideraten hinaus gelangt. Zur historischen Dimension historischen Denkens im Judentum siehe Ulrich WYRWA (Hrsg.), Judentum und Historismus. Zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa, Frankfurt a.M. 2003; Jaques EHRENFREUND, *Mémoire juive et nationalité allemande. Les juifs berlinois à la belle époque*, Paris 1999. Michael BRENNER/David N. MYERS (Hrsg.), *Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen*, München 2002, umgeht paradigmatisch die im Zentrum stehende Frage der Geschichtswahrnehmung nahezu vollständig – mit Ausnahme des Beitrags von Yfaat Weiss, die jedoch für die aktuelle Forschergeneration eine m. E. überzeichnete Charakteristik der Zuschreibung von jeweils eigener Geschichte durch die deutsche Forschung zum Holocaust präsentiert. S. auch Michael BRENNER, *Propheten des Vergangenen. Jüdische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert*, München 2006, S. 35–145, der jedoch nicht auf die Interdependenz von jüdischen und nicht-jüdischen Geschichtskonzepten aus wissenschaftstheoretischer Perspektive eingeht.

⁴ Hierzu Andreas GOTZMANN, *Ambiguous Visions of the Past. The Perception of History in Nineteenth Century German Jewry*, in: *European Journal of Jewish Studies* 1,2 (2007), S. 365–394.

scheidende Einbettung einer kritischen Geschichtswissenschaft versicherte sich zugleich – anders als dies durch jeweils kulturell spezifische, konfligierende Deutungsmuster möglich war – eines gesellschaftlich allgemein gültigen Interpretaments. Eben da dies als ein allgemeingültiger Maßstab verstanden wurde, besaß man damit auf jüdischer Seite die Möglichkeit, nunmehr auf objektiver Basis die Integrationsfähigkeit nachweisen und zugleich eine eigene Kulturkritik üben zu können, verfügte also über ein nach innen und außen wirksames Medium. Um dies zu gewährleisten, konnte sich die innerhalb der jüdischen Gemeinschaft rasant durchsetzende moderne jüdische Geschichtssicht jedoch weder einer eigenen Analytik noch eigener Narrative im Sinne grundlegender Wahrnehmungsmuster von Geschichte bedienen. Dennoch gelang es, erneut eigene Strukturen historischer Selbstwahrnehmung zu schaffen, die aber gleichermaßen an die allgemeingültigen Strukturen rückgebunden bleiben mussten, um ihrer eigentlichen Funktion und ihrem selbstgestellten Anspruch gerecht zu werden.⁵

Wesentliche Charakteristika der modernen jüdischen Geschichtsschreibung waren damit eine grundlegende Apologetik, aus der sich ganz spezifische Diskurse und Erzählstränge ergaben, ebenso wie der Aspekt der Integration; beide finden sich auf allen Ebenen, sowohl der primären einer wissenschaftlichen Argumentation, jener der historischen Erzählung als auch der übergeordneten einer generellen Wahrnehmung von Geschichte wieder.⁶ Zugleich wurde dies jedoch nicht nur als eine politisch bewusst handelnde Außendarstellung begriffen. Der Aspekt des integrativen Emanzipationsdiskurses sowie die sich hieraus und aus dem internen religiös-kulturellen Modernisierungsdiskurs ergebende kulturelle Selbstkritik erhoben Geschichte zum beherrschenden binnenkulturellen Diskursfeld. Sogar die anderen Zugänge zur eigenen Vergangenheit, von religiösen Konstrukten bis hin zu privaten Erinnerungen, unterwarfen sich letztlich dieser wissenschaftlichen Perspektive, auch wenn sie wie üblich eigene Charakteristika beibehielten.⁷

5 Hierzu ausführlich Andreas GOTZMANN, *Historiography as Cultural Identity. Toward a Jewish History beyond National History*, in: Ders./WIESE, *Modern Judaism*, S. 494–528.

6 Jacques EHRENFREUND, *Entre germanité et judaïsme. Les représentations collectives du passé chez les Juifs berlinois au XIXe siècle*, in: Delphine BECHTEL/Évelyne PATLAGEAN/Jean-Charles SZUREK/Paul ZAWADZKI (Hrsg.), *Écriture de l'histoire et identité juive. L'Europe ashkénaze, XIXe–XXe siècle*, Paris 2003, S. 193–207, verweist auf die Verfolgungsgeschichte als Kern jüdischer Apologetik in den historischen Darstellungen. Nach meinem Dafürhalten charakterisierte dieser Aspekt sogar noch weit mehr als nur ein Drittel der historischen Arbeiten des 19. Jahrhunderts.

7 GOTZMANN, *Eigenheit*, S. 1–27, 114–290; Stefanie SCHÜLER-SPRINGORUM, *Denken, Wirken, Schaffen. Das erfolgreiche Leben des Aron Liebeck*, in: Andreas GOTZMANN/Rainer LIEDTKE/Till VAN RAHDEN (Hrsg.), *Juden, Bürger, Deutsche. Zu Vielfalt und Grenzen in Deutschland*, Tübingen 2001, S. 369–294; Miriam GEBHARDT, *Das Familiengedächtnis. Erinnerung im jüdischen Bürgertum (1890 bis 1932)*, Stuttgart 1999; Gabriele VON GLASENAPP, *Aus der Judengasse. Zur Entstehung und Ausprägung deutschsprachiger Ghettoliteratur im 19. Jahrhundert*, Tübingen 1996.

Ein gutes Beispiel für dieses Zusammenspiel eigentlich widersprüchlicher Aspekte mag die Übernahme der grundlegenden, zeittypischen Geschichtswahrnehmung sein. So ›borgte‹ man sich die Strukturen einer national gedachten Geschichte als damals letztlich einzig denkbare, um innerhalb des avisierten wissenschaftlichen Diskurses überhaupt diskursfähig zu sein, um sich also bereits auf dieser Ebene zu integrieren. Zugleich versuchte man sich durch jene für Minderheitengeschichten seither typischen Leistungsnachweise und Kompatibilitätsbehauptungen in Bezug auf die diskriminierende Majoritätsgesellschaft in deren Geschichte einzuschreiben. Dieses Einfordern eines jüdischen Anteils an der allgemeinen Geschichte wurde jedoch gleichzeitig seinerseits in die Form einer eigenständig gedachten jüdischen Nationalgeschichte gegossen, die nach außen hin eine strukturgerechte und mit den externen Erwartungen kompatible Geschichte schrieb. Dabei formulierte diese jedoch subversiv zugleich eine dieselben Strukturen nutzende eigenständige Geschichtssicht.

Ein entscheidender Aspekt, der für die Überlegungen im Weiteren von besonderer Wichtigkeit sein wird, ist diese eigenartige Janusköpfigkeit, durch welche integrativ gedachte Aspekte häufig auch eine spezifisch ethnische Konnotation annehmen konnten. Wiewohl man auf der einen Seite die Integrationsfähigkeit der jüdischen Bevölkerung oder deren besondere kulturelle Leistungen für ihre Umwelt betonte, erhob man eben diese Faktoren zugleich zu entscheidenden Aspekten einer eigenen geschichtlichen Identität.⁸ Ein Beispiel dafür, das uns im Folgenden wieder begegnen wird, ist die bekannte Stilisierung einer Epoche jüdischen Lebens im mittelalterlichen Spanien, also jener Zeit der islamischen Herrschaft bis zum Abschluss der *Reconquista* und der Vertreibung der Juden aus der Iberischen Halbinsel. Mit diesem damals als herausragend angesehenen Modell für gegenseitige religiöse Toleranz und die Möglichkeit eines fruchtbaren Zusammenlebens zitierte man im Rahmen der Emanzipationsdebatten einen positi-

⁸ Vgl. dazu Heinrich GRAETZ, Geschichte der Juden vom Beginn der Mendelsohnschen Zeit bis in die neueste Zeit, Bd. 11, bearb. von Marcus Brann, Leipzig² 1900, S. 419f.: »Dieses auferstandene Volk, allerdings das jüdische, [...] suchte seine Erinnerungen zu sammeln und zauberte sich eine glorreiche Vergangenheit vor das Auge, um sich zurechtzufinden. [...] Die Rückerinnerung ist für dasselbe nicht ein behagliches Spiel, ein angenehmer Zeitvertreib, [...] sondern ein unwiderstehlicher Trieb zur Selbsterprobung. Sie weckte in ihm die eingeschlafene Kraft und flößte ihm das Selbstvertrauen ein, dass es in demselben Geiste wie in der Vergangenheit, auch in der Zukunft wirken könnte.« Es ist auffällig und kennzeichnend, wie wenige wirklich geschichtstheoretische oder auch nur die Analytik reflektierende Texte sich in der jüdischen Historiographiegeschichte finden lassen, während zur Bezugnahme von Jüdischer Geschichte zu anderen Geschichten bzw. zur Frage ihrer Eigenständigkeit – letztlich also zu essentialistisch kulturdefinitorischen Aspekten – eine erhebliche Anzahl an Texten vorliegt; Michael BRENNER/Anthony KAUDERS/Gideon REUVENI/Nils RÖMER (Hrsg.), Jüdische Geschichte lesen. Texte der jüdischen Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert, München 2003.

ven historischen Beleg für die besondere Integrationsfähigkeit des Judentums und für die ihm so oft bestrittene Soziabilität.⁹

Zugleich wurden die herausragenden Leistungen in dieser Zeit auf rechtlichem, vor allem aber auf philosophischem und literarischem Gebiet aber auch als besondere Charakteristika des Judentums an sich betont und dabei – ganz im Gegensatz zu der vorgetragenen Ideologie einer integrierten Geschichte – auch in direkte Konkurrenz zu den anderen religiösen Traditionen gestellt. Nicht nur, dass man betonte, dass der spätere Niedergang des Spanischen Reiches letztlich auf den immensen Verlust zurückgehe, den man sich durch die Ermordung und Vertreibung der jüdischen Bevölkerung selbst angetan habe – ein Argument, das erst im aktuellen politischen Kampf um gleiche Rechte und soziale Anerkennung verständlich wird. Darüber hinaus wurde das Bild eines friedliebenden, das allgemeine Wohl fördernden Judentums gezeichnet, dem feindliche Kräfte, insbesondere natürlich die römisch-katholische Kirche und die spanische Inquisition als Negativbild entgegen gesetzt wurden.

Wiewohl man direkte Angriffe in der Regel vermied – auch dies ein Zeichen für die Schärfe der Emanzipationsdebatten und die sich daraus direkt und indirekt ergebenden Gefährdungen –, so lässt sich in den jüdischen Geschichtsdarstellungen auch an zahlreichen, scheinbar harmlosen Stellen ein solcher Vergleich etwa zwischen den Religionen nachvollziehen. Im direkten Bezug auf antijüdische Übergriffe wie auf die Pogromwellen des beginnenden 19. Jahrhunderts und der Revolutionsjahre, auf lokale Ereignisse oder international rezipierte Skandale wie die Entführung Edgardo Mortaras, die Damaskus-Affäre oder die Pogrome in Russland wurden jüdische Historiker trotz aller Zurückhaltung durchaus deutlich und wiesen auf die Ursachen und die Verantwortlichen hin.¹⁰ In diesem Sinne stellte jüdische

9 Carsten SCHAPKOW, Al-Andalus und Sepharad als jüdische Gedächtnisorte im Spiegel der Emanzipation der deutschsprachigen Juden, in: *Transversal* 5 (2004), S. 80–99; Aaron W. HUGHES, The »Golden Age« of Muslim Spain. Religious Identity and the Invention of a Tradition in Modern Jewish Studies, in: Steven EGLER/Gregory P. GRIEVE (Hrsg.), *Historicizing »Tradition« in the Study of Religion*, Berlin 2005, S. 51–74; Ismar SCHORSCH, The Myth of Sephardic Supremacy, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 34 (1989), S. 47–66.

10 So auch Ignaz GOLDZIHNER, *Tagebuch*, hrsg. v. Alexander Scheiber, Leiden 1978, S. 61: Die Juden von Damaskus »haben alle Ursache, beim Worte »Missionär« mit Hass und Grauen erfüllt zu werden. In dieser abscheulichen Religion, welche die elende Christenblutaffäre ersonnen, welche ihre besten auf die Folterbank spannen liess, will man die Bekenner des einig einzigen Jehova anlocken – in muhammedanischen Ländern. Es ist dies eine Frechheit, deren nur die abscheulichste aller Religionen, das Christentum, fähig ist. Es hat keine Stirne, sich der Frechheit bewusst zu werden, welche ihren historischen Charakter bildet. Die Stirn einer Hure, dies ist die Stirn des Christentums. Arme damascener Juden! Hasset nur dieses freche Gesindel«. Vgl. Julie KALMAN, *Sensuality, Depravity, and Ritual Murder. The Damascus Blood Libel and Jews in France*, in: *Jewish Social Studies* 13,3 (2007) S. 35–58; Jane S. GERBER, *The Damascus Blood Libel. Jewish Perceptions and Responses*, in: (Proceedings of the) *World Congress of Jewish Studies* 8,2 (1982), S. 105–110; Raphael LANGHAM, *The Reaction in England to the Kidnapping of Edgardo Mortara*,

Geschichtsschreibung auch eine Gegengeschichte im Sinne einer post-kolonialen *counter-history* dar, indem sie sich Medien und letztlich auch Denkmodelle des ›Kolonisators‹, mit denen dieser die Minorität zu unterdrücken suchte, aneignete und in Umkehrung gegen diesen selbst wandte. Der beherrschende Blick einer angeblich objektiven christlichen Geschichtsschreibung, die das Judentum stets als ein anachronistisches Überbleibsel des Altertums und dunklen Fleck in der europäischen Gesellschaft oder der Weltgeschichte beschrieben hatte, wurde nun gegen diese selbst gewandt.¹¹ Die Mittel hierzu waren bewusst jene einer objektivierten Wissenschaftlichkeit und zudem der seit der Aufklärung angemahnten allgemeinmenschlichen Moralität. Nunmehr wurde der Vorwurf eines gesellschaftlich parasitären Daseins umgekehrt, indem man etwa die Verantwortung der Herrscher und der Religionen an diesem Zustand betonte. Zugleich wurde das Judentum zum kulturellen Ferment – wie Heinrich Graetz es formulierte »zum Sauer-teig in der Geschichte«, dies aufgrund einer »Riesensendenschaft« des Judentums an die Menschheit – und zum Maßstab für den kulturellen Entwicklungsstand derselben erklärt: Jüdische Geschichte beschränkte sich demnach nicht nur auf ein verhaltenes Beharren auf Eigenständigkeit, sondern wurde zugleich zum Mittel, mit dem man unter veränderten Vorzeichen eine ganz besondere, ja die hervorragendste Relevanz im gesamtgesellschaftlichen Rahmen sowie im Verlauf einer nunmehr evolutionär gedachten Weltgeschichte einforderte.¹²

Neben der Konstruktion einer positiv gedachten, eigenständig ethnischen Geschichtsschreibung standen jedoch auch zeittypische Formen kultureller Selbstreflexion. So wurden bezeichnenderweise – wie an dem Beispiel des Beharens, moralischer Maßstab zur Bewertung historischer Entwicklungen zu sein, zu sehen war – die ursprünglich religiösen Wahrheits- und Vorrangigkeitsansprüche in typischer Weise säkularisiert, also in die neuen Deutungsmodelle übertragen und zugleich auf die vermeintlich transreligiöse Ebene eines wissenschaftlichen Objektivitätsanspruchs gehoben.¹³ So be-

in: *Jewish Historical Studies* 39 (2004), S. 79–101; Susanne MARTEN-FINNIS, *Outrage in Many Tongues. The Bund's Response to the Kishinev Pogrom*, in: *East European Jewish Affairs* 33,1 (2003), S. 60–66; Shlomo LAMBROZA, *Jewish Responses to Pogroms in Late Imperial Russia*, in: Jehuda REINHARZ (Hrsg.), *Living with Antisemitism. Modern Jewish Responses*, Hanover NH 1987, S. 253–274.

11 Z.B. Michael A. MEYER, *The Emergence of Modern Jewish Historiography. Motives and Motifs*, in: Ada RAPOPORT-ALBERT (Hrsg.), *Essays in Jewish Historiography*, Atlanta GA ²1991, S. 160–175; Christhard HOFFMANN, *Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts*, Leiden 1988; Tobias BRINKMANN, *Memory and Modern Jewish History in Contemporary Germany*, in: *Shofar* 15,4 (1997), S. 16–24.

12 GRAETZ, *Geschichte der Juden*, Bd. 11, 1900, S. 440, 445. Oder Leopold LÖWENSTEIN, *Geschichte der Juden von der babylonischen Gefangenschaft bis zur Gegenwart*, Mainz 1904, S. 251: *Israel sei Träger der Gotteslehre und habe die »grossen sittlich-religiösen Aufgaben im Verein der gesitteten Völker der Erde zu lösen«.*

tonte beispielsweise der populäre Historiker Gabriel Josua Landauer, dass die Aufgabe des Judentums noch nicht vollendet sei:

darum muss es fortleben inmitten der Nationen als Zeugniß seiner göttlichen Sendung alles Leid erdulnd; alle Mühseligkeit ertragend, bis dass die Menschheit an ihm reif geworden, das große Werk der Erlösung des gesamten Menschengeschlechts durch eine letzte Offenbarung zu erfüllen und zu vollenden. [...] Darum nennt es sich noch jetzt das ›Auserkohrte Volk‹ und wird das ›Religionsvolk‹ bleiben.¹⁴

Auch dies musste aufgrund der prekären gesellschaftlichen Position vergleichsweise zurückhaltend geschehen. Wenn wir uns jedoch Äußerungen gerade zu den christlichen Traditionen im Vergleich zur eigenen jüdischen, und sogar noch mehr die kulturevolutionär gedachten, rudimentären Religionsgeschichten anschauen, so wird klar, dass man – wie dies die jüdische Tradition seit dem Mittelalter vorgab und wie dies auch die historischen Konstruktionen auf christlicher Seite anerkannten – Judentum, Christentum und Islam zwar in ein derart gestaffeltes Verwandtschaftsverhältnis zueinander brachte. Dennoch wurden in Bezug auf die kulturelle Entwicklung der verschiedenen religiösen Traditionen immer wieder und zum Teil in erstaunlich vehementer Weise erneut post-koloniale Sichtweisen eröffnet, die das Christentum eindeutig und insbesondere betreffs auf deren Politisierung in der Moderne weit hinter das nunmehr als liberalisiert und vergeistigt verstandene Judentum verwiesen.¹⁵

Um abermals auf das zu Anfang Gesagte zu verweisen: Aus einer systemanalytischen Perspektive stellt sich die jüdische Geschichtswissenschaft ebenso wie die allgemeine durch symbolische Distanzierungen von den Quellen und die Bezugnahme auf ein neues Normkonstrukt, nämlich auf die historisch-kritische Quellenanalyse und eine zwar nicht grundlegend neue, jedoch stark gewandelte und neu ausgerichtete Geschichtssicht, zwar neu auf. Indes nutzte man diese als objektiv verstandene, zugleich von jeder Perspektivität befreite Ebene erneut dazu, ethnische, letztlich dem religiö-

¹³ So etwa Ludwig PHILIPPSON im Verweis auf das Christentum; ders., Die Entwicklung der religiösen Idee im Judenthume, Christenthume und Islam und die Religion der Gesellschaft. Vorlesungen, Leipzig ²1874, S. 55–56, 97–104; ders., Weltbewegende Fragen in Politik und Religion. Aus den letzten dreißig Jahren, Bd. 2, Leipzig 1869, S. 221–223.

¹⁴ Gabriel Josua LANDAUER, Geschichte der Israeliten von der Entstehung der Welt bis auf die Gegenwart. Mit besonderer Berücksichtigung der Cultur- und Religionsgeschichte. Leitfaden beim Unterricht in der Bibel und der jüdischen Geschichte, Kassel 1849, S. 22. Diese ›geistige Sendung‹ war auch für den als Wissenschaftler renommierten Graetz der zentrale Gedanke jüdischer Geschichte, ohne den »das Judentum ein tausendjähriger Wahn genannt werden müßte, in seiner Herrlichkeit und Erlösungskraft, [...] seinem Apostelamt seine Lehre und sein Geschick« für die Menschheit: GRAETZ, Geschichte der Juden, Bd. 11, S. 445.

¹⁵ Andreas GOTZMANN, Symbolische Rettungen. Jüdische Theologie und Staat in der Emanzipationszeit, in: Dieter LANGEWIESCHE/Heinz-Gerhard HAUPT (Hrsg.), Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt a.M. 2001, S. 516–547.

sen Selbstverständnis entspringende Bewertungen im Sinne eines binnenkulturell agierenden Deutungssystems nunmehr sowohl nach außen hin – also im gesellschaftlichen Rahmen und in Bezug auf die Idee einer Menschheitsgeschichte – zu benennen und zu verteidigen. Ähnliches geschah jedoch auch nach innen hin: In diese Richtung wurde nicht nur eine Kritik des ›alten‹ Judentums vorgenommen, wie dies bereits in der recht nahtlosen Übernahme des emanzipatorischen Erziehungsdiskurses in die wissenschaftlich kulturelle Selbstreflexion zu sehen war. Die kritische Geschichtsforschung wurde im Judentum zu dem beherrschenden kulturellen Interpretament, vor dem sich die eigene Vergangenheit ebenso wie die religiöse kulturelle Tradition zu bewähren hatten und an dem deren Reform ausgerichtet wurde. Dies geschah in einer so umfassenden Weise, dass Wissenschaftlichkeit, und dies bedeutete bis weit über die Mitte des 20. Jahrhunderts hinaus primär historische Forschung, die anderen kulturellen Deutungssysteme weitgehend verdrängte bzw. durchdrang, so dass sich beispielsweise selbst die im 19. Jahrhundert entstehenden Strömungen der deutschen Orthodoxie diesem neuen Maßstab letztlich nicht entziehen konnten. Ähnlich wie dies für das gegen Ende des 19. Jahrhunderts federführende Reformjudentum ebenso wie für die lutherisch-protestantische Theologie kennzeichnend war, ging es nicht mehr um die Anerkennung von Wissenschaft als *Beobachtung zweiter Ordnung* und eigentlich kulturelles Deutungssystem. Die verschiedenen religiösen Positionen unterschieden sich nunmehr darin, inwieweit man die kritische Herangehensweise, über die jene im kulturellen Interpretationsprozess nicht benenn- und hinterfragbaren systemischen Abläufe und Normen erschlossen werden konnten, in ihrer Dynamik einzudämmen versuchte, um sozusagen die primären Ebenen kultureller Selbstreflexion – etwa die Theologie oder eine vormoderne Geschichtssicht – mit der übergeordneten Ebene zu ›versöhnen‹. Dass es aber nicht mehr die Frage war ob, sondern welche Texte man kritisch betrachten durfte, zeigt wie umfassend Geschichtswissenschaft mit ihrer Geschichtssicht und ihrer Analytik die Rolle des kulturellen Deutungssystems Religion verdrängt hatte: Sie bestimmte nun die Selbstverortung sowie die Sicherung anderer kultureller Deutungsmodelle. Spätestens mit diesem erneuten Wechsel der analytischen Ebenen fiel jedoch die als *Beobachtung zweiter Ordnung* anvisierte Reflexionsebene auf die ihr vorgelagerte zurück, war dies also letztlich nunmehr symbolisch. Denn auch sie konnte wie die von ihr kritisierten Zugangsweisen nur dadurch als kulturelles Deutungsmodell agieren, dass die Mechanismen und Strukturen der Produktion neuer Sichtweisen verdeckt blieben, die eigene Involviertheit also ebenso wie die dabei (unbesehen) zugrunde gelegten Vorgaben als (vermeintlich neuer) *blinder Fleck* erneut zum Tragen kamen.¹⁶

In all dem verhielten sich jüdische Historiker und die Jüdische Geschichte natürlich keineswegs anders, als dies für die von nicht-jüdischen Kollegen entwickelten Geschichtsbilder galt.¹⁷ Die bezeichnenden Unterschiede lagen zum einen in den spezifischen Diskursen, durch die jenes neue, nach außen und innen vorgetragene historische Modell bestimmt und dynamisiert wurde. Zum anderen war dieses zweifellos durch eine besondere Rigidität hinsichtlich seiner Bedeutung zunehmend weniger als religiöser, denn als ethnischer Identitätsdiskurs gekennzeichnet, denn dies war der zentrale Ausgangspunkt der Jüdischen Geschichte gewesen. Ein erneutes Eingeständnis von Perspektivität und Konstruktcharakter wurde und wird aktuell denn auch in dem Maße als das gesamte Unterfangen gefährdend angesehen, in dem Geschichte als Medium essentialistischer Selbstwahrnehmung begriffen und auch gefordert wird.¹⁸

Um das neue historische Selbstbild, das so erzeugt wurde, und das in direktem Bezug zu christlichen Darstellungen jüdischer Vergangenheit und Eigenart stand, wirklich in seiner besonderen, neuen Qualität verstehen zu können, muss man sich nur einige entscheidende Charakteristika desselben vergegenwärtigen: So lebte dieses Geschichtsbild in ganz erheblicher Weise von neuen Sichtweisen – wie dem erwähnten politisierenden Herausstreichen kultureller Vorzüge –, wohingegen andere, eigentlich naheliegende Aspekte ausgeklammert, verzerrt oder weitgehend in den Hintergrund geschoben wurden. So findet in der frühen jüdischen Geschichtsschreibung zunächst nahezu ein Auslöschen der eigenen aktuellen Vergangenheit statt, also jener Zeit, der man aus eigener Erfahrung, aus den Überlieferungen der Familien und der Gemeinden noch selbst verbunden war. Aus Sicht der ersten Generation jüdischer Historiker geschah dies, da diese Periode mit all den negativen Aspekten, von der Unterdrückungserfahrung bis hin zur Selbstwahrnehmung als eine kulturell im Niedergang befindliche und sozial zerrüttete Gesellschaft, überfrachtet war.¹⁹ Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurden die jetzt gültigen historischen Modelle einer deutschen Natio-

16 GOTZMANN, *Eigenheit*, S. 2–27.

17 Z.B. Jörn RÜSEN, *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, Frankfurt a.M. 1990; ders./Friedrich JÄGER, *Geschichte des Historismus. Eine Einführung*, München 1992; Herta NAGL-DOCEKAL, *Die Objektivität der Geschichtswissenschaft. Systematische Untersuchungen zum wissenschaftlichen Status der Historie*, Wien 1982.

18 Um nur ein Beispiel zu nennen: Evyatar FRIESEL, *Jewish and German-Jewish Historical Views. Problems of a New Synthesis*, in: *Leo Baeck Institute Year Book* 43 (1998), S. 323–336. Oder das sich aus einer essentialistischen Perspektive speisende Forschungsparadigma der Assimilation bzw. Akkulturation: GOTZMANN, *Historiography*, S. 520–524.

19 Andreas GOTZMANN, *Geschichte als Abkehr von der Vergangenheit. Zur Problematik historischer Identität im deutschen Judentum der Emanzipationszeit*, in: *Aschkenas* 2 (1999), S. 327–352. Dies wiederholte sich in Israel in Bezug auf eine vermeintliche Ghetto-Kultur und -mentalität des Diaspora-Judentums, so etwa einer jiddischen Kultur.

nalgeschichte mit ihrer starken Betonung des Mittelalters und ihren großen Quellenerschließungsprojekten von jüdischen Historikern auf ihre Geschichte übertragen, indem man sich durch eine Vielzahl von Detailstudien und vergleichbaren Quellenerhebungen zum Mittelalter abermals in ein als gemeinsam annonciertes nationales Gedächtnis einzuschreiben versuchte: Wiewohl die moderne Jüdische Geschichte natürlich ganz erheblich auf ältere, religiös überformte historische Erzählung zurückgriff, war diese neue *eigene* Geschichte zunächst eine *fremde* und noch wenig gesicherte Geschichte, die man sich erst selbst aneignen musste.²⁰

Gehen wir nun zu dem Aspekt der Betrachtung christlicher Geschichte durch jüdische Historiker über, so trifft sicherlich eines zu: Alle jüdischen Historiker, die sich hierzu äußerten, waren zunächst primär Historiker der jüdischen Geschichte und betrachteten jene der christlichen Religion aus dieser Perspektive. Eine von der Herkunft des Autors abstrahierende Analyse findet sich ganz bezeichnenderweise erst spät; etwa seit der Mitte des 20. Jahrhunderts im Rahmen der Erforschung jener Zeit, die in der jüdischen Tradition als Entstehungsphase des rabbinischen Judentums, in der christlichen Forschungstradition als die Wurzeln der eigenen Tradition, als historische Forschung der *Zeit Jesu* verstanden wird.²¹ Hier spielten vielleicht sogar in noch stärkerem Maße als in den weniger religiös konnotierten Teilen der historischen Erzählung die politischen und persönlichen Erwartungen und Enttäuschungen in die wissenschaftliche Arbeit mit hinein. Da auch zu diesem Thema grundlegende Forschungen vorliegen, seien hier erneut nur die wichtigsten Aspekte herausgegriffen. So war ganz unzweifelhaft der Protestantismus jene religiöse Gruppe, die zunächst überhaupt nur, und dann eine besondere Relevanz für jüdische Historiker erwarb. Demgegenüber blieb der Katholizismus in ihren Darstellungen im Hintergrund, weshalb man sich zu ihm kaum äußerte. Grund dafür war dessen recht durch-

²⁰ Ebd.; ders., *Historiography*, S. 508–512, insbesondere S. 510, Anm. 35. Nach Eugen Täubler war die Aufgabe des Gesamtarchivs der deutschen Juden, die jüdische Vergangenheit in den deutschen Nationalkörper einzugliedern; Eugen TÄUBLER, Bericht über die Tätigkeit des Gesamtarchivs der deutschen Juden, in: Mitteilungen des Gesamtarchivs der deutschen Juden 3 (1911/1912), S. 55–84. Siehe auch Christhard HOFFMANN, Jüdische Geschichtswissenschaft in Deutschland (1918–1938). Konzepte, Schwerpunkte, Ergebnisse, in: Julius CARLEBACH (Hrsg.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, Darmstadt 1992, S. 32–55; David N. MYERS, *The Fall and Rise of Jewish Historicism. The Evolution of the Academie für die Wissenschaft des Judentums (1919–1934)*, in: *Hebrew Union College Annual* 63 (1992), S. 107–144; Jacob BORUT, *Catholics and Jews. Two religious minorities in the German Second Reich*, in: *Jewish Studies* 37 (1997), S. 129–162.

²¹ Wobei die Bedeutung eines jeweils eigenen, religiös nicht determinierten Blicks sich schon daran ablesen lässt, dass die frühesten jüdischen Forschungen zu dieser Ursprungsgeschichte derjenigen auf christlicher Seite trotz aller Forschungsfortschritte im Detail gut 100 Jahre voraus waren; vgl. zum Beispiel die Arbeiten Abraham Geigers. Siehe insbesondere Susannah HESCHEL, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago 1998.

gängige und weit über die jüdischen Kreise hinausreichende Wahrnehmung als konservativ, fortschrittsfeindlich und von den entscheidenden politischen und sozialen Prozessen abgewandt. Insgesamt gesehen – und nur um solche groben Einschätzungen geht es hier – war der Katholizismus kein Ansprechpartner für die jüdischen Historiker, soweit es nicht um eine Kritik seiner bekanntermaßen bis weit über den Holocaust hinausreichenden negativen Haltung zum Judentum ging.²² Dies war vor allem auch deshalb der Fall, da jüdische Geschichtsschreibung in einem so starken Maße Teil eines kulturellen Integrationsprojekts war, was die Apologetik und den Abwehrkampf ins Zentrum rückte.

Alle anderen Aspekte verwiesen die jüdischen Forscher jedoch in Richtung des lutherischen Protestantismus, insbesondere natürlich auf seine neue liberale preußische Tradition und kaum je auf die weitgehend ausgeblendeten konservativen Strömungen, etwa den protestantischen Pietismus. Die Gründe hierfür sind naheliegend: Der Protestantismus hatte sich mit seiner Zuwendung zur philologischen Quellenkritik eines Instrumentariums versichert und sich jenseits der bisher gültigen Zugänge zur religiösen Tradition neue eröffnet. Hierbei vollzog man eben jene Schritte, die auch für die jüdischen Theologen der Zeit und ebenso wie für die jüdischen Historiker – von denen lange Zeit viele Rabbiner waren bzw. eine rabbinische Ausbildung besaßen – kennzeichnend gewesen waren. Die dabei vorgenommenen, letztlich als Vexierspiel zu bezeichnenden, symbolischen analytischen Distanzierungsprozesse, durch die man mit dem Hilfsmittel kritischer Forschung auch die eigene Auslegungstradition mit einbezog, unterschieden sich zwar hinsichtlich ihrer grundlegenden Struktur kaum, in ihrer Ausprägung, Bedeutung und Dynamik jedoch erheblich von denen auf jüdischer Seite. Gemeint ist damit jenes Oszillieren der neuen historischen Sichtweise, die stets von einer kulturell eindimensionalen Beobachtung auf das neue Normsystem eines quellenkritischen Zugangs verwies und damit auf eine normativ anders gesicherte analytische Metaebene, diese dann jedoch wieder als eine theologische reintegrierte, ihr damit eben jene spezifische neue Dimension hinterrücks wieder nahm. Aus systemanalytischer Perspektive lebte diese Form der Wissenschaftlichkeit erneut davon, zwei nicht miteinander zu vereinbarende Dinge gleichzeitig zu tun, nämlich kritisch prozessreflektierend und dabei binnenkulturell deutungsmächtig, ebenso übergeordnete Wissenschaft wie religiöses Deutungssystem, traditions- und in erheblichen Teilen sogar religionskritisch und zugleich innerhalb des kulturellen Systems traditionsbildend zu sein. Da es an den neu

22 Kerstin VON DER KRONE, Die Berichterstattung zur Damaskus-Affäre in der deutsch-jüdischen Presse, in: Martin LIEPACH/Gabriele MELISCHEK/Josef SEETHALER (Hrsg.), *Jewish Images in the Media*, Wien 2007, S. 153–176.

entstehenden deutschen Universitäten ebenso wie natürlich an den alten keinerlei Möglichkeit gab, die jüdischen Traditionen zu studieren – wenn man sich nicht auf die weitgehend antijüdischen Darstellungen von philosophischer, historischer, sprach- und kulturwissenschaftlicher und natürlich christlich-theologischer Seite beziehen wollte – blieben jüdische Studenten, bis mindestens in die Mitte des 19. Jahrhunderts sogar Rabbinatskandidaten genötigt, ihre Ausbildung innerhalb der bestehenden Geisteswissenschaften zu durchlaufen. Hierbei übernahmen sie die neuen theoretischen Zugangsweisen, um sie auf die eigene Tradition in ebensolcher Weise, nämlich fortschrittsorientiert, kritisch und zugleich identitätsbildend anzuwenden.²³

Dass man dabei die Versprechungen der modernen Wissenschaften beim Wort nahm, zumindest im Vollzug einen für alle offenen, weil objektiven Diskurs darzustellen, führte eigentlich zu der entscheidenden Konfrontationslinie gegenüber dem neuen Protestantismus als einer mit der Moderne und mit Liberalität positiv verknüpften Tradition. Darüber hinaus gab es durchaus weitere Konfrontationslinien, so etwa in der Politisierung eines protestantischen Preußentums.²⁴ Jüdische Autoren waren sichtlich entsetzt über diese neuen antisemitischen Einstellungen und Theorien, gerade da man sich mit diesen Personen eher identifizierte und sich in der Hoffnung auf Anerkennung und Offenheit zu Recht getäuscht sah.²⁵

Dieser spezielle Aspekt, der ein entscheidendes Licht auf die Qualität der Beziehungen wirft, wurde lange Zeit unter dem bekannten Diktum Gerschom Scholems eines *Schreis ins Leere* diskutiert, also nicht nur eines Misslingens, sondern der Selbsttäuschung seitens des deutschen Judentums, dass es einen Austausch mit der christlichen Seite je gegeben habe. Wie uns die neuere Forschung zeigt, trifft diese grundlegend negative Einschätzung die Sachverhalte so sicherlich nicht.²⁶ Tatsächlich muss man die Reaktion

23 Z.B. Carsten Wilke, »Den Talmud und den Kant«. Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne, Hildesheim 2003; GOTZMANN, *Eigenheit*, S. 28–66.

24 Jenseits der grundlegenden Kritik an judenfeindlichen Tendenzen, die hier ebenso wie in der katholischen Kirche spürbar waren und auch kritisiert wurden, so die zu Propagandisten des modernen Antisemitismus avancierenden Leitfiguren der protestantischen Theologie, von den Schülern Friedrich Schleiermachers über all die preußischen Hofprediger.

25 S. etwa die Reaktionen auf Bruno Bauers Schrift »Die Judenfrage« oder auf Friedrich J. Stahls Konzept des christlichen Staates: Samuel HIRSCH, *Das Judentum, der christliche Staat und die moderne Kritik. Briefe zur Judenfrage* von Bruno Bauer, Leipzig 1843; Samuel HOLDHEIM, *Stahl's christliche Toleranz*, Berlin 1856, auch gegen Karl Gutzkows »Junges Deutschland« gewandt; PHILIPPSON, *Weltbewegende Fragen*, Bd. 2, S. 76, 166f., 173–179; Abraham GEIGER, *Die Stellung des Judentums zum Christentum im 13. und 14. Jahrhundert*. Offenes Sendschreiben an den Evang. Oberkirchenrat in Berlin, Breslau 1871; oder ders., *Das Judentum und seine Geschichte von dem Anfang des 13. bis zum Ende des 16. Jhs. Nebst einem Anhang: Das Verhalten der Kirche gegen das Judentum in der neueren Zeit. Ein zweites Wort an den Evang. Oberkirchenrat*, Breslau 1871. Allgemein GOTZMANN, *Symbolische Rettungen*.

26 Hierbei beziehe ich mich insbesondere auf Christian WIESE, *Challenging Colonial Discourse. Jewish Studies and Protestant Theology in Wilhemine Germany*, Leiden 2005.

von christlicher Seite gegenüber den historischen Forschungen jüdischer Gelehrter im besten Fall als ein freundliches Desinteresse, in der Regel aber jedoch als ein Ignorieren bezeichnen. Diese Verweigerung war meist passiv aggressiv, etwa da sie den jüdischen Autoren aufgrund ihrer Herkunft die nötige Exzellenz oder Objektivität absprach, also ganz im Gegensatz zu Scholems Bewertung keineswegs nicht, sondern recht scharf reagierte. Dies steigerte sich natürlich in dem Maß, in welchem auf beiden Seiten, transformiert und angeblich über Wissenschaft entschärft, zugleich religiös-ethische Exzellenzansprüche vertreten wurden. Dies ließ die Debatten üblicherweise in extreme Positionierungen und offene Feindseligkeiten von christlicher Seite umbrechen, so dass die ausgetauschten, zum Teil auch aus heutiger Perspektive noch zu würdigenden kritischen Argumente weitgehend untergingen.

Um ein solches Beispiel zu nennen: Als Abraham Geiger, dem wir mit seinen Forschungen zum Islam abermals begegnen werden, als einer der führenden liberalen Reformrabbiner des 19. Jahrhunderts und einer der anerkanntesten religionshistorischen Schriftsteller in Reaktion auf David Friedrich Strauß²⁷ und Ernest Renans *Leben-Jesu Forschung* seinen Entwurf einer historischen Beschreibung der Person Jesu vorlegte, waren die Fronten klar.²⁷ Geigers Hinweis, dass man die Periode und insbesondere den Religionsstifter und die ihm zugeschriebenen Lehren nicht verstehen könne, ohne dabei anzuerkennen, dass dieser Jude gewesen sei, war bereits problematisch.²⁸ Dass Geiger darauf beharrte, dass dieser in einem spezifischen Umfeld gelebt hatte, deren Literatur man demnach auch berücksichtigen müsse und deren Sprache man sich denn auch anzueignen habe, wurde ebenso wenig gewürdigt, wie seine Verteidigung gegen die neugewandeten antijüdischen Anwürfe, von denen diese Forschung auf christlicher Seite durchgezogen war. Geiger, der seit Beginn seiner Karriere als Forscher und Rabbiner mehrfach versucht hatte, religionshistorische Zeitschriften ins Leben zu rufen, die zumindest teilweise als überkonfessionelle Foren zur jüdischen Tradition gedacht waren, hatte zugleich immer wieder vergeblich den Anschluss an die von christlichen Theologen geführten Debatten gesucht. Er musste also wissen, dass dies kaum auf offene, geschweige denn geneigte Ohren treffen werde.²⁹ Seine eigenen Vorstöße blieben frustrie-

²⁷ HESCHEL, Geiger, S. 106–161.

²⁸ Abraham GEIGER, *Das Judentum und seine Geschichte*. In 12 Vorlesungen. Nebst einem Anhang: Ein Blick auf die neuesten Bearbeitungen des Lebens Jesu, Breslau 1864; in der zweiten Ausgabe von 1865 wurde der Anhang erweitert und bezieht sich dezidiert auf Renan und Strauß.

²⁹ Siehe etwa sein Streit mit dem Theologen Martin Maas in den 1850er Jahren; z.B. Abraham GEIGER, *Über den Austritt aus dem Judentum*. Offenes Sendschreiben an Herrn M. Maas, Breslau 1858. Oder seine Stellungnahme zur Haltung protestantischer Kollegen; ders., *Die wissenschaftliche Orthodoxie im Protestantismus*, in: *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 1 (1862), S. 299–303. Siehe etwa Geigers Einschätzung des Christentums als Religion; Brief von

rend, da man in dem Fall, dass einer seiner Beiträge außerhalb der eigenen Zeitschriften gedruckt wurde, diesen in der Regel nicht rezipierte oder als jüdische Meinung abtat. Auch hinsichtlich seines Beitrags zur historischen Erforschung der Person Jesu war die vorherrschende Reaktion ein Ignorieren des Geschriebenen. Und die wenigen Rückmeldungen, die Geiger zu seiner, ihn sein Leben lang begleitenden Enttäuschung erhielt, waren ausgesprochen scharf.³⁰

Dies ist rückblickend, zumal aus der hier eingenommenen semiotischen Perspektive wenig verwunderlich, denn letztlich beließ Geiger es keineswegs bei einer reinen Analyse der historischen Bezüge zwischen rabbinischem Judentum und der Gründergestalt des Christentums. Wiewohl schon die sozusagen ›nüchternen‹ historischen Analysen eine vergleichbare Reaktion hervorgerufen hätten, da die christliche Theologie aus dem selbstbegründeten Widerspruch, zugleich kritische Wissenschaft sein und gläubig vorgefasste Normen aufrechterhalten zu wollen, keinen wirklichen Ausweg fand, scheiterte dies auch an anderem.³¹ Den religiösen und zugleich geschichtlichen Anspruch des Christentums ernst zu nehmen und die Person Jesu historisch zu dekonstruieren, musste ebenso als ein Angriff auf die religiöse Tradition verstanden werden, wie wenig später umgekehrt die vielen Werke zur Person Mose, die ihrerseits einen jüdischen Gründungsmythos untergruben.³² Dass dies im letzten Fall nicht nur in ikonoklastischer Weise geschah, sondern in der weitergehenden Absicht, das Judentum insgesamt als legitime, nämlich historisch wahre Tradition in Frage zu stellen, findet durchaus seine Parallele in Geigers Werk, wiewohl sich dieser in seinen negativen Bewertungen vergleichsweise bedeckt hielt. Dennoch, anders als die meisten seiner jüdischen Kollegen scheute Geiger die offene Konfrontation nicht; vermutlich war er durch die innerjüdischen Konflikte und seine für

Abraham GEIGER an den Rabb. Bernhard Wechsler (7.1.1862), in: Max WIENER (Hrsg.), *Abraham Geiger and Liberal Judaism. The Challenge of the 19th Century*, Philadelphia 1962, S. 124: »it was his policy to accept the works of Protestant authors only. [...] Annoyed at this narrow-mindedness of pseudo-liberal Christianity, I took up the idea of a journal once again.« Ebd., S. 125f., an den Mathematiker M. A. Stern (5.1.1865): »I may be mistaken about many things, but I am not mistaken when I view Christianity as the adversary of great cultural endeavor. Christianity takes great pains to reveal the full extent of its intolerance; the papal encyclicals and the spoutings of the High Consistories, the synods and Church Days truly contribute their share in this effort.« Hier auch zu dem hochnäsigen Schweigen von christlicher Seite zu seinen Forschungen. Ebd., S. 135–137, an den Theologen Theodor Noeldecke, zur Anerkennung jüdischer Quellen und seines Zugangs seitens christlicher Theologen und zur Institutionalisierung Jüdischer Studien.

³⁰ HESCHEL, Geiger, S. 186–228.

³¹ Dies erklärt, warum sich diese Debatte bis weit ins 20. Jahrhundert, zumindest bis zu der Forschung des protestantischen Theologen Rudolf Bultmann hinzog.

³² Vgl. Yosef Hayim YERUSHALMI, *Freud's Moses. Judaism terminable and interminable*, New Haven 1991; Jan ASSMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Darmstadt 2001.

ihn aus diesem Grund wenig befriedigende Karriere gewappnet.³³ In jedem Fall goss Geiger ebenso wie dies andere Zeitgenossen, etwa der überaus einflussreiche Rabbiner Ludwig Philippson taten, seine Erkenntnisse in die zeittypische Form einer evolutionär gedachten hierarchisierenden Religionsgeschichte, indem er den christlichen Theologen vorexerzierte, wie sehr ihre Kritik am rabbinischen Judentum als eine versteinerte, auf eine ritualisierte *Werkheiligkeit* bedachte, missverstehende unmoralische und letztlich irreligiöse Tradition nicht zutraf.

Wie seine Analyse des Jesus von Nazareth als typischem Juden der rabbinischen Zeit und seiner Lehren als vollständig dieser Tradition entlehnt belegte, entwickelte sich das, was man nunmehr als Christentum wahrnahm erst nach dessen Tod und weitgehend unabhängig von den ihm zugeschriebenen Lehren, nämlich im Rahmen der missionarischen Öffnung dieser jüdischen religiösen Gruppe und dem dabei vollzogenen Abstreifen erheblicher Anteile der jüdischen Tradition. Nach Geiger war das wahre Christentum, also die Lehren Jesu, demnach Teil des positiven Erbes des rabbinischen Judentums. In dem Maß, in welchem diese jüdische Sekte diesen Ursprung verlassen und ihre eigentlichen religiösen Lehren abgestreift hatte, war es dann jedoch zu einem falschen Christentum geworden und verlor damit jeden Anspruch, die eigene religiöse Tradition wirklich zu repräsentieren. Aus Geigers Sicht war das neue unjüdische Christentum auf der Leiter eines sukzessiven, positiv gedachten allgemeinen Erkenntnis- und Entwicklungsprozesses die Leiter rückwärts hinabgestiegen, da es im Verlauf seiner Öffnung zur Umwelt zentrale Aspekte aus den als niederstehend begriffenen polytheistischen Traditionen des römisch-griechischen Altertums verinnerlicht hatte.³⁴

In letzter Konsequenz sagte Geiger seinen christlichen Kollegen damit – und dies unter Pochen auf wissenschaftliche Objektivität –, dass sie nur dann gute Christen sein und sich auf einen besonderen kulturellen Status berufen könnten, wenn sie erst einmal das würden, was sie selbst zum Negativbild des Christentum erklärt hatten, nämlich wahrhaft rabbinische Juden. Bei diesem Wechselspiel setzte Geiger als jüdischer Theologe natürlich voraus, dass die zeitgenössische jüdische Orthodoxie ebenso wie das Judentum seit dem Mittelalter keineswegs auf der Höhe ihrer religiösen Wurzeln stünde. Angelpunkt und Maßstab für seine Analysen war eine ›ursprüngliche‹ Tradition, die eine jüdische Reformtheologie mit Hilfe der Wissenschaft wieder aufzugreifen gedachte, so dass man letztlich dieselbe

³³ Andreas GOTZMANN, Der Geiger-Tiktin-Streit. Trennungskrise und Publizität, in: Manfred HETTLING/Andreas REINKE/Norbert CONRADS (Hrsg.), In Breslau zu Hause? Juden in einer mittel-europäischen Metropole der Neuzeit, Hamburg 2003, S. 81–98.

³⁴ Insgesamt HESCHEL, Geiger, S. 1–22, 162–185, 229–242.

Umkehr vollzog, die man dem Christentum vorhielt, dies allerdings ›legitimweise‹ innerhalb der eigenen Tradition.

Ganz ähnlich erging es auch anderen jüdischen Theologen und Historikern aller religiösen Lager in ihrem Bemühen, die überwiegend historisch argumentierenden, dabei natürlich theologisch agierenden Entwürfe eines neuen protestantischen Verständnisses zu kritisieren, dies mit Bezug auf die religiösen Referenzen, die der Protestantismus zur israelitischen Tradition aufgriff. In verschiedenen Schüben, die sich etwa gegen die – so der christliche Kampfbegriff – *Werkheiligkeit* als ein Charakteristikum des Katholizismus wie auch des Judentums richteten, dann auch eine Zu-, vor allem aber eine Abwendung von den prophetischen Lehren forderten, schrieb man die antijüdische kirchliche Tradition fort und stilisierte das Judentum zum Gegensatz der eigenen Position. Folglich argumentierten jüdische Denker meist in jeweils entgegengesetzter Weise. Und auch hier finden sich die bekannten Reaktionsmuster wieder. Was Abraham Geiger widerfuhr, musste letztlich auch der weit stärker in die gelehrten Kreise integrierte Rabbiner Leo Baeck in seiner Replik auf Adolf Harnack erfahren, der sich in seinem Werk *Das Wesen des Christentums* zugunsten einer abstrakten Moralität, die im Zentrum der ursprünglichen Lehre Jesu stehe, insbesondere gegen einen jüdischen Ritualismus wandte.³⁵ Baecks Erwiderung unter dem Titel *Das Wesen des Judentums* stieß erneut entweder auf Schweigen oder auf eine vehemente, überschießende Abwehr, die ihm vor allem seinen jüdischen Standpunkt ankreidete.³⁶

In all diesen Fällen erweist sich, dass die Versprechen einer Anerkennung und Wertschätzung im Rahmen eines als gleichberechtigt annoncierten

³⁵ Bezeichnend für die aktuelle Haltung seitens der protestantischen Theologie mag die sicherlich zutreffende Betonung einer Ablehnung antisemitischer Übergriffe durch Harnack sein. Dass damit jedoch seine auf Wellhausens negatives Pharisäer-, sprich ›Rabbiner‹-Bild aufbauende anti-jüdisch gefärbte Theologie ad acta gelegt werden könne, bleibt allerdings unverständlich; z.B. Kurt NOWAK, *Kulturprotestantismus und Judentum in der Weimarer Republik*, Göttingen 1993, S. 23–25, S. 30f.

³⁶ Hierzu insgesamt WIESE, *Challenging*; ders., »Das Ghetto des Judentums wird nicht gänzlich fallen, als bis das Ghetto seiner Wissenschaft fällt« (Benno Jacob). Der Kampf der Wissenschaft des Judentums um akademische Anerkennung vor 1933, in: Michael BROCKE/Aubrey POMERANCE/Andrea SCHATZ (Hrsg.), *Neuer Anbruch. Zur deutsch-jüdischen Geschichte und Kultur*, Berlin 2001, S. 143–159; ders., Ein unerhörtes Gesprächsangebot. Leo Baeck, die Wissenschaft des Judentums und das Judentumbild des liberalen Protestantismus, in: Georg HEUBERGER/Fritz BACKHAUS (Hrsg.), *Leo Baeck 1873–1956. »Mi gesa rabbanim«*: Aus dem Stamme von Rabbinern, Frankfurt am Main 2001, S. 147–171; ders., Counterhistory, the ›Religion of the Future‹, and the Emancipation of Jewish Studies. The Conflict between Wissenschaft des Judentums and Liberal Protestantism 1900 to 1933, in: *Jewish Studies Quarterly* 7,4 (2000), S. 367–398; ders., Struggling for Normality. The Apologetics of ›Wissenschaft des Judentums‹ in Wilhelmine Germany as an Anti-Colonial Intellectual Revolt against the Protestant Construction of Judaism, in: Rainer LIEDTKE/David RECHTER (Hrsg.), *Towards Normality? Acculturation and Modern German Jewry*, Tübingen, 2003, S. 77–101.

wissenschaftlichen Diskurses ebenso wenig erfüllt wurden wie die ursprünglichen und immer wieder einmal geäußerten jüdischen Hoffnungen auf eine institutionelle Integration jüdischer Wissenschaften oder der Erforschung des Judentums in die Universitäten. Bezeichnenderweise waren es abgesehen von ganz wenigen Ausnahmen erst die im Nationalsozialismus entstandenen Institutionen wie das außeruniversitäre *Institut zur Erforschung der Judenfrage* in Frankfurt am Main oder das, als eine Einrichtung der Evangelischen Landeskirchen gegründete *Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben*, die ein solches, dann jedoch antisemitisches Interesse erstmalig im Rahmen spezifischer Forschungsstellen zusammenfassten, bezeichnenderweise als Teil des Vernichtungsprogramms des europäischen Judentums.

Die Abweisung und mangelnde Anerkennung, die sich gegen Juden und Judentum seit Beginn des 19. Jahrhunderts auch in seinem modernisierten Kleid einer wissenschaftlich behandelten Tradition richteten und die die Debatten zu einer jüdischen Sicht der christlichen Tradition so entscheidend beeinflussten, wurden ebenso in dem für den Wissenschaftsbegriff bis ins 20. Jahrhundert kennzeichnenden symbolischen Vertauschen der analytischen Ebenen aufrecht erhalten. Denn die als Metaebene gedachte Analytik wurde immer wieder nationalisiert, ethnifiziert und religiosiert, da die Forschungszugänge stets auch einen teilweise bereits verdeckten, dennoch entscheidenden identitätsgeleiteten Charakter hatten. Dies war sicherlich kaum ein faires Spiel, da die jüdische Seite eindeutig die schwächere war und in vielfacher Weise unter erheblichem sozialen und persönlichen, auch institutionell generierten Druck stand, bis hin zu einer enkulturierten negativen Beeinflussung ihrer Selbstwahrnehmung. Dennoch verhielten sich deren Proponenten letztlich kaum anders als ihr christlicher Gegenpart.

Gerade dieser Aspekt änderte sich jedoch ganz entscheidend, wenn sich Juden mit der Geschichte des Islam befassten. Und dies zweifellos aus drei Gründen: Da war das Gefühl, dass Judentum und Islam sich letztlich aufgrund ihrer eindeutiger monotheistischer Konzeptionen ebenso wie aufgrund ihrer gemeinsamen Traditionen als Rechtsreligionen weit näher stünden, als dies in Bezug auf das Christentum der Fall war. Hinzu kam, soweit das Schaffen der bekanntesten jüdischen Islamwissenschaftler bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts dazu Auskunft gibt, dass die überwiegende Mehrzahl von ihnen eine religiöse jüdische Vorbildung oder sogar eine rabbinische Ausbildung vorweisen konnte, also gerade in den typisch religionsrechtlichen Aspekten einen besseren Zugang und ein klareres Verständnis muslimischer Gesetzesinterpretation, aber auch der homiletischen Exegese besaß, als dies bei christlichen Gelehrten die Regel war. Ergänzt wurde dies durch eingehende Kenntnisse meist mehrerer semitischer Sprachen. Darüber hinaus stand der Islam spätestens seit der Aufklärung ebenso wie das Juden-

tum im Brennpunkt einer christlichen Religionskritik, die letztlich das Christentum meinte, um dem kirchlichen Druck zu entgehen jedoch die beiden anderen Traditionen mit angriff, weshalb man sich auf derselben Seite der damit erneut gezogenen Trennlinie verortete. Dabei wurde der Islam von Christen und Juden – unbesehen der Existenz muslimischer Gemeinschaft sozusagen am Rande Europas – als abwesend angesehen; seine Erforschung war damit ein Spielfeld, auf dem man sogar radikale Meinungen vertreten konnte, ohne dass sich hier einem eine eigene Sichtweise in den Weg stellte, wie es etwa Rabbiner für das Judentum selbstbewusst taten.

Es ist ganz bezeichnend, wie viele jüdische Forscher sicherlich bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts in diesem Forschungsbereich tätig waren, wiewohl dies – wie die ebenso auffällig hohe Zahl jüdischer Ethnologen im gleichen Zeitraum nachdrücklich belegt – keineswegs eine Besonderheit darstellte.³⁷ Offenkundig nutzten jüdische Forscher ihre vielfachen Fremdheitserfahrungen und –reflexionen, in einer Minderheitensituation und sozusagen in zwei Welten gleichzeitig aufgewachsen zu sein, als einen besonderen Zugang zu anderen, fremden Kulturen bzw. zu Wissenschaftszweigen, die ein engagiertes Interesse ebenso wie das symbolische Überschreiten kultureller Grenzen ins Zentrum ihrer Zugangsweisen stellte. Man sollte dies keineswegs unter negativen Vorzeichen als ein Sublimieren persönlicher Erfahrungen und als reine Projektionen abtun. Dennoch ist es interessant, wie stark hier Erfahrungen, die man als jüdischer Wissenschaftler etwa im Hinblick auf spezifisch jüdische Wissenschaftsdiskurse machte, in die neuen Fächer übertragen wurden. Edward W. Saids Diagnose des *Orientalismus*, also der kolonialistischen Vereinnahmung des Orients in seiner Konstruktion zum Gegenpol westlicher Zivilisation, trifft wie schon verschiedentlich zu Recht gesagt wurde, teilweise auch für jene jüdischen Islamwissenschaftler zu. Dennoch ignorierte Said bekanntermaßen erhebliche Teile der Forschung zum Islam, und dabei bezeichnenderweise jene, die kaum mit seiner negativen, holzschnittartigen Bewertung in Einklang zu bringen waren. Da es sich dabei oft gerade um die jüdischen Väter der Islamwissenschaft handelte, entgingen ihm zahlreiche Aspekte, die Teil einer positiven, zumindest aber komplexeren westlichen Sicht des Orients waren.³⁸

³⁷ Mit Franz Boas soll nur eines der bekannteren Beispiele genannt werden; hier lassen sich durchaus ähnliche Bezüge erkennen, siehe z.B. Leonard B. GLICK, *Types Distinct from Our Own*. Franz Boas on Jewish Identity and Assimilation, in: *American Anthropologist* NS 84,3 (1982), S. 545–565; Mitchell B. HART, *Franz Boas as German, American, and Jew*, in: Christof MAUCH/Joseph SALMONS (Hrsg.), *German-Jewish Identities in America*, Madison WI 2003, S. 88–105.

³⁸ S. dazu z.B. Ivan Davidson KALMAR/Derek J. PENSLAR, *Orientalism and the Jews: An Introduction*, in: dies. (Hrsg.), *Orientalism and the Jews*, Waltham MA 2005, S. XIII–XL. Insgesamt zu dem Thema s. Martin KRAMER (Hrsg.), *The Jewish Discovery of Islam*. Studies in Honor of Bernard Lewis, Tel Aviv 1999; darin besonders Jacob LASSNER, *Abraham Geiger. A 19th century Jew-*

Erneut mögen knappe Beispiele belegen, dass die lange Zeit typische Zugangsweise jüdischer Forscher nicht nur weit vielschichtiger war, sondern dem Islam auch sehr viel aufgeschlossener begegnete. Als erster jüdischer Islamwissenschaftler sei erneut Abraham Geiger genannt, der seine Dissertation dem Thema der kulturellen Abhängigkeit des Koran von der jüdischen Tradition gewidmet hatte, eine Arbeit, die ihm einen renommierten Forschungspreis einbrachte und seinen Ruhm als Wissenschaftler begründete.³⁹ Wiewohl einige der Schlussfolgerungen Geigers – ähnlich wie in der gegen Ende seines Lebens behandelten Frage der historischen Bezüge der Person Jesu zu seiner Umwelt – aus heutiger Forschungsperspektive natürlich fraglich sind, gehören hier wie dort etliche seiner grundlegenden Bewertungen inzwischen dennoch zum fachlichen *common sense*. Auf dem Hintergrund der durchgängig negativen zeitgenössischen Sichtweisen des Islam, die die Person Mohammeds und dessen Lehre als Auswüchse eines Kriminellen, Betrügers und Kinderschänders diskreditierten, gestand Geiger ihm durchaus eine wahrhaft religiöse Intention und Gehalt zu.⁴⁰ Auch wenn Geigers Bewertung die daraus entstandene religiöse Tradition innerhalb eines evolutionär teleologischen Entwicklungsmodells unterhalb des Judentums verortete, dem der Koran schon aufgrund der erheblichen Übernahmen, zugleich aber auch durch sein Missverstehen der rabbinischen Literatur eng verbunden war, zeichnete er ein grundlegend positives Bild dieser Tradition. Diese Offenheit speiste sich zweifellos aus der Erkenntnis, dass der Islam dem Judentum jenseits seiner Entstehungsgeschichte auch auf-

ish Reformer on the Origins of Islam, S. 103–135, und Lawrence I. CONRAD, Ignaz Goldziher on Ernest Renan. From Orientalist Philology to the Study of Islam, S. 137–180.

³⁹ HESCHEL, Geiger, S. 50–75; Abraham GEIGER, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?, Bonn 1833. Hier findet sich die parallele Beschäftigung mit jüdisch-sephardischen Autoren, also der im Weiteren immer wieder zu beobachtende parallele Zugang zur eigenen jüdischen und zugleich zur muslimischen Tradition; vgl. z.B. Abraham GEIGER, Melo Chofnajim. Biographie des Josef Salomo del Medigos, Berlin 1840; ders., Moses ben Maimon. Studien, Breslau 1850; ders., Isaak Troki. Ein Apologet des Judentums am Ende des 16. Jhs., Breslau 1853; ders., Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule, Leipzig 1856.

⁴⁰ Dazu ausführlich HESCHEL, Geiger, S. 53, 57–66; zu Geigers positiver Bewertung Mohammeds im Vergleich etwa zu Voltaire, Pfannmüller, Hammer-Purgstall, Sprenger etc. ebd., S. 54. Hier auch eine kleine Liste weiterer jüdischer früher Islamwissenschaftler, siehe ebd., S. 257, Anm. 29–33. Dieser Zugang wurde noch lange Zeit weitergeschrieben, vgl. z.B. Israel SCHAPIRO, Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans, Leipzig 1907; S. D. GOITEIN, Jews and Arabs. Their Contacts through the Ages, New York ³1974, S. 20. Siehe auch Johann FÜCK, Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts, Leipzig 1955; Bernard LEWIS, Islam in History. Ideas, People, and Events in the Middle East, Chicago 1993, S. 135–151, zu jüdischen Islamwissenschaftlern. Abraham GEIGER, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Mit einem Vorwort von Friedrich Niewöhner, Berlin 2005 (Nachdruck der Ausgabe von 1902), S. 34–35: »Im Gegentheile müssen wir uns gegen diese Meinung [dass Mohammed ein Betrüger war/d.A.] ernstlich verwahren und sie bloss als ein Zeichen eingelebter Einseitigkeit und gänzlicher Verkenennung des menschlichen Herzens betrachten. Vielmehr scheint Mohammed aufzufassen als wirklicher Schwärmer, der von seiner göttlichen Sendung selbst überzeugt war.«

grund einer positiv bewerteten gemeinsamen Vergangenheit verbunden sei und trotz aller Diskriminierungen von Juden im Vergleich zu Missionsdrang und Mordlust auf christlicher Seite zu einem positiveren Umgang mit seiner ›Mutter-Tradition‹ gefunden habe. Insofern blieb Geigers Blick auf den Islam natürlich ein kolonialisierender, indem er ihm einen spezifischen Platz in einer Religionsgeschichte zuwies. Zugleich war diese Sicht zweifellos durch die besondere Perspektive und zeitgeschichtliche Gebundenheit des Autors geprägt. Doch bereits diesen Aspekt wird man kaum unter dem Stichwort des Kolonialismus abhaken können, da jeder Zugang in seiner jeweils eigenen Weise durch spezifische kulturelle sowie politische Vorgaben gebunden bleibt und in einer eigenen Ethik ruht, und dies obwohl man inzwischen derart oberflächliche Politisierungen und die Analyse verzerrende Zugangsweisen vermeiden und durch kritische Reflektion dekonstruieren würde.⁴¹

Insgesamt gesehen lässt sich jedoch sagen, dass sich aus der Überzeugung heraus, dass nicht nur eine kulturelle Nähe sondern auch eine Gemeinsamkeit zwischen den beiden religiösen Kulturen bestehe, ein spezifisch jüdischer Zugang ergab. Dass das Judentum ebenso wie der Islam von christlicher Seite nicht in einer eigenen, besonderen Wertigkeit wahrgenommen und geschätzt wurde, führte letztlich zu Geigers für seine Zeit erstaunliche, grundlegend positive Sichtweise des Islam. Dass dieser Zugang ein jüdischer blieb, lässt sich daran erkennen, dass der hier ausgefochtene Kampf um Anerkennung aus einem jüdischen Bewusstsein heraus geschah, wobei der Islam gegenüber dem auch in seiner wissenschaftlichen Übergriffigkeit bedrohlichen Christentum auf der eigenen Seite verortet, letztlich vereinahmt wurde.

Dieses Element findet sich ebenso in dem umfassenden Werk des eine Generation später lebenden ungarischen Gelehrten Ignaz Goldziher wieder. Es wird zudem durch einige weitere Aspekte ergänzt, die gleichermaßen typisch für eine jüdische Zugangsweise waren. Auch hier findet sich die Hochschätzung muslimischer Gelehrsamkeit, nunmehr aber – wissenschaftsgeschichtlich vergleichsweise früh – nicht in der Distanz einer Buchgelehrsamkeit, sondern wie die große Orientreise Goldzihers zu Beginn seiner dann mehr als schleppend verlaufenden akademischen Karriere belegt, sogar im direkten Kontakt nicht nur mit der Kultur, sondern auch mit muslimischen Theologen. Goldziher, der erst gegen Ende seines Lebens in

41 In gleichem Sinn argumentiert Markus KIRCHHOFF, *Erweiterter Orientalismus. Zu euro-christlichen Identifikationen und jüdischer Gegengeschichte im 19. Jahrhundert*, in: Raphael GROSS/Yfaat WEISS (Hrsg.), *Jüdische Geschichte als Allgemeine Geschichte. Festschrift für Dan Diner zum 60. Geburtstag*, Göttingen 2006, S. 99–119. Zu Goldzihers Islam vgl. insbesondere John EFRON, *Orientalism and the Jewish Gaze*, in: DAVIDSON/PENSLAR, *Orientalism*, S. 80–93, 239–245; Efron beschreibt mit etwas anderer Gewichtung bereits diesen spezifisch jüdischen Zugang zum Islam.

Ungarn zu den akademischen Ehren gelangte, die man ihm auf einem internationalen Parkett als führendem Islamwissenschaftler schon lange zubilligt hatte und die er für sich mit dem bildungsbürgerlich professoralen Selbstbewusstsein des 19. Jahrhunderts auch stets in Anspruch nahm, weist in seinen privaten Erinnerungen vielfach auf die besondere Nähe zwischen jüdischer und muslimischer rechtlicher, aber auch homiletischer Tradition hin.⁴² Goldziher dokumentierte seine Haltung zum Islam in seinem Tagebuch, das tatsächlich eher ein *Klagebuch* darstellt, da er hier die täglichen Demütigungen minutiös verzeichnete und kommentierte, die er in seinem Brotberuf als Sekretär der jüdischen Gemeinde Ungarns von Gemeindeführern und Gemeindegliedern über Jahrzehnte hinweg zu ertragen hatte.⁴³ In seinem vergeblichen Kampf um eine akademische Stelle in seiner Heimat verklärte sich seine Orientreise – dies unter anderem auch auf dem Hintergrund zunehmender Identifikationsprobleme und Konflikte mit dem ungarischen Judentum.⁴⁴ Im Vergleich zu diesem erschien ihm der Islam als eine philosophisch vergeistigte religiöse Tradition, die jene Wurzeln eher gewahrt habe, die er eigentlich mit dem Judentum teile:

Ich lebte mich denn auch während dieser Wochen so sehr in den mohammedanischen Geist ein, dass ich zuletzt innerlich überzeugt wurde, ich sei selbst Mohammedaner und klug herausfindend, dass dies die einzige Religion sei, welche selbst in ihrer doktrinär-offiziellen Gestaltung und Formulierung philosophische Köpfe befriedigen könne. Mein Ideal war es, das Judentum zu ähnlicher rationaler Stufe zu erheben. Der Islam, so lehrte mich meine Erfahrung, sei die einzige Religion, in welcher Aberglaube und heidnische Rudimente nicht durch den Rationalismus, sondern durch die orthodoxe Lehre verpönt werden.⁴⁵

42 GOITEIN, *Jews and Arabs*, S. 6: »the Muslim religious law in particular, which is the very core of Islam (as the Halakha is of Judaism) bears a most astonishing resemblance to the Jewish religious law, its older sister«. S. auch ebd., S. 7–10, 19.

43 GOLDZIHNER, *Tagebuch*, z.B. S. 135; S. 132 über den ihm vorgesetzten Gemeindepräsidenten Oskar Wahrmann, den er als »Haman« oder »Pollak« oder insgesamt als »größte[n] Lumpen der Welt« titulierte: »Wehe dem, der in die Hände jüdischer Geldprotzen geräth! Ich warne euch, meine Kinder, vor solchen Leuten. Sie sind das Unglück nicht nur ihrer Glaubensgenossen, sondern über das Unglück der Menschheit, die Bacillen der Gesellschaft. Vergoldete Wanzen, Mistkäfer. Euren Vater haben diese Leute gefoltert, mehr als getödtet.«

44 Ebd., S. 58: »belegt sich vor meiner Seele diese herrliche Damascener Zeit, die schönste meines Lebens«; S. 59: »Man redete bei dieser Gelegenheit nicht viel Theologie, der Hausherr, übrigens ein europäisch halbgebildeter Herr, Meister der Freimaurerloge, [...] Bei diesem regen Verkehr mit den Mohammedanern hatte ich niemals das Gefühl des Fremdlinges; trotz meiner verschiedenartigen Kleidung (ich trug Attila und Fez) und meiner Religionsverschiedenheit wurde ich als einer der ihrigen behandelt, vom fanatischsten Scheich bis herab zum Budenschwengel verletzte mich niemals ein herabsetzendes Wort, eine ablehnende Handlung.«

45 Ebd., S. 59f. Goldziher sah Judentum und Islam als Religionen, die gemeinsam deutlich über dem als polytheistisch empfundenen Christentum stünden. So gegenüber dem syrisch-griechischen Erzbischof Makkarius, dessen polytheistische Bilderverehrung christlicher Gottheiten und eines Bildnis des Papstes Goldziher kommentierte: »Obzwar an diese heidnische Terminologie in Euro-

Zudem übte der Islam zweifellos einen exotischen Reiz auf ihn aus, der sich in dem Maß verstärkte, wie man ihm damals bereits aufgrund seiner Kenntnisse der arabischen Sprache und der religiösen Literatur als Westler unter Muslimen jene besondere Hochachtung entgegenbrachte, die ihm insbesondere in Budapest und gerade von jüdischer Seite lange verweigert wurde. Am eindrücklichsten mag dies die Episode seiner Aufnahme in die führende religiöse Lehrschule des Islam, in die Kairoer *al Azar*, als erster nicht-muslimischer Hörer illustrieren. Diese kam auf Vermittlung und besonderen Wunsch des ägyptischen Unterrichtsministers zustande, der jedoch selbst erhebliche Zweifel an der Reaktion der Scheichs der Lehrschule gehabt haben muss, denn zunächst musste Goldziher sich bei deren Leiter vorstellen. Jener nahm ihn selbst nach Goldzihers Darstellung keineswegs bereitwillig auf, sondern genehmigte dies nur unter der Auflage eines Schweigegebots, das Goldziher davon abhalten sollte, seine dortigen Beobachtungen nicht abschätzig gegen den Islam einzusetzen.⁴⁶ Offenbar hatte man auf Seiten der muslimischen Gelehrten schon einige Erfahrungen mit der westlichen Sicht der Dinge gemacht; und es ist bezeichnend, dass sich Goldziher Zeit seines Lebens an diesen Schwur hielt. Dies ging so weit, dass er als Ungläubiger selbst an religiösen Feiern und nicht nur an den Lehrstunden teilnahm, wobei er nach eigener Darstellung aus der Kombination von tief greifendem Wissen und seiner westlichen Fremdheit einen erheblichen Geltungseffekt erzielte.⁴⁷ Wie dies die muslimische Seite gesehen haben mag, lässt sich nicht sagen; vermutlich konnte man dieses eigenartige Ansinnen aufgrund des politischen Drucks nicht ablehnen, und erklärte es sich offenbar als Bekehrungswunsch eines Juden. In jedem Fall gingen Goldzihers Fremdheits- und Integrationserfahrungen, wie sie für *teilnehmende Beobachtungen* typisch sind, so weit, dass er sich religiös weit eher in dieser Tradition verortete als im Judentum:

Meine Denkungsart war durch und durch dem Islam zugewendet; meine Sympathie zog auch mich subjectiv dahin. Meinen Monotheismus nannte ich Islam und ich log nicht, wenn ich sagte, dass ich an die Prophetien Mohammeds glaubte. Mein Koran-exemplar kann Zeugnis dafür ablegen, wie ich innerlich dem Islam zugewendet war.⁴⁸

pa gewöhnt, war ich tagelang aufgeregt über diese Worte in semitischer Sprache, in welcher Juden und Mohammedaner die energischsten Proteste gegen das Heidenthum, gegen solche Blasphemien aller Welt verkündet hatte. Wäre es nicht ein Segen gewesen, wenn sich die Ahnen dieses Erzbischofs unter den Koran gebeugt hätten, um das Heidenthum zu überwinden?« (ebd., S. 60).

⁴⁶ Ebd., S. 68–71. Bezeichnenderweise musste er sich bei einem Mufti vorstellen, der selbst Sohn eines übergetretenen Rabbiners war; das Schreiben an die Lehrschule bezeichnete Goldziher als ›Suchenden aus der Gruppe des Volks des Buches‹ – ›Talib ... Ahl al-Kitab. In der al Azar war man zunächst dennoch zurückhaltend, da man annahm, dass er nur eine Reisebeschreibung verfassen wolle.

⁴⁷ Ebd., S. 58.

Zugleich begann er – vergleichbar der *barefoot anthropology* 100 Jahre danach – ein gesellschaftlich politisches Wechselspiel, bei dem er die Rolle eines Vermittlers einzunehmen versuchte, nahezu die eines westlichen Muslims. So wies er beispielsweise auch für ihn schmeichelhafte Einladungen in Kairo entrüstet mit dem Hinweis zurück, er werde nur kommen, wenn man auch die Scheichs der *al Azar* einlade, den traditionellen Gelehrten in den kolonialen Verhandlungsspielräumen also einen gebührenden Platz einräume.⁴⁹

Neben diesem besonderen Aspekt einer persönlichen Identifikation mit dem Untersuchungsgegenstand – der erneut durch die jüdische Identität und die persönlichen Probleme Goldzihers geprägt war, darüber hinaus aber auch die changierenden Brüche einer zwischen den Kulturen verorteten, sich selbst hinterfragenden Identität aufweist – findet sich abermals das typische Nebeneinander einer Beschäftigung mit dem Judentum als eigener Tradition. Und ebenso wie bei Geiger taucht hier eine reformatorische Kritik an dieser auf, bei Goldziher jedoch bereits gepaart mit den Anzeichen eines Antimodernismus. Diese Einschätzung geschah – natürlich in deutlich anderer Gewichtung als bei Geiger, der zunächst jüdischer Theologe war, während Goldziher sich fast ausschließlich der Erforschung der islamischen Literatur widmete – stets in Bezug zum Islam als abstrakt gedachtem Bezugspunkt. Bei Geiger war es die dem Judentum nahestehende, zu würdigende Tradition, bei Goldziher jene, die in ihrer besonderen Geistigkeit dem Judentum seiner Zeit vieles voraushatte, da das aschkenasische, allzumal das moderne Judentum diese gemeinsame Tradition – vergleichbar den zeittypischen Verweisen auf die sephardische Kultur – verspielt habe.

Im 20. Jahrhundert werden die spezifischen Zugangsweisen immer komplexer; dennoch scheint mir, dass die grundlegenden Aspekte einer jüdischen Perspektive sich noch lange Zeit finden lassen. So wenn man sich das Werk Bernard Lewis' oder Mark R. Cohens ansieht: Auch hier finden sich klare Bezüge zwischen einem Interesse am eigenen Judentum und am Islam neben einer besonderen positiven Zuneigung zu den erforschten muslimischen Kulturen. Dies geht einher mit der zunächst recht stereotyp ge-

⁴⁸ Ebd., S. 71f. Tatsächlich erwarteten seine Dozenten dort täglich seinen Übertritt. Er wurde jedoch vom Freitagsgebet ausgeschlossen, »da ich Mohammedaner war. Ich wollte aber mit den Gläubigen Tausenden mein Knie vor Allah beugen und mein ‚Allah akbar‘ rufend mit jenen in den Staub sinken vor dem Einzigen Allmächtigen. Ich war entschlossen den Freitagsgottesdienst tätig mitzumachen [...]. Am Freitag vor dem Aschuratag führte ich denn auch diese Absicht in arabischer Vermummung regelrecht aus. [...] Ich war nie im Leben andächtiger, wahrhafter andächtig als an diesem erhabenen Freitag.« (ebd., S. 72).

⁴⁹ Ebd., S. 71f. Bei Festen des ägyptischen Vizekönigs argumentierte er mit »kulturtheoretische[n] Theorien über die neumohammedanische indigene Kultur und ihre Entwicklung im Gegensatz gegen die herrschende Europäerseeuche« (ebd.). So auch Raphael PATAI, Ignaz Goldziher and his Oriental Diary. A Translation and Psychological Portrait, Detroit 1987, S. 20–29, 96–101.

fürten Debatte über das Gefährdungspotential für die jüdischen Gemeinschaften in christlichen Ländern im Vergleich zu muslimischen sowie einer deutlichen Stellungnahme zugunsten der islamischen politisch-religiösen Tradition.⁵⁰

Auch im Werk des Historikers Schlomo Dov Goitein finden sich diese Bezüge wieder. Goiteins fachliche Interessen änderten sich im Verlauf seines Lebens, waren dabei aber ähnlich wie bei vielen anderen jüdischen Historikern des Islam vom Judentum kommend zunächst auf die Geschichte der Juden in muslimischen Ländern ausgerichtet, um sich anschließend zunehmend der muslimischen Tradition zuzuwenden, dann – kennzeichnend für Goitein – im Rahmen seiner jahrzehntelangen Forschungen zu den Dokumenten der Kairoer Geniza aber erneut nahezu ausschließlich den jüdischen Kulturen zwischen dem Vorderen Orient und Indien zu widmen. Wie Geiger und Goldziher faszinierten auch ihn die Klarheit und zugleich die enge Verbundenheit jüdischer und muslimischer Gelehrsamkeit.⁵¹ Zumindest wie bei Goldziher, lagen die Gründe hierfür auch in einer letztlich exotischen Verklärung des Orients. Bei Goitein nahm dies – vergleichbar der Kritik seiner beiden Vorgänger am zeitgenössischen Judentum – in seiner Begegnung mit jemenitisch jüdischen Einwanderern nach Israel und in seiner Beschäftigung mit ihrer Kultur die Form eines modernisierungskritischen Romantizismus an, die das ferne Eigene als eine noch ungebrochene, wahrhaft jüdische Tradition begriff, die trotz der erheblichen Diskriminierungen seitens der muslimischen Umwelt des Jemens bewahrt werden konnte. Der Jemen wurde für Goitein zum Gegenpol – zur eigenen westeuropäischen Tradition, die ihr Judentum angeblich weitgehend verspielt hatte, aber ebenso in Bezug auf die osteuropäischen Traditionen, die von den jungen Rebellen der Weimarer Republik noch zum wahren Judentum stilisiert worden waren.⁵² Auch hier findet sich jener Romantizismus wieder, wenn Goitein sich

50 Mark R. COHEN, *Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter*, München 2005, S. 26–45, 197–204; Bernard LEWIS, *Die Juden in der islamischen Welt. Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jh.*, München 2004; oder Norman A. STILLMAN, *The Jews of Arab Lands. A History and Source Book*, Philadelphia 1979.

51 Aber auch eine Gemeinsamkeit, nicht wie ältere Wissenschaftler annahmen, biologischer gemeinsamer Abstammung, sondern ähnlicher Traditionen, so etwa sozial-organisatorische sowie die Begriffe von Gemeinschaft betreffende Aspekte; GOITEIN, *Jews and Arabs*, S. 30–32, S. 27: »There were very definite common traits in the social traditions and the moral attitudes of the two people. These common traits can best be described as those of a primitive democracy. [...] One thing, however, is certain: Israel and Arabs alone preserved their primitive democracy, and the moral attitude implied by it, at the decisive hour of their history: when both peoples became the bearers of religions which were destined to mold the development of a great part of the human race.«

52 Sch. D. GOITEIN, *Al Pegischat Jisrael weArab. Dewarim beOsne Morim weHistorionim*, in: (Mifale) *Molad* 14, 96 (1956), S. 261–266; GOITEIN, *Jews and Arabs*, S. 30; ders., *HaTemanim. Historia, Sidre Chewra, Chaje Ruach. Miwchar Mechkarim*, hrsg. v. Menachem Ben Sasson, Jerusalem 1983, insbes. hebr. Einleitung Ben Sassons, S. 7–11 (hebr. Zählung), bzw. Goiteins Einlei-

selbst eher als dem Orient verbunden begriff – auch wenn das Ziel dieser Selbstverortung ein jemenitisches, sehr muslimisches Judentum oder die längst vergangene jüdisch-muslimische Welt des Mittelmeerraums war.⁵³ Natürlich weist das jeweils umfangreiche Werk all dieser Historiker weit mehr als die genannten Aspekte auf, und die herausgearbeiteten Charakteristika sind sicherlich vielschichtiger als hier dargestellt werden kann, dennoch eint ein weiterer Gesichtspunkt deren Zugang zum Islam. Obwohl für jüdische Forscher gerade in den drei hier paradigmatisch benannten Gründergenerationen der modernen Islamwissenschaft der Zugang aus einer jüdischen Perspektive entscheidend war, gibt es zahlreiche Hinweise dafür, dass man bei allem Exotismus aus dem Wissen, wie sehr die eigene Tradition von außen vereinnahmt wurde, auch respektvoll eine gewisse Distanz wahrte. Diese damals sehr untypische Gewährung eines ›selbstbestimmten‹, der Tradition angemessenen Raums für die Erforschung der muslimischen Vergangenheit sollte sie vor derlei Überlagerungen und Verzerrungen schützen. Ganz charakteristisch für diese Haltung ist das Votum des deutschen Gründungsleiters des jahrzehntlang weltweit führenden Instituts für Islamwissenschaften an der Hebräischen Universität in Jerusalem, Josef Horowitz. Er leitete das Institut von Frankfurt aus und setzte gegen die Gründungskonzeption der Universität durch, dass dieses aus dem Rahmen der Jüdischen Studien herausgelöst und als ein eigenständiges orientalistisches Fach etabliert wurde, während man in Jerusalem aus zionistischer Perspektive zunächst an den jüdischen Traditionen im islamischen Bereich und erst dann allenfalls an einem ›neutralen‹ Blickwinkel auf den Islam interessiert war.⁵⁴

Der mehrfach beschriebene Exotismus stellte sich sicherlich – ebenso wie die Übertragungen von Strukturen, die sich letztlich aus einem Interesse an der jüdischen Geschichte und aus den Besonderheiten speisten, welche den Umgang und die Definition der Jüdischen Geschichte als ein eigenständiges Fach kennzeichneten – zweifellos als Überlagerung von weit ange-

tung, S. 3–15: »Darke beCheker Jehude Teman«; Yfaat WEISS, Ostjudentum als Konzept und Ostjuden als Präsenz im deutschen Zionismus, in: Christian WIESE/Andrea SCHATZ (Hrsg.), Janusfiguren. Jüdische Heimstätte, Exil und Nation im deutschen Zionismus, Berlin 2006, S. 149–166; Michael BRENNER, The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany, New Haven 1996.

⁵³ Dies in der ebenfalls – insbesondere für zionistische historische Projekte – zeittypischen Stilisierung spezifischer Organisationsformen bzw. binnenjüdischer Verwaltungsautonomie zum Zeichen eines wahren jüdischen Lebens. Vgl. S. D. GOITEIN, Jewish Education in Muslim Countries. Based on Records from the Cairo Geniza, Jerusalem 1962, etwa S. 14, zu Lehrplänen; S. 19–21; Gideon LIBSON, Hidden Worlds and Open Shutters. S. D. Goitein Between Judaism and Islam, in: David N. MYERS/David R. RUDERMAN (Hrsg.), The Jewish Past Revisited. Reflections on Modern Jewish Historians, New Haven 1998, S. 163–198, besonders S. 164, 169, 170f., 176, 179–181.

⁵⁴ Menahem MILSON, The Beginnings of Arabic and Islamic Studies at the Hebrew University of Jerusalem, in: Judaism 45,2 (1996) S. 169–183; Hava LAZARUS-YAFEH, The Transplantation of Islamic Studies from Europe to the Yishuv and Israel, in: KRAMER, Jewish Discovery, S. 249–260.

messeneren Sichtweisen dar. Dennoch waren diese Zugangsweisen gerade im Vergleich zu der bis weit ins 20. Jahrhundert hinein überaus negativen Bewertung des Islam von christlicher Seite auch durch ein besonderes, grundlegend positives Verständnis geprägt. Man könnte fast sagen, in der Weise, in der jüdische Historiker in ihren Geschichtsschreibungen der jüdischen Geschichte eine bis dahin fremde Geschichtssicht zur eigenen formten, dabei die vertraute eigene Vergangenheit in ganz erheblichem Maß entfremdeten, geriet jüdischen Historikern ihre Geschichte des Islam gerade im Gegensatz zum Christentum zu einer angemesseneren Entsprechung für die neue eigene Geschichte, zu einer Vergangenheit, die als weniger gefährdend und als näher wahrgenommen wurde, die daher in vielerlei Hinsicht zu einer Geschichte des *eigenen Fremden* geriet.

II. Toleranz und Identität im Spannungsfeld der christlichen Konfessionen: Themen

Wolf-Friedrich Schäufele

Das Bild des Mittelalters in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung

Die protestantische Kirchengeschichtsschreibung hat sich mit dem Mittelalter lange schwergetan.

Die Kirchengeschichte des Mittelalters ist in der protestantischen Historiographie stets das stiefmütterlich behandelte Sorgenkind. Die Ablehnung des Mittelalters ist gleichsam notwendig mit dem protestantischen Bekenntnis verbunden,¹

so schrieb Walter Nigg 1934 in seiner Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung. Und noch 1993 postulierte der Göttinger Kirchenhistoriker Ekkehard Mühlenberg ein notwendiges

Wechselverhältnis zwischen Reformation und mittelalterlicher Kirche; in einer evangelischen Kirchengeschichte ist die Kirche des Mittelalters so gesehen, daß die Reformation überzeugend bleibt.²

Kann demnach die Kirchengeschichte des Mittelalters in einer protestantisch-theologischen Historiographie nie mehr als ein Stiefkind und Appendix der Reformationsgeschichte sein? Wir wollen im Folgenden der Frage nachgehen, wie konfessionelle Abgrenzung und Öffnung, Identitätskonstruktion und Toleranzgesinnung das Bild der protestantischen Historiographie auf die mittelalterliche Kirche verändert haben. Dabei werden sich zugleich Perspektiven auf die Grenzen und Chancen einer protestantisch-theologischen Mediävistik eröffnen.

Die überaus weitläufige und komplexe Thematik des protestantischen Mittelalterbildes und seiner Wandlungen kann hier nur anhand einiger weniger exemplarischer Fallstudien überblickt werden. Das so gewonnene Gesamtbild müsste durch Einbeziehung weiterer Beispiele vervollständigt und präzisiert werden. So beschränken sich die nachfolgenden Ausführungen mit Bedacht auf den deutschen Sprachraum. In anderen nationalen Wissenschaftskulturen würden sich, soweit erkennbar, teilweise deutlich andere

1 Walter NIGG, *Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung*, München 1934, S. 187.

2 Ekkehard MÜHLENBERG, *Das Mittelalter in evangelischer Kirchengeschichte: ein Vorschlag*, in: Hanns Christof BRENNER u.a. (Hrsg.), *Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, Berlin 1993, S. 545–553, hier S. 545.

Resultate ergeben. Peter von Moos hat auf die »nationale Vielfalt der Mittelalterbegriffe« hingewiesen und für Italien, Frankreich und Deutschland die bis in die Gegenwart fortwirkenden divergierenden Interessen und Wertungen im Geschichtsbild der einzelnen Länder herausgearbeitet.³ Dazu kommen die unterschiedlichen historischen Erfahrungen und politischen und sozialen Kontexte, die das Selbst- und Geschichtsverständnis des Protestantismus im außerdeutschen Raum prägen. Auch wenn dies hier nicht geleistet werden kann, wäre es höchst aufschlussreich zu sehen, wie sich die protestantische Perspektive auf das Mittelalter etwa in der Diaspora- und Verfolgungssituation Frankreichs ausnimmt – hier wäre z.B. die Papstgeschichte von Philippe Duplessis-Mornay (1549–1623)⁴ heranzuziehen – oder im Anglikanismus mit seinem Bekenntnis zu einer *via media* zwischen und über den Konfessionen.

Lohnend wäre auch ein Kontrastvergleich zwischen dem protestantischen und dem römisch-katholischen Mittelalterbild. Tatsächlich ist es ja keineswegs so, dass im Katholizismus eine uneingeschränkte Affirmation oder unkritische Verherrlichung der mittelalterlichen Kirchengeschichte gepflegt worden wäre. Der nachtridentinische Reformkatholizismus wusste manche Missstände der früheren Zeiten zu tadeln,⁵ und es war der Oratorianer und spätere Kardinal Cesare Baronio (1538–1607), der in seinen doch immerhin apologetisch gegen die protestantische Geschichtsanschauung gerichteten *Annales ecclesiastici* das 10. Jahrhundert im Hinblick auf die Papstgeschichte als ein finsternes Zeitalter (*saeculum obscurum*) bezeichnete.⁶

1. Von der »media aetas« nach »Alteuropa«: Das Mittelalter als Problem der historischen Periodisierung

Bekanntlich sind Begriff und Konzeption des »Mittelalters« als einer historischen Periode von einem negativen Werturteil aus entworfen.⁷ Die »media aetas«, oder, präziser, das »medium aevum« ist seinem ursprünglichen Sinn

3 Peter VON MOOS, Gefahren des Mittelalterbegriffs. Diagnostische und präventive Aspekte, in: Joachim HEINZLE (Hrsg.), *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*, Frankfurt a.M. u.a. 1994, S. 33–63. – Zum Mittelalterbegriff in Frankreich vgl. Jürgen VOSS, *Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs. Untersuchung zur Geschichte des Mittelalterbegriffes und der Mittelalterbewertung von der zweiten Hälfte des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, München 1972.

4 Harald ZIMMERMANN, Das Problem des Mittelalters in der Kirchengeschichtsschreibung des deutschen Protestantismus, in: Franklin Clark FRY (Hrsg.), *Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof D. Dr. h. c. Friedrich Müller*, Stuttgart 1967, S. 108–129, hier S. 113.

5 ZIMMERMANN, *Problem*, S. 109.

6 Caesar BARONIUS, *Annales ecclesiastici*, Bd. 10, Köln 1623, Sp. 649.

nach eine Zwischenzeit, eine Zeit des Verfalls zwischen der idealisierten Antike und der von einem gesteigerten Selbstgefühl getragenen Neuzeit.⁸ Man hat in diesem dreigliedrigen Periodisierungsschema immer wieder eine Wirkung reformatorischen Geschichtsdenkens sehen wollen. So schreibt Raymund Kottje in der *Ökumenischen Kirchengeschichte*:

Aus dem Blickpunkt der Reformation, aber auch beeinflusst von humanistischen Anschauungen, wurde im 16. Jahrhundert eine Dreiteilung auf die Geschichte der Kirche angewandt.⁹

Dabei handelte es sich, so insinuiert der Katholik Kottje, um ein genuin protestantisches Konzept; auch wenn er den Epochencharakter der Reformation nicht bestreiten wolle,

so kann doch nicht verkannt werden, daß jedenfalls aus dem Blickpunkt der Geschichte der katholischen Kirche gewichtige Gründe dafür sprechen, erst in der Französischen Revolution samt ihren Folgen endgültig das das ›Mittelalter der Kirche‹ beendende Ereignis zu sehen.¹⁰

Sind also Konzept und Begriff des Mittelalters als einer historischen Periode das Ergebnis protestantisch-konfessioneller Vorentscheidungen? Ist demnach Mittelalterhistorie a limine ein protestantisches Projekt? Die Frage kann verneint werden. Uwe Neddermeyer hat gezeigt, dass zwischen verschiedenen Ansätzen eines triadischen Vergangenheitsbildes, der praktischen Epocheneinteilung und den terminologischen Belegen für eine »media aetas« genauer unterschieden werden muss, als die ältere Forschung dies tat.¹¹ Dann ergibt sich, dass die wesentlichen Impulse zur Ausbildung des dreigliedrigen Geschichtsbildes aus dem Humanismus stammten und zunächst in einer »philologischen« oder »quellenkritischen Trias« Niederschlag fanden.¹² Zwar erfolgte die Durchsetzung der triadischen Periodisierung in der Profangeschichte gegen Ende des 17. Jahrhunderts in einem protestan-

7 Vgl. Lucie VARGA, Das Schlagwort vom »finsternen Mittelalter«, Baden u.a. 1932; Klaus ARNOLD, Das »finstere« Mittelalter. Zur Genese und Phänomenologie eines Fehlurteils, in: Saeculum 32 (1981), S. 287–300; ZIMMERMANN, Problem; ders., Das Mittelalter, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Ende des Investiturstreits, (Braunschweig 1975), 2. Aufl. Stuttgart 1986, S. 1–8.

8 Nathan EDELMAN, The Early Uses of Medium Aevum, Moyen Âge, Middle Ages, in: *Romantic Review* 29,1 (1938), S. 3–25.

9 Raymund KOTTJE, Einleitung: Das Mittelalter, in: Thomas KAUFMANN/Raymund KOTTJE/Bernd MOELLER/Hubert WOLF (Hrsg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Mittelalter, Darmstadt 2006, S. 183f., hier S. 183 (unveränderte Übernahme aus der ersten Auflage 1970).

10 Ebd., S. 184.

11 Uwe NEDDERMEYER, Das Mittelalter in der deutschen Historiographie vom 15. bis zum 18. Jahrhundert. Geschichtsgliederung und Epochenverständnis in der frühen Neuzeit, Köln u.a. 1988.

12 Ebd., S. 18–32.

tischen Milieu, zu dem vor allem Historiker der Universitäten Halle, Wittenberg, Leipzig und Jena gehörten.

Anscheinend fiel es den Anhängern der Reformation sehr viel leichter, den Epochenbegriff ›media aetas‹ (usw.) und die neue triadische Geschichtsgliederung zu akzeptieren, während von katholischer Seite aus die kirchliche Kontinuität [...] betont werden mußte.¹³

Doch führt keine direkte Kausalkette von der Reformation zur historiographischen Trias; tatsächlich sind humanistische und protestantische Geschichtsschreibung in Deutschland deutlich zu unterscheiden.¹⁴ Nicht nur, dass die bis ins 17. Jahrhundert maßgeblichen Geschichtswerke des Protestantismus, das lateinische *Chronicon Carionis* (1558–1565) von Melancthon und Caspar Peucer und das knappe Kompendium *De quatuor summis imperiis* (1556) des Johannes Sleidanus, ihre Darstellung der politische und kirchliche Geschichte zusammenfassenden Universalgeschichte keineswegs triadisch, sondern ganz herkömmlich nach dem biblischen Schema von den vier Weltmonarchien gliederten.¹⁵ Angesichts der eschatologischen Erwartung der Reformation blieb lange Zeit gar kein Raum für die Einschätzung der Gegenwart als einer eigenen, von der vorherigen positiv unterschiedenen Geschichtsperiode.¹⁶ Vor allem aber war es letztendlich nicht der Gegensatz zwischen einem korrupten Mittelalter und einer heilen Gegenwart, der die ältere protestantische Geschichtsanschauung beherrschte, sondern die Überzeugung von einem quer zu den Epochengrenzen verlaufenden Gegensatz zwischen der antichristlichen Papstkirche und der wahren Kirche Christi.

Bezeichnenderweise hat es dann auch noch gut anderthalb Jahrhunderte gedauert, bis der in der Profangeschichte etablierte Begriff des Mittelalters auch in der Kirchengeschichte zur Periodisierung verwendet wurde; protestantischerseits geschah dies wohl erstmals in dem 1834 erschienenen Lehrbuch von Karl (von) Hase in Jena. Zuvor hatte bereits der Katholik Johann Adam Möhler (1796–1838) in Tübingen seinen Vorlesungen die Dreiteilung zugrundegelegt. Vermutlich war es die romantische Hochschätzung des Mittelalters, die eine positive Aufnahme des Mittelalterbegriffs in beiden Konfessionen ermöglichte.¹⁷

¹³ Ebd., S. 226.

¹⁴ Ebd., S. 32–37, S. 56.

¹⁵ Emil MENKE-GLÜCKERT, Die Geschichtsschreibung der Reformation und Gegenreformation. Bodin und die Begründung der Geschichtsmethodologie durch Bartholomäus Keckermann, Osterwieck/Harz 1912, ND Leipzig 1971, S. 44–48, S. 85f.; NEDDERMEYER, Mittelalter, S. 68–73; Dieter MERTENS, Mittelalterbilder in der frühen Neuzeit, in: Gerd ALTHOFF (Hrsg.), Die Deutschen und ihr Mittelalter. Themen und Funktionen moderner Geschichtsbilder vom Mittelalter, Darmstadt 1992, S. 29–54, hier S. 40–45.

¹⁶ NEDDERMEYER, Mittelalter, S. 36f.

Das Mittelalter ist in der neueren protestantischen Kirchengeschichtsschreibung denn auch keineswegs allein im reformatorischen Sinne als das Zeitalter der Papstherrschaft konzipiert. Zwar lässt man es gelegentlich mit Papst Gregor dem Großen beginnen, dem auch Luther schon epochale Bedeutung zugemessen hatte, und verweist gelegentlich auch noch auf Mohammed und den Islam. Doch steht dahinter nicht mehr die altprotestantische Vorstellung vom doppelten Antichrist. Beide Epochendaten werden bekanntlich auch von katholischen Historikern vertreten – auf Gregor verweist etwa Raymund Kottje,¹⁸ auf den Islam Henri Pirenne.¹⁹ Weitaus häufiger lassen die protestantischen Kirchenhistoriker das Mittelalter ohnehin mit dem Übergang des Christentums zu den germanischen Völkern beginnen, sei es, dass man diesen mit der Völkerwanderung, mit der Taufe Chlodwigs oder mit der Kaiserkrönung Karls des Großen ansetzt – eine Entscheidung, wie sie ähnlich schon die Humanisten und später Edward Gibbon (1737–1794) getroffen hatten.

Wie wenig das »Mittelalter« ein protestantisches Projekt ist, zeigt sich schließlich daran, dass sich auch unter den Kritikern des Mittelalterkonzepts protestantische Theologen prominent hervorgetan haben. Es sei hier an den durch sein viel benutztes Kompendium bekannten Jenaer Kirchenhistoriker Karl Heussi (1877–1961) erinnert, der 1921 mit seiner Streitschrift *Altertum, Mittelalter und Neuzeit in der Kirchengeschichte* das Konzept einer triadisch gegliederten Universalkirchengeschichte im Allgemeinen und das Konzept eines Mittelalters im Besonderen verwarf – freilich nicht aus theologischen, sondern aus formalen geschichtsmethodologischen Gründen;²⁰ die Diskussion über seine Thesen wurde denn auch eher unter Profan- als unter Kirchenhistorikern geführt. Noch weiter reichend und vom theologischen Fachpublikum stärker beachtet war der Vorstoß des Theologen und Religionsphilosophen Ernst Troeltsch (1865–1923), der den Epochencharakter der Reformation bestritt. In seinem Vortrag über *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* auf dem Stuttgarter Historikertag 1906 verwies er darauf, dass die Kultur des Konfessionellen Zeitalters wie die des Mittelalters kirchlich geprägt geblieben sei; die Neuzeit habe erst mit der Aufklärung und dem von Troeltsch so genannten Neuprotestantismus begonnen.²¹ Im Ergebnis kommen wir damit in die Nähe des vor allem von Otto Brunner (1898–1982) und Dietrich Ger-

17 Karl HEUSSI, *Altertum, Mittelalter und Neuzeit in der Kirchengeschichte*. Ein Beitrag zum Problem der historischen Periodisierung, Tübingen 1921, ND Darmstadt 1969, S. 18f.

18 KOTTJE, Einleitung, S. 184.

19 Henri PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne*, Paris u.a. 1937 u. ö.

20 HEUSSI, *Altertum, Mittelalter und Neuzeit*, bes. S. 34–68; Karl HEUSSI, *Kompendium der Kirchengeschichte*, 18. Aufl. Tübingen 1991, S. 5.

hard (1896–1985) vertretenen Alteuropa-Konzepts, das die Zeitspanne vom 12. bis zum 18. Jahrhundert als eine zusammenhängende Einheit auffasst.²² Der »Profanhistoriker« Peter Blickle hat das Alteuropa-Konzept ausdrücklich auch auf die Kirchengeschichte angewandt, die in diesem Zeitraum durch die Parochialorganisation und eine Frömmigkeit des Mitleidens mit dem gekreuzigten Christus gekennzeichnet gewesen sei.²³ Und es ist wohl kein verlegerischer Zufall, dass der 2008 erschienene zweite Band der *Ökumenischen Kirchengeschichte* vom 12. bis zum 18. Jahrhundert reicht, auch wenn die Herausgeber damit erklärtermaßen kein eigenes Epochenkonzept propagieren wollen.²⁴

2. Das Mittelalter in der kirchlichen Historiographie der Reformation und der protestantischen Orthodoxie

Auch wenn die frühe protestantische Historiographie noch nicht mit dem Epochenbegriff »Mittelalter« operierte, so hatte sie doch zur Kirche des heute so genannten Zeitraums ein dezidiertes Urteil. Die Grundlinien ihres Mittelalterbildes gehen auf Luther und Melanchthon zurück.²⁵ Danach war das Mittelalter eine Verfallszeit, die vor allem durch die Herausbildung des päpstlichen Primats und die tyrannische Herrschaft des antichristlichen Papsttums über die Gewissen bestimmt war. Der Beginn dieses Abfalls der Kirche konnte unterschiedlich angesetzt werden; häufig wurde er mit Luther auf den Pontifikat von Papst Bonifaz III. im Jahre 607 datiert, doch auch frühere und spätere Daten wurden zum Beleg angeführt. Die päpstliche Tyrannei hatte im Laufe der Zeit eine ganze Fülle weiterer Missbräuche hervorgebracht, so vor allem die Verdrängung der biblischen Lehre durch das kanonische Recht und die Scholastik. Insgesamt war eher von einem kontinuierlichen Verfallsprozess als von einer einmaligen Peripetie auszugehen. Noch die Gegenwart stand im Zeichen dieses Verfalls; denn durch

21 Ernst TROELTSCH, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, in: HZ 97 (1906), S. 1–66; selbständig München/Berlin 1911.

22 Dietrich GERHARD, Zum Problem der Periodisierung der europäischen Geschichte, in: Ders. (Hrsg.), Alte und Neue Welt in vergleichender Geschichtsbetrachtung, Göttingen 1962, S. 40–56; ders., Das Abendland 800–1800. Ursprung und Gegenbild unserer Zeit, Freiburg i. Br. 1985.

23 Peter BLICKLE, Das Alte Europa. Vom Hochmittelalter bis zur Moderne, München 2008. – Bereits 1959 hatte Erich Hassinger ausdrücklich vom Blickpunkt der Kirchengeschichte aus eine Periode von 1300 bis 1600 angenommen: Erich HASSINGER, Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300–1600, Braunschweig 1959.

24 KAUFMANN/KOTTJE/MOELLER/WOLF, Ökumenische Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 10; Bd. 2: Vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit, Darmstadt 2008, S. 11.

25 NEDDERMEYER, Mittelalter, S. 34f.

Luther war zwar der päpstliche Antichrist entlarvt worden und im unmittelbar bevorstehenden Weltgericht würde Gott ihn vernichten; doch war seine Macht noch nicht dahin.

Wenn so das Mittelalter insgesamt negativ als eine Verfallszeit gekennzeichnet wird, so hat doch auch in dieser Zeit, hat selbst inmitten der antichristlich pervertierten Papstkirche die wahre Kirche Christi fortbestanden.²⁶ Immer wieder sind Zeugen und Bekenner der reinen Lehre des Evangeliums aufgetreten, immer wieder haben sich Zeugen der Wahrheit dem päpstlichen Antichrist entgegengestellt. Diesen auf Luther und Melancthon zurückgehenden Gedanken hat bekanntlich vor allem Matthias Flacius in seinem *Catalogus testium veritatis* ausgearbeitet.²⁷ In der Gestalt der Wahrheitszeugen besteht eine historisch-empirisch verifizierbare Kontinuität zwischen Mittelalter und Reformation. Das Mittelalterbild der Reformation, wenn man von einem solchen überhaupt sprechen kann, ist also durch eine Ambivalenz zwischen der Kritik an der antichristlichen Tyrannei der Päpste und den daraus folgenden Missbräuchen und der Berufung auf das Zeugnis der *testes veritatis* gekennzeichnet. Beide Aspekte aber dienen einem und demselben Ziel: der Apologie des historischen Rechts der Reformation und der polemischen Delegitimierung der römischen Papstkirche.²⁸ Insofern ist das Mittelalterbild dieser Periode in seinen wesentlichen Zügen von konfessionellen Gesichtspunkten aus entworfen.

Wie diese Grundzüge in der konfessionellen protestantischen Historiographie der Reformationszeit und des Konfessionellen Zeitalters im Einzelnen ausgeführt wurden, kann hier auf sich beruhen bleiben.²⁹ Insgesamt

26 Hanns RÜCKERT, Das evangelische Geschichtsbewußtsein und das Mittelalter, in: *Mittelalterliches Erbe – Evangelische Verantwortung. Vorträge und Ansprachen zum Gedenken der Gründung des Tübinger Augustinerklosters 1262*, Tübingen 1962, S. 13–23; Wolf-Friedrich SCHÄUFELE, Kirche Christi und Teufelskirche. Verfall und Kontinuität der Kirche bei Nikolaus von Amsdorf, in: Irene DINGEL (Hrsg.), *Nikolaus von Amsdorf (1483-1565) zwischen Reformation und Politik*, Leipzig 2008, S. 57–90, hier S. 66.

27 ZIMMERMANN, *Mittelalter*, S. 6. Vgl. Heinz SCHEIBLE, Der *Catalogus testium veritatis*. Flacius als Schüler Melancthons, in: *Ebernburg-Hefte* 30 (1996), S. 91–105 = *Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde* 63 (1996), S. 343–357; Martina HARTMANN, Humanismus und Kirchenkritik. Matthias Flacius Illyricus als Erforscher des Mittelalters, Stuttgart 2001, bes. S. 141–197; Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN, Flacius Illyricus' »*Catalogus testium veritatis*« als kontroverstheologische Polemik, in: Günter FRANK/Friedrich NIEWÖHNER (Hrsg.), *Reformer als Ketzer. Heterodoxe Bewegungen von Vorreformatoren*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, S. 263–291.

28 Wolf-Friedrich SCHÄUFELE, Theologie und Historie. Zur Interferenz zweier Wissensgebiete in Reformationszeit und Konfessionellem Zeitalter, in: Irene DINGEL/Wolf-Friedrich SCHÄUFELE (Hrsg.), *Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit*, Mainz 2008, S. 129–156, hier S. 147–154.

29 Vgl. dazu Matthias POHLIG, *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617*, Tübingen 2007.

überwog die negative Sicht. Das gilt noch für den letzten prominenten Vertreter der lutherischen Orthodoxie, den Kirchenhistoriker und Dresdener Superintendenten Valentin Ernst Löscher (1673–1749), der immer wieder fälschlich als Vorläufer einer positiven Wiederentdeckung des Mittelalters reklamiert wird.³⁰ Zwar brachte Löscher der mittelalterlichen Kirchengeschichte ein außergewöhnliches Interesse entgegen, und im Titel eines 1725 publizierten Traktats nannte er die »Historie der Mittlern Zeiten« »ein Licht aus der Finsternüß«,³¹ gemeint war aber nur, dass das Studium dieser finsternen Geschichtsperiode für das Verständnis der Gegenwart erhellend sein könne. Löschers Urteile über das Mittelalter als solche sind immer noch von schneidender Schärfe. Diese Zeit war »dunkel, leer und wüste«, »ziemlich finster und unangenehm«, »ein wildes und unbebautes Land«.³² Besonders schlechte Zensuren erhalten die »Scribenten des medii aevi«:

Zuvorderst ist ihre ganze Schreibart elend, von schlechtem iudicio und von gar keiner Nettigkeit. Die meisten, ja fast alle, waren Bischöfe, Canonici, und Mönche, so auf münchische Art erzogen waren. Das iudicium war bey den damahligen finsternen Zeiten nicht excoliret, sondern täglich mehr niedergeschlagen. Sonst würde das antichristische Reich so hoch nicht gestiegen sein. Ein barbarisches Volk nach dem anderen mischte sich unter diejenigen, so noch etwas civilisiret waren, daher endlich alles verderben mußte [...]

Immerhin kann Löscher differenzieren: besonders dunkel war es im 6., 10. und 13. Jahrhundert – für das 10. Jahrhundert, in dem er einen Schlüssel zum Verständnis des Mittelalters insgesamt sah, hat Löscher das Schlagwort vom römischen »Hurenregiment« geprägt –, etwas heller dagegen zur Zeit Karls des Großen, Friedrich Barbarossas und im 14. Jahrhundert.³³

Die in der reformatorischen Geschichtsbetrachtung angelegte Ambivalenz hat die protestantische Kirchengeschichtsschreibung bis weit in die Neuzeit begleitet. Interessanterweise hat sich gerade die historisch fragwürdige Idee der evangelischen Wahrheitszeugen bis in die Gegenwart behauptet

30 Harald ZIMMERMANN, Valentin Ernst Löscher, das finstere Mittelalter und dessen Saeculum obscurum, in: Karl BOSL (Hrsg.), Gesellschaft, Kultur, Literatur. Rezeption und Originalität im Wachsen einer europäischen Literatur und Geistigkeit. Beiträge Luitpold Wallach gewidmet, Stuttgart 1975, S. 259–277; VARGA, Schlagwort, S. 112; Klaus WETZEL, Theologische Kirchengeschichtsschreibung im deutschen Protestantismus 1660–1760, Gießen u.a. 1983, S. 295–302.

31 Valentin Ernst LÖSCHER, Die Historie der Mittlern Zeiten, Als Ein Licht Aus der Finsternüß, vorgestellt. Es wird zugleich gezeigt, Wie dieses Studium zu einem höhern Glantz und grössern Nutzen zu bringen sey, Leipzig 1725.

32 Ebd., S. 6.

33 Ebd., Anhang II: Einleitung zur Historia media, S. 131. – Zum 10. Jahrhundert vgl. Valentin Ernst LÖSCHER, Historie Des Römischen Huren-Regiments Der Theodorae und Maroziae in welcher die Begebenheiten des zehenden Seculi und Intriguen des Römischen Stuhls ausgeführt werden [...], Leipzig 1705.

ten können. In einer kritisch-historisch rektifizierten Gestalt erlebte sie im 19. Jahrhundert bei Carl Ullmann (1796–1865) mit der Frage nach den »Reformatoren vor der Reformation« (2 Bde., 1841) eine Renaissance, die in ihren Nachwirkungen bis zu Heiko A. Oberman (1930–2001) und seinen »Forerunners of the Reformation«³⁴ und darüber hinaus reicht.³⁵

3. Das Mittelalter in der kirchlichen Historiographie des Pietismus und der Aufklärung

Im 17. und 18. Jahrhundert haben im Protestantismus die beiden großen Bewegungen des Pietismus und der Aufklärung zur Abmilderung der konfessionellen Positionen beigetragen. In der Bewertung des Mittelalters haben sich diese Wirkungen in unterschiedlicher Weise bemerkbar gemacht.

Auf dem Boden des radikalen Pietismus entstand um die Wende zum 18. Jahrhundert jener Klassiker der kirchlichen Historiographie, der den Anspruch auf die Überwindung positioneller Geschichtsbetrachtung bereits im Titel führt: die *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie* des Gießener Geschichtsschreibers Gottfried Arnold (1666–1714).³⁶ Damit war nicht eine Ausgewogenheit oder gar ein Verzicht auf Urteile gemeint – ganz im Gegenteil; doch verteilte Arnold seine Zensuren nicht von der dogmatischen Position einer bestimmten Religionspartei, sondern allein vom Standpunkt der einen »wahren« – und das heißt für Arnold: unsichtbaren – Kirche aus, wie er sie verstand. Bereits die äußere, institutionelle Verfestigung der sichtbaren Kirche, die Ausgestaltung der Dogmen und Bekenntnisse, der Zeremonien und des Kirchenrechts, führten seiner Meinung nach zur Depravation, die schon bald nach dem Tod der Apostel eingesetzt habe und seither immer weiter fortgeschritten sei. Wohl wurde die Abwärtsentwicklung beschleunigt, als die Kirche durch Konstantin Reichtum und Einfluss erwarb, wohl hat die Reformation den Verfall zeitweise unterbrochen; doch kommt

³⁴ Heiko A. OBERMAN, *Forerunners of the Reformation*, New York u.a. 1966.

³⁵ Theodor MAHLMANN, »Vorreformatoren«, »vorreformatorisch«, »Vorreformation«. Beobachtungen zur Geschichte eines Sprachgebrauchs, in: FRANK/NIEWÖHNER, *Reformer*, S. 13–55.

³⁶ Eduard FUETER, *Geschichte der neueren Historiographie*. Mit einem Vorwort von Hans Conrad Peyer. 3. Aufl. Zürich u.a. 1985, S. 267–269; NIGG, *Kirchengeschichtsschreibung*, S. 76–97; WETZEL, *Kirchengeschichtsschreibung*, S. 175–209; Peter MEINHOLD, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, 2 Bde., Freiburg i. Br. u.a. 1967, Bd. 1, S. 430–432; Bernd MOELLER (Hrsg.), *Kirchengeschichte. Deutsche Texte 1699–1927*, Frankfurt a.M. 1994, S. 736–749; Uwe NEDDERMEYER, *Gottfried Arnold, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie*, in: Volker REINHARDT (Hrsg.), *Hauptwerke der Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1997, S. 29–33; Albrecht BEUTEL, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, in: Michael ECKERT u.a. (Hrsg.), *Lexikon der theologischen Werke*, Stuttgart 2003, S. 768f.

diesen geschichtlichen »haupt-veränderungen« ein eigentlich epochaler Rang nicht zu. Letztlich ist die gesamte Kirchengeschichte der nachapostolischen Zeit eine einzige große Niedergangsgeschichte. Das Mittelalter ist für Arnold denn auch keine besondere, abgegliederte Verfallszeit – überhaupt kennt er keine eigentlichen historischen Perioden, sondern gliedert nach Zenturien –, sondern in das allgemeine Niedergangskontinuum nivelliert. Das hindert selbstverständlich nicht, dass es bei Arnold in den schwärzesten Farben gemalt wird, als eine Zeit »voller dicker finsternüs und unzehlichen irrthümern, also daß man nicht eine spur fast mehr von dem alten Christenthum übrig sahe«. ³⁷ Bonifatius, der vorgebliche »Apostel der Deutschen«, in Wahrheit aber ein »rechter Anti-Christischer Pfaffe«, ein »Idiote« und »Erz-Ignorant«, kam mit Feuer und Schwert; er hat die deutschen Völker nicht etwa erst zum Christenthum bekehrt, dem sie sich größtenteils zuvor schon geöffnet hatten, sondern sie nur zielstrebig unter das päpstliche Joch gezwungen. ³⁸ Die mittelalterlichen Päpste waren in ihrer Sittenlosigkeit und ihrem Streben nach Weltherrschaft »schändliche Buben«:

Von den Päbsten und ihren unerhörten greueln, reden fast alle blätter ihrer eigenen historien, und ich bin in den vorigen büchern bey erzehlung solcher dinge fast überdrüßig worden, mehrerer weiter zu gedencken ³⁹;

Bonifaz VIII. galt Arnold als »atheiste« und »offenbarer Antichrist«. ⁴⁰ Die scholastische Theologie mit ihrem frevelhaften Vertrauen auf die menschliche Vernunft war ihm »eine seltsame und höchst schädliche lehr-art«. ⁴¹ Andererseits sind damals wie auch sonst in der Kirchengeschichte immer wieder wahre Christen aufgetreten, die Arnold nach dem Vorgang des Flacius »Zeugen der Wahrheit« nennt. Aus dem Mittelalter sind dies im Wesentlichen dieselben Personen, die sich auch im *Catalogus testium veritatis* finden: die Waldenser, Savonarola und Hus, aber auch Mystiker wie Johannes Tauler und Thomas von Kempen. ⁴² Doch auch Theologen wie Felix von Urgell und Elipandus von Toledo, Abaelard und Gilbert von Poitiers und sogar Vertreter dualistischer Häresien wie die Bogomilen, Eon von Stella, Petrus von Bruis und Heinrich der Mönch erhalten positive Zensuren. ⁴³ Dahinter steht Arnolds Überzeugung, »daß die von der im grund ver-

³⁷ Gottfried ARNOLD, Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie. Vom Anfang des Neuen Testaments Biß auf das Jahr Christi 1688, Frankfurt a.M. 1729, S. 369. – Zum Folgenden NIGG, Kirchengeschichtsschreibung, S. 87f.

³⁸ ARNOLD, Kirchen- und Ketzer-Historie, S. 312f., S. 316.

³⁹ Ebd., S. 402.

⁴⁰ Ebd., S. 403, S. 417.

⁴¹ Ebd., S. 405.

⁴² Ebd., S. 393–396, S. 423f., S. 447–451.

⁴³ Ebd., S. 323, S. 392f., S. 396–399.

derbten Clerisey angegebene kätzer nur zeugen der wahrheit, diese aber irrig und des kätzer-namens werth gewesen«.44 Wir haben es demnach mit einer Variation der alten Idee der Wahrheitszeugen zu tun, die hier nicht in erster Linie als Zeugen der rechten Lehre oder als Zeugen wider den Papst, sondern als Zeugen des innerlichen Geistchristentums in Anspruch genommen werden.

Einen ähnlichen Wertmaßstab wie Arnold in der *Kirchen- und Ketzerhistorie* hat eine Generation später Gerhard Tersteegen (1697–1769) in seinen *Auserlesenen Lebensbeschreibungen heiliger Seelen* (1733–1743) angelegt.45 In dieser Sammlung von Lebensbildern stellte er seinen Lesern 25 Vorbilder mystisch-abgeschiedenen Lebens vor, die sämtlich aus dem mittelalterlichen und dem nachreformatorischen Katholizismus stammten.

Während der Pietismus mit seiner Neubestimmung des Wesens des Christentums Freiräume für eine positive Anerkennung zwar nicht der römisch-kirchlichen Institution, aber doch einzelner Persönlichkeiten innerhalb der vorreformatorischen und noch der zeitgenössischen römisch-katholischen Kirche eröffnete, hat die Aufklärung dem Mittelalter wie auch dem nachreformatorischen Katholizismus keinerlei Sympathien entgegenbringen können.46 Zwar rückten auch die Aufklärer vom strengen konfessionellen Standpunkt ab – doch nicht die Innerlichkeit und Frömmigkeit, sondern die Vernunft war das Ideal, an dem sie, wie die Gegenwart, so auch die Vergangenheit maßen. Bekannt sind die schneidenden Urteile, die Voltaire (1694–1778) in seinem *Essai sur les mœurs*47 über das Mittelalter fällte: es waren barbarische, »gotische« Jahrhunderte, eine Zeit der Unwissenheit. Die Religion war unter Aberglauben und Unwissenheit begraben, in unwürdigem Zeremonienwesen und lächerlicher Scholastik befangen. Ein »fanatisme composé de superstition et d'ignorance«48 war die Signatur der Zeit. Aller Nutzen, der aus der Kenntnis dieses Zeitalters allenfalls zu ziehen ist, ist der eines abschreckenden Beispiels: »Il ne faut connaitre [*sic*] ces temps que pour les mépriser«.49 Nicht anders urteilten die von der theologischen Auf-

44 Ebd., S. 392.

45 Rudolf MOHR, Eigenart und Bedeutung von Tersteegens »Auserlesenen Lebensbeschreibungen heiliger Seelen«, in: Manfred KOCK (Hrsg.), Gerhard Tersteegen. Evangelische Mystik inmitten der Aufklärung, Köln 1997, S. 181–205; Martin H. JUNG, Auserlesene Lebensbeschreibungen heiliger Seelen, in: Michael ECKERT u.a. (Hrsg.), Lexikon der theologischen Werke, Stuttgart 2003, S. 48; MEINHOLD, Historiographie, Bd. 1, S. 447f.

46 VARGA, Schlagwort, S. 113–138.

47 FUETER, Historiographie, S. 357f.; Valentin GROEBNER, Das Mittelalter hört nicht auf. Über historisches Erzählen, München 2008, S. 48f.; VARGA, Schlagwort, S. 123–126.

48 VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, 3 Bde. (= *Œuvres complètes de Voltaire*, Bd. 11–13), Paris 1878, ND Nendeln 1967, hier Bd. 2, S. 50.

49 Ebd., S. 123.

klärung berührten Protestanten über das Mittelalter, das ihnen als eine Periode der Ignoranz und der Unfreiheit in klerikalen und feudalen Abhängigkeiten erschien. Demgegenüber fiel ihr Urteil über die Reformation regelmäßig positiv aus. Doch hier wie dort war es nicht zuerst die konfessionelle Identität eines bekenntnisgewissen Protestantismus, die sich darin aussprach, sondern die aufklärerische Hochschätzung der Vernunft und der individuellen Freiheit.

Als Beispiel für die Behandlung des Mittelalters in der aufgeklärten protestantischen Kirchengeschichtsschreibung sei hier die monumentale 43-bändige *Christliche Kirchengeschichte*⁵⁰ des Wittenberger Historikers Johann Matthias Schröckh (Schroeckh, 1733–1808), eines Schülers von Johann Lorenz von Mosheim, genannt.⁵¹ Durch seine Weitläufigkeit und Redundanz fast unlesbar, ist das Werk als Fundgrube für Detailinformationen noch immer von Interesse. Bei Schröckh beginnt das Mittelalter als historische Periode Kontur zu gewinnen. Hatte Arnold noch an der formalen Geschichtsgliederung nach Zenturien festgehalten, so verwarf Schröckh diese mechanische Unterteilung zugunsten größerer, aus dem historischen Stoff selbst abzuleitender Geschichtsperioden, von denen auf unser heutiges Mittelalter zwei entfielen: eine von Konstantin bis zu Karl dem Großen und eine weitere von Karl bis zur Reformation;⁵² in der praktischen Ausarbeitung seines Riesenwerks hat Schröckh diese Konzeption jedoch nicht konsequent durchgeführt.

Schröckhs Geschichtsbild liegt der aufklärerische Fortschrittsgedanke zugrunde. Gegenüber dem idealisierten Urchristentum bedeutete das Mittelalter eine Unterbrechung und einen Rückschritt, eine missliche und zu Recht überwundene Zeit der Unwissenheit. Die mit Karl dem Großen beginnende Periode war ein »eisernes Zeitalter«. Es war das Verdienst der Reformation, die Kirche in ihrer urchristlichen Gestalt wiederhergestellt zu haben; als Wegbereiter von Freiheit und Aufklärung stand Luther am Anfang eines Weges, der mit der Aufklärung sein Ziel und seine Höhe erreichte. Obwohl Schröckh sich selbst eindeutig protestantisch positionierte, war seine Historiographie frei von konfessioneller Polemik. So konnte die *Christliche Kirchengeschichte* vermöge ihrer Quellennähe und der populären pragmatischen Darstellung auch den Beifall von Katholiken finden; Kaiser Joseph II. (reg. 1765–1790) führte sie als Lehrbuch an den katholischen Se-

50 Johann Matthias SCHRÖCKH, *Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation*, 8 Bde., Leipzig 1804–1808; ders., *Christliche Kirchengeschichte*, 35 Bde., Frankfurt und Leipzig 1768–1803.

51 NIGG, *Kirchengeschichtsschreibung*, S. 135f.; MEINHOLD, *Historiographie*, Bd. 2, S. 80f.; ZIMMERMANN, *Problem*, S. 115.

52 HEUSSI, *Altertum, Mittelalter und Neuzeit*, S. 15; ZIMMERMANN, *Problem*, S. 111.

minarien Österreichs ein,⁵³ und der Grazer Kirchenhistoriker Kaspar Royko (1744–1819) erklärte 1789 im Vorwort seiner *Einleitung zur christlichen Religions- und Kirchengeschichte*:

[...] wenn des Hrn. Prof. Schroeckh christliche Kirchengeschichte, die ein Meisterstück der pragmatischen Schreibart ist, den Lehrbegriffen der Römischkatholischen Kirche angemessen wäre, würde ich es wirklich für überflüssig gehalten haben, meine christliche Religions- und Kirchengeschichte der gelehrten Welt vorzulegen.⁵⁴

4. Das Mittelalter in der kirchlichen Historiographie der Romantik

Mit der Romantik erfolgte der große Umschwung in der Beurteilung des Mittelalters.⁵⁵ An die Stelle der bisherigen Geringschätzung trat nun eine vielfach schwärmerische Begeisterung – das historische Urteil verfiel gleichsam ins entgegengesetzte Extrem. Pointiert formulierte Lord Acton 1888, in Deutschland sei das Mittelalter bis zur Aufklärung »bekämpft«, in der Romantik »bewundert«, doch erst vom Historismus »begriffen« worden.⁵⁶ In der Auseinandersetzung mit dem Rationalismus und dem Fortschrittsdenken der Aufklärung sahen die Romantiker im Mittelalter das Ursprüngliche, Lebensechte und Ungekünstelte. Zur Zerrissenheit der Moderne mit ihren geistigen, sozialen und politischen Erschütterungen fand man hier das Gegenbild umfassender geistiger, gesellschaftlicher und kultureller Einheit und Harmonie. Und mit dem Erstarren des Nationalstaatsgedankens wuchs das Interesse an den mittelalterlichen Wurzeln von Volk und Nation.⁵⁷ In dieser Situation avancierte das Mittelalter, so wie es sich die Romantiker zurechtlegten, zum wirkungsmächtigen Wunschbild – nicht zu einer Utopie, sondern zu einer »Vorzukunft«⁵⁸, die in ihrer – in Wahrheit so nie verwirklichten – Idealgestalt wiederhergestellt werden sollte.

Typisch für diese Art von Verklärung und programmatischer Indienstnahme des Mittelalters ist die berühmte Rede *Die Christenheit oder Europa*, die Novalis (Friedrich von Hardenberg, 1772–1801) 1799 bei einem Treffen romantischer Dichter in Jena vortrug und die erst 27 Jahre später durch den zum Katholizismus konvertierten Friedrich Schlegel publiziert

53 NIGG, Kirchengeschichtsschreibung, S. 135.

54 Zitiert nach: NEDDERMEYER, Mittelalter, S. 55f.

55 Isabelle DURAND-LEGUERN, *Le Moyen Âge des romantiques*, Rennes 2001.

56 NEDDERMEYER, Mittelalter, S. 1f.

57 Gerard KOZIELEK, Ideologische Aspekte der Mittelalter-Rezeption zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in: Peter WAPNEWSKI (Hrsg.), *Mittelalter-Rezeption. Ein Symposium*, Stuttgart 1986, S. 119–132.

58 GROEBNER, Mittelalter, S. 62.

wurde. Für die Einzelheiten kann auf die ausführliche Analyse der Europa-Rede durch Herbert Uerlings verwiesen werden.⁵⁹ An dieser Stelle sei nur festgehalten, dass Novalis weder ein Rekatholisierungsprogramm vertrat – sein Urteil über den Katholizismus seiner Zeit fiel eher distanziert aus – noch auch eine bloße Repristinierung der idealisierten mittelalterlichen Vergangenheit erstrebte; vielmehr ging es ihm um eine geistig-gesellschaftliche Erneuerung unter romantischem Vorzeichen.⁶⁰ Dafür bot die vermeintliche Einheit, Ganzheit und Gemeinschaft des Mittelalters ein leuchtendes Exempel. Bemerkenswert ist aber, dass Novalis, der anders als manche seiner Gesinnungsgenossen nicht den Weg der Konversion zum Katholizismus beschritten hat, in seiner Imagination des Mittelalters gerade solche Aspekte hervorhob, die einem protestantischen Publikum besonders anstößig sein mussten: die Macht des Papsttums, die Kontrolle neuer Ideen, die Heiligen- und Marienverehrung, den Reliquienkult. Freilich konnte er im selben Atemzug auch das geozentrische Weltbild als Ausdruck der Geschlossenheit mittelalterlicher Weltanschauung preisen.⁶¹

Auch wenn die protestantischen Kirchenhistoriker des 19. Jahrhunderts nicht so weit gingen wie Novalis, kamen doch auch sie zu einem wesentlich günstigeren Urteil über das Mittelalter und seine kirchlichen Verhältnisse. Dabei wirkten in der Regel drei Faktoren zusammen: die allgemeine Hochschätzung des Mittelalters im Geist der Romantik, eine neue, auf den Historismus vorausweisende oder von ihm inspirierte Betrachtung der Geschichte, die auf Urteile anhand zeitloser, ungeschichtlicher Kriterien verzichtet und auch das Mittelalter »unmittelbar zu Gott« (Ranke) sein lässt, und die veränderte Auffassung vom Wesen des Christentums. Der Einfluss moderner Toleranzgesinnung ist demgegenüber zu vernachlässigen.

Vom Denken der Romantik, mehr aber noch von seinem akademischen Lehrer Schleiermacher und von der Erweckungsbewegung geprägt war der Berliner Kirchenhistoriker August Neander (1789–1850).⁶² Neanders Theo-

59 Herbert UERLINGS, »Eine freie Verbindung selbständiger, selbstbestimmter Wesen«. Friedrich von Hardenbergs (Novalis) Europa-Rede, in: Kerstin ARMBORST/Wolf-Friedrich SCHÄUFELE (Hrsg.), *Der Wert »Europa« und die Geschichte. Auf dem Weg zu einem europäischen Geschichtsbewusstsein*, Mainz 2007-11-21 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft online 2), Abschnitt 46–59. URL: <<http://www.ieg-mainz.de/vieg-online-beihefte/02-2007.html>> (14.9.2008); Ira KASPEROWSKI, *Mittelalterrezeption im Werk des Novalis*, Tübingen 1994, S. 41–132; GROEBNER, *Mittelalter*, S. 60f.; DURAND-LEGUERN, *Moyen Âge*, S. 267–269; Otto Gerhard OEXLE, *Das entzweite Mittelalter*, in: ALTHOFF, *Die Deutschen*, S. 7–28, hier S. 15f.

60 UERLINGS, *Verbindung*, Abschn. 47.

61 GROEBNER, *Mittelalter*, S. 61.

62 FUETER, *Historiographie*, S. 485f.; NIGG, *Kirchengeschichtsschreibung*, S. 157–175; George P. GOOCH, *Geschichte und Geschichtsschreiber im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1964, S. 560–562; MEINHOLD, *Historiographie*, Bd. 2, S. 151–154; Kurt-Victor SELGE, *August Neander*, in:

logie war eine Gefühls- und Herzenstheologie, der konfessionellen Neorthodoxie seiner Zeit stand er fern. Dem entsprach seine ausgleichende, um Verstehen und Verständigung bemühte Wesensart. Ziel der Erforschung der Kirchengeschichte, die er streng theologisch als die Geschichte des Reiches Gottes verstand, war ihm nicht Wissensgewinn, sondern Erbauung. Besonders interessierte ihn, in welchen individuellen, geschichtlichen Gestalten sich der Geist des Christentums unter unterschiedlichen äußeren Bedingungen ausprägte. Dabei legte er Wert darauf, jedes Zeitalter aus sich selbst heraus einfühlend zu verstehen; keinesfalls dürfe die Vergangenheit am Maßstab der Gegenwart und ihrer Überzeugungen gemessen werden. Schon gar nicht könne man bestimmte geschichtliche Perioden undifferenziert als nur gut oder nur schlecht beurteilen; vielmehr lägen in der Geschichte des Reiches Gottes in dieser Welt Licht und Schatten immer und untrennbar beieinander.

Neanders Interesse an der frommen Individualität, an der konkreten geschichtlichen Verwirklichungsgestalt des Christlichen, kam besonders in der Behandlung einzelner Biographien zum Tragen. Als eine seiner ersten Schriften überhaupt publizierte er 1813, im Jahr seiner Berufung nach Berlin, eine Biographie von – Bernhard von Clairvaux.⁶³ Bernhard hatte im älteren Protestantismus teils positive, teils negative Beurteilungen erfahren. Neander setzt unter veränderten theologischen Voraussetzungen die Linie einer positiven Rezeption Bernhards als eines vorreformatorischen Wahrheitszeugen fort. Bei ihm erscheint der Abt von Clairvaux als eine Lichtgestalt ohne Flecken und Schatten, als ein Mann »von [...] tief christlichem Gepräge und [...] eigentümlicher Kraft«. ⁶⁴ Ja, Neander legt Bernhard in Titel und Text seiner Biographie sogar das traditionelle Prädikat des Heiligen bei, das er freilich im biblisch-rechtfertigungstheologischen Sinne verstanden wissen will. ⁶⁵ Als Organisator und Reformator des Mönchtums, als Vertreter einer mystischen Theologie, aber auch als Förderer des Kreuzzugsgedankens und als Berater von Päpsten und Fürsten imponiert ihm Bernhard; ja, insofern er im Anschluss an Paulus ein objektives Verständnis der Rechtfertigung gewonnen habe, sei Bernhard geradezu ein »Vorläufer des Protestantismus« gewesen. ⁶⁶ Mit seinem ganzen Sein und Wirken ist Bernhard für Neander der Exponent seines Jahrhunderts – jenes 12. Jahr-

Gerhard BESIÉR/Christof GESTRICH (Hrsg.), 450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin, Göttingen 1989, S. 233–276.

⁶³ Benutzte Ausgabe: August NEANDER, Der heilige Bernhard und sein Zeitalter. Ein historisches Gemälde, 3. Auflage = August NEANDER, Werke, Bd. 12, Gotha 1865.

⁶⁴ NEANDER, Bernhard, S. V.

⁶⁵ Ebd., S. 392.

⁶⁶ Ebd., S. 116.

hunderts, das nach dem langen Winter der Zerstörung und Verwilderung der geistigen Kräfte den ersehnten neuen Frühling, das neue Erwachen des religiösen Lebens unter den Völkern Europas brachte.⁶⁷ Insgesamt zeichnet Neander von Bernhard und seiner Zeit ein überraschend positives Bild. Die päpstliche Universalgewalt ist ihm die geschichtlich notwendige Voraussetzung und Garantin des religiösen Neuaufbruchs, und die Kreuzzüge sind dessen imponierendster Ausdruck. Auch alle jene persönlichen Charakterzüge Bernhards, die protestantischem Empfinden anstößig sein könnten, wie etwa sein Vorgehen gegen Abaelard, seine Verteidigung der päpstlichen Universalgewalt, seine Marien- und Heiligenverehrung werden abgeblendet oder mit Hinweis auf die Zeitumstände erklärt.⁶⁸

Dementsprechend fallen auch Neanders Urteile über das Mittelalter in seiner *Allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche* (1825–1845) im Allgemeinen recht positiv aus. Nur selten stößt seine Einfühlungs-gabe an Grenzen, so etwa im Fall der Exzentrizität und der »an Wahnsinn grenzenden Schwärmerei« eines Franziskus und des »wildschwärmerischen Pantheismus« eines Meister Eckhart.⁶⁹ Gewöhnlich ist Neander jedoch stets geneigt zu verstehen und zu verzeihen. Wenn doch einmal Dunkles und Anstößiges zu berichten ist, verweist er gern relativierend auf die historischen Umstände. Immer wieder versteht Neander es, den Dingen noch eine positive Seite abzugewinnen. Die viel kritisierte Schwertmission Karls des Großen an den Sachsen nennt er verharmlosend »unglückliche Versuche zur Bekehrung«,⁷⁰ und bei der Schilderung der Eroberung Jerusalems im 1. Kreuzzug vergisst Neander nicht darauf hinzuweisen, dass dem Furor der Kreuzfahrer »etwas von einer heiligeren Flamme beigemischt war«.⁷¹ Die Missstände im Papsttum des 10. Jahrhunderts und des Hochmittelalters übergeht er rasch, um dafür umso ausführlicher bei den Reformern und Mystikern zu verweilen.⁷² Dementsprechend positiv ist letztlich auch Neanders Gesamturteil über das Mittelalter:⁷³ Zwar hat sich damals das Christentum mit fremdarti-

67 Ebd., S. 1f. – Vgl. dazu die in der neueren Mediävistik viel beachteten Konzepte einer »Renaissance« bzw. »Reformation of the Twelfth Century«: Charles Homer HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge 1927; Giles CONSTABLE, *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge u.a. 1996.

68 Z.B. NEANDER, Bernhard, S. 120.

69 August NEANDER, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, 9 Bde., 4. Aufl. Gotha 1863–1865, Bd. 7, S. 349; Bd. 9, S. 503. Vgl. NIGG, *Kirchengeschichtsschreibung*, S. 166f.

70 NEANDER, *Allgemeine Geschichte*, Bd. 8, S. 1.

71 Ebd., Bd. 7, S. 160.

72 NIGG, *Kirchengeschichtsschreibung*, S. 169f.

73 Generell ist die Abgrenzung und Charakteristik historischer Perioden nicht Neanders Stärke. Ferdinand Christian Baur konstatierte, Neander sei »nicht darauf bedacht, vom allgemeinen Stand-

gen Elementen vermischt, doch hat es diese in einem langwährenden Läuterungsprozess aus eigener Kraft wieder ausgeschieden – einem Prozess, der mit der Reformation an sein Ziel kam.⁷⁴ Mittelalter und Reformation stehen in dieser Perspektive nicht in schroffer Antithese, sondern – wenigstens auch – in Kontinuität.

Den Höhepunkt der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung der Romantik bildet das Werk von Karl (von) Hase (1800–1890) in Jena.⁷⁵ Sein 1834 erstmals veröffentlichtes Lehrbuch der *Kirchengeschichte* erlebte bis 1900 zwölf Auflagen und wurde ins Englische, Französische, Niederländische, Dänische, Schwedische und Ungarische übersetzt. Die ausführlichen *Vorlesungen über die Kirchengeschichte*, die in Hases letzten Lebensjahren und postum erschienen, sind bis heute lesenswert. Diente für Neander Kirchengeschichtsschreibung wesentlich der Erbauung, so war für Hase die kirchliche Historiographie eine Kunstform. Mit großem erzählerischem Geschick, einem sicheren Blick für das Wesentliche, gepaart mit Liebe zum plastischen Detail und zur treffenden Anekdote, hat er es verstanden, eine ganz außerordentlich ansprechende Geschichtsdarstellung zu geben. Auch wenn Hase einmal formulierte, die Kirchengeschichte sei die Verwirklichung des in der Menschheit fortlebenden Christus, so steht seine Historiographie doch nicht unter einer dominierenden theologischen Leitidee. Das große Panorama der Kirchengeschichte, in dem die Protagonisten wie auf einer Bühne auf- und abtreten, gehorcht keiner durchgehenden Entwicklungsidee, weder im Sinne eines Fortschritts noch eines Verfalls.⁷⁶ Ausdrücklich warnt Hase vor einer Depravationstheorie, die das Mittelalter de-savouiert, aber leicht die Kirche als ganze ins Unrecht setzen kann.⁷⁷ Am liebsten würde er sich der historischen Urteile überhaupt enthalten und al-

punkte der Betrachtung aus die Geschichte in ihrer Entwicklung nach epochemachenden Perioden zu gliedern« (zitiert nach: HEUSSI, *Altertum, Mittelalter und Neuzeit*, S. 18).

⁷⁴ NEANDER, *Allgemeine Geschichte*, Bd. 3, S. 1ff. Vgl. MEINHOLD, *Historiographie*, Bd. 2, S. 153, S. 159–161.

⁷⁵ Bernd JAEGER, Art. »Hase, Karl August von«, in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 1466; NIGG, *Kirchengeschichtsschreibung*, S. 175–196; MEINHOLD, *Historiographie*, Bd. 2, S. 230–233; Bernd JAEGER, *Nationalliberale Geschichtstheologie. Karl August VON HASE 1800–1890*, in: Friedrich Wilhelm GRAF (Hrsg.), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, Bd. 2/1, Gütersloh 1992, S. 118–145; ZIMMERMANN, *Problem*, S. 115f.

⁷⁶ NIGG, *Kirchengeschichtsschreibung*, S. 183.

⁷⁷ Karl VON HASE, *Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen*, 3 Bde. (= *Gesammelte Werke* 1–3), Leipzig 1890–1897, Bd. 1, S. 14: »Der pessimistischen Ansicht gilt mindestens die ganze Entwicklung der Kirche im Mittelalter als ein Abfall vom wahren Christentum, eine Geschichte des Aberglaubens, Priesterbetrugs und Despotismus, keine Hülfe als die Rückkehr zur apostolischen Kirche. Hiernach wird die Kirchengeschichte zur Satyre auf die Kirche. War dies gegen die katholische Kirche gemeint, es konnte leicht von kühnern Geistern auf die ganze Kirche bezogen werden«.

lein die Tatsachen sprechen lassen; so habe etwa mit der Reformation die Geschichte selbst schon das Urteil über die kirchlichen Verhältnisse des 15. Jahrhunderts gefällt.⁷⁸ Andernorts wird der Historiker freilich Stellung beziehen müssen:

Man muß Gregor VII. als christlichen Helden oder als heuchlerischen Tyrannen darstellen; Luther als gottbegeisterten Mann, der das Werk seiner Zeit erfüllt, oder als ausgelaufenen Mönch und Revolutionär.⁷⁹

In diesen Urteilen kann und darf man nicht von der eigenen konfessionellen Position absehen: Nachdem die Geschichte der Kirche

in den großen Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus eingetreten ist, kann der Geschichtsschreiber nur dem Einen oder dem Andern mit ganzem Herzen angehören, und wo innerhalb der Einen tiefe Spaltungen ausgebrochen sind, nur auf einer bestimmten Seite der Spaltung stehen.⁸⁰

Gleichwohl hat er die Pflicht, sich auch in das Fremde und vielleicht zunächst Befremdende einzufühlen, in den vergangenen Epochen heimisch zu werden und in ihr Denken einzutauchen.

Ein Protestant kann die persönliche Größe und zeitgemäße Macht einiger Päpste des Mittelalters wohl anerkennen, und doch mit ganzem Herzen Protestant sein; und gerade darin, daß er's kann, bewährt sich der Protestantismus.⁸¹

Hase hat diese weitgehende Einfühlung mit einer Anekdote illustriert: Als der Historiker Friedrich von Raumer (1781–1873) während seiner Studien in Rom vom Präfekten des vatikanischen Archivs gefragt wurde, welche Religion (Konfession) er habe, habe er geantwortet: »Immer die Religion der Zeit, deren Geschichte ich schreibe; und Ihr wißt, ich schreibe jetzt die Geschichte der Hohenstaufen.«⁸²

Es wurde oben bereits erwähnt, dass in Hases Lehrbuch von 1834 das Mittelalter erstmals in der kirchlichen Historiographie als eine eigene Periode firmierte. Den gesamten Verlauf der Kirchengeschichte unterteilt Hase in drei Zeitalter, deren jedes wieder in zwei Teilperioden zerfällt. Die mittlere Kirchengeschichte reicht für ihn von der Kaiserkrönung Karls des Großen im Jahre 800 bis zum Beginn der Reformation 1517 und wird von ihm als Zeit der »Herrschaft des römisch-germanischen Katholicismus« charakterisiert. Ihr sachliches Zentrum ist das Papsttum, in dem sich die beiden dominierenden Geistesmächte, die germanische Nationalität und der katho-

78 Ebd., Bd. 1, S. 17.

79 Ebd., S. 16.

80 Ebd.

81 Ebd., S. 17.

82 Ebd., S. 16f.

liche Geist, konzentrieren. Die Papstgeschichte dient Hase daher auch als Prinzip zur Binnengliederung des Mittelalters. Mit Innozenz III. erreicht die päpstliche Monarchie ihren Höhepunkt; sein Pontifikat trennt die erste Teilperiode des Aufstiegs von einer zweiten des Niedergangs und der Auflösung des mittelalterlichen Kirchenwesens.

Unter inhaltlichem Aspekt urteilte Walter Nigg, Hase sei »der erste protestantische Kirchenhistoriker, der dem Mittelalter einigermaßen gerecht geworden ist«. ⁸³ Es ist nach dem zuvor Gesagten nicht überraschend, dass Hase auch die großen Papstgestalten des Mittelalters differenziert, verständnisvoll, ja anerkennend schildert. Nicht aufgrund menschlicher Willkür, sondern aufgrund geschichtlicher Notwendigkeit ist das mittelalterliche Papsttum zur Fülle der Macht aufgestiegen, und in seiner Zeit hatte es, wiewohl nicht von Christus begründet, durchaus eine gewisse Berechtigung. Gregor den VII. hat Hase, um auf die von ihm selbst aufgemachte Alternative zurückzukommen, denn auch nicht als heuchlerischen Tyrannen, sondern als imposante Persönlichkeit und aufrichtigen Reformers geschildert: »[...] warum soll er nicht ein großer Papst genannt werden, warum ist nur der groß, der nichts auf Erden will, daher der Klugheit nicht bedarf?« ⁸⁴

Hase hat durchaus auch die Missstände und Schattenseiten des Mittelalters benannt. Insgesamt aber überwiegt bei ihm doch die romantische Lust an der Schönheit, Sinnlichkeit und Lebensfülle des Mittelalters. Ja, das Mittelalter ist eine Nacht – »aber gewissermaßen eine heilige Nacht, wie die von Bethlehem«. ⁸⁵ Wie Herder, dem er vieles verdankt, fühlt Hase sich im Mittelalter heimisch – so sehr, dass er sich und seine Leser selbst einmal ermahnen muss: »Wir haben uns [...] vorzusehn, daß nicht seine [= des Mittelalters] Glorie uns seine Mißgestalt, oder vielmehr seine wahre und bestimmte Gestalt verdecke«. ⁸⁶ Die Kunst der Romanik und der Gotik hat Hase, selbst Liebhaber des Klassizismus, liebevoll charakterisiert. Das Abenteuer der Kreuzzüge, jenes erneuerten trojanischen Krieges, hat seine Phantasie entzündet. In zahlreichen Anekdoten schildert Hase genussvoll die pralle, dem Diesseitigen nicht abgeneigte Lebenswelt des Mittelalters. ⁸⁷ Selbst die erotisch aufgeladene Marienfrömmigkeit der Mönche, die sich an den Brüsten der heiligen Jungfrau liegen sahen, malt er mit augenzwinkerndem Wohlgefallen aus: »Was ist der Unterschied zwischen irdischen und himm-

⁸³ NIGG, Kirchengeschichtsschreibung, S. 187.

⁸⁴ HASE, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, Bd. 2, S. 139.

⁸⁵ Karl August von HASE, Kirchengeschichte. Lehrbuch, zunächst für akademische Vorlesungen, 10. Aufl. Leipzig 1877, S. 334.

⁸⁶ HASE, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, Bd. 2, S. 61.

⁸⁷ NIGG, Kirchengeschichtsschreibung, S. 188.

lischen Brüsten als daß diese nur gedacht sind und der Phantasie um so reizender«. ⁸⁸

Mit der romantischen Kirchengeschichtsschreibung eines Karl von Hase war der Durchbruch zu einer unbefangenen protestantischen Würdigung des Mittelalters erzielt. Eine reizvolle Aufgabe, die hier nicht geleistet werden kann, wäre es, im Anschluss daran dem Mittelalterbild der protestantischen Kirchenhistoriker des späteren 19. Jahrhunderts nachzuspüren. Dabei wären in besonderer Weise die »idealistische« Historiographie eines Ferdinand Christian Baur (1792–1860) ⁸⁹, die »profane« Historiographie eines Karl Müller (1852–1940) ⁹⁰ oder die bis 1437 reichende *Kirchengeschichte Deutschlands* von Albert Hauck (1845–1918) ⁹¹ in den Blick zu nehmen.

5. Das Mittelalter in der kirchlichen Historiographie des 20. Jahrhunderts

Aus dem 20. Jahrhundert wollen wir nur zwei kirchenhistorische Entwürfe herausgreifen: den noch einmal von einem konfessionell-theologischen Standpunkt aus gezeichneten *Grundriß der Kirchengeschichte* von Kurt Dietrich Schmidt und das konfessionsverbindende Unternehmen einer *Ökumenischen Kirchengeschichte*.

Kurt Dietrich Schmidts (1896–1964) ⁹² *Grundriß der Kirchengeschichte* ist erstmals in den Jahren 1949–1954 und zuletzt in neunter Auflage 1990 erschienen; er hat Generationen von Studierenden durch ihr Studium begleitet. Kirchengeschichte versteht Schmidt theologisch als die Geschichte des in der Welt fortwirkenden Christus. ⁹³ Da die Kirchengeschichte sowohl

⁸⁸ HASE, *Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen*, Bd. 2, S. 207.

⁸⁹ MEINHOLD, *Historiographie*, Bd. 2, S. 170–172; MOELLER, *Kirchengeschichte*, S. 822–831; ZIMMERMANN, *Problem*, S. 121.

⁹⁰ Wilhelm WERBECK, Art. »Müller, Karl«, in: TRE 23 (1994), S. 399–403; Martin OHST, Art. »Müller, Karl«, in: RGG⁴ 5 (2002), Sp. 1572f.; MEINHOLD, *Historiographie*, Bd. 2, S. 366f.; ZIMMERMANN, *Problem*, S. 118.

⁹¹ Thomas KAUFMANN, Art. »Hauck, Albert«, in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 1471; MEINHOLD, *Historiographie*, Bd. 2, S. 316–318; MOELLER, *Kirchengeschichte*, S. 852–860; Martin TEUBNER, *Historismus und Kirchengeschichtsschreibung. Leben und Werk Albert Haucks (1845–1918)* bis zu seinem Wechsel nach Leipzig 1889, Göttingen 2008. Vgl. den Beitrag von Bettina Braun in diesem Band.

⁹² Harry OELKE, Art. »Schmidt, Kurt Dietrich«, in: RGG⁴ 7 (2004), Sp. 935; Gunther SCHENDEL, Art. »Schmidt, Kurt Dietrich«, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 28 (2007), Sp. 1400–1413.

⁹³ Zum Folgenden Kurt-Dietrich SCHMIDT, *Grundriß der Kirchengeschichte*, 9. Aufl. Göttingen 1990, S. 9–23 (§1: Aufgabe und Methode der Kirchengeschichte). Vgl. MEINHOLD, *Historiogra-*

Gottes Werk als auch das Ergebnis menschlicher Entscheidungen ist, muss die rein historische, nach streng profanwissenschaftlichen Methoden zu betreibende Geschichtsforschung mit einer theologisch-heilsgeschichtlichen Betrachtung verbunden werden. Kirchengeschichtliche Urteile setzen für Schmidt eine theologische, notwendig konfessionell bestimmte Auffassung vom Wesen und der Aufgabe der Kirche voraus; Kirchengeschichte kann insofern grundsätzlich nur positionell, nur konfessionell betrieben werden. Schmidt selbst nimmt in seiner Arbeit den Standpunkt eines konservativen Luthertums ein.

Das Mittelalter charakterisiert Schmidt mit souveränem Zugriff zusammenfassend als ein Zeitalter der Suche nach Einheit, Harmonie und Ordnung. Die Welt sollte zu einem christlichen Kosmos, zu einer *civitas Dei* gemacht werden:

Der starke Wille zur Einheit, zu einem harmonischen Miteinander von Staat und Kirche, von den verschiedenen Ständen zueinander, von Philosophie und Theologie, von Himmel und Erde, Mensch und Gott, das [...] ist das treibende Agens des Mittelalters, da schlägt sein Puls.⁹⁴

Doch anders als die Romantiker gibt Schmidt sich keinen Illusionen über die historische Verwirklichung dieser Ziele hin. Sie waren und sind nicht erreichbar, weder für das Mittelalter noch für eine spätere Zeit. Doch eben dies, die Unerreichbarkeit der großen Synthese nachzuweisen, war der Dienst, den das Mittelalter zu leisten hatte.

Nachdem der Gedanke einmal konzipiert war, mußte der Versuch, ihn zu realisieren, eigentlich zwangsläufig gemacht werden. Ihn versucht zu haben, ist die große geschichtliche Aufgabe des Mittelalters gewesen.⁹⁵

In einer geradezu tragischen Peripetie resultierten aus den hehren Idealen des Reiches Gottes und der Freiheit der Kirche die weltliche Herrschaft des Papstes, die Kreuzzüge, die Schrecken von Ketzerverfolgung und Inquisition und das Schisma mit der Ostkirche. Diese dunklen Seiten des Mittelalters kann und will Schmidt nicht einfach übergehen oder relativieren, wie Neander dies tat. Er weist aber auch nicht aus sicherer Distanz mit ausgestrecktem Zeigefinger auf die Schuldigen:

wenn die Behauptung richtig ist, daß keine Religion in ihrer Geschichte etwas so Schreckliches aufzuweisen hat wie das Christentum in der Inquisition, so kann solche zeitgeschichtliche Erklärung wirklich nicht das letzte Wort sein. Das Meer von Blut

phie, Bd. 2, S. 490–492; Reinhart STAATS, *Das Mittelalter in der neueren kirchengeschichtlichen Literatur*, in: *Verkündigung und Forschung* 25 (1980), S. 32–74, hier S. 39f.

⁹⁴ SCHMIDT, *Grundriß*, S. 249–253 (§30. Die Eigenart des Mittelalters), Zitat: S. 250.

⁹⁵ Ebd., S. 252.

und Flammen, das die Inquisition im Namen desselben Christus erregt hat, der sein Blut für die Sünder vergoß, bedeutet vielmehr eine wirkliche Glaubensanfechtung, da ja auch die Reformatoren noch der Versuchung zur Gewalt gegen Ketzer erlegen sind. Hier bleibt [...] nichts anderes zu sagen, als daß wir alle zur Buße gerufen sind.⁹⁶

Doch so tragisch und bedrückend das Scheitern des großen Experiments »Mittelalter« ist – ohne dieses Scheitern wäre die Reformation nicht zustande gekommen. Dies gilt besonders für die Pervertierung des Papsttums zur kirchlichen Zentralinstanz und zum politischen Machtfaktor:

Uns Protestanten trennen viele einzelne Dinge von der katholischen Kirche. Aber über ihnen wäre es nie zur Wiedergewinnung des reinen Evangeliums gekommen. Dazu mußte an einem zentralen Punkt die gegensätzliche Stimmung der Völker allgemein geworden sein; nur dann konnte eine vom Evangelium her begründete Gegnerschaft erfolgreich die Mauern zerbrechen. Am Papsttum, für den Katholiken eine religiöse Instanz erster Ordnung, ist das Aufkommen der Gegenstimmung Tatsache geworden. Aber auch an ihm konnte es nur Tatsache werden, wenn die Papstidee nicht Idee blieb, sondern einmal Wirklichkeit wurde, nachdem die Papstidee einmal konzipiert war. Um es einmal auf die Spitze zu treiben, geradezu paradox auszudrücken: Die Verwirklichung der päpstlichen Universalherrschaft in Kirche und Welt ist die Voraussetzung für die Durchführung der Reformation. Unser christliches und unser deutsches Gewissen bäumt sich immer wieder auf, wenn wir die Geschichte des Emporkommens der Papstmacht betrachten. Und doch ist auch diese Episode, so gesehen, eine notwendige Etappe auf dem Wege der Kirche gewesen. Auch hinter ihr erscheint, wenn wir den letzten Ausgang betrachten, der Lenker aller Geschichte, der auch Irrwege für sich benutzen kann.⁹⁷

In der jüngeren protestantischen Kirchengeschichtsschreibung finden sich vergleichbar prononcierte Urteile nicht mehr. Während Kurt Dietrich Schmidt noch einen eigenen Paragraphen seines Lehrbuchs der »Eigenart des Mittelalters«⁹⁸ widmete, verzichten spätere Autoren meist darauf, eine Gesamtcharakteristik der mittelalterlichen Kirchengeschichte zu versuchen. Diese »positivistische Wende« liegt im Zuge der allgemeinen Entwicklung der Geschichtswissenschaft, hängt aber auch mit einem veränderten Verständnis von Gegenstand und Zweck der Kirchengeschichte zusammen. Auch wenn sich die protestantische Kirchenhistorie immer noch mehrheitlich als eine theologische Disziplin versteht, verfährt sie streng nach profanwissenschaftlichen Methoden, die heilsgeschichtliche Urteile nicht zulassen.

In der konkreten historischen Arbeit hat dies zu einer zunehmenden Annäherung der Ergebnisse und Urteile von Kirchenhistorikern unterschied-

⁹⁶ Ebd., S. 249.

⁹⁷ Ebd., S. 216.

⁹⁸ S. o. Anm. 94.

licher Konfessionen geführt. Repräsentativ dafür ist die 1970 erstmals erschienene *Ökumenische Kirchengeschichte*.⁹⁹ Dieses Unternehmen war seinerzeit ein Novum in der kirchlichen Historiographie. In drei Bänden gaben hier evangelische, katholische und orthodoxe Theologen eine gemeinsame Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte. In der Anlage und den Erarbeitungsprozeduren war eine strenge konfessionelle Parität beobachtet worden.¹⁰⁰ So erschien das Werk in der Gesamtherausgeberschaft eines katholischen und eines evangelischen Kirchenhistorikers – des Bonners Raymund Kottje und des Göttingers Bernd Moeller – in gemeinsamer Trägerschaft eines evangelischen und eines katholischen Verlags (Chr. Kaiser/München, Matthias-Grünwald-Verlag/Mainz). Die einzelnen Abschnitte waren jeweils von zwei Autoren verschiedener Konfession verfasst und gemeinsam verantwortet; für den Fall, dass in Einzelfragen ein nicht auszuräumender Dissens bestehen blieb, sollte jeder Autor die Möglichkeit haben, sein abweichendes Urteil in typographisch besonders ausgezeichneten Fußnoten zu vermerken. Obwohl die Herausgeber sich von einem »ökumenischen Illusionismus« distanzieren und die Auswahl der Autoren nicht nach etwaigem ökumenischem Engagement, sondern nach fachwissenschaftlicher Qualifikation erfolgte, zeigte sich im Ergebnis eine nach damaligem Empfinden überraschende sachliche Übereinstimmung. Von dem Instrument der Ausweisung abweichender Standpunkte machten fast nur Bernd Moeller zur frühen Reformationsgeschichte und Erwin Iserloh zum Kirchenkampf und zum Reichskonkordat Gebrauch. Demgegenüber fand sich im ganzen Mittelalterteil in der ersten Auflage nur eine einzige Anmerkung dieser Art, in der Leif Grane darauf hinwies, »daß das [gregorianische] Reformpapsttum gerade nicht, wie die Reformer meinten, eine Rückkehr zur alten Kirche, sondern eine Neuerung, eine Erfindung des 11. Jahrhunderts war«.¹⁰¹ In den späteren Auflagen der *Ökumenischen Kirchengeschichte* übernahm der katholische Koautor Granes, Raymund Kottje, diesen Gedanken in seinen Text, wodurch die Anmerkung überflüssig wurde. Freilich blieben in den einzelnen Abschnitten zum Mittelalter unterschiedliche Akzentsetzungen deutlich spürbar; bezeichnenderweise hatte man die interkonfessionelle Stoffabgrenzung dahingehend vorgenommen, dass die Ereignis- und vor

99 Raymund KOTTJE/Bernd MOELLER (Hrsg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, 3 Bde., Mainz u.a. 1970/1973/1974 u. ö. Vgl. zum Folgenden STAATS, *Mittelalter*, S. 50–55.

100 Vgl. dazu das Vorwort der Herausgeber in: KOTTJE/MOELLER, *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 1: *Alte Kirche und Ostkirche*, Mainz u.a. 1970, 5. Aufl. 1989, S. V–VII, sowie ihr Resümee: Raymund KOTTJE/Bernd MOELLER, *Von Sinn und Grenzen einer »Ökumenischen Kirchengeschichte«*, in: Dies. (Hrsg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 3: *Neuzeit*, Mainz u.a. 1974, 4. Aufl. 1989, S. 375–378.

101 Raymund KOTTJE/Bernd MOELLER (Hrsg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 2: *Mittelalter und Reformation*, 1. Aufl. Mainz u.a. 1973, S. 109; vgl. STAATS, *Mittelalter*, S. 52.

allem die Papstgeschichte von Katholiken, die Theologiegeschichte dagegen von Protestanten bearbeitet wurde.

Die *Ökumenische Kirchengeschichte* erfuhr eine im Ganzen wohlwollende Aufnahme. 1994 erschien eine in der Anlage ähnliche, aber nicht ausdrücklich vom deutschen Vorbild inspirierte *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz*.¹⁰² Nachdem die einzelnen Bände des »Kottje-Moeller« mehrere leicht überarbeitete Neuauflagen erlebt hatten, wurde das Werk von 2006 bis 2008 von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft in einer umfassenden Neubearbeitung herausgebracht; neben den beiden Begründern sind aus der nächsten Forschergeneration Thomas Kaufmann und Hubert Wolf in die Herausgeberschaft eingetreten.¹⁰³ Die Neufassung dokumentiert, wie sich die Annäherung der konfessionellen Wissenschaftskulturen seit den Anfängen im Jahre 1970 fortgesetzt hat.¹⁰⁴ Zwar hat man wiederum dieselben Paritätsgrundsätze beobachtet, doch ist den einzelnen Beiträgen im Allgemeinen kein ausgeprägtes konfessionelles Profil abzuspüren. Bezeichnenderweise sah sich keiner der Autoren genötigt, abweichende Voten zu äußern. In ihrem Vorwort zum ersten Band konnten die Herausgeber daher feststellen:

Konfessionelle Prägungen und Differenzen scheinen sich, sofern sie in der Kirchengeschichtsschreibung überhaupt wirksam werden, nun weitaus weniger als vor vierzig Jahren in stabilen Deutungs- und Wertungsperspektiven zu manifestieren, eher in unterschiedlichen thematischen Schwerpunkten und Forschungsinteressen.¹⁰⁵

6. Perspektiven für eine protestantisch-theologische Kirchengeschichte des Mittelalters

Wir haben den erheblichen Wandel verfolgt, den das protestantische Mittelalterbild innerhalb von weniger als fünf Jahrhunderten durchgemacht hat. Dabei zeigte sich, dass dieses Bild keineswegs allein ein konfessionell bestimmtes Konstrukt war. Zwar ist es richtig, dass die Historiographie der Reformationszeit und des Konfessionellen Zeitalters in erster Linie Zwecken konfessioneller Apologetik und Polemik diene. Doch schon damals war das protestantische Mittelalterbild ganz wesentlich auch von nicht-konfessionellen Faktoren beeinflusst – vor allem den Idealen und dem Geschichts-

¹⁰² Lukas VISCHER/Lukas SCHENKER/Rudolf DELLSPERGER (Hrsg.), *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz*, Fribourg u.a. 1994, 2., korrigierte Auflage 1998.

¹⁰³ Thomas KAUFMANN/Raymund KOTTJE/Bernd MOELLER/Hubert WOLF (Hrsg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, 3 Bde., Darmstadt 2006–2008.

¹⁰⁴ Vgl. das Vorwort der Herausgeber in: KAUFMANN/KOTTJE/MOELLER/WOLF, *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 1, S. 9–11.

¹⁰⁵ Ebd., S. 10.

denken des Humanismus. In den späteren Jahrhunderten ist der Einfluss solcher außerkonfessioneller Faktoren noch deutlich höher zu veranschlagen; der Geist der Aufklärung und der Romantik hat auch die theologische Kirchengeschichtsschreibung in ihren Urteilen bestimmt. Die Durchsetzung des Historismus auch in der kirchlichen Historiographie schuf schließlich die wichtigste Voraussetzung für die Überwindung einer tendenziösen Mittelalterhistorie. Insofern wird man den Wandel im protestantischen Mittelalterbild nur zum geringeren Teil auf das Konto von »Werten« wie konfessionelle Identität oder Toleranz zu setzen haben, zum weitaus größeren Teil jedoch auf das Konto allgemeiner geistesgeschichtlicher Entwicklungen. Ähnliches ließe sich auch für die katholische Kirchengeschichtsschreibung zeigen.

Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass konfessionelle Annäherung und ökumenische Offenheit nicht ohne weiteres zu einem eindeutigen und allseitig akzeptierten Mittelalterbild führen. Selbst wenn es gelänge, alle konfessionellen Faktoren zu eliminieren, bliebe das Urteil über diese Periode immer noch jener grundsätzlichen Ambivalenz des »entzweiten Mittelalters« unterworfen, auf die Otto Gerhard Oexle hingewiesen hat: Insofern sich im Urteil über das Mittelalter zugleich das Urteil über die Moderne spiegelt, ist das Mittelalterbild seit dem 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart notwendig spannungsreich geblieben.¹⁰⁶

Welche Folgerungen können wir aus dem historischen Befund für eine protestantisch-theologische Kirchengeschichte des Mittelalters heute ziehen? Vor allem: Ist für protestantische Kirchengeschichtsschreibung nach wie vor eine bestimmte Sicht auf das »Wechselverhältnis zwischen Reformation und mittelalterlicher Kirche« (E. Mühlberg) konstitutiv?

Letztlich rührt diese Spezialfrage an die grundsätzlichere Frage nach dem Charakter und der enzyklopädischen Verortung der wissenschaftlichen Disziplin Kirchengeschichte. Je nachdem, wie man ihr Verhältnis zur allgemeinen Geschichte und zur (konfessionellen) Theologie bestimmt, wird man hier zu unterschiedlichen Antworten kommen. Für die protestantische theologische Kirchengeschichtswissenschaft kann dabei weithin als Konsens gelten, dass Kirchengeschichte als eine historische Disziplin verstanden wird, die sich in ihren Methoden von der an der philosophischen Fakultät betriebenen allgemeinen Geschichtswissenschaft nicht unterscheidet, die sich aber zugleich in ihren Erkenntnisinteressen und in ihrer praktisch-akademischen Zweckbestimmung bewusst als theologische Disziplin versteht –

¹⁰⁶ OEXLE, Das entzweite Mittelalter, bes. S. 21–24; Otto Gerhard OEXLE, Das Bild der Moderne vom Mittelalter und die moderne Mittelalterforschung, in: Frühmittelalterliche Studien 24 (1990), S. 1–22, hier S. 1–5.

wie immer diese Verbindung im Einzelnen verstanden und praktiziert werden mag.¹⁰⁷ Damit unterscheidet sich protestantische Kirchengeschichtswissenschaft von einer einflussreichen Richtung innerhalb der katholischen Kirchenhistorie, die sich rein historisch-empirisch positioniert und darüber ihren Charakter als theologisches Fach preiszugeben droht.¹⁰⁸

Dem Doppelaspekt protestantischer Kirchenhistorie entsprechend, ist auf die Frage nach einem spezifisch protestantischen Mittelalterbild eine doppelte Antwort zu geben:

1. Insofern die Kirchengeschichte die Methoden der allgemeinen Geschichtswissenschaft teilt, ist sie zu einer konsequenten Historisierung des Mittelalters verpflichtet – und ebenso auch zu einer konsequenten Historisierung der Reformation. Das bedeutet, das Mittelalter von seinen eigenen Voraussetzungen und seinen eigenen Bedingungen her wahrzunehmen, es in seinem eigenen Recht anzuerkennen. »Von vorne«, nicht »von hinten«, von der Reformation her, ist das Mittelalter anzusehen und zu beurteilen. Das heißt nicht, dass wir von unserer Kenntnis der weiteren Entwicklung absehen könnten und müssten – macht sie doch im Wesentlichen unseren Vorteil gegenüber den zeitgenössischen Beobachtern aus und kann doch wirklich in einem gewissen Sinne Wirkung, Erfolg und Misserfolg historischer Phänomene als ein säkulares »Weltgericht« (Hase) verstanden werden. Doch darf uns unsere überlegene Einsicht nicht ungerecht machen gegenüber einer Zeit, die darüber nicht verfügen konnte. Das Mittelalter allein von der Reformation her zu beurteilen, wäre eine derartige Ungerechtigkeit.

Wie das Mittelalter, so muss protestantische Kirchengeschichtsschreibung auch die Reformation konsequent historisieren. Gegen deren eigenes Selbstverständnis muss sie bekennen, dass die Reformation nicht einfach das Urchristentum wiederhergestellt hat, dass die reformatorische Theologie nicht identisch mit der paulinischen und der wahren altkirchlichen Theologie ist. Gegen ein ungeschichtliches Verständnis des Christentums muss sie in Erinnerung rufen, dass Kirche und Theologie in beständiger Entwicklung begriffen sind und dass auch die reformatorische Theologie zeitgebunden ist und nicht ohne weiteres als Norm zur Beurteilung früherer Geschichtsepochen herangezogen werden darf. Die Einsicht in die Geschichtlichkeit auch

¹⁰⁷ Zur neueren Diskussion vgl. den Sammelband: Wolfram KINZIG/Volker LEPPIN/Günther WARTENBERG (Hrsg.), *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig 2004; darin besonders: Volker LEPPIN, *Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch. Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin*, ebd., S. 223–234.

¹⁰⁸ Hubert WOLF, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zu Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie*, in: KINZIG/LEPPIN/WARTENBERG, *Historiographie und Theologie*, S. 53–65, hier S. 57f.

der Reformation schließt eine »katachronistische« (Raimon Panikkar) Abwertung des Mittelalters von der Reformation her aus.

Zur konsequenten Historisierung des Mittelalterbildes gehört schließlich auch, gegenüber dem Begriff und Konzept eines einheitlichen tausendjährigen Mittelalters überhaupt die gebührende Skepsis walten zu lassen und mit zusammenfassenden Charakteristiken und Urteilen vorsichtig zu sein – auch wenn man vielleicht nicht so weit gehen wird wie Karl Heussi, der forderte, an die Stelle der Gesamtdarstellung ein Ensemble von Monographien zu setzen.¹⁰⁹ Dies gilt für die theologische Kirchengeschichtsschreibung nicht minder als für die allgemeine Mediävistik.

2. Eine protestantische Kirchenhistorie, die sich selbst mit Bedacht als theologische Disziplin versteht, kann sich mit der Historisierung von Mittelalter und Reformation allein aber nicht begnügen, sondern muss auch theologische Urteile fällen. Als theologische Disziplin aber nimmt die Kirchengeschichte an der Positionalität theologischer Wissenschaft insgesamt teil. Der theologische Kirchenhistoriker ist selbst Angehöriger einer christlichen Konfession, und steht, wenn er Mitglied einer theologischen Fakultät ist, für dieses Bekenntnis auch mit seiner wissenschaftlichen Arbeit ein. Ausgehend von dieser Einsicht haben die Begründer der *Ökumenischen Kirchengeschichte*, Raymund Kottje und Bernd Moeller, ehemals Forderungen nach einer prinzipiell überkonfessionellen, gemeinchristlichen Kirchengeschichtsschreibung zu Recht eine Absage erteilt.¹¹⁰ Vorsichtig formulierten sie, die konfessionelle Bindung des Kirchenhistorikers bedeute »eine Begrenzung und einen Mangel – gewährt vielleicht aber auch Bereicherung und Vorzüge«. ¹¹¹ Heute, fast vier Jahrzehnte später, wird man von einem dekonstruktivistischen Wissenschaftsverständnis aus den letzten Aspekt nur unterstreichen können.

Der theologische Kirchenhistoriker kann und muss demnach die theologische Wahrheitsfrage stellen – auch wenn diese mit historischen Mitteln nicht zu lösen oder nicht einmal sinnvoll zu stellen ist. Dabei wird sich der protestantische Kirchenhistoriker zur kirchlich-theologischen Tradition der Reformation im weitesten Sinne bekennen und das bleibende theologische Recht der Reformation anerkennen. Insofern trifft es zu, dass protestantische Kirchenhistorie notwendig ein besonderes Verhältnis zur Reformation hat. Sie muss deswegen aber nicht, wie Walter Nigg meinte, notwendig das Mittelalter ablehnen. Christoph Marksches hat zu Recht festgestellt, dass evan-

¹⁰⁹ HEUSSI, *Altertum, Mittelalter und Neuzeit*, S. 55f., S. 68.

¹¹⁰ KOTTJE/MOELLER, *Von Sinn und Grenzen einer »Ökumenischen Kirchengeschichte«*, s. o. Anm. 100, S. 377.

¹¹¹ Ebd.

gelische Kirchengeschichtsschreibung im Grunde keine historischen Dekadenmodelle braucht, dass aber das anthropologische Dekadenmodell vom gefallenem und angefochtenen Menschen, das hinter Luthers Entdeckung der *iustitia dei passiva* steht, für sie niemals zur Disposition stehen darf.¹¹²

3. Praktisch lässt sich das Gemeinte am historischen Konzept der Reform oder »reformatio« selbst demonstrieren. Eine unvoreingenommene historische Betrachtung wird feststellen, dass schon im Mittelalter das Bemühen um Reform der Kirche eine wesentliche Triebfeder kirchlichen Handelns darstellte.¹¹³ In der Forschung hat dieses Motiv lange nicht die verdiente Aufmerksamkeit gefunden.¹¹⁴ Bereits 1980 hat Reinhart Staats in einer vertieften theologischen Wahrnehmung der Kirchenreformbestrebungen des Mittelalters einen möglichen Ansatzpunkt für eine Erneuerung des protestantischen Mittelalterbildes erkannt:

Könnte ein theologisch begründetes Verständnis von »Kirchenreform« dazu dienen, die Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte so zu strukturieren, daß auch für den evangelischen Theologen das Mittelalter nicht mehr hinderlich wie ein lästiger Felsblock im Flusse der Kirchengeschichte erscheinen muß?¹¹⁵

Mit seiner 2004 publizierten Übersichtsdarstellung der Kirchengeschichte des Hoch- und Spätmittelalters, die er unter den durchgehenden Aspekt der Kirchenreform stellt, hat Hellmut Zschoch, ohne sich ausdrücklich auf Staats zu berufen, diese Anregung aufgegriffen¹¹⁶ – so, wie die kirchenhistorische Forschung der letzten Jahrzehnte auch auf anderen Gebieten zu Recht die lange vernachlässigten Kontinuitäten zwischen Mittelalter und Reformation herausgearbeitet hat. In dieser Tradition von Kirchenreformbestrebungen des Mittelalters steht auch die Reformation des 16. Jahrhunderts. Gleichwohl wird die protestantische Kirchenhistorie daran festhalten, die Reformation nicht einfach als eine unter vielen Etappen in die Reihe mittelalterlicher Reformbestrebungen hinein einzuebnen. So sehr bestimmte politische, soziale, wirtschaftliche und kulturelle Wirkungen und Begleiterscheinungen der Reformation Tendenzen und Entwicklungen der vorreformatori-

112 Christoph MARKSCHIES, Die eine Reformation und die vielen Reformen, oder: Braucht evangelische Kirchengeschichte Dekadenmodelle? in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 106 (1995), S. 70–97, bes. S. 93–97.

113 ZIMMERMANN, Problem, S. 128f.; ZIMMERMANN, Mittelalter, S. 6f.

114 »Eine Untersuchung des Gesamtproblems der mittelalterlichen Reform ist ein besonderes Desiderat der Mediävistik« (ZIMMERMANN, Mittelalter, S. 7).

115 STAATS, Mittelalter, S. 38.

116 »Das christliche Hoch- und Spätmittelalter läßt sich – im Großartigen wie im Abgründigen – erschließen als eine von religiösen Kräften angetriebene »Reformzeit« (Hellmut ZSCHOCH, Die Christenheit im Hoch- und Spätmittelalter. Von der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts bis zu den Reformbestrebungen des 15. Jahrhunderts, Göttingen 2004, hier S. 7).

schen Zeit fortsetzen – über die reformatorische Theologie, deren initiale und zentrale Rolle im Umbruch des 16. Jahrhunderts nicht gut bestritten werden kann, wird der theologische Kirchenhistoriker das theologische Sachurteil fällen müssen, dass sie von grundsätzlich anderer Art ist als die vorreformatorische, mittelalterliche Theologie mit ihrem Gradualismus (Berndt Hamm), dass sie gegenüber der Scholastik einen nicht überbrückbaren Systembruch darstellt.¹¹⁷ Der protestantische Kirchenhistoriker wird von seiner konfessionellen Position aus überdies das theologische Werturteil fällen, dass die reformatorische Neuformulierung des Evangeliums dem Wesen und Zentrum des Christentums mehr entspricht und besser gerecht wird als die mittelalterlichen Lehrbildungen. Das aber wird ihn nicht hindern, diese in ihrer eigenen Zeit und von ihren Voraussetzungen aus angemessen zu würdigen.

¹¹⁷ Berndt HAMM, Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 7 (1992), S. 241–279; ders., Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation. Der Prozeß normativer Zentrierung von Religion und Gesellschaft in Deutschland, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 84 (1993), S. 7–82.

Klaus Fitschen

Das Bild des neueren Katholizismus in der deutschen protestantischen Kirchengeschichtsschreibung

Wie trifft man eine Auswahl aus der »protestantischen Kirchengeschichtsschreibung«, um dem Bild oder vielleicht den Bildern des neueren Katholizismus auf die Spur zu kommen? Zum einen sind wissenschaftliche, von evangelischen Theologen verfasste Überblicksdarstellungen von besonderem Interesse, die den neueren Katholizismus oder gar den Katholizismus in der Neuzeit im Zusammenhang berücksichtigen, sodass erkennbar wird, wo Entwicklungen gesehen und wie sie eingeschätzt werden. Bei Überblicksdarstellungen lässt sich zudem voraussetzen, dass sie ein größeres Lesepublikum hatten oder haben und somit etwas zur Meinungsbildung im Protestantismus beigetragen haben könnten. Weiterhin sind solche Autoren von besonderem Interesse, die durch andere Publikationen oder ihren Werdegang ein besonderes thematisches Verhältnis zum Katholizismus anzeigend. Durch die Auswertung solcher Referenzquellen lässt sich die Interpretation der Kirchengeschichtsdarstellung dieser Autoren absichern.

Grundsätzlich ist zu vermerken, dass evangelische Kirchenhistoriker natürlicherweise der Geschichte des Katholizismus weniger Raum geben als der Geschichte des Protestantismus und dass in neueren Darstellungen und Lehrbüchern eine unpolemische, oft bemüht sachliche Darstellungsweise vorherrscht. Weder konfessionelle Irenik noch Eristik wird hörbar, und der Königsweg scheint ohnehin eine »ökumenische«, also eine konfessionell sauber geschiedene Kirchengeschichtsschreibung zu sein. Je »ökumenischer« diese wird, desto eher werden aber auch fruchtbare Spannungen geglättet. So enthielt die *Ökumenische Kirchengeschichte* in ihren ersten Auflagen immerhin einen bis heute nachwirkenden Disput zwischen Klaus Scholder und Erwin Iserloh über die politische Bedeutung des Reichskonkordats.¹

¹ Raymund KOTTJE/Bernd MOELLER (Hrsg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 3: Neuzeit, 4. Aufl. Mainz u.a. 1989, S. 291–293 und S. 299–303. In der Neuauflage des Werkes ist das Reichskonkordat einem katholischen Autor (Josef PILVOUSEK) zugeschlagen worden, der sich auf die Unlösbarkeit der Frage zurückzieht: Thomas KAUFMANN/Raymund KOTTJE/Bernd MOELLER/Hubert WOLF (Hrsg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*, Bd. 3: Von der Französischen Revolution bis 1989, Darmstadt 2007, S. 295. Ein ähnliches Projekt liegt auch für die Schweiz vor: Lukas VISCHER (Hrsg.), *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz*, 2. Aufl. Freiburg u.a. 1998.

Das letzte Beispiel einer konfessionell-polemischen wissenschaftlichen Darstellung ist wohl Karl Kupisch, der seit 1946 an der Kirchlichen Hochschule Berlin lehrte. Kupisch hatte 1955 eine Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland von 1815 bis 1945 verfasst und im Blick auf die Zeit des Nationalsozialismus geschrieben, die katholische Kirche habe ihren Abwehrkampf im Gegensatz zur evangelischen in einer geschlossenen Einheit führen können.² In seiner zwanzig Jahre später im Taschenbuchformat erschienenen fünfbändigen Kirchengeschichte erhebt Kupisch im gleichen historischen Zusammenhang Anklage gegen das Wüten der kroatischen Ustascha in Kroatien während des Zweiten Weltkrieges:

Kroatien wurde ein vom Blut der Erschlagenen schreiendes Schlachtfeld. Rom und seine Priester sahen mit dem Hl. Vater diesen im Namen des katholischen Glaubens begangenen Untaten schweigend zu.

Nicht nur die evangelische Kirche also, so war die Schlussfolgerung daraus, hätte nach der Zeit des Nationalsozialismus Buße tun müssen.³

1. Der Katholizismus als Papstkirche: Karl Heussi

Man wird nicht umhin können, einen Blick in das *Kompendium der Kirchengeschichte* des Jenenser Kirchenhistorikers Karl Heussi zu werfen, das 1907 in der ersten und 1991 in der 18. Auflage erschien. »Der Heussi« vermittelte über Generationen das vor dem Theologischen Examen letztgültige Wissen über die Kirchengeschichte. Insofern dürfte er von allen hier vorzustellenden Entwürfen die höchste Breitenwirkung gehabt haben.

Von dem heute im Studium häufig an die Stelle des »Heussi« getretenen *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte* von Wolf-Dieter Hauschild ließe sich das genauso sagen. Allerdings fehlt es hier an profilierten Aussagen, sieht man einmal von der typisch protestantischen und auch bei Heussi sehr prominenten Rede von der »Papstkirche« im Zusammenhang mit dem Ersten Vatikanischen Konzil ab.⁴ Hauschilds Standort lässt sich nicht aus weiteren Veröffentlichungen zum Katholizismus ableiten, wohl aber daraus, dass er in seinen Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte ein deutliches Interesse an der institutionellen Verfasstheit der evangelischen Kirche formuliert⁵ und selbst für einige Jahre in einer Kirchenleitung tätig

² Karl KUPISCH, *Zwischen Idealismus und Massendemokratie. Eine Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland von 1815–1945*, Berlin 1955, S. 225.

³ Karl KUPISCH, *Kirchengeschichte*, Bd. 5: *Das Zeitalter der Revolutionen und Weltkriege*, Stuttgart 1975, S. 122.

⁴ Wolf-Dieter HAUSCHILD, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. 2: *Reformation und Neuzeit*, 2. Aufl. Gütersloh 2001, § 16.13.4.

war. Die Modernismuskrise, die, wie zu sehen sein wird, von protestantischen Autoren oft und mit langer Tradition⁶ als besonders signifikant angesehen wurde, fehlt bei Hauschild völlig; ohnehin sind die einzigen nach 1870 von ihm angesprochenen Komplexe der Kulturkampf, das Mariendogma von 1950 und das Reichskonkordat sowie die darauf folgenden Konflikte.⁷ Da Hauschild seine gesamte Darstellung mit dem Jahr 1950 enden lässt, fehlt das Zweite Vatikanische Konzil.

Für Heussi ist es gerade die Modernismuskrise, an der sich der Grundkonflikt zeigt: Dem »Reformkatholizismus« standen der »bleierne Druck« und die »eisige Feindseligkeit« des Kurialismus entgegen.⁸ So gehören die Begriffe »Katholizismus« und »Restauration« eng zusammen.⁹ Restauration prägte den Katholizismus im 19. Jahrhundert,¹⁰ in dem die Jesuiten »die unumschränkten Herren der Kirche« wurden und sich sogar das Papsttum unterwarfen.¹¹ Das Papsttum kam dann seinerseits durch das Erste Vatikanische Konzil zur unbeschränkten Herrschaft.¹² Auf den Kulturkampf folgte »ein weiteres Erstarken der Papstkirche«.¹³ Heussis Sicht auf den Katholizismus war primär durch die Wahrnehmung des Papsttums bestimmt, so wie er schon die Zeit von 900 bis 1300 – den Begriff Mittelalter lehnte er ab¹⁴ – unter die Überschrift »Aufstieg und Höhe der Papstkirche« gestellt hatte. In seinem mehrfach aufgelegten *Abriss der Kirchengeschichte* kam Heussi zu dem gleichen Ergebnis: »Die römisch-katholische Kirche der neuesten Zeit ist ganz ausschließlich Papstkirche.«¹⁵ Heussis Fokussierung auf das Papsttum, die er für die Darstellung des 20. Jahrhunderts durchhielt,¹⁶ zeigt sich auch an zwei Veröffentlichungen zur römischen Petrustradition: *War Petrus in Rom?* und *Die römische Petrustradition in kritischer Sicht*.¹⁷

5 Ders., *Konfliktgemeinschaft Kirche. Aufsätze zur Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Göttingen 2004.

6 Hans Martin MÜLLER, *Der reformkatholische Modernismus in protestantischer Sicht*, in: Ders. (Hrsg.), *Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*, Gütersloh 1992, S. 294–310 (zu Harnack, Holl und Troeltsch).

7 HAUSCHILD, *Lehrbuch*, Bd. 2, § 16.12.4; § 19.10; § 20.10.

8 Karl HEUSSI, *Kompendium der Kirchengeschichte*, hier nach der 16. Aufl. Tübingen 1981, § 116r–z.

9 Ebd., § 86a; § 93a.

10 Ebd., § 114a.

11 Ebd., § 114c; § 115c.

12 Ebd., § 115p.

13 Ebd., § 116a.

14 Ebd., § 2f.; vgl. Karl HEUSSI, *Altertum, Mittelalter und Neuzeit in der Kirchengeschichte. Ein Beitrag zum Problem der historischen Periodisierung*, Tübingen 1921, S. 49–60.

15 Karl HEUSSI, *Abriss der Kirchengeschichte*, hier nach der Ausgabe Darmstadt 1956, S. 161.

16 HEUSSI, *Kompendium*, § 132.

17 Karl HEUSSI, *War Petrus in Rom?*, Gotha 1936; ders., *Die römische Petrustradition in kritischer Sicht*, Tübingen 1955. Vgl. dazu: Ders., *Kompendium*, § 8u; § 14i mit Anm. 4. Hanna JURSCH be-

2. Der Triumph des Katholizismus über die Kultur der Moderne: Horst Stephan

Horst Stephan war seit 1907 Privatdozent für Kirchengeschichte in Marburg und wurde dort 1911 Professor; bald wandte er sich der Systematischen Theologie zu. Seine theologischen Prägungen erfuhr er im Umkreis des theologischen Liberalismus, der in Marburg durch Martin Rade und die von ihm herausgegebene Zeitschrift *Die Christliche Welt* verkörpert wurde. Über die Zwischenstation Halle kam Stephan 1926 nach Leipzig, wo er sich seit 1933 einen Namen als energischer Gegner der Deutschen Christen machte. 1938 wurde er emeritiert, seine Professur gestrichen. Stephan hatte 1909 in dem von Gustav Krüger herausgegebenen *Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende* den vierten Teil zur Neuzeit veröffentlicht. Zwar befasste sich Stephan ansonsten in Publikationen nicht mit dem Katholizismus,¹⁸ doch ist er hier heranzuziehen: Stephan gab der Geschichte des Katholizismus in auffälliger Weise Raum und behandelte diese analog zur Geschichte des Protestantismus in einem weiten internationalen Horizont unter institutionen-, theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Perspektiven. Stephans Maßstab war die Tauglichkeit des Christentums für die Moderne, und als das Buch erschien, befand man sich in der Modernismuskrise. Der Sieg des Ultramontanismus war für Stephan noch nicht ausgemacht, obwohl er sich auf dem Ersten Vatikanischen Konzil unübersehbar manifestiert hatte,¹⁹ denn auch nach der Ausscheidung des Altkatholizismus ließen sich »die großen historischen Mächte« »nicht dauernd bannen«. ²⁰ Der »Optimismus gegenüber der modernen Welt« war also auch noch im Katholizismus zu finden, wobei Stephan die daraus folgenden Konflikte – für ihn die »schwerste Krisis [...], die den Katholizismus seit der Aufklärung betroffen hat« – mit der Leidenschaft des Zeitgenossen wahrnahm und darstellte.²¹

1931 veröffentlichte Stephan das Buch in einer zweiten Auflage, und zwar zusammen mit dem in Breslau lehrenden Hans Leube, einem Spezialisten für den Pietismus und die Altprotestantische Orthodoxie. Der Antimodernismus hatte inzwischen gesiegt, der Versuch einer »Aussöhnung des

tonte im Nachruf auf ihren Lehrer Heussi, diesem sei es »niemals darum gegangen [...] dem Katholizismus eine seiner Hauptstützen zu rauben«, doch ist dies eine irenische Nachinterpretation: Dies., In memoriam Karl Heussi, in: *Theologische Literaturzeitung* 86 (1961), Sp. 541–546, hier Sp. 543. Heussi hatte unter Bezug auf die Konstitution »De ecclesia« (also »Pastor aeternus«) die Gültigkeit des römischen Primats- und Unfehlbarkeitsanspruchs an den Romaufenthalt des Petrus gebunden: *Kompendium*, § 115q mit Anm. 1.

¹⁸ Eine Ausnahme ist ein Aufsatz zum Thema Weltanschauungsprofessuren: *Die Christliche Welt* 35 (1921), S. 442–446.

¹⁹ Horst STEPHAN, *Die Neuzeit*, Marburg 1909, S. 182.

²⁰ Ebd., S. 201.

²¹ Ebd., S. 201–207; Zitat: S. 201.

Katholizismus mit der modernen Kultur« war gescheitert.²² So fällt schon im Vorwort das Urteil über den Katholizismus drastischer aus als in der ersten Auflage: War dort noch etwas vage von »einer verschärften kirchlichen Zentralisation« die Rede gewesen, so heißt es nun vom Katholizismus, er führe seine in der Gegenreformation begonnene Entwicklung ausgerechnet mit den Mitteln der Neuzeit schrankenlos durch:

Er verwirklicht eine äußere und innere Zentralisation seines Kirchenwesens, wie sie in keiner früheren Periode der Geschichte möglich war, erreicht allmählich die völlige Unabhängigkeit vom Staat und steigert in der Zerrüttung der Gegenwart, obwohl ebenfalls mannigfach bedroht, sein Selbstbewußtsein so hoch, daß er die Führung der Kulturbewegung zurückzugewinnen versucht.²³

In der zweiten Auflage ist deutlich das für die Zeit der Weimarer Republik so typische und aus mehreren Perspektiven und mit unterschiedlichen Zielvorstellungen artikulierte protestantische Krisenbewusstsein zu spüren, das mit einem Unterlegenheitsgefühl gegenüber dem Katholizismus einherging. Dieses Krisenbewusstsein, das sich auch in der Kirchengeschichtsschreibung niederschlug,²⁴ war eines der großen Themen Stephans.²⁵ Er diagnostizierte, dass sich wie im Mittelalter und im Barock eine neue Synthese von Kultur und Katholizismus anbahne.²⁶ Abgesehen von den Aktivitäten des Papsttums, zu denen auch die Schaffung der Katholischen Aktion gehöre, war es vor allem die »katholische Kulturfront«, der sich Stephan gegenüber sah. Katholische Intellektuelle und Weltanschauungsprofessoren, Zeitschriften wie das von Carl Muth herausgegebene *Hochland* und andere Faktoren führten zu einer »Wiederbetonung des Mittelalters, des Barock und der Romantik« und zur »Ablehnung des Geistes von Weimar«, der Klassik nämlich. Das ganze Unterfangen paarte sich in Stephans Sichtweise mit einer neu erwachten Laienfrömmigkeit, für die vor allem die liturgische Bewegung steht.²⁷

22 Horst STEPHAN/Hans LEUBE, *Die Neuzeit*, 2. Aufl. Tübingen 1931, S. 300. Positiver sah dies Friedrich HEILER in seinem Artikel *Reformkatholizismus (Modernismus)* für die zweite Auflage von *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Bd. 4, Tübingen 1930, Sp. 1795–1802): Trotz des Endes des Modernismus »sind die Kräfte zu einer Erneuerung des römischen K.[atholizismus] nicht erstorben«. Die Reformbewegungen der Nachkriegszeit »erfüllen viel tiefer und reiner, was Reformkatholiken und Modernisten ersehnten« (Sp. 1801).

23 STEPHAN, *Die Neuzeit*, S. 3; STEPHAN/LEUBE, *Die Neuzeit*, S. 6.

24 Peter GEMEINHARDT, *Krisis der Geschichte – Krisis der Kirchengeschichtsschreibung. Kirchengeschichte nach dem Ersten Weltkrieg auf der Suche nach ihrem Grund und Gegenstand*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 113 (2002), S. 210–236.

25 Vgl. Matthias WOLFES, *Protestantische Theologie und moderne Welt. Studien zur Geschichte der liberalen Theologie nach 1918*, Berlin u.a. 1999, S. 145–148.

26 STEPHAN/LEUBE, *Die Neuzeit*, S. 425.

27 Ebd., S. 428f.

3. Der katholische Frühling: Heinrich Hermelink

Heinrich Hermelink begann seine akademische Laufbahn in Leipzig als Schüler von Albert Hauck.²⁸ Über Zwischenstationen in Kiel und Bonn kam er 1918 als Professor ebenfalls nach Marburg, wo er 1935 zwangsemertitiert wurde. Für das *Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende*, dessen vierten Band Stephan verfasste, schrieb Hermelink den dritten Band *Reformation und Gegenreformation*, der wie Stephans Beitrag 1911 in erster und 1931 in zweiter Auflage erschien.²⁹ Hermelink veröffentlichte nach dem Zweiten Weltkrieg sein in der Zeit nach der Emeritierung verfasstes Hauptwerk *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart*. Es blieb durch seinen Tod im Jahre 1958 unvollendet und bricht mit dem dritten, bis 1914 reichenden Band ab. Hermelink sah den neueren Katholizismus im Spannungsfeld von Nationalismus und Internationalismus: Hatte der deutsch-französische Krieg den Nationalismus neu entzündet, der »pseudo-religiöse Kräfte« in sich barg und »mit epidemischer Ausdehnung allmählich sämtliche Völker der Erde« befiel, manifestierte sich zur gleichen Zeit die »Internationale des Katholizismus« unter der »Zentralidee des katholischen Absolutismus«. Diese Spannung konnte sich nicht anders entladen als im Kulturkampf.³⁰ Hermelink schloss sich einerseits Heinrich Bornkamm an, der den Kulturkampf zu den großen geschichtlichen Entscheidungen gezählt hatte,³¹ andererseits bezeichnete er ihn als »Irrgang«, »der aber von neuem die Erfahrung einprägte, daß man geistige Größen und gar religiöse Kräfte nicht mit dem Schwert treffen kann« – letzteres mag man als Reflexion auf die Lebenserfahrung Hermelinks im Kirchenkampf lesen.³² Auch das Unfehlbarkeitsdogma ließ Hermelink nicht unkommentiert, jedenfalls insofern, als sich das Erste Vatikanische Konzil damit selbst »depossediert« hatte.³³ Einen Seitenhieb auf Heinrich Denzingers *Enchiridion* konnte er sich ebenfalls nicht versagen:

Man hat von privater Seite aus versucht, sie [sc. die päpstlichen Lehrentscheidungen] in der Vergangenheit festzustellen und zu sammeln. Aber offiziell wird auf eine solche Sammlung verzichtet.³⁴

28 Konrad HAMMANN zählt ihn mit Recht »zu den heute weithin vergessenen liberalen Theologen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts«: Heinrich Hermelink als Reformationshistoriker, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 96 (1999), S. 480–507, hier S. 480.

29 Heinrich HERMELINK, *Reformation und Gegenreformation*, Tübingen 1911; ders./Wilhelm MAURER, *Reformation und Gegenreformation*, 2. Aufl. Tübingen 1931.

30 Heinrich HERMELINK, *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart*, Bd. 3: Nationalismus und Sozialismus 1871–1914, Stuttgart u.a. 1955, S. IXf. und S. 24.

31 Heinrich BORNKAMM, *Die Staatsidee im Kulturkampf*, München 1950, S. 59.

32 HERMELINK, *Das Christentum*, Bd. 3, S. 56f. und S. 72.

33 Ebd., S. 47.

Interessanter als diese ja nicht ungewöhnliche Sichtweise ist, dass Hermelink nach dem Ersten Weltkrieg zu den Chronisten des zeitgenössischen Katholizismus gehörte: Hermelink veröffentlichte 1923 eine Broschüre zum Thema *Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart vornehmlich in Deutschland*. Hermelink registrierte wie Stephan eine nach dem Ersten Weltkrieg einsetzende prokatholische Stimmung, der zufolge der Katholizismus nun eher als der Protestantismus als kulturfördernde Größe angesehen wurde.³⁵ Darum wollte Hermelink ein reales Bild des Katholizismus angesichts einer im Protestantismus grassierenden »marienduftigen, allsüchtigen, eucharistisch-mystischen Romantik« zeichnen.³⁶ Monastischer Frühling, katholische Jugendbewegung, eucharistischer Frühling und liturgische Bewegung waren weitere Stichworte.³⁷ Hermelinks Eindruck wurde von seinem Marburger Kirchengeschichtskollegen Hans von Soden bestätigt. Dieser sah im Katholizismus eine »schwere innere Gefahr« für den Protestantismus: »Das wollen die Leute ja auch bei uns, was der Katholizismus will. Hochkirchliche Bewegung [...], evangelische Messe, evangelisches Brevier, Klosterwesen, Bischofsamt sind nicht ganz harmlos.«³⁸

Zu den konkreten Hintergründen zählte die Einführung des Bischofsamts in einigen evangelischen Landeskirchen nach dem Fortfall des landesherrlichen Kirchenregiments und die Berneuchener Bewegung. Bevor der Text als separate Broschüre erschien, hatte Hermelink ihn schon in der *Christlichen Welt* veröffentlicht, in der er in den Jahren 1924 bis 1932 mit einer Rubrik *Vom Katholizismus unserer Tage* zum regelmäßigen Berichtersteller wurde.³⁹ Hervorgegangen war der Text aus einem Vortrag, den Hermelink 1922 vor dem »Bund für Gegenwartschristentum« gehalten hatte, der mit dem Unterstützerkreis der *Christlichen Welt*, den »Freunden der Christlichen Welt«, in engster Verbindung stand. Hermelink war unter pragmatischen Gesichtspunkten durchaus kein Katholikengegner: Wie andere protestantisch-liberale Theologen unterstützte er 1925 die Kandidatur des Zentrumspolitikers Wilhelm Marx für das Reichspräsidentenamt.⁴⁰

34 Ebd., S. 48.

35 Heinrich HERMELINK, *Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart vornehmlich in Deutschland*, Stuttgart u.a. 1923, S. 1f.

36 Ebd., S. 3.

37 Ebd., S. 5–9.

38 Christoph SCHWÖBEL (Hrsg.): An die Freunde. Vertrauliche d. i. nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Mitteilungen, Berlin 1993, Nr. 74, 10. Dezember 1922, S. 805f. [407].

39 Helmar JUNGHANS, Bibliographie Heinrich Hermelink, in: *Theologische Literaturzeitung* 84 (1959), Sp. 551–559, hier Sp. 555. Vgl. z.B. *Die Christliche Welt* 38 (1924): »Der Papst und die Propaganda« (S. 226–231), »Die Ordensüberschwemmung« (S. 275–279), »Der Geisteskampf und die Jugend« (S. 317–322). Hermelinks Einschätzungen flossen auch in seinen Artikel *Der Katholizismus der Gegenwart* für die zweite Auflage des Lexikons *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* ein: Bd. 3, Tübingen 1929, Sp. 695–702.

Dass der vierte Band von Hermelinks *Christentum in der Menschheitsgeschichte*, der die Zeit seit 1914 behandelt hätte, nicht geschrieben werden konnte, ist bedauerlich, doch wird aus anderen Publikationen ganz deutlich, dass Hermelink sich seit den 1940er Jahren zu einer positiveren Sicht des Katholizismus durchrang. Der Anknüpfungspunkt war wie bei Stephan der »Modernismus«, der für ihn die »deutsche Theologie« und »die verheißungsvollen Anfänge eines Reformkatholizismus unter Laien und Theologen in Deutschland« darstellte.⁴¹ Diese durch den Antimodernismus verschütteten Ansätze fand Hermelink in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg wieder, in der er in die Vorkriegszeit zurückgehende Reformimpulse wahrnahm, die sich zu innerkatholischen Reformbewegungen verdichteten.⁴² Hermelink dehnte sein in der Zwischenkriegszeit entwickeltes ökumenisches Interesse⁴³ nun auf den Katholizismus aus. Eine interkonfessionelle Verständigung in der *Una Sancta* war nun immerhin ein »Fernziel des Glaubens«.⁴⁴ Die einstmals so kritisch betrachtete liturgische Bewegung stellte sich nun als Kern einer größeren kirchlichen Reformbewegung dar, die durch Enzykliken Pius' XII. – also *Mystici corporis Christi* und *Mediator Dei* – in die Kirche integriert wurde. Gleiches gilt auch für die Integration der Bibelbewegung durch *Divino afflante Spiritu*.⁴⁵

4. Hoffnung auf modernen Modernismus: Walther von Loewenich

Walther von Loewenich war seit 1946 Professor in Erlangen; in der Zeit des Dritten Reiches war ihm eine akademische Karriere verwehrt geblieben. Nach dem Ende des Kirchenkampfes veröffentlichte er eine einbändige Geschichte der Kirche, die er mit dem Jahr 1933 enden ließ, da die Zeit für seine Darstellung des Kirchenkampfes noch nicht reif sei.⁴⁶ Zwei Auflagen erschienen in den Jahren 1938 und 1939, die nächste 1948, die sechste und letzte 1962. Das Buch war für Laien und Lehrer gedacht und im Geist des Kirchenkampfes, damit auch in einem sehr protestantischen Geist geschrie-

40 Anne Christine NAGEL, Martin Rade – Theologe und Politiker des Sozialen Liberalismus. Eine politische Biographie, Gütersloh 1996, S. 231f. und S. 277.

41 HERMELINK, *Das Christentum*, Bd. 3, S. 520.

42 Heinrich HERMELINK, *Katholizismus und Protestantismus im Gespräch um die Una Sancta*, Stuttgart 1949, S. 8f.

43 Vgl. Bernd JASPERT, *Der Kirchenhistoriker Heinrich Hermelink*, in: Ders., *Theologie und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1989, S. 219–239, hier S. 225.

44 HERMELINK, *Katholizismus und Protestantismus im Gespräch*, S. 62f.

45 Heinrich HERMELINK, *Die katholische Kirche unter den Pius-Päpsten des 20. Jahrhunderts*, Zollikon/Zürich 1949, S. 102–106 und S. 109–113; ders., *Katholizismus und Protestantismus im Gespräch*, S. 9–16.

46 Walther von LOEWENICH, *Die Geschichte der Kirche*, hier nach der 5. Aufl. Witten 1957, S. 8.

ben: Die *Kirche ist die Kirche* des Wortes, des Evangeliums, und daran muss die Kirchengeschichtsschreibung sie messen.⁴⁷ Der Katholizismus konnte nur eine Gegenbewegung dazu sein, die durch die Abgrenzung gegen die Reformation ins Leben trat.⁴⁸

Eine ähnliche Position vertrat Kurt Dietrich Schmidt, der wie Hermelink in der Zeit des Dritten Reiches Opfer einer Zwangsemeritierung geworden war. Schmidt veröffentlichte 1949 einen *Grundriß der Kirchengeschichte*, der 1990 in neunter und letzter Auflage erschien. Schmidt definierte Kirchengeschichte als »die Geschichte des in der Welt fortwirkenden Christus«. ⁴⁹ Zwar wollte Schmidt keine Konfession aus der Kirchengeschichte ausschließen, da die Kirche eigentlich das Volk Gottes sei, das in allen Konfessionen lebe. Faktisch aber schrieb er eine dezidiert evangelische Kirchengeschichte. Der Paragraph über »Die innere Erneuerung der katholischen Kirche als Grundlage der Gegenreformation« im 16. Jahrhundert endete mit dem Satz: »Vom Evangelium her beurteilt, kann die katholische Reform freilich nur als eine Restauration gewertet werden.«⁵⁰ Dieses Thema arbeitete Schmidt in einem erst nach seinem Tod erschienenen Faszikel für das Handbuch *Die Kirche in ihrer Geschichte* eigens aus.⁵¹ In einem weiteren Paragraphen wird im *Grundriß* auf wenigen Seiten die Geschichte der katholischen Kirche von 1648 bis zur Gegenwart dargestellt.

Loewenich befasste sich weit umfänglicher als Schmidt mit dem Katholizismus: Der »reaktionäre Charakter« des nachtridentinischen Katholizismus erreichte im Ersten Vatikanischen Konzil, vorbereitet durch Ultramontanismus, Mariendogma und Syllabus, seinen Höhepunkt. Worauf die Entwicklung aber vor allem zulief, war die Neuscholastik, die »zum eisernen Bestand des katholischen Dogmas« wurde, und dieser steht Loewenichs Verdikt entgegen: »Luther und Kant stehen hier auf einer Linie gegenüber der Scholastik.«⁵² Indem Loewenich die Neuscholastik als »natürliche Theologie« bezeichnete, brachte er sie in die Nähe von Anschauungen, die von seinen Fakultätskollegen Paul Althaus und Werner Elert vertreten wurden. Auch das Unfehlbarkeitsdogma entging nicht einer theologischen Zensur: »Die Reformation und das moderne Denken kennen keine irdische Autorität, die in der Wahrheitsfrage absolute Bindungen aufstellen könnte.«⁵³ Im Blick auf den Katholizismus der Jahre 1914 bis 1933 kam Loewenich zu einem ähnlichen

47 Ebd., S. 13f.

48 Ebd., S. 277f.

49 Kurt Dietrich SCHMIDT, *Grundriß der Kirchengeschichte*, 9. durchgesehene Auflage, Göttingen 1990, S. 9.

50 Ebd., S. 385.

51 Kurt Dietrich SCHMIDT, *Die katholische Reform und die Gegenreformation*, Göttingen 1975.

52 LOEWENICH, *Die Geschichte der Kirche*, S. 366.

53 Ebd., S. 367.

Befund wie Hermelink und Stephan: Er sah den Katholizismus politisch und kulturell im Aufwind. Die Länderkonkordate – aus Loewenichs Perspektive war vor allem das mit Bayern von Bedeutung – sicherten der katholischen Kirche großen Einfluss. Hinzu kam die Wiederzulassung und Ansiedlung von Orden, namentlich der Jesuiten.⁵⁴ Päpstliche Enzykliken dieser Zeit waren für Loewenich »Marschbefehle« für die katholische Bewegung, nicht zuletzt für die Katholische Aktion.⁵⁵ Ähnlich wie Hermelink und Stephan vermerkte Loewenich die Formierung eines Kulturkatholizismus, der von ihm als »Anti-Kultur« bezeichnet wird.⁵⁶ Das hieß: »Der moderne Katholizismus ist auch auf der inneren Linie im Vorrücken begriffen. Der eindeutige geistige Vorrang des Protestantismus ist dahin.«⁵⁷ Allerdings traute Loewenich den Entwicklungen nicht ganz, denn manches von dem, was jetzt modern war, könnte schon bald als modernistisch verurteilt werden.⁵⁸ Das Schicksal des Modernismus, der »haarscharf der protestantischen Theologie des neunzehnten Jahrhunderts« geglichen habe, war für Loewenich ohnehin von großer Signifikanz und »ebenso lehrreich wie schmerzlich«: »Am Modernismus entschied sich das Schicksal des modernen katholischen Geistes.«⁵⁹ Hier lagen also Hoffnungen begraben.

1955 veröffentlichte Loewenich das Buch *Der moderne Katholizismus. Erscheinung und Probleme*. Hier sah er den Katholizismus nach dem Zweiten Weltkrieg in einer noch stärkeren Position als nach dem Ersten: Der Katholizismus galt vielen als einzige Ordnungsmacht in einem drohenden Chaos, er entfaltete bemerkenswerte Energie und Aktivität, und an seiner Spitze stand ein herausragender Papst.⁶⁰ Loewenich warb in einer Zeit, in der das Klima vorsichtig ökumenischer wurde, auch um katholische Leser,⁶¹ und dementsprechend freundlich war der Ton. Was er in seiner Kirchengeschichte angesprochen hatte, konnte er nun ausarbeiten, und so ist das Buch vor allem eine Darstellung des katholischen Aufbruchs nach dem Ersten Weltkrieg. Hier lagen »ungeheure Frömmigkeitswerte«.⁶² Genauso aber legte Loewenich dem Lesepublikum noch einmal den »Modernismus« ans Herz, mit dem sich jeder befassen müsse, der den heutigen Katholizismus verstehen wolle.⁶³ Hier lag für Loewenich eine Parallele zum Protestantis-

54 Ebd., S. 421f.

55 Ebd., S. 424f.

56 Ebd., S. 425f.

57 Ebd., S. 427.

58 Ebd., S. 427f.

59 Ebd., S. 403.

60 Walther von LOEWENICH, *Der moderne Katholizismus. Erscheinung und Probleme*, Witten 1955, S. 10f.

61 Ebd., S. 12.

62 Ebd., S. 410.

63 Ebd., S. 70.

mus und somit eine ökumenische Option: Religion ist etwas Persönliches, sie muss sich von dogmatischen Vorgaben, namentlich solchen der Neuscholastik, freimachen.⁶⁴

5. Ökumenische Perspektiven: Wilhelm Dantine

Wilhelm Dantine war seit 1963 Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Dantine verfasste zusammen mit dem Religionspädagogen Eric Hultsch den Abschnitt *Lehre und Lehrentwicklung im Römischen Katholizismus* für das von Carl Andresen herausgegebene *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, dessen dritter Band erstmals 1984 erschien. Dantine befasste sich ansonsten nicht publizistisch mit dem Katholizismus – eine Ausnahme ist ein Artikel über den »Modernisten« Friedrich von Hügel⁶⁵ –, doch hatte er eine biographische Verbindung dazu: Er stammte nicht aus einer alteingesessenen evangelischen österreichischen Familie, sondern war der Sohn eines aus Deutschland stammenden Katholiken, der im Zuge der »Los-von-Rom-Bewegung« protestantisch geworden war. Vor allem aber war Dantine in der ökumenischen Bewegung tätig, die im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils selbst in Österreich deutlicher spürbar wurde. Liest man Dantines und Hultschs Beitrag auf die ökumenischen Bezüge hin, so fällt auf, dass die Autoren die Hochschätzung des Modernismus nicht teilen: Dieser wird als Anpassung an den Zeitgeist gesehen, nicht als Durchbruch zu einer Umkehr, und somit als Episode, immerhin aber auch als Zeichen dafür, dass »Geist und Selbstverständnis des Katholizismus« auf Veränderung drängten.⁶⁶ Die Grundideen, die in Modernismus, Reformkatholizismus und Sozialkatholizismus sichtbar werden, lebten nämlich weiter und beflügelten die Öffnung der katholischen Kirche gegenüber der Moderne.⁶⁷ In diese Tendenz gehörte für Dantine und Hultsch die *Nouvelle Théologie*, die Aufwertung der Laien, aber auch die von früheren Autoren kritisch betrachtete liturgische Bewegung oder die Jugendbewegung.⁶⁸ Das Zweite Vatikanische Konzil brachte dann

⁶⁴ Ebd., S. 72.

⁶⁵ Wilhelm DANTINE, Friedrich von Hügel, in: Hans-Jürgen SCHULTZ (Hrsg.), *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1966, S. 50–56.

⁶⁶ Wilhelm DANTINE/Eric HULTSCH, *Lehre und Dogmenentwicklung im Römischen Katholizismus*, in: Carl ANDRESEN (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 3: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, 2. Aufl. Göttingen 1988, S. 289–423, hier S. 337 und 343.

⁶⁷ Ebd., S. 343.

⁶⁸ Ebd., S. 343–359.

»eine universale Wende zur Welt und eine ebenso universale Aufnahme der innerkirchlichen Tendenzen, welche sie vorbereitet hatten«, zum Ausdruck.⁶⁹

6. Kirchen- und konfessionskundlicher Pragmatismus: Gottfried Maron und Hubert Kirchner

Die beiden in Deutschland immer noch im Werden befindlichen kirchengeschichtlichen Handbücher protestantischer Herkunft, nämlich das in Göttingen erscheinende Werk *Die Kirche in ihrer Geschichte* und die in Leipzig erscheinende *Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen* haben für die Geschichte des Katholizismus eigene Faszikel vorbehalten.

Für *Die Kirche in ihrer Geschichte* verfasste der Reformationshistoriker Gottfried Maron das Faszikel *Die römisch-katholische Kirche von 1870 bis 1970*; Marons letzte große Monographie war Ignatius von Loyola gewidmet.⁷⁰ Für Maron liegt die Grundstruktur des neueren Katholizismus in der Polarität zwischen einer papstzentrierten Kirche und ihren Gegenkräften, die äußerer, politischer Natur sind oder sich innerkatholischen »Bewegungen« verdanken.⁷¹ Diese Bewegungen wiederum, konservative oder reformkatholische, eben jene also, die auch schon andere Autoren positiv oder negativ registriert hatten, machten die Spannung innerhalb des modernen Katholizismus aus.⁷² Den »Modernismus« zählt Maron nicht dazu, sondern handelt ihn im Rahmen seines papstgeschichtlichen Teils ab.⁷³ Vielmehr geht es ihm um die Laienbewegung, den Aufschwung der Orden, die liturgische Bewegung, die Bibelbewegung und andere. Das Zweite Vatikanische Konzil sah Maron mit gewisser Skepsis, da es bei der Zentralisierung unter dem Papsttum geblieben war – diese Skepsis verdankt sich dem Standort Marons, der dem Evangelischen Bund und dem dazugehörigen Konfessionskundlichen Institut in Bensheim eng verbunden war. Immerhin waren auch für Maron durch das Konzil viele Bewegungen zum Ziel gekommen.⁷⁴

Ähnlich pragmatisch lesen sich die beiden Bände von Hubert Kirchner zum Katholizismus der Jahre 1870 bis 1958 und vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zur Gegenwart. Kirchner, Mitarbeiter in der Studienabteilung des DDR-Kirchenbundes und wie Maron dem Evangelischen Bund

⁶⁹ Ebd., S. 360.

⁷⁰ Gottfried MARON, Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche, Göttingen 2001.

⁷¹ Gottfried MARON, *Die römisch-katholische Kirche von 1870 bis 1970*, Göttingen 1972, S. 197.

⁷² Ebd., S. 285.

⁷³ Ebd., S. 211f.

⁷⁴ Ebd., S. 327f.

eng verbunden, wollte die Geschichte des Katholizismus nicht auf eine Papstgeschichte reduzieren, doch gliederte er sein Werk nach den Pontifikaten, da der Katholizismus trotz allem von den einzelnen Päpsten geprägt würde.⁷⁵ Kirchner gab dem Lesepublikum kaum Hinweise auf seine eigene Sicht der Dinge an die Hand, deutlich ist nur, dass er das Zweite Vatikanische Konzil als Beginn einer neuen Epoche der Geschichte der römisch-katholischen Kirche ansieht.⁷⁶ Sympathien für bestimmte Tendenzen sind erkennbar, doch werden diese nicht am protestantischen Standpunkt gemessen, sondern allenfalls an ihrer Ökumenetauglichkeit.⁷⁷ Wie bei Maron steht die Modernismuskrise isoliert und ohne Folgewirkungen da; sie erscheint als innerkirchliches Disziplinproblem.⁷⁸ Die bei Maron und anderen protestantischen Autoren so wichtigen »Bewegungen« sind auch für Kirchner von wegweisender Bedeutung: Nach Neuscholastik und Antimodernismus sind liturgische Bewegung, Jugend- und Bibelbewegung und andere Strömungen Vorbereitung auf eine theologische Neubesinnung gewesen,⁷⁹ die letztlich auf das Zweite Vatikanische Konzil zulief.

7. Kirchengeschichtsschreibung als Beitrag zu Toleranz und Identitätsfindung

Generell ist das Bild des neueren Katholizismus in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung durch drei Schlüsselereignisse bestimmt: Das erste ist der Modernismus, das zweite das Aufblühen katholischer Bewegungen nach dem Ersten Weltkrieg, das dritte das Zweite Vatikanische Konzil. Der Modernismus erzeugte über Jahrzehnte hinweg Hoffnungen, im Katholizismus möge ein Annäherungspotential an den Protestantismus stecken. Die katholischen Bewegungen schienen dem Protestantismus die gesellschaftliche, politische und kulturelle Dominanz streitig zu machen. Das Zweite Vatikanische Konzil konnte als Realisierung eines neuen Modernismus und als kirchliche Integration der älteren Bewegungen gesehen werden.

Naturgemäß war der Katholizismus oft implizit oder explizit Gegenbild zum Protestantismus: Als hierarchisch, dogmatisch und antimodern skizziert, konnte er der eigenen Identitätsfindung dienlich sein, sei sie protestantisch-liberal, lutherisch oder wie auch immer definiert. Von Toleranz muss-

⁷⁵ Hubert KIRCHNER, *Das Papsttum und der deutsche Katholizismus 1870–1958*, Leipzig 1992, S. 6.

⁷⁶ Hubert KIRCHNER, *Die römisch-katholische Kirche vom II. Vatikanischen Konzil bis zur Gegenwart*, Leipzig 1996, S. 5.

⁷⁷ Ebd., S. 132f.

⁷⁸ KIRCHNER, *Das Papsttum und der deutsche Katholizismus*, S. 72–77.

⁷⁹ Ebd., S. 127.

te im 20. Jahrhundert keine Rede mehr sein, außer implizit im Blick auf die inneren Verhältnisse im Katholizismus und die ökumenischen Erwartungen, die man an ihn hatte.

Franziska Metzger

Identitätskonstruktion zwischen Nation und Konfession

Die Reformation in der katholischen (Kirchen-) Geschichtsschreibung der Schweiz

1868 begründete das *Archiv für die schweizerische Reformations-Geschichte* seine Zielsetzung damit, über die Edition von hauptsächlich katholischen Quellen eine »actenmäßige, unparteiische, kritische Geschichte der Reformationszeit« zu ermöglichen und so genannte »Unrichtigkeiten« bzw. »Entstellungen« in der Geschichtsschreibung im Sinne einer »kritischen Erörterung über einzelne, in der bisherigen Geschichtsschreibung irrig dargestellte Fakten oder falsch beurteilte Persönlichkeiten« zu widerlegen.¹ Der Archivgedanke stellte in dieser ersten spezifisch auf die Geschichtsschreibung ausgerichteten katholischen Publikationsserie in der Schweiz den zentralen Code dar, auf welchem sie ihr theoretisch-methodologisches Selbstverständnis aufbaute.

Wir haben [...] die Pflicht, durch Sammlung und Veröffentlichung unserer Acten diese Lücken auszufüllen, diese Unrichtigkeiten aufzudecken, diese Entstellungen und Verdächtigungen zurückzuweisen, und so die urkundliche, historische Wahrheit herzustellen. Wir sind dies unsern Vätern, unserer Kirche, dem Vaterlande, uns selbst schuldig.²

Die zwischen 1868 und 1904 in sechs Bänden erschienene Publikation argumentierte über die Diskurse der Selbstbeschreibung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, indem sie den Schwerpunkt auf die »Quellenbasiertheit«, die so genannte »Kritik« und die damit verbunden gesehene so genannte »Unparteilichkeit« legte. Diesbezüglich lässt sich von einem additiven Wissenschaftlichkeitsbegriff sprechen, welcher den geschichtstheoretischen und -philosophischen Konzeptionen entsprach, die in kirchengeschichtlichen Handbüchern und katholischen Lexika – theologischen ebenso wie Konversationslexika – im deutschsprachigen Raum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fixiert wurden.³ Dabei wurde im *Archiv für die*

1 Vorwort, in: *Archiv für die schweizerische Reformations-Geschichte* 1 (1868), S. V.

2 Ebd.

3 Siehe besonders, unter zahlreichen anderen: Karl Joseph VON HEFELE, Art. »Kirchengeschichte«, in: Heinrich Joseph WETZER/Benedikt WELTE (Hrsg.), *Kirchen-Lexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, Bd. 6, Freiburg i. Br. 1851, S. 130–158; Johannes ALZOG, *Handbuch der Universal-Kirchengeschichte*, Bd. 1, 8. Aufl. Mainz 1866, S. 9;

schweizerische Reformations-Geschichte äußerst explizit festgehalten, dass es in einem zweiten, auf der Aktenarbeit beruhenden Schritt um ein Umschreiben bestehender Geschichtsdiskurse zur Reformationszeit gehen müsse. Indem sich die Geschichtsschreibung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gerade auf die quelleneditorische Tätigkeit als Teil des Methodendiskurses im Feld des Wissenschaftlichkeitsdiskurses berief, wurden Editionen von Quellen selbst Teil der Produktion von Erinnerung.⁴ Die Erstellung eines Archivs, eines katholischen Ortes des Gedächtnisses der Reformationsgeschichte als kommunikativer Akt, wurde gerade dadurch als wissenschaftlich legitimiert, als die Einseitigkeit der Geschichtsschreibung, die der protestantischen Reformationsgeschichtsschreibung vorgeworfen wurde, aufgehoben werden sollte.⁵

Wie im Archiv für die schweizerische Reformations-Geschichte stellte die Reformationsgeschichtsschreibung auch in der 1907, wenige Jahre nach der reformierten Zeitschrift *Zwingliana* gegründeten Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte bis in die 1960er Jahre einen zentralen Schwerpunkt dar.⁶ Über das Postulat der Eruiierung der »historischen Wahrheit« – so etwa Eduard Wymann in einem selbstreflexiven Artikel im Vorfeld der Gründung der neuen Zeitschrift – sollte zu einer neuen Interpretation der

Joseph HERGENRÖTHER, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, Freiburg i. Br. 1876, S. 5–6; Alois KNÖPFLER, Art. »Kirchengeschichte«, in: Joseph Cardinal HERGENRÖTHER/Franz KAULEN (Hrsg.), *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, Bd. 7, Freiburg i. Br. 1891, S. 529–577; ders., *Lehrbuch der Kirchengeschichte*. Auf Grund der akademischen Vorlesungen von Karl Joseph von Hefele, Freiburg i. Br. 1895. – Siehe dazu ausführlich: Franziska METZGER, *Religion, Geschichte, Nation. Kommunikationstheoretische Perspektiven auf die katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz im 19. und 20. Jahrhundert*, Dissertation Universität Fribourg 2007; dies., *Religion, Geschichte, Moderne. Katholische Diskurse zur Geschichte als Wissenschaft um 1900*, in: Gian Enrico RUSCONI (Hrsg.), *Il modernismo in Italia e in Germania nel contesto europeo*, erscheint 2009. – Für eine Auseinandersetzung mit selbstreflexiven Diskursen der katholischen Kirchengeschichtsschreibung siehe auch: Bernhard STEINHAUF, *Die Wahrheit der Geschichte. Zum Status katholischer Kirchengeschichtsschreibung am Vorabend des Modernismus*, Frankfurt a.M. 1999.

4 Zu einer ähnlichen Position: Peter CSENDES, *Vom Speicher des Gedächtnisses zum Gedächtnisort – Historische Vereine*, in: Moritz CSÁKY/Peter STACHEL (Hrsg.), *Speicher des Gedächtnisses. Bibliotheken, Museen, Archive*, Bd. 2: *Die Erfindung des Ursprungs. Die Systematisierung der Zeit*, Wien 2001, S. 103–116. – Zu Gedächtnis als Archiv und Archiv als Gedächtnis siehe: Jacques DERRIDA, *Dem Archiv verschrieben. Eine Freudsche Impression*, Berlin 1997.

5 So wurde etwa beim Abdruck des Berichtes von Renwart Cysat über das Wirken der Jesuiten in Luzern einführend festgehalten: »Bezeichnend für die Manier der Geschichtsschreibung ist die Tatsache, dass aus Cysats Bericht bis anhin nur einzelne Sätze mitgeteilt wurden, welche die Gebrechen des Klerus schildern, nicht aber jene, welche uns die Blüte des neuerweckten Glaubens darstellen.« Theodor VON LIEBENAU, *Cysats Bericht über das Wirken der Jesuiten in Luzern*, in: *Archiv für Schweizerische Reformationsgeschichte* 2 (1904), S. 1–37, hier S. 4.

6 Dies zeigt sich auch darin, dass von zwanzig zwischen 1945 und 1961 veröffentlichten Beilagen der »Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte« acht Themen die Reformation bzw. die katholische Reform betrafen.

Reformationszeit gelangt werden.⁷ Dabei manifestiert sich der implizite Bezug auf die vom Kirchengeschichtsbegriff dominierten selbstreflexiven katholischen Diskurse zur Geschichtsschreibung ganz deutlich. Dass die Zeitschrift nicht mehr wie etwa die 1859 gegründeten Katholischen Schweizer-Blätter den Begriff »katholisch« im Titel trug, sondern vielmehr der Kirchengeschichtsbegriff verwendet wurde, ist signifikant in Bezug auf dieses Selbstverständnis, das sich auf die standardisierten Kriterien der Kirchengeschichtsschreibung bezog. Im Vorfeld der Gründung der Zeitschrift definierte der spätere Chefredaktor, Albert Büchi, in Bezug auf die Geschichtsschreibung das Verhältnis von religiöser und so genannt wissenschaftlicher, als »objektiv« bezeichneter Wahrheit wie folgt:

Nicht in dem Sinne, als ob die katholische Geschichtsschreibung eine eigene Wissenschaft sei, wohl aber in demjenigen, dass bei religiösen Kontroversen ihnen die katholische Auffassung nicht vorenthalten, dass der Einfluss der Kirche und der Religion auf den Gang der Geschichte unbeirrt der objektiven Wahrheitsliebe von katholischem Standpunkte zum Ausdruck gebracht wird.⁸

Die »katholische Geschichtsschreibung«, von der Albert Büchi in seinem Referat von 1905 sprach, war in Bezug auf die selbstreflexive geschichtstheoretische Ebene innerhalb des Kirchengeschichtsbegriffs situiert, welcher grundsätzlich und universal verstanden wurde und Ausdruck einer als wissenschaftlich bezeichneten Geschichtsschreibung war.⁹ Für diese war wesentlich, dass sie mehrere Ebenen von Wahrheitsdiskursen miteinander verband.¹⁰

Die Verschränkung dieser Konzeptionen zeigt zugleich, dass das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, und damit besonders zur Nation, theoretisch über die Koordinaten der Kirchengeschichtsschreibung bestimmt wurde. Religion war das Spezifikum für die metatheoretische Festlegung der Geschichtsschreibung über die geschichtsphilosophischen und methodologischen Konzeptionen der Kirchengeschichtsschreibung. Von letzterer wurde auf der gesellschaftlichen Ebene auch das Verhältnis von Religion und Nation bestimmt. Geschichtsschreibung verstanden als kulturelle Konstruktion vergangener Wirklichkeiten stellte ein Deutungssystem dar, das

⁷ Eduard WYMANN, Zwingliana (Separatabdruck aus Schweizerische Rundschau 5 [1905]), [Stans] 1905, S. 9.

⁸ Albert BÜCHI, Die Aufgabe der Katholiken auf dem Gebiete der Geschichtsschreibung in der Schweiz. Vortrag, gehalten in der historischen Sektion des schweizerischen Katholikentages in Luzern (Separatabdruck aus Neue Zürcher Nachrichten Nr. 8, 9 und 11 [1905]), Zürich 1905, S. 7.

⁹ Dieses Selbstverständnis entsprach auch dem Kirchen- und Geschichtsbegriff im deutschen »Historischen Jahrbuch«. Siehe Georg HÜFFER, Zur Orientierung, in: Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1 (1880), S. 11–22; Programm der von der historischen Section der Görres-Gesellschaft zu gründenden Zeitschrift für Geschichte, in: Historisches Jahrbuch 1 (1880), S. 3–4.

¹⁰ Siehe METZGER, Religion, Geschichte, Nation; dies., Religion, Geschichte, Moderne.

auf die Selbstpositionierung der katholischen Symbolgemeinschaft in der modernen Gesellschaft ausgerichtet war.¹¹ Hierin kommt die enge Verbindung zwischen der selbstreflexiven Verhältnisbestimmung und jener von Religion und Nation zum Ausdruck. In diesem Komplex nahm die Reformationsgeschichtsschreibung für die katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz ähnlich wie in Deutschland eine Schlüsselposition ein.

»Entangled history« von Religion, Geschichte und Nation

Das komplexe Verhältnis von Religion, Nation und Geschichte lässt sich in dreifacher Hinsicht als »entangled history« betrachten, als Geschichte von Verflechtungen, welche die ganze Komplexität der Verhältnisbestimmung in den Blick nimmt und eindimensional gerichteten Konzepten entgegenwirken soll:¹² Erstens mit Blick auf die Überlagerung und Amalgamierung verschiedener diskursiver Felder, so besonders von Religion und Nation. Hier stellt sich die Frage, wie der konfessionelle Faktor auf die Konstruktion historischer Masternarrative im Allgemeinen und von solchen der Nation im Besonderen wirkte. Die Frage nach der Verschränkung von Diskursfeldern birgt auf einer zweiten Ebene der Tiefendimension jene nach den Mechanismen der Konstruktion solcher Narrative in sich. Dass die Produktion unterschiedlicher Narrative und diskursiver Codes über gleiche Mechanismen geschehen konnte, zeigen Vergleiche national-liberaler und katholischer Geschichtsdiskurse.¹³ So zeigen sich Mechanismen der Sakralisie-

11 Zur katholischen Symbolgemeinschaft und zu deren Verhältnis zu Nation und Gesellschaft siehe aus der neusten Literatur u.a.: Michael GEYER/Hartmut LEHMANN (Hrsg.), *Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte*, Göttingen 2004; Heinz-Gerhard HAUPT/Dieter LANGEWIESCHE (Hrsg.), *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 2004; dies. (Hrsg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt a.M. 2001; Lucian HÖLSCHER (Hrsg.), *Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa*, Göttingen 2007; Friedrich Wilhelm GRAF/Klaus GROSSE KRACHT (Hrsg.), *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*, Köln 2007; Urs ALTERMATT/Franziska METZGER (Hrsg.), *Religion und Nation. Katholizismus im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007.

12 Für den Ansatz der »entangled history« interessant u.a.: Gunilla BUDDE/Sebastian CONRAD/Oliver JANZ (Hrsg.), *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*, Göttingen 2006; Michael WERNER/Bénédicte ZIMMERMANN, Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *Histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen, in: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002), S. 607–636. Siehe auch: Franziska METZGER, *Entangled Discourses of Scientificity. Zur Konstruktion der Geschichte als Wissenschaft in der katholischen Kommunikationsgemeinschaft des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, in: Christian GIORDANO/Jean-Luc PATRY/François RÜEGG (Hrsg.), *Trugschlüsse und Umdeutungen*, erscheint 2009.

13 Siehe Franziska METZGER, *Die Reformation in der Schweiz zwischen 1850 und 1950. Konkurrierende konfessionelle und nationale Geschichtskonstruktionen und Erinnerungsgemeinschaften*, in: HAUPT/LANGEWIESCHE, *Nation und Religion in Europa*, S. 64–98.

rung der Geschichte nicht nur in katholischen, sondern auch in national-liberalen Narrativen, etwa in Verbindung mit der Konstruktion von Auserwähltheitstopoi.¹⁴ Auch hier lässt sich von einer verschränkten Geschichte sprechen. Drittens ist das Verhältnis von Religion, Geschichte und Nation auch als »entangled history« verschiedener Erinnerungsgemeinschaften anzugehen.¹⁵ Aus ähnlichen Gedächtnis- und Erfahrungsbeständen konnten verschiedene diskursive und lebensweltliche Gemeinschaften unterschiedliche Deutungen schaffen. Die drei Verschränkungsebenen öffnen den Blick auf Prozesse der Aneignung und Umdeutung als Teil konkurrierender Konstruktionen historischer Narrative. Die genannte Darstellung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung als wissenschaftliche Geschichtsschreibung ist ein gutes Beispiel dafür.

Einen für die historiographiegeschichtliche Analyse dieser mehrfachen Verhältnisgeschichte und ihrer Komplexität geeigneten Ansatz sehe ich in einer kulturtheoretischen, verstanden als kommunikationstheoretische Perspektive, welche auf die »Möglichkeitsbedingungen« von Diskursen (Michel Foucault), auf Konstruktionslogiken abzielt und von einem Konzept der Kommunikation als Komplex von Information, Mitteilung und Verstehen ausgeht.¹⁶ Als Konzept, über das Geschichtsdiskurse einer nationalen oder religiösen Gemeinschaft und deren gegenseitiges Verweisungsverhältnis systematisiert werden können, verwende ich jenes der Kommunikationsgemeinschaften.¹⁷ Moderne Kommunikationsgemeinschaften des 19. und 20.

14 Siehe zur Sakralisierung: Hartmut LEHMANN, Die Säkularisierung der Religion und die Sakralisierung der Nation im 20. Jahrhundert: Varianten einer komplementären Relation, in: Christian MANER/Martin SCHULZE WESSEL (Hrsg.), Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918–1939, Stuttgart 2002, S. 13–27; Friedrich Wilhelm GRAF, Die Nation – von Gott »erfunden«? Kritische Randnotizen zum Theologiebedarf der historischen Nationalismusforschung, in: Gerd KRUMEICH/Hartmut LEHMANN (Hrsg.), »Gott mit uns«. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, S. 285–317. – Zu Auserwähltheitstopoi: Friedrich Wilhelm GRAF, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, 2. Aufl. München 2004, S. 119f.; Peter WALKENHORST, Nationalismus als »politische Religion«? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich, in: Olaf BLASCHKE/Frank-Michael KUHLEMANN (Hrsg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996, S. 503–529.

15 Ich verwende hier eine Konzeption von Erinnerung als Gebrauch von Gedächtnis. Siehe ähnlich: Elena ESPOSITO, Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2002; Alois HAHN, Erinnerung und Prognose. Zur Vergegenwärtigung von Vergangenheit und Zukunft, Opladen 2003.

16 Zum Begriff der »Möglichkeitsbedingungen« von Diskursen siehe: Michel FOUCAULT, Die Ordnung des Diskurses, 9. Aufl. Frankfurt a.M. 2003, bes. S. 35. – Zum Kommunikationsbegriff bei Niklas Luhmann, auf den ich mich stütze, siehe: Niklas LUHMANN, Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung, in: Henk DE BERG/Matthias PRANGEL (Hrsg.), Differenzen. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus, Tübingen 1995, S. 9–35. Siehe auch: Armin NASSEHI, Die Differenz der Kommunikation und die Kommunikation der Differenz. Über die kommunikationstheoretischen Grundlagen von Luhmanns Gesellschaftstheorie, in: Uwe SCHIMANK/Hans-Joachim GIEGEL (Hrsg.), Beobachter der Moderne. Beiträge zu Niklas Luhmanns »Die Gesellschaft der Gesellschaft«, Frankfurt a.M. 2003, S. 21–41.

Jahrhunderts sind als überindividuelle, abstrakte Vergemeinschaftung auf der räumlich-sozialen Dimension zu sehen. Über gemeinsame Codes und Symbole schufen Eliten Selbstbeschreibungen sowie politische und gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen. Sie konstituierten sich in Bezug auf die zeitliche Dimension als übergenerationelle Gemeinschaften, insofern, als sie Gedächtnis als Modus der Selbstbeschreibung verwendeten.¹⁸ Es ist wichtig, dass das Konzept der Kommunikationsgemeinschaften nicht statisch und essentialisierend, sondern variabel eingesetzt wird und dass von der kommunikativen Konstruktion verschiedener konkurrierender Gemeinschaften ausgegangen wird. So waren an der Konstruktion nationaler Identitäten verschiedene Gruppen in einem konkurrierenden, sich teilweise überschneidenden Verhältnis beteiligt.

In der Konstituierung einer katholischen Kommunikationsgemeinschaft in Ländern wie Deutschland, der Schweiz oder den Niederlanden im 19. Jahrhundert, aber auch von nationalen Gemeinschaften spielte der diskursive Mechanismus der Homogenisierung eine zentrale Rolle. Homogenisierung wurde im Katholizismus in erster Linie durch die auch als Ultramontanisierung bezeichnete Normierung von Symbolbeständen und Deutungen geschaffen, was nur dadurch ermöglicht wurde, dass der Katholizismus verstärkt hierarchisiert wurde.¹⁹ Mit Burkhard Gladigow ließen sich diese Mechanismen der Homogenisierung auch als »Professionalisierung von Religion« beschreiben.²⁰ Gerade im Mechanismus der Homogenisierung zeigten

17 Siehe Franziska METZGER, Konstruktionsmechanismen der katholischen Kommunikationsgemeinschaft, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 99 (2005), S. 433–447. – Für anschlussfähige Ansätze aus der Forschung zum katholischen Milieu siehe u.a. die Beiträge in: Claudia HIEPEL/Mark E. RUFF (Hrsg.), *Christliche Arbeiterbewegung in Europa 1850–1950*, Stuttgart 2003; Urs ALTERMATT (Hrsg.), *Katholische Denk- und Lebenswelten*. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert, Freiburg/Schweiz 2003; Johannes HORSTMANN/Antonius LIEDEGENER (Hrsg.), *Konfession, Milieu, Moderne*. Konzeptionelle Positionen und Kontroversen zur Geschichte von Katholizismus und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Schwerte 2001.

18 Auf die Bedeutung der selbstreflexiven Ebene im 19. Jahrhundert hat Wolfgang HARDTWIG für das Bürgertum hingewiesen: *Hochkultur des bürgerlichen Zeitalters*, Göttingen 2005, S. 15.

19 Siehe Michael N. EBERTZ, »Ein Haus voll Glorie, schauet...«. Modernisierungsprozesse der römisch-katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, in: Wolfgang SCHIEDER (Hrsg.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1993, S. 62–85; ders., *Herrschaft in der Kirche*. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert, in: Karl GABRIEL/Franz-Xaver KAUFMANN (Hrsg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, S. 89–111; Gottfried KORFF, *Kulturkampf und Volksfrömmigkeit*, in: Wolfgang SCHIEDER (Hrsg.), *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*, Göttingen 1986, S. 137–151; die Beiträge in: Gisela FLECKENSTEIN/Joachim SCHMIEDL (Hrsg.), *Ultramontanismus*. Tendenzen der Forschung, Paderborn 2005.

20 Burkhard GLADIGOW, *Symbole und Symbolkontrolle als Ergebnis einer Professionalisierung von Religion*, in: Rudolf SCHLÖGL/Bernhard GIESEN/Jürgen OSTERHAMMEL (Hrsg.), *Die Wirklichkeit der Symbole*. Grundlagen der Kommunikation in historischen und gegenwärtigen Gesellschaften, Konstanz 2004, S. 159–172, hier S. 166 sowie 172.

sich strukturelle Parallelen zwischen der katholischen Symbolgemeinschaft und der nationalen.

Als Beschreibung vergangener Gesellschaften kann Geschichtsschreibung als bedeutender Faktor der kulturellen und sozialen Konstruktion von Kommunikationsgemeinschaften über die Selektion von Bestandteilen aus dem kulturellen Gedächtnis bezeichnet werden.²¹ Geschichtsschreibung ist so gesehen Ausdruck und Teil der als System von Zeichen und Verhaltensweisen erachteten Kultur, durch welche Gruppen von Menschen die Wirklichkeit interpretieren, soziale Beziehungen schaffen und sich gegenüber ihrer Umwelt definieren. Eine auf kommunikationstheoretischen Ansätzen aufbauende Historiographiegeschichte geht davon aus, dass Geschichte aus einem Kommunikationsakt zwischen den Erfahrungsbeständen der Historiker und ihrem Verständnis über das Funktionieren ihrer eigenen Gesellschaft entsteht.²²

Bedeutung des religiösen Faktors und Rolle der Reformationsgeschichtsschreibung

Hinsichtlich der genannten Ebenen der Verschränkung – Diskursfelder, Mechanismen und Kommunikationsgemeinschaften – und deren Wirkung auf die kommunikative Konstruktion historischer Narrative lassen sich für die katholische Geschichtsschreibung in der Schweiz die folgenden Thesen formulieren, in Bezug auf welche die Reformationsgeschichtsschreibung einen zentralen Faktor darstellt.²³ Im Verhältnis der nationalen historischen Masternarrative zu einer Pluralität von Faktoren wie Ethnizität, Religion und Klasse²⁴ stellte erstens für die Schweiz des 19. Jahrhunderts und bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts Religion bzw. Konfession den bedeutendsten Faktor für die Konstruktion differierender und miteinander konkurrierender

21 Siehe aus historiographiegeschichtlicher Sicht mit ähnlicher Perspektive u.a.: Jörn RÜSEN, Einleitung: Für eine interkulturelle Kommunikation in der Geschichte. Die Herausforderungen des Ethnozentrismus in der Moderne und die Antwort der Kulturwissenschaften, in: Ders./Michael GOTTLÖB/Achim MITTAG (Hrsg.), *Erinnerung, Geschichte, Identität*, Bd. 4: Die Vielfalt der Kulturen, Frankfurt a.M. 1998, 12–36; Thomas MERGEL/Thomas WELSKOPP, *Geschichtswissenschaft und Geschichtstheorie*, in: Dies. (Hrsg.), *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte*, München 1997, S. 9–35. Aus soziologischer Perspektive siehe: ESPOSITO, *Soziales Vergessen*.

22 Siehe auch: MERGEL/WELSKOPP, *Geschichtswissenschaft und Geschichtstheorie*.

23 Siehe zu diesen Thesen ausführlich: METZGER, *Religion, Geschichte, Nation*.

24 Zur Rolle dieser Faktoren in der Konstruktion von Masternarrativen der Nation siehe die Beiträge in: Stefan BERGER/Chris LORENZ (Hrsg.), *The Contested Nation: Ethnicity, Class, Religion and Gender in National Histories*, Basingstoke 2008. In Bezug auf den religiösen Faktor siehe darin besonders: James C. KENNEDY, *Religion, Nation, and European Representations of the Past*, S. 104–134.

historischer Narrative der Nation dar. Masternarrative der national-liberalen Geschichtsschreibung überlagerten den nationalen und den konfessionellen Diskurs und imaginierten die schweizerische Nation mehr oder weniger explizit als exklusiv protestantisch.²⁵ Zugleich wirkte die Konfession als zentrale Dimension in der Konstruktion konkurrierender katholischer Narrative der Nation. In beiden Fällen lässt sich von einer Amalgamierung von Nation und Konfession sprechen. Zweitens war Religion bzw. Konfession in der Schweiz des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts der bedeutendste Faktor für die Konstruktion einer konkurrierenden, sich mit der nationalen teilweise überschneidenden katholischen Erinnerungsgemeinschaft.²⁶ Die religiöse Dimension bestimmte nicht nur die Schaffung eigener historischer Masternarrative in Bezug auf die Nation, sondern auch von Masternarrativen mit Bezug auf die religiöse Gemeinschaft.

Drei Dimensionen lassen sich definieren, um die Wirkung des religiösen bzw. konfessionellen Faktors in Geschichtsdiskursen im Vergleich zu anderen Faktoren zu erklären, die nicht oder nur bedingt konkurrierende Narrative der Nation hervorriefen, sich mit nationalen Diskursen überlagerten und der Konstruktion konkurrierender Erinnerungsgemeinschaften zugrunde lagen. Alle drei Ebenen zeigen sich in Bezug auf die katholische Reformationsgeschichtsschreibung und die Geschichtsdiskurse zur damals jüngsten Zeitgeschichte am deutlichsten. Als erste Dimension sehe ich den exklusiv wirkenden Amalgamierungseffekt des religiösen Faktors in dominierenden historischen Narrativen der Nation wie in katholischen Gegennarrativen. In der nationalen wie in der katholischen Kommunikationsgemeinschaft verliefen in der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Inklusions- und Exklusionslinien historischer Narrative weder entlang ethnischer, d.h. sprachlicher Differenz noch entlang des Klassenfaktors.²⁷ Zweitens war die Überlagerung mit zeitgenössischen Konflikten und damit jene von Erinnerungs- und Erfahrungsgemeinschaft konstitutiv. Konkurrierende Narrative entstanden besonders dort, wo zeitgenössische Konflikte mit Langzeitwirkung sich durch Konfliktlinien in der Geschichte überlagern ließen. Die Reformation, das »konfessionelle Zeitalter«, das »Revolutionszeitalter« seit Ende des 18. Jahrhunderts sowie die Kulturkampfzeit des 19. Jahrhunderts bildeten Instanzen, die zeitgenössische, we-

²⁵ Siehe METZGER, Reformation.

²⁶ Siehe METZGER, Religion, Geschichte, Nation.

²⁷ Siehe für die Schweiz hinsichtlich Religion und Sprache auch: Markus FURRER, Konfession und Nation in Schweizer Schulbüchern, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 97 (2003), S. 123–144. Hinsichtlich des Faktors »Klasse« siehe für Deutschland: Till KÖSSLER, Zwischen Milieu und Markt. Die populäre Geschichtsschreibung der sozialistischen Arbeiterbewegung 1890–1933, in: Wolfgang HARDTWIG/Erhard SCHÜTZ (Hrsg.), Geschichte für Leser. Populäre Geschichtsschreibung in Deutschland im 20. Jahrhundert, Stuttgart 2005, S. 260–285.

sentlich konfessionell definierte Konflikte der Nationsbildung und des Kulturkampfes überlagerten, ja vermeintlich abbildeten und sich auf konfessionalistische Deutungen von Staat und Nation niederschlugen.²⁸ Drittens waren die Institutionalisierung der Geschichtsschreibung über Zeitschriften, Archive und die Schaffung von Gesamtdarstellungen²⁹ sowie die Kanonisierung von Geschichtsdiskursen und ihres selbstreflexiven Rahmens für die Konstituierung einer katholischen Geschichtsschreibung – als Teil der katholischen Wissensgemeinschaft³⁰ – zentral. Dies zeigt sich in den in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bzw. zu Beginn des 20. Jahrhunderts gegründeten Zeitschriften, welche sämtliche bewusst die Reformationsgeschichte im Sinne einer Gegengeschichte zur dominanten nationalen Geschichtsschreibung ins Zentrum stellten.³¹ Ein bedeutendes Element der Institutionalisierung stellte die Gründung der Universität Fribourg 1889 mit von Beginn an fünf historischen Lehrstühlen dar.³² Auch hier war die Reformationsgeschichte ein zentraler Angel-punkt. Die institutionelle Verankerung ging mit der Aneignung und Umdeutung von Diskursen einher, worin sich die Verschränkung mit der Dimension der exklusiven Amalgamierung manifestiert.

28 Bezüglich der damaligen Zeitgeschichte siehe: Franziska METZGER, *Entangled discourses. Religion, Geschichte, Nation in der katholischen Kommunikationsgemeinschaft der Schweiz*, in: ALTERMATT/METZGER, *Religion und Nation*, S. 155–177.

29 Gesamtdarstellungen der Schweizer Geschichte im Sinne einer katholischen Konkurrenzdarstellung zu den nationalen Großdarstellungen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts entstanden praktisch ausnahmslos erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Siehe Joseph HÜRBIN, *Handbuch der Schweizer Geschichte*, 2 Bde., Stans 1900–1908; Jacob HELG, *Grundriss der Welt- und Schweizergeschichte für Sekundar-, Bezirks- und Realschulen sowie die untern Klassen des Gymnasiums*, Einsiedeln u.a. 1898; ders., *Grundriss der Kirchengeschichte mit besonderer Berücksichtigung der Schweiz für Sekundar-, Bezirks- und Realschulen, sowie die untern Klassen des Gymnasiums*, Einsiedeln u.a. 1906; Ludwig SUTER, *Schweizer Geschichte für Schule und Haus*, Einsiedeln u.a. 1912; Joseph TROXLER, *Illustrierte Schweizer Geschichte für Sekundar- und Mittelschulen*, Einsiedeln u.a. 1923; Theodor SCHWEGLER, *Geschichte der Katholischen Kirche in der Schweiz von den Anfängen bis auf die Gegenwart. Gemeinverständlich dargestellt von Theodor Schwegler*, Zürich 1935; Ignaz STAUB, *Geschichte des Mittelalters: Lehrbuch für höhere Schulen der Schweiz*, Einsiedeln 1922; Bernhard FLEISCHLIN, *Studien und Beiträge zur Schweizer Kirchengeschichte*, 3 Bde., Stans 1902–1908.

30 Von Wissensgemeinschaft spreche ich vor dem Hintergrund eines breiten Wissensbegriffs in Anlehnung an Michel Foucault. Siehe Michel FOUCAULT, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1981. Siehe auch: Hermann KOCYBA, *Die Disziplinierung Foucaults. Diskursanalyse als Wissenssoziologie*, in: Dirk TÄNZLER/Hubert KNOBLAUCH/Hans-Georg SOEFFNER (Hrsg.), *Neue Perspektiven der Wissenssoziologie*, Konstanz 2006, S. 137–155.

31 Seit 1859 erschienen als erste gesamtschweizerische katholische Zeitschrift mit historischer Ausrichtung die ›Schweizer Blätter für Wissenschaft und Kunst‹; 1868 wurde auf Initiative des Schweizerischen Piusvereins das ›Archiv für die schweizerische Reformations-Geschichte‹ ins Leben gerufen; 1907 folgte die Gründung der ›Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte‹ durch die historische Sektion des Katholischen Volksvereins.

32 Zur Geschichte der Universität Fribourg siehe: Roland RUFFIEUX (Hrsg.), *Geschichte der Universität Freiburg Schweiz. Institutionen, Lehre und Forschungsbereiche*, 3 Bde., Freiburg 1991.

Was die Fixierung selbstreflexiver Diskurse der Geschichtsschreibung betrifft, so stand die katholische Geschichtsschreibung bzw. die Kirchengeschichtsschreibung nicht so sehr in Opposition zu den zeitgenössischen geschichtstheoretischen und methodologischen Diskursen (Quellenbasiertheit, Objektivität), sondern eignete sich diese an und deutete sie um, was sich auch in den eingangs aufgeführten Zitaten zeigt. Der Komplex von Aneignung und Umdeutung hatte einen integrativen, die Disziplin über eine Reihe von Metanarrativen definierenden und für die katholische Kommunikationsgemeinschaft kanonisierenden, wie auch einen gegen außen abgrenzenden Effekt. Das additive Wissenschaftsverständnis integrierte Konzeptionen der Quellenbasiertheit und der Kritik ebenso wie die heilsgeschichtliche Perspektive und die darauf basierenden drei Ebenen von Wahrheitsdiskursen: einen auf die Offenbarung bezogenen absoluten Wahrheitsbegriff als übernatürlichen, ahistorischen Wahrheitsbegriff, einen auf die Kirche, wie auch auf die Gesellschaft bezogenen Wahrheitsdiskurs der Legitimation und einen auf die Methodik, auf Objektivitätsdiskurse und quellenbasiertes Vorgehen bezogenen Wahrheitsbegriff.³³ Gerade die Verschränkung der drei Wahrheitsebenen zeigte sich in Bezug auf das Verhältnis von Religion und Nation, so ganz besonders in der Reformationsgeschichtsschreibung, was Ausdruck einer impliziten Präsenz des geschichtstheoretischen Rasters in der katholischen Geschichtsschreibung ist.

National-liberale und protestantische Narrative der Konfessionalisierung

Vor dem Hintergrund des Ansatzes einer Verschränkungsgeschichte von Diskursfeldern, Mechanismen und Kommunikationsgemeinschaften soll im Folgenden zunächst ein Blick auf die national-liberalen und protestan-

³³ Siehe etwa: ALZOG, Handbuch, S. 4; Heinrich BRÜCK, Lehrbuch der Kirchengeschichte für akademische Vorlesungen und zum Selbststudium, 2. Aufl. Mainz 1877, S. 1–2; Franz Xaver KRAUS, Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende, 4. Aufl. Trier 1896, S. 6; Joseph MARX, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Trier 1903, S. 14; Meinrad BADER, Lehrbuch der Kirchengeschichte zum Gebrauche in Schulen und zum Selbstunterricht, Innsbruck 1904, S. 1–3; Theodor STEINBÜCHEL, Art. »Geschichtsphilosophie«, in: Hermann SACHER (Hrsg.), Staatslexikon, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1927, S. 589–599. – Siehe zum religiösen Wahrheitsdiskurs und dem Diesseits-Jenseits-Bezug: Niklas LUHMANN, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2000; Michael N. EBERTZ, Tote haben (keine) Probleme? Die Zivilisierung der Jenseitsvorstellungen in katholischer Theologie und Verkündigung, in: Lucian HÖLSCHER (Hrsg.), Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit, Göttingen 2007, S. 233–258; STEINHAUF, Wahrheit, S. 92. – Für den Protestantismus siehe: Friedrich Wilhelm GRAF, Die »antihistoristische Revolution« in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: Jan ROHLS/Gunther WENZ (Hrsg.), Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg, Göttingen 1988, S. 377–405.

tischen Geschichtsdiskurse der Reformation geworfen werden. Dabei lassen sich zwei Typen des Verhältnisses von Religion und Nation unterscheiden. Zum einen die Sakralisierung der Nation durch Auserwähltheitstopoi sowie Kontinuitäts- und Teleologisierungsmechanismen in Geschichtsdiskursen. Mit Friedrich Wilhelm Graf ließe sich von einem Rekurs auf »überkommene religionssemantische Bestände« sprechen, über welche die Nation in einem gewissen Sinn existenzialisiert wurde.³⁴ Zum anderen lassen sich Diskurse der Konfessionalisierung nationaler Geschichtsdiskurse im Sinne einer, wenn auch punktuellen, identitären Konstruktion der schweizerischen Nation als protestantische Nation mit entsprechend exklusivem Bezug feststellen. Parallel zur Entwicklung in Deutschland fand in der Schweiz seit den 1860er Jahren eine verstärkte protestantische Konfessionalisierung der Nation statt.³⁵

Kann in Bezug auf Deutschland im Zusammenhang mit der protestantischen Nationsdefinition von einem identitären Verhältnis bzw. Anspruch zwischen Nation und Protestantismus gesprochen werden, so spielte der konfessionelle Identitätsfaktor in schweizerischen Masternarrativen weniger die Rolle eines grundsätzlichen Teils des Ursprungsmythos als vielmehr jene eines Versatzstücks. Konfessionalisierte Narrative überlagerten den gesamtschweizerisch-integrativen, an den mittelalterlichen Gründungsmythen orientierten Diskurs. Sie standen in der Gesamtkonzeption der Nation neben dem Gründungsmythos, verdrängten ihn aber nicht. Zugleich konnte diese teilweise identitäre Konzeption von Nation und Protestantismus auf die staatlich-politische Ebene transportiert werden. So schrieb auch in der Schweiz die national-liberale und reformierte Geschichtsschreibung über die Reformationsgeschichte die konfessionelle Ebene in die nationale Geschichte ein. Sie konzentrierte sich ganz besonders auf die zwinglianische Reformation in Zürich und deren Ausweitung auf andere Regionen der Schweiz. Neben geschichtstheologischen Interpretationen seitens protestantischer Historiker³⁶ schuf der Diskurs über die Reformation im Rahmen der

34 GRAF, Wiederkehr, S. 119f. Siehe auch: Ders., Nation.

35 Siehe für Deutschland: Frank-Michael KUHLEMANN, Konfessionalisierung der Nation? Deutschland im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: HAUPT/LANGEWIESCHE, Nation und Religion in Europa, S. 27–63, hier S. 31f.; Kevin CRAMER, The Cult of Gustavus Adolphus: Protestant Identity and German Nationalism, in: Helmut WALSER SMITH (Hrsg.), Protestants, Catholics and Jews in Germany 1800–1914, Oxford 2001, S. 97–120; Siegfried WEICHLIN, »Meine Peitsche ist die Feder.« Populäre katholische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert, in: HARDTWIG/SCHÜTZ, Geschichte, S. 227–257; Holger Th. GRÄF, Reich, Nation und Kirche in der groß- und kleindeutschen Historiographie, in: Historisches Jahrbuch 116 (1996), S. 367–394.

36 Siehe etwa: Rudolf STÄHELIN, Huldreich Zwingli. Sein Leben und Wirken nach den Quellen dargestellt, Basel 1897, S. 5; ders., Die ersten Märtyrer des evangelischen Glaubens in der Schweiz, Heidelberg 1883; Eduard BLÖSCH, Geschichte der Schweizerisch-Reformierten Kirchen, Bern 1898; Wilhelm HADORN, Kirchengeschichte der reformierten Schweiz. Dem reformierten Schweizer Volk erzählt, Zürich 1907; Leonhard RAGAZ, Zwinglis Tod, in: Neue Wege 25 (1931),

national-liberalen Deutungen eine Kontinuitätskonstruktion zur mittelalterlichen Geschichte, welche Teil der hegemonialen Interpretation der Schweizer Geschichte wurde. So wurde die Ursprungserzählung nicht nur konfessionalisiert, sondern erhielt in teleologischer Perspektive auch eine Legitimationsfunktion für die Reformationszeit und darüber hinaus für den zeitgenössischen Nationalstaat und das politische System.³⁷ Gerade über die Historisierung der schweizerischen Willensnation und des Republikanismus³⁸ wurde der national-liberale Staatsgedanke in der Geschichtsschreibung essentialisiert.³⁹ So wurde die Reformation in eine quasi heilsgeschichtliche, ja eschatologische Deutung der Schweizer Geschichte bis in die Gegenwart der Historiker integriert.⁴⁰

Im frühen 19. Jahrhundert schufen katholische historische Narrative über die Reformation, so besonders von Ildefons von Arx und von dem Konvertiten Karl-Ludwig von Haller,⁴¹ explizit eine Verbindung zwischen der Reformation des 16. Jahrhunderts und der Revolution ihrer eigenen Zeit, dem Erfahrungsraum am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts.⁴² Ein

S. 432f. – Siehe dazu: Thomas K. KUHN, *Reformator – Prophet – Patriot. Huldrych Zwingli und die nationale Besinnung der Schweiz bei Leonhard Ragaz*, in: Alfred SCHINDLER/Hans STICKELBERGER (Hrsg.), *Die Zürcher Reformation: Ausstrahlungen und Rückwirkungen*, Bern u.a. 2001, S. 471–482, bes. S. 475.

³⁷ Siehe etwa: Wilhelm OECHSLI, *Zwingli als Staatsmann*, in: Ulrich Zwingli zum Gedächtnis der Zürcher Reformation 1519–1919, Zürich 1919, Sp. 75–200; Hermann ESCHER, *Zwingli als Staatsmann*, Zürich 1931; Ernst STÄHELIN, *Huldreich Zwingli's Predigt an unser Schweizervolk und unsere Zeit*, Vortrag am 6. Januar 1884, in der Kirche zu St. Theodor gehalten, Basel 1884, S. 3f., 20f.; Leonhard VON MURALT, *Von Zwingli zu Pestalozzi*, in: *Zwingliana* 8 (1945), S. 177–186 sowie in: *Zwingliana* 9 (1951), S. 329–355; ders., *650 Jahre Schweizerische Eidgenossenschaft* (Sonderdruck aus den Schweizer Monats-Heften), Zürich 1941. Siehe auch bereits: Gerold MEYER VON KNONAU, *Handbuch der Geschichte der Schweizerischen Eidgenossenschaft*, Zürich 1826–1829; Johann Conrad VÖGELIN, *Geschichte der Schweizerischen Eidgenossenschaft*, Zürich 1820–1825.

³⁸ Siehe etwa: ESCHER, *Zwingli*; MURALT, *650 Jahre*; ders., *Von Zwingli zu Pestalozzi*.

³⁹ Siehe zu diesem Mechanismus auch außerhalb der Geschichtsschreibung: Oliver ZIMMER, *A Contested Nation. History, Memory and Nationalism in Switzerland, 1761–1891*, Cambridge 2003, S. 209f.; ders., *Competing Memories of the Nation: Liberal Historians and the Reconstruction of the Swiss Past 1870–1900*, in: *Past and Present* 168 (2000), S. 194–226.

⁴⁰ Dies geschah allerdings weniger ausgeprägt als in Deutschland. Zu Deutschland siehe: Hedda GRAMLEY, *Christliches Vaterland – einiges Volk. Zum Protestantismus und Nationalismus von Theologen und Historikern 1848 bis 1880*, in: Jörg ECHTERNKAMP/Sven Oliver MÜLLER (Hrsg.), *Die Politik der Nation. Deutscher Nationalismus in Krieg und Krisen 1760–1960*, München 2002, S. 81–105; Lucian HÖLSCHER, »Die Legende vom frommen Reichsgründer Bismarck«. Neue Überlegungen zu Bismarcks Religiosität, in: KRUMEICH/LEHMANN, »Gott mit uns«, S. 173–192.

⁴¹ Siehe Ildefons VON ARX, *Geschichte des Kantons St. Gallen*, Nachdruck der Ausgabe v. 1813/1830, St. Gallen 1987; Ludwig VON HALLER, *Histoire de la Révolution religieuse ou de la Réforme protestante dans la Suisse occidentale*, Paris 1837.

⁴² Interessanterweise schwächte sich dieser Diskurs nach den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts in der katholischen Geschichtsschreibung ab. Weiter lebten entsprechende Interpretationen allerdings besonders im rechtskatholisch-integralistischen Teilmilieu nach der Jahrhundert-

kanonisierter katholischer Diskurs über die Reformationsgeschichte konnte sich jedoch erst seit den 1850er Jahren und verstärkt seit der Jahrhundertwende von 1900 etablieren. Mehr als über Kontroversen⁴³ und Rezensionen⁴⁴ zu national-liberalen und protestantischen Deutungen Zwinglis geschah die Verhältnisbestimmung der katholischen Kommunikationsgemeinschaft zur nationalen durch Aneignungen und Umdeutungen von Diskursen, durch exklusive Amalgamierung religiöser und nationaler Diskursfelder in Bezug auf die Reformationsgeschichtsschreibung und deren Transponierung auf die eigene Zeitgeschichte.

Ultramontanisierung und Nationalisierung: Katholische Umdeutung der Nation und Redefinition der Tradition

Umgedeutet wurde die Geschichte der Reformation in der katholischen Kommunikationsgemeinschaft ganz wesentlich in einer Zuschreibung der Kontinuität der Schweizer Geschichte an den Katholizismus und in Diskursen einer ebenfalls exklusiven Konfessionalisierung der eidgenössischen Geschichtsinterpretation. Diskursen der konfessionellen und nationalen Verschränkung war die mehr oder weniger explizite Formulierung rück-

wende von 1900, in welchem sich ein antirevolutionärer Diskurs konstant hielt. Siehe Franziska METZGER, Die »Schildwache«. Eine integralistisch-rechtskatholische Zeitung 1912–1945, Freiburg/Schweiz 2000.

⁴³ So veranlasste etwa ein Beitrag von Georg Schuhmann über die Berner Disputation, der 1909 im dritten Jahrgang der »Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte« (Georg SCHUHMAN, Die »grosse« Berner Disputation, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 3 (1909), S. 81–101, 210–215, 241–258) erschien, eine Replik des Berner Professors Rudolf Steck in der »Schweizerischen Theologischen Zeitschrift« 1910 (Rudolf STECK, Ein katholisches Urteil über die Berner-Disputation von 1528. Separatdruck aus der »Schweizerischen Theologischen Zeitschrift«, Zürich 1910), der dem Autor Ultramontanismus vorwarf und sich vor allem an der Beschreibung von Zwinglis Lebenswandel stieß. Darauf folgte in der »Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte« wiederum eine Replik von Georg Schuhmann, der seine Verwendung von sechs katholischen Quellen damit begründete, nicht die konfessionellen Gegensätze verschärfen zu wollen, sondern »endlich einmal nachzuholen, was protestantische Historiker mehrere Jahrhunderte lang aus Befangenheit, Tendenz oder Unwissenheit unterlassen« hätten (SCHUHMAN, Disputation, S. 243). – 1933 fand in der »Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte« eine Kontroverse zwischen Oskar Vasella und Leonhard von Muralt über dessen Teil zur Reformation im Sammelwerk »Geschichte der Schweiz« statt. Siehe Leonhard VON MURALT, Zu einer neuen Geschichte der Schweiz, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 27 (1933), S. 266–269 sowie Oskar VASELLA, Zu einer neuen Geschichte der Schweiz, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 27 (1933), S. 161–181.

⁴⁴ Siehe beispielsweise: Oskar VASELLA, Huldrych Zwingli (Besprechung eines Buches von Walther Köhler), in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 39 (1945), S. 161–181; Theodor VON LIEBENAU, Rezension zu: Karl Dändliker, Geschichte der Schweiz, Bd. 2, Zürich 1892, in: Katholische Schweizer-Blätter, Neue Folge 8 (1892), S. 147–149; Albert BÜCHI, Rezension zu: Rudolf Stähelin, Huldreich Zwingli, in: Historisches Jahrbuch 20 (1899), S. 79–84.

wärts- wie zukunftsgerichteter Kontinuitätslinien inhärent, welche mehr oder weniger ausgeprägt mit einer teleologischen Fortschrittsoptik verbunden wurden. Diese Mechanismen finden sich zum einen auf einer internen, kirchengeschichtlichen, zum andern auf einer externen, kirchen- und staatsgeschichtlich argumentierenden, Konfession und Nation verbindenden Ebene. Die interne Konfessionalisierung drückte sich vor allem in einer Ultramontanisierung historischer Narrative aus. Die externe Konfessionalisierung zeigte sich in der Überlagerung von Diskursen der Konfessionalisierung mit Bezug auf die Nation und der Nationalisierung konfessioneller Diskurse, was bis zur konfessionellen Vereinnahmung nationaler Erinnerung mit entsprechenden Bezügen auf staatliche und nationale Ordnungsmodelle führen konnte.⁴⁵

In der internen Perspektive stand für die katholischen Historiker die Kontinuität zur mittelalterlichen Situation der Kirche und Gesellschaft im Zentrum. Konkret wurde dies vor allem über die These der Minimierung der Differenz zwischen Zwingli und dem Humanismus bzw. über die Betonung des vorreformatorischen Zwingli zum Ausdruck gebracht, wodurch die Nichtnotwendigkeit der Lostrennung von der Kirche begründet werden sollte.⁴⁶ So hebt das Zwinglibild, das vor allem Oskar Vasella zwischen den 1930er und den 1960er Jahren schuf, in erster Linie die reformerisch-humanistische Tradition Zwinglis hervor, die diesen nicht als einen Spezialfall erscheinen lässt.⁴⁷ Vasella erschien, mit dieser Perspektive verbunden, die Erforschung der Ursachen der Reformation in innerkatholischen Missständen zentral, wobei er vorwiegend den kirchengeschichtlichen und nicht so sehr den weiteren gesellschaftlichen Rahmen thematisierte und bei ihm der nationale Bezug kaum eine Rolle spielte.⁴⁸ Das Begriffsfeld »reformerisch« wurde in dieser Perspektive ausgeweitet und schloss Bestrebungen innerhalb der Kirche ein, während es zugleich einen Bedeutungsrahmen schuf, der zwischen einer positiv-kontinuitätsbildenden und einer negativ-separatistischen Reform unterschied. Schon in seiner Dissertation *Geschichte des Predigerklosters St. Nicolai in Chur* hatte Vasella die reformierende Tätigkeit vor allem Abt Theodor Schlegels hervorgehoben, den er als den »gefährlichsten Gegner der Neuerer« bezeichnete.⁴⁹ Mit diesen Interpretationen

⁴⁵ Siehe ausführlicher: METZGER, Religion, Geschichte, Nation.

⁴⁶ Siehe HÜRBIN, Handbuch, S. 99–111. Zu diesem Diskurs siehe u.a. auch: Joseph JORDAN, L'Eglise de la Confédération jusqu'à la Réforme, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 18 (1924), S. 109–135.

⁴⁷ Siehe etwa: Oskar VASELLA, Die Wahl Zwinglis als Leutpriester von Glarus, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 51 (1957), S. 27–35; ders., Reform und Reformation in der Schweiz. Zur Würdigung der Anfänge der Glaubenskrisse, Münster 1958.

⁴⁸ Siehe etwa: Oskar VASELLA, Die Ursachen der Reformation in der deutschen Schweiz, in: Zeitschrift für Schweizerische Geschichte 27 (1947), S. 401–424; als Synthese: Ders., Reform und Reformation, bes. S. 49–71.

wurde der religiös-theologische und politisch-revolutionäre Zwingli-Diskurs reformierter Kirchen- und national-liberaler Profanhistoriker dekonstruiert. Der national-liberalen Konstruktion, welche die Reformation nationalisierte und die nationale Perspektive auf die Schweizer Geschichte konfessionalisierte, diametral entgegen stand eine Exterritorialisierung der Reformation als in ihren Ursprüngen »ausländisch«, wie sie Joseph Hürbin vornahm.⁵⁰

Gegen außen zeigte sich parallel zu den liberalen Konfessionalisierungsdiskursen der Nation in der katholischen Historiographie ebenfalls eine auf die Konstruktion der Nationalgeschichte konzentrierte Kontinuitätsebene. Hierzu gehörte nicht nur die Konstruktion einer Kontinuität zur mittelalterlichen Geschichte, sondern auf religiöser wie nationaler Ebene und über deren Verbindung eine solche bis in die zeitgenössische Gegenwart der Geschichtsschreiber. Während die national-liberale Geschichtsschreibung Zwingli durch eine Verflechtung der ihm zugeschriebenen religiös-geistigen und patriotischen Charakterzüge providentielle Bedeutung beimaß und ihn in die Moderne einschrieb, wurde aus der katholischen Perspektive etwa der Kappeler-Krieg von 1531 im Nachhinein über die in die Zukunft gerichtete und politisch-/national- und religiös-teleologische Perspektive nicht nur legitimiert, sondern zugleich zu einem geschichtswirksamen, ja entscheidenden, providentiellen Ereignis stilisiert.⁵¹ Dieser Religionskrieg ließ für die katholische Geschichtsschreibung eine rückwärtsgerichtete und somit dem Topos der Reformation als »Revolution« entgegengestellte, indirekt aber zugleich zukunftsgerichtete Interpretation zu. Diese, so etwa Theodor Schwegler, beurteilte den Kappeler-Krieg als ein für die Schweizer Geschichte entscheidendes Ereignis, insofern als dem Sieg der Katholiken die Erhaltung der alten Eidgenossenschaft und somit die Kontinuität der Schweizer Geschichte zugeschrieben wurde.⁵²

In einem Fortschrittsdiskurs wurde den Katholiken nicht nur die Wahrung einer Kontinuität zur vorreformatorischen Geschichte, so auch die Erhaltung der föderalistischen Struktur der »alten Eidgenossenschaft«⁵³ zuge-

49 Oskar VASELLA, *Geschichte des Predigerklosters St. Nicolai in Chur (1280–1538)*, Paris 1931.

50 HÜRBIN, *Handbuch*. Siehe auch: Karl FRY, *Zum Schlegel-Zentenar (1529–1929)*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 24 (1930), S. 62–67, hier S. 66. Siehe hierzu auch: Rudolf HAURI, *Die Reformation in der Schweiz im Urteil der neueren schweizerischen Geschichtsschreibung*, Zürich 1945, S. 82.

51 Siehe SCHWEGLER, *Geschichte*, S. 132, 141; HÜRBIN, *Handbuch*, S. 168. Im Vergleich mit den national-liberalen Darstellungen spielte bei Hürbin eine geschichtstheologische Interpretation der religiösen Ebene der Ereignisse des Krieges eine geringere Rolle.

52 Zur Deutung des Kappeler-Krieges in der national-liberalen und reformierten Geschichtsschreibung: HAURI, *Reformation*; FURRER, *Konfession*, S. 123–144.

53 Siehe etwa: SCHWEGLER, *Geschichte*, S. 132–133.

schrieben, sondern sogar ein Ausbau der staatlichen Ordnungsprinzipien. Durch die Historisierung und konfessionelle Zuschreibung der Ursprünge der politischen Ordnungsmodelle der damaligen Gegenwart verfolgte die katholische Geschichtsschreibung ähnliche Strategien wie die national-liberale. So wurde das für die Weiterexistenz der Schweiz als entscheidend erachtete Prinzip des »cuius regio, eius religio« den katholischen »Orten« des 16. und 17. Jahrhunderts zugeschrieben.⁵⁴ Konstruierte etwa Leopold von Muralt über die Reformationsgeschichte die republikanische Tradition der Schweiz in einer Art staatlicher Initialisierungshistorie für den republikanischen Staat von 1848, so schufen katholische Historiker einen Bezug auf die sogenannte »alte« schweizerische Demokratie vor 1848. Robert Durrer sah 1910 im stärkeren Zusammenschluss der »V Orte« den »Nationalgedanken« der innerschweizerischen Orte konzentriert und verband diesen mit dem Topos der dort ihren Ausgang nehmenden »urschweizerischen Demokratien«.⁵⁵ Darin zeigt sich eine weitere wesentliche Instanz der Dekonstruktion des national-liberalen Diskurses: der Rückgriff auf die alten Eidgenossen, die in der katholischen stärker als in der national-liberalen Geschichtsschreibung mit der religiös-konfessionellen Ebene verbunden wurden. Über die Betonung der innerkatholischen Loyalität zur Zeit der Reformation, die direkt an diese »alte Eidgenossenschaft« anknüpfen konnte, welche eine inklusiv-katholische und gegenüber den reformierten Schweizern exklusive Deutung erhielt, und deren Interpretation als Kern der schweizerischen Demokratie wurde ein halbes Jahrhundert nach der Gründung des Bundesstaates eine klare Parallele zu den Ereignissen des Sonderbundkrieges von 1847 gezogen.⁵⁶ So entstand auch auf katholischer Seite über eine doppelte – religiöse und nationale – Exklusion der protestantischen Orte mit der Reformation als Angelpunkt die Konstruktion einer teleologisch ausgerichteten Kontinuität eines nationalen Diskurses.⁵⁷ Durch die Mechanismen der Kontinuitätskonstruktion und des teleologischen Blicks auf in der modernen Schweiz verwirklicht gesehene politische und

⁵⁴ Siehe etwa: Ebd., S. 133.

⁵⁵ Robert DURRER, Die Einheit Unterwaldens. Studien über die Anfänge der urschweizerischen Demokratie, in: Jahrbuch für Schweizerische Geschichte 35 (1910), S. 1–356, hier S. 170. Siehe auch: Hans DOMMANN, Das Gemeinschaftsbewusstsein der V Orte in der Alten Eidgenossenschaft, Stans 1943.

⁵⁶ Siehe etwa: HÜRBIN, Handbuch, bes. S. 151; TROXLER, Schweizer Geschichte, S. 115–120.

⁵⁷ Dass die über Exklusion und Teleologie laufenden Kontinuitäts- und Fortschrittskonstruktionen in der katholischen Kommunikationsgemeinschaft nicht den einzigen Geschichtsdiskurs über die Reformation darstellten, zeigt sich am Beispiel des Freiburger Kulturhistorikers Gonzague de Reynold, der aus seinem Kulturpessimismus heraus in der Reformation und Gegenreformation einen Bruch sah, welcher die »division du pays en deux confédérations« gebracht hätte. Dies hätte die Herausbildung eines schweizerischen Patriotismus verhindert und die Schweiz unter »fremde« Beherrschung gebracht. Siehe Gonzague DE REYNOLD, La démocratie et la Suisse. Essai d'une philosophie de notre histoire nationale, Bern 1929.

gesellschaftliche Ordnungsmodelle kam – auch wenn es sich dabei um staatsnationale Elemente handelte, die mit einer Willensnation in Verbindung gebracht wurden – über die Historisierung eine essentialistische bzw. Kulturalistische Dimension in die Beschreibung des schweizerischen Staates hinein.⁵⁸

In den konfessionellen und nationalen Kontinuitätsdiskurs der Katholiken integriert wurde über das Zeitalter der Reformation bzw. Gegenreformation hinaus auch der Bezug auf die Geschichte zwischen der Französischen Revolution und 1848. Dabei wurde eine starke Verschränkung zwischen der regionalen, konfessionellen und nationalen Identität geschaffen. Im Unterschied zur national-liberalen Geschichtsschreibung, bei der der konfessionelle Faktor in Bezug auf die neueste Geschichte nur ad negativum diskurswirksam war – in der Gegnerschaft gegen den Sonderbund und in antijesuitischen Diskursen –, war die Konfessionalisierung für den katholischen Diskurs zur jüngsten Geschichte und die darüber laufende nationale Identitätsbildung charakteristisch.⁵⁹

Nationale und ultramontane Erinnerungsorte: Projektion und Personalisierung

Quantitativ betrachtet, überwogen in der katholischen Geschichtsschreibung zur Reformationszeit zwischen 1850 und 1950 Beiträge über die katholische Reform bzw. die Gegenreformation und das konfessionelle Zeitalter. Hier ließen sich auf der religiösen Ebene Ultramontanismus und katholische Reform überblenden und die Geschichte einer religiösen und kulturellen Kontinuität vom konfessionellen Zeitalter bis in die zeitgenössische Gegenwart konstruieren.⁶⁰ Dabei handelte es sich vor dem Hintergrund der Katholizismusgeschichte des 19. Jahrhunderts letztlich um einen Rekatholisierungsdiskurs in der katholischen Geschichtsschreibung.⁶¹ Da sie im 19. Jahrhundert die Gesellschaft als »entkirchlicht« und »säkularisiert« empfand

⁵⁸ Ähnlich wurde in Deutschland über die Diskurse der Kontinuität und der teleologischen Verschränkung von religiöser und politischer Ebene die Verbindung von Katholizismus und Nation kulturalisiert. Siehe KUHLEMANN, Konfessionalisierung, S. 40–45.

⁵⁹ Siehe dazu: METZGER, Entangled discourses. – Hier ist ein Vergleich mit Deutschland interessant, wo die ultramontane Richtung mit Pastor gipfelte, der den Staat-Kirche-Konflikt der Kulturkampfzeit in das konfessionelle Zeitalter zurückprojizierte und die katholische »Gegenreformation« ins Zentrum stellte. Siehe GRÄF, Reich; WEICHLIN, »Peitsche«.

⁶⁰ Zur These eines »ersten« und »zweiten« konfessionellen Zeitalters siehe: Olaf BLASCHKE (Hrsg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002.

⁶¹ Zum Rekatholisierungs- bzw. Konfessionalisierungsdiskurs siehe: Olaf BLASCHKE, Der »Dämon des Konfessionalismus«. Einführende Überlegungen, in: Ders., Konfessionen, S. 13–69.

den, hatte für die Katholiken die entscheidende Funktion der Religion bzw. Konfession als Faktor der Inklusion und Exklusion im konfessionellen Zeitalter ein großes Identifikationspotential.

Über sämtliche Jahrzehnte hinweg wurde in einer Vielzahl von regionalgeschichtlichen Artikeln zur Reformation bzw. katholischen Reform vor allem in Untertanen- bzw. unter dem Einfluss Zürichs stehenden Gebieten der späteren Schweiz der Reform- und Widerstandseifer in Klöstern, so etwa im Stift Einsiedeln, thematisiert.⁶² Quantitativ überwogen solche Darstellungen. Sie entsprachen jener »innersten« Ebene der Kirchengeschichte, welche in den selbstreflexiven Diskursen der Lexika und Handbücher aufgeführt wurde und den Kulturbegriff umschloss.⁶³ Kirchengeschichte als Kulturgeschichte war Inszenierung von katholischer Kultur als Ausdruck von Religion. Diese regionalgeschichtlichen Beiträge zur Reformationsgeschichte schufen eine in das 16. Jahrhundert transponierte Historisierung ultramontaner Volksfrömmigkeit ebenso wie intellektueller Bestrebungen zur katholischen Erneuerung, der Verteidigung des alten Glaubens und der Re-katholisierung nicht nur von Klöstern, sondern auch des umliegenden Landes.⁶⁴ Zuweilen wurde in einer geschichtstheologischen Interpretation die katholische Erneuerung als Reinigung durch die göttliche Vorsehung gedeutet.⁶⁵ So dominierte bei Joseph Hürbins Kontinuitätskonstruktion letztlich eine geschichtstheologische Legitimation, die eng mit dem Wahrheitsbegriff verbunden war: »Die Wahrheit des Christentums schien ihnen stark genug, um auf dem Boden der Kirche zu einer durchgreifenden Reform zu gelangen.«⁶⁶

Die Historisierung ultramontaner Frömmigkeit und die Verbindung der religiösen und nationalen Dimension in deren Zusammenhang wirkten dort

62 Siehe etwa: Odilo RINGHOLZ, Die ehemaligen protestantischen Pfarreien des Stiftes Einsiedeln, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 12 (1918), S. 1–22; ders., Diebold von Geroldseck. Pfleger des Gotteshauses Einsiedeln. Ein Bild aus der Zeit der schweizerischen Glaubensspaltung, Einsiedeln 1890; VASELLA, Predigerkloster; Katharina VOGLER, Das Dominikanerinnen-Kloster St. Katharina in St. Gallen zur Zeit der Reformation, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 28 (1934), S. 1–19; Gottfried BOESCH, Vom Untergang der Abtei Rheinau. Ein Beitrag zur Aufhebungsgeschichte des Benediktinerklosters auf Grund von Briefen und Tagebüchern, Zürich 1956.

63 Siehe etwa: Art. »Geschichte«, in: Wilhelm BINDER (Hrsg.), Realencyclopädie oder Conversationslexikon für das katholische Deutschland, Bd. 4, Regensburg 1847, S. 740–755; »Vorwort«, in: Archiv für die schweizerische Reformations-Geschichte 4 (1876); BÜCHI, Aufgabe. – Zum Kulturbegriff in der katholischen Geschichtsschreibung siehe auch: Franziska METZGER, Religion und Geschichte. Transformationen einer Verhältnisgeschichte, erscheint 2009 in einer von Irène HERRMANN herausgegebenen Sonderausgabe der ›Schweizerischen Zeitschrift für Geschichte‹.

64 So etwa: Johann Georg MAYER, Das Stift Rheinau und die Reformation, in: Katholische Schweizer-Blätter, Neue Folge 5 (1889), S. 1–51, 366–383, 501–535.

65 So als Selbsterneuerung der Kirche aus dem »Geiste Jesu Christi«, in: Zur Gegenreformation in der Konstanzer Diözese, in: Katholische Schweizer-Blätter, Neue Folge 11 (1895), S. 455.

66 HÜRBIN, Handbuch, S. 99.

am eindringlichsten, wo sie personalisiert und in eine breitere, auch volkskatholisch abgestützte Erinnerungskultur integriert werden konnten und sich über Wallfahrten und popularisierte Verehrung mit konkreten Handlungszusammenhängen rituell verbinden ließen.⁶⁷ Katholische Figuren des konfessionellen Zeitalters bildeten einen eigentlichen Angelpunkt für eine Gegengeschichte zum in der reformierten und liberal-nationalen Geschichtsschreibung vermittelten Zwinglibild und zu den darauf aufbauenden hegemonialen Interpretationsmodellen einer nationalen Kultur mit ihrer staatlich-ordnungspolitischen Legitimierung. Auch in Bezug auf die Geschichte katholischer Reformtätigkeit ließen sich religiös- und nationalteleologische Interpretationen verbinden. Bei der Propagierung von katholischen Heiligenfiguren und Persönlichkeiten der katholischen Reform nahmen Kirchenhistoriker eine zentrale Stelle ein. Sie befanden sich an der Schnittstelle zwischen der ultramontanen Frömmigkeitskultur, in welcher die Erinnerung an Personen des konfessionellen Zeitalters eine wichtige Rolle spielte, und der Selektion und Edition von Quellen zu denselben.

Im Rahmen der Geschichtskonstruktionen über das Reformationszeitalter wurde Niklaus von Flüe auf katholischer Seite zum Patron der »V Orte« stilisiert und erhielt im Unterschied zu den ursprünglich konfessionell inklusiven Interpretationen als Symbol für die vorreformatorische Eidgenossenschaft nunmehr einen exklusiven Deutungsstrang.⁶⁸ Er stellte einen Erinnerungsort dar, zu dessen Popularisierung und Konfessionalisierung katholische Historiker wie Robert Durrer, Albert Büchi und Eduard Wymann sowie die *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* nicht unwesentlich beitrugen.⁶⁹ Über den Bezug auf die Lebenszeit von Bruder Klaus hinaus

67 Siehe ähnlich in Bezug auf die Konfessionalisierung des Bonifatius-Kultes in Deutschland: Siegfried WEICHLIN, Der Apostel der Deutschen. Die konfessionspolitische Konstruktion des Bonifatius im 19. Jahrhundert, in: BLASCHKE, Konfessionen, S. 155–179.

68 Siehe zu Bruder Klaus besonders: Urs ALTERMATT, Niklaus von Flüe als nationale Integrationsfigur. Metamorphosen der Bruder-Klausen-Mythologie, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 81 (1987), S. 51–82; ders., Religion, Nation und Gedächtnis im Schweizer Katholizismus – Das Beispiel von Klaus von Flüe als polyvalente Erinnerungsfigur, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 100 (2006), S. 31–44.

69 Siehe aus den zahlreichen im Jubiläumsjahr 1917 erschienenen Beiträgen: Robert DURRER, Bruder Klaus. Die ältesten Quellen über den seligen Nikolaus von Flüe, sein Leben und seinen Einfluss, gesammelt und erläutert und im Auftrage der Regierung des Kantons Unterwalden ob dem Kernwald auf die 500ste Wiederkehr seiner Geburt, Sarnen 1917–1921; Albert BÜCHI, Der selige Bruder Klaus (1417–1487), Freiburg/Schweiz 1917; ders., Kanonisationsdekret betreffend den sel. Bruder Klaus, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 11 (1917), S. 61–63; Eduard WYMAN, Zeugnisse über den Besuch des heiligen Karl am Grabe des seligen Nikolaus von Flüe, Stans 1917; ders., Das silberne Bild des seligen Nikolaus von Flüe in der Stiftskirche zu Luzern, Stans 1917; Eduard WYMAN, Karl Borromeo und Peter Canisius über den seligen Nikolaus von Flüe, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 11 (1917), S. 55–60; Odilo RINGHOLZ, Die Verehrung des seligen Bruders Nikolaus von Flüe im Stifte Einsiedeln, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 11 (1917), S. 1–17; Wilhelm OEHL, Bruder

wurde auf religiöser Ebene die Verehrung des Bruder Klaus in der Reformationszeit als Äußerung der Volksfrömmigkeit sowohl den Reformatoren als auch den innerkirchlichen Missständen entgegengestellt. Über die Verbindung des Bildes von Bruder Klaus mit den Eidgenossen der »V Orte« zur Reformationszeit⁷⁰ flossen nationale und konfessionelle Geschichtsdeutung ineinander über. Die Verbindung der religiösen und patriotischen Ebene entsprach den zeitgenössischen nationalen und religiösen Identifikationsmodellen des ultramontanen Katholizismus, ja konnte für die Katholiken zu einem Beispiel ihres eigenen Patriotismus ebenso wie der ultramontanen Volksfrömmigkeit werden.⁷¹ Durch die Verbindung von katholisch und national im Erinnerungsort Bruder Klaus wurde dieser in der Kulturkampfzeit über den Bezug zur Reformationsgeschichte hinaus konfessionell vereinnahmt. Dies zeigte sich auch in verstärkten Bestrebungen zur Heiligsprechung während der Kulturkampfzeit.⁷² Trotzdem blieb Bruder Klaus ein Erinnerungsort mit polyvalenten Anschlussmöglichkeiten, welcher eine Vielzahl möglicher Interpretationsmuster in unterschiedlichen Erinnerungsgemeinschaften zuließ und Bedeutungsverschiebungen erlebte.⁷³ Wie im Falle von Bonifatius in Deutschland zeigt sich, wie das Zusammenwirken verschiedener Diskursmechanismen der Geschichtsschreibung und einer breiteren Erinnerungskonstruktion, so besonders der Mechanismus der Entzeitlichung und Charismatisierung über Personalisierung zentral war.⁷⁴

Klaus und die deutsche Mytik, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 11 (1917), S. 161–174, 241–254; Dominikus PLANZER, Zu Bruder Klausens Sprüchen und Gebet, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 32 (1938), S. 39–46. – Zu frühen Beiträgen zu Bruder Klaus siehe: [ANONYMUS], Bruder Klaus, in: Katholische Schweizer-Blätter, Neue Folge 14 (1898), S. 63–75; Rupert KEUSCH, Bruder Klaus und Dr. Herzog. Offenes Wort, in: Katholische Schweizer-Blätter, Neue Folge 3 (1887), S. 502–543.

⁷⁰ Siehe etwa: SCHWEGLER, Geschichte, S. 141.

⁷¹ Als Leitfigur der organisatorischen Sammlung wurde Bruder Klaus zum Patron des 1857 gegründeten Pius-Vereins. Siehe Alois STEINER, Der Piusverein der Schweiz: von seiner Gründung bis zum Vorabend des Kulturkampfes 1857–1870, Stans 1961.

⁷² Siehe etwa: Schweizerische Pius-Annalen 19 (1880), S. 217–220. Eine eigentliche Massenmobilisierung für die Heiligsprechung von Bruder Klaus fand in der Zwischenkriegszeit statt. Zu den protestantischen Reaktionen siehe: Hermann Kocher, »Es ist zum Katholischwerden!« Der römische Katholizismus 1920–1950 aus der Optik des deutsch-schweizerischen Protestantismus, in: Victor Conzemius (Hrsg.), Schweizer Katholizismus 1933–1945. Eine Konfessionskultur zwischen Abkapselung und Solidarität, Zürich 2001, S. 77–122, hier S. 102–104.

⁷³ Zur Polyvalenz von Erinnerungsorten siehe: Moritz CSÁKY, Gedächtnis, Erinnerung und die Konstruktion von Identität. Das Beispiel Zentraleuropas, in: Catherine BOSSHART-PFLUGER/Joseph JUNG/Franziska METZGER (Hrsg.), Nation und Nationalismus in Europa. Kulturelle Konstruktion von Identitäten. Festschrift für Urs Altermatt, Frauenfeld 2002, S. 25–49.

⁷⁴ Siehe hierzu: Barbara STAMBOLIS, Nationalisierung trotz Ultramontanisierung oder: »Alles für Deutschland. Deutschland aber für Christus«. Mentalitätsleitende Wertorientierung deutscher Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, in: HZ 269 (1999), S. 57–97; Siegfried WEICHLEIN, Religion und Nation: Bonifatius als politischer Heiliger im 19. und 20. Jahrhundert, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 100 (2006), S. 45–58.

Immer wieder wurde eine Verbindung zwischen Bruder Klaus und Karl Borromäus hergestellt. So figurierten etwa auf dem Titelblatt des Volkskalenders *Almanach catholique de la Suisse française* neben Maria und dem Jesuskind Bruder Klaus und Borromäus. Unter den Figuren der katholischen Reform wurde Borromäus zum eigentlichen Patron der ultramontanen Schweizer Katholiken, in deren kulturelles Gedächtnis er als Protektor der katholischen Orte einging. Am Erinnerungsdiskurs über Borromäus beteiligte sich die katholische Geschichtsschreibung, ganz besonders Eduard Wymann, mit Detailstudien, Quellensammlungen und Darstellungen, die hauptsächlich seine Bedeutung für die katholische Schweiz und deren Reform, besonders die Ordensreform, hervorhoben.⁷⁵ Borromäus konnte den ultramontanen Eliten zur Mobilisierung der Volksfrömmigkeit ebenso wie zur intellektuellen Begründung des Ultramontanismus dienen. Mit Borromäus als Förderer des Jesuitenordens wurden zudem auch die Jesuiten mit ihrer missionarischen Tätigkeit in eine Kontinuität vom konfessionellen Zeitalter bis in die Gegenwart gestellt.⁷⁶ Ein besonderer Bezug zur Schweiz wurde neben Borromäus auch im Falle des Jesuitenpaters Petrus Canisius geschaffen, der vor allem in Freiburg verehrt wurde. Auch er wurde zu einer Symbolfigur der katholischen Gegenreform und als »Patron der Kirche in der Schweiz«, aber auch als »Apostel Deutschlands und der Schweiz« verehrt und zugleich nationalisiert.⁷⁷

Über die religiöse und politisch-nationale Bedeutung verschränkende Personalisierung⁷⁸ der katholischen Reform mit teleologischem Fokus auf

⁷⁵ Unter den Schriften Eduard WYMANNS siehe: Aus der schweizerischen Korrespondenz mit Cardinal Carl Borromeo, Erzbischof von Mailand, in: *Der Geschichtsfreund* 52 (1897), S. 261–306; 53 (1898), S. 1–100; 54 (1899), S. 1–226; *Der heilige Karl Borromeo und die schweizerische Eidgenossenschaft: Korrespondenzen aus den Jahren 1576–1584, nebst Beiträgen zur Geschichte der Wirksamkeit und der Verehrung des Heiligen in der Schweiz*, Stans 1903; *Kardinal Karl Borromeo in seinen Beziehungen zur alten Eidgenossenschaft*, Stans 1910; *Der hl. Karl Borromeo als Protektor der katholischen Schweiz*, in: *Schweizerische Rundschau* 11 (1911/12), S. 161–166; *Karl Borromeo und Peter Canisius über den seligen Nikolaus von Flüe*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 11 (1917), S. 55–60; *Zeugnisse über den Besuch des heiligen Karl am Grabe des seligen Nikolaus von Flüe*, Stans 1917.

⁷⁶ Siehe u.a.: HÜRBIN, *Handbuch*, S. 232–239.

⁷⁷ Siehe besonders: Franz Xaver WETZEL, *Der selige Petrus Canisius, der Lehrer der Wahrheit. Zur 300jährigen Gedächtnisfeier seines Todes*, Solothurn 1897; Gustav SCHNÜRER, *Petrus Canisius*, in: *Schweizerische Rundschau* 26 (1925/26), S. 15–28. Seit 1894 erschienen in Freiburg die »Canisius-Stimmen«. Louis WAEBER, *La première translation des reliques de saint Canisius (1625)*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 36 (1942), S. 81–101. Siehe auch: *Fest-Bericht über die 35. General-Versammlung des Schweizerischen Piusvereins und die schweizerische Landeswallfahrt zum Grabe des seligen Petrus Canisius, anlässlich seiner dritten Centenarfeier in Freiburg*, in: *Schweizerische Pius-Annalen* (10. November 1897), S. 129–131, 155–159, 173–178.

⁷⁸ Weitere katholische Persönlichkeiten des konfessionellen Zeitalters, die zuweilen explizit als »ultramontan« bezeichnet wurden und denen sich Historiker besonders annahmen, waren der Nuntius Giovanni Francesco Bonhomini sowie Kardinal Schiner. Siehe Heinrich REINHARDT/Franz STEFFENS, *Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini: 1579–1581*, 4 Bde., Solo-

die ultramontane Gegenwart wurden weitere Figuren der Reformationszeit zu Erinnerungsorten mit nationaler und konfessioneller Bedeutung. Dabei überlagerten sich der regionale und nationale Bezug wie bei Bruder Klaus ebenso wie internationale Tradition und nationale Vereinnahmung wie im Falle von Borromäus und Canisius. Der Einbezug des regionalen und internationalen Faktors führte nicht zu einer Relativierung der Konstruktion nationaler und konfessioneller Identitäten, sondern vielmehr zu einer Überlagerung. Der internationale Bezug ist nicht zuletzt Ausdruck der Integration der schweizerischen katholischen Reform in den breiteren so genannten »Kulturraum« des Katholizismus durch katholische Historiker.⁷⁹

Sakralisierung und Enttemporalisierung

Blickt man auf die Instanzen der Ultramontanisierung und Nationalisierung, die der verschränkungsgeschichtliche Blick auf die katholische Reformation geschichtsschreibung der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bezüglich des Verhältnisses von Religion, Geschichte, Nation aufzeigt, so lassen sich folgende zusammenfassende Bemerkungen formulieren:

Die Aneignung und Umdeutung von geschichtstheoretischen und -philosophischen sowie methodologischen Konzepten diente der Homogenisierung und Kanonisierung der ultramontanen Vorstellungen über die Kirchengeschichtsschreibung und die katholische Geschichtsschreibung überhaupt seit der Mitte des 19. Jahrhunderts mit Wirkung bis über die Mitte des 20. Jahrhunderts hinaus. Bestimmt vom Diesseits-Jenseits-Code bildete der dreischichtige Wahrheitsdiskurs den zentralen Metadiskurs der katholischen Geschichtsschreibung. Dieses selbstreflexive Raster stellte den Selektionsraum für die katholische Geschichtsschreibung dar und bestimmte sodann das Verhältnis von Religion und Nation.

thurn 1906–1929; Albert BÜCHI, Kardinal Matthias Schiner als Staatsmann und Kirchenfürst. Ein Beitrag zur allgemeinen und schweizerischen Geschichte von der Wende des XV.–XVI. Jahrhunderts, Bd. 1, Zürich 1923; Bd. 2, Zürich 1937; ders., Kardinal Schiner und der Humanismus, in: Schweizer Rundschau 20 (1919/20), S. 100–120; ders., Kardinal Schiner und die Reformbewegung, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 10 (1916), S. 1–24, bes. S. 23f.; Gonzague DE REYNOLD, Kardinal Matthias Schiner, in: Martin HÜRLIMANN (Hrsg.), Grosse Schweizer. Hundertzehn Bildnisse zur eidgenössischen Geschichte und Kultur, Zürich 1938, S. 46–55.

⁷⁹ So verband etwa Gustav Schnürer die nationale und die »gesamtabendländische« Ebene, wobei er das Konzept des »katholischen Abendlandes« als »Führerin der Weltkultur« kulturalisiert spitzte. Siehe u.a.: Gustav SCHNÜRER, Die Anfänge der abendländischen Völkergemeinschaft, Freiburg i. Br. 1932; ders., Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit, Paderborn 1937; ders., Katholische Kirche und Kultur im 18. Jahrhundert, Paderborn 1941.

In den katholischen Diskursen zur Reformationgeschichte und zur so genannten katholischen Reform war die Verschränkung gegen innen gerichteter und externer Konfessionalisierungsdiskurse bestimmend. Beide Perspektiven führten zur Ultramontanisierung von Konzeptionen der Nation ebenso wie der eigenen religiösen Gemeinschaft. Betraf die externe Ebene die Nation und das politische System, deren Kontinuitätslinien bis in die alte – katholische – Eidgenossenschaft zurückverfolgt wurden, so bezog sich die interne Ebene auf die katholische Erneuerung, die parallel gesetzt wurde zu den Homogenisierungsbestrebungen des Katholizismus im 19. Jahrhundert. In Erinnerungsfiguren überlagerten sich beide Ebenen. Durch Personalisierungs-, Charismatisierungs- und Ritualisierungsmechanismen wurden religiöse (Borromäus), aber auch auf die Nation bezogene (Bruder Klaus) Erinnerungsfiguren in die damalige Gegenwart projiziert, und das Verhältnis von Religion und Nation wurde sakralisiert.

Die Historisierung zeitgenössischer bzw. in die Zukunft verweisender idealer Gesellschaftsmuster, wie sie für Geschichtsdiskurse seit dem 19. Jahrhundert charakteristisch ist, verlief häufig über Kontinuitätskonstruktionen von vergangenen Gegenwarten in die zeitgenössische Gegenwart. Diese koppelten Retroprojektionen von Erscheinungen und Ordnungsmustern an in die Gegenwart, ja Zukunft gerichtete Teleologisierungen. Vergangene gesellschaftliche Modelle wurden durch die Geschichtsschreibung zu Teilen von Zukunftserwartungen der katholischen Kommunikationsgemeinschaft. Sowohl der Mechanismus der Kontinuitätskonstruktion als auch jener der Teleologisierung wirkten letztlich einer temporalisierten Sicht auf die Gesellschaft entgegen, wie sie Ausdruck moderner Gesellschaft ist. Es ließe sich mit Aleida Assmann auch von Überblendung sprechen.⁸⁰ Die Koppelung von Historisierung und Überblendung verschiedener Erinnerungsbestände hatte – und dies erscheint auf den ersten Blick paradox – einen Effekt der Enttemporalisierung zur Folge. Sie schuf einen ahistorischen Präsentismus. Darin zeigt sich die Parallelität, ja die Umsetzung der Verschränkung der drei Ebenen der Wahrheitsdiskurse im selbstreflexiven Raster. Diese Überlagerungseffekte und -mechanismen waren zugleich auch Instanzen einer Politisierung von Geschichte und einer Präsenz der Religion in der Öffentlichkeit, die über Geschichte und Gedächtnis lief.

Für die Bildung der katholischen und religiöser Kommunikationsgemeinschaften allgemein hatte Gedächtnis eine mehrfache konstitutive Bedeutung: im Sinne der Konstruktion von Tradition und deren Historisierung ebenso wie auf der Ebene von Riten und religiösen Praktiken. Historisierung und damit einhergehende Kontinuitätskonstruktion zeigten sich nicht

⁸⁰ Siehe Aleida ASSMANN, *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*, Frankfurt a.M. 1993, S. 53.

nur in der Geschichtsschreibung, sondern auch in Erinnerungspraktiken, etwa in Wallfahrten, Prozessionen oder der Heiligenverehrung. Auch sie synchronisierten über Wiederholungs- und Ritualisierungseffekte unterschiedliche temporale und räumliche Ebenen und konstruierten die religiöse Symbolgemeinschaft als überzeitliche Gemeinschaft, die präsent gemacht werden konnte.⁸¹

⁸¹ Siehe zu Gedächtnis, Zeit und »Präsenz«: Eelco RUNIA, Burying the dead, creating the past, in: *History and Theory* 46 (2007), S. 313–325; ders., Spots of time, in: *History and Theory* 45 (2006), S. 305–316; ders., Presence, in: *History and Theory* 45 (2006), S. 1–29.

Michael Driedger

Protestantische Heterodoxie als Deutungsproblem

Kategorisierungsversuche zwischen konfessioneller Identitätsfindung
und postkonfessioneller Geschichtsschreibung¹

Einführung

Ketzerlexika gehören zu den populären Gattungen konfessioneller Literatur der Frühen Neuzeit. Als repräsentatives Beispiel ist ein Kompendium vom Anfang des 18. Jahrhunderts mit dem Titel *Anabaptisticum et Enthusiasticum Pantheon* (1701/1702) zu nennen.² Der Herausgeber des Bandes versammelt darin Texte, die zeigen sollen, welche Verwandtschaften es unter den »Feinden Christi« gibt. In einem Bildverzeichnis findet der Leser eine lange Liste von Persönlichkeiten aus dem 16. und 17. Jahrhundert, von denen nach Überzeugung des Herausgebers Gefahr ausgeht. Aufgeführt werden etwa Johann Tetzl, Thomas Müntzer, Jan van Leiden, David Joris, Kaspar Schwenckfeld, Fausto Sozini, Valentin Weigel und ihre angeblichen geistigen Nachfahren aus dem 17. Jahrhundert, unter ihnen Jakob Böhme, Joachim Betke, Christian Hoberg, Jean de Labadie, Ezechiel Meth, Miguel de Molinos, Robert Fludd, Thomas Venner, Benediktus Spinoza, Quirinius Kuhlmann und Heinrich Kratzenstein. Der Herausgeber brachte offenkundig sehr heterogene Personen miteinander in Verbindung: einen katholischen Ablasspriester, einen Bauernkriegsprediger, einen (Wieder-)Täuferführer, einen spanischen Quietisten, einen pantheistischen Philosophen jüdischer Herkunft, dazu Antitrinitarier, Mystiker, Pietisten, Spiritualisten, radikale Propheten sowie englische Quäker und Rebellen. Diese bunte Mischung erinnert an einen fiktiven und merkwürdigen chinesischen Enzyklopädieeintrag über Tiere aus einer von Jose Luis Borges' Geschichten,

¹ Der Autor möchte Andreas N. Vetrone und Valeska Wilczek für ihre Hilfe bei der Vorbereitung dieses Textes danken.

² *Anabaptisticum Et Enthusiasticum Pantheon Und Geistliches Rüst-Hauß Wider die Alten Quacker Und Neuen Frey-Geister*, Cöthen u.a. 1701/1702. Johann Friedrich Corvinus wird häufig als Herausgeber vermutet. Bände wie das »Pantheon« waren nicht ungewöhnlich am Anfang des 18. Jahrhunderts. Siehe auch z.B. Johann Heinrich FEUSTKING, *Gynaeceum haereticum fanaticum: oder Historie und Beschreibung der falschen Prophetinnen Quäckerinnen, schwärmerinnen, und andern sectirischen und begeisterten Weibs-Personen, durch welche die Kirche Gottes verunruhiget worden*, Frankfurt u.a. 1704.

der von Michel Foucault am Anfang seines Buches *Ordnung der Dinge* zitiert wird.³ Borges und Foucault lenken unsere Aufmerksamkeit auf Kategorisierungen als entscheidende Momente in der Produktion historischer Formen und kultureller Bedeutungen. Ketzerlexika bieten sich hierfür als Forschungsgegenstände an und bilden den Ausgangspunkt für diesen Aufsatz.

Kategorisierung mag in einer traditionellen Sichtweise epiphänomenal und deshalb nicht so bedeutsam erscheinen in Relation zur vorgeblich »wirklichen« historischen Realität. Solche Auffassungen sind aber kaum vertretbar für Historiker, welche die Diskussionen rezipiert haben, die in den letzten Jahrzehnten zum Beispiel unter Anthropologen wie Mary Douglas, Literaturwissenschaftlern wie Umberto Eco, Wissenschaftsphilosophen wie Ian Hacking oder Religionswissenschaftlern wie Jonathan Z. Smith stattgefunden haben.⁴ Diese und ähnliche Denker haben wiederholt auf die realitäts- und wahrheitsstiftende Funktion von Begriffen und Klassifikationen hingewiesen. Den grundsätzlichen Charakter von Kategorisierung hinsichtlich der Thematik dieses Aufsatzbandes versteht man besser, wenn man etwa darüber reflektiert, wie schwierig es ist, allein den Begriff »Religion« zu definieren.⁵ Weder bei den Essentialisten (wie zum Beispiel Edward Burnett Tylor und Rudolf Otto) noch bei den Funktionalisten (zum Beispiel Karl Marx und Émile Durkheim) finden sich kongruente Auffassungen zum Begriff »Religion«. Es ist nicht zu erwarten, dass Wissenschaftler diese Herausforderungen jemals restlos überwinden werden. Kategorisierung ist unvermeidbar, weil sie soziales Handeln und wissenschaftliches Denken erst ermöglicht, sie bleibt aber stets provisorisch.⁶

Die notwendige, aber provisorische Natur der Kategorisierung sieht man auch in der Täuferforschung, meinem Bereich der Reformationsforschung. Die folgenden Fragen zeigen die Komplexität dieser Thematik: Welche Kriterien sollten Historiker verwenden, um ihren Forschungsgegenstand zu

3 Siehe das Vorwort zu Michel FOUCAULT, *Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Aus dem Franz. von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M. 1995 (franz. 1. Aufl. 1966).

4 Siehe z.B. Mary DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966; Umberto ECO, *Dreaming of the Middle Ages*, in: Ders., *Travels in Hyper-Reality. Essays*. Aus dem Ital. von William Weaver, San Diego 1986, S. 61–72; Ian HACKING, *The Social Construction of What?*, Cambridge 1999; zwei Aufsätze von Jonathan Z. SMITH: *Religion, Religions, Religious* und ders., *A Twice-told Tale: The History of the History of Religions' History*, in: ders., *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, Chicago u.a. 2004, S. 179–196 und 362–374.

5 Über die Schwierigkeit, Religion zu definieren, siehe Russell T. MCCUTCHEON, *Studying Religion. An Introduction*, London 2007. Über die Begriffsgeschichte »Religio« und »Religion« siehe Ernst FEIL, *Religio*, 4 Bde., Göttingen 1986–2007.

6 S.o. Fußnote 4 und Jonathan Z. SMITH, *Classification*, in: Willi BRAUN/Russell T. MC CUTHCHEON (Hrsg.), *Guide to the Study of Religion*, London 2000, S. 35–44.

identifizieren? Erwachsenentaufe oder die Weigerung Kinder zu taufen? Obrigkeitkritische Äußerungen und Akte? Befürwortung des Prinzips der Gewaltlosigkeit? Selbstidentifikation? Sozialisierung in einer täuferischen Familie? Rechtliche oder polemische Anschuldigungen? Eine Kombination dieser Kriterien? Solche Herausforderungen werden auch nicht leichter, wenn man sich auf ein begrenztes Feld konzentriert, wie zum Beispiel die Geschichte der holländischen und norddeutschen Mennoniten. Unter den Mennoniten der Frühen Neuzeit gab es etliche Gruppierungen und keinen Konsens darüber, was es genau heißen sollte, Mennonit zu sein. Selbst der Name »Mennonit« war umstritten.

Solche Herausforderungen müssen nicht unbedingt als unüberwindbares Problem betrachtet werden, das die Forschungsarbeit unmöglich macht. Im Gegenteil: Es ist produktiv, unser Erkenntnisinteresse auf Kategorisierungen und ihre Geschichte zu fokussieren. Weil viele Historiker, die sich für Täufereforschung interessieren, die Täufer als ein Teilphänomen größerer Forschungskategorien verstehen, werde ich mich auf diese breiter gefassten Kategorisierungen konzentrieren. Diese Herangehensweise lässt die Frage offen, wie man den Forschungsgegenstand eigentlich bezeichnet. Die Geschichte der öffentlichen und historiographischen Kontroversen über die Deutung der protestantischen Heterodoxie bietet uns jedenfalls einen guten Einstieg.

Kategorisierungsversuche in der Frühen Neuzeit

Viele der Begriffe, die Historiker des 19. und 20. Jahrhunderts benutzten (und Historiker heute noch benutzen), um die Phänomene der protestantischen Heterodoxie zu interpretieren, waren ursprünglich polemische Kategorien der Reformationszeit. Eine wichtige Gruppierung von protestantischen Außenseitern wurde schnell als »Wiedertäufer« bekannt, und Theologen aller Territorialkirchen schrieben Schmähschriften gegen sie. Unter diesen Polemikern waren Lutheraner (Luther, Melancthon, Menius), Reformierte (Zwingli, Bullinger, Calvin) und Katholiken (Cochläus, Eck, Fabri).⁷ Verwerflich fanden diese Theologen die Ablehnung sowohl der

7 Willem BALKE, *Calvijn en de doperse radikalen*, Amsterdam 1977; Mira BAUMGARTNER, *Die Täufer und Zwingli. Eine Dokumentation*, Zürich 1993; Christoph DITTRICH, *Die vortridentinische katholische Kontroverstheologie und die Täufer. Cochläus – Eck – Fabri*, Frankfurt a.M. 1991; Thomas KAUFMANN, *Nahe Fremde – Aspekte der Wahrnehmung der »Schwärmer« im frühneuzeitlichen Luthertum*, in: Kaspar VON GREYERZ/Manfred JAKUBOWSKI-TIESSEN/Thomas KAUFMANN/Hartmut LEHMANN (Hrsg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität*, Gütersloh 2003, S. 179–241; und John S. OYER, *Lutheran Reformers against*

kirchlichen Autorität als auch der Praxis der Sakramente, die sie für orthodox hielten. Die biblizistischen und spiritualistischen Begründungen, die die an den Rand gedrängten Reformgruppen benutzten, um ihre Außenseiterpositionen zu rechtfertigen, akzeptierten Territorialtheologen nicht. Besondere Aufmerksamkeit schenkten sie der Erwachsenentaufe, in der sie eine gefährliche Bedrohung der Grundordnung der frühneuzeitlichen Gesellschaft sahen, weil die Erwachsenentaufe die in der Bibel befohlene Einheit der Kirche (Epheser 4,5: »ein Herr, ein Glaube, eine Taufe«) in Frage stellte. Sie betrachteten die Kindertaufe als einzig wahre Taufe, sodass diejenigen, die Erwachsene taufte, einen vor Gott und der christlichen Gemeinschaft ungültigen Schritt vollzogen. Diese Menschen wurden regelmäßig als »Wiedertäufer« verachtet. Darüber hinaus klassifizierten Katholiken die Gesamtheit ihrer protestantischen Gegner als »Ketzer« oder »Häretiker«. Die so Angegriffenen, die dennoch politische Alliierte unter der Obrigkeit hatten, gingen ihrerseits dazu über, gegen die heterodoxen »Sekten und Rotten« oder »Schwärmer« im eigenen Lager zu polemisieren, um sich von diesen abzugrenzen und sich auf diese Weise mehr Legitimität zu verschaffen.

Weil diejenigen, die als »Wiedertäufer«, »Sektierer«, »Ketzer« oder »Schwärmer« kategorisiert wurden, in sich oft sehr unterschiedlich waren, muss man die verwendeten polemischen Begriffe als Versuche sehen, diesen Gruppen eine künstliche Einheit als Gegner Gottes und der Herrschaftsordnung aufzustempeln. Polemiker verstanden diese künstliche (terminologische) Einheit nicht als problematische Vereinfachung, sondern als wichtiges Werkzeug im Kampf gegen religiöse Abirrungen, die ihre Wurzeln in den Häresien des frühen Christentums gehabt hätten. Deren zeitgenössischen Ausdruck fanden sie oft in Aufständen wie denen des Bauernkrieges der Jahre 1524/25 und der Täuferherrschaft zu Münster der Jahre 1534/35 wieder. Solche prominenten Ausbrüche von Gewalt bestärkten die Obrigkeit in ihren Maßnahmen gegen Gruppen, die sie für verbrecherisch hielten.⁸ Als Folge davon bekamen polemische Namen auch gesetzliche Kraft in Territorial- und Reichsedikten. Die berühmtesten waren die Reichsmandate von 1528/29 gegen die Wiedertäufer. Die Weigerung Kinder zu taufen und die Erwachsenentaufe galten reichsweit fortan als Kapitalverbrechen.⁹ Auf dieser rechtlichen Grundlage wurden im 16. Jahrhundert hunderte Menschen hingerichtet.¹⁰

Anabaptists. Luther, Melancthon, and Menius, and the Anabaptists of Central Germany, Den Haag 1964.

8 Siehe z.B. Sigrun HAUDE, In the Shadow of »Savage Wolves«. Anabaptist Münster and the German Reformation during the 1530s, Boston 2000.

9 Siehe Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe, Bd. 7 (1935), S. 177 und 1325–1327.

Die Reaktionen der so kategorisierten Menschen im 16. Jahrhundert waren unterschiedlich. Einige Männer und Frauen, die durch diese Mandate ausgegrenzt waren, suchten Sicherheit in gesellschaftlicher Verborgenheit und Anonymität.¹¹ Andere waren mutiger und scheuten sich nicht vor öffentlichem Engagement, wobei sie sich durch Gottes Wort in der Bibel oder direkt durch den Heiligen Geist inspiriert fühlten. Manche waren willensstarke Freidenker oder Einzelgänger. Andere heterodoxe Reformer waren ungeduldige Aktivisten in kurzlebigen Bewegungen, deren Ziel es war, die Kirche und Gesellschaft des frühen 16. Jahrhunderts nach dem Vorbild des frühen Christentums zu reformieren. Nur eine kleine Anzahl dieser Bewegungen überlebte die intensiven Jahre der Verfolgung, so dass deren Nachfolger dauerhafte Organisationen bilden konnten. Zu den überlebenden heterodoxen Gruppen zählen Schwenckfelder,¹² aber die prominentesten unter diesen waren Nachfolger der frühen Täuferbewegungen, und diese fingen relativ früh an, ihre eigene öffentliche und private Darstellung in die Hand zu nehmen. Mennonitische Führungsfiguren sammelten schon in der letzten Hälfte des 16. Jahrhunderts Märtyrergeschichten,¹³ und hutterische Prediger dokumentierten ihre Gruppenvergangenheit in mehreren Chroniken.¹⁴

Es gab also schon im 16. Jahrhundert mehrere Deutungssysteme, die den komplexen Erscheinungen der protestantischen Heterodoxie eine Ordnungs- und Sinnstruktur gaben, und diese Systeme blieben bis in das frühe 18. Jahrhundert dominant. Polemik und Apologetik waren die hauptsächlichen Modi dieser Deutungsversuche. Auf der einen Seite standen Autoren, die der Meinung waren, dass allen von der einen Wahrheit abweichenden Behauptungen zu widersprechen wäre. Aus dieser Perspektive war Vielfalt

10 Siehe James M. STAYER, *Numbers in Anabaptist Research*, in: C. Arnold SNYDER (Hrsg.), *Commoners and Community. Essays in Honour of Werner O. Packull*, Scottsdale u.a. 2002, S. 51–73 und die darin zitierte Literatur.

11 John S. OYER, *Nicodemites among Württemberg Anabaptists*, in: *Mennonite Quarterly Review* 71 (1997), S. 487–514; und ders., »They Harry the Good People out of the Land«. *Essays on the Persecution, Survival and Flourishing of Anabaptists and Mennonites*, hrsg. von John D. Roth, Goshen 2000.

12 Siehe Caroline GRITSCHKE, »Via media«. *Spiritualistische Lebenswelten und Konfessionalisierung*, Berlin 2006; und Horst WEIGELT, *Von Schlesien nach Amerika. Die Geschichte des Schwenckfeldertums*, Köln 2007.

13 Der früheste Märtyrerband war »Het Offer des Herren« (1562) aus den Niederlanden. Der berühmteste ist Thieleman van Braghts »Märtyrerspiegel« von 1660, ebenfalls aus den Niederlanden. Siehe Brad S. GREGORY, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge 1999; und ders. (Hrsg.), *The Forgotten Writings of the Mennonite Martyrs*, Leiden u.a. 2002.

14 Über diese hutterische Literatur siehe Andrea CHUDASKA, Peter Riedemann. *Konfessionsbildendes Täufertum im 16. Jahrhundert*, Gütersloh 2003; Astrid VON SCHLACHTA, *Hutterische Konfession und Tradition. Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz*, Mainz 2003; Werner O. PACKULL, Peter Riedemann. *Shaper of the Hutterite Tradition*, Kitchener 2007.

im reformatorischen Lager ein Zeichen des Verfalls und Toleranz keine Option. Das *Anabaptisticum et Enthusiasticum Pantheon* steht in dieser Tradition der territorialkirchlichen, konfessionellen Orthodoxie. Auf der anderen Seite waren Autoren, die ihren nonkonformistischen Glauben gegen gefährliche Verleumdungen verteidigen wollten. Weil Mennoniten und andere Gruppen Zufluchtsorte im politisch fragmentierten Reich, in der niederländischen Republik und in den polnischen Territorien fanden und sich deshalb in der europäischen Gesellschaftsordnung der Frühen Neuzeit etablieren konnten, blieben sie den Territorialkirchen ein Dorn im Auge. Diese kleinen protestantischen Gruppen nahmen aber selbst konfessionelle Züge an, und es war nicht ungewöhnlich, dass sich neue Formen der Orthodoxie unter Gruppen manifestierten, die aus anderer Perspektive heterodox waren.¹⁵ Zum Beispiel gab es in der Frühen Neuzeit eine reiche konfessionelle Literatur unter holländischen und norddeutschen Mennoniten.¹⁶ Aus ihrer Sicht gab es keine Identität zwischen wahren Mennoniten einerseits und Wiedertäufern, Spiritualisten, Mystikern, Antitrinitariern und anderen Nonkonformisten andererseits. Sie akzeptierten die Grundzüge der polemischen Kategorisierungen ihrer territorialkirchlichen Gegner, sahen sich aber nicht davon betroffen. Weil sozinianische und quäkerische Missionare im 17. Jahrhundert ab und zu Bekehrungserfolge unter mennonitischen Gemeindegliedern hatten, versuchten Mennonitenprediger, Einheit durch Gemeindedisziplin und Bekenntniszwang zu gewährleisten.¹⁷ Eine holländisch-norddeutsche Variante der Orthodoxie erlebte ihr goldenes Zeitalter im 17. Jahrhundert.

Nicht alle Kategorisierungsversuche maßen protestantische Vielfalt an einer orthodoxen Definition der Wahrheit. Es gab zum Beispiel spiritualistisch orientierte Nachfahren der frühreformatorischen Täufer in Holland, die sich nicht mit den streng orthodoxen Mennoniten identifizierten. Sie nannten sich »Doopsgezinden« (Taufgesinnte) und sahen in den Spiritualisten der frühen Reformation ihre Vorfahren.¹⁸ Ihr Geschichtsverständnis hatte Affinitäten mit deutschen Geschichtsschreibern wie Sebastian Franck, dem spiritualistischen Freidenker des 16. Jahrhunderts, und Gottfried Ar-

¹⁵ Siehe z.B. Michael DRIEDGER, *Obedient Heretics. Mennonite Identities in Lutheran Hamburg and Altona during the Confessional Age*, Aldershot 2002.

¹⁶ Dazu siehe Samme ZIJLSTRA, *Om de ware gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531–1675*, Hilversum u.a. 2000, besonders Kap. 12, 15 und 16; und Karl KOOP, *Anabaptist-Mennonite Confessions of Faith. The Development of a Tradition*, Kitchener 2003.

¹⁷ Siehe ZIJLSTRA, *Om de ware gemeente*, Kap. 13.

¹⁸ Siehe Piet VISSER, *Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, 1535–1700*, in: John D. ROTH/James M. STAYER (Hrsg.), *Companion to Anabaptism and Spiritualism*, Leiden 2007, S. 299–345.

nold, dem Pietisten des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts.¹⁹ Franck war ein ehemaliger lutherischer Prediger, der ein Befürworter eines spiritualistischen, mystischen Christentums wurde. In seiner »Ketzerchronik« von 1531 verwarf er alle institutionalisierten Formen des Christentums gleichermaßen. Francks Verständnis der Ketzerei war so breit gefasst, dass sie nicht nur »Wiedertäufer«, sondern auch Lutheraner und Katholiken umfasste. Ihm zufolge war die wahre Kirche auf Erden nicht mehr zu finden:

[...] ich glaub wahrlich, daß die auswendige Gemeinde Christi mit ihren Gaben und Sakramenten durch den einfallenden und alles verderbenden Antichrist sofort nach dem Tod der Apostel, geschieden und weggefahren zum Himmel und im Geist und Wahrheit verborgen [ist], so daß ich gewiss und sicher bin, daß nun von tausendvierhundert Jahren herwärts keine auswendige, versammelte Kirche oder Gemeinde mit ihren Sakramenten gewesen sei.²⁰

Francks Hoffnungen, das Christentum würde sich vom institutionellen Zwang befreien, wurden nicht realisiert. Sein Einfluss reicht bis in spätere Generationen. Nicht nur unter niederländischen Taufgesinnten, sondern auch unter Pietisten wurden seine Ideen im 17. und 18. Jahrhundert aufgenommen. Gottfried Arnolds Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie, die kurz vor der Veröffentlichung des *Anabaptisticum et Enthusiasticum Pantheon* herauskam (1699/1700), gehörte in diese Tradition. Wie Franck war Arnold nicht einfach »unparteiisch« im modernen Sinn, sondern ein Gegner der seiner Ansicht nach »parteiischen« Orthodoxie seiner Zeit.²¹ Im Vergleich zu den polemischen oder apologetischen Texten der Territorialkirchen oder Mennonitengemeinden der Frühen Neuzeit waren diese spiritualistisch gesinnten Schreiber weniger mit der Erhaltung einer schon institutionalisierten konfessionellen Gruppe und mehr mit der Schaffung von gesellschaftlichen Freiräumen für konfessionelle Außenseiter befasst.

Seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts gab es einen Trendwandel im Umgang mit der Geschichte der protestantischen Heterodoxie. Obwohl orthodoxe Geistliche und Prediger aller etablierten kirchlichen Traditionen (egal ob sie mit der territorialen Obrigkeit alliiert waren oder nicht) Nonkonformisten immer noch gefährlich fanden, entstand eine wachsende Neugier der Heterodoxie gegenüber. Für die Aufklärer war die Verschiedenheit der eu-

19 Siehe Geoffrey DIPPLE, »Just as in the Time of the Apostles«. Uses of History in the Radical Reformation, Kitchener 2005.

20 Zitiert nach Alejandro ZORZIN, Die Täufer in Sebastian Francks Ketzerchronik (1531). Eine zeitgenössische Darstellung aus der Sicht eines Dissidenten, in: Anselm SCHUBERT/Astrid VON SCHLACHTA/Michael DRIEDGER (Hrsg.), Grenzen des Täufertums / Boundaries of Anabaptism. Neue Forschungen, Gütersloh (im Druck).

21 Über Arnold siehe Dietrich BLAUFOUSS/Friedrich NIEWÖHNER (Hrsg.), Gottfried Arnold (1666–1714), Wiesbaden 1995.

ropäischen religiösen Gruppierungen noch ein Aspekt der komplexen sozialen Welt, den es zu katalogisieren galt. Statt den Anabaptismus einfach zu verwerfen, wie es in früheren Generationen so oft der Fall war, zeigten aufklärerisch gesinnte Autoren des 18. Jahrhunderts mehr Bereitschaft, Andersgläubige aus einer distanzierteren Perspektive zu betrachten.²² Anabaptisten bekamen sogar ab und zu positive (oder zumindest nicht so stark negative) Rollen in philosophischen Romanen von Autoren wie zum Beispiel Voltaire und Nicolai, die anabaptistische Charaktere benutzten, um gesellschaftskritische (und nicht sektenkritische) Ideen zum Ausdruck zu bringen.²³

Die ganze Frühe Neuzeit hindurch waren Versuche, religiöse Vielfalt zu verstehen (wofür die protestantische Heterodoxie ein Hauptobjekt war), durch die für die Zeit typischen konfessionellen Konflikte und ihre Nachwirkungen geprägt. Polemisierende Geistliche des 16. Jahrhunderts und Aufklärer des 18. Jahrhunderts lebten in einer Welt, in der gesellschaftliche Rechte konfessionell bedingt waren, und deshalb nahmen alle Deutungsversuche klare politische Qualitäten an. Kategorisierungen waren konzeptionelle Werkzeuge und manchmal auch Waffen, mit denen Autoren ihre gesellschaftliche Umwelt zu beeinflussen und Gruppenidentitäten zu stabilisieren versuchten.

Die welthistorische Rolle der frühreformatorischen Heterodoxie in der Geschichtsschreibung des frühen 20. Jahrhunderts

Die kirchenrechtliche Situation des 20. Jahrhunderts war ganz anders als die der Frühen Neuzeit. Der Kampf um gesellschaftlichen Spielraum war seit den postnapoleonischen Säkularisierungswellen nicht mehr so lebenswichtig, weil danach Nonkonformisten christlicher Herkunft in den meisten Staaten volle bürgerliche Rechte hatten. Dieser veränderte Kontext bedeutet, dass Kategorisierungsversuche andere Züge annahmen. Ein bemerkenswertes Charakteristikum der Historiographie des frühen 20. Jahrhunderts über protestantische Heterodoxie ist nicht ihre konfessionelle Bedingtheit (obwohl dies noch oft der Fall war), sondern die Tendenz von Historikern, in protestantischen Außenseitern Vorreiter der Moderne zu sehen.

²² Robert FRIEDMANN, *Ketzer-Historie and Ketzer-Lexikon*, in: *The Mennonite Encyclopedia*, Bd. 3, Scottdale 1957, S. 169–171.

²³ Siehe François Marie Arouet DE VOLTAIRE, *Candide, ou l'Optimisme*, Genf u.a. 1759; und Friedrich NICOLAI, *Das Leben und die Meinungen des Magisters Sebaldu Nothanker*, 1773–1776.

Ein gutes Beispiel ist die Arbeit eines berühmten amerikanischen Reformationhistorikers. Im Jahr 1941 veröffentlichte Roland Bainton einen Aufsatz in der Zeitschrift *Journal of Religion* mit dem Titel *The Left Wing of the Reformation*.²⁴ Am Anfang des Aufsatzes betonte Bainton, er wolle die komplexe Vielfalt der frühen Reformation keineswegs vergrößern, dennoch habe es seines Erachtens im frühen 16. Jahrhundert eine klare links-rechts Trennung unter den Gegnern der römischen Hierarchie gegeben. Der wichtigste dieser Gegensätze betraf die Beziehung zwischen Kirche und Staat. Weitere Konfliktpunkte waren Sakramente, Doktrinen und kirchliche Organisation. Nach Bainton waren Reformatoren des linken Flügels geneigt, die folgenden Orientierungen zu vertreten: die Trennung von Kirche und Staat, ethische Selbstverantwortung symbolisiert durch Erwachsenentaufe, antitrinitarische und apokalyptische Vorstellungen und freikirchliche Organisationsformen. Diese waren Tendenzen in einem idealtypischen, heuristischen Spektrum. Auf der linken Seite des Spektrums ordnete Bainton folgende Individuen und Gruppen des 16. Jahrhunderts ein: die Zwickauer Propheten, Thomas Müntzer, die Schweizer Täufer, die melchioritischen Täufer (darunter die berühmt-berüchtigten Täufer von Münster), die niederländischen Mennoniten und andere Gruppierungen wie die Hutterer, die Schwenckfelder und die Sozinianer. Auf der rechten Seite ordnete er Luther und andere etablierte Reformatoren ein.

Bainton sah in »linken« reformatorischen Gruppen mehr als die Außenseiter der Reformation. In seinen Schlussbetrachtungen betonte der Gelehrte einen für ihn überzeugenden Grund, warum Historiker die Geschichte des linken Flügels der Reformation untersuchen sollten. Bainton sah eine bedeutende kulturelle Kluft zwischen Deutschland, aus dem Vertreter des linken Flügels wie die Täufer ausgewiesen, und dem übrigen »Westen«, in dem christliche Nonkonformisten toleriert worden seien. Die politischen Umstände im Jahr 1941 sind nicht unwichtig in diesem Zusammenhang. Zu einer Zeit, als Amerika und Russland im Krieg gegen Nazi-Deutschland Alliierte waren, sah Bainton eine positive welthistorische Bedeutung in der Geschichte der Täufer und anderer so genannter »linker« Gruppen, die sonst marginal in der Historiographie waren. Das heißt, Bainton dachte bei seinem Linksbegriff nicht an die Linken der Französischen Revolution (die ursprünglichen Subjekte des Linksbegriffs), sondern an die ideologischen Fronten der Welt vor Beginn des Kalten Krieges.

Die konfessionelle Zugehörigkeit des Historikers ist in diesem Fall nicht unbedeutend. Bainton war quäkerischer Herkunft, was seine positive Identi-

24 Roland BAINTON, *The Left Wing of the Reformation*, in: *Journal of Religion* 21 (1941), S. 124–134.

fikation mit dem so genannten linken Flügel der Reformation zumindest zum Teil erklärt. Die historiographische Popularität (oder Unpopularität) des Begriffs des linken Flügels muss dennoch im Kontext seiner Rezeptionsgeschichte unter Mennoniten verstanden werden. Als institutionell erfolgreichste Tradition von heterodoxen Gruppierungen der Reformation hatten die mennonitischen Nachfahren der frühen kontinentaleuropäischen Täuferbewegungen ein großes Interesse an Baintons Kategorisierung, und neben Roland Bainton ist der Mennonit Heinold Fast der wichtigste Vertreter dieser Richtung. In einem Band in der Reihe *Klassiker des Protestantismus* aus dem Jahr 1962 sammelte der Täuferhistoriker und Mennonitenprediger Fast eine Anzahl von Quellen aus dem 16. Jahrhundert, welche die frühen Entwicklungen unter den verschiedenen nonkonformistischen Richtungen illustrieren sollten.²⁵ Er gruppierte die Quellen in vier Kategorien: die über Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier. Zwischen diesen Gruppierungen sah Heinold Fast keine strikten Trennlinien, sondern Ähnlichkeiten und Verwandtschaften.

Fasts Befürwortung von Baintons Begriff wirkte ein anderer Trend in der mennonitischen Geschichtsschreibung entgegen. Im Jahr 1944 erschien ein Artikel in der Zeitschrift *Church History* von dem amerikanischen Mennonitenhistoriker Harold Bender mit dem Titel *The Anabaptist Vision*.²⁶ Darin lehnte Bender Baintons Sammelbegriff ab. Bender stimmte zwar mit Bainton überein, dass eine Entwicklungslinie zwischen den frühen Täufern der Reformationszeit und modernen, demokratischen Werten wie der Trennung von Kirche und Staat zu erkennen war, aber im Gegensatz zu Roland Bainton (und Heinold Fast nach ihm) wollte Harold Bender die Unterschiede zwischen den täuferischen Traditionen und der linksorientierten Politik des 20. Jahrhunderts betonen. Drei Merkmale seien es gewesen, die die täuferischen Vorfahren der Mennoniten teilten: die ethischen Prinzipien der Wehrlosigkeit, der Nachfolge Christi und der Brüderlichkeit. Eine Konsequenz aus Benders Position war, dass es problematisch sei, eine reale oder sogar eine heuristische Verwandtschaft zwischen Täufern einerseits und Spiritualisten und anderen »merkwürdigen« Gruppen der Reformationszeit andererseits zu konstruieren. Bender behauptete sogar, es gäbe eine klare Trennung zwischen den friedfertigen Täufern des 16. Jahrhunderts, die er für die richtigen Vorfahren der modernen nordamerikanischen Mennoniten hielt, und denjenigen Gruppen, die die Erwachsenentaufe praktizierten, aber auch Ideen und Praktiken teilten, die Bender verwerflich fand. Das heißt,

²⁵ Heinold FAST, *Der linke Flügel der Reformation*, Bremen 1962.

²⁶ Harold S. BENDER, *The Anabaptist Vision*, in: *Church History* 13 (1944), S. 3–24. Der Aufsatz wurde auch in *Mennonite Quarterly Review* 18 (1944), S. 67–88, veröffentlicht.

Bender wollte die »wahren« von den »falschen« Täufern historiographisch trennen.

Aus einer historiographischen Perspektive sind die Parallelen zwischen Baintons und Benders Ideen bemerkenswert. Die Argumente beider Autoren haben Wurzeln in konfessionellen Geschichtsdarstellungen aus der Frühen Neuzeit. Es gibt zum Beispiel eine enge Affinität zwischen Baintons Argumenten und den programmatischen Zielen Gottfried Arnolds, der die alten polemischen Muster der reformatorischen Attacken gegen Enthusiasten, Sektierer und Häretiker auf den Kopf zu stellen versuchte. Bainton und Bender wollten eine Umbenennung und dabei auch eine positive Umdeutung von alten polemischen Kategorisierungen erreichen. Es gab aber auch Unterschiede zwischen ihnen. Im Gegensatz zu den apologetischen Zielen Arnolds wollte Bainton eine relativ wertfreie Deutung der Kirchengeschichte vorlegen. Diese Art positiver Neuorientierung von alter Polemik interessierte Harold Bender wenig. Ihm zufolge war der Einfluss der Polemik früherer Jahrhunderte auf die Kirchengeschichtsschreibung seiner Zeit noch immer stark, weshalb man ihr entgegenwirken musste. Historiker schrieben noch Mitte des 20. Jahrhunderts über die Geschichte der »Wiedertäufer« und anderer »Sekten« und sahen darin die Vorfahren der Mennoniten – oder sogar der modernen Kommunisten.²⁷

Im Jahr 1962, also im selben Jahr, in dem Harold Bender verstarb und Heinold Fast sein Buch über den linken Flügel veröffentlichte, erschien ein Buch, das die Begriffe des linken Flügels der Reformation und der täuferischen Vision überholte. Ich denke an George Huntston Williams' Buch *The Radical Reformation*.²⁸ Williams, Sohn eines unitarischen Predigers, argumentierte darin, dass die radikale Reformation eine dritte reformatorische Tradition neben der katholischen Gegenreformation und der protestantischen Reformation der großen Territorialkirchen darstelle. Die Hauptfiguren dieser dritten Tradition waren ungefähr die gleichen, die in Baintons und Fast's Darstellungen vorkamen, und sie schlossen auch Benders frühe Täufer ein. Das heißt, dass der Begriff der Radikalen Reformation eine Art

²⁷ Siehe z.B. Norman COHN, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and Its Bearing on Modern Totalitarian Movements*, 2. Aufl. New York 1961, besonders Kap. 12.

²⁸ George Huntston WILLIAMS, *The Radical Reformation*, 3. Aufl. Kirksville 2000 (1. Aufl. 1962).

Umbenennung des linken Flügels der Reformation ist. In Williams' Interpretation gab es drei Richtungen unter den Radikalen: die Täufer, die Spiritualisten und die evangelischen Rationalisten. Wie Bainton sah Williams die entscheidenden Merkmale seiner Forschungsobjekte in deren Ideen, die er ebenfalls für radikal hielt. Zum Beispiel hob Williams die Trennung von Kirche und Staat als eine zentrale Idee der Radikalen heraus. Bemerkenswert aus einer historiographischen Perspektive ist auch, wie explizit Williams in seiner Diskussion der Beziehung zwischen seinem Begriff der Radikalen Reformation und den polemischen Kategorisierungen aus der Frühen Neuzeit war. Er nannte den reformierten Polemiker Heinrich Bullinger den ersten Historiker, der die Einheit der Radikalen identifiziert habe.²⁹ Williams meinte nur, dass Bullinger auf unfaire Art und Weise gegen sie gewettert habe.

In all diesen Perspektiven (Baintons, Benders, Fasts und Williams') sehen wir ein faszinierendes historiographisches Phänomen: Nicht die Überwindung konfessionell-polemischen Denkens, sondern die Umwandlung alter polemischer in neue apologetische Kategorien oder sogar in angeblich wissenschaftlich wertfreie, neutrale Kategorien. Dieses Phänomen sehen wir nicht nur in der Kirchengeschichtsschreibung der Mitte des 20. Jahrhunderts, sondern auch in der Soziologie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Ich denke hier an die marxistische Tendenz, in den Außenseitern und religiös inspirierten Rebellen der Reformation die Vertreter einer »frühbürgerlichen Revolution« zu sehen,³⁰ oder aber auch an die Typologie der »Sekte«, wie sie von Max Weber und Ernst Troeltsch als Teil ihrer vergleichenden Religionssoziologie über die geschichtsbewegenden Sozialethiken der Weltreligionen berühmt gemacht wurde.³¹

Es ist auffallend, dass die Wissenschaftler in den oben erwähnten Fällen meinten, sie hätten eine Verbindung gefunden zwischen den Ideen und Ethiken der Linken, Radikalen, Rebellen, Sekten oder wahren Täufer einerseits und dem welthistorischen Fortschritt andererseits. Zum Beispiel sahen sie in der angeblich typisch radikalreformatorischen Idee der Trennung von Kirche und Staat eine frühe voraufklärerische Quelle der Modernität. Was sie aber eigentlich erreicht haben, war die Übersetzung frühneuzeitlicher Kategorisierungen in bedeutungsvollere Formen für neue Generationen von Wissenschaftlern.

29 Ebd., S. 1292. Williams nennt Bullinger hier »the first major typologist of radicalism«.

30 Siehe z.B. die Aufsätze in Gerhard BRENDLER (Hrsg.), *Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland*, Berlin 1961.

31 Siehe z.B. Max WEBER, *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*, in: Max WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, hrsg. von Marianne WEBER, 9. Aufl. Tübingen 1988 (1. Aufl. 1920).

Neue Begriffe und Ansätze seit den 1960er Jahren

In den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts wurde die Forschungssituation komplexer für diejenigen, die sich für protestantische Vielfalt des Reformationszeitalters interessieren. Die Gründe dafür sind die gleichen, die auch den wissenschaftlichen Diskurs in anderen Geisteswissenschaften geprägt haben. In den 1960er und 1970er Jahren gab es wichtige soziale und kulturelle Neuorientierungen in Deutschland, Europa und Nordamerika wie zum Beispiel die studentische Protestbewegung, die Bürgerrechtsbewegung und später die ökologische Politik und Friedensbewegung, die die Konflikte des Kalten Krieges zu überwinden trachteten. Auch das Christentum wie seine Institutionen und die wissenschaftliche (Selbst-)Wahrnehmung blieben davon nicht unberührt. In diesem historischen Kontext warf eine jüngere Generation von Wissenschaftlern neue Fragen auf und befürwortete alternative Forschungsmethoden. Sozial-, kultur- und gender-geschichtliche Ansätze wurden unter diesen jungen Forschern einflussreich. Eine Folge dieses historiographischen Trends war es, dass die Reformation nicht mehr als reines Thema der Kirchengeschichte verstanden wurde und es selbst unter Kirchenhistorikern ein wachsendes Unbehagen an der herkömmlichen konfessionellen Geschichtsschreibung gab.

Diese Entwicklungen hatten Rückwirkungen auf die Erforschung der protestantischen Heterodoxie. Eine neue Generation von Täuferforschern, die sich gegen die damals etablierte Historiographie positionierten, wurde tonangebend. Unter ihrem Einfluss ist die alte historiographische Tendenz, die welthistorische Bedeutung einer angeblich selbstständigen reformatorischen Tradition von Außenseitern zu betonen, seit den 1960er Jahren immer schwächer geworden. Ein Grund dafür ist, dass die Behauptungen der älteren Forschung überzogen waren – zum Beispiel die Behauptung, die »Linken« hätten seinerzeit Kirche und Staat trennen wollen, was bei genauerer Betrachtung bedeuten würde, dass weder Thomas Müntzer noch die Täufer von Münster radikal gewesen wären. Darüber hinaus fällt auf, wie schnell die Nachfahren der so genannten »linken« oder »radikalen« Gruppen »rechte« oder untertänige Positionen angenommen haben. Schon Mitte des 16. Jahrhunderts war die radikale Energie des Reformationszeitalters so gut wie ausgeschöpft.³² Waren etwa die Täufer des 16. Jahrhunderts radikal, so könnte man dies ihren Nachfahren, den Mennoniten des 17. Jahrhunderts, wohl nicht zuschreiben. Wegen solcher Unstimmigkeiten suchten Forscher der neuen Generation nach anderen Deutungsmodellen, womit sie

32 James M. STAYER, *The Passing of the Radical Moment in the Radical Reformation*, in: *Mennonite Quarterly Review* 71 (1997), S. 147–152.

die Geschichte der Täufer und ähnlicher Heterodoxen neu schreiben konnten.

Ein einflussreiches Mitglied dieser neuen Generation ist Hans-Jürgen Goertz. Er ist promovierter Theologe, der seine Dissertation über Thomas Müntzer als revolutionären Theologen kurz vor dem berühmten Jahr 1968 vollendete.³³ Er hatte dann zunächst eine Stelle als Mennonitenprediger, bevor er einen Ruf an die Universität Hamburg annahm, wo er Professor am Institut für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte war. Wie andere Forscher seiner Generation³⁴ nahm er an wissenschaftlichen Gesprächen mit ostdeutschen Historikern teil und wurde stark von Ernst Bloch beeinflusst, aber seine Forschungsperspektiven sind ebenfalls sowohl durch Michel Foucault und Hayden White als auch durch den Politologen und Bewegungsspezialisten Joachim Raschke geprägt worden.³⁵ Dieser Hintergrund bestimmte seine Haltungen gegenüber den älteren Kategorisierungen protestantischer Vielfalt.

Seit den 1970er Jahren kritisierte Goertz sowohl Benders Vision eines normativen Täuferiums wie auch Williams' Kategorie der Radikalen Reformation. Er plädierte dagegen für einen neuen Ansatz, um über reformatorische Vielfalt zu reflektieren: Entscheidend sei die politische Einstellung zum gesellschaftlichen Status quo anstatt die theologischen und ideengeschichtlichen Eigenarten einer Tradition zu betonen. In der Einleitung zu einem Sammelband mit Aufsätzen über radikale Reformatoren schrieb Goertz 1978: »Radikal wären demnach [d.h. nach seiner neuen Definition] jeder Gedanke und jede Aktion, sofern sie die gesellschaftlichen Grundlagen angreifen [...].«³⁶ Das heißt, selbst wer einmal radikal war, könnte in einer späteren Situation durchaus den Status quo bejahen. Diese Definition wurde bewusst gegen Williams' Vorstellung von einer ideengeschichtlich kohärenten und ungebrochenen radikalen Tradition formuliert.

Goertz' Kritik der alten Deutungsrubriken hat verschiedene Auswirkungen. Im Vergleich zu Williams' Begriff einer Radikalen Reformation, den dieser bewusst als europaweites Phänomen verstand, beschränkt sich Goertz mit seinem relationalen Begriff des radikalen Potenzials der frühen Refor-

33 Hans-Jürgen GOERTZ, *Innere und äußere Ordnung in der Theologie Thomas Müntzers*, Leiden 1967.

34 Siehe z.B. Hans J. HILLERBRAND (Hrsg.), *Radical Tendencies in the Reformation. Divergent Perspectives*, Kirksville 1988.

35 Man sieht diesen Einfluss nicht nur in seiner Forschung über Müntzer, sondern auch in seinen Büchern wie: Hans-Jürgen GOERTZ, *Religiöse Bewegungen in der Frühen Neuzeit*, München 1993; und ders., *Umgang mit Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie*, Reinbek 1995.

36 Hans-Jürgen GOERTZ, Einleitung, in: Ders. (Hrsg.), *Radikale Reformatoren. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus*, München 1978, S. 7–20, hier S. 17.

mation auf deutschsprachige Territorien. Die radikalen Reformatoren, die Gegenstand seiner Untersuchungen sind, sind auch mehr oder weniger dieselben, die Bainton und Fast als die »Linken« der Reformation identifizierten. Dennoch ist es Goertz' Ziel seit den 1960er Jahren gewesen, zu den wissenschaftlichen Kontroversen des späten 20. Jahrhunderts in Deutschland über den Charakter der gesamten frühen Reformation beizutragen. Aus dieser Perspektive ist die Geschichte der frühen Täufer und anderer Heterodoxer also ein Beitrag zur allgemeinen Reformationsgeschichte und nicht primär ein Beitrag zur Geschichte einer an sich selbstständigen Tradition. Goertz ist nicht nur um die Neudefinierung des Begriffs »Radikalität«³⁷ bemüht, sondern steht auch für einflussreiche Begriffe wie »Antiklerikalismus«³⁸ und »reformatorische Bewegungen«.³⁹ Obwohl Goertz und seine Kollegen in der Täuferforschung ihren Blick auf die frühen Phasen der deutschen Reformation richteten, ist es bemerkenswert, dass ein wesentliches Merkmal des Goertz'schen Begriffs der »Radikalität« seine potenzielle Übertragbarkeit auf andere historische Gegenstände ist. Das, was er zu kategorisieren versucht, sind Formen der Vergesellschaftung, die sehr unterschiedliche religiös-kulturelle Prägungen haben konnten.

Die Betonung funktionaler, relationaler Merkmale passt zu der Situation in der deutschen Kirchengeschichtsschreibung. Seit den 1980er Jahren ist die Konfessionalisierungsforschung ein wichtiger Ansatz gewesen. Wie im Falle des Begriffs »Radikalität« bietet sie die Möglichkeit, über dynamische Prozesse genauer nachzudenken, in diesem Fall über den Prozess anscheinend parallel laufender Institutionalisierung von separaten kirchlichen Identitäten nach den Umbrüchen der Reformationszeit. Sowohl der neue Radikalitätsbegriff als auch der Konfessionalisierungsbegriff stellen in der historischen Forschung einen Schritt in Richtung einer Überwindung konfessionell motivierten Denkens dar.

Dennoch ist es bemerkenswert, dass in den ursprünglichen Entwürfen der Konfessionalisierungsmodelle die idealtypische Webersche Unterscheidung zwischen »Kirche« und »Sekte« nicht problematisiert wurde. In ihrer Einführung in die Forschungskontroversen über die Konfessionalisierung schrieben Stefan Ehrenpreis und Ute Lotz-Heumann 2002, dass die Täufer und andere radikalreformatorische Gruppen »nicht den Weg zur konfessio-

37 Ders./James M. STAYER (Hrsg.), *Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert / Radicalism and Dissent in the Sixteenth Century*, Berlin 2002; und Hans-Jürgen GOERTZ, *Radikalität der Reformation. Aufsätze und Abhandlungen*, Göttingen 2007.

38 Peter A. DYKEMA/Heiko A. OBERMAN (Hrsg.), *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe*, Leiden u.a. 1994.

39 Siehe z.B. Hans-Jürgen GOERTZ, *Pfaffenhass und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland (1517–1529)*, München 1987.

nellen Verfestigung fanden, ja diesen bewusst ablehnten.«⁴⁰ Diese Aussage zeugt von einem unzureichenden Bild des frühmodernen Täuferturns und anderer heterodoxer Gruppen. Aus dieser Perspektive könnte der Historiker annehmen, die Radikalen der Reformation blieben radikal, während Katholiken, Lutheraner und Reformierte (diejenigen Gruppen, die im Westfälischen Frieden von 1648 offiziell toleriert wurden) komplexe und dynamische Änderungen erlebten. Solch ein statisches Bild des Täuferturns (oder Schwenckfeldertums und anderer Gruppierungen) stimmt nicht mit den Ergebnissen mehrerer neuerer Studien überein. Wie ihre Nachbarn in Territorialkirchen erlebten viele täuferische Gruppen eine lange Phase der Institutionalisierung, wenn sie die Jahre intensiver Verfolgung überlebten.⁴¹ Es ist begrifflich nicht hilfreich, Außenseiter des Westfälischen Friedens von vornherein als Außenseiter im Prozess der Konfessionalisierung zu kategorisieren.

Eine Schlussfolgerung, die wir nach den letzten Jahren der Forschung ziehen können, ist, dass nicht die Radikalität oder die Konfessionalisierung an sich, sondern gerade die Wechselwirkungen zwischen ihnen vielversprechende Forschungsthemen anbieten. Diese Aussage trifft nicht nur für Reichsterritorien oder für das Reformationszeitalter oder das konfessionelle Zeitalter zu. Die abwechselnden Prozesse der Radikalisierung und Entradikalisierung religiöser Bewegungen oder die wechselseitige Beziehung zwischen orthodoxen etablierten Kirchen einerseits und heterodoxen oppositionellen Gruppierungen andererseits finden wir in ganz unterschiedlichen historischen Kontexten. Gute Forschungsliteratur gibt es schon für frühneuzeitliche europäische Subjekte wie den britischen Radikalismus,⁴² den radikalen Pietismus⁴³ und die radikale Aufklärung.⁴⁴

Wir können weitere Beispiele nicht nur im protestantischen Europa finden, sondern auch unter mittelalterlichen Christen,⁴⁵ französischen Jansenis-

40 Stefan EHRENPREIS/Ute LOTZ-HEUMANN, *Reformation und konfessionelles Zeitalter*, Darmstadt 2002, S. 52.

41 Für einen Überblick über die neuere Historiographie zu diesem Thema siehe Michael DRIEDGER, *Anabaptism and Religious Radicalism*, in: Alec RYRIE (Hrsg.), *Palgrave Advances in the European Reformations*, Houndsmills 2006, S. 212–231, besonders S. 222–227.

42 Glenn BURGESS/Matthew FESTENSTEIN (Hrsg.), *English Radicalism, 1550–1850*, Cambridge u.a. 2007.

43 Jonathan STROM, *Problems and Promises of Pietism Research*, in: *Church History* 71 (2002), S. 536–554.

44 Margaret C. JACOB, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons, and Republicans*, London 1981; Jonathan ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, Oxford 2001.

45 Brian STOCK, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton 1983.

ten,⁴⁶ russischen »Altgläubigen«,⁴⁷ messianisch gesinnten Juden,⁴⁸ kongole-sischen Prophetenbewegungen⁴⁹ und chinesischen volksbuddhistischen Gruppierungen.⁵⁰ Diese Gruppen waren höchst heterogen und standen in der Regel in keiner historischen Beziehung zueinander. Was sie verband, war ihr dynamischer Charakter und das eher lockere oder rebellische Verhältnis zu den kirchlichen, sozialen und politischen Institutionen.⁵¹

Es gibt bereits einige theoretische Modelle, die bei der Analyse dieser dynamischen Komplexität helfen, die jedoch von den Reformationhistorikern kaum zur Kenntnis genommen werden. Schon in den 1960er Jahren schrieb der polnische Geisteswissenschaftler Leszek Kołakowski anhand protestantischer Beispiele aus dem 17. Jahrhundert über die Divergenz religiös motivierter Impulse, die sich von der einschränkenden Macht der kirchlichen Hierarchie zu befreien suchen und gleichzeitig beginnen, neue Hierarchien zu etablieren.⁵² Unabhängig von dieser Forschung hat der Göttinger Germanist Gerhard Lauer kürzlich in ähnlicher Weise über die für das frühneuzeitliche Judentum typische dialektische Beziehung zwischen Orthodoxie und mystisch-messianischen Bewegungen geschrieben. Lauer bietet darin eine alternative Definition der Konfessionalisierung an:

Behauptet wird nur, daß die Konfessionalisierung als eine Ausdifferenzierung der Religion zu fassen ist, genauer eine Selbstüberbietung der Religion in dem Anspruch, »religiöser« werden zu wollen als es die Tradition, dann aber auch selbst die Orthodoxie ist.⁵³

46 Hartmut LEHMANN/Hans-Jürgen SCHRADER/Heinz SCHILLING (Hrsg.), *Jansenismus, Quietismus, Pietismus*, Göttingen 2002.

47 Peter HAUPTMANN, *Rußlands Altgläubige*, Göttingen 2005; Irina PAERT, *Old Believers, Religious Dissent and Gender in Russia, 1760–1850*, Manchester 2003.

48 Die klassische Studie zu diesem Thema ist Gershom SCHOLEM, *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias*. Ins Dt. übertr. von Angelika Schweikhart, Frankfurt a.M. 1992. Siehe auch Stephen SHAROT, *Messianism, Mysticism, and Magic. A Sociological Analysis of Jewish Religious Movements*, Chapel Hill 1982.

49 John K. THORNTON, *The Kongolese Saint Anthony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684–1706*, Cambridge 1998.

50 Daniel L. OVERMYER, *Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China*, Cambridge 1976.

51 Für weitere Beispiele siehe die Reihe *Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, hrsg. von André SÉGUENNY in Zusammenarbeit mit Jean ROTT, Baden-Baden u.a. 1980ff.

52 Leszek KOŁAKOWSKI, *Chrétiens sans église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*. Aus dem Poln. von Anna Posner, Paris 1969 (poln. Original 1965). Siehe auch ders., *Dutch Seventeenth-Century Anticonfessional Ideas and Rational Religion. The Mennonite, Collegiant and Spinozan Connections*. Aus dem Poln. von James Satterwhite, in: *Mennonite Quarterly Review* 64 (1990), S. 259–297 und S. 385–416.

Ähnliche religiös-soziale Prozesse sind auch der Gegenstand von Wissenschaftlern, die sich für neue religiöse Bewegungen und religiöse Vielfalt im zeitgenössischen Kontext interessieren. Dieser Forschungszweig ist im englischsprachigen Raum sehr aktiv.⁵⁴ In diesen Beispielen finden wir Elemente des theoretischen Gerüsts, womit wir die protestantische Pluralität der Frühen Neuzeit (und auch später) besser deuten können.

Haben Reformations- und Kirchenhistoriker ein solches theoretisches Gerüst nötig? Nein, aber diese Modelle können ihnen helfen, die schon begonnene Entkonfessionalisierung der Forschung über konfessionelle Themen voranzutreiben, dadurch, dass sie den bisherigen Rahmen erweitern. Interdisziplinäre Gespräche über Kategorien der religiös-sozialen Prozesse können auch dazu führen, dass sich die Erforschung der Frühen Neuzeit einem breiteren Expertenkreis öffnet. Solche Entwicklungen werden aber nicht die Komplexität des Forschungsgegenstandes und die Kontroversen unter Wissenschaftlern aufheben. So gibt es zum Beispiel noch heute Interesse an Untersuchungen in der Tradition Harold Benders.⁵⁵ Um Kategorisierungen wird es weiter lebhaftere Diskussionen und divergente Ergebnisse geben.

53 Gerhard LAUER, Die Konfessionalisierung des Judentums. Zum Prozeß der religiösen Ausdifferenzierung im Judentum am Übergang zur Neuzeit, in: GREYERZ/JAKUBOWSKI-TIESSEN/KAUFMANN/LEHMANN, Interkonfessionalität, S. 250–283, hier S. 279.

54 James R. LEWIS (Hrsg.), *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford u.a. 2004.

55 Siehe z.B. Andrea STRÜBIND, *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin 2003. Es gibt mehrere kritische Reaktionen auf Strübinds Buch. Unter ihnen sind: James M. STAYER, *A New Paradigm in Anabaptist-Mennonite Historiography?*, in: *Mennonite Quarterly Review* 78 (2004), S. 297–307; und Hans-Jürgen GOERTZ, *Historie und Theologie in der Täuferforschung – ein altes Problem stellt sich neu. Ein geschichtstheoretisches Exerzitium*, in: SCHUBERT/VON SCHLACHTA/DRIEDGER, *Grenzen des Täufertums Gütersloh* (im Druck).

Matthias Pohlig

Grenzen der Abgrenzung

Überkonfessionelle Momente in konfessioneller Geschichtsschreibung des 16. und 17. Jahrhunderts

In diesem Beitrag möchte ich einige Überlegungen zum Verhältnis von Geschichtsschreibung, konfessioneller Identitätsstiftung und deren Grenzen anstellen und an einigen lutherischen Beispielen aus dem 16. Jahrhundert zeigen, wo in konfessioneller Historiographie überkonfessionelle Momente ins Spiel kommen können.¹ Den Begriff der »überkonfessionellen Momente« verwende ich dabei pragmatisch und weder temporal (das versteht sich von selbst) noch terminologisch zugespitzt; es geht mir letztlich um die Beschreibung und Deutung eines Leseindrucks: des Eindrucks nämlich, dass konfessionelle oder konfessionalisierte Historiographie die konfessionelle Selbstbeschränkung zuweilen transzendiert.

Der Aufsatz ist in vier Abschnitte gegliedert: Zuerst erkläre und begründe ich die Beschäftigung mit überkonfessionellen Momenten in konfessioneller Historiographie (I.); im zweiten Teil versuche ich, die Frage zu beantworten, was »konfessionelle Geschichtsschreibung« ist (II.). Im dritten Teil stelle ich einige Überlegungen zum Problem an, in welchem Verhältnis Werthaltungen, der historiographische Text und dessen Autor stehen, und formuliere eine These zur Fähigkeit historiographischer Texte, auch jenseits der Intentionen ihres Autors Identitätsangebote zu machen oder nicht zu machen (III.). Im letzten Teil folgen einige systematische Schlussüberlegungen in methodologischer Absicht (IV.).

I.

Eine Grundannahme dieser Tagung ist, dass Geschichtsbewusstsein und Geschichtsschreibung auf Werthaltungen und Weltansichten beruhen und sich diese aus ihr ablesen lassen, aber auch, dass Geschichtsschreibung darüber

¹ Die Anmerkungen sind knapp gehalten; für ausführlichere Literaturhinweise sowohl zu den systematischen Problemen dieses Beitrags als auch zu den behandelten Autoren siehe meine Dissertation: Matthias POHLIG, *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617*, Tübingen 2007.

hinaus Werthaltungen und Weltsichten transportiert. In diesem Sinne ist Geschichtsschreibung sowohl Indikator als auch Faktor religiöser und konfessioneller Identität wie auch religiöser Toleranz.² Diese Annahme ist nicht voraussetzungslos: Sie beruht auf einer Entscheidung hinsichtlich der Fragen, die an Geschichtsschreibung gerichtet werden sollen. Das Spektrum möglicher Zugänge umfasst etwa eine nach Personen oder Werken gegliederte Historiographiegeschichte; eine gattungsorientierte, entwicklungsgeschichtliche oder ideen-, politik- oder sozialgeschichtlich kontextualisierende Historiographiegeschichte; schließlich eine, die nach den Funktionen der Geschichtsschreibung für die Konstruktion einer Gruppenidentität, im Rahmen politischer oder religiöser Instrumentalisierungen oder als Teil einer spezifischen Erinnerungskultur fragt.³ Es ist also alles andere als selbstverständlich, was der Historiker aus der Geschichtsschreibung vergangener Epochen zu lernen hofft.

2 Die Begriffe der religiösen/konfessionellen Identität und der Toleranz wären dabei sowohl systematisch als auch historisch, also in ihrer epochentypischen Spezifik, näher zu bestimmen. Für meine Argumentation reicht der Hinweis darauf, dass der Begriff der religiösen/konfessionellen Identität, wie ich ihn im folgenden verwende, systematisch vergleichsweise einfach gehalten ist und sich an der nach wie vor hilfreichen, weil einfach zu handhabenden Definition Jan Assmanns orientiert: Vgl. Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 2., durchgesehene Aufl. München 1997, S. 132: »Unter einer kollektiven oder Wir-Identität verstehen wir das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren. Kollektive Identität ist eine Frage der Identifikation seitens der beteiligten Individuen.« Historiographie entwirft dieses Bild mit, aber nimmt auch vorgängig kursierende Bilder auf und ist in diesem Sinne Indikator wie Faktor kollektiver, zum Beispiel religiöser oder konfessioneller Identität; die Frage der Identifikation der Gruppenmitglieder mit den durch die Historiographie erzeugten Bildern betrifft das Problem der Rezeption, das sich für die frühneuzeitliche Historiographiegeschichte als äußerst kompliziert erwiesen hat. – Zu einem epochenspezifischen Begriff von Toleranz siehe: Eckehart STÖVE, Art. »Toleranz I«, in: TRE, Bd. 33 (2002), S. 644–663.

3 Vgl. Horst Walter BLANKE, Typen und Funktionen der Historiographiegeschichtsschreibung. Eine Bilanz und ein Forschungsprogramm, in: Wolfgang KÜTTLER/Jörn RÜSEN/Ernst SCHULIN (Hrsg.), *Geschichtsdiskurs*, Bd. 1: Grundlagen und Methoden der Historiographiegeschichte, Frankfurt a.M. 1993, S. 191–211, v. a. S. 193–197; Thomas ETZEMÜLLER/Jan ECKEL, Vom Schreiben der Geschichte der Geschichtsschreibung. Einleitende Bemerkungen, in: Dies. (Hrsg.), *Neue Zugänge zur Geschichte der Geschichtswissenschaft*, Göttingen 2007, S. 7–26, hier S. 13–16. Es ist vielleicht kein Zufall, dass diese von Neuzeithistorikern entworfenen Typologien die für das alteuropäische Denken wohl wichtigste Funktion der Historiographie kaum mehr erwähnen: Nämlich die Nutzung der Historiographie als Informationsquelle für die historische Realität. Für quellenärmere Epochen wie die Antike ist diese Methode nach wie vor nicht außer Kurs geraten. Das Postulat Marie Theres Fögens, Historiographie nicht als Quelle für die historische Realität, sondern ausschließlich für das »Angebot von Wahrheiten« zu nutzen, die Geschichtsschreiber über ihre Welt und ihre Gesellschaft entwerfen, ist für den Kontext der Antikeforschung wohl provokativer als für die auf die Neuzeit bezogene Historiographiegeschichte. Vgl. Marie Theres FÖGEN, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt a.M. 1993, S. 95.

Die hier vorgestellten Beispiele stammen aus der lutherischen Historiographie des konfessionellen Zeitalters, also des 16. und frühen 17. Jahrhunderts, die ich auf ihre Potenziale sowohl für konfessionelle Identitätskonstruktion als auch für deren Grenzen befragen möchte. Die Grenzen der konfessionellen Identitätsstiftung sind oft und zu recht zum Beispiel in der humanistischen Tradition lokalisiert worden.⁴ Im Bereich der Geschichtsschreibung ist es naheliegend, die Frage nach Grenzen von konfessioneller Instrumentalisierung mit eben dem Verweis auf das Weiterwirken der humanistischen Historiographie zu beantworten, also auf die vielfältigen Stränge späthumanistisch-irenischer Gelehrsamkeit, die neben der oder gegen die konfessionalisierte Historiographie des 16. und 17. Jahrhunderts fortbestand: auf eine Geschichtsschreibung also, die sich dem »Zwang zur Konfessionalisierung«⁵ entweder durch eine unverfängliche Themenwahl oder durch einen vorsichtigen oder auch frontalen Angriff auf konfessionelle Selbstverständlichkeiten entzog und mitten im konfessionellen Zeitalter überkonfessionelle Werte propagierte. Möglicherweise ist es auch nicht falsch, in der oft überkonfessionell anmutenden späthumanistischen Gelehrsamkeit (sowohl methodisch als auch, was ihre Geisteshaltung betrifft), einen, wenn nicht *den* Vorläufer der aufklärerischen und historistischen Geschichtsschreibung zu sehen.⁶ Die humanistische Historiographie und der Humanismus generell sahen sich seit der Reformation in hohem Maße unter einen Bekenntnisdruck gesetzt; dies führte zum Beispiel zu einem Ausweichen in religiös indifferente Themenbereiche⁷ oder zum Aussparen und Beschweigen der konfessionellen Kontroverse.⁸ Bei aller Problematik des

4 Vgl. einschlägig: Anton SCHINDLING, Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit, in: Ders./Walter ZIEGLER (Hrsg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650*, Bd. 7: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register, Münster 1997, S. 9–44.

5 Vgl. Wolfgang REINHARD, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ZHF 10 (1983), S. 257–277.

6 Vgl. in diese Richtung: Reimer HANSEN, Die wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhänge der Entstehung und der Anfänge der modernen Geschichtswissenschaft, in: Ders./Wolfgang RIBBE (Hrsg.), *Geschichtswissenschaft in Berlin im 19. und 20. Jahrhundert. Persönlichkeiten und Institutionen*, Berlin u.a. 1992, S. 3–44. Zum generellen Ansatz, Historiographieggeschichte als Entwicklungsgeschichte historischer Methodologie zu konzipieren, vgl. für die hier beschriebene Epoche z.B. Stefan FISCH, Auf dem Weg zur Aufklärungshistorie. Prozesse des Wandels in der protestantischen Historiographie nach 1600, in: *Geschichte und Gesellschaft* 23 (1997), S. 115–133; sowie klassisch: Ulrich MUHLACK, *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung. Die Vorgeschichte des Historismus*, München 1991.

7 Vgl. zum Problem: Erika RUMMEL, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, Oxford 2000; für ein einschlägiges Beispiel siehe: Ulrich MUHLACK, *Beatus Rhenanus (1485–1547). Vom Humanismus zur Philologie*, in: Paul Gerhard SCHMIDT (Hrsg.), *Humanismus im deutschen Südwesten. Biographische Profile*, Sigmaringen 1993, S. 195–220.

8 Vgl. Arnoud VISSER, Escaping the Reformation in the Republic of Letters: Confessional Silence in Latin Emblem Books, in: *Church History and Religious Culture* 88 (2008), S. 139–167.

Verhältnisses von Späthumanismus und Konfessionalisierung im späteren 16. Jahrhundert, das hier nicht ausführlich beschrieben werden kann,⁹ ist auch durch das konfessionelle Zeitalter hindurch ein genuines Weiterwirken der kosmopolitischen, kritischen, prä- oder postkonfessionellen humanistischen Tradition zu beobachten.¹⁰ Auch im engeren Bereich der Geschichtsschreibung und -forschung lassen sich vielfältige Phänomene der »humanistischen Kontinuität im konfessionellen Zeitalter«¹¹ aufweisen. Es sei nur auf den realienkundlichen Antiquarianismus hingewiesen, der neue Quellen für die antike Geschichte erschloss und sich en passant gegen die aufgeheizte Instrumentalisierung der Geschichte im Konfessionskonflikt engagierte;¹² auf den historisch-politischen Tacitismus als einer neuen, säkular orientierten Schule des Politischen;¹³ auf die eher in der Geschichtstheorie als in der Historiographie diskutierte methodologische Grundlegung der Historie, die die konfessionelle Kontroverse nur am Rande zur Kenntnis nahm;¹⁴ schließlich auf die stark von der humanistischen Philologie zehrende kirchen- und allgemeinhistorische Gelehrsamkeit des 17. Jahrhunderts mit ihren Konsequenzen für die Historiographie der Aufklärung.¹⁵

Obwohl also die Geschichtsschreibung und -forschung des 16. und 17. Jahrhunderts sich nicht in toto der konfessionellen Konfrontationslogik unterwarf, war sie doch von allen vom Humanismus beeinflussten Gebieten

9 Siehe nur: Gerrit WALTHER, Humanismus und Konfession, in: Notker HAMMERSTEIN/Gerrit WALTHER (Hrsg.), Späthumanismus. Studien über das Ende einer kulturhistorischen Epoche, Göttingen 2000, S. 113–127 sowie Axel E. WALTER, Späthumanismus und Konfessionspolitik. Die europäische Gelehrtenrepublik um 1600 im Spiegel der Korrespondenzen Georg Michael Lingelsheims, Tübingen 2004.

10 Vgl. knapp und pointiert: Wilhelm KÜHLMANN, Wort, Geist und Macht – Unvorgreifliche Bemerkungen zu Formationen frühneuzeitlicher Intellektualität, in: Jutta HELD (Hrsg.), Intellektuelle in der Frühen Neuzeit, München 2002, S. 18–30.

11 So der prägnante Titel von: Werner KAEGLI, Humanistische Kontinuität im konfessionellen Zeitalter. Ein Vortrag, Basel 1954.

12 Vgl. Wolfgang WEBER, Zur Bedeutung des Antiquarianismus für die Entwicklung der modernen Geschichtswissenschaft, in: Wolfgang KÜTTLER/Jörn RÜSEN/Ernst SCHULIN (Hrsg.), Geschichtsdiskurs, Bd. 2: Anfänge modernen historischen Denkens, Frankfurt a.M. 1994, S. 120–135.

13 Vgl. Ulrich MUHLACK, Der Tacitismus - ein späthumanistisches Phänomen?, in: Notker HAMMERSTEIN/Gerrit WALTHER (Hrsg.), Späthumanismus. Studien über das Ende einer kulturhistorischen Epoche, Göttingen 2000, S. 160–182; Wilhelm KÜHLMANN, Geschichte als Gegenwart: Formen der politischen Reflexion im deutschen »Tacitismus« des 17. Jahrhunderts, in: Sebastian NEUMEISTER/Conrad WIEDEMANN (Hrsg.), Res Publica Litteraria. Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit, 2 Bde., Wiesbaden 1987, Bd. 1, S. 325–348.

14 Vgl. Anthony GRAFTON, What was history? The art of history in early modern Europe, Cambridge 2007.

15 Vgl. z.B. Bruno NEVEU, L'érudition ecclésiastique du XVII^e siècle et la nostalgie de l'Antiquité chrétienne, in: Ders., Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles, Paris 1994, S. 333–363; Fritz WAGNER, Die Anfänge der modernen Geschichtswissenschaft im 17. Jahrhundert, München 1979.

der Gelehrsamkeit am ehesten »prone to suffer from the intrusion of ideology, propaganda, and apocalyptic«. ¹⁶

Doch der Humanismus war nicht die einzige Grenze, an die die Konfessionalisierung stoßen konnte. Selbst in historiographischen Texten, die gar nicht so sehr von humanistischen Methoden oder Inhalten geprägt sind, finden sich überkonfessionelle Momente. Dies ist allerdings deutlich schlechter erforscht als die geschilderte Konstellation eines sich partiell gegen die konfessionelle Kontroverse positionierenden Humanismus – und daher soll es im Folgenden um überkonfessionelle Momente nicht außerhalb, sondern gerade innerhalb der konfessionellen Historiographie gehen.

II.

Um sich mit überkonfessionellen Momenten in konfessioneller Geschichtsschreibung zu befassen, erscheint es nützlich, zuerst zu fragen, was überhaupt konfessionelle Geschichtsschreibung ist. Ist es nur diejenige Historiographie, die die Geschichte einer Konfession – verstanden als Bekenntnisschrift oder als konfessionelle Großgruppe, die sich an einer Bekenntnisschrift orientiert – schreibt? Offensichtlich nicht; auch geht religiöse oder konfessionelle Identitätsstiftung qua Geschichtsschreibung selbst bei einer heilsgeschichtlich orientierten Religion wie dem Christentum nicht so weit, dass Glaube und Geschichtsschreibung einfach deckungsgleich sind oder sein müssten. Vielmehr ist gerade im konfessionellen Zeitalter je individuell zu bestimmen, inwieweit ein historiographischer Text Glaubensvorgaben folgt, selbst Glaubensaussagen trifft oder konfessionelle Identitätsangebote macht. Lutherische Theologen des konfessionellen Zeitalters behaupteten etwa oft eine enge Verbindung von Theologie und Geschichtsschreibung: Geschichtsschreibung, gerade Kirchengeschichtsschreibung, sei ohne eine solide eigene Glaubensbasis nicht zu schreiben oder müsse zu falschen Ergebnissen führen. Meist war es für die Lutheraner die Papstkirche, die geschichtliche Fakten, vor allem aber die Interpretation dieser historischen Fakten verfälscht und verdreht habe. Wie im Mittelalter sahen viele lutherische Theologen die Geschichte als Hilfswissenschaft der Theologie, als Teil der Theologie oder »als theologische Wissenschaft außerhalb der Theologie«. ¹⁷

¹⁶ Euan CAMERON, *The Late Renaissance and the Unfolding Reformation in Europe*, in: James KIRK (Hrsg.), *Humanism and Reform: The Church in Europe, England, and Scotland, 1400–1643. Essays in Honour of James K. Cameron*, Oxford 1991, S. 15–36, hier S. 31.

¹⁷ Josef ENGEL, *Die deutschen Universitäten und die Geschichtswissenschaft*, in: HZ 189 (1959), S. 223–378, hier S. 255.

Diese disziplinäre Zusammengehörigkeit oder auch Differenzierung wurde aber selten ausführlich thematisiert; daher fallen dann Äußerungen wie die folgende des Alsfelder Superintendenten Georg Nigrinus (1530-1602)¹⁸ von 1570 besonders ins Auge: »Die wissenschaft der historien zwar ist nicht genugsam zum seligmachenden Glauben / dennoch mus erkantnus der Historien vnd wissenschaft der Geschicht vorher gehen«. ¹⁹ Wenn auch Nigrinus noch einmal einschränkend präzisiert, dass zum Beispiel eine exakte Chronologie, so wichtig sie ist, »kein artickel des Glaubens« sein könne,²⁰ ist damit dennoch die zentrale Bedeutung der Geschichtsschreibung für Theologie und konfessionelle Identitätsstiftung offenkundig – wenn auch nicht zwangsläufig der lutherischen Theologie für die Geschichtsschreibung. Hypothetisch kann man annehmen, dass Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein sowohl Indikatoren als auch Faktoren des Konfessionalisierungsprozesses des 16. und 17. Jahrhunderts waren. Ein konfessionelles Sonderbewusstsein bildete sich unter anderem in der Konstruktion unterschiedlicher Traditionsbezüge und Geschichtsbilder heraus.

Die Konfessionalisierungsthese postuliert unter anderem, dass die Konfessionskirchen bestimmte Instrumente schufen, um die Abgrenzung nach außen und die Homogenisierung nach innen voranzutreiben: so zum Beispiel Propaganda und Instrumentalisierung von Bildung.²¹ Die sich herausbildende konfessionelle Geschichtsschreibung lässt sich hier einordnen: Sie ist oft propagandistisch und polemisch, und sie trägt zur Internalisierung der konfessionellen Abgrenzungskriterien bei. Damit ist sie ein Beispiel für die Instrumentalisierung historischen Wissens, das in diesem Fall der Abgrenzung und Binnenstabilisierung der Konfessionsgruppen dient.

Wenn Geschichtsschreibung die Funktion übernehmen soll, die eigene Konfession zu legitimieren und nach außen abzugrenzen, sind zwei Modi besonders naheliegend: die Polemik nach außen und das Gedächtnis nach innen. Die konfessionelle Polemik auch auf historiographischem Gebiet diene vor allem der Grenzziehung, nicht aber primär dem Wunsch, den Gegner zu überzeugen. Wo sie also zu beobachten ist, wird man mit gutem Grund davon sprechen können, dass Geschichtsschreibung konfessionalisiert wird. In ähnlicher Weise gilt dies, wenn Geschichtsschreibung dazu benutzt wird, um eine historisch begründete Identität für die entstehende

¹⁸ Vgl. Theodor MAHLMANN, Art. »Nigrinus, Georg«, in: NDB 19 (1999), S. 255f.

¹⁹ Georg NIGRINUS, Ein wolgründe Rechnung vnd Zeitregister / von Anfang der Welt ... Auch viel geheimnus der Schrift / Sonderlich den Anfang / Mittel vnd Ende des Antichristischen Reichs / aus Daniele vnd Offenbarung Johannis..., Ursel 1570, A4v.

²⁰ Ebd., B2v.

²¹ Vgl. REINHARD, Zwang, S. 261–265.

Konfessionsgruppe zu konstruieren. Allerdings ist hier stärker von Nuancen auszugehen. Ist ein Text polemisch nach außen gerichtet, so ist dies oft sein einziges oder doch primäres Ziel. Ist er nach innen gerichtet, können daneben auch andere Funktionen treten, so zum Beispiel profangeschichtliche Belehrung oder Unterhaltung. Von Konfessionalisierung wird man dann sinnvoll reden können, wenn ein vorherrschender Zug eines historiographischen Textes darin besteht, einen konfessionellen Gedächtnisdiskurs zu initiieren, ein konfessionelles Sonderbewusstsein einzuschärfen oder eine »konfessionelle Mentalität« zu transportieren. Doch auch andere Eigenschaften können einen Text als konfessionalisiert erkennbar machen: so zum Beispiel die vereinnahmende Reklamierung bestimmter historischer Traditionen für die eigene Konfession oder der Einfluss bestimmter Parameter der eigenen Theologie auf die Darstellung und Bewertung von historischen Ereignissen, schließlich argumentative Verschiebungen gegenüber den benutzten Quellen.

Doch welche Instanz ist eigentlich für die Einspeisung von Werten in einen historiographischen Text verantwortlich? Wer sorgt dafür, dass ein Text als konfessioneller oder konfessionalisierter historiographischer Text oder aber als ein Text zu erkennen ist, der überkonfessionell argumentiert? Der Autor? Der Text selbst? Die Gattungstradition, in der der Text steht? Diese Fragen lassen sich diskutieren, wenn man sich mit »überkonfessionellen« Momenten in konfessioneller Historiographie befasst.

III.

Am Beispiel weniger historiographischer Texte des deutschen Luthertums im 16. Jahrhundert möchte ich das Augenmerk darauf richten, wo in Texten, die primär oder sekundär das Ziel verfolgen, konfessionelle Identität zu stiften, Momente zu finden sind, die diesem Ziel zuwiderlaufen. Es geht explizit nicht um Texte und Autoren, die intentional eine überkonfessionelle oder unkonfessionelle Perspektive entwerfen, sondern um die textuellen Strategien und Mechanismen, die zu diesem Ziel führen, ohne dass dies zwingend mit den Absichten des Autors übereinstimmen müsste.

Bereits ein bekanntes Beispiel zeigt auf ganz einfache Weise, dass konfessionelle Geschichtsschreibung so gut wie nie in dem aufgeht, was sie intentional verfolgt. In einem der berühmtesten historiographischen Texte des Luthertums, Matthias Flacius' *Catalogus testium veritatis* von 1556, findet man eine Reihe von Zeugen der christlichen »Wahrheit«, die von Petrus bis ins frühe 16. Jahrhundert reicht. Diese Zeugen haben, so Flacius, sich nie der päpstlichen Irrlehre ergeben, sondern stattdessen die Wahrheit gepre-

digt. Worin diese »Wahrheit« inhaltlich besteht, erscheint äußerst divers und wird im Grunde nur durch das Kriterium der Gegnerschaft zu Rom zusammengehalten; obwohl also die Kontinuität der lutherischen Lehre von Christus bis Luther behauptet wird, ist diese an der Reihe der Zeugen kaum nachzuvollziehen. Ein konfessionell aufgeladener Text ist der *Catalogus* vor allem in seiner Frontstellung zur Römischen Kirche, so gut wie gar nicht aber in einer Opposition zu anderen evangelischen Gruppen, etwa den Zwinglianern oder Calvinisten. Daraus lässt sich bereits eine erste Schlussfolgerung ziehen: Obwohl Flacius anderswo sich durchaus als strikter Gegner des reformierten Protestantismus geriert, ist doch seine Zeugenkonzeption primär eine gemeinprotestantische, keine konfessionell-lutherische. Die Ambivalenz der flacianischen Konzeption ist wohl mindestens teilweise der apokalyptischen Erwartung geschuldet, die Flacius dazu führt, die Verfolgten aller Zeiten für die lutherische Sache zu reklamieren. Doch der Versuch, dem Antichristen die geballte Opposition aller Zeiten entgegenzustellen, führt zu einer gewissen Verwischung des Identitätsangebots. Euan Cameron konstatiert zurecht, die *testes* seien »proto-Protestants, rather than proto-Lutherans.«²²

Eine explizit lutherisch-konfessionelle, und das müsste auch heißen: anti-reformierte Wendung besitzt der *Catalogus* nicht. Deshalb konnte er gemeinprotestantisch rezipiert oder auch erweitert werden. Die zwei Ausgaben des *Catalogus testium veritatis*, die der einflussreiche Genfer Pastor und Schriftsteller Simon Goulart (1543–1628) 1597 und 1608 veranstaltete, waren nicht einfach Neuauflagen, sondern veritable Fortführungen.²³ Goulart äußerte sich nicht zu Flacius' konfessioneller Zugehörigkeit; seine Ausgabe schloss mit einem Appendix von Zeugen nach 1517. Luther wird wie bei Flacius durchaus als reformatorischer Wendepunkt gesehen, aber nicht als singuläre endzeitliche Heiligenfigur. Wegen der riesigen Menge an Glaubenszeugen nach 1517, so Goulart, beschränke er sich darauf, die Glaubensbekenntnisse der reformatorischen Kirchen (zu denen natürlich hier die Konkordienformel nicht gezählt wird) abzdrukken: Und tatsächlich enthält der Appendix eine lange Liste von »Confessiones« und vollzieht damit, wenn man so will, insofern eine dezidierte Konfessionalisierung der Zeugenthematik, als die Lehrkontinuität der Kirche hier ihren Abschluss in den schriftlich fixierten Glaubensbekenntnissen der reformierten Orthodoxie findet.

22 Euan CAMERON, One Reformation or many? Protestant identities in the later Reformation in Germany, in: Ole Peter GRELL/Bob SCRIBNER (Hrsg.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge 1996, S. 108–127, hier S. 119.

23 Vgl. Simon GOULART, *Catalogus Testium Veritatis, Qui, ante nostram aetatem, Pontificum Romanorum Primatui variisque Papismi superstitionibus, erroribus, ac impiis fraudibus reclamarunt...*, Lyon 1597 und Genf 1608 (hier benutzte Ausgabe).

Was zeigt dieses Beispiel? Vor allem, dass ein historiographischer Text, dessen Ziel es ist, eine konfessionelle Identität zu konstruieren, sich in argumentativen Fallen fangen kann, die dazu führen, dass der Text eben auch anderskonfessionell rezipierbar ist. Mag dies noch der besonderen Nähe zwischen Luthertum und Calvinismus geschuldet sein, die es immer wieder ermöglicht, auch gemeinsame Identitätsmarkierungen gerade historischer Art zu entwerfen, so lässt sich doch noch allgemeiner die These formulieren: Überkonfessionelle Momente in konfessioneller Historiographie werden zwar möglicherweise auch durch eine überkonfessionelle Intention von Autoren ermöglicht, vor allem aber durch die Eigenlogik von Texten und Textgattungen, durch die Machart von Texten, aber auch durch die Tatsache, dass sie von verschiedenen Lesern mit unterschiedlichen Absichten benutzbar sind.²⁴

Die Behauptung der zentralen Bedeutung nicht des Autors, sondern des Textes lässt sich erhärten, wenn man daran denkt, dass Geschichtswerke des deutschen Protestantismus, gerade die berühmtesten unter ihnen, auch im ja mehrheitlich katholischen Frankreich gedruckt wurden: Dies gilt zum Beispiel für das universalgeschichtliche Werk *De quatuor summis imperiis* (1556) des nicht eindeutig als Lutheraner klassifizierbaren Johannes Sleidan, das das erfolgreichste historische Werk des frühneuzeitlichen Protestantismus darstellte und von dem mehrere französische Ausgaben herausgebracht wurden.²⁵ Ähnliches gilt für das maßgeblich von Melancthon verfasste *Chronicon Carionis* (ab 1558), von dem im katholischen Frankreich elf Ausgaben erschienen, was ja wiederum daran zweifeln lässt, ob das Werk primär protestantisch verstanden wurde.²⁶ Das Werk ist mindestens schon deshalb teilweise überkonfessionell rezipierbar, weil es sehr viel kaisergeschichtliches Wissen aus dem Spätmittelalter und dem Humanismus aufnimmt, das Lutheranern attraktiv erschien, ohne dass sie es explizit hätten konfessionell überformen müssen. Die inhaltlichen und historiogra-

²⁴ Vgl. zum Gattungsproblem: Wilhelm VOSSKAMP, Gattungen als literarisch-soziale Institutionen, in: Walter HINCK (Hrsg.), Textsortenlehre, Gattungsgeschichte, Heidelberg 1977, S. 27–44.

²⁵ Vgl. Emil Clemens SCHERER, Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen, Freiburg i. Br. 1927, S. 476–480. Wenn Sleidan auch kaum Lutheraner im strikten Sinne, sondern eher vorkonfessionell-protestantisch orientiert war, kann man ihn doch insofern in die Diskussion lutherischer Historiographie einbeziehen, als er in Diensten des Schmalkaldischen Bundes schrieb und somit als »official historiographer of the Lutheran party« gelten kann; siehe: Donald R. KELLEY, Johann Sleidan and the Origins of History as a Profession, in: *Journal of Modern History* 52 (1980), S. 573–598, hier S. 586. Vgl. als jüngste Deutung von »De quatuor summis imperiis«, die das Werk als sehr traditionalistisch und wenig originell beschreibt, Alexandra KESS, Johann Sleidan and the Protestant vision of history, Aldershot 2007, S. 83–86.

²⁶ Vgl. Uwe NEDDERMEYER, »Was hat man von solchen confusionibus [...] recht und vollkömlichen berichten können?« Der Zusammenbruch des einheitlichen europäischen Geschichtsbildes nach der Reformation, in: AKG 76 (1994), S. 77–109, hier S. 82f.

phischen Konventionen etwa der Kaisergeschichtsschreibung dominieren häufig die unmittelbare Funktionalisierung der Geschichtsschreibung für konfessionelle Belange. Da das Werk nicht über die Reformation hinausreicht, konnte es von Protestanten, aber auch von Katholiken geschätzt werden, wenn sie bereit waren, eine gewisse Anzahl Seiten zu überspringen.

Rezeptionsvorgänge sind offenbar eminent wichtig für die Frage der überkonfessionellen Momente in konfessionellen Texten – und dies führt wiederum zu einem generellen methodischen Problem: dem Problem nämlich, dass wir faktisch nicht wissen, ob die Art und Weise, wie wir einen historiographischen Text zum Beispiel des 16. Jahrhunderts lesen, auch nur näherungsweise den verschiedenen möglichen Lesarten der Zeitgenossen ähnelt.

Diese Beispiele wiederum zeigen, dass ein historiographischer Text, selbst da, wo er bestimmte Werte transportieren möchte, doch oft auch anders rezipierbar ist. Überkonfessionelle Momente, wenn man so will: gemeinchristliche Momente, kommen in lutherischer Historiographie oft in dem Moment ins Spiel – und zwar selbst dann, wenn der Autor dies gar nicht eigens beabsichtigt –, in dem es um die unpolemische Beschreibung der Alten Kirche, der Ausbreitung des Christentums oder auch um die zwar heilsgeschichtlich einschlägige, gleichwohl oft konfessionell kaum aufgeladene mittelalterliche Kaisergeschichte geht. In diesen Fällen – man könnte etwa an die *Historia ecclesiasticae epitome* (1584) des Straßburger Theologen Johannes Pappus oder Philipp Nicolais *Commentarius de regno Dei* (1596) denken – wird deutlich, dass die gemeinchristliche Tradition, das gemeinsame Erbe von Reformation und Gegenreformation, so zentral ist, dass sich immer wieder konfessionell nicht zurechenbare Wertungen finden lassen – selbst wenn die Texte als ganze, wie im Fall Nicolais, sehr eindeutige und scharfe Urteile gegen jegliche Heterodoxie aussprechen.

Selbst wenn man aber gar nicht auf die Verschiebungen und Aneignungen von Werthaltungen blickt, die sich durch Rezeptionsvorgänge ergeben, lässt sich formulieren: Werthaltungen – in meinem Fall etwa konfessionelle oder überkonfessionelle Haltungen, Einschätzungen der Vergangenheit oder der Gegenwart, Funktionalisierungen des historischen Wissens für ein Gegenwartsinteresse – sind auch Produkt textueller Strategien oder von Gattungskonventionen. Es liegt also eine gewisse Gefahr darin, einzelne historiographische Texte isoliert zu betrachten und dann aus ihnen Rückschlüsse über die Werthaltungen und Intentionen eines bestimmten Autors abzuleiten. Meine These lautet: Man darf Werthaltungen nicht primär Autoren, sondern muss sie Texten zurechnen. Es sind also Texte, nicht zwangsläufig Autoren, die wir auf die Frage nach den Potentialen für konfessionelle Identitätsstiftung befragen müssen.

Dies lässt sich an zwei Beispielen illustrieren: Der lutherische Basler Humanist Heinrich Pantaleon (1522-1595)²⁷ veröffentlichte 1563 eine Sammlung von Märtyrerviten und brachte wenige Jahre später sein Hauptwerk heraus: Das *Teutscher Nation Heldenbuch* (ab 1567). Die hervorragende Stellung der deutschen Nation, die Pantaleon in diesem Werk behauptet, liegt neben ihrer politischen Aufgabe in ihrem kulturellen Niveau begründet. Man müsse die Gegenwart sogar – so betont Pantaleon anders als andere Humanisten seiner Zeit – als goldenes Zeitalter ansehen: Hinsichtlich des Aufschwungs der Medizin, der Künste und Wissenschaften sowie der Gesetzgebung erweise sich die Prophezeiung, dass das letzte der Weltreiche dem ovidischen eisernen Zeitalter gleichzusetzen sei, als unzutreffend: Stattdessen lebe man in der »gülden wält«.²⁸ Nur zwei Jahre vor der Erstveröffentlichung seines Heldenbuchs, also 1563, hatte Pantaleon in einer Fortführung des Martyrologiums von John Foxe seiner Gegenwart eine gänzlich anderslautende Diagnose gestellt: Nicht von einem goldenen Zeitalter von Künsten, Macht und Frömmigkeit ist die Rede, sondern, ganz auf der Linie der lutherischen Orthodoxie, von der Endzeit – von »vltimum hoc et periculosum tempus«, in dem die Wahrheit Christi wieder offenbart worden sei.²⁹ Dies habe zu derart schlimmen Verfolgungen geführt, dass sie nur denen zu vergleichen seien, die die ersten Apostel auszustehen hatten.³⁰

Heißt das, dass entweder die eine oder die andere Gegenwartseinschätzung nicht der tatsächlichen Auffassung Pantaleons entspricht? Immerhin geht es um Aussagen im Abstand von zwei Jahren. Ich vermute, dass man hier von einer gewissen Gattungsabhängigkeit religiöser Aussagen ausgehen muss. Pantaleons Umgang mit den unterschiedlichen Registern religiöser Selbstbeschreibung – die eher apokalyptisch-martyrologische Variante neben der nationalhumanistisch-evangelischen – indizieren einen grundsätzlichen Klärungsbedarf des Verhältnisses von religiösen Aussagen frühneuzeitlicher Texte und der Faktur dieser Texte selbst sowie ihrer Relationierung zu einem Gesamtdiskurs. Man sollte also nicht zu schnell von einzelnen Texten auf »Meinungen« schließen. Zumindest sollte man methodologisch einbeziehen – und dies ist in der Historiographiegeschichte der Vor-

27 Vgl. zur Vita: Heinz HOLECZEK, Art. »Pantaleon, Heinrich«, in: Walther KILLY (Hrsg.), Literaturlexikon. Autoren und Werke deutscher Sprache. Begriffe, Realien, Methoden, Bd. 9, Gütersloh 1991, S. 70f.

28 Heinrich PANTALEON, Der dritte vnd letzte Theil Teutscher Nation Heldenbuch..., Basel 1570, A3r.

29 Heinrich PANTALEON, Martyrvm Historia. Hoc est: maximarvm per Evropam persevctionvm ac sanctorvm Dei Martyrum ... Commentarij...Pars secunda, Basel 1563, 3v. Zur lutherischen Apokalyptik siehe: Robin Bruce BARNES, Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutheran Reformation, Stanford 1988; Volker LEPPIN, Antichrist und jüngster Tag. Das Profil apokalyptischer Flugschriftenpublizistik im deutschen Luthertum 1548–1618, Gütersloh 1999.

30 Vgl. PANTALEON, Martyrvm Historia, S. 35.

moderne viel zu wenig getan worden –, dass es sich beim »Zusammenhang zwischen Genre und Geschichtsbewußtsein« um »ein offenes Problem« handelt.³¹

Nun geht es bei Pantaleon um Gegenwartsdiagnose, ein eminent werthaltiges Thema, aber nicht eigentlich um das Problem konfessioneller Werte. Für den Problembereich der überkonfessionellen Momente ist ein zweites Beispiel noch einschlägiger, das die Text- und Gattungsabhängigkeit von Werthaltungen in zugespitzter Weise zeigt. Der Hofkaplan des Grafen Philipp zu Nassau und Saarbrücken, Kaspar Goldtwurm,³² veröffentlichte in den 1550er Jahren zwei historiographische Werke, ein universalgeschichtliches *Calendarium historicum* (1553) und einen sehr oft nachgedruckten kirchenhistorischen Kalender (1559).³³

Der universalhistorische Kalender von 1553 umfasst vor allem Informationen zur antiken Profangeschichte und zur Gegenwart und orientiert sich

³¹ Hans-Werner GOETZ, *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im Mittelalter*, Berlin 1999, S. 113. Es geht mir also mehr um die Frage einer gegebenen Gattungssystematik und ihrer Effekte auf das, was in Geschichtsschreibung sagbar ist, als um das gleichwohl damit zusammenhängende Problem der Rhetorizität oder Narrativität von Geschichtsschreibung. Die Debatte um Hayden White hat leider die Diskussion über die narrative und überhaupt die schriftstellerische Seite der Geschichtsschreibung mindestens so sehr behindert wie gefördert, weil sie sich zu stark auf das Problem der angeblich aus der narrativen Faktur von Historiographie resultierenden Fiktionalität von Geschichtsschreibung konzentriert hat; siehe dazu: Ansgar NÜNNING, »Verbal Fictions?« Kritische Überlegungen und narratologische Alternativen zu Hayden Whites Einebnung des Gegensatzes zwischen Historiographie und Literatur, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch N.F.* 40 (1999), S. 351–380. Zu den ästhetischen und literaturtheoretischen Grundlagen von Geschichtsschreibung siehe auch: Philipp MÜLLER, *Erkenntnis und Erzählung. Ästhetische Geschichtsdeutung in der Historiographie von Ranke, Burckhardt und Taine*, Köln u.a. 2008. Für die Frühneuzeit liegt der literarische und rhetorische Charakter der Historiographie auf der Hand, wird aber methodologisch oft ausgeblendet; vgl. Joachim KNAPE, »Historie« in Mittelalter und früher Neuzeit. Begriffs- und gattungsgeschichtliche Untersuchungen im interdisziplinären Kontext, Baden-Baden 1984, S. 448 und passim.

³² Vgl. den knappen biographischen Abriss bei: Bernward DENEKE, Kaspar Goldtwurm. Ein lutherischer Kompilator zwischen Überlieferung und Glaube, in: Wolfgang BRÜCKNER (Hrsg.), *Volkserzählung und Reformation. Ein Handbuch zur Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus*, Berlin 1974, S. 125–177, hier S. 125f.

³³ Vgl. Kaspar GOLDTWURM, *Calendarium historicum. Ein neues lustig büchlin / darin angezeigt werden nicht allein die Monat / Tag und Fest des Jars / sonder auch daneben merckliche vnd ahnmütige Historien [...] Einem jeden für ein kurz füglich Manual aller seiner geschefft und zu fallender händel nützlich zu gebrauchen...*, Leipzig 1554 (EA o.O. 1553); ders., *Kirchen Calendar. Ein Christlich vnd nützlich Buch / In welchem nach Ordnung gemeiner Allmanach / die Monat / Tage und Fürnemsten Feste deß gantzen Jars mit jrem gebrauch / Auch der H. Apostel / vnd christlichen Bischöffe / Lehrer / vnd Märtyrer glaub / Leben / vnd beständige bekandtniß / welches sie mit jrem eigenen Blut vnd sterben bestätigt haben / kürztlich verfasst...*, Frankfurt a.M. 1559. Der Kirchenkalender wurde bis 1612 noch neunmal aufgelegt; vgl. Martin H. JUNG, *Evangelisches Historien- und Heiligengedenken bei Melanchthon und seinen Schülern. Zum Sitz im Leben und zur Geschichte der protestantischen Namenskalender*, in: Udo STRÄTER (Hrsg.), *Melanchthonbild und Melanchthonrezeption in der Lutherischen Orthodoxie und im Pietismus*, Wittenberg 1999, S. 49–80, hier S. 61.

an Geburts- und Todestagen berühmter Personen. Goldtwurm erinnert seine (wohl akademische) Leserschaft an römische Schriftsteller, weist sie auf zeitgenössische Gelehrte und Künstler hin und schildert Episoden der Papstgeschichte, ohne eindeutig zu ihnen Stellung zu nehmen. Pontius Pilatus ist für Goldtwurm überraschenderweise ein »wolweyser Heydnischer Mann«³⁴, und Nero ist nicht nur Christenverfolger, sondern darüber hinaus – in nicht spezifisch religiöser Optik – »nicht alleyn gemeyner Christlicher Religion sonder aller gemeyner zucht vnd erbarkeyt feindt.«³⁵ Religion und Konfession sind im universalhistorischen Kalender nur eines von mehreren mindestens gleichrangigen Themen. Wenn in diesem Genre vom »wider erbawer Christlicher waren Religion« die Rede ist, dann ist in diesem Fall Reuchlin gemeint – nicht Luther.³⁶ Der humanistische Gestus und der politisch-gelehrte Impetus des Historienkalenders erlauben oder produzieren zuweilen Wertungen, die in einem stärker konfessionell geprägten Genre wie dem Kirchenkalender nicht vorstellbar erscheinen. Die thematisch und zeitlich sehr inklusive Universalgeschichte, die sich partiell zur Profangeschichte verengte, erweist sich als nur in begrenztem Maße für die Formulierung lutherischer Identitätsdiskurse geeignet.³⁷

Ein Vergleich der Lutherdarstellungen in Goldtwurms beiden Texten ist in dieser Hinsicht aufschlussreich: Im Historienkalender wird Luther nur knapp und leidenschaftslos als »der hochberümpfte Theologus« eingeführt,³⁸ im Kirchenkalender dagegen ausführlich als protestantischer Heiliger präsentiert: »der hocherleuchte man Gottes / der Teutschen leerer / vnnnd der groß Prophet vor dem grossen tag des Herren.«³⁹ Auch an anderen Stellen zeigt der Vergleich beider Kalender, dass Goldtwurm bestimmte Wertungen in einem universalhistorischen Kalender offenbar für unpassend hält, die aber im Kirchenkalender unabdingbar sind: Referiert Goldtwurm im historischen Kalender die Gründung der Benediktiner nur knapp,⁴⁰ so nimmt er im Kirchenkalender dieses historische Datum als Anlass zu konfessioneller Polemik:

In jhrem Orden darff keiner inn Heiligerschrift studieren / sonder allein jhr gemeine Regeln lesen vnnnd wissen / jhr kleydung sein grosse weite Röck / schwarz vonn farb /

34 GOLDTWURM, *Calendarium historicum*, 19. Januar.

35 Ebd., 13. Februar.

36 Vgl. ebd., 28. Dezember.

37 Vgl. POHLIG, Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Zu den Gattungsspezifika der Kirchengeschichte siehe auch: Markus VÖLKELE, Wie man Kirchengeschichte schreiben soll. Struktur und Erzählung als konkurrierende Modelle der Kirchengeschichtsschreibung im konfessionellen Zeitalter, in: Arndt BRENDENCKE/Ralf-Peter FUCHS/Edith KOLLER (Hrsg.), *Die Autorität der Zeit in der Frühen Neuzeit*, Berlin 2007, S. 455–489.

38 Vgl. GOLDTWURM, *Calendarium historicum*, 18. Februar.

39 Ders., *Kirchen Calender*, 11. November.

40 Vgl. ders., *Calendarium historicum*, 14. Juli.

jnn jhren henden haben sie einen Bischofflichen stab / Es gebürte jhnen aber vil mehr ein sew stab / dann sie vil wirdiger sein der sew dann menschen zuhüten.⁴¹

Zum Marienfest vermerkt Goldtwurm im früheren Kalender, »abgöttische Christen« würden an diesem Tag allerlei abergläubische Praktiken vornehmen. Im Kirchenkalender lautet der Paralleleintrag:

Auff disen tag gebrauchen die abgöttische Papisten gewliche abgöttereï vnd zäuberey / Denn sie lassen Kertzen / Kreutter / vnd andere von Gott reyne Creaturen geschaffen / Segnen / Weihen / vnd mit dem Sew / ich wolt sagen / Weihwasser / besprengen / Dadurch dann viel zauberey / aberglauben vnd Abgöttereï beschicht / wie offenbarlich im Bapsthumb zusehen ist.⁴²

Übt der kritische Protestant im universalhistorischen Zusammenhang generell Kritik am Aberglauben, sind es im Fall des Kirchenkalenders die »Papisten«, die als Zielscheibe benannt werden. In ähnlicher Weise ist die generelle Kritik an christlichen Missständen auf der einen, die spezifisch antikatolische Polemik auf der anderen Seite im Zusammenhang mit den Saufgelagen zum Himmelfahrtstag zu beobachten, zu denen Schauspiele veranstaltet werden, »wie Gauckelmänner / mit Affen spilen / vnnd höltzern Götzen«: Und »nach solchem spectakel fressen vnd sauffen / Pfaffen / Bürger vnd Bawr / vnd was nur das glaß heben kan.« Die Textpassagen gleichen sich weitgehend – mit dem Unterschied, dass Goldtwurm im universalhistorischen Kalender diesen Missstand »inn der Christenheit« statt später »im Bapsthumb« lokalisiert.⁴³ Die dezidierte Kritik an der Römischen Kirche scheint dem Genre des Kirchenkalenders zuzugehören, aber im universalhistorischen Kalender nichts zu suchen zu haben: Dies ist auch ablesbar an den Einträgen zu Karl dem Großen, der im universalhistorischen Kalender als engagierter Förderer von Schulen und Studien dargestellt,⁴⁴ im Kirchenkalender zusätzlich für christliche Tugenden und Heidenmission gerühmt, aber wegen seiner Krönung durch den Papst auch als »der erst Pfaffenknecht« bezeichnet wird.⁴⁵

Offensichtlich haben bestimmte Informationen und Wertungen ihren gattungsspezifischen Ort. Dies zeigt: Es sind die Texte, die Werthaltungen transportieren, nicht primär die Autoren und deren Intention. Und es gibt Gattungszusammenhänge – der universalhistorische Diskurs eher als der kirchenhistorische –, die offener für überkonfessionelle Momente sind als andere.

41 Ders., Kirchen Calender, 7. Mai.

42 Ders., Calendarium historicum und Kirchen Calender, 2. Februar.

43 Ders., Calendarium historicum, 2. Mai, und Kirchen Calender, 19. Mai.

44 Vgl. ders., Calendarium historicum, 28. Januar.

45 Ders., Kirchen Calender, 28. Januar und 28. Juni.

IV.

Wenn auch die zu Goldtwurms beiden Kalendern gemachten Beobachtungen einigermassen singular sind, schon weil sich die Möglichkeit eines unmittelbaren Vergleichs zweier Texte unterschiedlicher Gattung desselben Autors nur selten anstellen lässt, zeigt doch die Differenz zwischen Goldtwurms beiden Kalendern schlagend, wie prägend die impliziten Konventionen der Gattungs- und Schreibzusammenhänge wirkten. Zusammenfassend kann man festhalten, dass überkonfessionelle Momente in konfessioneller, selbst in konfessionalisierter Geschichtsschreibung häufig dann zustande kommen, wenn entweder ein Text historische Zusammenhänge beschreibt, die konfessionsneutral sind, oder wenn er argumentativ so offen ist, dass eine anderskonfessionelle Rezeption möglich erscheint. Vor allem aber sind es Gattungskonventionen, die darüber mitbestimmen, wo dezidiert konfessionelle Werthaltungen ausgedrückt werden können und wo nicht. So sehr auch die »Bewusstmachung der Differenz zwischen heutigen Fragen und damaligen Intentionen« ein zentraler Aspekt des kritischen Umgangs mit jeder Art von Quellen ist,⁴⁶ so reicht doch zuweilen die Konzentration auf tatsächliche oder vermeintliche Intentionen von Autoren nicht hin, um zum Beispiel die identitätsstiftenden Elemente ihrer Texte zu verstehen. Denn überkonfessionelle Momente in konfessioneller Geschichtsschreibung sind oft weniger Ausdruck einer authentischen Werthaltung eines Autors als vielmehr Effekte einer bestimmten Gattungssystematik. Dies scheint mir in der historiographiegeschichtlichen Diskussion bisher zu wenig beachtet worden zu sein. Vielleicht ist diese Beobachtung auch ein Spezifikum vor allem vormoderner Geschichtsschreibung und daher nicht generalisierbar; möglicherweise besteht ein entwicklungsgeschichtlicher Strang hin zur Moderne in der Ausbildung einer stärker ausgereiften Autorindividualität und damit einer größeren Kongruenz von Autorintention und Texteffekt. Doch diese Frage bleibt im Rahmen meiner Überlegungen unbeantwortbar.

Was bedeuten diese Überlegungen methodologisch? Wenn es Texte sind, die Werthaltungen transportieren, nicht Autoren und deren Intention: Heißt das nicht, methodologisch einer isolierten Einzeltextanalyse, abgeschnitten nicht nur von sozialen Kontexten, sondern auch vom Autor, das Wort zu reden? Nein – es geht nicht darum, die Historiographiegeschichte auf einen reduktionistischen Zugang zu verpflichten; schon gar nicht auf einen, der verdächtige Ähnlichkeit mit den literaturwissenschaftlichen Schulen der Textimmanenz und des New Criticism besitzt, die beide *cum grano salis* pro-

46 Hans-Werner GOETZ, Die Historische Fragestellung in ihrer Bedeutung für die Theorie und Methode der Geschichtswissenschaft, in: Rainer HERING/Rainer NICOLAYSEN (Hrsg.), *Lebendige Sozialgeschichte. Gedenkschrift für Peter Borowsky*, Wiesbaden 2003, S. 94–101, hier S. 97.

pagierten, »daß die Absichten eines Autors/ einer Autorin, selbst wenn sie rekonstruiert werden könnten, für die Interpretation seines oder ihres Texts irrelevant wären«. ⁴⁷

Worum geht es dann? Blickt man auf die Forschungslage zur frühneuzeitlichen Historiographie, so geraten zu einem großen Teil biographisch angelegte Einzelstudien, entweder mit einem zu großen Mut oder ganz ohne Mut zur Generalisierung, in den Blick. Auf der anderen Seite des Spektrums stehen entwicklungsgeschichtliche Großentwürfe. Sollte es nicht möglich sein, methodologisch einen Mittelweg zwischen beiden Extremen zu beschreiten – also den Einzeltext auch im Kleinen ernst zu nehmen und ihn trotzdem in größere Zusammenhänge einzubinden?

47 Terry EAGLETON, Einführung in die Literaturtheorie, 3. Aufl. Stuttgart u.a. 1994, S. 61.

III. Toleranz und Identität im Spannungsfeld der christlichen Konfessionen: Werke

Susan R. Boettcher

Wiederverwendung der Konfessionsstreitigkeiten

Lutherische Identität in den Reformationsbiographien von
Johann Georg Leuckfeld (1668–1732)¹

Die neuere Forschung zu dem so genannten »zweiten konfessionellen Zeitalter« setzt die weitergehende Bedeutung und die nach einer Phase der Entspannung wieder fortschreitende Zuspitzung einer im anfangenden 19. Jahrhundert vorgefundenen konfessionellen Identität oder mindestens eine solche Selbstidentifikation voraus.² Obwohl diese Forschungsrichtung einen Unterschied zwischen der modernen und der im Zuge der Glaubensspaltung entwickelten konfessionellen Identität annimmt, sind die Ursprünge der religiösen Identitätsfindung der neuen Zeit noch nicht völlig freigelegt. Dass am Anfang der Moderne weder konfessionelle Spannungen im Sinne der vehementen Lehrstreitigkeiten des 16. Jahrhunderts³ noch durchgehend gepflegte Frömmigkeitspraktiken mit derselben kulturellen bzw. gesellschaftlichen Bedeutung wie früher bestanden,⁴ ist klar. Die Frage nach den Verbindungen zwischen den beiden Phasen der merklichen konfessionellen Intensivierung richtet unsere Aufmerksamkeit auf die lange Zwischenphase der relativen Ruhe zwischen den Konfessionen im öffentlichen Bereich, die etwa nach dem Dreißigjährigen Krieg anfang und mit der Wiederbelebung der katholischen Frömmigkeit und der Entwicklung einer neuen katholischen Öffentlichkeit und des Vereinslebens in den Jahren nach 1815 langsam beendet wurde.⁵ Um diese Zeit beginnend, in einem Zeitraum, in dem

¹ Die Notizen verweisen auf bezeichnende Werke und bemühen sich keineswegs um eine vollständige Darstellung der einschlägigen Literatur. Ich danke den Herausgeberinnen des Bandes für ihre hilfreichen sprachlichen Korrekturen.

² Zur Einführung vgl. Olaf BLASCHKE, *Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter?*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), S. 38–75; Anthony J. STEINHOFF, *Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 30 (2004), S. 59–70; Anthony J. STEINHOFF, *Christianity and the Creation of Germany*, in: Sheridan GILLEY/Brian STANLEY (Hrsg.), *Cambridge History of Christianity*, Bd. 8: *World Christianities c. 1815–c. 1914*, Cambridge 2005.

³ Jaroslav PELIKAN, *Christian Doctrine and Modern Culture since 1700*, Chicago 1991.

⁴ Lucian HÖLSCHER, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005.

⁵ Resümierend über die Blütezeit und den Abgang des frühmodernen (»barocken«) Katholizismus in Deutschland siehe Marc R. FORSTER, *Catholic Germany from the Reformation to the Enlightenment*, New York 2007; zusammenfassend über die Ursprünge des intensivierten Katholizis-

die Konfessionen politische Färbungen annahmen, mussten die Grenzen zwischen den Konfessionen in Deutschland neu gesichtet und definiert werden; ein Vorgang, der keineswegs in erster Linie von der dogmatischen Entwicklung beeinflusst wurde und der nach und nach die stark ausgeprägten religiösen Frömmigkeitsdemonstrationen und Identitätsbeweise des Wilhelminischen Reichs begleitete, auch wenn die Beziehungen und Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen im langen 19. Jahrhundert alles andere als leicht pauschalisierbar sind.⁶

Von dem Blickpunkt des Reformationsforschers sind die späten Konsequenzen der Konfessionsbildung als solche vielleicht weniger interessant als deren Qualität als eine unter vielen möglichen Wiederverwendungen einer älteren konfessionellen Stimmung angesichts neuer politischer und kultureller Bedingungen. Die Wandlung von »Konfession« als kulturellem Code⁷ über einen so langen Zeitraum wird man kaum in einem knappen Aufsatz überzeugend porträtieren können. Daher erhebt dieser Aufsatz nicht den Anspruch, alle wichtigen Wendungen des Zeitraums zwischen dem »ersten« und dem »zweiten« konfessionellen Zeitalter zu skizzieren, noch viel weniger strebt er an, eine subtile oder gar zu verallgemeinernde Erklärung für den Anfang bzw. das Ende des Zeitraums aufzustellen. Stattdessen fragt er – der Verbindung zwischen Politik und Konfession nachforschend – nach einer Episode in der Pflege der konfessionellen Wahrnehmung eines relativ unbekanntem geschichtsschreibenden lutherischen Geistlichen des frühen 18. Jahrhunderts.

Die Argumentation sollte eher suggestiv als kausal vorgehen. Es entgeht wohl keinem Forscher, dass die konfessionsgebundenen bzw. -stiftenden Ereignisse des Kaiserreichs wie Wallfahrten oder Reformationsjubiläen oft sehr ortsbezogen waren.⁸ In den letzten Jahren ist die geistliche Ortsgebundenheit der Deutschen, die Entstehung einer Tiefsinnigkeit in der Beziehung zwischen dem Menschen und dem Raum, der Begriff der »Heimat« als geistliches Eigentum (so Alon Confino) als spezifisch politischer Faktor vielfach untersucht worden.⁹ Auch wenn Konfession als Komponente des

mus im 19. Jahrhundert James M. BROPHY, *Popular Culture and the Public Sphere in the Rhineland*, Cambridge 2007; sowie nach wie vor Jonathan SPERBER, *Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany*, Princeton 1994.

⁶ Helmut WALSER SMITH (Hrsg.), *Protestants, Catholics, and Jews in Germany 1800–1914*, Oxford 2002.

⁷ Thomas KAUFMANN, *Konfession und Kultur*, Tübingen 2006.

⁸ Das klassische Beispiel bei den Katholiken wurde erforscht von David BLACKBOURN, *Marpingen*, New York 1994; für viele Beispiele bei den Evangelischen siehe Martin TREU/Rosemarie KNAPE (Hrsg.), *Preußische Lutherverehrung im Mansfelder Land*, Leipzig 2002. Die Literatur über die Reformationsjubiläen ist riesig; als Einführung siehe Wolfgang FLÜGEL, *Konfession und Jubiläum*, Leipzig 2005.

Begriffsfeldes »Heimat« in dieser Literatur manchmal unterbelichtet wird,¹⁰ sehen wir, dass die heute allgemein verbreitete sprachliche Assoziation zwischen »Heimat« und »Religion« nicht auf einer essentiellen oder natürlichen Verbindung zwischen beiden basiert. Vielmehr musste die Verbindung zwischen Konfession und Ort genau wie jedes Bedeutungsmitglied des Begriffs konstruiert werden. Die Diskussion der Erstellung solcher Verbindungen in der »vornationalen« Zeit kann einen Beitrag zu den Debatten über die Rolle der Konfession in der Politik des »zweiten konfessionellen Zeitalters« beisteuern, denn die Verbindung zwischen »Heimat« und »Konfession« steigerte und verstärkte die emotionale Potenz beider. Deshalb gehe ich im Folgenden der Frage nach, wie in einem bestimmten Beispiel der Geschichtsschreibung ein gewisser Ort mit einer Konfession verknüpft wird, d.h. nicht nur in welchem Gedankengang der Geschichtsschreibung solches erfolgt, sondern auch welches Erscheinungsbild die Konfession und der Ort als Konsequenz einer solchen Schilderung annehmen.

Gestolpert bin ich über den Geschichtsschreiber, als ich die erste Biographie einer Figur aufschlug, die eine wichtige Rolle in den Konfessionsstreitigkeiten des 16. Jahrhunderts einnahm. Wer sich für die Geschichte Südostniedersachsens interessiert, wird ihn kaum umgehen können, wenn er auch ansonsten heutzutage wenig bekannt ist: Johann Georg Leuckfeld, geboren 1688 in Heringen an der Helme, im nördlichsten Thüringen, gestorben 1732 in Gröningen in der Magdeburger Börde, wo er 1702 von Friedrich I. von Preußen als Oberpfarrer eingesetzt worden war.¹¹ Zu Lebzeiten genoss er einen respektablen, wenn auch nicht herausragenden Ruf; er hatte keinen Platz im Sternenhimmel der Philosophie bzw. der Theologie, doch stand er in Briefwechsel mit Leibniz sowie mit hunderten von anderen Gelehrten. 1710 wurde er von Herzog Anton Ulrich von Braunschweig zum Klosterrat von Gandersheim ernannt, und 1712 trat er als abwesendes Mitglied in die noch relativ junge Preußische Akademie der Wissenschaften ein – als Numismatiker. Sein Ruf reichte aus, dass andere, heute noch weniger bekannte Chronisten und Heimatforscher seine zahlreichen Arbeiten über die Heimatgeschichte von Orten im Südharz kritisch rezipierten. Wie

9 U.a. Alon CONFINO, *The Nation as a Local Metaphor*, Chapel Hill 1997; Ders., *Germany as a Culture of Remembrance*, Chapel Hill 2006.

10 Siehe aber einige neuere Ausnahmen zum Argument, dass der Nationalismus in seiner frühesten Phase die konfessionellen bzw. religiösen Loyalitäten ersetzte: Anthony MARX, *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism*, Oxford 2003; Robert E. ALVIS, *Religion and the Rise of Nationalism*, Syracuse 2005.

11 Alle biographischen Details über Leuckfeld entstammen Carsten BERNDT, *Historia Leuckfeldi oder ausführliche Beschreibung von Leben und Werk des Johann Georg Leuckfeld*, Auleben 2003. Detailliertes zu manchen Lebensabschnitten ist zu lesen bei Heinrich HEINE, *Johann Georg Leuckfeld. Sein Leben und seine Schriften. Teil I*, in: *Neue Mittheilungen aus dem Gebiete historisch-antiquarischer Forschungen XXII* (1906), S. 102–112.

viele Diskussionen auf dem Gebiet der Heimatkunde erscheinen sie aus unserer Perspektive genauso subjektiv wie irrelevant – wie eben die detailverliebten Debatten zwischen Heimatforschern, die sich im schlimmsten Fall sehr gerne als ultimative Autoritäten innerhalb eines geographisch eng begrenzten Gebietes sehen.¹² Dem entspricht die historische Beschreibung eines späteren Gesinnungsgenossen des frühen 20. Jahrhunderts:

Einen Bienenfleiß zeigte er beim Sammeln des Materials; ein glücklicher Spürsinn kam ihm beim Auffinden von Nachrichten und Urkunden besonders zu statten, und manches vergilbte Blatt, das für die Geschichte einer Örtlichkeit wertvolle Nachrichten enthielt, hat er aus dem Schutte der Vergessenheit hervorgeholt.¹³

Seine Arbeiten waren in der Wiedergabe des Wortlauts seiner Quellen oder in anderen Aspekten nicht immer akkurat.¹⁴ Dennoch schulden ihm die vielen kleinen Gemeinden, Orte oder Marktflecken im Dreieck zwischen Göttingen, Magdeburg und Hannover oft ihre erste oder einzige historische Beschreibung, und seine fleißige, meist akribische Arbeit überliefert uns noch heute wichtige Quellen zu Klöstern bzw. Klosterruinen oder Belege für den Briefwechsel bedeutender Männer, deren Schicksale mit dem Südharz verbunden waren. Ohne irgendwo anders als im Stift Gandersheim und Umgebung eine wichtige gesellschaftliche Rolle gespielt zu haben, streift er wegen seiner vielen Arbeiten hier und dort immer noch durch das historische Bewusstsein. Unter anderem gibt es eine nach ihm benannte Straße in Northeim bei Göttingen, im jetzigen Stadtteil Langenholtensen, dessen Dorfchronik er schrieb und für den er nicht mehr erhaltene Urkunden erwähnte.

Besser bekannt ist er wegen seiner Ansichten zur Rolle der Philosophie in der Theologenausbildung. Zum Beispiel erscheint er in einer neueren Publikation von Jonathan Israel über die radikale Aufklärung als früher Vertreter der negativen Spinoza-Rezeption, als Verfasser eines Buchs – Leuckfelds Erstling und, soweit ich weiß, seine einzige polemische Arbeit, fast 700 Seiten stark¹⁵ – über die Anfänge und Wurzeln des Atheismus, unter anderem in den rationalistischen Theologievorlesungen der Universitäten seiner Zeit.¹⁶ Man vermutet hier eine Reaktion auf die Leipziger Universität seines Studiums zwischen 1689 und 1694, wo er eine stark vom Pietismus beeinflusste Studienzeit verbrachte. Zugleich kann man das Werk als Bei-

12 Zur heutigen Praxis der Heimatgeschichte siehe Carl-Hans HAUPTMEYER, *Heimatgeschichte heute*, in: Ders. (Hrsg.), *Landesgeschichte heute*, Göttingen 1987, S. 77–96.

13 Heinrich HEINE, Johann Georg Leuckfeld. Sein Leben und seine Schriften. Teil II, in: *Neue Mittheilungen aus dem Gebiete historisch-antiquarischer Forschungen XXII* (1906), S. 175–216, hier S. 184.

14 Ebd., S. 184–186.

15 Johann Georg LEUCKFELD, *Der verführerische Atheisten Hauffe und das ungöttliche Wesen unter den Christen [...]*, Frankfurt a.M. 1699.

spiel eines Typus der christlichen Apologetik im 17. Jahrhundert verstehen.¹⁷ Auch ist seine deutliche Konzentration auf die Geschichte kirchlicher Stifte vielleicht mit der Verbindung zu erklären, die Leuckfeld zwischen Geschichte, Religion bzw. Konfession und bestimmten Orten in seiner Heimat zog.

Seine antiquarischen Arbeiten – von der *Antiquitates Walkenredenses* (1705) bis zu seiner Schrift *Kurtze historische Nachricht von Neun und siebentzig Gelehrten Männern und berühmten Theologen* (1723) – lassen sich als eine Art frühe Heimatgeschichte lesen. Wir erkennen die Gattung, auch wenn er das Wort »Heimat« nicht verwendet, obwohl er manchmal die Notwendigkeit der Kenntnisse der *patria* erwähnt,¹⁸ zum Beispiel in seiner Diskussion seines eigenen Heimatorts Heringen in den *Antiquitates Ilfeldenses*.¹⁹ Der Untertitel der frühesten und auch bekanntesten seiner Arbeiten vermittelt uns eine Vorstellung von dem Inhalt: *Antiquitates Walckenredenses, oder historische Beschreibung der vormahls berühmten Kayserl. Freien ReichsAbtey Walckenried Cistercienser-Ordens. In deren ersten Theile von dieses Stiftes Alter / Landes-Gegend / Orthe / Namen / Mönchs-Orden / Auffbauung / Einweihung / filialen / kirchen / Capellen / Brüderschafft / Reliquien / Begräbnissen / Seelen-Geräther / Päbstl. Bullen / Kayserl. Privilegien / Güthern / Höfen / Plünderung / Reformation und Schule: In dem andern aber von des Closters Stiffterin / Advocaten / Aebten / Administratoren / Prioren / Subprioren / Kellnern / Bursarien / Lutherischen Predigern / Schul-Rectoren ausführlich gehandelt wird. Zur Erläuterung der Thüringen Hartz-Historie / Aus denen Stiffis-Briefen / raren Manuscriptis und anderen bewährten Historicis mit Fleiß zusammen getragen / auch wie mit dienlichen Anmerckungen und nöthigen Kupffer-Stücken versehen*.²⁰ Diese Weise der historischen Arbeit steht im Kontext der verschiedenen Formen vormoderner Geschichtsschreibung.²¹ Sie unterscheidet sich von der humanistischen bzw. humanistisch beeinflussten Lan-

16 Michael CZELINSKI-UESBECK, *Der tugendhafte Atheist. Studien zur Vorgeschichte der Spinoza-Renaissance in Deutschland*, Würzburg 2007, S. 88; Jonathan I. ISRAEL, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man*, Oxford 2006, S. 171f.

17 Hans-Martin BARTH, *Atheismus und Orthodoxie: Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert*, Göttingen 1971, S. 54.

18 Für neuere Literatur zur Verwendung des Begriffs *patria* und zu seiner Beziehung zum Nationalismus siehe besonders Alexander SCHMIDT, *Vaterlandsliebe und Religionskonflikt: Politische Diskurse im alten Reich (1555–1648)*, Leiden 2007; Otto DANN/Miroslav HROCH/Johannes KOLL (Hrsg.), *Patriotismus und Nationsbildung am Ende des Heiligen Römischen Reichs*, Köln 2003; Caspar HIRSCHL, *Wettkampf der Nationen: Konstruktionen einer deutschen Ehrgemeinschaft an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit*, Göttingen 2005.

19 Johann Georg LEUCKFELD, *Antiquitates Ilfeldenses, Oder Historische Beschreibung des Closters Ilfeld, Praemonstratenser-Ordens [...]*, Quedlinburg, 1709, Signatur)(:(4r-v.

20 Leipzig 1705.

desgeschichtsschreibung durch die viel engere Begrenzung ihres Untersuchungsgegenstands²² – thematisiert wird weder Land noch Sprachgebiet noch Region, sondern lediglich ein Kloster und sein Besitz. Leuckfeld besitzt durchaus den Hang zur fieberhaften Quellensuche und zu den detailbesessenen Archivstudien seiner historistischen Nachfolger. Trotz mancher fehlerhaften Wiedergabe einer Urkunde wird er oft von Reformatorenspezialisten als durchaus zuverlässig und noch wertvoll zu lesen beschrieben – unter anderem in Robert Kolbs Aufsätzen über Cyriakus Spangenberg und Peter Bartons Buch über Tilemann Heshusius.²³ Doch unterscheiden sich seine Werke von der historistischen Geschichtsschreibung durch die Vernachlässigung der teleologisch narratologischen Elemente²⁴ und die für unseren Geschmack fast unerträgliche Unfähigkeit, zwischen wichtigen und unwichtigen Details zu unterscheiden.²⁵ Inhaltlich steht diese antiquarische Geschichtsschreibung vielleicht der mittelalterlichen Chronik am nächsten, doch bemüht sich Leuckfelds Geschichtsschreibung viel eher um eine erschöpfende Behandlung ihres Themas durch eine Darstellung aller zugänglichen Informationen und ist deshalb viel akribischer als die mittelalterliche Chronik; außerdem sind der Ort an sich und seine Qualitäten sehr wichtig für Leuckfelds Geschichtsschreibung, sodass die radikale geographische bzw. örtliche Abstraktion der mittelalterlichen Chronik einer geradezu obsessiven Faszination an Details über den Platz des Themas weicht. Sein einziger Patriotismus gehört dem Ort und den Menschen, die er dort inszenieren kann – deshalb mein Versuch, eine Beziehung zwischen dieser Art antiquarischer Geschichtsschreibung und Heimatgeschichte herzustellen.

Auch wenn wir heute seine zahlreichen antiquarischen Arbeiten als eine Art frühe Heimatgeschichte erkennen, ist »Heimat« ein Wort, das Leuckfeld kaum verwendet und das bei ihm nie das besondere nostalgische bzw. zwiespältige Gewicht hat, das es später im Zuge des Zweiten Weltkriegs und in der Zeit danach annahm.²⁶ Frühe »Heimatler«, oder Heimatkundler, wie man im 18. Jahrhundert zu sagen anfing, sind auch selten das Objekt

21 Ulrich MUHLACK, *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung*, München 1991; Stefan FISCH, *Auf dem Weg zur Aufklärungshistorie: Prozesse des Wandels in der protestantischen Historiographie nach 1600*, in: *Geschichte und Gegenwart* 23 (1997), S. 115–133.

22 Franz BRENDLE/Dieter MERTENS/Anton SCHINDLING/Walter ZIEGLER (Hrsg.), *Deutsche Landesgeschichtsschreibung im Zeichen des Humanismus*, Stuttgart 2001.

23 Peter F. BARTON, *Um Luthers Erbe*, Witten 1972; Robert KOLB, *Bound Choice, Election, and Wittenberg Theological Method: From Martin Luther to the Formula of Concord*, Grand Rapids 2005; siehe auch Thilo KRÜGER, *Empfangene Allmacht: Die Christologie Tilemann Heshusens (1527–1588)*, Göttingen 2004.

24 Georg G. IGGERS, *Historicism: The History and Meaning of the Term*, in: *Journal of the History of Ideas* 56 (1995), S. 129–152.

25 Heinrich HEINE, *Johann Georg Leuckfeld*, Teil II, S. 187.

26 Johannes VON MOLTKE, *No Place Like Home: Locations of Heimat in German Cinema*, Berkeley 2005.

von wissenschaftlichen Diskussionen über die Entwicklung einer religiösen Identität. Wissenschaftliche Überlegungen zum Thema Heimat tendieren oft dazu, entweder, wie in der Arbeit von Celia Applegate,²⁷ die spezifische Entwicklung des Begriffs als politisches Konzept im Zusammenhang mit der sich bildenden deutschen Nation unter die Lupe zu nehmen, oder Heimat als einen Gegenstand zu sehen, der mühsam über Jahrhunderte durch Rechte und Privilegien der Bürger bzw. der Bürgerschaft aufgebaut und dann wieder im Lauf des deutschen nationalen Projekts in Frage gestellt wurde, wie bei Mack Walker.²⁸ Die Interpretation von Heimat, die ich hier ansprechen werde, bezieht sich mehr auf die langfristigen Wurzeln der allgemein-romantischen Vorstellungen der Dichter des 19. Jahrhunderts, welche die deutsche Landschaft als Idyll der kleinen Gemeinden darstellten, besonders im Gegensatz zur Stadt, als Ort der Bewahrung von Volksbräuchen und Dialekt.²⁹ Bis vor kurzem spielte die Religion bzw. die Beziehung einer jeweiligen Vorstellung von Heimat zur Konfession in solchen Analysen eine einigermaßen schablonenhafte oder zweitrangige Rolle – erst David Blackburns Arbeit über Marpingen in der Zeit des Kulturkampfes, die zur Wiederbelebung der Diskussion der Volksfrömmigkeit als Aspekt des politischen Diskurses der Zeit aufrief, machte auch die Bedeutung des Ortsbewusstseins als Element der religiösen bzw. konfessionellen Identität wieder deutlich. In Marpingen wurden ältere Elemente und Vorstellungen des Konfessionsbewusstseins im lokalen Kontext neu aufgegriffen und als politische Verteidigungsstrategie, aber auch als bestimmte Form der religiösen Identität wiederverwendet.³⁰

Eine ähnliche rhetorische Entwicklung zeigt sich in Leuckfelds (viel früheren) »Reformationsbiographien«. In den Texten werden alte konfessionelle Streitigkeiten und Konflikte im Rahmen des Antiquarismus bzw. der Heimatgeschichte neu aufgegriffen und verwendet, um im Leser eine bestimmte Beziehung zu Vergangenheit und Gegenwart zu wecken, die eng mit dem Ort selbst verknüpft wird. Leuckfeld schrieb Biographien und biographische Arbeiten über Cyriakus Spangenberg,³¹ dessen Vater Johannes Spangenberg,³² Hermann Hamelmann,³³ Heinrich Bünting³⁴ und Tilemann

27 Celia APPLGATE, *A Nation of Provincials: The German Idea of Heimat*, Berkeley u.a. 1990.

28 Mack WALKER, *German Home Towns*, Ithaca 1971.

29 Andreas SCHUMANN, *Heimat denken. Regionales Bewußtsein in der deutschsprachigen Literatur zwischen 1815 und 1914*, Köln 2002; Peter BLICKLE, *Heimat*, Rochester 2002.

30 BLACKBOURN, Marpingen.

31 Johann Georg LEUCKFELD, *Historia Spangenbergensis [...]*, Quedlinburg 1712.

32 Ders., *Historische Nachricht, Von dem Leben und Schrifften M. Johann Spangengbergs [...]*, Magdeburg 1720.

33 Ders., *Historia Hamelmanni [...]*, Leipzig 1720.

34 Ders., *Kurtze Historische Nachricht von dem Leben des bekannten Theologi und Historici, M. Heinrich Büntings*, Magdeburg 1718.

Heshusius.³⁵ Die Arbeiten lassen drei charakteristische Elemente hinsichtlich der Objekte von Leuckfelds biographischem Interesse erkennen. Erstens sind alle Beschriebenen – möglicherweise mit Ausnahme Johannes Spangenberg – Theologen, die eher zu den kontroversen Stimmen der lutherischen Spätreformation gehörten; zweitens sehen wir in jedem Fall Menschen, die irgendeine, manchmal lose Beziehung zur Region Südostniedersachsen, Südharz, bzw. Nordthüringen hatten; und drittens waren die meisten Verfasser geschichtlicher oder geschichtsähnlicher Werke.³⁶

Den Anstoß zum Schreiben gibt in diesen frühen Arbeiten immer die Auseinandersetzung mit einem Objekt, meist einem alten Brief oder anderen konkretisierten Erinnerungen des Beschriebenen. In Leuckfelds Selbstdarstellung waren es zufällig entdeckte alte Briefe von Luther und Justus Jonas in einem Bündel Altpapier (die später bis zum Zweiten Weltkrieg in der Quedlinburger Gymnasialbibliothek sorgfältig aufbewahrt wurden), die ihn zuerst zur geschichtlichen Quellenarbeit zogen, obwohl die unerwartete Entdeckung wertvoller Quellen in manchen seiner Werke auch ein Topos war.³⁷ Im Fall Cyriakus Spangenberg beschreibt er die Überzeugung durch die Quellen:

Mein Vorsatz ist zwar niemahls gewesen / von dem Leben / Lehre und Schrifften des auf dem Titul=Blat beniehmten Mannes etwas aufzusetzen und zu publiciren / ein Gelehrter Gönner aber / [...] als er vor weniger Zeit einige Original=Briefe derer im 16. Seculo gelebten Theologen zu seiner Nachricht bey mir perlustrirte / und unter solchen unterschiedene erblickte / die den Lebens=Lauf des Cyriaci Spangenberg eine nachdrückliche Erläuterung geben könnten / nahm dahero Gelegenheit mich zu persvadiren³⁸

diese Arbeit zu schreiben und die Briefe zu edieren.

Wissenschaftliche oder antiquarische Arbeit allein rechtfertigt solche Anstrengungen für Leuckfeld aber nicht: Ebenso wichtig sind der Ort und seine umliegende Geographie, sodass im Lebenslauf des beschriebenen Reformators oft die geographischen Eigenheiten des Ortes demonstriert werden. Innerhalb der ersten Seiten folgt deshalb fast immer eine genaue geo-

³⁵ Ders., *Historia Heshusiana*, Quedlinburg 1716.

³⁶ Mit der Ausnahme Cyriakus Spangenberg sind die historischen Aktivitäten dieser Verfasser als Geschichtsschreiber vernachlässigt worden. Siehe über Hamelmann Heinrich DETMER (Hrsg.), *Hermann Hamelmanns geschichtliche Werke*, Münster 1902–1913; über Cyriakus Spangenberg Susan R. BOETTCHER, *Cyriakus Spangenberg als Geschichtsschreiber*, in: Stefan RHEIN/ Günther WARTENBERG (Hrsg.), *Reformatoren im Mansfelder Land: Erasmus Sarcerius und Cyriakus Spangenberg*, Leipzig 2006, S. 155–170, und ebd. die Aufsätze von Horst CARL, »Wider die Verächter und Lästere dieses Ehrenstandes«: *Cyriakus Spangenberg als Verteidiger und Kritiker des Adels*, S. 135–154, und Siegfried BRÄUER, *Cyriakus Spangenberg als mansfeldisch-sächsischer Reformationshistoriker*, S. 171–189.

³⁷ BOETTCHER, *Spangenberg als Geschichtsschreiber*, S. 161f.

³⁸ LEUCKFELD, *Historia Spangenbergensis*,)(2r.

graphische Verortung des Reformators. Man bekommt von der weiteren Lektüre der Spangenberg-Biographie den Eindruck, Leuckfeld hätte das Thema nicht verfolgt, wenn Spangenberg nichts mit der Geschichte seines Geburtsorts zu tun hätte. Spangenberg ist Leuckfelds Aufmerksamkeit würdig, weil er ein berühmtes Kind der Stadt Nordhausen war, und die Notizen verfolgen das Ziel, den Ruf des Ortes durch seine Assoziation mit anderen wichtigen Reformatoren zu stärken:

Aus dieser Stadt sind mehrere wackere Leute gebürtig gewesen / daher ihr solches nicht zu einem geringen Ruhme reichet / daß sie unterschiedene gelehrte Männer erzogen hat / als da war der treffliche D. Justus Jonas.³⁹

Es müssen sogar andere Geschichtsschreiber korrigiert werden, die Nordhausen die Verbindung zu berühmten Männern der Reformation abzusprechen versuchen.⁴⁰ Indem Leuckfeld behauptet, nur die Grundsätze, die Spangenberg in Nordhausen an der Schule erhalten habe, ließen ihn nach Wittenberg zum Studium ziehen, wird Nordhausen als Ort der intellektuellen Vorbereitung des großen Mannes gepriesen.⁴¹ Spangenberg wird, diesen Eindruck bestätigend, wie folgt zitiert:

In der Dedication des Ehespiegels meldet dieser M. Cyriacus Spangenberg selbst / er sey nicht nur in Northausen gebohren und getauffet worden / sondern habe auch in der dasigen wohlangerichteten Schule den Heiligen Catechismum und die Fundamenta reiner Christlichen Lehre / auch die Principia güter Künste gelernet und gefasset.⁴²

Eine ähnliche Konstellation sehen wir in der Biographie von Johannes Spangenberg, Cyriacus' Vater, die Leuckfeld im Anschluss an die Cyriakusbiographie schrieb. Erstens wurde Leuckfeld durch die vielen Papiere und Briefe von gelehrten Männern, die ihm im Zuge der Cyriakusbiographie zugetragen wurden, angeregt, das Thema von Johannes Spangenberg's Leben aufzunehmen.⁴³ Ihm ist das Thema wichtig, weil die alten Do-

³⁹ Ebd., S. 1.

⁴⁰ Ebd., S. 2: »Chytraus in Saxonia Lib. 18. so ihn aber unrecht zu einem Mühlhauser machen will«.

⁴¹ Ebd., S. 3–5: Spangenberg's Vater »wie er an solchem seinem heranwachsenden Sohne ein fähiges Ingenium erblickte / also widmete er denselben nebst seinen beyden ältesten Söhnen / Jonas / und Conraden denen Studiis, und ließ zu dessen tüchtiger Unterweisung nichts ermangeln / wie er denn hierherbey in dem Anfange nicht nur allein selbst Hand mit anlegte / sondern er übergab den selben auch der sehr fleißigen privat- und nachmahligen öffentlichen Information des in Northausen und an andern ansehnlichen Oertern berühmtgewordenen Schul=Reactoris Basilii Fabri, welcher ihn auch in humanioribus dermassen perfectionirte / daß er / als er seine Fundamenta in Northausen geleget / auf die damals durch Lutherum und Melanchthon berühmt gewordenen Universität Wittenberg in dem 14. Jahr seines Alters ziehen konnte«.

⁴² Ebd., S. 6.

⁴³ Ders., Historische Nachricht, Von dem Leben und Schrifften M. Johann Spangenberg's, §1.

kumente vorliegen – nicht unbedingt, weil Spangenberg eine der wichtigsten frühen lutherischen Postillen verfasste. Die Objekte werden zu einem Pfad in die Vergangenheit, denn als nächstes Element finden wir einen langen Diskurs über den genauen Geburtsort des Vaters, der sich über mehr als vier Seiten erstreckt: Hardeggen bei Göttingen – nicht Nordhausen selbst, aber auch nicht das nordhessische Spangenberg, wo allerdings bestimmte Familienzweige wohnten.⁴⁴ Interessant an der Schilderung des Geburtsorts des Vaters ist die genau geographische Darstellung, einschließlich der Abstände zwischen den Orten, in denen der Vater sich vor der Nordhäuser Zeit aufgehalten hat: Hardeggen, Göttingen, Einbeck, Gandersheim, Stolberg. Spangenberg wird damit praktisch als Sohn der Heimat verortet, auch wenn er nicht direkt aus Nordhausen stammt. Die Wanderungen des Vaters dienen aber einem ähnlichen Ziel wie die Studien des Sohnes: die Stadt ehrwürdig aussehen zu lassen. So Leuckfeld:

die Christliche Gemeinde zu S. Blasii in Nordhausen vocirte ihn auch in dieser Absicht im 1524. Jahre von Stollberg zu ihrem Ober=Prediger, wie nun dieser Mann hierunter Gottes Hand spürete / also leistete er solchem Ruffe auch willige Folge / und kam mit gröster Vergnügung in solcher Stadt an. Er fand auch darinnen die schönste Gelegenheit das Evangelium Christi freudig zu lehren / in Erwegung bereits vorhero der getreue Helffer Lutheri, nemlich D. Just Jonas / eines Bürgermeisters Sohn, nicht aus Mühlhausen / wie D. Chytreus vermeinet sondern aus Nordhausen / und damahliger Probst und Professor der Theologie in Wittenberg, seine lieben Landes=Leute zu mehrmahlen ermahnet / das Evangelium Christi in der gereinigten Lehre anzunehmen / dem hierauff ein guter Theil nach dem Zeugnis ihres Gewissens hierinnen willige Folge geleistet / daß auch Lutherus / so gleich im folgenden Jahre in eigner Persohn dorthin kam / und daselbst eine Predigt ablegte / zum guten Ruhme bekennen muste: Daß er keine Stadt am Hartzte und sonst dergleichen wisse / welche sich dem Evangelio so bald unterworfen / und so standhaftig ausgehalten / als diese / dessen sie vor Gott und der Welt vor andern in jenem Leben Ehre haben würde.⁴⁵

Auch wenn Johannes Spangenberg nicht daher kam, fand er in Nordhausen den besten Boden für den Samen seiner Arbeit; Nordhausen zeigte sich seines Predigers würdig. Die Zitate für Luthers Aussage in den Notizen stammen übrigens nicht aus Luthers Werken (obwohl diese ihm als ehemaligem Theologiestudenten bestimmt geläufig waren), sondern aus anderen antiquarischen und heimatgeschichtlichen Quellen. Das Ziel ist hier nicht die akribische Quellenfindung der entscheidenden Gedanken des Reformators, sondern die fast obsessive Diskussion des Orts und der Details seiner Geographie. Die manchmal zwanghafte Verknüpfung des Orts mit wichtigen

⁴⁴ Ebd., § 4–§7.

⁴⁵ Ebd., §13.

Namen der Reformation kennzeichnet ihn in jedem Fall als mit der lutherischen Reformation verbunden, also von Anfang an konfessionsgebunden.

Leuckfelds Techniken und Beschreibungsmethoden etablieren seine Werke als Heimatkunde; die Inhalte der Biographien offenbaren deren Zweck als Werkzeug zur Stärkung des örtlichen Bewusstseins durch eine spezifische historische Verbindung mit der Reformation. Dennoch müssen wir nach der Genauigkeit und dem Wesen der Verbindung fragen, nach der Rolle, welche die Religion bzw. Reformation als die einzig treue Ausübung der christlichen Religion in Leuckfelds historischen Ausführungen spielt. In diesem Zusammenhang fragt man sich: Warum gerade Spangenberg? Bei mehrmaliger Erwähnung des Reformators Justus Jonas zum Beispiel fragt sich der heutige Leser, warum Leuckfeld, wenn es ihm in diesen Biographien entweder um die illustren Söhne der Stadt Nordhausen ging oder um die Verortung der frühen Reformation, keine Biographie von Jonas schrieb. Offensichtlich hatte Jonas für Leuckfelds Geschmack eine klarere Beziehung zu Nordhausen als Spangenberg; außerdem wurde er allgemein nicht nur als wichtigerer Reformator angesehen, sondern war auch viel weniger kontrovers. Jonas' geschichtlicher und theologischer Ruf wird hauptsächlich von der grundlegenden administrativen Rolle bestimmt, die er für die Strukturen der frühen Landeskirchen spielte. Spangenberg hingegen wurde nach seiner Teilnahme an dem Flacianischen Streit aus Mansfeld verwiesen und konnte wegen seiner theologischen Streitbereitschaft nur kurz in Sangerhausen und Vacha an der Werra verweilen; danach ging er nach Straßburg, wo er 1604 starb.⁴⁶

Nur weitere Quellenforschung zur Frage der ihm zugänglichen Akten könnte die Entscheidung für die Biographien der beiden Spangenberg befriedigend klären; gleichwohl scheint Leuckfeld für seine konstruierten Verbindungen zwischen Heimatorten und Reformationsgeschichte die eher streitbaren Theologen der Reformationszeit offensichtlich vorzuziehen. War Leuckfeld ein theologischer Anhänger Spangenberg oder gar des Flacius?

Es scheint Leuckfeld bewusst zu sein, dass dies für die Leser eine wichtige Frage sein könnte. In seiner Cyriakusbiographie beschreibt Leuckfeld, im Anschluss an eine Erläuterung der Umstände des Erbsündenstreits, besonders den »daraus in denen Evangelischen Kirchen selbiger Orthen entstandenen Schaden«:

Meinen Vortrag wird hoffentlich niemand mit recht tadeln / denn er meines Bedünckens so eingerichtet ist / wie es einem ehrlichen Historico zukommet / der die Geschichte nur Erzählungs=Weise vorträget / keines weg es aber in denen ergangenen

46 Biographie und Sekundärliteratur zu Cyriakus Spangenberg's Lebenswandel werden diskutiert bei Susan R. BOETTCHER, Martin Luthers Leben in Predigten, in: Rosemarie KNAPE (Hrsg.), Martin Luther und der Bergbau im Mansfelder Land, Eisleben 2000, S. 163–187, hier S. 170f.

Streitigkeiten die eine Parthie mit Loben bis in den Himmel erheben / noch den Gentheil mit verketzern und verdammen zur Höllen weisen muß / ob er wohl sonsten der irrigen Lehre keinen Beyfall gibt. Wie ich denn auch meines Theils keine Gemeinschaft mit dem Sinne des Flacii und Spangenberg von der Erb=Sünde habe / jedoch aber bedaure / daß diese beyde sonst geschickte und wohlverdiente Männer hierdurch so sehr gefallen / und in solchen trübseligen Zustand gerahten seyn / welcher sie von gar vielen Guten / so sie nach jhren schönen von Gott empfangenen Gaben mündlich und schriftlich ausrichten können / zurückgehalten hat.⁴⁷

Laut Leuckfeld hat der Streit also von den wichtigen Gaben der Teilnehmer, besonders der Verlierer, abgelenkt. Diese können jetzt durch die Aktivitäten des Historikers wieder besser wahrgenommen werden.

Auf der einen Seite ist dabei der implizite Schluss, man brauche sich als Nordhäuser nicht wegen Cyriakus Spangenberg zu schämen; auch wenn er sich selbst eher geschadet habe, sei er doch ein würdiger Sohn des Ortes Nordhausen. Andererseits muss man sich auch Fragen über den Ursprung von Leuckfelds demonstrativer Objektivität stellen dürfen. In der Cyriakusbiographie ist oft nicht klar, welchen theologischen Standpunkt Leuckfeld von seinen Lesern erwartet. Versucht er in dem Vorwort, Spangenberg gegen seine Feinde zu verteidigen, so scheint er im Buch selber Cyriakus gegenüber seinen Anhängern zu kritisieren. So zum Beispiel, als er die Episode von dem Abenteuer in Brabant erzählt, wohin Spangenberg berufen wurde und wohin er den Erbsündenstreit mitnahm, mit unglücklichen Ergebnissen:

Wobey aber dieses wohl zu behalten / daß wie damahls die letzt angeführten Prediger mit denen erstern in der Lehre von der Erbsünde so genau nicht harmonirten / sondern ein jeder seine Meynung davon bey denen Antwerpern vortrug [...] also wurden auch damit die hertzen derer Lehrer und Zuhörer selbiges Ortes dermassen zertheilet / daß in denen folgenden Jahren bey öffentlichem Widerspruch dieser lehre dadurch so viel Unheil und Jammers zu Hinderung des Laufes des Evangelii in Antwerpen angerichtet wurde / so nicht gnug mit Thränen konte beklaget werden. Damit man aber sehe / daß ich diese letzere nicht ohne Grund setze / so will ich zum Beweis desselben in dem Anhang desselben ein weitläufftiges Schreiben / davon ich das Original in Händen habe / mit beybringen.⁴⁸

Daraus können wir schließen, dass es für Leuckfeld als Geschichtsschreiber hauptsächlich um die Akten geht, wie auch immer wir Leuckfelds eigene Stellung zur Reformationsgeschichte insgesamt oder zu Spangenberg im Besonderen einschätzen. So gesehen hat man bei der Lektüre von Leuckfelds »Reformationsbiographien« manchmal das schleichende Gefühl, nicht genau zu wissen, wo seine Prioritäten in dem Dreieck »Konfession« –

47 LEUCKFELD, *Historia Spangenbergensis*,)(2r.

48 Ebd., S. 28 f.

»Ort« – »Quelle« liegen. Auch wenn man den Verdacht hat, er ordne den Ort als höchsten Punkt des Dreiecks (denn Spangenberg's Streibereitschaft schadete ihm, machte aber den Ort berühmter), ist trotzdem klar, dass der Ort durch die Berühmtheit Spangenberg's als im negativen Sinne hervorragende Figur der konfessionell-lutherischen Reformation nur durch die Betonung der Konfessionsbezogenheit seines Subjekts die rhetorische Würde erlangte. Diese Beziehung impliziert, dass bei Leuckfeld die Konfession für den Ort mindestens so wichtig ist wie der Ort für die Konfession.

Leuckfeld's gedruckte Werke umfassen mehr als 9000 Seiten und seine historische Methode insgesamt liegt außerhalb des Rahmens eines kurzen Aufsatzes. Mit dem Geständnis, dass weitere Forschung nötig sein wird, um den angehenden Heimathistoriker und seine Gedankenwelt zu verstehen, können wir trotzdem einige provisorische, aufeinander bezogene Schlüsse über die allmähliche Verknüpfung zwischen der Geschichte der lutherischen Konfessionsbildung und den im Zentrum seiner Arbeiten stehenden Orten ziehen.

Erstens werden Geschichte und Biographie von Leuckfeld hauptsächlich durch die Brille der Dokumente selbst gesehen. Sein Anstoß als Historiker kommt nie durch seine Überzeugung von dem Nutzen der Geschichtsschreibung für das Leben. Er ist weder Humanist in dem Sinne, dass er ständig Exempla schreibt – gelinde gesagt kann Cyriakus Spangenberg kein leichtes Exemplum für das Verhalten des ideellen Lutheraners sein –, noch postuliert er einen weiterführenden Nutzen der Geschichtsschreibung (weder konfessionell noch nationalistisch) und auch keine Bedrohung durch Unkenntnis der Geschichte. Seine Methode bewegt sich vom Kleinen zum Großen, vom einzelnen Indiz zum Schluss, wobei das Indiz immer wichtiger bleibt als der Schluss, der Ort anscheinend immer wichtiger als der zu beschreibende Reformator. Deshalb können wir Leuckfeld nicht im engeren Sinn als konfessionell voreingenommenen Historiographen verstehen.

Zweitens wird die Geschichte der Vergangenheit fast ausschließlich durch den jeweiligen Ort gesehen. Der Hauptgrund, weshalb Leuckfeld über Spangenberg und Hamelmann statt Flacius und Jonas schreibt, scheint nicht die Bedeutung dieser Männer zu sein, sondern das Wiederauffinden von Spuren von deren Aktivitäten in den Dokumenten, mit denen er zu tun hat, besonders in seiner Rolle als Stiftssekretär in Gandersheim. Seine Themen beziehen die wichtige Bewegung der Geschichte, besonders die Reformation, immer auf den Ort und nicht auf die Erzähltenz des Ereignisses. Die entscheidenden Meilensteine der Reformationsgeschichte bleiben immer außerhalb der Geschichtserzählung, werden oft nicht einmal erwähnt. Dies ist der Grund, weshalb er immer noch von Interesse für die kleinen Gemeinden bleibt, die er in seinen vielen Chroniken profilierte, aber auch der Grund, weshalb er so lange von den meisten Historikern ignoriert wur-

de. Auf den ersten Blick scheint sein Fokus ihn automatisch außerhalb des Interessengebiets einer kritischen Historiographieggeschichte zu stellen.

Zuletzt: Seine interessante Stellung zum Erbsündenstreit – man könnte es fast als Nicht-Stellung einordnen – offenbart etwas über seine Vorstellung von der geschichtlichen Rolle des Luthertums in der Heimat – etwas, das wahrscheinlich über seine eigenen Absichten hinausreicht. Es wäre falsch zu behaupten, dass er Sympathien für deren »extreme« theologische Positionen hegte. Gleichwohl reicht es nicht zu sagen, dass er nur über diese Männer schrieb, weil sie »da« waren – in seinen Dokumenten, in seinen Orten. Wenn seine Haltung ein Zufall ist, dann einer mit weit reichenden Folgen. Denn die Wiederverwendung gerade von Spangenberg mit einer theologisch entkräfteten Version des Erbsündenstreits unterstützt eine bestimmte Vorstellung von der Reformation als Ereignis der Überzeugung von Männern des gewaltigen Wortes, nicht des überzeugenden theologischen Gedankens. Diese Art, einen Lieblingssohn eines Ortes auszuwählen, gerade jemanden, der überall bekannt war, und dann die Gründe für die Berühmtheit zu entkräften, macht Leuckfeld zu einem konfessionellen Theologen ohne Inhalt. Diese Argumentationsweise nimmt die lutherischen Streitigkeiten, besonders ihre ausgegrenzten Teilnehmer, und stellt diese Randerfahrung im Namen einer Art heimatbezogener Identitätsfindung ins Zentrum der Bedeutung der Reformation. Auf diese Weise enthielt Leuckfelds Heimatkunde eine wortgewaltige Reformation – gereinigt vom theologischen Inhalt, aber voll von aufregenden Polemiken und Persönlichkeiten – als Identitätskomponente und womöglich als Verhaltensvorbild. Wirkte dieses Vorbild in Zukunft auf heimatgebundene Menschen und Leser solcher Texte? Wenn die Reformation im Laufe des 19. Jahrhunderts immer wieder von evangelischer Seite als aktives, entscheidendes, stürmisches Ereignis dargestellt wird: Spielte Leuckfelds Art, die Reformation vor Ort mit den radikalsten Figuren der Heimat gleichzusetzen, in dieser Entwicklung eine Rolle?

Irene Dingel

Wie orthodox ist die Heterodoxie?

Religiöse Wertung und Toleranz –
Eine Spurensuche in Enzyklopädien der Aufklärung

Der apologetisch-abgrenzende, manchmal argwöhnische, zuweilen auch sensationslustig-neugierige Blick auf heterodoxe Strömungen und Gruppierungen im Christentum ist in Chroniken, historiographisch ausgerichteten Darstellungen und Nachschlagewerken nahezu aller Epochen anzutreffen. Dabei spielte nicht immer, aber je nach historischem Zusammenhang auch die religiöse Identitätsfindung des jeweiligen Betrachters, die eigene theologische Legitimierung bzw. die einer Gruppe und die möglicherweise bereits eingesetzte, breitflächige konfessionelle Konsolidierung eine Rolle. Je mehr die historische Perspektive auf Außenseiter, theologische »Dissenters« und heterodoxe Gruppen argumentativ für die eigene, u.U. ebenfalls von der geltenden Norm abweichende Position, für Forderungen zu ihren Gunsten oder aber für in die Wege zu leitende präventive oder sanktionierende Maßnahmen gegen Häretiker in Anschlag gebracht werden konnte, um so intensiver erklang der Ruf entweder nach Toleranz oder – im Gegenteil – nach Ausmerzung von Glaubensrichtungen, die man als gefährlich für das geistliche und gesellschaftliche Leben der eigenen Zeit einstufte. So erstellte z.B. der zu den mystischen Spiritualisten zu rechnende, theologische Einzelgänger Sebastian Franck im Jahre 1531 als Teil seiner *Chronica, Zeytbuch und geschycht bibel*¹ eine Ketzerchronik, in der er all jene auflistete und als wahre Christen pries, die die Kirche in der Vergangenheit als Häretiker verdammt hatte. Dahinter stand nicht nur das Anliegen, den Nachweis darüber zu führen, wie verblendet und ungerechtfertigt eine in sakramentalen Strukturen und rechtlichen Institutionen erstarrte Kirche Andersdenkenden gegenüber gehandelt hatte und noch handelte, sondern auch der Wunsch, Spielraum für das eigene Anderssein bzw. für die Abweichung von der herrschenden

¹ *Chronica, Zeytbuch und geschycht bibel von anbegyn biß inn diß gegenwertig M.D.xxxj. jar: Darin[n] beide Gottes vnd der welt / hendel / art / wort / werck ... ersehen vn[d] begriffen wirt; Mit vil wunderbarlichen gedechtniß würdige[n] Worten vnd thatte[n] ...; in iij. Chronick od[er] hauptbücher / verfaßt. Durch Sebastianum Fra[n]cken von Wörd, Straßburg 1531.*

theologischen Norm zu schaffen.² Zwar galt schon im Mittelalter, dass eine »haeresis in corde«, also ein »delictum mentale«, nicht als konkrete Rechtsverletzung zu werten sei und deshalb auch keine Strafverfolgung nach sich ziehe. Wandelte sich aber der heimliche Häretiker zu einem offenbaren Ketzer und Unruhestifter, konnten sehr wohl Ahndung und Verfolgung einsetzen.³ Wie weit im Einzelfall rechtliche und faktische Wirklichkeit auseinanderklafften, braucht an dieser Stelle nicht erörtert zu werden. Erwähnt sei lediglich, dass dieses Rechtsprinzip auch durch die Reformation nicht außer Kraft gesetzt wurde, die – wie wir am Beispiel Sebastian Francks bereits gesehen haben – sich sehr bald ihrerseits mit dissentierenden Gruppen und einer aus den eigenen Reihen hervorgehenden Forderung nach Toleranz konfrontiert sah. Ein aussagekräftiges Beispiel für die Kontinuität mittelalterlicher Rechtsprinzipien und eines entsprechenden jurisdiktionellen Denkens bis in die Reformation hinein findet sich in dem auf Melanchthon zurückgehenden »Bedencken der theologen zu Wittenberg, ob man die wiederteuffer mit dem schwerdt straffen möge«⁴ aus dem Jahre 1531. Hier mahnte der Praeceptor an, zunächst differenziert zu ermitteln, welche Gründe im Einzelfall die Anhängerschaft an das Täuferium veranlasst hätten, eine entsprechende Befragung und intensive Unterrichtung darauf folgen zu lassen und erst dann eine Strafverfolgung gegen jene einzuleiten, die sich hartnäckig gegen weltliche Gesetze wandten und deren Lehren Aufruhr und gesellschaftliche Zersetzung befürchten ließen. Die Betroffenen selbst, ob Täufer, Spiritualisten, Antitrinitarier⁵ oder weitere, von der Forschung oft als »radikal« eingestufte Denker⁶ vertraten freilich eine grundlegend andere, vielmehr auf vorbehaltlose religiöse bzw. konfessionelle Duldung zielende Position, die sich oft mit der Vorstellung eines seit der Zeit der ersten

2 Vgl. dazu Johannes KÜHN: »Toleranz ist Ertragen und – positiver ausgedrückt – Geltenlassen des Anderen«, ders., *Das Geschichtspröblem der Toleranz*, in: *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion. Recueil publié sous la direction de Bruno Becker*, Haarlem 1953, S. 3. Vgl. grundsätzlich zur historischen Entwicklung des Toleranz-Begriffs Gerhard BESIER/Klaus SCHREINER, Art. »Toleranz«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 6 (1990), S. 445–605.

3 Vgl. ebd., S. 528.

4 Vgl. Melanchthon und andere: *Gutachten für Kurfürst Johann von Sachsen*, in: Heinz SCHEIBLE (Hrsg.), *Melanchthons Briefwechsel [= MBW]*, Bd. T 5, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003, Nr. 1119, S. 39–43.

5 Die von Heinold Fast durchgeführte Unterscheidung in Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier hat lange den Eindruck vermittelt, als handele es sich um deutlich voneinander abgrenzbare Gruppen. Dies ist aber nicht der Fall. Eine scharfe, an Kriterien messbare Abgrenzung lässt sich nicht vornehmen, da die Übergänge fließend sind. Vgl. Heinold FAST (Hrsg.), *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*, Bremen 1962.

6 Vgl. George H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, 3. Auflage, Kirksville MO 1992.

Christen eingesetzten historischen Verfalls der Kirche paarte.⁷ Der zum radikalen Pietismus zählende Gottfried Arnold verhalf dieser Verfalls-idee durch seine »Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie« zu weitreichender Wirkung. Indem er für sich selbst einen über den Konfessionsparteien angesiedelten Standpunkt in Anspruch nahm und die Verfalls-idee auf die Darstellung der gesamten Kirchengeschichte anwandte, stellte er auch die Frage nach der Heterodoxie und ihren in allen Jahrhunderten unterschiedlichen Erscheinungsformen neu. Ähnlich wie die Aufklärer versuchte er, überkommene Vorstellungen abzustreifen und den Anliegen der Heterodoxen auf der Grundlage einer kritischen Quellenlektüre gerecht zu werden: eine für die damalige Zeit beachtliche historische Leistung. Aber anders als etwa in dem *Dictionnaire* des französischen Frühaufklärers Pierre Bayle fehlte bei Arnold der voyeuristische Zug und die u.U. bis ins Skandalöse hineinreichende Erzählfreude. Anders als in der Enzyklopädie von Diderot und d’Alembert fehlte die aus einer grundsätzlichen Kirchenfeindlichkeit hervorgehende Absicht, jeden verdamnten Häretiker zu rehabilitieren und die Dogmen der Kirche als haltlos zu erweisen.⁸ Arius z.B., der Hauptketter der Alten Kirche⁹, kam bei Gottfried Arnold immer noch einigermaßen schlecht weg, wenn auch weniger wegen seiner Lehre, sondern vielmehr wegen seiner Streitsucht.¹⁰

Schon dieser kurze Überblick zeigt, dass die Frage religiöser Toleranz ein stets wiederkehrendes Thema war und so lange ein »Dauerbrenner« blieb, wie unterschiedliche religiöse bzw. theologische Wahrheitsansprüche miteinander in Konkurrenz traten und sich daher die Frage nach Orthodoxie und Heterodoxie stets aufs Neue stellte. Weder Religionsgespräche, noch ein Generalkonzil, noch eine reiche Streitkultur konnten die Gegensätze ausgleichen, zumal jede Seite darauf abzielte, den Gegner von dem eigenen Standpunkt zu überzeugen und nicht etwa darauf, ihn letzten Endes in seiner eigenen Meinung gelten zu lassen. Der in der Frühen Neuzeit mit den ver-

7 Vgl. zur Entstehung und Entfaltung der Verfalls-idee im Mittelalter und in der beginnenden Frühen Neuzeit Wolf-Friedrich SCHÄUFELE, *Defecit Ecclesia. Studien zur Verfalls-idee in der Kirchengeschichtsanschauung des Mittelalters*, Mainz 2006.

8 Die Untersuchung von Waldemar CISLO, *Die Religionskritik der französischen Enzyklopädisten*, Frankfurt a.M. 2001, vermittelt leider keine vertieften Einsichten, da er die Enzyklopädie selbst nicht als Quellenbasis heranzieht.

9 Wegen seiner Leugnung der Gottessohnschaft Christi. Vgl. zu Arius und seiner Lehre Adolf Martin RITTER, *Dogma und Lehre in der Alten Kirche*, in: Carl ANDRESEN (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 1: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, Göttingen 1982, S. 99–283, bes. S. 144–170. Alle späteren antitrinitarischen Strömungen wurden von Seiten der Kirche mit dem Arianismus parallelisiert.

10 Vgl. Gottfried ARNOLDS *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie, Vom anfang des neuen Testaments Biß auf das Jahr Christi 1688*, Franckfurt am Mayn 1729, Nachdr. Hildesheim 1967, Theil I, Buch IV, Cap. VII, Absatz 6–21, S. 185–191.

schiedenen europäischen Religionsfrieden eingeschlagene politische Weg¹¹, der auf eine Lösung der auch militärisch ausgetragenen Religionskonflikte durch Ausgrenzung der Wahrheitsfrage aus der Rechtsordnung der europäischen Gemeinwesen zielte und auf eine »politisch-juristisch unterfütterte konfessionelle Koexistenz«¹² hinauslief, änderte nichts an der Tatsache, dass ein Bewusstsein für Toleranz oder ein Toleranzkonzept, etwa im Sinne eines Gelten-Lassens des Andersdenkenden, ohne auf den eigenen individuellen Wahrheitsanspruch zu verzichten¹³, erst noch zu erarbeiten war. Dies gilt umso mehr, als die »Dissenter« ja ohnehin nicht von der politischen Lösung des Religionsfriedens profitierten. Die Enzyklopädien der französischen Aufklärung haben zur Schärfung des Bewusstseins für die Notwendigkeit einer umfassenden Toleranz, vor allem durch ihre immense Breitenwirkung, entscheidend beigetragen. Dieser Fährte will dieser Beitrag nachgehen. In einem ersten Schritt werden kurz der *Dictionnaire historique et critique* des französischen Frühaufklärers Pierre Bayle und die bereits auf dem Höhepunkt der Aufklärung stehende, von Denis Diderot und Jean le Rond d'Alembert getragene *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* als Untersuchungsbasis für unsere Spurensuche charakterisiert. Ein zweiter Abschnitt fragt nach der Bewertung der Heterodoxie bzw. heterodoxer Gruppen durch Bayle und durch die Enzyklopädie, bevor abschließend die sich daraus ergebende Stellungnahme für Toleranz und die inhaltliche Füllung dieses Konzepts in beiden Werken beleuchtet werden soll.

I. *Dictionnaire historique et critique* und *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*

Weder der von Pierre Bayle erstellte und in erster Auflage in den Jahren 1696/97 gedruckte *Dictionnaire historique et critique*¹⁴ noch die ca. 55 Jah-

11 Vgl. dazu auch Armin KOHNLE, Konfliktbereinigung und Gewaltprävention: Die europäischen Religionsfrieden in der frühen Neuzeit, in: Irene DINGEL/Christiane TIETZ (Hrsg.), Das Friedenspotential von Religion, Göttingen 2009, S. 1–19.

12 BESIER/SCHREINER, Art. »Toleranz«, S. 530.

13 Vgl. ebd.

14 DICTIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE: Par Monsieur BAYLE. *TOME PREMIER, PREMIERE PARTIE. A-B. TOME PREMIER, SECONDE PARTIE. C-G. A ROTTERDAM, Chez REINIER LEERS, MDCXCVII [= 1697] AVEC PRIVILEGE. // TOME SECOND, PREMIERE PARTIE. H-O., TOME SECOND, SECONDE PARTIE. P-Z. A ROTTERDAM, Chez Reinier Leers, MDCXCVII [= 1697] AVEC PRIVILEGE [= 2 Bde. In 4 Teilen]. Die »Préface« datiert vom 23.10.1696. Wichtig sind außerdem folgende Ausgaben: DICTIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE, PAR M^R PIERRE BAYLE. CINQUIEME EDITION, *REVUE, CORRIGÉE, ET AUGMENTÉE. AVEC LA VIE DE L'AUTEUR*, Par Mr. DES MAIZEAUX. *TOME PREMIER.**

re nach der Erstaufgabe des *Dictionnaire* erschienene Enzyklopädie beschränkten sich auf die reinen Funktionen eines Wissensspeichers und Informationen bereitstellenden Thesaurus. Beide Werke gingen über diesen selbstverständlich auch von ihnen berücksichtigten Zweck von Nachschlagewerken hinaus und waren so angelegt, dass sie nicht nur punktuelle Auskünfte liefern konnten, sondern durchaus auch Lesevergnügen zu bereiten vermochten. Dies sicherte ihnen in den gebildeten Kreisen Europas Popularität und weite Verbreitung. Verschiedene Studien haben die nahezu flächendeckende Rezeption von Bayles vierbändigem Wörterbuch nachgewiesen¹⁵, das bereits 1702 in zweiter Auflage herauskam, welcher bis 1740 noch zwei weitere folgten.¹⁶ Die Enzyklopädie stand dem in keiner Weise nach, vielmehr überflügelte sie noch die Beliebtheit des Bayleschen *Dictionnaire*.¹⁷ Diese Rezeption mit ihren Wirkungen auf Religion, Philosophie und Gesellschaft im europä-

A–B. A AMSTERDAM, Chez P. Brunel, P. Humbert, J. Wetstein & G. Smith, F. l'Honoré & Fils, Z. Chatelain, Convens & Mortier, Pierre Mortier, F. Changuion, J. Catuffe, & H. Uytwerf. A LEIDE, Chez Samuel Luchtman. A LA HAYE, Chez P. Gosse, J. Neaulme, A. Moetjens, G. Block, & A. van Dole. A UTRECHT, Chez Etienne Neaulme. MDCCXL. [= 1740] AVEC PRIVILEGE [T. II: C–I, 1740; T. III: K–P., 1740; T. IV: Q–Z, 1740].– Herrn Peter Baylens, weyland Professors der Philosophie und Historie zu Rotterdam, Historisches und Critisches Woerterbuch, nach der neuesten Auflage von 1740 ins Deutsche uebersetzt; auch mit einer Vorrede und verschiedenen Anmerkungen sonderlich bey anstoeßigen Stellen versehen, von Johann Christoph Gottscheden, Professorn der Philosophie zu Leipzig, des großen Fuersten=Collegii itz. Z. Praeposito und der Koenigl. Preuß. Societaet der Wissenschaften Mitglie. Erster Theil. A. und B. Nebst dem Leben des Herrn Bayle vom Herrn Desmaizeaux. Mit Roem. Kaiserl. Auch Koenigl. Und Chursechsis. Allergnaedigster Freyheit. Leipzig, 1741. Verlegt Bernhard Christoph Breitkopf, Buchdr. [Bd. II: C–J, 1742; Bd. III: K–P, 1743; Bd. IV: Q–Z, 1744], Nachdr. Hildesheim u.a. 1978.– Einen Nachdruck der französischen Ausgabe von 1740 in Auswahl hat Elisabeth Labrousse besorgt: Pierre BAYLE, Choix des Articles tirés du Dictionnaire Historique et Critique, 2 Bde. (= Pierre BAYLE, Oeuvres diverses. Volumes supplémentaires I,1–2), Hildesheim u.a. 1982 [im folgenden: Nachdr. Bd. I,1 und Bd. I,2]. Die französische Ausgabe von 1740, die auch dem von Labrousse veranstalteten Nachdruck zugrunde liegt [im folgenden: BAYLE, Dictionnaire], und die auf Gottsched zurückgehende deutsche Übersetzung [im folgenden: BAYLE/GOTTSCHED, Historisch-Kritisches Wörterbuch] werden hier herangezogen.

¹⁵ Vgl. z.B. Gerhard SAUDER, Bayle-Rezeption in der deutschen Aufklärung. (Mit einem Anhang: In Deutschland verlegte französische Bayle-Ausgaben und deutsche Übersetzungen Baylescher Werke), in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Sonderheft 49 (1975), S. 83*–104*, hier S. 102*–104*.

¹⁶ Zu den verschiedenen Ausgaben des Wörterbuchs vgl. Elisabeth LABROUSSE, Pierre Bayle, 2 Bde. (= Archives Internationales d'Histoire des Idées – International Archives of the History of Ideas 1, 6), La Haye 1963/1964, hier Bd. 1, S. 235–271.

¹⁷ Hier sei nur exemplarisch auf die Studie von Robert DARNTON hingewiesen: Ders., Glänzende Geschäfte. Die Verbreitung von Diderots *Encyclopédie*. Oder: Wie verkauft man Wissen mit Gewinn?, Berlin 1993.

ischen Kontext vergleichend aufzuarbeiten, ist nach wie vor ein Desiderat der Forschung.¹⁸

Die allesamt von Bayle selbst abgefassten Artikel des *Dictionnaire* waren überwiegend biographisch ausgerichtet, widmeten sich aber gelegentlich auch Gruppenbildungen, die religiös oder philosophisch-weltanschaulich meinungsbildend gewirkt hatten.¹⁹ Sie waren so angelegt, dass den knappen Informationen im Haupttext ausführliche Anmerkungen beigegeben waren, die sowohl den Stand der historischen Auseinandersetzung mit einer Person oder Personengruppe reflektierten und kritisch diskutierten als auch kursierende Meinungen und Gerüchte rekapitulierten und – gleichsam spielerisch – auf die Probe stellten. Bayles eigene Stellungnahme ist dabei nur schwer zu ermitteln, denn zwischen den Zeilen konnte der Leser sowohl auf ernste Glaubensaussagen des bekanntlich in einem calvinistischen Elternhaus erzogenen französischen Glaubensflüchtlings²⁰ treffen, als auch beißende Kritik und skeptizistische Anfragen finden, ausgelöst durch eine Betrachtungsweise, die die Vernunft als Urteilkriterium in den Vordergrund stellte. Dass Bayle dadurch in seinem niederländischen Exil mit den örtlichen weltlichen und kirchlichen Behörden in Konflikt geriet, liegt klar auf der Hand. Sprengkraft hatte insbesondere sein Artikel über den alttestamentlichen König David geboten.²¹ Dies änderte aber nichts am Erfolg des

18 Zur Rezeption des Bayleschen *Dictionnaire* in Deutschland vgl. Irene DINGEL, Die Rezeption Pierre Bayles in Deutschland am Beispiel des »Dictionnaire historique et critique«, in: Heinz DUCHHARDT/Claus SCHARF (Hrsg.), Interdisziplinarität und Internationalität. Wege und Formen der Rezeption der französischen und der britischen Aufklärung in Deutschland und Russland im 18. Jahrhundert, Mainz 2004, S. 51–63 und die dort S. 54–62 genannten Ausgaben.

19 Bayle wollte ursprünglich ein älteres biographisches Wörterbuch von Abbé Louis Moréri aktualisieren. Vgl. dazu Bayles Ausführungen im Vorwort des 1. Bandes seines *Dictionnaire*, 1740, S. I–II.

20 Pierre Bayle wurde am 18.11.1647 in Le Carla, Südfrankreich, als Sohn eines calvinistischen Pastors geboren. Seine Konversion zum Katholizismus und seine kurz darauf erfolgte Rückkehr zum Protestantismus ließen ihn – als sog. »Relaps« – die Repressalien gegen die hugenottische Bevölkerung Frankreichs, denen auch seine Familie ausgesetzt war, am eigenen Leibe erfahren. Bayle floh deshalb – 23-jährig – nach Genf, wo er mit den Gedanken Descartes' bekannt wurde. Nach einer vorübergehenden Tätigkeit als Hauslehrer an verschiedenen Orten in der Schweiz und in Frankreich wurde er im Jahre 1675 Professor der Philosophie an der calvinistischen Akademie in Sedan. Nach deren Schließung 1681 – noch vor der Aufhebung des Edikts von Nantes – ging er über Paris nach Rotterdam, wo er an der neu gegründeten »école illustre« Lehrer für Philosophie und Geschichte wurde. Vgl. zu Bayles Leben und Werk insgesamt LABROUSSE, Pierre Bayle, außerdem: dies., Pierre Bayle, in: Jean-Pierre SCHOBINGER (Hrsg.), Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Bd. 2/2: Frankreich und Niederlande, Basel 1993, S. 1025–1050. Einen knappen Überblick über seine Biographie bietet: Frederik Reinier Jacob KNETSCH, Pierre Bayle, in: Martin GRESCHAT (Hrsg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 8: Die Aufklärung, Stuttgart, 1983, S. 157–170. Vgl. darüber hinaus Hubert BOST, Pierre Bayle et la religion, Paris 1994.

21 In Bayles Anmerkungen zu seinem David-Artikel fanden die Leser zahlreiche Informationen über die Laster und kriminellen Handlungen dieses alttestamentlichen Königs. Dies schien das all-

Wörterbuchs, im Gegenteil. Es war geeignet für eine Lektüre auf den unterschiedlichsten Ebenen und wurde den verschiedensten Leserinteressen gerecht. Durch zum Teil kommentierende und Spitzenaussagen entschärfende Übersetzungen wurde das Wörterbuch jeweils unterschiedlich rezipiert und angeeignet.²²

Etwas anders verhält es sich mit der *Encyclopédie*. Das Werk erschien in den Jahren 1750–1780 in insgesamt 35 Bänden: 17 Textbände in folio, 11 Bände mit Kupferstichen, 5 Supplementbände und 2 Registerbände. Die Leitung des Unternehmens lag bei Diderot, der seinen Freund d’Alembert für den mathematischen Part der Enzyklopädie gewann.²³ Weitere Mitarbeiter betreuten weitere Sachgebiete. Später waren es weit über 100 Autoren, unter ihnen auch Montesquieu, Voltaire, d’Holbach und Rousseau, die Artikel beisteuerten.²⁴ Schon der Titel des Nachschlagewerks kündigt die am menschlichen Erkenntnisvermögen ausgerichtete, materialistische Orientierung an: Enzyklopädie oder auf Vernunftkenntnis gegründetes Lexikon der Wissenschaften, der Künste und des Handwerks (herausgegeben von einer Gesellschaft von Gelehrten). So etwas hatte es bisher in Europa noch

gemein akzeptierte Bild von der vorbildhaften Frömmigkeit und Tugend Davids radikal zu hinterfragen, zumal er in der christlichen wie der jüdischen Tradition stets als auserwähltes Werkzeug Gottes dargestellt wurde. Das brachte Bayle in eine sowohl auf dogmatischer als auch auf politischer Ebene anzuesiedelnde heftige Kontroverse mit seinem Kollegen Pierre Jurieu, einem der herausragendsten Vertreter der calvinistischen Orthodoxie. Vgl. dazu Irene DINGEL, Zwischen Orthodoxie und Aufklärung. Pierre Bayles Historisch-Kritisches Wörterbuch im Umbruch der Epochen, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 110 (1999), S. 229–246.

22 Für das deutsche Publikum hatte Johann Christoph Gottsched eine Übersetzung des Bayleschen *Dictionnaire* publiziert. In dieser deutschen Fassung (vgl. o. Anm. 14) hatte er durch das Einfügen eigener Anmerkungen und unter Berufung auf Leibniz all jene Stellen zu entschärfen versucht, die auf den deutschen, durch die christlichen Konfessionen geprägten Leser anstößig wirken konnten. Vgl. dazu DINGEL, Die Rezeption Pierre Bayles in Deutschland. – Eine genauere Untersuchung wert ist die Rezeption Bayles durch den Grafen Zinzendorf. Beyreuther hat seinerzeit darauf hingewiesen, dass Zinzendorf in seinem eigenen Werk einige Passagen aus Bayle entlehnt habe und sich durch den frühauflärer dogmatisch auf Martin Luther zurückverwiesen gesehen habe. Andere wiederum eigneten den – vermeintlichen – Skeptizismus Bayles an. Vgl. Erich BEYREUTHER, Die Paradoxie des Glaubens – Zinzendorfs Verhältnis zu Pierre Bayle und der Aufklärung, in: Ders., Studien zur Theologie Zinzendorfs. Gesammelte Aufsätze, Neukirchen 1962, S. 173–201.

23 *ENCYCLOPÉDIE, OU DICTIONNAIRE RAISONNÉ DES SCIENCES, DES ARTS ET DES MÉTIERS, PAR UNE SOCIÉTÉ DE GENS DE LETTRES*. Mis en ordre & publié par M. DIDEROT, de l’Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse; & quant à la PARTIE MATHÉMATIQUE, par M. D’ALEMBERT, de l’Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres. ... TOME PREMIER [sq]. A PARIS, Chez BRIASSON ... DAVID ... LE BRETON ... DURAND M.DCC.LI [sq] AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROY. [= im folgenden: *Encyclopédie*].

24 Einen biographischen Führer durch die Enzyklopädie hat Frank A. KAFKER erstellt. Vgl. ders./Serena L. KAFKER, *The Encyclopedists as individuals: a biographical dictionary of the authors of the Encyclopédie*, Oxford 1988.

nicht gegeben. Denn hier ging es um eine Welterfassung, für die nicht mehr die Heilige Schrift als impliziter Maßstab in Frage kam, sondern die sich an den Naturwissenschaften, der Kunst und an den menschlichen Fähigkeiten orientierte. Diderot umschrieb dies in dem 1750 erschienenen *Prospectus*, einer Vorankündigung der Enzyklopädie, folgendermaßen:

Bei der lexikalischen Zusammenfassung alles dessen, was in die Bereiche der Wissenschaften, der Kunst und des Handwerks gehört, muß es darum gehen, deren gegenseitige Verflechtungen sichtbar zu machen, und mit Hilfe dieser Querverbindungen die ihnen zugrundeliegenden Prinzipien genauer zu erfassen und die Konsequenzen klarer herauszustellen; es geht darum, die entfernteren und näheren Beziehungen der Dinge aufzuzeigen, aus denen die Natur besteht und die die Menschen beschäftigt haben, [...] ein allgemeines Bild der Anstrengungen des menschlichen Geistes auf allen Gebieten und in allen Jahrhunderten zu entwerfen.²⁵

Dem entsprach auch die Konzeption des Nachschlagewerks. Es sollte »die Leistungen des menschlichen Geistes in allen Disziplinen und in allen Jahrhunderten« nicht nur dokumentieren, sondern auch systematisieren.²⁶ Die Artikelauswahl orientierte sich deshalb an den von den Enzyklopädisten in Anschlag gebrachten drei Hauptfähigkeiten des menschlichen Verstandes: Gedächtnis, Vernunft, Einbildungskraft. Ihnen wurde – wie der Organisationsstammbaum bzw. das »Système figuré des connaissances humaines« ausweist – Geschichte, Philosophie und Dichtung, bzw. Musik und Künste, als Wissensfelder zugeordnet, um darunter die einzelnen Artikel zu platzieren. Ausschlaggebend für die Wissensorganisation war also nicht mehr ein Denken, das von Gott als Urheber oder von einer auf göttliche Schöpfung zurückgehenden Weltordnung ausging. Vielmehr galt der Mensch mit seinen Fähigkeiten als maßgebende Prämisse. Daher stand für die Enzyklopädisten das über eigenständige Reflexion vermittelte Wissen der Vernunft im Zentrum, während das Gedächtnis, das – so die Sicht der Enzyklopädisten – sein Wissen aus Sinneswahrnehmungen erwirbt, auf der untersten Stufe der menschlichen Fähigkeiten zu stehen kam. In dieser Konzeption erhielt die Geschichte in der Enzyklopädie nur einen geringen Stellenwert, zumal sie auch »die Historiographie auf ein rein empirisches Faktensammeln« reduzierte. Damit wurde zugleich auch die Heilsgeschichte abgewertet. »Diderot und d’Alembert entzaubern die Welt, indem sie die Wunder der Natur nicht mehr göttlichem Eingreifen und Wirken zuschrei-

25 Vgl. den *Prospectus* von 1750, zitiert nach Irene SCHWENDEMANN (Hrsg.), Hauptwerke der französischen Literatur. Einzeldarstellungen und Interpretationen, 4. Auflage, München 1983, S. 191.

26 Vgl. dazu und zu dem Folgenden Günter BERGER, Einleitung, in: Jean le Rond D’ALEMBERT/ Denis DIDEROT u.a., Enzyklopädie. Eine Auswahl, hg. u. eingel. v. Günter Berger, Frankfurt a.M. 1989, S. 18–24.

ben, sondern Göttliches und Weltliches streng voneinander trennen«²⁷, ja, man kann sogar sagen, dass sie bisher als göttlich Angesehenes durch weltlich-reflexive Zugänge erschlossen. Während man zuvor nicht nur Theologie und Philosophie voneinander geschieden, sondern auch die Erkenntnisfähigkeit der Philosophie derjenigen der Theologie untergeordnet hatte, wurde die Theologie nun von den Enzyklopädisten der menschlichen Vernunft und damit der Philosophie untergeordnet. Der philosophisch-kritische Aspekt, den die Enzyklopädisten mit einer dokumentarischen Perspektive kombinierten, durchzog denn auch die Darstellung des jeweiligen Stoffes in den einzelnen Artikeln. Dabei verzichteten sie auf ausführliche Anmerkungen und brachten ihre aufklärerische Kritik über ein dichtes Netz inhaltlicher Verweise zum Tragen.²⁸ Dieser konzeptionelle Zugang hatte erhebliche Auswirkungen auf die in den Artikeln der Enzyklopädie vermittelten Informationen und Wertungen, und so nimmt es nicht Wunder, dass sogleich nach dem Erscheinen der ersten beiden Bände im Juli 1751 und im Januar 1752 die Schwierigkeiten begannen. Auf königlichen Befehl wurden Druck und Auslieferung verboten, und zwar wegen

[...] mehrerer Maximen, die dazu geeignet sind, die königliche Autorität zu zerstören, Unabhängigkeit und Gedanken an Aufruhr zu fördern und, verborgen unter dunklen und zweideutigen Begriffen, den Grundstein für Irrtum, Sittenverfall und Unglauben zu legen.²⁹

Auch die katholische Kirche wandte sich gegen die Enzyklopädie. Die sonst verfeindeten Jesuiten und Jansenisten waren sich in ihrem Protest gegen das Nachschlagewerk einig, und Papst Clemens XIII. ließ es im Jahre 1759 auf den Index setzen. All dies vermochte allerdings nicht, den Fortgang, die Verbreitung und die Rezeption der Enzyklopädie zu beeinträchtigen oder gar zu stoppen. Sie erschien in 43 Auflagen in 25 Ländern.

Bei aller konzeptionellen Verschiedenheit gibt es aber zwischen beiden Wörterbüchern auch viel Gemeinsames, was erlaubt, sie als Quellen für eine Spurensuche nach vorgenommenen religiösen Wertungen und daraus gezogenen Schlussfolgerungen für zu gewährende oder auch nicht zu gewährende Toleranz im Zeitalter der Aufklärung nebeneinander zu stellen

²⁷ Ebd., S. 19.

²⁸ So musste z.B. die Kritik an der Lehre von der Auferstehung, die der Leser in dem Enzyklopädie-Artikel über die »Unitarier« aufgenommen hatte, als Lektüre- und Verständnishintergrund bestehen bleiben, wenn er dort auf den Artikel »Auferstehung« verwiesen wurde und diesen dann anschließend zur Kenntnis nahm.

²⁹ Zitiert nach BERGER, Einleitung, S. 10. Eine kommentierte Edition einer interessanten Auswahl von Polemiken gegen die Enzyklopädie hat Jean-Louis Vissière veranstaltet. Vgl. ders. (Hrsg.), *La secte des empoisonneurs. Polémiques autour de l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*, Aix-en-Provence 1993.

bzw. miteinander zu vergleichen. Diese Gemeinsamkeiten liegen nicht nur darin, dass beide Nachschlagewerke die vernunftgemäße Kritik zur unhintergehbaren Prämisse der Urteilsfindung erhoben, sondern ergeben sich vor allem auch aus der Tatsache, dass die Enzyklopädisten sich nicht selten explizit auf Pierre Bayle zurückbezogen und – je nach Artikelstichwort – seine Ausführungen zugrunde legten, selbst wenn sie dies im Einzelnen nicht kenntlich machten.

II. Die Bewertung der Heterodoxie im Historisch-Kritischem Wörterbuch und in der Enzyklopädie

Diese Frage bietet Stoff für eine größere wissenschaftliche Untersuchung als sie dieser kurze Beitrag bieten kann. Die nachfolgenden Beobachtungen stehen deshalb unter dem Vorbehalt, dass beide umfangreichen Nachschlagewerke nur in exemplarischer Weise und stichprobenhaft herangezogen werden konnten. Dennoch lassen sich allgemeingültige Beobachtungen machen und repräsentative Aussagen formulieren.

Zunächst ist auffällig, dass von den zahlreichen Sekten, religiösen Individualisten und heterodoxen Gruppen innerhalb des Christentums *eine* Richtung besonders bei den Aufklärern und Enzyklopädisten Interesse gefunden hat, nämlich die Antitrinitarier, bzw. Unitarier oder Sozinianer. In Bayles *Dictionnaire historique et critique* stoßen wir z.B. auf Personenartikel zu den allesamt aus Italien stammenden Glaubensmigranten Johann Paul Alciati (bei Bayle: Jean Paul Alciat), Giorgio Biandrata (George Blandrata)³⁰, Giovanni Valentino Gentile (Jean Valentin Gentilis)³¹ und Fausto Sozzini (Fauste Socin)³², die sich zunächst dem Protestantismus zugewandt hatten, deshalb ihre Heimat verlassen mussten und schließlich – nach Verwicklungen in Streitigkeiten um die Trinitätslehre – eine antitrinitarische Richtung einschlugen. Bayle sah das durchaus mit kritischen Augen. Seine rückblickend historische Wertung klingt zwischen den Zeilen an:

Alciati, ein Edelmann aus Milano, war einer dieser Italiener, die im 16. Jahrhundert ihre Heimat verließen, um sich der protestantischen Kirche anzuschließen, und die anschließend ihre Zeit damit vertrieben, an dem Mysterium der Trinität so lange

³⁰ Vgl. zu ihm Antonio ROTONDÒ, Art. »Biandrata, Giovanni Giorgio«, in: TRE 5 (1980), S. 777–781.

³¹ Vgl. Friedrich Wilhelm BAUTZ, Art. »Gentilis (Gentile), Giovanni Valentino«, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon 2 (1990), Sp. 207–208.

³² Vgl. Waclaw URBAN, Art. »Sozzini/Sozinianer«, in: TRE 31 (2000), S. 598–604.

herumzukritteln, bis sie eine neue Partei bildeten, die den Protestanten nicht weniger verhaßt war als den Katholiken.³³

Und seinen Artikel zu Fausto Sozzini leitete er mit der folgenden Qualifizierung ein:

Socin (Faustus) [...] der vornehmste Stifter einer *sehr bo[e]sen* [Hervorhebung: I.D.] Secte, sie seinen Namen fu[e]hret, und ungeachtet der Verfolgungen, ziemlich lange in Polen geblu[e]het hat [...].³⁴

Dennoch, oder gerade weil er dieser a priori als verderblich eingestuft Heterodoxie eine so große historische Bedeutung zumaß, widmete er Sozzini einen der längsten Artikel in seinem Wörterbuch.³⁵ Freilich ergab sich die Länge durch die geradezu ausufernden Anmerkungen, nicht etwa auf Grund ausführlicher biographischer Informationen, denn diese waren eher knapp gehalten. Auch die Enzyklopädie schenkte den Gegnern der Trinitätslehre hohe Aufmerksamkeit. Der Artikel *Unitarier* bzw. *Unitaires*, verfasst von Jacques-André Naigeon³⁶, einem Vertreter des radikalen Atheismus aus dem Kreis um den Baron Paul Henri Thiry d’Holbach, umfasste allein dreizehneinhalb Seiten. Während man bei Bayle noch zweifeln konnte, ob er den Einfluss der Antitrinitarier auf die Religion nicht tatsächlich als verhängnisvoll einstufte oder ob ihre Qualifizierung als besonders üble Sekte letzten Endes vorgeschoben war, um sie später gegebenenfalls

33 »ALCIAT (Jean Paul) Gentilhomme Milanois, fut un de ces Italiens, qui abandonnèrent [sic] leur patrie dans le XVI siecle, afin de s’unir à l’Eglise Protestante; & qui ensuite s’amuserent à tant raffiner sur le mystere de la Trinité, qu’ils formèrent un nouveau parti, non moins odieux aux Protestants qu’aux Catholiques«: BAYLE, Dictionnaire, Bd. 1, S. 140 = Nachdr. Bd. I,1, S. 30. (Übersetzung: I.D.) Bei Gottsched (BAYLE/GOTTSCHED, Historisch-Kritisches Wörterbuch, Bd. 1, S. 142) findet man folgende Übersetzung: »Alciat (Jean Paul) ein mayla[e]ndischer Edelmann, war einer von denjenigen Italienern, welche im 16. Jahrhunderte ihr Vaterland verließen, um sich mit der protestantischen Kirche zu vereinigen; und die sich nachmals so sehr auf die Ausgru[e]belung des Geheimnisses der heil. Dreyeinigkeit legten, daß sie eine neue Parthey machten, welche den Protestanten so verhaßt, als den Catholiken war.« Bayle ordnet Alciati fälschlich als Milanesen ein. Er selbst soll sich nach eigenen Aussagen als Piemontesen bezeichnet haben. Vgl. Johann Wilhelm BAUM, Theodor Beza, nach handschriftlichen und anderen gleichzeitigen Quellen dargestellt, 2. Theil, Leipzig 1851, S. 5, Anm. 3.

34 »Socin (Fauste) [...] le principal Fondateur d’une très-mauvaise Secte qui porte son nom, & qui, nonobstant les persécutions, a fleuri assez long-tems dans la Pologne [...]«: BAYLE, Dictionnaire, Bd. 4, S. 228 = Nachdr. Bd. I,2, S. 1056. Die zitierte Übersetzung findet sich in BAYLE/GOTTSCHED, Historisch-Kritisches Wörterbuch, Bd. 4, S. 236.

35 Er umfasst insgesamt ca. 10 engbedruckte Seiten (S. 228–237), die zu dreiviertel oder fast ganz von Anmerkungen gefüllt sind.

36 Zu Naigeon vgl. KAFKER/KAFKER, The Encyclopedists as individuals, S. 278–283; außerdem Ferdinand HOEFER, Nouvelle Biographie générale, t. 37, Paris 1863, S. 133–138, und Jean Philibert DAMIRON, Mémoire sur Naigeon et accessoirement sur Sylvain Maréchal et Delalande, Paris 1857.

an der einen oder anderen Stelle risikolos in Schutz nehmen zu können, erklärte die Enzyklopädie unumwunden: »Unitarier [...] *sehr berühmte* [Hervorhebung I.D.] Sekte, deren Gründer Fausto Sozzini war, und die lange in Polen und Transsilvanien geblüht hat«. ³⁷ Ohne dass sich die Enzyklopädisten auf die lehrmäßigen Differenzen zwischen Sozinianern, Tritheisten und Unitariern einließen oder sie auch nur zur Kenntnis nahmen ³⁸, avancierten die Antitrinitarier – unter der global auf alle lehrmäßigen Richtungen ausgedehnten Bezeichnung »Unitarier« – zu ihrer Lieblingssekte. Denn im Unterschied zu anderen heterodoxen Gruppen schrieb man ihnen zu, aufgrund vernunftgemäßer Prinzipien zu ihrer Ablehnung der Trinitätslehre gekommen zu sein. ³⁹ Dass dies historisch gesehen nicht unbedingt zutreffend war, da sich der Antitrinitarismus zum einen aus der radikalen Anwendung des reformatorischen »sola-scriptura-Prinzips« auf die Exegese der Heiligen Schrift und zum anderen aus der ebenfalls von den Reformatoren übernommenen und radikal durchgeführten Ablehnung der Autorität kirchlicher Traditionen und konziliarer Lehrbildungen entwickelt hatte ⁴⁰, lag nicht in der Perspektive der Aufklärer. Bei Bayle klingt die Aneignung des Antitrinitarismus als Aufklärung »avant la lettre« und als Legitimationsfigur eines sich vernunftorientiert und zugleich kirchenfeindlich entwickelnden »siècle des Lumières« bereits an, wobei er den Hiat zwischen gegenwartsorientierter Aneignung und den historischen Bedingungen für die Entwicklung des

³⁷ »UNITAIRES, (Théol. Métaph.) secte très-fameuse qui eut pour fondateur Fauste *Socin*, & qui fleurit long-tems dans la Pologne & dans la Transilvanie«: Encyclopédie, Bd. 17, S. 387. (Übersetzung: I.D.).

³⁸ Eine knappe Zusammenfassung der lehrmäßigen Unterschiede existiert m.W. nicht. Vgl. aber WILLIAMS, *Reformation*, S. 1099–1176. Außerdem: Siegfried WOLLGAST, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung: 1550–1650*, 2. Auflage, Berlin 1993, S. 346–366. Seine Ausführungen bedürften aber einer gründlichen, quellenorientierten Überprüfung. Darüber hinaus gehend: Martin MULSOW/Jan ROHLS (Hrsg.), *Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe*, Leiden u.a. 2005.– Lediglich Bayle lässt anklingen, dass er zwischen den Richtungen zu differenzieren weiß, vgl. seine Kritik an dem katholischen Historiker Louis Maimbourg, der Blandrata unzutreffenderweise Arianismus vorgeworfen habe. Seine Anmerkung macht deutlich, dass er sehr wohl zwischen den Richtungen eines Blandrata, Franz David und Gentilis unterscheiden konnte. Vgl. Art. »Blandrata«, Anm. K, in: BAYLE, *Dictionnaire*, Bd. 1, S. 571f. = Nachdr. Bd. I, 1, S. 194f.

³⁹ So Naigeon in seinem Artikel »Unitaires« in der Enzyklopädie, Bd. 17, S. 388. Hier heißt es: »En effet, les *Unitaires* ne recevoient des Ecritures, que ce qu'ils trouvoient conforme aux lumieres naturelles de la raison, & ce qui pouvoit servir à étayer, & à confirmer les systèmes qu'ils avoient embrassés«.[Kursive im Original]. So und ähnlich äußerte er sich immer wieder in seinem Artikel.

⁴⁰ Anders als die Reformatoren dehnten die Antitrinitarier die Ablehnung der Autorität kirchlicher Lehrbildungen auf die ersten vier bzw. fünf Jahrhunderte aus, sodass die trinitätstheologischen Entscheidungen der großen ökumenischen Konzilien, die man als konfessionsübergreifenden Konsens hochhielt, für sie keine Geltung beanspruchen konnten.

Antitrinitarismus zum Vorläufer der Aufklärung noch zu sehen schien. Der allgemeinste Vorwurf, den man den Sozinianern mache – so Bayle – sei der, dass sie, indem sie sich weigerten etwas zu glauben, was gegen die philosophische Vernunft sei, und indem sie sich weigerten, ihren Glauben den unbegreiflichen Mysterien der christlichen Religion unterzuordnen, den Weg hin zum Skeptizismus, Deismus und Atheismus ebneten. Man könnte ihnen aber vielleicht tatsächlich vorwerfen, so wiederum der Autor des *Dictionnaire*, dass sie genau diese Tür indirekt über ihre spezifische Auslegung jener Schriftstellen öffneten, die die Konsubstantialität des Logos betreffen.⁴¹ Sie hätten nämlich den Aposteln ein überzogenes Eintreten für die Ehre Jesu unterstellt und angenommen, dass diese, als sie Jesus eine göttliche Natur zuschrieben, ebenso vorgegangen seien wie die Marienverehrer, die Maria zu Unrecht vergöttlicht hätten. Wenn man also die Aussagen über die Göttlichkeit des Logos und deren Übertragung auf den historischen Jesus einer exaltierten Frömmigkeit und nicht den Eingebungen des Heiligen Geistes zuschreibe, dann komme der Heiligen Schrift letzten Endes nicht mehr Ansehen zu als den »Lobreden der Heiligen«, also irgendeinem anderen historischen Dokument.⁴² Deshalb konnte Bayle folgern: »Or en ruinant la divinité de l'Écriture, on renverse toute la Révélation, ensuite de quoi tout n'est que Dispute de Philosophes.«⁴³ Dies war also Bayles Ansicht nach der berechtigte Vorwurf an die Antitrinitarier, nämlich die durch ihre Exegese eintretende Profanisierung der Heiligen Schrift, weniger die Anwendung der Vernunft. Die Enzyklopädisten gingen weit über diese sich unparteilich gebende, logische Konsequenzen ziehende Darstellungsweise Bayles hinaus. Für sie waren die Antitrinitarier, bzw. in ihrer Terminologie die Unitarier und mit ihnen gleichgesetzten Sozinianer, eine im Verborgenen blühende, geschickt getarnte deistische Abspaltung vom Christentum⁴⁴, ein »pur déisme assez artificieusement déguisé«.⁴⁵ Dass sie von

41 D.h. die Partizipation des Logos an der Gottheit Gottes. Hier ist die von Gottsched herausgebrachte Übersetzung ins Deutsche fehlerhaft und sinnstehend, da sie das französische »verbec« mit »Werk« übersetzt, vgl. Art. »Socin«, in: BAYLE/GOTTSCHED, Historisch-Kritisches Wörterbuch, Bd. 4, S. 236.

42 Vgl. ebd.

43 Vgl. BAYLE, Dictionnaire, Art. »Socin«, S. 236f., das Zitat S. 237 = Art. »Socin«, in: BAYLE/GOTTSCHED, Historisch-Kritisches Wörterbuch, Bd. 4, S. 236: »Wenn man nun die Go[e]ttlichkeit der h. Schrift zu Grunde richtet, so verwirft man auch alle Offenbarungen, und folglich ist alles ein bloßer philosophischer Streit.«

44 Vgl. Encyclopédie, Bd. 17, S. 388: »Les sociniens étoient donc une secte de déistes cachés, comme il y en a dans tous les pays chrétiens, qui, pour philosopher tranquillement & librement sans avoir à craindre la poursuite des lois & le glaive des magistrats, emploient toute leur sagacité, leur dialectique & leur subtilité à concilier avec plus ou moins de science, d'habileté & de vraisemblance, les hypothèses théologiques & métaphysiques exposées dans les Ecritures avec celles qu'ils avoient choisies.«

Naigeon hin und wieder »nos sectaires« oder »cette secte hétérodoxe«⁴⁶ genannt wurden, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Antitrinitarier für die Enzyklopädisten bereits zu »orthodoxen« Aufklärern avanciert waren. Naigeon, der Autor des Artikels, rekapitulierte übrigens seitenlang die antitrinitarischen Lehren⁴⁷, die er zugleich als Beispiele eines vernunftorientierten Zugangs zur Heiligen Schrift und den Dogmen der Kirche herausstellte.⁴⁸ Damit wurde das gesamte dogmatische Lehrgebäude des Christentums eingerissen, wobei die französischen Aufklärer stets primär die katholische Kirche im Blick hatten. Dass aber auch evangelische Lehr- und Bekenntnissätze, sofern sie mit den katholischen übereinstimmten, mitbetroffen waren, versteht sich von selbst. Diese Dokumentation der antitrinitarischen Lehren bezog sich auf die Kirche und ihre päpstliche Spitze (1), auf die Erbsünde, die Gnadenlehre und die Prädestination (2), auf den Menschen und die Sakramente (3), auf die ewigen Strafen und die Auferstehung (4), auf die Trinitätslehre (5), die Inkarnation und die Christologie (6) und schließlich auf die Kirchengzucht, die Politik und die Sittlichkeit (7), welche allesamt am Maßstab der Vernunft neuen Wertungen unterzogen wurden. Die durch die Brille der Aufklärer mit den Argumenten der Antitrinitarier bekannt gemachten Leser, welche zudem über das interne Verweissystem dazu aufgefordert wurden, sich weitere Informationen zu den jeweiligen dogmatischen Loci aus entsprechenden Artikeln der Enzyklopädie zu holen, konnten diese dann nur noch aus der subversiven, antitrinitarisch-aufklärerischen Perspektive wahrnehmen. Man kann sagen: Die Enzyklopädisten instrumentalisierten die Antitrinitarier zur Propagierung ihrer Maximen und machten deren Heterodoxie auf diese Weise »hoffähig«.

Diesen Schritt hatte Bayle in seinem Wörterbuch noch nicht vollzogen, selbst wenn er die Sozinianer vor dem Vorwurf in Schutz nahm, perfide Be-

⁴⁵ Encyclopédie, Bd. 17, S. 389.

⁴⁶ Vgl. z.B. Encyclopédie, Bd. 17, S. 390f.

⁴⁷ Es steht zu vermuten, dass er den Hinweisen Bayles folgte und als Quelle hierfür das Wörterbuch Moréris heranzog sowie Johannis Micraëlii ... historia ecclesiastica qua ab Adamo Judaica, & à Salvatore nostro Christianae ecclesiae, ritus, persecutiones, concilia, doctores, haereses & schismata proponuntur, edita cura Danielis Hartnacci, Leipzig/Frankfurt 1699. Denn Bayle hatte mit Rückbezug auf Moréri und Hartnaccius auf eine Auflistung der Lehren Sozzinis verzichtet. Vgl. Art. »Socin«, Anm. i, in: BAYLE, Dictionnaire, Bd. 4, S. 236 = Nachdr. Bd. I,2, S. 1064.

⁴⁸ Aufschlussreich ist hierzu die Bemerkung Naigeons im Abschnitt über die Stellungnahme der Unitarier zur Erbsündenlehre: »Que d'ailleurs quand on pourroit trouver dans la bible quelques passages obscurs qui favorisassent ce système [scil. das der Erbsünde], ce qui, selon eux, est certainement impossible, quelque violence que l'on fasse au texte sacré, il faudroit nécessairement croire que ces passages ont été corrompus, interpolés, ou mal traduits: car, disent-ils, il ne peut rien y avoir dans les Ecritures que ce qui s'accorde avec la raison: toute interprétation, tout dogme qui ne lui est pas conforme, ne sauroit dès-lors avoir place dans la théologie, puisqu'on n'est pas obligé de croire ce que la raison assure être faux«: Encyclopédie, Bd. 17, S. 390.

träger zu sein: eine Anschuldigung, der traditionsgemäß alle Häresien ausgesetzt waren. Denn der Häretiker galt, da er ja – anders als der sogenannte »Heide« – getaufter Christ war, als jemand, der die rechte Glaubensgemeinschaft wider besseres Wissen verlassen hatte, um sie nun mit seinen Lehren betrügerisch zu unterwandern und willentlich zahlreiche Seelen ins Verderben zu stürzen. Er wurde deshalb als Abtrünniger angesehen, als Verräter und damit zugleich als Rebell gegen die Sozialordnung, die bekanntlich ihre Garantie darin hatte, dass das *corpus Christianum* und die *politia*, bzw. das politische Gemeinwesen, als deckungsgleiche Größen gewertet wurden. Man sah also in der Häresie insofern einen großen Gefahrenherd – und dies hatten schon die Erfahrungen mit den Donatisten zur Zeit der Alten Kirche gelehrt –, als sie sich offensichtlich zum Ziel gesetzt hatte, das Reich Christi von innen her zu schwächen und dafür auch vor äußeren Maßnahmen nicht zurückschreckte. Weitere historische Erfahrungen führten dazu, dass man Häresie mit einer ansteckenden Epidemie verglich und auch als solche bewertete. Die Furcht, dass sie sich auf die Masse der Christen übertragen, wie ein Flächenbrand ausbreiten und außer Kontrolle geraten könnte, erforderte demzufolge strenge Gegenmaßnahmen, nicht zuletzt aus Nächstenliebe und Verantwortungsbewusstsein den Gläubigen gegenüber.⁴⁹ Führt man sich dies vor Augen, so gewinnt der Versuch Bayles, die Sozinianer von dem Vorwurf der Betrügerei zu befreien, besonderes Gewicht. Er kleidete seinen Vorstoß in den Bericht über eine Beobachtung, die ihm, wie er angab, vom Hörensagen bekannt geworden sei. Man habe diesen Italienern nämlich vorgeworfen, dass sie sich nur deshalb vom Calvinismus zum Antitrinitarismus begeben hätten, um die Wittenberger und Genfer Reformation an Anhängerzahl zu überflügeln und eine noch größere Religionspartei zu bilden als sie die deutschen und die Genfer Reformatoren zustande gebracht hatten. Ohne selbst die Mysterien des Christentums je angezweifelt zu haben, hätten sie einfach vorgegeben, sie in Frage zu ziehen, um auf diese Weise viel Volk auf ihre Seite zu bringen. Denn an die drei Personen der Gottheit und zusätzlich an die Einheit der Person des Gottmenschen glauben zu müssen, sei für die Vernunft ein schweres Joch. Es sei demzufolge absolut natürlich, die Gefolgschaft derer zu gewinnen, die man von einer solch großen Last befreie. Deshalb hätten die Sozinianer die Lehren von der Trinität, der *unio hypostatica* der Naturen in Christus, der Erbsünde, der Prädestination usw., d.h. all jene Dogmen, die Naigeon später in der Enzyklopädie aus der antitrinitarisch-aufklärerischen Perspektive ausführlich re-

49 Vgl. Roger AUBERT, Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums, in: Heinrich LUTZ (Hrsg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, S. 422–454, bes. S. 425–428.

kapitulierte, abgelehnt. Bayle selbst aber grenzte sich von dieser Vermutung ab. Seiner Ansicht nach wären die Sozinianer schön dumm gewesen, wenn sie so spekuliert hätten, zumal das Volk durch die Mysterien der Religion ja keineswegs abzuschrecken sei, im Gegenteil. Mag sein, so führte er aus, dass mancher Theologieprofessor, der diese Glaubenssätze gegen Häretiker zu verteidigen habe, daran ermüde, dass sie sich einem vernünftigen Zugang gegenüber so sperrig verhielten. Es sei aber nichtsdestoweniger ein Trugschluss zu meinen, man befreie die Menschen von einer schweren Last, wenn man ihnen den Glauben an die göttliche Trinität oder die christologische *unio hypostatica* erlasse. Ja, die Religion ziele geradezu darauf, über ihre vernunftgemäß nicht zu erschließenden Inhalte und Gegenstände Bewunderung, Respekt, Furcht und Vertrauen zu begründen:

Toutes les fins de la Religion se trouvent mieux dans les objets qu'on ne comprend point: ils inspirent plus d'admiration, plus de respect, plus de crainte, plus de confiance. Si les fausses Religions ont eu des mystères, c'est qu'elles ont été forgées par le singe de la véritable.⁵⁰

Als logische Schlussfolgerung lag daher für Bayle klar auf der Hand, dass ein Religionsstifter, wenn er wirklich reüssieren wollte, sich möglichst hüten sollte, schwierige Dogmen durch leichter zu begreifende Aussagen zu ersetzen. Damit hatte er auf subtile Weise den Beweis geführt, dass die Sozinianer keineswegs als schurkische Betrüger einzustufen seien – denn dann hätten sie ja anders gehandelt –, und zwischen den Zeilen hatte er anklingen lassen, dass die Klassifizierung als Häresie die Sozinianer offensichtlich nicht treffen konnte. Sie waren also nur darin heterodox, dass sie zu sehr über das Licht der Vernunft nachgesonnen, es zum Prinzip erhoben und so nur dasjenige aus dem Christentum bewahrt hatten, was mit der *ratio* in Einklang zu bringen war. Deshalb, so argumentierte Bayle, seien bestenfalls die hermeneutischen Zugangsweisen zu verwerfen, nicht aber die Sozinianer als Personen und Individuen. Für diese Position konnte sich der Frühaufklärer sogar auf die Heilige Schrift berufen und legte seinen Lesern nahe, zwar das sozinianische Denkprinzip abzulehnen, nicht aber – gemäß Ps 7,10; 26,2; Jer 11,20; 17,10; 20,12; Apk 2,23 – ein definitives Urteil über ihre persönliche Beschaffenheit zu fällen: »Condamnons donc leur principe, comme une voie d'égarement, & n'usurpons point la place de celui qui sonde les reins et les coeurs«.⁵¹ Damit war nicht nur eine Neubewertung der antitrinitarischen Heterodoxie in die Wege geleitet, sondern

50 Art. »Socin«, Anm. H, in: BAYLE, Dictionnaire, Bd. 4, S. 231 = Nachdr. Bd. I,2, S. 1059. Vgl. auch Art. »Socin«, Anm. H, in: BAYLE/GOTTSCHED, Historisch-Kritisches Wörterbuch, Bd. 4, S. 239.

51 Art. »Socin«, Anm. H, in: BAYLE, Dictionnaire, Bd. 4, S. 232 = Nachdr. Bd. I,2, S. 1060.

auch generell die Frage der Toleranz Andersdenkenden gegenüber angesprochen.

III. Toleranz im *Dictionnaire Historique et Critique* und in der Enzyklopädie

Will man Pierre Bayles Toleranzforderung in ihrer historischen Verankerung und argumentativen Tragweite analysieren, so wird man sich in erster Linie seinem erstmals 1686 veröffentlichten *Commentaire philosophique ... ou Traité de la Tolérance*⁵² zuwenden müssen. In seinem *Dictionnaire*, um den es hier geht, ist – bedingt durch die Konzeption als Personenwörterbuch – naturgemäß kein Artikel über Toleranz zu finden. Dennoch ist sein Eintreten für eine Ziviltoleranz unüberhörbar und implizit oder explizit aus verschiedenen Artikeln zu erschließen. Seine Entwicklung eines Toleranzkonzepts erfolgte vor dem Hintergrund selbst erlebter Glaubensverfolgung. Bayle war als zweimaliger Konvertit – 1669 vom Protestantismus zum Katholizismus und 1670, 17 Monate später, wieder zum Protestantismus – im Jahre 1670 zunächst nach Genf geflohen und lehrte dann später als Professor der Philosophie an der calvinistischen Universität Sedan. Als diese im Jahre 1681, vier Jahre vor der Widerrufung des Edikts von Nantes, aufgehoben wurde, ging er, nach kurzem Zwischenaufenthalt in Paris, nach Rotterdam. Einer seiner Brüder starb unter der Glaubensverfolgung durch Ludwig XIV. im Gefängnis.⁵³ Stellt man dies in Rechnung, dann wird verständlich, dass Bayle, der sich den Widerstands- und Umsturzüberlegungen seines ebenfalls im Exil lebenden calvinistisch-orthodoxen Kollegen Pierre Jurieu nicht anschloss⁵⁴, die Toleranzforderung von der konfessionellen bzw. religiösen Wahrheitsfrage ablöste. Das zeigt sich in seinem Artikel über Sozzini und die Sozinianer sehr deutlich. Unter Anspielung auf die in der Bibel häufig anzutreffende Aussage (die Bayles Zeitgenossen noch geläufig und für sie auf Anhieb wiedererkennbar gewesen sein dürfte), dass es nur Gott zukomme, Herz und Nieren der Menschen zu prüfen, d.h. über ihre innerste Einstellung und Glaubensbeschaffenheit ein maßgebliches Urteil

⁵² Eingesehen wurde die Ausgabe von 1713. Vgl. *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrain[!]les d'entrer; ou Traité de la Tolérance Universelle*, nouvelle édition, t. I–II, Rotterdam 1713; englische Übersetzung von Amie G. Tannenbaum, New York 1987; französische Neuausgabe von Jean-Michel Gros, Paris 1992.

⁵³ Vgl. zu Bayles Biographie LABROUSSE, Pierre Bayle, Bd. 1, und den knappen Abriss bei DINGEL, *Orthodoxie*, S. 242, Anm. 42. Vgl. außerdem o. Anm. 20.

⁵⁴ Vgl. dazu DINGEL, *Orthodoxie*, bes. S. 240f. Zu Jurieu vgl. Frederik Reinier Jacob KNETSCH, Pierre Jurieu. Theoloog en Politikus der Refuge, Kampen 1967.

zu fällen, war er für das Recht eingetreten, zwar eine legitime Distanz zu einer anderen Meinung einzunehmen, ja sie sogar zu verwerfen, das Urteil über deren Wahrheitsanspruch und die dahinter stehenden Personen jedoch zu sistieren. In der zum Teil fehlerhaften Übersetzung in der von Gottsched verantworteten deutschen Ausgabe des *Dictionnaire* lesen wir:

Wir wollen also ihren Grund [scil. das Denkprinzip] als einen Weg der Verblendung verwerfen, und uns nicht die Stelle desjenigen anmaßen, der Herz und Nieren [scil. der Menschen] pru[e]fet.⁵⁵

Hier ging es um ein Gelten-Lassen des anderen, ohne den eigenen individuellen Wahrheitsanspruch zum Maßstab zu erheben und durchzusetzen. Hinzu kommt, dass Bayle die Sozinianer als ausgesprochen friedliebende Zeitgenossen darstellte, denen er eine uneingeschränkte Loyalität gegenüber der Obrigkeit bescheinigte. Anders als die protestantischen Theologen, die eine Lehre vom Widerstandsrecht entwickelt hatten, habe es Sozzini strikt verurteilt, die Waffen gegen die politische Obrigkeit zu erheben. Aufruhr und Empörung, *der* juristische Grund für ein gewaltsames Einschreiten gegen Ketzerei schlechthin, war den Sozinianern nach Bayle also in keiner Weise vorzuwerfen.⁵⁶

Je ne croi point qu'on ait soutenu encore parmi les Sociniens, qu'il est bon & juste de prendre les armes contre son Prince. C'est qu'ils n'ont pas eu besoin de justifier leur Secte sur ce point-là. Elle a encore la virginité à cet égard, [...].⁵⁷

Die sittliche, loyale und zuverlässige Haltung als Staatsbürger führte er auch in anderen Zusammenhängen, etwa mit Blick auf die Täufer, als Argu-

⁵⁵ Art. »Socin«, Anm. H, in: BAYLE/GOTTSCHED, Historisch-Kritisches Wörterbuch, Bd 4, S. 239.

⁵⁶ Bayle argumentierte, dass eine Schrift, die Sozzini gegen den Antitrinitarier Jacobus Palaeologus gerichtet habe, als Vorwand herangezogen worden sei, um gegen ihn einzuschreiten. Dabei drücke sich in dieser Schrift in keiner Weise Aufruhr und Empörung aus, im Gegenteil. Vgl. Art. »Socin«, Anm. C, in: BAYLE, Dictionnaire, Bd. 4, S. 230 = Nachdr. Bd. I,2, S. 1058: »Il y condamne si fortement la prise d'armes des sujets contre leur Prince, & les Théologiens Protestans qui ont dit qu'il étoit permis de s'opposer aux oppresseurs de la liberté de conscience, que jamais peut-être les partisans les plus outrez de la puissance arbitraire & despotique des Souverains n'ont parlé plus nettement. Il parle plutôt comme un Moine qui auroit vendu sa plume pour faire haïr la Réformation Protestante, que comme un fugitif d'Italie. Voici ses paroles: [...]«. Die von Gottsched herausgegebene deutsche Übersetzung verfälscht die französische Vorlage, indem sie die Aussage in das Gegenteil verkehrt. Der Übersetzer hat entweder Bayle missverstanden oder die Aussage bewusst verdreht, wenn er schreibt, dass die protestantischen Gottesgelehrten die Unterdrückung der Gewissensfreiheit gerechtfertigt hätten. Vgl. Art. »Socin«, Anm. C, in: BAYLE/ GOTTSCHED, Historisch-Kritisches Wörterbuch, Bd. 4, S. 238. – Zur Stellung des Palaeologus innerhalb des Sozinianismus vgl. WOLLGAST, Philosophie in Deutschland, S. 362f.

⁵⁷ Art. »Socin«, Anm. C, in: BAYLE, Dictionnaire, Bd. 4, S. 230 = Nachdr. Bd. I,2, S. 1058.

ment für deren Duldung an.⁵⁸ Was die Sozinianer angeht, so ging er aber insofern noch einen Schritt weiter, als er ihre Friedensethik mit den Handlungsweisen einer moralitätsvergessenen Obrigkeit kontrastierte. Anlass dafür war die von ihm in seinem Artikel formulierte Prognose, dass der Sozinianismus, trotz seiner Ausweisung aus Polen im Jahre 1658 und seinem zahlenmäßigen Rückgang dennoch einen großen Zugewinn an Einfluss auf das Geistesleben verbuchen könnte und ganz Europa bald sozinianisch sein würde, wenn sich nur einflussreiche Fürsten öffentlich dieser Religion zuwendeten oder man ihre Benachteiligung abschaffte.⁵⁹ Freilich würde dies, so Bayle, ohnehin am Streben der Obrigkeiten nach Geld und Macht scheitern. Es gebe nämlich nur wenige, die auf ihre Ambitionen und ihre Waffen verzichten könnten. Denn das Ausheben von Truppen diene den Fürsten nicht etwa zu Verteidigungszwecken, sondern dazu, sich zu bereichern. Indem sie ihre Truppen gegen Geld anderen Machthabern zur Verfügung stellten, hätten sie im Grunde einen florierenden Handel mit den ihnen anbefohlenen Untertanen in Gang gesetzt. Bayle zielte darauf, eine solche, von ihm herausgearbeitete utilitaristisch-zynische Haltung der politischen Obrigkeiten, die immerhin »Rechtgläubigkeit« für sich in Anspruch nahmen, mit der pazifistisch-loyalen Haltung der sozinianischen »Sekte« zu kontrastieren. Auf diese Weise führte er obrigkeitliche Verfolgung anders denkender, aber loyaler Staatsbürger als unmoralisch und deren Duldung als sittlich geboten vor Augen, ohne dies eigens über theoretische Konzepte zu entfalten. Der Leser des *Dictionnaire* wurde Schritt für Schritt zu diesem Fazit hingeführt.

Anders als Bayles *Dictionnaire* bot die Enzyklopädie einen eigenen ausführlichen Artikel über Toleranz. Der Autor war Jean-Edme Romilly, ein in Genf geborener evangelischer Theologe, der später, aber nur für kurze Zeit u.a. ein Pastorenamt in der wallonischen Gemeinde in London ausgeübt hatte (1766–1769), bevor er wieder in das Umfeld von Genf zurückkehrte. Befreundet mit Diderot und d’Alembert, aber auch mit Voltaire und

⁵⁸ Vgl. Art. »Anabaptistes«, Anm. I, in: BAYLE, *Dictionnaire*, Bd. 1, S. 202f. = Nachdr. Bd. I,1, S. 60f.

⁵⁹ »Sa Secte, bien loin de mourir avec lui [scil. Fausto Sozzini], se multiplia dans la suite considérablement: mais depuis qu’elle fut chassée de Pologne l’an 1658, elle est fort déchuë, elle est fort diminuëe quant à son état visible; car d’ailleurs il n’y a guere de gens qui ne soient persuadéz qu’elle s’est multipliëe invisiblement, & qu’elle devient plus nombreuse de jour en jour: & l’on croit qu’en l’état où sont les choses, l’Europe s’étonneroit de se trouver Socinienne dans peu de tems, si de puissans Princes embrassoient publiquement cette Hérésie, ou si seulement ils donnoient ordre que la profession en füt déchargée de tous les désavantages temporels qui l’accompagnent.« Art. »Socin«, in: BAYLE, *Dictionnaire*, Bd. 4, S. 231 = Nachdr. Bd. I,2, S. 1059.

Rousseau, arbeitete er, wie schon sein Vater, an der Enzyklopädie mit.⁶⁰ Ähnlich wie bei Pierre Bayle spielte auch für die Stellungnahme der Enzyklopädisten zur Frage der Toleranz die unmittelbare historische Erfahrung im damaligen Frankreich eine Rolle. Das Erscheinen des Toleranz-Artikels im Band 16 der Enzyklopädie im Jahre 1765 steht in auffälliger zeitlicher Nähe zu der bekannten *Affaire Calas*, die schon Voltaire zwei Jahre zuvor zu seiner Abhandlung über die Toleranz veranlasst hatte.⁶¹ Zwar wurde weder auf den seinerzeitigen Justizmord noch auf Voltaires Schrift Bezug genommen⁶², aber die damalige Aktualität der Toleranzdiskussion liegt auf der Hand und hinterließ auch Spuren in dem entsprechenden Artikel der Enzyklopädie. Im Hintergrund steht ein hugenottisches Einzelschicksal, an dem die obrigkeitliche Willkür in der Unterdrückung Andersgläubiger besonders krass zu Tage trat.

Der Kaufmann Jean Calas aus Toulouse wurde zu Unrecht beschuldigt, seinen ältesten Sohn getötet zu haben, um ihn an der Konversion zum Katholizismus zu hindern.⁶³ Das Parlament von Toulouse verurteilte ihn daraufhin im Jahre 1762 zum Tode. Calas wurde auf dem Rad gefoltert, war aber nicht geständig, und wurde schließlich verbrannt.⁶⁴ So nimmt es nicht

60 Vgl. zu Romilly KAFKER/KAFKER, *The Encyclopedists as individuals*, S. 336–338. Den Artikel »Toleranz« hatte Romilly schon im Jahre 1764 abgeschlossen, vgl. ebd., S. 336. Vgl. zu Romilly außerdem Eugène et Émile HAAG, *La France protestante*, Bd. 8, Paris 1858, S. 513.

61 Vgl. François Marie Arouet DE VOLTAIRE, *TRAITÉ SUR LA TOLÉRANCE*, [o.O.] M.D.CC.LXIII. [1763]. Berger weist zudem auf weitere zeitgleiche religiös motivierte Justizmorde ähnlicher Art hin, jenen an Jean-Paul Sirven, protestantischer Notar, aus Castres, dem man 1764 zu Unrecht die Ermordung seiner Tochter zur Last legte, und jenen an Jean-François Lefèvre, Chevalier de La Barre, der der Schändung eines Kreuzfixes und anderer kleinerer Delikte beschuldigt wurde. Vgl. D'ALEMBERT/DIDEROT, *Enzyklopädie. Eine Auswahl*, S. 282.

62 Dagegen erfolgt am Ende des Artikels ein Verweis auf Pierre Bayles *Commentaire philosophique*. Vgl. ROMILLY, Art. »Tolérance«, in: *Encyclopédie*, Bd. 16, S. 395: »Nous prêchons la tolérance pratique & non point la spéculative; & l'on sent assez la différence qu'il y a entre tolérer une religion & l'approuver. Nous renvoyons les lecteurs curieux d'approfondir ce sujet au commentaire philosophique de Bayle, dans lequel selon nous, ce beau génie s'est surpassé.« [Kursive im Original]. Dass dieser Verweis durch Diderot hinzugefügt sein soll, um die durch Romilly formulierte Ausgrenzung der Atheisten aus der Toleranz zu konterkarieren (vgl. den Kommentar von Berger zu dem Artikel Toleranz, in: D'ALEMBERT/DIDEROT, *Enzyklopädie. Eine Auswahl*, S. 282f.), wäre in diesem Zusammenhang aufs Neue zu überprüfen und im Einzelnen zu explizieren. Zu Bayle als Schwellenfigur zwischen Orthodoxie und Aufklärung vgl. DINGEL, *Orthodoxie*.

63 Tatsächlich handelte es sich um einen Selbstmord. Marc-Antoine hatte sich im elterlichen Geschäft erhängt.

64 Voltaire verurteilte in seinem *Traité sur la tolérance* diesen Justizmord aufs schärfste. Das Urteil wurde infolge der publizistischen Kampagne Voltaires nachträglich aufgehoben. Er erreichte die Rehabilitierung des Jean Calas und auch die seiner Familie. Vgl. dazu VOLTAIRE, *L'affaire Calas et autres affaires*. Édition présentée, établie et annotée par Jacques van den Heuvel, Paris 1998; José CUBERO, *L'affaire Calas. Voltaire contre Toulouse*, Paris 1993.

Wunder, dass die Enzyklopädie ihren Artikel *Persécuter, Persécuteur, Persécution* (Verfolgen, Verfolger, Verfolgung) mit der Definition begann:

Verfolgung ist jene Tyrannei, die der Herrscher gegen jene seiner Untertanen ausübt, die in Dingen der Religion anderen Anschauungen folgen als er, oder die er in seinem Namen gegen sie ausüben läßt.⁶⁵

Toleranz dagegen wurde definiert als

die Tugend jedes schwachen Wesens, das dazu bestimmt ist, mit Wesen zusammen zu leben, die ihm gleichen. Dem Menschen, der durch seine Intelligenz so erhaben ist, sind zugleich durch seine Irrtümer und seine Leidenschaften so enge Grenzen gesetzt, daß man ihm den anderen gegenüber nicht genug von jener Toleranz und jener Hilfe einflößen kann, deren er selbst so sehr bedarf und ohne die man auf der Erde nur Unruhen und Streitigkeiten sehen würde.⁶⁶

Letzteres, nämlich das Einflößen von Toleranz, hatten sich die Enzyklopädisten mit ihrem ausführlichen und engagiert argumentierenden Artikel zum Ziel gesetzt. Es ging ihnen darum, die Berechtigung und Unabdingbarkeit von Toleranz evident zu machen und die sich daraus ableitenden Handlungsmaximen des politischen Souveräns zu explizieren. Wie schon Pierre Bayle wies Romilly in seinem Enzyklopädie-Artikel auf die Standortgebundenheit und Relativität der Wahrheitserkenntnis hin, und ähnlich wie dieser in seinem Artikel Sozzini stellte er die menschliche Urteilsunfähigkeit in dieser Frage heraus:

[...] mille chemins conduisent à l'erreur, un seul mene à la vérité : heureux qui sait le reconnoître ! [...] Eh, qui êtes-vous pour prononcer à cet égard, & pour condamner vos frères ? Pénétrez-vous dans le fond de leur ame ? ses replis sont-ils ouvert à vos yeux ? partagez vous avec l'éternel l'attribut incommunicable de scrutateur des cœurs?⁶⁷

Gewalt konnte deshalb zur Durchsetzung einer vermeintlichen Wahrheit nicht in Frage kommen, ganz abgesehen davon, dass sie ohnehin als Mittel zur Überzeugung Andersdenkender für inadäquat angesehen wurde. Wenn Romilly an dieser Stelle die fiktive Rede eines aus Glaubensgründen Verfolgten einfügte, um die Rechte des Gewissens sowie das Recht der individuellen Entscheidungsfreiheit zu betonen und in der gegenwärtigen Verfolgungspraxis die Umkehrung der Werte anzuprangern, so musste dies für die Zeitgenossen vor dem Hintergrund der *Affaire Calas* besonderes Gewicht erhalten. »Welche eigenartige Verblendung bringt euch dazu, allein für

⁶⁵ D'ALEMBERT/DIDEROT, Enzyklopädie. Eine Auswahl, S. 229.

⁶⁶ Art. »Tolérance« – Toleranz, in: D'ALEMBERT/DIDEROT, Enzyklopädie. Eine Auswahl, S. 278.

⁶⁷ Encyclopédie, Bd. 16, S. 390 u. 391.

meine Person alle göttlichen und menschlichen Gesetze umzustoßen?«, so ließ er den Glaubensmartyrer und Gefolterten sprechen,

ihr unterwerft andere Schuldige der Folter, um ihnen die Wahrheit zu entlocken, ihr foltert mich, um mir Lügen zu entreißen; ihr wollt, daß ich euch sage, was ich nicht bin, und ihr wollt nicht, daß ich euch sage, was ich bin. Wenn mich der Schmerz dazu brächte, meine Geisteshaltung, zu der ich mich bekenne, zu verleugnen, würdet ihr meinen Widerruf gutheißen, so suspekt er euch erscheinen müsste; ihr bestraft meine Aufrichtigkeit, ihr belohnt meine Apostasie, ihr haltet mich eurer für unwürdig, weil ich aufrichtig bin, verhält es sich also so, daß ich mir Gnade verdienen kann, wenn ich nicht mehr aufrichtig bin? [...] Glaubt ihr, Gott zu gefallen, wenn ihr euch seine Rechte anmaßt, indem ihr seiner Gerechtigkeit zuvorkommt? Und glaubt ihr, einen Gott des Friedens und der Barmherzigkeit zu ehren, indem ihr ihm eure Brüder als Brandopfer darbringt und die Überreste ihrer Kadaver zu ihm emporhebt?⁶⁸

Die Enzyklopädisten riefen deshalb zu einer »tolérance universelle« auf, der Romilly mit dem leidenschaftlichen Plädoyer des Verfolgten und mit seinen daran anknüpfenden Ausführungen das zu verwerfende und faktisch existente System der Intoleranz als Kontrastfolie entgegenstellte. Hier äußert sich denn auch die dezidierte Kirchenfeindschaft der französischen Aufklärer, die angesichts der Einbettung des Artikels in die unmittelbaren historischen Zusammenhänge allerdings in erster Linie die katholische Kirche und ihre Repräsentanten traf. Man warf ihr vor, die abscheulichsten Verbrechen im Namen der Religion zu rechtfertigen, sofern sie der Ausdehnung ihres Einflussbereichs zugute kämen. Die Kirche war es, die für die verhängnisvolle Verkehrung der Werte verantwortlich gemacht wurde, sorgte sie doch dafür, dass Religion ihre eigentlich menscheitsverbindende Funktion verfehlte und zu einem Schauplatz größter Schurkereien pervertierte.⁶⁹ In einem solchen System der Intoleranz – so Romilly in seinem Enzyklopädie-Artikel – stünden dem aber auch die anderen christlichen Konfessionen, das Judentum und die griechische Orthodoxie nicht nach:

68 »[...] vous punissez ma sincérité, vous récompenseriez mon apostasie; vous me jugez indigne de vous, parce que je suis de bonne foi; n'est donc qu'en cessant de l'être que je puis mériter ma grace? [...] & pensez-vous honorer un Dieu de paix & de charité, en lui offrant vos freres en holocauste, & en lui élevant des trophées de leurs cadavres«: Enzyklopädie, Bd. 16, S. 391. (Übersetzung: I.D.).

69 Vgl. Art. »Tolérance«, in: Encyclopédie, Bd. 16, S. 393: »Les crimes les plus atroces, les parjures, les calomnies, les trahisons, les parricides; tout est justifié par la cause, tout est sanctifié par le motif, l'intérêt de l'Eglise, la nécessité d'étendre son regne, & de proscrire à tout prix ceux qui lui résistent, autorise & consacre tout: étrange renversement d'idées, abus incompréhensible de tout ce qu'il y a de plus auguste & de plus saint! la religion donnée aux hommes pour les unir & les rendre meilleurs, devient le prétexte même de leurs égaremens les plus affreux; tous les attentats commis sous ce voile sont désormais légitimes, le comble de la scélératesse devient le comble de la vertu [...]«.

Calvinistes, romains, luthériens, juifs & grecs, tous se dévoreront comme des bêtes féroces; les lieux où regne l'Évangile seront marqués par le carnage & la désolation; des inquisiteurs seront nos maîtres; la croix de Jésus deviendra l'étendard du crime, & ses disciples s'enivreront du sang de leurs frères [...].⁷⁰

Dabei zeigte sich der Autor des Artikels keineswegs grundsätzlich christentumsfeindlich, im Gegenteil. In der Gegenüberstellung von Jesus und Mohammed war es ersterer, dessen Maximen sich für das aufklärerische Toleranzprogramm als geeigneter erwiesen. Und so wandte sich Romilly folgendermaßen an die Verfolger:

Jesus, euer Vorbild hat stets nur Sanftmut und Überzeugungskraft walten lassen, Mahomet hat die einen verführt und die anderen gezwungen zu schweigen; Jesus hat auf seine Werke verwiesen, Mahomet auf sein Schwert; Jesus sagte: seht und glaubt; Mahomet glaub' oder stirb'.⁷¹

Unter dem Fokus der Toleranzforderung waren die Religionen – das Christentum mit seinen Konfessionen, das Judentum und der Islam – also nicht um ihrer Inhalte willen interessant, sondern nur insofern sie als gesellschaftstragende Zivilreligion in Frage kommen konnten. Dies zeigte sich auch in den konkreten Prinzipien, die der Artikel als Bedingung für die Organisation einer toleranten Gesellschaft entwickelte. Dazu gehörte die Abgabe an das alte Gesellschaftsmodell, das der Obrigkeit nicht nur weltliche Aufgaben, sondern auch die »cura religionis« übertrug, und an die Trennung der politischen und kirchlichen Einflussbereiche. Mit Rousseau (*Contrat social*) aber wertete Romilly die Religion als Band der Gesellschaft und unterstrich ihre gemeinnützige Funktion.⁷² In diesem System konnte ein Atheismus, der solche Werte unterwanderte, im Grunde keinen Platz finden.⁷³ Aber es mussten auch all jene Glaubensgemeinschaften unter das Verdikt fallen, die dazu tendierten, Partikular- bzw. Parallelgesellschaften (*société[s] particulière[s]*) zu konstruieren und neue, mit dem Staat inkompatible Autoritäts- und Loyalitätsstrukturen aufzubauen. Der Souverän – so das Rezept der Enzyklopädisten – darf keine Dogmen dulden, die gegen die

⁷⁰ Encyclopédie, Bd. 16, S. 393.

⁷¹ »Jesus, votre modèle, n'a jamais employé que la douceur & la persuasion; Mahomet a séduit les uns & forcé les autres au silence; Jésus en a appelé à ses œuvres, Mahomet à son épée; Jésus dit: voyez & croyez; Mahomet, meurs ou crois«: Encyclopédie, Bd. 16, S. 392.

⁷² »Or il importe bien à l'état que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs; mais les dogmes de cette religion n'intéressent l'état, ni ses membres, qu'autant qu'ils se rapportent à la société«: Encyclopédie, Bd. 16, S. 394.

⁷³ Kafker vermutet, dass Diderot, dem man nachgesagt habe, er habe den von Romilly verfassten Artikel »Toleranz« sehr geschätzt, in diesem Punkt über Romilly hinausgehe und auch den Atheismus in die Toleranzforderung einschließe. Vgl. KAFKER/KAFKER, *The Encyclopedists as individuals*, S. 336f.

Zivilgesellschaft gerichtet sind. Das Recht des Gewissens hat am Wohl der »société générale« und dem zu schützenden Bestand des gesellschaftlichen Zusammenlebens seine Grenze.⁷⁴ Kurz: »que le prêtre soit avant tout citoyen«.⁷⁵

IV. Conclusio

Auf den ersten Blick scheinen konfessionelle Identitätsfindung und religiöse Toleranz einander auszuschließen. Die – oft auch gewaltsame Formen annehmenden – Auseinandersetzungen mit religiösen Wahrheitsansprüchen und all dem, was man als heterodox qualifizierte, charakterisieren sowohl das Mittelalter als auch die frühe Neuzeit. Das bedeutet aber keineswegs, dass man auf Versuche verzichtet hätte, über Verhandlungen und Religionsgespräche zu dem als unbedingt erstrebenswert angesehenen Konsens zu gelangen, im Gegenteil. Gerade das 16. und 17. Jahrhundert ist die Epoche der großen und zahlreichen religiösen Ausgleichs- und Unionsversuche. Und auch unter rechtlichem Aspekt zielte das Vorgehen gegen Heterodoxie keineswegs auf die Ahndung eines »delictum mentale« oder einer »haeresis in corde«, sondern auf die gesellschaftsgefährdenden Auswirkungen dessen, welches die Einheit des wahren Glaubens in der mit dem »corpus Christianum« identischen »politia« in Frage stellte. Die Entwicklung eines Toleranzkonzepts, das ein Gelten-Lassen Andersdenkender ohne den Verzicht auf den eigenen individuellen Wahrheitsanspruch beinhaltete, deutete sich erst an. Es war das Ergebnis eines langen, auch geistesgeschichtlich bedeutsamen Wegs.

Eine große Rolle haben in dieser Entwicklung die Enzyklopädien der Aufklärung in Westeuropa, insbesondere in der französischen Aufklärung, gespielt. Denn sie erzielten eine bis dahin nie gekannte, grenzüberschreitende Breitenwirkung. Das Historisch-Kritische Wörterbuch von Pierre Bayle und die von Diderot und d'Alembert verantwortete Enzyklopädie können als exemplarische Beispiele dafür dienen. Ihre Behandlung von heterodoxen Strömungen innerhalb des Christentums ist ein Gradmesser für die allmähliche Emanzipation von religiösen Denkvorsetzungen und Interpretationsmustern (Gott als Urheber einer auf die Schöpfung zurückge-

⁷⁴ Vgl. Encyclopédie, Bd. 16, S. 393–395.

⁷⁵ »En un mot, que l'état soit un, que le prêtre soit avant tout citoyen ; qu'il soit soumis, comme tout autre, à la puissance du souverain ; aux lois de la patrie ; que son autorité purement spirituelle se borne à instruire, à exhorter, à prêcher la vertu ; qu'il apprenne de son divin maître que son regne n'est pas de ce monde ; car tout est perdu, si vous laissez un instant dans la même main le glaive & l'encensoir«: Encyclopédie, Bd. 16, S. 394.

henden Weltordnung), was sowohl für die intellektuelle Welterfassung als auch für geschichtliche Einordnungsversuche maßgeblich wurde. Während Bayle mit seinem *Dictionnaire historique et critique* als Schwellenfigur für diese Entwicklung charakterisiert werden kann, haben die Autoren der Enzyklopädie diesen Schritt hin zu neuen Urteilsmaßstäben bereits getan: menschliches Erkenntnisvermögen und menschliche Fähigkeiten galten nunmehr als maßgebliche Prämissen. Nicht nur Religion, sondern auch Geschichte bzw. Historiographie – letztere verstanden als rein empirisches Faktensammeln – traten in den Hintergrund.

Symptomatisch für diesen neuen Zugang ist, dass der Antitrinitarismus bzw. die Sozinianer und Unitarier zur »Lieblingssekte« der Aufklärer aufstiegen, verkörperten sie doch in ihren Augen die konsequente Anwendung der Vernunft auf historisch überlieferte Glaubenssätze (darunter die Trinitätslehre als grundlegendes Dogma des Christentums). Sie wurden so zu Protagonisten einer »modernen« Religion – Heterodoxie, zumindest diese Spielart von Heterodoxie, wurde zur Orthodoxie der Aufklärer. Mit dieser Deutung verfehlten die Aufklärer die historischen Sachverhalte im Grunde, denn auch die Antitrinitarier bewegten sich in ihrer Schriftexegese auf der Ebene der damals üblichen hermeneutischen Zugänge und vollzogen keineswegs einen radikalen Paradigmenwechsel im Sinne einer Proto-Aufklärung. Einen solchen Paradigmenwechsel aber führten dann die aufklärerisch gesinnten Enzyklopädisten radikal durch und beeinflussten durch ihren, die ratio in den Vordergrund stellenden, Neuzugang nachhaltig das Geschichtsbewusstsein und mehr noch die Geschichtsdeutung sowie die Sensibilität für eine umfassend notwendige Ziviltoleranz, die in der Lage war, gleichzeitig das Recht des Einzelnen auf individuelle Glaubenswahrheit zu garantieren.

Johannes Wischmeyer

Objektivitätsideal zwischen Toleranz und Revisionismus

Leopold von Ranke und Ludwig von Pastor als
Historiographen des Papsttums

1. Alte Institution, neue Ideologien: Papstgeschichte als Anlass konfessioneller Kontroversen im 19. Jahrhundert

Alle Macht des abendländischen Priesterthums hat sich zusammengefaßt im Papste, der nach dem römischen Dogma kraft göttlicher Einsetzung das Haupt der gesammten Kirche, der Statthalter Christi auf Erden ist; nach modern gläubiger Anschauung: die verkörperte Idee einer unwandelbaren Auctorität als der alleinige Haltpunkt im Leben der Völker.¹

Diese doppelte – theologisch-kirchenrechtliche und religionsgeschichtliche – Definition stellt der protestantische Kirchenhistoriker Karl von Hase in seinem *Handbuch der Protestantischen Polemik gegen die Römisch-katholische Kirche* (zuerst erschienen 1862) an den Anfang seiner Auseinandersetzung mit dem Papsttum. Der traditionelle Titel, den Hase für sein bedeutendes, oft unterschätztes Werk gewählt hat, mag in die Irre führen: ›Polemik‹ ist für Hase ein Bestandteil einer verhältnismäßig neuen Wissenschaftsdisziplin, die den theologischen Streit der Konfessionen zu entschärfen sucht, indem sie ihn vom Feld der direkten dogmatisch-normativen Konfrontation auf das Gebiet historischer Untersuchung überführt: der Symbolik. Anliegen der Symbolik oder Dogmengeschichte ist, die Genese der kirchlichen Bekenntnisse (*symbola*) durch gründliche Überprüfung aller historischen Quellen detailliert zu rekonstruieren und damit dogmatische Geltungsansprüche einer historischen Echtheitsprobe zu unterziehen.

Das Ergebnis der – vor allem im protestantischen Lager teilweise mit erheblicher Radikalität unternommenen – Selbsthistorisierung der Theologie fiel ambivalent aus: Im Verlauf des 19. Jahrhunderts wurden auf dem Feld der historischen Dogmenforschung intellektuell produktive Kämpfe zwischen den beiden großen Konfessionen, aber auch innerhalb der zunehmend in divergierende Positionen auseinanderfallenden protestantischen Theologie selbst ausgefochten – Konservative wie Liberale nahmen die Möglichkeiten zur historischen Legitimation des je eigenen Standpunkts exzessiv

¹ Karl HASE, *Handbuch der Protestantischen Polemik gegen die Römisch-katholische Kirche*, 5. Aufl. Leipzig 1891, S. 144.

wahr.² Die aufgeheizte Gegenwartssituation verhinderte es allerdings ganz überwiegend, dass die dogmenhistorische Wissenschaftsdiskussion tatsächlich zu einem Instrument wurde, das den »kirchlichen Frieden«³ beförderte. In der Mehrzahl der Fälle lieferte die vertiefte Beschäftigung mit den kirchen- und theologiegeschichtlichen Quellen vielmehr neue Munition, dem konfessionellen Gegner die historische Legitimation zu entziehen.

Wenige Loci der dogmatischen Tradition eigneten sich dabei so gut für historisch fundierte Konfessionspolemik wie das Papsttum. Lorenzo Vallas Entlarvung der Konstantinischen Schenkung als Fälschung hatte ihren größten Widerhall in dem Moment gefunden, als sich die Reformatoren des 16. Jahrhunderts seiner These anschlossen. Seitdem war die Bestreitung päpstlicher Rechtsansprüche zu einem Hauptthema der gelehrten Kirchengeschichtsschreibung der Protestanten geworden. Von jeher waren das universale Bischofsamt in der von Rom beanspruchten Petrustradition sowie der weltliche Herrschaftsanspruch der Päpste als historisch unbegründet abgelehnt worden. Im Zusammenhang einer Diskussion der einschlägigen neutestamentlichen Stellen kommt der Ireniker Hase, der sich in mehreren kirchenpolitischen Schriften um eine Beilegung des von ihm als unselig erachteten Kulturkampfes bemüht hatte, zu einem entsprechenden Ergebnis: »Die *Geschichte* weiß nichts von einem Apostelfürsten.«⁴ Das heiße jedoch nicht, dass die auf diese Fiktion aufbauende Institution des Papstamts ihre historische Bedeutung verliere, so Hase: Angesichts der weltgeschichtlichen Stellung des Papsttums in der Spätantike, im Mittelalter und in der Neuzeit lautet das Urteil des liberalen Protestanten (in der Ausgabe letzter Hand von 1890):

Solch eine Institution menschlichen Rechts, die über ein Jahrtausend kräftig bestanden hat, ist für eine fromme Anschauung der Geschichte doch auch ein Bestand-

2 Vgl. Wolf-Dieter HAUSCHILD, Art. »Dogmengeschichtsschreibung«, in: TRE, Bd. 9 (1982), S. 116–125; Ulrich KÖPF, Dogmengeschichte oder Theologiegeschichte?, in: ZThK 85 (1988), S. 455–473; Fallstudien: Günther THOMANN, Christoph Matthäus Pfaff (1686–1760) und die Anfänge der dogmengeschichtlichen Disziplin, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 85 (1985), S. 83–133; Christopher VOIGT, Dogmengeschichtsschreibung am Ende der Aufklärung, in: Kerygma und Dogma 51 (2005), S. 207–216; Martin OHST, Theodor Kliefoths »Einleitung in die Dogmengeschichte«: ein Beitrag zur Genese des »Neuluthertums«, in: Kerygma und Dogma 38 (1992), S. 47–70; Michael BASSE, Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs, Göttingen 2001.

3 HASE, Handbuch der Protestantischen Polemik, S. V.

4 Ebd., S. 149. – Die historisch-kritische Hermeneutik der liberalen Kirchengeschichtsschreibung findet ihren Niederschlag in dem Postulat: »Abgesehen davon, daß eine Nachfolge in die eigenthümlichen Gerechtsame eines Apostels überhaupt nicht denkbar ist, kann die Untersuchung über eine historische Thatsache, wie groß auch ihre praktischen Folgerungen sein, nur nach historischen Zeugnissen entschieden werden, bei deren Beurtheilung von Gläubigkeit oder Unglauben, selbst von katholischer oder protestantischer Gesinnung, gar nicht die Rede sein sollte [...]« (ebd., S. 151).

teil göttlichen Willens, nur nicht in dem engen katholischen Sinne, daß Christus irgend einmal den Primat des Apostel Petrus und seiner Nachfolger als eine Herrschaft über die Kirche für alle Zeiten eingesetzt habe. Was aber geschichtlich durch ein Zusammentreffen besonderer Verhältnisse entstanden ist, das kann und wird auch einmal unter besonderen Verhältnissen untergehn.⁵

Hases engagierte Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Papsttum muss vor dem Hintergrund einer Entwicklung verstanden werden, die in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts so noch nicht vorherzusehen war: Als 1862 die erste Auflage von Hases Polemik erschien, kündigte sich bereits an, dass die weltliche Machtstellung des Heiligen Stuhls nicht zu halten sein würde; gleichzeitig hatten die Päpste seit der Mitte des Jahrhunderts ihre dominante Position innerhalb der expandierenden römisch-katholischen Weltkirche nochmals erheblich gefestigt.

Die politische Brisanz, die in der Zukunft noch einmal von der alten Institution des Papsttums ausgehen sollte, konnte der junge protestantische Gelehrte Leopold Ranke kaum ahnen, als er Ende der 1820er Jahre den Plan zu einer Papsttumsgeschichte fasste. Es waren jene halyonischen Tage, in denen eine vorurteilslose historische Beschäftigung mit der alten Macht möglich zu sein schien, da Päpste und Kirchenstaat geschwächt und im Rahmen der europäischen Politik nahezu bedeutungslos erschienen.⁶

Was machte die Beschäftigung mit der scheinbar überlebten Institution des Papsttums für den aufstrebenden Historiker reizvoll? Die Antwort ist in Rankes Interesse für ein spezifisches historisches Phänomen zu suchen: den Zusammenhang der besonderen Verhältnisse einer Nation mit der allgemeinen geschichtlichen Entwicklung. Ranke weist diesem Problem im Rahmen einer europäischen Geschichtsschreibung zentrale Bedeutsamkeit zu: »der Charakter des heutigen Europas beruht auf diesem Gegensatz«⁷. Grundsätzlich, so Ranke, muss die Geschichte des Papsttums als nationale dem Verlauf der profanen Universalhistorie eingeordnet werden; sie unterliegt ebenso wie die übrigen Nationalgeschichten den »Strömungen der Weltgeschichte«. Doch dieser Geschichtsverlauf weist an einzelnen Stellen innerhalb seiner temporalen und lokalen Struktur unterschiedliche Intensität und allgemeine Bedeutsamkeit auf: Spezielle Momente existieren, in denen eine partikuläre Macht »die Weltbewegung anregt, ein Princip derselben vor-

5 Ebd., S. 183; zur »weltgeschichtlichen Bedeutung« vgl. ebd., S. 182.

6 Ulrich MUHLACK, Die wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung des Indexverfahrens gegen Rankes Papstgeschichte, in: Hubert WOLF/Dominik BURKARD/Ulrich MUHLACK (Hrsg.), Rankes »Päpste« auf dem Index, Paderborn u.a. 2003, S. 169–201, hier S. 171.

7 Leopold VON RANKE, Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, Bd. 2, 7. Auflage, Leipzig 1878 (SW 38), S. 3. – Zu ästhetisch-philosophischen Weiterungen dieser Idee vgl. J. D. BRAW, Vision as Revision: Ranke and the Beginning of Modern History, in: History and Theory 46 (2007), S. 45–60, hier S. 56.

zugsweise in sich darstellt«; dann steht diese Macht in einer derart lebendigen Beziehung »zu allen Kräften der Welt, daß ihre Geschichte sich in gewissem Sinne zur Universalgeschichte erweitert«. ⁸ Dies ist der Fall für das Papsttum nach dem Tridentinischen Konzil – seine welthistorische Bedeutsamkeit stellt für Ranke eine wissenschaftliche Herausforderung dar. Ein aktuelles Interesse an der Wirkmächtigkeit seines Stoffes bewegt den Autor dagegen zunächst kaum.

Dieses vergleichsweise politische Desinteresse ⁹ sollte nicht lange währen: Nur zwei Jahre nach dem Abschluss der Papstgeschichte, die zwischen 1834 und 1836 erscheint, finden wir eine erste fundamentalkritische Äußerung des Historikers über das Verhältnis der Konfessionen: der natürliche Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus trete wieder hervor, so Ranke in einem Tagebucheintrag vom Oktober 1838. ¹⁰ Im selben Jahr wehrt er sich gegen eine unautorisierte französische Übersetzung durch Alexandre de Saint-Chéron, die sein Werk in freier Behandlung des Wortlauts erheblich katholisiert, wenn auch in zumindest teilweise irenischer Absicht. ¹¹ 1841 gelangt Rankes Papstgeschichte trotz gegenteiliger Interessen gemäßigter Katholiken bis in die höchsten geistlichen Hierarchieebenen auf den Index der verbotenen Bücher – warum und weswegen erst nach vergleichsweise erheblicher Zeit, haben Hubert Wolf, Dominik Burkard und Ulrich Muhlack im Detail rekonstruiert. ¹² Die zeitgenössische politische Entwicklung trägt dazu bei, dass Rankes spätere Urteile über das Papsttum sehr kritisch ausfallen. Die Neubearbeitung der Papsttumsgeschichte von 1874, die den Stoff bis zum Ersten Vatikanischen Konzil erweitert, verzichtet auf das ursprüngliche irenische Schlusswort (in dem Ranke die Vision einer Einheit des »lebendigen Christentums in freier Darstellung« eines »reinen Gottesbewußtseins« skizziert hatte) zugunsten eines wesentlich skeptischeren Fazits. ¹³ Den Charakter einer Leitlinie erhält jetzt die Kritik am unbalancierten Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Politik seit

⁸ RANKE, *Römische Päpste*, Bd. 2 (SW 38), S. 3.

⁹ Vgl. die – sicherlich überpointierte – Charakterisierung des Rankeschen generationellen Erfahrungshorizonts bei BRAW, *Vision as Revision*, S. 60: »emotional detachment, aesthetic perceptivity, dislike of extremes, creative imagination, a certain moral insensitivity, and political indifference«.

¹⁰ Leopold VON RANKE, *Tagebücher*, hrsg. v. Walther Peter Fuchs, München/Wien 1964, S. 304 (zit. nach MUHLACK, *Bedeutung des Indexverfahrens*, S. 174).

¹¹ Abdruck des Vorworts in: WOLF/BURKARD/MUHLACK (Hrsg.), *Rankes »Päpste« auf dem Index*, S. 113–130. – Saint-Chéron würdigt die Leistungen der deutschen protestantischen Historiker; auch ohne den rechten Glauben könnten diese durch den Willen zur Unparteilichkeit zur Wahrheit beitragen. Zu Rankes Vorwürfen, die Übersetzung habe aus seinem Werk »alles protestantische Element [...] vertilgt«, seine »Arbeit der Unparteilichkeit« sei »zu einem Werke der Faktion« verunstaltet worden, vgl. MUHLACK, *Bedeutung des Indexverfahrens*, S. 178.

¹² Vgl. Dominik BURKARD/Hubert WOLF, *Der Fall Ranke – Eine historische Rekonstruktion*, in: WOLF/BURKARD/MUHLACK (Hrsg.), *Rankes »Päpste« auf dem Index*, S. 11–105.

Beginn des 19. Jahrhunderts. Mit dem Ende des Alten Reiches, durch Revolution und Verlust der weltlichen Macht der Bischöfe, so Ranke, sei die Tradition verlorengegangen, die eine Unterordnung der kirchlichen Einrichtungen unter das Reich vorsah. Das Erste Vaticanum habe hieraus die Konsequenzen gezogen und den geistlichen Machtanspruch in unzulässiger Form erweitert. In seinem Tagebuch notiert der längst um sein Erbe als Nationalhistoriker kämpfende Emeritus: »Das Papstthum hat sich in den Besitz der unbedingten Autorität über den Klerus gesetzt, aber mit welchem Recht? Es befindet sich in dieser Hinsicht in der Lage einer occupierenden Macht«. Ranke stellt klar, dass der von ihm akzeptierte konservative Begriff des ›christlichen Staates‹ keinesfalls impliziere, dass die Selbständigkeit des Staates kirchlichen Beschlüssen unterzuordnen sei.¹⁴

Im selben Jahr, in dem die erwähnte sechste Auflage erscheint, fasst ein gläubiger katholischer Oberschüler den Vorsatz, sein Lebenswerk solle eine Gegengeschichte zu dem längst kanonischen Werk Rankes werden. Die Konsequenz, mit der Ludwig Pastor die selbstgesetzte Aufgabe angeht, lässt sich nur aus der spezifischen Konstellation seiner intellektuell formativen Jahre erklären: Den Spross einer angesehenen Aachener Kaufmannsfamilie (nach dem frühen Tod seines protestantischen Vaters im Kindheitsalter konvertiert), der sich qua Herkunft und Verbindungen souverän im Milieu der ultramontanen Elite der preußischen Westprovinzen bewegt,¹⁵ trennen nicht nur konfessionelle und soziale Grenzen vom mitteldeutschen Bildungsbürger Ranke, sondern auch eine zutiefst differente zeithistorische Erfahrung. Einer Laune des Weltgeists folgend, wie von den Zeitgenossen oft bemerkt wurde, bündelten sich innerhalb weniger Monate zwischen dem Frühjahr 1870 und dem Anfang des darauffolgenden Jahres auf dem politischen wie auf dem religiösen Feld jahrzehntelang angelegte Entwicklungsstränge, und es kam zu weit reichenden Entscheidungen für die Gestalt der deutschen Nation ebenso wie der römisch-katholischen Kirche: Pastors religiöser Identitätsgewinn vollzieht sich in einer Zeit, in der das Erste Vatikanische Konzil eine ungekannte Vormachtstellung des Papstamts in der katholischen Kirche proklamiert, das Papsttum aber gleichzeitig – noch vor einem offiziellen Ende des Konzils – sein territoriales Fundament, den Kirchenstaat, im Gefolge der italienischen Einigung einbüßt. Im Gefolge der kleindeutschen Reichsgründung erlebt Pastor den einsetzenden Kultur-

13 Zu den Veränderungen in der sechsten Auflage vgl. MUHLACK, Bedeutung des Indexverfahrens, S. 173f.

14 Leopold VON RANKE, Zur eigenen Lebensgeschichte, Leipzig 1890 (SW 53/54), S. 602; vgl. auch Friedrich KARABACZEK, Ranke und Pastor und ihre Arbeiten über die Geschichte der Päpste, Wien 1949, S. 47.

15 Vgl. Ignaz Philipp DENGEL, Ludwig Freiherr von Pastor †, in: Historisches Jahrbuch 49 (1929), S. 1–32, hier S. 6f.

kampf aus der Perspektive des Benachteiligten und Diffamierungen ausgesetzten katholischen Lagers.

Das Vatikanische Konzil hatte nicht nur die volle, höchste, ordentliche und unmittelbare Macht und Jurisdiktion des Papstes über die gesamte und über jede einzelne Kirche bekräftigt, die zuerst von der Synode von Florenz 1439 postuliert worden war. Mit der päpstlichen Unfehlbarkeit in speziellen Lehrentscheidungen des Glaubens und der Sitte hatte die römische Kirche 1870 dem synodalen Entscheidungsprinzip endgültig die Spitze gebrochen; speziell unter den deutschen Katholiken hatte die Annahme des Konzilsdekrets zu einer Zerreißprobe geführt. Kämpferische katholische Theologen wie der ursprüngliche Lieblingsfeind der borussischen Historiographie, der Münchner Ignaz von Döllinger – seine *Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland* waren eine ungleich erfolgreichere Gegen gründung zu Rankes 1831 begründeter *Historisch-politischer Zeitschrift* gewesen – wurden exkommuniziert, da es ihnen ihr historisches Bewusstsein verbot, die katholische Kirche als Papstkirche anzuerkennen.

Längst hatte sich zu diesem Zeitpunkt aber ein Lager unbedingt romtreuer und teilweise bereits von der Neuscholastik geprägter katholischer Historiker gebildet, die das idealistisch-romantische Erbe einer konservativen kirchlich-institutionellen Selbstvergewisserung im Medium geschichtlicher Autorität in dem Punkt aufzugeben bereit waren, wo dogmatische Lehrentscheidungen dem Ergebnis historischer Forschung entgegenstanden.¹⁶ Ein Geschichtsbewusstsein, das sich auf das im engen Sinne kirchlich verstandene Milieu konzentrierte, führte hier dazu, dass sich ideologische Wirklichkeitskonstruktion und reale Stellung der kirchlichen Institution wechselseitig verstärkten.¹⁷ Ludwig Pastor wurde bereits als Schüler mit dem Nestor der katholischen Geschichtsschreibung, dem Frankfurter Gymnasiallehrer Johannes Janssen, eng bekannt. Janssen verband in seiner bahnbrechenden, polarisierenden *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters* ein zutiefst preußen-, protestantismus- und aufklärungsfeindliches Weltbild mit wissenschaftlichem Anspruch – ja, von den

¹⁶ Für die Spaltung innerhalb der katholischen Theologie vgl. nur Andreas HOLZEM, Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, Altenberg 1995, S. 163–216.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 179. – Als programmatischer Text der katholischen Historiographie wird in der Forschung (allerdings nicht bei Holzem) immer wieder diskutiert: Carl Adolf Constantin HÖFLER, Ueber katholische und protestantische Geschichtsschreibung, in: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 11 (1845), S. 297–321; vgl. nur Thomas BRECHENMACHER, Großdeutsche Geschichtsschreibung im neunzehnten Jahrhundert. Die erste Generation (1830–1848), Berlin 1996; MUHLACK, Bedeutung des Indexverfahrens, S. 192f.; Marcus SANDL, Heilige Stagnation. Mediale Konfigurationen des Stillstands in der großdeutsch-katholischen Geschichtsschreibung des frühen 19. Jahrhunderts, in: *HZ* 285 (2007), S. 529–563.

Zeitgenossen noch kaum gewürdigter Innovativität – und einem literarisch avancierten Darstellungsstil.¹⁸

Pastor tritt also zu einem relativ späten Zeitpunkt in die Phase katholischer Rekonfessionalisierung der Historiographie zwischen den sogenannten Kölner Wirren in der zweiten Hälfte der 1830er Jahre – einer Reihe erster manifester Konflikte zwischen Katholizismus und preußischer Regierung – und dem Ende des Kulturkampfes ein,¹⁹ und er gewinnt innerhalb des intern durchaus von tiefen Konflikten gezeichneten Milieus rasch eine eindeutige Stellung. Man kann aus den bruchstückhaften Selbstzeugnissen den Eindruck gewinnen, das ultramontane Lager habe den hoffnungsvollen jungen Mann von Beginn an für die Rolle eines kirchentreuen Allgemeinhistorikers von akademischem Rang, betraut mit der Mission einer unablässigen »Verteidigung der katholischen Kirche auf dem Felde der Geschichte«²⁰, geradezu aufgebaut.

Feindbild Pastors ist der zeitgenössische protestantische »Geschichtsmopolismus«²¹. Der 19-Jährige vertraut seinem Tagebuch ein Gespräch mit Janssen an, in dem dieser über die Parteilichkeit Rankes in dessen *Deutscher Geschichte im Zeitalter der Reformation* klagt: Beinahe alle Stücke aus dem Frankfurter Archiv seien falsch gelesen oder verstümmelt wiedergegeben. Pastor rät über ein mögliches Lebensziel:

Wenn sich mir nur später Gelegenheit darbietet, die Forschungen Rankes, insbesondere die über die Päpste, zu revidieren: eine ernste und notwendige Aufgabe. Überhaupt ist es von den Katholiken unverantwortlich, daß sie den Rankeschen Werken noch nichts entgegengesetzt haben. Janssen wird für die deutsche Geschichte diese Lücke ausfüllen. Wer aber wird die Päpste des 16. und 17. Jahrhunderts retten?²²

Die Faszination kann er bei der eigenen Lektüre des Rankeschen Werks kaum verhehlen; doch gleichzeitig disqualifiziert den protestantischen Historiker in Pastors Augen seine Konfession:

»Wenn ein Protestant so schreibt, was muß dann erst ein Katholik Erhebendes finden können! Es war, wie wenn eine höhere Macht mir sagte: »Nimm die Feder zur Hand und schreibe eine katholische Papstgeschichte dieser Zeit!«²³

– Andreas Holzem hat darauf hingewiesen, wie Pastor das Unternehmen der *Papstgeschichte* von Beginn an religiös stilisierte, indem er immer wieder

18 Vgl. zu Janssen: HOLZEM, Weltversuchung und Heilsgewißheit, S. 180–190.

19 MUHLACK, Bedeutung des Indexverfahrens, S. 194f.

20 Tagebucheintrag vom 7. April 1872: Ludwig FREIHERR VON PASTOR, Tagebücher – Briefe – Erinnerungen, Heidelberg 1950, S. 23.

21 Die frühen Publikationen zum Thema nennt DENGEL, Ludwig Freiherr von Pastor †, S. 8.

22 Tagebucheintrag vom 5. Dezember 1872: PASTOR, Tagebücher – Briefe – Erinnerungen, S. 32.

23 Tagebucheintrag vom 8. Dezember 1872: Ebd., S. 33.

Zäsuren seines Schaffens auf das Datum der ›Berufung‹ – sicher bewusst gewählt das Hochfest der Maria Immaculata – fallen ließ.²⁴

Sobald der Plan gefasst ist, beginnt der junge Gelehrte das Terrain zu markieren: Die zeitgenössische Papsttumshistoriographie seiner katholischen Glaubensgenossen sieht er mit dem Makel mangelnder Wissenschaftlichkeit behaftet: Nach der Lektüre von Grönes Päpstgeschichte etwa – in Pastors Urteil eigentlich nur eine Sammlung von Papstbiographien²⁵ – bemängelt er die falsche Periodisierung. In der Tradition der katholischen Historiographie ist er aber immer bereit, derartigen Forschungen das Etikett der korrekten Positionalität auszustellen: Grönes Arbeit habe die »katholische Gesinnung [...] stets schön gewahrt«.²⁶ Ein Vorbild kann wegen ihres inspirierenden konservativen Theoriepotentials allenfalls Joseph de Maistres historisch-politisches Grundlagenwerk über das Papsttum sein. Der konfessionelle Gegner kann erst recht keine Schonung erwarten: Protestantische Publikationen zum Thema rezensiert Pastor im Schutzraum der katholischen Kirchenpresse in Grund und Boden.²⁷ Gleichzeitig beginnt er, auch auf der protestantischen Seite überall gezielt nach vermeintlich negativen Urteilen über Rankes Päpste zu suchen, um zusätzliches Argumentationsmaterial für sein revisionistisches Vorhaben zu gewinnen.²⁸

Noch nicht promoviert, erwägt Pastor in einem Brief an Onno Klopp einen direkten Angriff auf Ranke, um dessen falsche und tendenziöse Interpretation der handschriftlichen Quellen bloßzustellen – »liederlich und ungenau« arbeite der Berliner Historiker.²⁹ Nach Lektüre der *Päpste*, so Pastor, sei ihm klargeworden, »daß gegen diese preußisch-protestantische Geschichtsmacherei und -verdreherei angekämpft werden muß«. Er habe keine Furcht, sich »als offenen Feind Rankes zu bekennen«.³⁰ Klopp, der Doyen

24 HOLZEM, Weltversuchung und Heilsgewißheit, S. 191.

25 Valentin GRÖNE, Die Papst-Geschichte, 2 Bde., Regensburg 1864/1866.

26 PASTOR, Tagebücher – Briefe – Erinnerungen, S. 48.

27 Vgl. etwa: Ders., Wattenbach's Geschichte des Papstthums [= Rez.: Wilhelm Wattenbach, Geschichte des römischen Papstthums. Vorträge, Berlin 1876], in: Der Katholik 57 (1877), 2. Hälfte, S. 506–521; Pastor urteilt über das Werk: »ein Pamphlet [...], geschrieben im Interesse des modernen ›Culturkampfes« (ebd., S. 510); den Autor apostrophiert er stets als ›Historiker in Anführungszeichen. Die Rezension schließt mit dem Verdikt: »Der Name ›Wattenbach‹ ist aber jedenfalls aus der Reihe der Historiker zu streichen und in diejenige der confessionellen Tendenzliteraten zu setzen.« (ebd., S. 521). – Das Tagebuch vermerkt zur selben Zeit im Hinblick auf Wattenbach: »Es ist geradezu erschreckend zu sehen, welches Unheil diese liberalen Professoren bei den jungen Leuten anrichten.« (PASTOR, Tagebücher – Briefe – Erinnerungen, S. 100).

28 So etwa bei der Lektüre von Karl HAGEN, Deutsche Geschichte von Rudolf von Habsburg bis auf die neueste Zeit, 3 Bde., Frankfurt a.M. 1854–1858, oder auch im Privatgespräch mit Theodor Mommsen (vgl. PASTOR, Tagebücher – Briefe – Erinnerungen, S. 45; S. 47).

29 Ebd., S. 106.

30 Ebd. – Vgl. die polemische, aber klarsichtige Analyse der preußischen Wissenschaftspolitik im Dienst politischer Propaganda auch auf dem Feld der Geschichtsschreibung: Die »sonst so sparsame Regierung Preußens« habe es weder an Gunstbeweisen noch an finanzieller Unterstüt-

der antiborussisch-großdeutschen Geschichtsschreibung, bestärkt Pastor darin, dass Ranke »die Wahrheit nicht will«: »Man fühlt dem Subjekt immer an, daß er überlegt, wie weit er gehen dürfe, ohne sich direkt dem Vorwurf der Lüge auszusetzen. Das ganze Werk« – so Klopp über die jüngste Auflage des immer noch provozierenden Rankeschen Oeuvres – »atmet den Geist des Kulturkampfes.«³¹

Die Konfessionspolemik verbindet Pastor intern mit einem unnachgiebigen Wissenschaftsethos: Ergebnis seiner zähen Diplomatie gegenüber allen Instanzen der Kurie ist die Öffnung beinahe aller vatikanischen Archive für seine Forschung.³² Er argumentiert dabei mit der Furcht vor völliger Vereinnahmung der katholischen Kirchengeschichte durch die protestantische Kritik. Sein vergebliches Bemühen um Einsicht ins Inquisitionsarchiv quittiert er mit den Worten:

Wenn nur nicht eines Tages die Feinde der Kirche das Inquisitionsarchiv einfach mit Beschlag belegen! Dann werden die Akten, statt von einem treuen Katholiken erläutert, zum Schaden der Kirche herausgegeben und verwendet werden.³³

Bereits der erste Band der *Päpstgeschichte*, 1886 erschienen, erhielt ein überwältigend positives Echo in katholischen Fachzeitschriften und Kirchenzeitungen.³⁴ Vielen Rezensenten war wichtig, Pastors Unternehmen auch als literarisch-ästhetische Leistung zu würdigen.³⁵

Das Lob verband sich häufig mit nochmaligen Seitenhieben gegen Rankes Werk, dem man eine zu pointierte religiös-philosophischen Standpunktwahl sowie einen inzwischen veralteten Forschungs- und Quellenstand vor-

zung für diejenigen fehlen lassen, »welche mit Geschick und Gewandtheit ›die preußische Mission‹ für Deutschland in gelehrte Bücher einzukleiden wußten« (Tagebucheintrag vom 5. August 1890: Ebd., S. 230).

³¹ Ebd., S. 108.

³² Die offizielle Öffnung des Vatikanischen Archivs erfolgt durch das Rundschreiben ›Saepe numero considerantes‹ vom 18. August 1883; vgl. KARABACZEK, Ranke und Pastor, S. 59–61.

³³ Tagebucheintrag vom 20. Januar 1903: PASTOR, Tagebücher – Briefe – Erinnerungen, S. 401. – Pastor berichtet, dass Papst Leo XIII. Rankes Papstgeschichte kannte. Während einer Audienz 1879 auf Ranke angesprochen, habe der Papst kommentiert: »Nicht wahr, das Buch dieses Berliner Professors ist in Leipzig gedruckt« (ebd., S. 123).

³⁴ Die ausführlichste Zusammenstellung von Rezensionen bietet: (ANONYMUS), Pastors Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zur Wahl Pius II., dessen Kritiker und Ranke: Einige Kreuz- und Querzüge, von einem Einsiedler am Rhein, Freiburg i. Br. 1886, S. 77f.

³⁵ Die These eines eher an statischen Momenten orientierten Wissenschaftsstils in der katholischen Historiographie (vgl. SANDL, Heilige Stagnation) wird dabei auch für die Rezipientenseite unterstützt durch eine Besprechung in der Zeitschrift ›Augustinus‹: »Der vorliegende Band ist einem vollgefüllten und dabei wohlgeordneten Juwelenschrein vergleichbar, und man merkt dem kostbaren Inhalt, der vor uns in allen Farben glitzert, die Mühe des Schatzgräbers, der ihn an's Sonnenlicht gefördert, gar nicht an. Darum dünkt es uns gerechtfertigt, auf die unsägliche Mühe des Gelehrten hinzuweisen, der jene Edelsteine gesammelt, und auf die Hand des Künstlers, der sie gefaßt und zusammengestellt. Der Autor aber ist beides in einer Person.« (Zitat: [ANONYMUS], Pastors Geschichte der Päpste, S. 78).

warf.³⁶ Rankes über weite Strecken der Darstellung unvoreingenommene Einfühlsamkeit konnte die katholische Presse dennoch loben³⁷ – ohne dass dies am antiprotestantischen Grundkonsens der katholischen Frühneuzeitforschung des letzten Jahrhundertdrittels etwas geändert hätte.³⁸

Protestantische Rezensionen ließen länger auf sich warten. Die ersten Kritiken waren ambivalent: Konfessionspolitische Polemik mischte sich mit fachwissenschaftlicher Anerkennung. Einhellig begrüßte man, dass Pastor auch »die protestantischen Mitforscher, theologische wie profanhistorische, [...] überall fleißig benutzt« habe.³⁹ Das *Theologische Literaturblatt* kleidet sein positives Urteil in eine Semantik, die Rankes historiographische Postulate spiegelt: Pastor zeichne sein »Geschick in lichtvoll gruppierender Verarbeitung massenhafter historischer Details« und sein »Streben nach Objectivität in Erhebung der Thatbestände und nach Ausübung historischer Kritik« aus – letzteres allerdings »innerhalb gewisser Schranken«. ⁴⁰ In den ersten Kritiken wird Pastor noch mit seinem »ultramontanen« Milieu identifiziert. Doch man hält ihm im Vergleich mit seinem Lehrmeister zugute: »von Janssen'schen Künsten des Verschweigens, des willkürlichen Auswählens und des vorsichtigen Beschneidens der zu verhörenden Zeugnisse hält der Verf. sich fern«. ⁴¹ Der von Pastor neuerreichte historiographische Standard wird allmählich immer klarer akzeptiert. Gustav Kaweraus Fazit nach Lektüre des vierten und fünften Bandes lautet: »Erfreulich ist es auch zu sehen, in welchem weiten Umfange bei ernster geschichtlicher Forschung der Unterschied der Konfessionen zurücktritt«. ⁴²

[W]ir« – damit ist die protestantische Majorität der historischen Forschung gemeint – werden »auf sehr weiten Strecken seiner Darstellung und auch seiner Beurteilung fol-

³⁶ Vgl. ebd., S. 3f.

³⁷ Vgl. ebd., S. 83–85.

³⁸ Vgl. ebd., S. 86: »Auf dem Gebiete der historischen Forschung bricht sich immer mehr die Erkenntniß Bahn, daß die Reformation des 16. Jahrhunderts wie überhaupt, so dem deutschen Volke insbesondere keinen Fortschritt in der nationalen Wohlfart, in der politischen und geistigen Kultur gebracht und daß das Werk der Beseitigung des Papstthums nur das Aufkommen eines ganzen Schocks von fürstlichen Territorialpäpstein und den Absolutismus der Fürstengewalt auf religiösem und auf politischem Gebiet zur Folge gehabt hat.«

³⁹ † (ANONYMUS), Zur katholischen Kirchengeschichtsschreibung des Mittelalters [= Rez.: Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 1: Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zur Wahl Pius' II., Freiburg i. Br. 1886], in: Theologisches Literaturblatt 7 (1886), S. 265–268, hier S. 265.

⁴⁰ Ebd.; vgl. auch die deutlicher positionelle Rezension: Lic. Dr. A. K., Rez.: Pastor, Prof. Dr. L.: Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. I. Band [etc.], in: Theologischer Litteratur-Bericht 9 (1886), S. 174.

⁴¹ † (ANONYMUS), Zur katholischen Kirchengeschichtsschreibung, S. 265; die Rezension ist sinnenstellend zitiert bei: (ANONYMUS), Pastors Geschichte der Päpste, S. 80.

⁴² Gustav KAWERAU, Rez.: Ludwig Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 4, 1. Abt.: Leo X, Freiburg i. Br. 1906; 2. Abt.: Adrian VI., Klemens VII., Freiburg i. Br. 1907; Bd. 5: Paul III., Freiburg i. Br. 1909, in: HZ 105 (1910), S. 361–370, hier S. 362.

gen können. Denn unbeschadet seines dogmatisch an die Glaubenssätze der römischen Kirche gebundenen Standpunkts hat er sich doch in der Beurteilung der Personen, auch der mit der dreifachen Krone geschmückten, eine bemerkenswerte Unbefangenheit und einen erfreulichen Freimut des Urteils gewahrt.⁴³

2. Historische Erkenntnistheorie und literarischer Gestaltungswille

Ranques Erkenntnistheorie ist ein philosophisch wohl nicht überaus differenziertes Amalgam aus der Kantschen Transzendentalphilosophie, Fichtescher Ich-Lehre und Schellings Identitätsdenken: Wie seine idealistischen Zeitgenossen geht der Historiker von einer Identität von Anschauendem und Angeschautem im Bewusstsein des Subjekts aus.⁴⁴ Das Subjektive bildet so den unhintergehbaren Erkenntnisgrund.⁴⁵ Das von ihm angeschaute Besondere, die partikulare historische Erfahrung, stellt den einzigen, aber eben auch vollgültigen Zugang zur Erkenntnis des Allgemeinen dar.⁴⁶

Der Einheit des erkennenden Subjekts korrespondiert – a posteriori – die Einheit des Erkannten. Die Idee des Historikers bestimmt also die Einheit der Geschichte.⁴⁷ Keinen Widerspruch hierzu stellt der Maßstab radikaler Objektivität dar, auf den Ranke den Historiographen verpflichtet. Dieser

43 Ebd. – Mehrfach hebt Kawerau Pastors »Bestreben nach einer leidenschaftslosen und gerechten Darstellung geschichtlicher Vorgänge« (ebd., S. 366) hervor, auch im Vergleich mit Pastors Frühwerk.

44 Vgl. nur Ulrich MUHLACK, Leopold von Ranke (1795–1886), in: Lutz RAPHAEL (Hrsg.), *Klassiker der Geschichtswissenschaft*, Bd.1, München 2006, S. 38–63, hier S. 52f.

45 Parallelen zum zeitgenössischen erfahrungstheologischen Diskurs vermutet BRAW, *Vision as Revision*, S. 54f.

46 Braw betont im Anschluss an Leonard Krieger und Hayden White Ranques Anliegen, in der Darstellung ästhetische und religiöse Erfahrungsmomente im Modus visueller Wahrnehmung wiederzugeben und so das historische Feld in seiner Unmittelbarkeit, Besonderheit und Lebendigkeit abzubilden (ebd., S. 46–48). Auf die Bedeutsamkeit der poetischen Konstituierung des historiographischen Gegenstands speziell beim jungen Ranke weist hin: Philipp MÜLLER, *Erkenntnis und Erzählung. Ästhetische Geschichtsdeutung in der Historiographie von Ranke, Burckhardt und Taine*, Köln u.a. 2008, S. 95f.

47 Pointiert: SANDL, *Heilige Stagnation*, S. 536. – Sandls These, Ranques Absolutsetzung des historischen Diskurses durch »vollständige Ubiquität des Schriftmediums« (ebd.) schließe direkt an das protestantische Schriftprinzip und dessen »neue hermeneutische Begründung« um 1800 an (ebd., S. 537; vgl. auch S. 538), kann in ihrer Vagheit noch nicht überzeugen. In Bezug auf den historischen Ansatz Friedrich Schleiermachers und seiner Schüler wie etwa Johann August Wilhelm Neanders besteht Forschungsbedarf (vgl. Hanna JURSCH, *Schleiermacher als Kirchenhistoriker*. Buch 1: Die Problemlage und die geschichtstheoretischen Grundlagen der Schleiermacherschen Kirchengeschichte, Jena 1933); zu der ohnehin stark differierenden Konzeption Ferdinand Christian Baur, des bedeutendsten protestantischen Kirchenhistorikers im 19. Jahrhundert, vgl. Christian ALBRECHT, *Historische Kulturwissenschaft neuzeitlicher Christentumspraxis. Klassische Protestantismustheorien in ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis der praktischen Theologie*, Tübingen 2000, S. 74–88 (Lit.).

Maßstab wird nämlich nicht länger – wie in der Aufklärungshistorie – am Vernunftgemäßen oder am moralisch Wünschenswerten geeicht, sondern, streng einer erkenntniskritischen Einsicht verpflichtet, an zwei subjektiv zu verantwortenden Faktoren: persönlicher Unparteilichkeit und Anschauung des Historikers.⁴⁸

Es macht den Reiz der Rankeschen Geschichtsdarstellung aus, dass sich diese Leitannahmen nur in den seltensten Fällen in der Form theoretischen Raisonnements finden.⁴⁹ Ranke lässt sie vielmehr direkt in seine literarische Darstellung einfließen – die Stoffgliederung des Gesamtwerks ist ebenso wie die Kunstgriffe in Satzbau und Wortwahl der Prosa direktes Produkt der erkenntnistheoretischen Grundentscheidungen des Historikers. Das lässt sich an Rankes Darstellungsstrategien historischer Kausalitäten zeigen: Dass Ranke hinter den Einzelgeschneissen einen übergreifenden Geschichtsprozess voraussetzt, markiert er immer wieder durch archaisierende Überleitungsfloskeln wie »es geschah«, »es begab sich« etc.⁵⁰ In diesen Fällen kommt eine regelrechte Scheu des Historiographen zum Ausdruck, Kausalitäten direkt zu benennen.⁵¹ Rankes Scheu ist jedoch nicht religiös, sondern in erster Linie wissenschaftlich-literarisch motiviert: Was sich im Raum zwischen den weltgeschichtlich leitenden Ideen – die der Historiker durch Einfühlung zu apperzipieren vermag – und dem konkreten Geschehen ereignet, ist wegen seiner Komplexität in den meisten Fällen nicht der Darstellung fähig.⁵² Ranke findet jedoch literarische Mittel, um die Leerstelle zu besetzen – etwa die Personifikation. Bevor er in der Papstgeschichte ein Doppelporträt zweier politischer Gegner einflicht, erklärt er seine Motivation hierzu bzw. den Ertrag der folgenden Passage: »Es ist zuweilen, als träten die Ideen, welche die Dinge bewegen, die geheimen Grundlagen des Lebens einander sichtbar gegenüber.«⁵³ Die Personifizierbarkeit von Ideen an-

48 Vgl. MUHLACK, Leopold von Ranke, S. 50–54.

49 Auf den produktiven Selbstwiderspruch zwischen dem von Ranke postulierten Theorieverbot und seiner stetigen Beschäftigung mit der Frage nach den großen Tendenzen und geistigen Entwicklungen, die Sinn und Ziel der Geschichtsentwicklung bestimmen verweist u.a. Wolfgang J. MOMMSEN, Einleitung, in: Ders. (Hrsg.), Leopold von Ranke und die moderne Geschichtswissenschaft, Stuttgart 1988, S. 7–18, hier S. 12.

50 Vgl. Hans SCHLEIER, Geschichtstheorie und Geschichtsschreibung bei Leopold von Ranke, in: Ebd., S. 115–130, hier S. 118.

51 Schleier weist darauf hin, dass Ranke Erklärungen prinzipiell nur in narrativer oder motivationaler Form einsetzt; »nomologische und andere komplexere Erklärungsformen waren ihm fremd« (ebd., S. 119).

52 Dies bleibt kritisch gegenüber einer Lesart festzuhalten, die aus Rankes Annahme, Gott verharre in einer unzugänglichen Transzendenzebene, eine umfassende Ermächtigung des Historikers zur Sinndeutung folgert – vgl. in diesem Sinn etwa MUHLACK, Bedeutung des Indexverfahrens, S. 196: »Die protestantische Unterordnung unter den unerforschlichen Gott schlug da gewissermaßen um in eine neue Form historiographischer Selbstgewißheit.« – Näher vgl. u. 3.

53 Leopold VON RANKE, Die Römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, Bd. 1, 7. Auflage, Leipzig 1878 (SW 37), S. 190.

hand politischer Protagonisten ist nur ein Grund für den Primat der politischen Geschichte bei Ranke: Geschichtsdarstellung, als »Spiel geistiger Kräfte« verstanden, muss die quellenmäßig besonders anschauliche und lebendige politische Geschichte anschauen, um diese Kräfte zu erfassen.⁵⁴

Zu zeigen, »wie es wirklich gewesen« ist, ist in noch wesentlich gesteigertem Maß Ludwig Pastors Anliegen. Rankes Forderung nach geschichts-immanentem Urteil meint er erst selbst wirklich Genüge zu leisten: »Der echte Historiker beurteilt jede Zeit aus sich heraus und rechnet ihr nur das an, was vorherging und was sie tat, nicht was folgt.«⁵⁵ Dies bedeutet nicht, dass Pastor damit den Konsens der zeitgenössischen katholischen Geschichtsschreibung verlässt: Politisch und konfessionell anders orientiert als der kleindeutsch-protestantische Mainstream, setzte die Gruppe der katholischen Historiker im Gegensatz zu dessen teleologischem Prozessdenken auf eine alternative Geschichtskonzeption, die mit Mustern des Stillstands, der Beharrung, des Übergangs und der Verschiebung innerhalb fester Einheiten arbeitete.⁵⁶ Pastors Werk ist sicher in einigen Aspekten dieser Tradition verpflichtet.⁵⁷ Im Vergleich mit Ranke fällt besonders der Verzicht auf eine eigenständige Periodisierung des behandelten Zeitabschnitts auf. Wo Ranke eine raffinierte, mehrperspektivische und in sich selbst dynamische Gliederung des Stoffes vornimmt, hält sich Pastor an die Chronologie der Pontifikate.

Mehr als ein Interpret hat auf den Kontrast zwischen Rankes dramatisierender Technik des Stoffaufbaus und Pastors ruhiger, romanhaft-epischer Schilderung hingewiesen.⁵⁸ Pastor scheint sich in seinen formativen Jahren beinahe manisch mit Rankes historiographischem Stil befasst zu haben:⁵⁹ Zur Stilbildung las er den von Ranke favorisierten Herder.⁶⁰ Bei Ranke selbst notiert er akribisch die stilistischen Veränderungen in den frühen Publikationen zwischen 1824 und 1827: Hier sei die Periode des Übergangs von der »hölzernen Sprache Johannes von Müllers« zum feinen Rankeschen Stil. Diesen sieht er durch kurze Sätze und zahlreiche Fragen charakterisiert, durch die die Darstellung lebendig wird.⁶¹ Charakteristisch ist

⁵⁴ KARABACZEK, Ranke und Pastor, S. 96.

⁵⁵ Tagebucheintrag vom 12. November 1879: PASTOR, Tagebücher – Briefe – Erinnerungen, S. 141.

⁵⁶ SANDL, Heilige Stagnation, S. 533.

⁵⁷ Zur Einordnung Pastors in die Möhlersche Tradition der Kirchengeschichtsschreibung als kritischer, religiöser und pragmatischer Wissenschaft vgl. HOLZEM, Weltversuchung und Heilsgewißheit, S. 165.

⁵⁸ KARABACZEK, Ranke und Pastor, S. 19.

⁵⁹ Vgl. den Tagebucheintrag vom 1. November 1882: »Mein alter Plan, ein Werk ›L. v. Ranke als Historiker‹ zu schreiben, drängt sich mir täglich mehr auf. Habe ich mich doch mit keinem Historiker mehr beschäftigt als mit ihm.« (PASTOR, Tagebücher – Briefe – Erinnerungen, S. 169).

⁶⁰ Ebd., S. 41.

auch auf dem stilistischen Feld vor allem die Überbietungsintention: Während der junge Ranke seine Zeitgenossen durch eine den Leseindruck intensivierende Anverwandlung des Themas in seiner Darstellung verblüffte, die er durch eine bewusste Annäherung an den Stil der Quellen erzielte, ist für Pastor nicht zwei Generationen später die Messlatte noch wesentlich höher gesetzt: Im Vergleich zur souveränen Einflechtung der Quellen bei Janssen vermöge Rankes Stil nicht zu fesseln: »Bei Ranke ist alles Markante der Zeit durch eine glättende, äußerst geschickte Feile hinweggewischt. Man kann den Charakter der Zeit nicht mit Glacéhandschuhen zeichnen.«⁶²

Bei der Lektüre von Rankes *Fürsten und Völker* identifiziert Pastor ein weiteres Problem, das für seine Kritik an der Papstgeschichte ebenso wichtig wird und noch näher an den Kern des Rankeschen Historismus rührt: Rankes – wie er zugesteht, aufgrund der Archivsituation notgedrungen – Konzentration auf die diplomatischen Quellen. Dies bedinge eine Sicht auf die Päpste »vom Standpunkt Außenstehender«.⁶³ – Selbstverständlich verkennt Pastor damit Rankes tiefere Motivation: Dessen Anwendung der historischen Quellenkritik ist zentral dem Prinzip der visuellen Wahrnehmung verpflichtet:

Ranke as practitioner of the critical method sought to find the most genuine, most congenial, and most receptive observer of a given event, in order to come as close as possible to seeing the event itself. Sources were chosen on the basis of their visual quality, their Anschaulichkeit.⁶⁴

Ranke behandelt seine Quellen als Erfahrungsberichte, Literaturwerke und Geschehenseindrücke, um beim Leser bestmögliche Voraussetzungen für ein Wiedererleben zu schaffen. Geschichtsschreibung, so betont Ranke immer wieder besonders gegen die Hegelianerfraktion der deutschen Historiker, ist zu einem gewissen Grad Kunst. Pastors Aspiration, das Vor- und Feindbild an wissenschaftlichem Niveau zu überbieten, ist damit von vornherein relativiert.

Als weitere negative Konsequenz wertet Pastor, dass die einseitige Quellenwahl Rankes zur weitgehenden Ausblendung des ›Volkslebens‹ in der Darstellung führe. Wo bei Ranke zur Erläuterung der allgemeinen Beschaffenheit der geistigen Kräfte in einer Epoche angesichts der Anschaulichkeit des Politischen nur selten Beispiele aus der Kulturgeschichte aufgerufen

61 »[Ü]berall findet man den Reiz des Feinen und Geistreichen, obgleich manchmal etwas stark aphoristisch« (ebd., S. 48). – Pastor möchte etwa Theodor Mommsens Urteil über Ranke – »das Charakteristische die Häufung der Einzelheiten« – als Kritik verstehen; Pastors Fazit: »Ranke hält durch Anekdoten und geistreiche Züge stets das Interesse des Lesers wach und macht dadurch auch seine Ummodellung der Tatsachen weniger bemerkbar.« (ebd., S. 47).

62 Ebd., S. 45.

63 KARABACZEK, Ranke und Pastor, S. 57.

64 BRAW, Vision as Revision, S. 49; im Einzelnen zu Rankes Stilmitteln: Ebd., S. 52.

werden, weist Pastor – im Anschluss an seinen Lehrer Janssen – diesen Aspekten viel höheren Rang zu, wie gleich das Auftaktkapitel des ersten Bandes zur Kultur der Renaissance in Italien zeigt. Auch theologischen Fragen räumt er höheres Eigenrecht ein und sieht sie nicht wie Ranke primär unter politischen Gesichtspunkten, wie etwa ein Blick auf die jeweilige Behandlung des Trienter Konzils ergibt.⁶⁵ Zuletzt bekräftigt Pastor seinen Willen zum überlegenen wissenschaftlichen Standard durch den steten Bezug auf den Forschungsstand. Während sich Ranke in der Papsttumsgeschichte grundsätzlich nicht mit den Arbeiten anderer zeitgenössischer Forscher auseinandersetzt, überlässt Pastor oft sogar die entscheidende Bewertung eines Ereignisses einem Zitat der Forschungsliteratur; er strebt nach möglichst umfassender Berücksichtigung von Quellen und Sekundärliteratur.⁶⁶

Trotz seines Willens zur stilistischen Innovation steht Pastor allerdings vor einem unlösbaren Dilemma: Die historische Semantik ist durch Rankes häufig polemisch motivierten Sprachgebrauch bereits in einer spezifischen Weise ideologisch qualifiziert. Dort, wo Pastor eine für den gläubigen Katholiken anstößige Begrifflichkeit vermeidet – etwa den Begriff ›Kreaturen‹ für die jeweils durch einen Papst ernannte Kardinalsgruppe – oder ein im Sinne katholischer Theologie motiviertes Werturteil einfließen lässt, setzt er sich dem Vorwurf konfessioneller Befangenheit aus.⁶⁷ Wo Ranke statt des für Katholiken naheliegenden Begriffs ›Hl. Stuhl‹ durchweg das Wort ›Kurie‹ verwendet⁶⁸, gewinnt er weitere Glaubwürdigkeit im Sinne seines Neutralitätspostulats.

3. Rivalisierende Objektivitätskonzepte – Erkenntnisinteressen und Urteilsmaßstäbe

Ranke hat im Rahmen seiner Papstgeschichte seine Forderung nach Objektivität des Geschichtsschreibers in besonderem Maße konkretisiert: Objektivität schließt besonders die Distanznahme von konfessionellen Verengungen ein: »Ein Italiener oder Römer, ein Katholik würde die Sache ganz anders angreifen«, schreibt Ranke in seiner Vorrede. »Durch persönliche Verehrung oder auch durch Haß bewogen«, wäre seine Darstellung in vielem

⁶⁵ Vgl. näher KARABACZEK, Ranke und Pastor, S. 96–98.

⁶⁶ Vgl. KARABACZEK, Ranke und Pastor, S. 106.

⁶⁷ Vgl. Gustav KAWERAU, Rez.: Ludwig Pastor, Geschichte der Päpste, S. 369, der die »Vermengung theologischer Beurteilung mit geschichtlicher Darstellung« kritisiert: »Der Historiker schreibt nicht ›Irrlehre‹ Luthers oder die ›lutherische Ketzerei‹, ›Abfall von der Kirche‹ u. dgl. Ausdrücke, in denen das Dogma nicht bloß auf die Geschichtsauffassung, sondern auch auf den Stil seinen Einfluß übt«.

⁶⁸ Vgl. KARABACZEK, Ranke und Pastor, S. 78f.

vielleicht »ausführlicher, kirchlicher, localer«. Ein norddeutscher Protestant könne hiermit nicht wetteifern; bleibe er aber auch indifferent gegenüber manchem Detail, so genieße er den Vorzug, dass sich für ihn durch seinen Abstand »reiner historische Gesichtspunkte« ergäben.⁶⁹ So entspannt wie hier in der Erstauflage urteilt der späte Ranke, wie erwähnt, nicht mehr. Doch er blieb bei der Behauptung, die welthistorische Bedeutung des Papsttums erschließe sich demjenigen eher, der ihm nicht durch persönliche Loyalität verbunden sei. In seiner historischen Wandelbarkeit erweise sich das Papsttum in ebenderselben Weise wie die politischen Dynastien als »ein Theil der allgemeinen Geschichte, der gesammten Weltentwicklung«.⁷⁰

Kann die religiöse Position – die wahrscheinlich radikalste Komponente menschlicher Subjektivität – also nur ex negativo Objekt der Selbstreflexion des Historiographen werden? Beide vorgestellten Historiker sind wenig gesprächig, was die letzte religiöse Motivation, den konfessionell bestimmten Tiefenreflex angeht, der ihr historiographisches Unternehmen einer Papsttums- bzw. Pápstegesichte beflügelt. Womöglich darf man diesen Aspekt – die positiv-religiöse Determinierung des Erkenntnisinteresses – bei beiden ohnehin nicht zu hoch bewerten. Beide sind, wenn auch theologisch hochgebildet, keine Theologen. Ranke – der sein Theoloiestudium nicht mit dem kirchlichen Examen abgeschlossen hatte – legt Wert darauf, die Konstituenten seines religiösen Weltbilds autonom zu bestimmen. Er lehnt, wie bereits erwähnt, die Idee eines Fatum ebenso ab wie ein interventionistisches Gottesverständnis oder einen göttlichen Heilsplan in der Geschichte: Ranke kennt Gott lediglich als letzte Ordnungsinstanz des Universums. Sein Wirken in der Geschichte kann zu Zeiten für den menschlichen Betrachter sichtbar werden – als das In-Balance-Bringen der konfligierenden Mächte, also im Rahmen der historischen Anschauung und damit systemimmanent.⁷¹

Anders als liberal-protestantische Theologen ist Ranke auch kaum daran interessiert, die Idee eines »protestantischen Prinzips« auf der Grundlage einer subjektiv verinnerlichten Freiheitsreligion durch historische Forschungen als notwendiges Entwicklungsziel einer Geschichtsteologie zu erweisen.⁷² Wahrnehmung der Geschichte – und damit eben gleichzeitig Gottes,

69 RANKE, Die Römischen Pápste, Bd. 1 (SW 37), S. XI.

70 Ebd., S. XII.

71 BRAU, Vision as Revision, S. 54, resümiert: »secular providence throughout«. – Brau weist ebd., S. 53f., darauf hin, dass Ranke bereits in der zweiten Auflage der »Geschichten der romanischen und germanischen Völker« mehrere Hinweise auf »Gottes Hand« in der Geschichte streicht, die aber ohnehin nicht zentral platziert waren. SCHLEIER, Geschichtstheorie, S. 117, sieht allerdings in Rankes Spätwerk wieder eine Verstärkung der religiösen Deutungsmomente.

72 Rankes idealistisch-romantisch grundierter »Immanenzgedanke« bezieht sich m. E. strikt auf historische Vorgänge und erfasst nicht den gesamten Ideenhimmel, kann also insgesamt nicht

insofern dieser dem Menschen zugänglich ist – bleibt für Ranke auf eine radikale Weise subjektiv:

[W]er die Wahrheit des Weltzusammenhanges, Gottes und der Welt, sucht, mit eigener Wahrhaftigkeit, wird immer verzweifeln und in der Verzweiflung gerade liegt der Beruf. Ich bin mit einer gewissen Galle gegen die, welche es zu haben glauben angefüllt. Was sind diese Menschen, wie sie sich auch anstellen, intolerant; alles alleinseligmachende Leute! Sich gegenüber sehen sie nichts, als Mechanismus, Irreligiosität, Atheismus. Als wenn in ihnen allein der Geist wäre, der das Starre flüssig und das Todte lebendig macht.⁷³

Diese prinzipielle, inhaltlich motivierte Toleranz gegenüber der Glaubenshaltung des Einzelnen unterscheidet sich von der bürgerlichen Toleranz, zu der sich der Katholizismus des 19. Jahrhunderts verbunden wusste, erheblich.⁷⁴ Pastor wahrt entsprechend den Abstand eines gläubigen Katholiken zu allen subjektiven Aneignungen der Geschichte von Dogma und Kirche ebenso, wie er jede weitergehende geschichtsphilosophische Wertung zu vermeiden sucht. Ähnlich wie der konservative Schüler Johann Adam Möhlers rechnet Pastor mit einer pädagogischen Wirksamkeit Gottes in der Geschichte. So kann er sich auf spezifische Weise die Devise Johann Friedrich Böhmers zueigenmachen, der Historiker habe einen priesterlichen Beruf: »Geschichte ist ja doch nichts anderes als die Erziehung der Menschheit durch Gott, Erforschung der Geschichte ist ja das Forschen nach dem verborgenen Schlüssel der Dinge, der in Gott ist.«⁷⁵ Nicht subjektive Intuition, sondern die verstehbaren und teilweise vernunftgemäßen Normen von Dogma und Sittengesetz leiten diese historische Forschung an. Kurzgefasst lautet Pastors dogmatischer Leitsatz, dass »Christus der Mittelpunkt der Geschichte und die katholische Kirche die gottgewollte Erziehungsanstalt des Menschengeschlechts ist«⁷⁶. Entsprechend rücken Geschichte und Institutionen der Römischen Kirche ins Zentrum des historiographischen Interesses.

leicht mit zeitgenössischen liberalen Theologien verglichen werden; vgl. MUHLACK, Bedeutung des Indexverfahrens, S. 187f.

⁷³ RANKE, Zur eigenen Lebensgeschichte, S. 180. – Den Katholizismus charakterisiert Ranke als prinzipiell intolerant, insofern die römische Kirche »[r]eligöse Existenz [...] außer ihrem Kreise nicht anerkennen« könne (ders., Die Römischen Päpste, Bd. 1 (SW 37), S. 135).

⁷⁴ Vgl. KARABACZEK, Ranke und Pastor, S. 34.

⁷⁵ PASTOR, Tagebücher – Briefe – Erinnerungen, S. 41.

⁷⁶ So das von Pastor mitformulierte »Programm der von der historischen Section der Görres-Gesellschaft zu gründenden Zeitschrift für Geschichte«, in: Historisches Jahrbuch 1 (1880), S. 3f., hier S. 3. Vgl. Georg HÜFFER, Zur Orientierung, in: Ebd., S. 11–22, hier S. 15: »Gerade dieser Punkt bildet das unterscheidende Merkmal des christlichen, des katholischen Forschers. Für ihn besteht die Aufgabe der historischen Forschung in letzter Instanz darin, daß sie an der Hand der in der Kirche hinterlegten dogmatischen Wahrheit das Leben und Wirken historischer Personen, die Berechtigung geschichtlicher Ideen, den Gang der geschichtlichen Entwicklung überhaupt prüft und würdigt; ihm ist die Lehre des Christenthums und der Kirche der untrügliche Maßstab, an dem

Auf die übergeschichtlich legitimierte Institution des Papsttums gewendet, muss die Geschichtsbetrachtung allerdings oft in die Nähe einer Augustinischen Dichotomie zwischen einer als solcher göttlichen, makellosen Kirche und den bösen Mächten der Welt – zu denen auch die sündhaften Verfehlungen einzelner Kleriker zählen – geraten. Hieraus resultiert »eine durch und durch moralische Betrachtung des Ablaufs der Geschichte«⁷⁷. Der Historiker ist Richter über die Vergangenheit. Urteilsmaßstab ist für Pastor in erster Linie die moralische Qualität einer Handlung. Ihre universalhistorische Bedeutsamkeit und Wirkung interessiert weniger, da der große, überpersönliche Zusammenhang der Ereignisse moralischer Bewertung kaum mehr zugänglich ist. Ziel ist eine gerechte, d.h. ausgewogene Würdigung des Papsttums in seiner Geschichte.⁷⁸ Die unausgesprochene Leitfrage lautet: »wie haben die einzelnen Päpste in ihrer menschlichen Unvollkommenheit ihre göttliche Mission erfüllt«.⁷⁹ Rankes subjektivistische Folgerung, die historischen Taten des Einzelnen könnten nur verstanden, nicht kategorisch beurteilt werden, muss hier auf Unverständnis stoßen. Pastor zeigt, wie von den Rezensenten hervorgehoben, in der Darstellung keine Scheu vor teilweise dezidiert kritischen Urteilen. Auf die Frage, ob ihm nicht die intensive Bekanntschaft mit den Schwächen der Papstgeschichte den Glauben an Kirche und Papsttum genommen habe, konnte Pastor antworten:

Gerade wegen dieser menschlichen Schwächen, welche die Kirche und das Papsttum nicht vernichten konnten, sage ich: Die Kirche muß göttlich sein; übrigens habe ich – Gott sei Dank – während meiner historischen Studien noch niemals Glaubenszweifel bekommen.⁸⁰

Historie und Authentizität fallen in Pastors katholischem Verständnis direkt zusammen: »Die Geschichte der Kirche wird immer ihre beste Apologie sein«⁸¹.

Gerade 28 Jahre alt, hat Pastor eine Typologie des Historikers entworfen, die den Wahrheitsanspruch der katholisch-konfessionellen Historiographie eindrucksvoll unterstreicht: Pastor ist davon überzeugt, den Rankeschen Historismus besser verstanden zu haben als dessen Urheber selbst. Für ihn liegt auf der Hand, dass die beste Geschichtsschreibung dort entsteht, wo der Historiograph die Regeln eines einfachen Handels befolgt: Politik gegen

er Werth und Unwerth derjenigen Forschungsgegenstände bemißt, welche in die sittliche Ordnung hineinragen.«

77 KARABACZEK, Ranke und Pastor, S. 45.

78 »Ranke hat fast alle Lichtseiten der Päpste verschwiegen.« (PASTOR, Tagebücher – Briefe – Erinnerungen, S. 48).

79 KARABACZEK, Ranke und Pastor, S. 7.

80 Tagebucheintrag vom 25. Juli 1897: PASTOR, Tagebücher – Briefe – Erinnerungen, S. 303.

81 Ebd., S. 113

Wahrheit. Das bedeutet in seinem Fall: »Der katholische Historiker darf nicht zum Apologeten werden; es ist dies eine Gefahr, die in unseren aufgeregten Zeiten sehr nahe liegt.« Pastors Feindbild ist der Parteimann, der sich politischen Ideologien verschreibt und mit effektvollem Tendenzschrifttum den Zeitgeist befriedigt:

Freilich wird ein nach möglichster Objektivität strebender Historiker zu seinen Lebzeiten nicht so gewürdigt wie der geschichtliche Apologet, der Mann des Augenblickes. Dafür ist das Verhältnis später umgekehrt. Jener stirbt nicht mit seiner Zeit, während der letztere, den Parteigenossen noch verständlich, den kommenden Generationen nicht mehr ist als ein Pamphletist.

Auch ein Ranke, das ist nach der gezeigten Polemik klar, gehört zur Sorte dieser Ephemerer. Sie haben in Pastors Augen nicht verstanden, dass Politik nur eine vorläufige Stütze des historisch Wesentlichen sein kann:

Der Historiker muß von jeder politischen Leidenschaft absolut frei sein. Ein katholisches Geschichtswerk sollte jenen herrlichen romanischen Domen gleichen, die alles Gekünstelte, alle Ziererei schon durch ihre Struktur zurückweisen und in ihrer Größe und Vollendung keiner Hülle bedürfen.⁸²

Trotz aller Unterschiede im Selbstverständnis lässt sich bei beiden Historikern ein vergleichbares, religiös motiviertes Strukturmoment des Erkenntnisinteresses finden: Sie arbeiten sich je auf eigene Weise an der in ihrer Sicht historisch unheilvollen Vermischung von Religion und Politik ab. Ranke benennt in der Papsttumsgeschichte selten klar sein religionspolitisches Credo:

Die geistliche und die weltliche Gewalt können einander nahe berühren, in der engsten Gemeinschaft stehen; völlig zusammenfallen können sie höchstens ausnahmsweise und auf kurze Zeit. In ihrem Verhältniß, ihrer gegenseitigen Stellung zu einander beruht seitdem eines der wichtigsten Momente aller Geschichte.⁸³

Den Historiker fasziniert an der Papsttumsgeschichte, dass hier dies Trennungsprinzip noch einmal bis zur höchsten Anspannung infragegestellt und von geistlicher Seite bekämpft worden ist.⁸⁴ In der Perspektive einer abge-

⁸² PASTOR, Tagebücher – Briefe – Erinnerungen, S. 169f.

⁸³ RANKE, Die Römischen Päpste, Bd. 1 (SW 37), S. 8.

⁸⁴ Vgl. etwa die differenzierten Überlegungen zum Investiturstreit: Ebd., S. 19; zum Thema in der weiteren geschichtlichen Entwicklung auch: Ebd., S. 26; zu der Verbindung der Kurie mit den Protestanten durch gleichlaufende politische Interessen im 16. Jahrhundert und der aus seinen weltlichen Interessen folgenden »falschen, unhaltbaren Position« des Papsttums: Ebd., S. 77–80 (Zitat: S. 80). Die Eigenstaatlichkeit des Papsttums ist Ranke zufolge die Machtbasis, auf der die Gegenreformation aufbaut: »Die geistliche Tätigkeit ist auf das genaueste mit politischen Antrieben verbunden; es treten weltumfassende Combinationen ein, unter deren Einflusse die Eroberung gelingt oder mißlingt; wir werden die großen Wendungen der Weltereignisse um so viel mehr im

schlossenen historischen Entwicklung – die, besonders vor dem Hintergrund der Gegenwartssituation, Vergangenheit bleiben muss – verdient dies für die erste Phase der europäischen Neuzeitgeschichte charakteristische Phänomen höchste Aufmerksamkeit.⁸⁵

Überwindung der Politik in der Religion ist in einer zumindest ähnlichen Weise auch Pastors Zielvorstellung. Kein Zweifel: Pastor ist durchdrungen von der zeithistorischen Bedeutsamkeit seines Sujets. 1879 schreibt er: »Ich denke mir den Schluß der Papstgeschichte so: Rückblick auf die geweihte Dynastie, Vorblick: ein Papst wird die Freiheit Europas und die abendländische Kultur retten.«⁸⁶ Diese Zukunftsvision bleibt aber unpolitisch. Zu ebendem Zeitpunkt, zu dem die zeitgeschichtlichen Entwicklungen Ranke an seiner früheren, entspannt-ästhetischen Haltung gegenüber einem politisch irrelevanten Papsttum zweifeln lassen, zieht Pastor die strenge Konsequenz aus der politischen Geschichte:

Indem Gott die Zerstörung des Kirchenstaats 1870 zuließ, wollte er vielleicht zeigen, daß diese Art von Souveränität nicht mehr für die Kirche nötig sei. Eine andere Form mußte gefunden werden. Das ist neben der sozialen Frage das größte Problem für das 20. Jahrhundert.⁸⁷

Auge behalten, da sie oft mit den Erfolgen des geistlichen Kampfes unmittelbar zusammenfallen.« (RANKE, *Die Römischen Päpste*, Bd. 2 [SW 38], S. 17).

⁸⁵ Anzumerken bleibt, dass Rankes Differenzierung der Sphären von Staat und Kirche sicher noch nicht der Punkt ist, an dem die »Historisierung des Religiösen [...] auf den schärfsten überhaupt denkbaren Begriff gebracht« wird (MUHLACK, *Bedeutung des Indexverfahrens*, S. 191); vgl. als radikalere Konzepte die Staatsethiken der liberalen Theologen des 19. Jahrhunderts.

⁸⁶ Tagebucheintrag vom 16. Juni 1879: PASTOR, *Tagebücher – Briefe – Erinnerungen*, S. 129.

⁸⁷ Tagebucheintrag vom 12. Januar 1895: Ebd., S. 271.

Bettina Braun

Toleranz vs. Identitätskonstruktion in den Kirchengeschichten Albert Haucks und Heinrich Brücks

Auch wenn Geschichtsschreibung seit Leopold von Ranke immer wieder beansprucht hat, »bloß« zu zeigen, »wie es eigentlich gewesen« ist,¹ so ist dieser Anspruch historischer Wahrheit und absoluter Objektivität doch längst als Illusion entlarvt. Damit wird freilich nicht methodischer Beliebigkeit und subjektiver Parteilichkeit das Wort geredet. Aber: Historische Forschung und Historiographie sind stets standortgebunden. Das muss allerdings kein Nachteil sein und beraubt die Geschichtsschreibung auch nicht ihrer Wissenschaftlichkeit, sofern nur die erkenntnisleitenden Interessen und methodischen Vorgehensweisen offengelegt werden. Ziel kann also nicht eine wertfreie Geschichtswissenschaft sein, sondern eine, die sich über die Werte – im Sinne der Weberschen Wertideen – Rechenschaft ablegt, die ihrer Beschäftigung mit dem historischen Gegenstand zugrunde liegen und die auch die Auswahl der dargestellten historischen Phänomene bestimmen.²

Diesen Werten kommt jedoch nicht nur Bedeutung zu im Prozess der Entstehung historiographischer Werke, sondern auch bei deren Rezeption. Denn nicht zuletzt aufgrund ihrer Gebundenheit an bestimmte Werte können Werke der Geschichtsschreibung zur Identitätskonstruktion von Gruppen beitragen. Dies gilt umso mehr, wenn es sich um erfolgreiche Werke handelt, die eine breite Rezeption erfahren.

Zu den Werten, die die konkrete Ausgestaltung historiographischer Werke beeinflusst haben und noch immer beeinflussen, gehört seit der Reformation für die europäische Geschichte der Wert der Konfession. Das gilt auch für die sogenannte Profangeschichtsschreibung. Die Frage, ob ein historiographisches Werk primär der Identitätskonstruktion der eigenen Konfession dienen soll oder ob es diese Aufgabe eher hintanstellt und mehr dem Wert der Toleranz verpflichtet ist, stellt sich aber selbstverständlich für die Wer-

1 Leopold von RANKE, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, 2. Aufl. Leipzig 1874, Vorrede, S. VII.

2 Zum Begriff der Wertidee (in Abgrenzung vom Werturteil) und ihrer Bedeutung für den Standpunkt des Historikers und die Auswahl der behandelten Gegenstände siehe Max WEBER, *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* [1904], in: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1951, S. 146–214, hier S. 175 und 181f.

ke von Kirchenhistorikern in besonderem Maße. Denn unabhängig davon, wo die Kirchengeschichte im Spannungsfeld von Heilsgeschichte und Wissenschaft genau verortet wird, ist sie doch in jedem Fall eine Disziplin der Theologie, d.h. sie wird im Rahmen der Theologischen Fakultäten gelehrt und dient der Ausbildung von Theologinnen und Theologen.³ Diese Theologen streben nur zu einem geringen Teil einen Beruf als Kirchenhistoriker an, in ihrer weit überwiegenden Zahl handelt es sich dabei um zukünftige Geistliche und Religionslehrer. Die Kirchengeschichte nehmen sie deshalb häufig nicht in Form von Spezialuntersuchungen wahr, sondern durch die gängigen Lehrbücher und Überblicksdarstellungen der Kirchengeschichte. Damit kommt diesen kirchengeschichtlichen Standardwerken eine erhöhte Bedeutung für die oben formulierte Frage nach Identitätskonstruktion und Toleranz zu.

Analysiert werden sollen deshalb im Folgenden zwei Überblickswerke zur Kirchengeschichte, die im universitären Lehrbetrieb zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Deutschland vielfach benutzt wurden. Die katholische Kirchengeschichte vertritt das *Lehrbuch der Kirchengeschichte* des Mainzer Kirchenhistorikers und Bischofs Heinrich Brück.⁴ Ihr gegenübergestellt wird auf evangelischer Seite die *Kirchengeschichte Deutschlands* von Albert Hauck.⁵

3 Diese grundsätzliche Einordnung gilt – bei allen Unterschieden im Detail – sowohl für die katholische als auch für die protestantische Kirchengeschichtsschreibung. Zum Selbstverständnis der Kirchengeschichte siehe statt einer Reihe von Einzelstudien die einschlägigen Artikel in den theologischen Lexika (mit ausführlichen Literaturhinweisen): Ekehart STÖVE, Art. »Kirchengeschichtsschreibung«, in: TRE 18 (1989), S. 535–560, hier vor allem den Abschnitt »Zum theologischen Selbstverständnis der Kirchengeschichte«, S. 553–558; Christoph MARKSCHIES, Art. »Kirchengeschichte/Kirchengeschichtsschreibung«. I. Begrifflichkeit und Voraussetzungen, in: RGG⁴ 4 (2001), Sp. 1170–1179; Klaus GANZER, Art. »Kirchengeschichte, Kirchengeschichtsschreibung«. I. Gegenstand, II. Methode, III. KG als theologische Disziplin, in: LThK³ 6 (1997), Sp. 1–3; außerdem den Sammelband Wolfram KINZIG/Volker LEPPIN/Günther WARTENBERG (Hrsg.), *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig 2004.

4 Heinrich BRÜCK, *Lehrbuch der Kirchengeschichte für academische Vorlesungen und zum Selbststudium*, Mainz 1874; insgesamt 9 Auflagen bis 1906. Zitiert wird im Folgenden nach der 2. Aufl. 1877. Selbstverständlich wären für den katholischen Bereich auch andere Werke mit mindestens ebenso großem Recht in Frage gekommen – Werke zudem, die von ihrem wissenschaftlichen Ansatz und ihrem Renommee eher als Pendant zu Hauck gelten können –, so vor allem das »Lehrbuch der Kirchengeschichte« von Franz Xaver Funk, das 1886 erschien und bis 1940 elf Mal aufgelegt wurde. Am Tagungsort Mainz fiel die Wahl jedoch auf den Mainzer Kirchenhistoriker Heinrich Brück. Freilich war es nicht das lokalhistorische Interesse allein, das für die Wahl von Brücks Lehrbuch sprach: Auch wenn sein Werk heute fast vergessen ist, kam ihm im akademischen Unterricht im ausgehenden 19. Jahrhundert nicht geringe Bedeutung zu, wie die zahlreichen Neuauflagen zeigen.

5 Albert HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 5 Bde., Leipzig 1887–1920; 5–7 Auflagen bis 1953. Zitiert wird im Folgenden nach der letzten Auflage 1952/53.

Heinrich Brück wurde 1831 in Bingen geboren und studierte ab 1851 Theologie am Priesterseminar in Mainz.⁶ Nach der Priesterweihe 1855 war er in Nieder-Olm als Kaplan tätig. Als noch im Jahre 1855 der Lehrstuhl für Kirchengeschichte am Mainzer Priesterseminar vakant wurde, fasste man Brück für die Besetzung des Lehrstuhls ins Auge und beurlaubte ihn deshalb für weitere Studien. Er ging ein Semester nach München, wo er vor allem bei Johannes Joseph Ignaz von Döllinger hörte, der zu jener Zeit als Kirchenhistoriker und Kämpfer für die Freiheit der katholischen Kirche von staatlicher Einflussnahme noch allgemein hoch geschätzt wurde.⁷ Auf Brücks dringenden Wunsch führten ihn seine Lehrjahre anschließend für einige Monate nach Rom.⁸ 1857 kehrte er an das Mainzer Priesterseminar zurück, zunächst als Dozent und um seine Dissertation zu schreiben: Mit der Schrift *Die rationalistischen Bestrebungen im katholischen Deutschland, besonders in den drei rheinischen Erzbistümern in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts* wurde er 1865 in Würzburg promoviert. Mit dieser und weiteren Schriften zu verwandten Themen prägte er das negative Urteil der katholischen Kirche über die Aufklärung.⁹ Bereits 1862 war Brück am Mainzer Priesterseminar¹⁰ zum Professor für Kirchengeschichte ernannt worden. Aus dieser Lehrtätigkeit erwuchs im Jahre 1874

6 Zur Biographie Brücks siehe: Ludwig LENHART, Dr. Heinrich Brück (1831–1903). Der Kirchenhistoriker auf dem Mainzer Bischofsstuhl (1900–1903), in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 15 (1963), S. 261–333 (vor allem zu Brücks Tätigkeit als Bischof); mit deutlich hagiographischen Tendenzen: Dr. Heinrich Brück. Bischof von Mainz. Festschrift zur Feier der Consecration und Inthronisation im hohen Dome zu Mainz 20. Mai 1900, Mainz 1900; damit identisch, mit nur dem Anlass entsprechend leicht verändertem und ergänztem Schluss: Dr. Heinrich Brück. Bischof von Mainz (1831–1903). Eine Gedenkschrift, Mainz 1903; ähnlich unkritisch: Jakob SCHÄFER, Dr. Heinrich Brück. Bischof von Mainz. Eine Skizze seines Lebens und literarischen Schaffens, in: Der Katholik 83 (1903), Heft 2, S. 481–499.

7 Döllingers Konflikte mit der Kurie datieren erst aus der Zeit nach 1861, ausgelöst durch Vorträge über die Zukunft des Kirchenstaates.

8 In Mainz hatte man für Brück eigentlich einen Studienaufenthalt in Wien und Berlin ins Auge gefasst. LENHART, Brück, S. 266.

9 So auch Friedhelm JÜRGENSMEIER in: Art. »Brück, Heinrich«, in: LThK³ 2 (1994), Sp. 709. Ohne deutlich Stellung zu beziehen LENHART, Brück, S. 269f.

10 Das 1851 wiedereröffnete Mainzer Priesterseminar war eine theologische Hochschule, die ein vollständiges theologisches Studium ermöglichte und nicht, wie der Name vielleicht vermuten lassen könnte, nur eine Stätte der postuniversitären pastoralen Ausbildung. Mit der Gründung einer katholisch-theologischen Fakultät in Gießen durch die hessen-darmstädtische Regierung 1830 hatte das Mainzer Priesterseminar zeitweise seinen Status als Hochschule verloren und war für zwei Jahrzehnte nur noch Pastorseminar. Bischof Wilhelm Emanuel von Ketteler eröffnete 1851 gegen den Willen der Darmstädter Regierung die philosophisch-theologische Hochschule des Mainzer Priesterseminars wieder neu. Zur Geschichte des Priesterseminars kurz Peter WALTER, Theologie im 19. und 20. Jahrhundert, in: Friedhelm JÜRGENSMEIER (Hrsg.), Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte, Bd. 3: Neuzeit und Moderne, Teil 2, Würzburg 2002, S. 1419–1433, hier S. 1421f. und 1424–1428.

sein *Lehrbuch der Kirchengeschichte*.¹¹ Konzipiert als *Lehrbuch der Kirchengeschichte für akademische Vorlesungen und zum Selbststudium*, wie der vollständige Titel lautet, setzt die Darstellung mit der Zeit Christi ein und reicht bis zum Ersten Vatikanischen Konzil. Das Werk wurde bis 1906 insgesamt neun Mal aufgelegt und außerdem ins Englische, Französische und Italienische übersetzt. Zu Lehre und Forschung kamen für Brück in fortgeschrittenem Alter Aufgaben in der Bistumsleitung hinzu: 1889 wurde er Domkapitular, im Dezember 1899 wurde er zum Bischof von Mainz gewählt. Im Mai 1900 zum Bischof geweiht, blieben ihm nur dreieinhalb Jahre in diesem Amt: Brück starb im November 1903.

Albert Hauck wurde 1845 in Wassertrüdingen in Franken geboren.¹² Ab 1864 studierte er Theologie in Erlangen, mithin an einer evangelisch-theologischen Fakultät, die dezidiert lutherisch geprägt war. Ein Jahr seines Studiums verbrachte Hauck in Berlin, war aber von Stadt und Universität nur wenig angetan.¹³ Sein Urteil über die Berliner Theologen fiel schon nach wenigen Wochen ziemlich vernichtend aus.¹⁴ Einen besseren Eindruck hatte er wohl von Leopold von Ranke, bei dem er eine Vorlesung besuchte.¹⁵

11 Anschließend wandte sich Brück wieder detailliert der neueren Kirchengeschichte zu. Ab 1887 erschien in fünf Bänden seine ›Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert‹. Brück führte das Werk bis in seine unmittelbare Gegenwart, die beiden letzten Bände galten der Zeit nach dem Ersten Vatikanischen Konzil und das heißt insbesondere dem Kulturkampf: Bd. 4 beginnt mit dem Ersten Vatikanischen Konzil und endet mit der Anknüpfung der Verhandlungen mit der Kurie. Bd. 5 behandelt das Ende des Kulturkampfes in Preußen, den Kulturkampf in den anderen deutschen Territorien und die innerkirchliche Entwicklung bis zur Gegenwart. Diesen Band konnte Brück selbst nicht mehr vollenden, fertig gestellt hat ihn deshalb unter Verwendung des Brückschen Manuskripts sein Schüler J. B. Kißling; LENHART, Brück, S. 281. Brück ließ in seiner Darstellung keinen Zweifel daran, dass er die Kirche und die Kurie vollständig im Recht sah.

12 Zur Biographie siehe Kurt NOWAK, Albert Hauck (1845–1918), in: Sächsische Lebensbilder, Bd. 4, Leipzig 1999, S. 119–139; für die Zeit bis 1889 jetzt auch Martin TEUBNER, Historismus und Kirchengeschichtsschreibung. Leben und Werk Albert Haucks (1845–1918) bis zu seinem Wechsel nach Leipzig 1889, Göttingen 2008, passim.

13 Hauck verbrachte das Sommersemester 1866 und das Wintersemester 1866/67 in Berlin. Der Aufenthalt war überschattet vom Preußisch-Österreichischen Krieg, da Hauck die preußischen Ambitionen äußerst kritisch sah. Zu Haucks Berliner Aufenthalt und seiner Beurteilung des Zeitgeschehens siehe TEUBNER, Historismus, S. 108–119.

14 Seiner Mutter schrieb Hauck am 5. Mai 1866, »dass es mit den Berliner Theologen ›im allgemeinen nicht weit her‹ sei«, zitiert nach ebd., S. 108, Anm. 128.

15 Hauck hörte bei Ranke die Vorlesung ›Neueste deutsche Geschichte (in Verbindung mit der allgemeinen) seit 1792‹; ebd., S. 116. Die Urteile darüber, wie sehr Ranke Hauck damals beeindruckt hatte und wie sehr er sein Verständnis von Geschichtsschreibung prägte, gehen weit auseinander. Während Hans-Dietrich Loock schreibt: »Wider Erwarten scheint Ranke auf den Studenten keinen großen Eindruck gemacht zu haben.« (Hans-Dietrich LOOCK, Offenbarung und Geschichte. Untersuchungen am Werke Albert Haucks, Hamburg 1964), hatte Heinrich Böhmer behauptet: »Hauck hat später oft versichert, dass Ranke der grösste Mann sei, den er in seinem Leben gesehen habe. [...] Seitdem war er entschlossen, zwar noch nicht selbst Historiker zu werden – solche Ge-

1869 wurde Hauck ordiniert, anschließend absolvierte er das Vikariat und übernahm 1874 eine Pfarrstelle. Neben seinem Pfarramt schrieb er eine Monographie über den Kirchenvater Tertullian,¹⁶ die ihm die Lizentiatswürde und eine Berufung zum außerordentlichen Professor in Erlangen einbrachte. 1882 folgte eine ordentliche Professur an derselben Universität. In dieser Zeit begann Hauck auch die Arbeit an der *Kirchengeschichte Deutschlands*, deren erster Band 1887 erschien. Kurz darauf folgte er einem Ruf an die Universität Leipzig. Den zweiten Schwerpunkt von Haucks wissenschaftlicher Tätigkeit bildete die Herausgabe der *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Noch in Erlangen war er an der zweiten Auflage zunächst als Mitherausgeber, dann als alleiniger Herausgeber beteiligt.¹⁷ Die insgesamt 24 Bände der dritten Auflage gab er in den Jahren 1896–1913 dann allein heraus. Das hohe Ansehen, das Hauck über den engeren Kreis der Kirchengeschichte hinaus genoss, kommt u.a. in einem Ruf nach Berlin auf den Lehrstuhl für Geschichte des Mittelalters zum Ausdruck. Hauck lehnte den Ruf ab, blieb weiter in Leipzig und widmete sich seiner *Kirchengeschichte Deutschlands*. Albert Hauck hatte seine *Kirchengeschichte Deutschlands* von vornherein als mehrbändiges Werk konzipiert. Dargestellt werden sollte die Kirchengeschichte bis zur Reformation. 1887 erschien der erste Band, der die Zeit bis Bonifatius umfasste. Weitere Bände folgten in den Jahren 1890, 1896, 1904 und 1910. Den zweiten Teil des fünften Bandes konnte Hauck noch fast fertig stellen, bevor er am 7. April 1918 starb. Dieser Band, der bis zum Ende des Basler Konzils reichte, erschien dann 1920.

Im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes kann kein erschöpfender Vergleich der beiden Werke geleistet werden. Vielmehr wird sich der Vergleich auf die Frage konzentrieren, welche Bedeutung der konfessionellen Toleranz und der Konstruktion und Stärkung der konfessionellen Identität in den beiden Darstellungen zukommt. Dies geschieht anhand der Analyse zweier für diese Fragestellung einschlägiger Themen, nämlich des Gangs Kaiser

danken lagen dem Bescheidenen gerade jetzt, wo er den grössten aller Historiker kennengelernt hatte, noch fern – aber wenn er Geschichte treibe, sie nur im Geiste Rankes zu treiben.« Heinrich BÖHMER, Albert Hauck. Ein Charakterbild, in: Blätter für sächsische Kirchengeschichte 33 (1920), S. 1–78, hier S. 13f. Dass er diesen Vorsatz in die Tat umgesetzt habe, ist die Prämisse der Arbeit von Brigitte Scholz, die behauptet, Albert Hauck sei »lebenslang stolz gewesen, ein Schüler Rankes zu sein.« Diese Prämisse geht einher mit einer Analyse des Werks von Hauck, die ihn rein als (Profan-)Historiker versteht und die Theologie ausblendet. Brigitte SCHOLZ, Der Geschichtsschreiber Albert Hauck (1845–1918): Persönlichkeit und Werk, Jena 1951. Eine Auseinandersetzung mit den diesbezüglichen Urteilen früherer Historiker über das Verhältnis Hauck – Ranke bei LOCK, Offenbarung, S. 116–119.

16 Albert HAUCK, Tertullian's Leben und Schriften, Erlangen 1877.

17 Mitherausgeber: Bd. 8–11 (1881–1883), alleiniger Herausgeber: Bd. 12–18 (1883–1888).

Heinrichs IV. nach Canossa im Jahre 1077 und der dissentierenden Bewegungen des Mittelalters, also der Katharer, Waldenser und Hussiten.

Weit über den Kreis von Spezialisten hinaus bekannt ist das Bild König Heinrichs IV., wie er im Januar 1077 tagelang im Schneetreiben vor der Burg von Canossa ausharrte, bis der Papst ihn vom Bann löste.¹⁸ Nichts von alledem findet sich bei Albert Hauck. Hier heißt es nur lapidar:

Ich brauche hier seinen [= Heinrichs, B.B.] eiligen Zug durch Burgund, die Übersteigerung der Alpen mitten im Winter, sein unerwartetes Eintreffen in Oberitalien, endlich die Tage von Canossa nicht zu schildern: Ereignisse von einer fast grotesken Erhabenheit, die jedem Deutschen bekannt sind.¹⁹

Davon konnte Hauck in der Tat ausgehen. Denn seit Reichskanzler Otto von Bismarck 1872 seine Entschlossenheit, im Machtkampf mit der katholischen Kirche nicht nachzugeben, auf die Formel gebracht hatte: »Nach Canossa gehen wir nicht«,²⁰ gehörte »Canossa« in den politischen Diskussionen des Kaiserreichs zum festen Inventar politischer Kampfbegriffe.²¹ »Canossa« bildete die Kurzformel für den Machtanspruch der katholischen Kirche und des Papsttums. Der Begriff »Canossa« war damit maximal intolerant markiert, schon deshalb erscheinen die Ereignisse von 1077 geeignet, um aufzuzeigen, welche Bedeutung Toleranz und Identitätskonstruktion in den beiden Werken zukam.

Hauck verzichtet also darauf, durch eine Erzählung der Tage von Canossa ein weiteres Mal die Demütigung des Königs durch den Papst zu schildern und damit eine Linie fortzuschreiben, die bei der Geschichtsschreibung des 16. Jahrhunderts beginnt²² und in der aktuellen politischen Diskussion des Kaiserreichs präsent war. Zu vermuten ist, dass Hauck eine solche

¹⁸ Noch die Paderborner Canossaausstellung im Jahre 2006 betrat man durch einen dunklen Gang, beschallt von Schneegestöber, das die Besucher wohl frösteln lassen sollte wie einst Heinrich IV. Und ein Zeitungsartikel über neueste Forschungen zu Canossa beginnt mit den Worten: »Es gibt keine bekanntere Szene aus dem Mittelalter: Ein deutscher König steht drei Tage lang vor einem Burgtor barfuß im Schnee, angetan mit einer Kutte, aller Herrschaftszeichen entblößt, und bittet um Einlass, denn er möchte sich dem Papst zu Füßen werfen und Buße tun.« Gustav SEIBT, Schnee, Buße und ein Pakt, in: Süddeutsche Zeitung, 21./22.2.2009, S. 13.

¹⁹ HAUCK, Kirchengeschichte, Bd. 3, S. 807f.

²⁰ Dietmar KLENKE, Bismarck, »Canossa« und das deutsche Nationalbewußtsein, in: Christoph STIEGEMANN/Matthias WEMHOFF (Hrsg.), Canossa 1077 – Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Aufgang der Romanik, Bd. 1: Essays, München 2006, S. 613–624, hier S. 613 und 617. Der Ausspruch Bismarcks fiel in der Diskussion über die Frage, ob das Deutsche Reich an der Kurie eine Gesandtschaft unterhalten solle. Die nationalliberale Reichstagsmehrheit war entschieden gegen eine solche Gesandtschaft, Bismarck jedoch wollte seine konservative Anhängerschaft nicht vor den Kopf stoßen, war aber auf die Nationalliberalen angewiesen, die er mit dem Canossa-Spruch beruhigte.

²¹ Noch im Wahlkampf 1907 warnten die Nationalliberalen vor einer Wahl der Zentrumsparlei mit dem Slogan, die Wahl könne zu einer Canossa-Wahl werden; ebd., S. 614.

Schilderung gerade wegen der übermächtigen historiographischen Tradition, die die Wertung Canossas als Sieg des Papsttums über das Kaisertum stets mit transportierte, unterlassen hat.²³ Deshalb musste Hauck auch auf ein Zitat der Quellen verzichten, da diese dem zeitgenössischen Leser ohnehin nicht hätten vermitteln können, worauf es ihm ankam. Direkt im Anschluss an die oben zitierte Passage heißt es nämlich bei Hauck:

Aber daran mag erinnert werden, daß, als Heinrich vor der Burg von Canossa auf den Entschluß des Papstes harte, in einer Hinsicht stärker war, als je vorher in seinem Leben.²⁴

Hauck interpretiert Canossa nämlich als einen genialen taktischen Schachzug Heinrichs IV. Nachdem sich die meisten deutschen Fürsten von Heinrich losgesagt hatten, wollte der König nach Rom ziehen und dem Papst dort Genugtuung leisten. Gregor VII. lehnte diesen Vorschlag jedoch ab, da er die Anwesenheit des Königs in Rom fürchtete, und kündigte stattdessen an, nach Deutschland reisen zu wollen, um dort mit den Fürsten, d.h. den Gegnern Heinrichs, zu beraten.

In der Not dieses Moments ergriff Heinrich den einzigen Gedanken, der einen Ausweg darbot: er appellierte, wenn ich so sagen darf, von dem Papste, dem Bundesgenossen der deutschen Empörer, an den Papst als den obersten Priester der Christenheit. Durch eine Bußfahrt nach Rom sollte Gregor genötigt werden, ihm Absolution zu erteilen; er hatte sie dem König verweigert, konnte, durfte er sie dem Büsser versagen?²⁵

Folgt man der Interpretation Haucks, befand sich in Canossa also nicht der König, sondern der Papst in Schwierigkeiten:

Die Tragödie von Canossa spielt nicht vor der Burg; sie spielt in ihr. Gregor hatte sich verpflichtet, mit den deutschen Fürsten gemeinsam zu handeln, und sein Interesse forderte unbedingt, daß er dieser Verpflichtung genüge. Daß nun Heinrich als Büsser vor

22 Mareike MENNE, Zur Canossa-Rezeption im konfessionellen Zeitalter, in: STIEGEMANN/WEMHOFF, *Canossa 1077*, S. 603–612.

23 Denn selbst die vergleichsweise lakonischen Quellen waren von der Rezeption Canossas als Demütigung des Königs längst überformt. Ließ sich die Schilderung der Epistel Gregors VII. überhaupt anders lesen, denn als Schilderung einer Demütigung? »Und dort verharnte er drei Tage vor dem Tor der Burg. Er hatte allen königlichen Staat abgelegt, kläglich, wie es nicht anders sein kann, unbeschuht und in wollener Kleidung. Er verließ den Ort nicht eher, bis dass er mit viel Weinen das Mitleid des Papstes erweckte und Hilfe und Trost erflehte.« Zitiert nach MENNE, *Canossa-Rezeption*, S. 603. Zu den Schwierigkeiten bei der Interpretation der scheinbar so eindeutigen Quellen jetzt Johannes FRIED, *Der Pakt von Canossa. Schritte zur Wirklichkeit durch Erinnerungsanalyse*, in: Wilfried HARTMANN/Klaus HERBERS (Hrsg.), *Die Faszination der Papstgeschichte. Neue Zugänge zum frühen und hohen Mittelalter*, Köln u.a. 2008, S. 133–197.

24 HAUCK, *Kirchengeschichte*, Bd. 3, S. 808.

25 Ebd., S. 807.

ihm erschien, brachte seine politische Überzeugung in Konflikt mit seiner Pflicht als Priester. Hier war kein Ausweg: er mußte die eine der anderen opfern.²⁶

Hauck resümiert demzufolge: »Der Tag von Canossa war kein Sieg Gregors.«²⁷ Denn durch die Lösung Heinrichs vom Bann war offensichtlich, dass der Papst sein Ziel, die Kontrolle über die deutschen Bischöfe, nicht würde erreichen können. Hauck interpretiert den Investiturstreit nämlich nicht primär als eine Auseinandersetzung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, sondern als einen Konflikt innerhalb der Kirche um die Bischofsernennung. Gregor VII. – so Hauck – betonte »die Sonderstellung des Apostel Petrus und folgerte [...] daraus, daß der römische Bischof Vollmacht habe, die Gesamtkirche zu regieren«;²⁸ »die Bischöfe [sollten] nichts sein als Diener des Papstes.«²⁹ Die Investitur durch den König verhalf den deutschen Bischöfen aber zu einer gewissen Unabhängigkeit gegenüber dem Papst.³⁰ Für Hauck siegten in Canossa der deutsche König und die Unabhängigkeitsbestrebungen der deutschen Bischöfe gegen den päpstlichen Machtanspruch. Diesen – so Hauck – hatte Gregor auch in den Augen seiner Zeitgenossen überspannt. Hinter dieses Urteil der Zeitgenossen zieht sich Hauck zurück, ohne explizit einen eigenen Standpunkt zu formulieren.³¹

Auch Heinrich Brück verzichtet auf eine ausschmückende Darstellung der Tage von Canossa. Über Canossa heißt es in Brücks Lehrbuch:

Mitten im Winter pilgerte Heinrich als Büsser nach Canossa, einem festen Schlosse der Markgräfin Mathilde von Toskana, wo Gregor sich eben aufhielt, und bat um Lossprechung vom Banne, die ihm auch nach dreitägiger Buße, am 28. Januar 1077 zu Theil ward.³²

26 Ebd., S. 808.

27 Ebd., S. 809. Siehe auch S. 808: »Vor Canossa erwies er [Heinrich IV., B.B.] sich als Mann. Es mochte etwas wie Freudigkeit durch seine Seele ziehen, während er auf Gregors Entscheidung harpte, denn wenn er auch nicht zu siegen vermochte, so vermochte er doch den Gegnern in dem Moment den Sieg zu entwinden, in dem sie glaubten, ihn ergriffen zu haben.«

28 Ebd., S. 762f.

29 Ebd., S. 765.

30 »Doch am folgenreichsten war das Investiturverbot. [...] Es gehörte vielmehr zu den Maßregeln, welche die Unterwerfung des Episkopats unter Rom sichern sollten. Um die Selbständigkeit der Bischöfe zu vernichten, sollte ihre Ernennung durch den König beseitigt werden.« Ebd., S. 778.

31 Hauck setzt die Vorstellungen Gregors VII. in Beziehung zu den Ende des 11. Jahrhunderts üblichen Anschauungen von der Stellung des Papstes und kommt dabei zu dem Ergebnis, »daß alle seine [= Gregors, B.B.] Behauptungen in Anschauungen wurzelten, die von allen Zeitgenossen anerkannt waren. Aber auch hier spannte er den Bogen bis zum Brechen.« Ebd., S. 766. Ähnlich S. 762f.: »Betonte er die Sonderstellung des Apostel Petrus und folgerte er daraus, daß der römische Bischof Vollmacht habe, die Gesamtkirche zu regieren, so waren auch dies Sätze, die überall Zustimmung fanden. Sie waren in der Zeit der Schwäche des Papsttums nicht vergessen worden; seit seiner Restauration hatten sie die Gemüter mit neuer Macht ergriffen.«

Anders als bei Hauck erscheint hier der Bußgang des Königs nicht als raffinierter taktischer Schachzug, sondern als notwendiger Akt aufgrund der Verfehlungen Heinrichs. Denn Gregor VII. führte

den Riesenkampf gegen Simonie und Concubinat, an dem er schon seit Jahren thätigen Antheil genommen hatte, fort, und ergriff nach seiner Thronbesteigung noch strengere Maßregeln als seine Vorgänger, um die Kirche von diesen beiden Uebeln zu befreien.³³

Am heftigsten sei die Opposition gegen die Maßnahmen des Papstes in Deutschland gewesen,

dessen sittlich verkommener König Heinrich IV., von schlechten Rathgebern und Buhlerinnen geleitet, mit den kirchlichen Beneficien einen wahren Schacherhandel trieb, oder sie an seine Günstlinge verschenkte.³⁴

Kern des Investiturstreits ist für Brück der Kampf gegen die Simonie:

Um nämlich das Laster der Simonie an der Wurzel anzugreifen, verbot Gregor 1075 die Investitur durch Laien, welche die Hauptursache des verderblichen Unfuges der Simonie war.³⁵

Brück führt also überzeitliche, moralische Kategorien ins Feld, um deutlich zu machen, wie in diesem Konflikt Recht und Unrecht verteilt waren. Zur Erklärung dienen Brück nicht strukturelle Ursachen wie das Reichskirchensystem mit der fürstlichen Stellung der Bischöfe, das ihnen eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber der Kurie sicherte. In der Auseinandersetzung des Jahres 1077 sah Brück einen Kampf um Simonie und um Konkubinat, also Erscheinungen, die von vornherein und durch alle Zeiten hindurch als verwerflich galten – so jedenfalls die Überzeugung Brücks, die er wohl auch bei seinen Lesern voraussetzen konnte.³⁶

Die Darstellung Heinrich Brücks lässt keine Zweifel aufkommen, dass in diesem Kampf der für die höheren Werte kämpfende, moralisch tadellose Papst Gregor den Sieg davontrug:

32 BRÜCK, Lehrbuch, S. 349.

33 Ebd., S. 345.

34 Ebd., S. 347.

35 Ebd.

36 Auch die Darstellung der weiteren Ereignisse folgt diesem Muster. Nach der erneuten Exkommunikation Heinrichs im Jahre 1081 zog der König nach Rom, um dort die Entscheidung zu suchen, zunächst vergeblich. »Im Frühling 1084 kam der gebannte König durch Bestechung endlich in den Besitz der Stadt Rom.« Ebd., S. 350. Damit nimmt Brück den Faden »Simonie« wieder auf, denn anders als durch die moralisch verwerfliche Bestechung war es für ihn nicht zu erklären, dass die Stadt Rom sich von Gregor abwandte. Hauck verweist demgegenüber auf die Kriegsmüdigkeit der Bevölkerung und eine wachsende Opposition gegen den Papst in den Reihen des Klerus; HAUCK, Kirchengeschichte, Bd. 3, S. 833.

Die letzten Worte Gregors: *Dilexi justitiam et odivi iniquitatem, propterea morior in exilio*, sind die schönste Grabschrift für den Mann, der weder eine Universalmonarchie noch eine Universaltheokratie erstrebte, sondern den Geist der Welt aus der Kirche verbannen und den Geist Jesu Christi in der Welt wieder zur Herrschaft bringen wollte.³⁷

Auch Albert Hauck zitiert die letzten Worte des Papstes: »Herb und bitter ist sein Abschiedswort an die Welt: Geliebt habe ich die Gerechtigkeit und gehaßt das Unrecht, darum sterbe ich im Elend. So spricht der Besiegte.«³⁸ Der evangelische Kirchenhistoriker hält Gregor letztlich also für einen Geseheiterten: »Sein Pontifikat war eine Kette von Niederlagen: nichts von dem, was er erstrebte, [...] hat er erreicht.«³⁹ Das bedeutet nun freilich nicht, dass der Pontifikat Gregors folgenlos geblieben wäre, ganz im Gegenteil: »Der unbestreitbare Erfolg seines Pontifikats besteht darin, daß er dem Papsttum die bewußte Richtung auf Weltherrschaft verliehen hat.«⁴⁰ In letzter Konsequenz habe er damit jedoch seiner Kirche geschadet:

Aber nicht nur wir Protestanten urteilen, daß er den römischen Bischöfen dadurch die schlimmste Gabe darbrachte, daß er ihnen das Streben nach der Weltherrschaft zur Pflicht machte. Denn nichts hat der päpstlichen Macht solchen Eintrag getan, als dieses Streben. Es bewirkte, was die Verworfenheit der schlechtesten Päpste nicht zu bewirken vermocht hatte, daß die Welt irre wurde an der Idee des Papsttums.⁴¹

Während Hauck Gregor VII. also für einen Wegbereiter der Kirchenspaltung hält, sieht Brück in ihm die moralische Autorität des Papstes und dessen Herrschaftsanspruch auf einem Höhepunkt angelangt.

Für die Frage nach dem Stellenwert von Toleranz und Identitätsstiftung in den beiden Werken ist es von besonderem Interesse, wie die beiden Kirchenhistoriker den Umgang der mittelalterlichen Kirche mit dissentierenden Gruppierungen schilderten.⁴² Die Analyse kann nicht sämtliche dissentie-

37 BRÜCK, Lehrbuch, S. 351.

38 HAUCK, Kirchengeschichte, Bd. 3, S. 837.

39 Ebd. Die Ursachen für den Misserfolg sieht Hauck nicht zuletzt im übergroßen Ehrgeiz und der Ungeduld des Papstes: »Sucht man den Grund, so ist unleugbar, daß die Schuld zum Teil ihn selbst trifft: indem er in seiner Leidenschaftlichkeit einem immer höher, umfassender gedachten Ziele zudrängte, macht er selbst jeden Erfolg seiner Bestrebungen unmöglich: er wollte die zweite Stufe beschreiten, ehe die erste erreicht war. So handelt der große Politiker nicht. So ungewöhnlich es scheinen mag, ich kann nicht umhin zu urteilen, daß Gregors Talent an der Aufgabe scheiterte, die er sich gesteckt hatte.« Ebd., S. 838.

40 Ebd.

41 Ebd.

42 Selbstverständlich wäre es sehr reizvoll gewesen, die Darstellungen der Reformationsepoche zu vergleichen. Da Albert Hauck seine ursprüngliche Absicht, seine Kirchengeschichte bis zum Augsburger Religionsfrieden 1555 fortzuführen, nicht realisieren konnte und auch sonst keine Werke zur Reformationsepoche hinterlassen hat, die einen solchen Vergleich ermöglichen würden, muss eine solche Gegenüberstellung leider unterbleiben.

renden Bewegungen des Mittelalters in den Blick nehmen, sondern konzentriert sich auf die großen Gruppen der Katharer und Waldenser sowie Jan Hus und die Hussiten, da die Darstellung hier ergiebig genug ist, um eine vergleichende Analyse zu ermöglichen.

Heinrich Brück behandelt diese Gruppen nicht in dem chronologisch aufgebauten ereignisgeschichtlichen Teil seines Lehrbuchs,⁴³ sondern in einem »Häresie und Spaltungen« überschriebenen Kapitel.⁴⁴ Die Überschrift impliziert bereits eine Wertung, indem sie den hier subsumierten Gruppen von vornherein jede Daseinsberechtigung abspricht. Bereits der erste Satz des Abschnitts über die Katharer, Albigenser und Waldenser stimmt die Leser auf den Tenor der folgenden Darstellung ein:

Opposition gegen die Kirche, verbunden mit gnostischen Irrthümern ist der Grundcharakter der Sectenfamilie des Mittelalters, welche den Namen Katharer führte und unter dem Vorwande, das Urchristenthum wieder herzustellen, die angeblich durch Reichthümer verunstaltete Kirche heftig bekämpfte.⁴⁵

Die Logik Brücks ist in sich schlüssig: Wenn die Kirche nicht reformbedürftig ist – wie es durch das Adverb »angeblich« angedeutet wird –, besitzt eine Opposition gegen diese Kirche selbstverständlich keine Berechtigung. Die Opposition der Katharer richtete sich aber nicht nur gegen äußere Erscheinungsformen der Kirche wie deren Reichtum, sondern auch gegen die Dogmen der Kirche, die Sakramente und die Hierarchie sowie gegen wichtige Frömmigkeitsformen wie Bilder- und Heiligenverehrung oder Wallfahrten. Damit blieb von der Kirche nicht mehr viel übrig, und Brück kommt deshalb folgerichtig zu dem Ergebnis, dass

die eigenthümlichen Lehren und Einrichtungen dieser Secten [...] dem Christenthum in allen Stücken so sehr widersprechen, dass sie kaum als christliche Parteien angesehen werden können.⁴⁶

Geringere Bedeutung misst Brück den Waldensern zu, deren Zuordnung zu den Häretikern sich für ihn aber schon daraus ergibt, dass »sie verschiedene Irrthümer von den Katharern an[nahmen].«⁴⁷ In einer Fußnote zählt Brück diese Irrtümer auf:

43 Brück gliedert die Darstellung zu den einzelnen Epochen – von ihm jeweils »Zeitraum« genannt –, die er nochmals in Perioden unterteilt, jeweils in einen »Aeußere Geschichte der Kirche« überschriebenen ereignisgeschichtlichen Teil und einen »Geschichte der inneren Verhältnisse der Kirche« überschriebenen Teil, der aus Kapiteln zu »Kirchenverfassung«, »Lehrentwicklung« sowie »Cultus und Disciplin« besteht.

44 Das Kapitel »Häresie und Spaltungen« bildet ein Unterkapitel der Darstellung der Lehrentwicklung. Für die Frühe Neuzeit beginnt das entsprechende Kapitel mit einem Abschnitt »Die Irrlehren der s.g. Reformatoren«.

45 BRÜCK, Lehrbuch, S. 511.

46 Ebd., S. 512.

Die Waldenser polemisierten vorzüglich gegen die Kirche, welche seit Papst Sylvester I. von den apost. Satzungen abgewichen sei, erklärten den Papst für das Haupt aller Irrthümer und schimpften auf den Klerus. Als einzige Glaubensquelle galt ihnen die hl. Schrift. Ueber Taufe und Eucharistie hatten die Sectirer verschiedene Ansichten. Das hl. Messopfer verwarfen sie. Auch machten sie die Giltigkeit der Sacramente von der Würdigkeit des Spenders abhängig. Sie verwarfen die Sac. der hl. Oelung und Ehe, ebenso die kirchl. Ceremonien, Heiligenverehrung, Wallfahrten, Fegfeuer, Gebete für die Verstorbenen und nahmen nur drei hierarchische Abstufungen, Episcopat, Presbyterat und Diaconat an.⁴⁸

Dass manche dieser Fragen freilich auch unter kirchentreuen Theologen des hohen Mittelalters durchaus kontrovers diskutiert wurden, erfährt der Leser nicht. Letztlich hängen für Brück alle Häresien und Häretiker irgendwie zusammen. Sie bilden eine Gegenwelt zur Rechtgläubigkeit der katholischen Kirche und gehen schließlich in der größten Häresie, dem Protestantismus, auf. Deshalb ist es aus Brücks Sicht auch nur folgerichtig, dass sich die Waldenser im 16. Jahrhundert den Protestanten anschlossen.

Albert Hauck teilt die Auffassung Brücks, dass die Lehre der Katharer »mit den Grundlagen des christlichen Glaubens unvereinbar war.«⁴⁹ Dennoch spricht er den einzelnen Gruppen und Personen nicht eine Ernsthaftigkeit ihres Wollens und Wirkens ab.⁵⁰ Und ihre Standhaftigkeit angesichts der Verfolgungen nötigt Hauck ganz offensichtlich Respekt ab: »Auch sie starben ungebeugt. [...] sie haben die Pein des Feuers nicht nur geduldig, sondern mit Freuden ertragen und überwunden.«⁵¹ Nicht ganz klar wird, ob Hauck die Verfolgungen für gerechtfertigt oder wenigstens für ein geeignetes Instrument der Bekämpfung dieser Häresie hielt. Ein klares Urteil in dieser Frage findet sich nicht, die Anerkennung für die Opfer und mehr noch die Verurteilung der brutalen Verfolgungen durch Herzog Leopold von Österreich⁵² deuten jedoch an, dass Hauck zumindest gewisse Zweifel

47 Ebd., S. 515.

48 Ebd., Anm. 5.

49 HAUCK, Kirchengeschichte, Bd. 4, S. 888. Immerhin konzediert er, dass ihre Weltanschauung »sich in einzelnen Punkten mit der Kirche berührte.« Und in einer Fußnote macht er unter Hinweis auf Döllingers Darstellung der Lehre der Katharer immerhin darauf aufmerksam, dass alle diese Informationen auf Zeugnissen der Gegner beruhten und deshalb quellenkritisch recht problematisch seien; ebd., Anm. 1.

50 »Sie traten ohne Prunk und Ostentation auf, schlicht und demütig. Auch begannen sie nicht mit lärmender Polemik gegen Kirche und Hierarchie; wer sie nicht kannte, mochte sie für Katholiken halten, aber sie wußten im Gespräch mit einzelnen deren kirchliche Überzeugungen zu erschüttern und sie so allmählich für sich zu gewinnen.« Ebd., S. 888.

51 Ebd., S. 889.

52 »Am unmenschlichsten wütete der Herzog Leopold VI. von Österreich; er ließ sie verbrennen, wo er ihrer habhaft wurde.« Ebd., S. 891.

hatte. Hinzu kommt, dass er die Kritik, die die Katharer an der Kirche übten, für durchaus berechtigt hält:

Schon die alten Gegner der Ketzerei haben den Grund für ihr Anschwellen im Verfall des geistlichen Standes gesehen. Ohne Zweifel mit Recht. Die Sünden der Priester riefen den Widerspruch der Laien hervor. [...] Die Laien wurden irre an ihren Seelsorgern; es bildete sich ein unverkennbarer Gegensatz zwischen den beiden Ständen.⁵³

Hauck trennt also zwischen der Kirchenkritik der Katharer, die er für berechtigt hält, und ihren Lehren, die er als häretisch einschätzt.

Ebenso wie Brück behandelt Hauck direkt im Anschluss an die Katharer die Waldenser. Anders als Brück geht Hauck jedoch auf die Waldenser recht ausführlich ein.⁵⁴ Seine Darstellung verrät erkennbare Sympathien für die Waldenser. Ganz ohne Zweifel hält Hauck sie – anders als die Katharer – für rechtgläubige Christen. Er sieht deshalb auch keine direkte Verbindung zwischen den beiden Richtungen. Nicht ihre Lehren, sondern ihre Haltung zu Hierarchie und Priestertum habe die Waldenser zu gefährlichen Gegnern der Kirche werden lassen. Immer wieder betont Hauck, dass die Waldenser »in allem Wesentlichen auf dem Boden der katholischen Frömmigkeit standen.«⁵⁵ Ihrem Namensgeber Valdes habe es völlig fern gestanden, sich und seine Anhänger aus der katholischen Kirche herausführen zu wollen. Vielmehr sei es

ein Zufall [gewesen], dass Valdes statt zu einem Heiligen zu einem Ketzer wurde. Denn vieles, was ihn beseelte: das Streben nach Vollkommenheit im Bruch mit der Welt, der Eifer um die Erfüllung des evangelischen Gesetzes, der Gedanke, Christo und den Aposteln nachzufolgen in einem Leben der Armut, der Selbstverleugnung und der hingebenden Predigtätigkeit, lag ganz in der Linie der kirchlichen Vorstellungen von Heiligkeit.⁵⁶

53 Hauck fährt fort: »Dieser Zwiespalt wäre in jeder Zeit bedenklich gewesen; er war es jetzt in besonderem Maße, nachdem die Hierarchie die ausschließliche Leitung der kirchlichen Angelegenheiten errungen hatte. Jetzt traf jeder Vorwurf gegen den Priesterstand die Kirche als solche; Argwohn und Abneigung gegen den Klerus mußte zur Loslösung von der kirchlichen Gemeinschaft, mindestens zu Bedenken gegen den Wert der kirchlichen Handlungen führen.« Ebd., S. 895. Für den Erfolg der Katharer sei deshalb entscheidend gewesen »die Hingebung an die asketische Weltanschauung, die die Kirche predigte und in ihrem Tun und Treiben verleugnete, und das Verlangen, die Worte des Evangeliums, die man in allen Kirchen hörte, nehmen zu dürfen, so wie sie lauteten, oder wie sie angeblich gemeint waren.« Ebd., S. 893f.

54 Für diese Schwerpunktsetzung dürften zwei Gründe entscheidend sein: Zum einen erlangten die Waldenser in Deutschland eine wesentlich größere Bedeutung als die Katharer, zum anderen aber muss Hauck gerade wegen der ja auch von Brück angesprochenen Verbindungen von Waldensern und Protestanten ausführlicher auf ihre Lehren eingehen.

55 HAUCK, Kirchengeschichte, Bd. 4, S. 897.

56 Ebd.

Hauck zeigt sich durchaus fasziniert von Valdes und hält gerade die Tatsache, dass jener nicht mit seiner Kirche brechen wollte, für den Beweis wahrer Größe.⁵⁷ Hauck spricht die Parallele nicht aus, aber es liegt nahe, dabei an Martin Luther zu denken, der ebenfalls angetreten war, nicht eine neue Kirche zu gründen, sondern die bestehende zu reformieren.

Noch in einem weiteren Punkt ist für Hauck die Parallele zum Protestantismus offensichtlich, nämlich in der Hochschätzung der Bibel:

Im Kreise der Waldenser wurden zum erstenmal im Mittelalter die Laien von der unvergleichlichen Kraft des großen religiösen Denkmals, das die Kirche in der Bibel besitzt, wie überwältigt. [...] wenn Männer, Frauen und Kinder, die nicht lesen noch schreiben konnten, durch bloße Wiederholung lange Bibelstellen sich zu eigen machten, so zeugt das von einer Freude an dem neu entdeckten Schatz, die man vorher nicht gekannt hatte. Und es kam nicht ganz selten vor, daß Waldenser das ganze Neue Testament von Wort zu Wort auswendig wußten.⁵⁸

Dass die Waldenser die Bibel in den Mittelpunkt rückten, bedeutet für Hauck jedoch nicht, dass sie mittelalterliche Vorläufer der Protestanten waren. Er grenzt das Bibelverständnis der Waldenser vielmehr deutlich vom protestantischen ab:

Der Biblizismus der Armen [= Waldenser, B.B.] war unbedingt; aber er war – es wird kaum nötig sein daran zu erinnern – nicht entfernt protestantisch. Ihre ganze Betrachtung der Bibel war dieselbe wie bei ihren katholischen Zeitgenossen: die Bibel ist das Gesetz Gottes, das Glaubens- und Lebensgesetz für den einzelnen, und das Gesetz für das gesamte Handeln der Kirche.⁵⁹

Hauck sieht Berührungspunkte zwischen den Waldensern und dem Protestantismus also ebenso wie Unterschiede. Nach einem Lob auf ihre Bemühungen, den sittlichen Forderungen des Evangeliums gerecht zu werden, schließt Hauck mit dem Satz

Erinnert man sich aber, was alles als gutes Werk schon damals von der Kirche gefordert wurde und in welche Gewissenskonflikte die Gebote der Kirche ihre Glieder stürzten, dann begreift man die Begeisterung der Waldenser für das Gesetz Gottes: es machte sie innerlich frei und mit sich selbst einig.⁶⁰

57 »Und doch zeigt er sich darin vielleicht noch größer, daß er, obgleich aus der Kirche ausgestoßen, doch nicht mit ihr brach und daß er vermochte, seine Genossen auf diesem Standpunkt festzuhalten. Nicht einen Ersatz, sondern eine Ergänzung dessen, was sie ihren Gliedern darbot, wollte er seinen Freunden bringen; er schied sie nicht von der katholischen Kirche, der Gemeinschaft der Getauften, und von ihren Segnungen: Taufe und Abendmahl, Buße und Priesterweihe ließ er gelten, auch die kirchliche Predigt verwarf er nicht. Nur das, was bei dem allen noch mangelte, wollte er und sollten seine Genossen ersetzen.« Ebd., S. 899.

58 Ebd., S. 903f.

59 Ebd., S. 903.

Diesen Punkt – so muss man diesen Satz wohl verstehen – sollte Luther dann wieder aufgreifen.

Wie die beiden Kirchenhistoriker die wichtigsten dissentierenden Bewegungen des Hohen Mittelalters schilderten, entspricht also durchaus den Erwartungen. Wer wie Brück der Hierarchie mit dem Papst an der Spitze solche Bedeutung beimisst und dessen Unfehlbarkeit von allem Anfang an für gegeben hält, kann kaum anders, als die Ausgrenzung der Katharer und Waldenser für richtig zu halten. Dass dies a priori nicht die Perspektive eines protestantischen Kirchenhistorikers sein kann, versteht sich ebenfalls von selbst. Hauck kommt zwar in der theologischen Einordnung der Katharer zum gleichen Ergebnis wie Brück, hält aber wohl die Reaktion der Kirche auf diese Bewegung für nicht angemessen – ohne dass daraus jedoch eine direkte Forderung nach Toleranz abzuleiten wäre. Bei den Waldensern hingegen stellt sich für ihn die Frage der Toleranz im Grunde nicht, und zwar weder aus der Zeit heraus, da er die Waldenser für katholisch hält, noch in seiner Analyse, da er bei ihnen manche Ansätze Richtung Protestantismus entdeckt.

Dies bedeutet nun allerdings nicht, dass die beiden Kirchenhistoriker in Bezug auf alle Bewegungen, die man gemeinhin – ob zu Recht oder zu Unrecht, sei dahingestellt – zu den Vorläufern der Reformation zählt, zu entsprechend unterschiedlichen Urteilen gelangen. Einig sind sich beide nämlich in der harschen Verurteilung der Lehre und der Person von Jan Hus, wobei Hauck hier eher noch härter urteilt als sein katholischer Kollege. Brück wirft Hus seine Ablehnung der kirchlichen Hierarchie vor, hält seine Lehren für verworren und widersprüchlich.⁶¹ Er spricht ihm theologische Originalität ab und ordnet ihn den Anhängern Wyclifs zu, womit für ihn klar ist, dass er zu den Häretikern zu rechnen ist. Erschwerend hinzu kommt in den Augen Brücks, dass Hus »sich bei jeder Gelegenheit als einen grimmigen Feind der Deutschen erwies«,⁶² der die nationalen Spannungen zwischen Deutschen und Tschechen geschickt für seine Sache zu nutzen wusste.

Während Brück die nationalen Spannungen einfach konstatiert, bildet der nationale Gegensatz für Hauck den Ausgangspunkt, um tiefsitzenden Vorurteilen Ausdruck zu verleihen: Gleich zu Beginn des Kapitels über »Die wiclifische Bewegung in Böhmen« zieht Hauck eine klare Trennung zwischen der Rechtgläubigkeit der Deutschen und dem Unglauben der Slawen: »Für Kirche und Christentum haben die Tschechen so wenig geleistet, wie die übrigen slawischen Stämme.«⁶³ Diese einleitenden Passagen bereiten

60 Ebd., S. 905.

61 BRÜCK, Lehrbuch, S. 525.

62 Ebd., S. 524.

63 HAUCK, Kirchengeschichte, Bd. 5, S. 870; ähnlich S. 877.

den Boden für die Auffassung, dass aus einem solchen Volk kein aufrichtiger Reformier hervorgehen könne.⁶⁴ Bereits die Wahl des Priesterberufs durch Hus erfolgte nach Hauck aus niederen Beweggründen:

Armer Leute Kind, hatte er sich dem Priesterstande zugewandt, weil man auf diesem Wege am ersten zu einem behaglichen Leben und einer angesehenen Stellung gelangen konnte.⁶⁵

Auch wenn Hauck Hus eine gewisse Reifung zubilligt,⁶⁶ hält er ihn doch für oberflächlich und egozentrisch, außerdem für nur mäßig begabt.⁶⁷ Auch er spricht ihm jede theologische Originalität ab und stuft ihn als einen bloßen Epigonen Wyclifs ein. Die Vorwürfe Haucks gipfeln jedoch in der Tatsache, dass Hus Tscheche war und die Interessen der Tschechen gegen die Deutschen vertrat:

Mit ganzer Seele hing Huß an seinem Volk und am Slawentum überhaupt. Hier vergaß er alle Kritik. Die Tschechen galten ihm geradezu als heiliges Volk; er trug kein Bedenken, Prag, die Heimat der schlimmsten Laster, als hochheilige Stadt zu bezeichnen.⁶⁸

⁶⁴ Als Beleg für den beklagenswerten Zustand des tschechischen Klerus wie daraus folgend der tschechischen Laien dienen Hauck zeitgenössische Schriften, die sich kritisch mit der Bildung und Moral des Klerus auseinandersetzen. Dabei unterlässt Hauck freilich den Hinweis, dass entsprechende Kritik im Spätmittelalter allgemein weit verbreitet war und dass diese selbstverständlich auch Deutschland nicht aussparte. Hauck postuliert hingegen, dass die Verhältnisse in der deutschen Bevölkerung Böhmens besser gewesen seien, ohne dafür stichhaltige Belege anführen zu können: »Die religiösen Zustände unter den Deutschen waren von den bei den Tschechen herrschenden durchaus verschieden. Gewiß fehlte es an Mißständen auch unter ihnen nicht. Die Klagen über Luxus und Üppigkeit werden besonders die deutschen Bürger der Städte treffen. Aber man bemerkte doch auch andere Züge: die wenigen erhaltenen Predigten und Predigtbruchstücke, geistlichen Lieder und Spiele in deutscher Sprache, die auf uns gekommen sind, reichen nicht aus, um ein anschauliches, im einzelnen ausgeführtes Bild zu gewinnen; aber sie geben das Recht anzunehmen, dass die religiöse Entwicklung der Deutschen in Böhmen sich in derselben Richtung bewegte, wie in ihrem deutschen Heimatlande.« Ebd., S. 877. Wenn Hauck dann im Folgenden deutsche Predigten anführt, die zur Beachtung allgemein menschlicher Tugenden aufrufen, und diese ihm als Beleg für die Verankerung dieser Tugenden im deutschen Bevölkerungsteil dienen, so wäre doch auch die Interpretation denkbar, dass solche Predigten eben gerade deshalb notwendig waren, weil es um die Einhaltung dieser Tugenden im Volk nicht allzu gut bestellt war, sodass ihre Beachtung in Predigten immer wieder angemahnt werden musste.

⁶⁵ Ebd., S. 907.

⁶⁶ »Huß ist nicht geblieben, was er im Jahre 1403 war, seine Gesinnung hat sich gereinigt und vertieft, sein Charakter gefestigt. Gegen die sittliche Haltung seines Lebens ist nie ein Vorwurf laut geworden.« Ebd., S. 908.

⁶⁷ »Aber ein Gelehrter war der Universitätslehrer nicht: der Umfang seines Wissens war beschränkt, sein Urteil niemals sachlich, seine Gedankenentwicklung selten durchsichtig, und gänzlich gebrach es ihm an eigenen Gedanken.« Ebd., S. 908.

⁶⁸ Ebd., S. 912.

Mit keinem Wort geht Hauck auf das ja durchaus komplizierte Verhältnis zwischen Tschechen und Deutschen in Böhmen ein und versucht nicht, das Anliegen und den Erfolg Hus' aus strukturellen Ursachen zu erklären.⁶⁹ Er sieht hier vielmehr einen fast naturgegebenen Gegensatz zwischen zwei Völkern, von denen das eine zu Recht und das andere zu Unrecht besondere Heiligkeit bzw. Rechtgläubigkeit beanspruchte. Das nationale Vorurteil überlagert hier also das theologische Urteil.

Während das Urteil Brücks über Jan Hus durchaus auf einer Linie liegt mit seiner Verurteilung früherer dissentierender Bewegungen, die schon allein aufgrund ihrer Ablehnung der kirchlichen Hierarchie dem Verdikt Brücks anheim fallen mussten, ist bei Hauck ein deutlicher Bruch zwischen seiner Schilderung der hochmittelalterlichen Strömungen und der der hussitischen Bewegung zu konstatieren. Das nationale Vorurteil gegenüber den Tschechen macht es Hauck unmöglich, sich sachlich und auf theologischer Grundlage mit Hus auseinanderzusetzen. Auch verzichtet er darauf, genauer die Abhängigkeiten Hus' von Wyclif darzulegen.⁷⁰ Das harte Urteil Haucks über Hus ist also nicht auf konfessionelle Intoleranz zurückzuführen. Das Verdikt über Hus bildet vielmehr das Resultat nationalistischer Vorurteile des deutschen Kirchenhistorikers gegenüber den Tschechen. Die von Hauck postulierte Minderwertigkeit der Tschechen allgemein und Hus' im Besonderen lässt eine theologische Auseinandersetzung überflüssig erscheinen.⁷¹

69 Das fällt umso mehr auf, als sich Haucks ›Kirchengeschichte‹ sonst gerade dadurch auszeichnet, dass sie sich nicht auf die Darstellung von Personen, Ereignissen und theologisch-geistesgeschichtlichen Entwicklungen beschränkt, sondern strukturelle Gegebenheiten in die Argumentation mit einbezieht. Vgl. z.B. die Darstellung zu Canossa.

70 Dies, obwohl die damals gerade erscheinende Edition der Schriften Wyclifs dazu eine Grundlage geboten hätte. Wyclif's latin works, London 1883–1922. Mit Ausnahme zweier Bände, die erst 1913 und 1922 erschienen, lag die Edition 1905 komplett vor.

71 Ältere Literatur, die zu einem positiven Urteil über Hus gekommen war, weist er als von Vorurteilen geprägt zurück: »Ich glaube nicht, daß über Huß bereits das letzte Wort gesprochen ist. Das Bild, das Neander, Palacky, Lechler u.a. von ihm entwarfen, war durch Sympathien, sei es für den Tschechen oder für den Vorläufer Luthers stark beeinflusst. Daß Lechler diesen Mann von überspanntem Selbstgefühl, der sich in rücksichtsloser Polemik und Verunglimpfung jedes Gegners nie genug tun konnte, als ›zartbesaitete Seele‹, als ein ›Kind Gottes‹ im Unterschied von ›Mann Gottes‹ charakterisieren konnte, genügt zum Beweise dafür, wie sehr das Sehen durch Vorurteile gehindert werden kann.« HAUCK, Kirchengeschichte, Bd. 5, S. 907, Anm. 2. Gotthard Lechler hatte den Artikel über Johann Hus in der zweiten Auflage der ›Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche‹ verfasst und dabei ein rundum positives Bild des tschechischen Reformators gezeichnet. In der von ihm verantworteten dritten Auflage übertrug Hauck den Hus-Artikel Johann Loserth, über den er – im Anschluss an die oben zitierte Passage – schreibt: »Eine wirkliche Förderung unserer Kenntnisse verdanken wir Loserth.« Von Loserth übernommen hat Hauck in der Tat die Auffassung, dass Hus in seinen theologischen Positionen nicht eigenständig sei, sondern diese vollständig von Wyclif übernommen habe. Hauck bezieht sich in den Anmerkungen diesbezüglich fortlaufend auf Johann LOSERTH, Huss und Wiclif. Zur Genesis der Hussitischen Lehre, Prag 1884. Diese Sichtweise von der Abhängigkeit Hus' von Wyclif vertritt

Daraus folgt, dass Hauck bei der Darstellung von Leben und Wirken Hus' und der hussitischen Bewegung nicht eine konfessionelle, sondern eine nationale Identitätskonstruktion intendiert. In der Literatur ist verschiedentlich darauf hingewiesen worden, dass diese deutlich aus dem Rahmen von Haucks Werk fallende Darstellung der hussitischen Bewegung mit der Entstehung dieser Passagen im Ersten Weltkrieg zusammenhängen dürfte.⁷² Das erscheint plausibel, lässt sich aber letztlich wegen der schlechten Quellenlage zu Haucks persönlichen Anschauungen nicht schlüssig beweisen.⁷³ Feststellen lässt sich jedoch, dass Hauck die im Ersten Weltkrieg weit verbreitete Überzeugung teilte, wonach Deutschland von Feinden umzingelt sei, die nur den Untergang des Landes wünschten.⁷⁴ Dies deutet auf eine allgemein stark national eingefärbte Haltung, die demnach nicht allein spezifisch anti-tschechisch gewesen wäre.⁷⁵ Wenn Hauck Hus aber überwiegend aus einem nationalen Blickwinkel betrachtete, folgt daraus auch, dass diesem Kapitel in Haucks Kirchengeschichte für unsere Fragestellung nur sehr eingeschränkte Aussagekraft zukommt. Immerhin lässt sich konstatieren, dass Hauck gegen Hus offensichtlich keine allzu starken konfessionellen Argumente ins Feld führen konnte, die seine national vorgeprägte Ablehnung von Hus hätten stützen können.

Versucht man nun, die Analyse der Abschnitte zu Canossa und zu den dissentierenden Bewegungen des Mittelalters in das Gesamtwerk der beiden

Loserth auch in seinem Hus-Artikel in der Realencyklopädie; insgesamt aber zeichnet er ein ausgewogenes Bild von Hus, den er zwar für theologisch nicht originell, aber eben auch für einen begnadeten Prediger hält. Dass Loserth und Hauck in der grundsätzlichen Sicht nicht weit auseinanderlagen, wohl aber im Ton, zeigt vielleicht am deutlichsten die Passage über Hus' nationale Einstellung. Loserth schreibt: »Er war ein viel zu leidenschaftlicher Kämpfer für die nationalen Interessen seiner Nation – der geheiligten – als daß er den Deutschen gerecht werden konnte; denn daran ist kein Zweifel: von Haß gegen die Deutschen kann er nicht freigesprochen werden.« Johann LOSERTH, Art. »Hus«, in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl. Bd. 8, Leipzig 1900, S. 472–489, hier S. 483. Unter den Gewährsmännern, die mit unverkennbarer Sympathie über Hus schrieben, hätte Hauck beispielsweise auch den (ungenannten) Autor des Artikels über Hus in Zedlers Universalexikon nennen können.

⁷² Eine erste Fassung publizierte Hauck 1916 in einem schmalen Band: Albert HAUCK, Studien zu Johann Huss, Leipzig 1916.

⁷³ Kurt Nowak formuliert deshalb zu Recht vorsichtig: »Einen allzu direkten Zusammenhang zwischen den Hus-Studien und der Kritik an der k.u.k. Monarchie als Kriegsverbündetem mit wenig überzeugender Kampfstärke wird man nicht herstellen. [...] Der Zusammenhang zwischen Hus, der Kriegslage und der Psychologie des Krieges stellt sich vor allem in einer bis dahin bei Hauck unbekanntem Schärfe des Urteils her.« NOWAK, Hauck, S. 134.

⁷⁴ Siehe die Beispiele ebd., S. 134f., wo auch anti-englische Äußerungen Haucks angeführt werden.

⁷⁵ Eine allzu einseitige Rückbindung von Haucks Hus-Bild an das konkrete Kriegsgeschehen des Jahres 1916 scheint deshalb eher problematisch zu sein. So jedoch Gerhard GRAF, Albert Hauck über Jan Hus. Zur Selbstkritik der Reformationshistoriographie, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 83 (1973), S. 34–51, hier S. 38.

Kirchenhistoriker einzuordnen, wird man zunächst nach theoretischen Äußerungen über ihr Verständnis von Kirchengeschichte suchen, die auf die zentrale Frage nach der Funktion der kirchlichen Historiographie Antwort geben könnten. Allerdings führt eine solche Suche nur zu äußerst spärlichen Ergebnissen, da weder Brück noch Hauck Historiker mit ausgeprägt theoretischen Interessen waren, die die Grundlagen ihrer Kirchengeschichtsschreibung methodisch reflektiert zu Papier gebracht hätten. So haben beide auch darauf verzichtet, ihren Werken programmatische Einleitungen voranzustellen. Albert Hauck hat immerhin für die zweite Auflage der Realencyklopädie den Artikel »Kirchengeschichte« verfasst, dem sich einige Grundgedanken entnehmen lassen.⁷⁶ Kirchengeschichte war für Hauck selbstverständlich eine theologische Disziplin und besaß eine heilsgeschichtliche Dimension. Daraus folgt für ihn, dass »die Voraussetzung für die Geschichtsforschung der Glaube des Forschers [ist]. Der Ungläubige ist unfähig, die Kirchengeschichte zu verstehen.«⁷⁷ Ohne dass von ihm entsprechende Äußerungen überliefert sind, dürfte kein Zweifel bestehen, dass Brück diese grundsätzlichen Prämissen geteilt hat.

Weiterführende Aussagen, die über diese allgemeinen Prinzipien hinausgehen, sucht man freilich vergebens. Mit aller notwendigen Vorsicht sollen deshalb im Folgenden – auch unter Einordnung der Werke in die größeren historiographischen Zusammenhänge – einige Schlussfolgerungen zu der Frage nach der Konfessionsidentität stiftenden Funktion der Kirchengeschichtsschreibung bei Albert Hauck und Heinrich Brück gezogen werden.

Brück selbst hat zwar keine programmatischen Äußerungen seiner Auffassung von Kirchengeschichtsschreibung hinterlassen. Allerdings ist das Verständnis von Kirchengeschichte, wie es bei den neuscholastischen Kirchenhistorikern, zu deren wichtigsten Vertretern Heinrich Brück in Mainz und Josef Hergenröther in Würzburg gehörten, in den letzten Jahren von der Forschung in seinen Grundzügen so deutlich konturiert worden,⁷⁸ dass die Ergebnisse dieser Forschungen hier zur Erhellung von Brücks Selbstverständnis als Kirchenhistoriker herangezogen werden können. Denn die neuscholastische Kirchengeschichtsschreibung zeichnete sich infolge ihrer strikten Ausrichtung auf Rom und die päpstliche Lehre und damit auf die

⁷⁶ Albert HAUCK, Art. »Kirchengeschichte«, in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 2. Aufl. Bd. 8, Leipzig 1880, S. 732–740. In der dritten Auflage hat Hauck diesen Artikel dann dem Göttinger Kirchenhistoriker Nathanael Bonwetsch übertragen. Über die Gründe, ob darin etwa eine Distanzierung zu seinem eigenen Artikel zu sehen sein könnte, ließe sich nur spekulieren.

⁷⁷ Ebd., S. 739.

⁷⁸ Siehe vor allem Andreas HOLZEM, Weltversuchung und Heilsgewissheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, Altenberge 1995.

Einheit der Kirche ihrerseits durch große Einheitlichkeit aus. Eines ihrer bevorzugten Publikationsorgane war die in Mainz erscheinende Zeitschrift *Der Katholik*. Dort wurde von der Kirchengeschichtsschreibung bereits 1836 der »ächt kirchliche Sinn und christliche Geist« gefordert⁷⁹ – eine Forderung, der sich auch die nachfolgende Generation neuscholastischer Kirchenhistoriker ohne weiteres anschloss. Die »vom Lichte des Glaubens erleuchtete ächte Wissenschaftlichkeit« habe die Aufgabe »die Jugend für ihre Confession recht zu gewinnen, und sie zur Religiosität zu stimmen, sittlicher und frömmer zu machen.«⁸⁰ Diese Konzeption von Kirchengeschichte war antiaufklärerisch und sie war im Grunde ahistorisch. Der Kirchengeschichtsschreibung kam eine apologetische und identitätsstiftende Funktion zu. Brück selbst wünschte seinem Buch in der Vorrede zur zweiten Auflage, dass es beitragen möge, »bei den jungen Theologen die Liebe zur Kirche immer mehr zu befestigen.«⁸¹ In dieselbe Richtung ging Hergenröther in seiner Rezension von Brücks Lehrbuch, wenn er die Aufgabe der Kirchengeschichte in folgenden Worten umschrieb:

Die Kirchengeschichte soll nicht bloß einfach nach den besten Quellen und Forschungen über die Vergangenheit der Kirche belehren, sondern auch deren fortdauernde Identität und weltbesiegende Kraft nachweisen, soll eine Schule christlicher Erfahrung darstellen, »eine durch alle Jahrhunderte hindurch ertönende Stimme der Erbauung der Lehre und der Warnung sein für Alle, die das hören sollen.«⁸²

Diese Grundüberzeugungen Brücks dürften durch das Erste Vatikanische Konzil gefestigt worden sein. Heinrich Brück legte sein Lehrbuch 1874 vor, die Niederschrift dürfte also komplett in die Zeit nach dem Ersten Vatikanischen Konzil fallen. Er setzte die Prämissen und Beschlüsse des Konzils in seiner Kirchengeschichte um, indem er das Kirchenverständnis des Ersten Vatikanums auf die gesamte Geschichte der Kirche rückprojizierte. Von diesem Vorverständnis her konnte Canossa nicht anders interpretiert werden denn als Sieg des Papsttums über staatliche Versuche, in der Kirche Einfluss zu nehmen. Gregor VII. hatte genauso um die Vorherrschaft und Freiheit der Kirche gekämpft wie Pius IX. auf dem Vatikanischen Konzil

79 Die zitierte Äußerung stammt aus einer (wie im »Katholik« üblich, nicht namentlich gezeichneten) Rezension von Döllingers »Geschichte der christlichen Kirche« in: *Der Katholik* 16 (1836), Bd. 61, S. 210. Dem Rezensenten zufolge zeichnet sich das Buch Döllingers durch eben diesen Geist aus. Holzem hält diese Äußerung für symptomatisch für die Beiträger des »Katholik« insgesamt; HOLZEM, *Weltversuchung*, S. 157.

80 Hergenröther's Photius [Rezension], in: *Der Katholik* 47 (1867), Bd. 1, S. 363–371, hier S. 363; Lehrbuch der Kirchengeschichte von Dr. Joh. Jos. Ign. Döllinger [Rezension], in: *Der Katholik* 16 (1836), Bd. 61, S. 205–212, hier S. 207.

81 BRÜCK, *Lehrbuch*, Vorrede zur zweiten Auflage, Leipzig 1877, S. VI.

82 *Der Katholik* 57 (1877), Heft 2, S. 328–331, hier S. 328f.

und die deutschen Katholiken im Kulturkampf. Wer sich der Hierarchie nicht unterordnete oder andere Positionen als die vom Papst als rechthgläubig definierten vertrat, der konnte nicht auf Duldung oder gar einen Platz innerhalb der Kirche rechnen, das galt für das Mittelalter genauso wie für die Gegenwart.

Albert Hauck hingegen fühlte sich der historisch-kritischen Methode verpflichtet.⁸³ Ob er eine Spannung zwischen diesem methodischen Anspruch und der heilsgeschichtlichen Dimension der Kirchengeschichte gesehen hat, lässt sich mangels entsprechender programmatischer Aussagen kaum entscheiden. Haucks Verständnis von Kirchengeschichte war streng historisch-genetisch. Ihm ging es nicht darum, die Gültigkeit überzeitlicher dogmatischer Wahrheiten in der Vergangenheit aufzuzeigen, sondern er wollte Entwicklungen darstellen. Diese Historisierung war für ihn eine Grundbedingung historischen und eben auch kirchenhistorischen Arbeitens: »Die geschichtliche Betrachtung der Dinge beherrscht unser Zeitalter. Es ist unmöglich, dass irgend jemand sich gegen sie verschließe.«⁸⁴ Diese Auffassung vertrug sich nicht mit einer primär identitätsstiftenden Funktion von Kirchengeschichtsschreibung. Durch diese Orientierung an der historischen Entwicklung war Kirchengeschichte auch nicht als Erfolgsgeschichte zu schreiben, sondern als eine Geschichte mit Abweichungen und Irrwegen. Sofern Hauck bei seinen Akteuren meinte, ein ernsthaftes Suchen und Wollen erkennen zu können, zollte er ihnen durchaus Respekt, auch wenn er ihre Auffassungen nicht in allem teilte. Es geht wohl zu weit, dies als Ausdruck der Toleranz einzustufen. Aber schon vom Grundansatz konnte eine streng historisierende Geschichtsschreibung, die die Protagonisten und Ereignisse aus ihrer jeweiligen Zeit heraus zu verstehen und zu beschreiben suchte, verschiedenen Positionen eher Gerechtigkeit widerfahren lassen als eine Geschichtsschreibung, die dogmatische Prämissen am historischen Material zu beweisen suchte.

Wenn man nun noch einen Schritt weiter geht und fragt, ob sich an der Kirchengeschichte des ausgehenden 19. Jahrhunderts festmachen lässt, dass diese Zeit als ein zweites Konfessionelles Zeitalter zu apostrophieren wäre⁸⁵

83 »Durch die kritische Quellenforschung wird der Stoff der Geschichte gewonnen.« HAUCK, Art. Kirchengeschichte, S. 738.

84 Albert HAUCK, Päpstliche Erlasse, in: Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 2 (1908), S. 10; zitiert nach Kurt FLASCH, Albert Haucks historiographische Konzeption, in: Günther WARTENBERG (Hrsg.), Albert Hauck (1845–1918). Vorträge der festlichen Veranstaltung aus Anlaß seines 150. Geburtstages in der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig, Leipzig 1999, S. 23–31, hier S. 26.

85 Zur These von einem Zweiten Konfessionellen Zeitalter siehe Olaf BLASCHKE, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000), Heft 1, S. 38–75; ders., Das 16. Jahrhundert und das 19. Jahrhundert: Zwei konfessionelle

oder ob auch in diesem Bereich die konfessionellen Gegensätze vor dem Hintergrund einer allgemeinen Säkularisierung auf dem Weg in die Moderne zurücktraten, so fällt die Antwort nicht eindeutig aus. Das *Lehrbuch der Kirchengeschichte* wie überhaupt das gesamte Oeuvre Heinrich Brücks könnte durchaus als Indiz für eine Rekonfessionalisierung gesehen werden. Die ultramontane Auffassung Brücks, der damit stellvertretend für das Mainzer Priesterseminar stand, führte notwendigerweise zu einer Betonung der konfessionellen Abgrenzung, die a-priori-Setzung des Kirchenverständnisses des Ersten Vatikanums machte eine wissenschaftliche Kirchengeschichtsschreibung praktisch unmöglich und führte zu der, wie Hubert Wolf es genannt hat, »(Selbst-)Marginalisierung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung«.⁸⁶

Zeitalter? Ein Vergleich, in: Angela GIEBMEYER (Hrsg.), »Das Wichtigste ist der Mensch«: Festschrift für Klaus Gerteis zum 60. Geburtstag, Mainz 2000, S. 117–137; ders., Abschied von der Säkularisierungslegende: Daten zur Karrierekurve der Religion (1800– 1970) im zweiten konfessionellen Zeitalter. Eine Parabel, in: *zeitenblicke* 5 (2006), Nr. 1, URL: http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Blaschke/index_html, URN: urn:nbn:de:0009-9-2691 [10.3.2009].

⁸⁶ Hubert WOLF, Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-) Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960, in: Ders. (Hrsg.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*, Paderborn u.a. 1999, S. 71–93.

Autoren- und Herausgeberverzeichnis

Dr. Kerstin Armborst-Weihs, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Europäische Geschichte Mainz (Abteilung für Universalgeschichte)

Dr. Judith Becker, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Europäische Geschichte Mainz (Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte)

Prof. Dr. Susan R. Boettcher, History Department, University of Texas at Austin

PD Dr. Bettina Braun, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Europäische Geschichte Mainz

Prof. Dr. Dr. Mariano Delgado, Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Theologische Fakultät der Universität Fribourg

Prof. Dr. Irene Dingel, Direktorin des Instituts für Europäische Geschichte (Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte)

Prof. Dr. Michael Driedger, Department of History, Brock University, St. Catharines/Ontario

Prof. Dr. Klaus Fitschen, Neuere und Neueste Kirchengeschichte, Theologische Fakultät der Universität Leipzig

Prof. Dr. Andreas Gotzmann, Judaistik, Religionswissenschaftliches Seminar der Universität Erfurt

Prof. Dr. Wolfram Kinzig, Kirchengeschichte (Schwerpunkt: Alte Kirchengeschichte), Evangelisch-Theologische Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Dr. des. Franziska Metzger, Doktorassistentin am Seminar für Allgemeine und Schweizerische Zeitgeschichte an der Université de Fribourg

Dr. Matthias Pohlig, Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl Frühe Neuzeit am Institut für Geschichtswissenschaften an der Humboldt-Universität zu Berlin

Prof. Dr. Wolf-Friedrich Schäufele, Kirchengeschichte (Schwerpunkt: Mittelalter, Reformation, Frühe Neuzeit), Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg

Prof. Dr. Christoph Schwöbel, Systematische Theologie (Schwerpunkt: Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie), Evangelisch-Theologische Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen

Dr. Johannes Wischmeyer, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Europäische Geschichte Mainz (Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte)

Personenregister

- Abaelard, Petrus [1079–1142] 118, 124
Acton, John Emerich Edward 121
Afrahat [zw. 260 und 275, gest. nach 345]
43
Alciati, Johann Paul 236, 237 Anm. 33
Alembert, Jean le Rond d' 229f., 233f.,
245, 250
Althaus, Paul 147
Andresen, Carl 149
Angenendt, Arnold 18
Anton Ulrich, [Braunschweig-Wolfenbüttel]
[reg. 1685 (Mitregent)/1704–1714] 215
Applegate, Celia 219
Aragón, Ferdinand von s. Ferdinand von
Aragón
Arius [um 280–336] 229, 229 Anm. 9
Arnold, Gottfried 117–120, 183, 183 Anm.
21, 187, 229
Arx, Ildefons von 164
Assisi, Franz von s. Franziskus
Assmann, Aleida 175
- Baeck, Leo 33, 49, 95
Bainton, Roland 185–188, 191
Baronio, Cesare 110
Barton, Peter 218
Baumer, Iso 76
Baur, Ferdinand Christian 124 Anm. 73,
128, 263 Anm. 47
Bayle, Pierre 229–232, 232f. Anm. 18–22,
236f., 237 Anm. 33, 238, 238 Anm. 38,
239f., 240 Anm. 47, 241–243, 243 Anm.
53, 244, 244 Anm. 56, 245f., 246 Anm.
62, 247, 250f.
Beauvais, Vincenz von s. Vincenz von
Beauvais
Beck, Ulrich 8f.
Bender, Harold 186–188, 190, 194
Bernhard von Clairvaux [1090–1153] 19,
123f.
Betke, Joachim 177
Biandrata, Giorgio 236
Bihlmeyer, Karl 35
Bismarck, Otto von 278, 278 Anm. 20
Blackbourn, David 219
Blickle, Peter 114
- Bloch, Ernst 190
Bodin, Jean 68
Böhme, Jakob 177
Böhmer, Heinrich 276 Anm. 15
Böhmer, Johann Friedrich 269
Bonifatius [Winfrith] [672–754] 118, 172, 277
Bonifaz III. [amt. 606/607] 114
Bonifaz VIII. [amt. 1294–1303] 118
Borges, Jose Luis 177f.
Bornkamm, Heinrich 144
Borromäus, Karl 173–175
Bossuet, Jacques Bénigne [1627–1704] 72
Boulainvilliers, Henri de 74
Bousset, Wilhelm 42
Boyarin, Daniel 49
Braght, Thieleman van 181 Anm. 13, 187
Brightman, Thomas 68
Brück, Heinrich 273–294
Bruder Klaus s. Niklaus von Flüe
Brunner, Otto 113
Büchi, Albert 155, 171
Bullinger, Heinrich 179, 188, 188 Anm. 29
Bünting, Heinrich 219
Burkard, Dominik 256
- Calas, Jean 17, 246, 246 Anm. 64, 247
Calvin, Johannes 25, 68, 179
Cameron, Euan 202
Campanella, Tommaso 69
Canisius, Petrus 173f.
Cäsarea, Euseb von s. Euseb von Cäsarea
Castro, Américo 58
Chlodwig I. [466–511] 113
Chyträus, David [1531–1600] 221 Anm. 40
Cisneros, Francisco Jiménez de s. Ximénes
de Cisneros, Francisco
Clairvaux, Bernhard von s. Bernhard von
Clairvaux
Claudius [reg. 41–44] 37, 40, 44
Clemens XIII. [1693–1769] 235
Cochläus, Johannes 179
Cohen, Mark R. 102
Confino, Alon 214
Cramer, Johann Andreas 72f.
- Dantine, Wilhelm 149

- Dassmann, Ernst 44f.
 Dawkins, Richard 21
 Denzinger, Heinrich 144
 Diderot, Denis 229f., 233f., 245, 246 Anm. 62, 249 Anm. 73, 250
 Döllinger, Johannes Joseph Ignaz von 258, 275, 275 Anm. 7, 284 Anm. 49, 292 Anm. 79
 Douglas, Mary 178
 Duns Scotus, Johannes [um 1265/66–1308] 21, 61
 Duplessis-Mornay, Philippe 110
 Durkheim, Émile 178
 Durrer, Robert 168, 171
- Eagleton, Terry 21
 Ebner, Martin 45
 Eck, Johannes 179
 Eckhart, Meister [um 1260–1327/28] 124
 Eco, Umberto 178
 Ehrenpreis, Stefan 191
 Elert, Werner 147
 Elipandus von Toledo [717–808] 118
 Eon von Stella [gest. nach 1148] 118
 Ephraem Syrus [um 306–373] 43
 Erasmus von Rotterdam 57, 65, 65 Anm. 46
 Erikson, Erik Homburger 4
 Eugen von Savoyen [1663–1736] 71
 Euseb von Cäsarea [um 264–340] 43
- Faber, Basilius 221 Anm. 41
 Fabri, Johann 179
 Fast, Heinold 186–188, 191, 228
 Felix von Urgell [Felix I. von Urgel] [amt. 783–792] 118
 Ferdinand von Aragón [Ferdinand II.] [1453–1516] 56, 56 Anm. 10
 Fichte, Johann Gottlieb 263
 Flacius, Matthias 115, 118, 201f., 223, 225
 Fludd, Robert 177
 Flüe, Niklaus von s. Niklaus von Flüe
 Forst, Rainer 13
 Foucault, Michel 157, 161 Anm. 30, 178, 190
 Foxe, John 205
 Franck, Sebastian 182f., 227f.
 Frank, Karl Suso 35–40, 44f., 48, 50f.
 Franz I. [von Frankreich] [1494–1547] 57, 62
 Franziskus [Franz von Assisi] [1181–1226] 124
 Friedrich I. [Barbarossa] [nach 1122–1190] 16
 Friedrich I. [1657–1713] 215
- Friedrich II. [1712–1786] 22, 22 Anm. 25
 Friedrich III. [1419–1493] 54
- Galland, Antoine 73
 Gattinara, Mercurino [1465–1530] 56, 56 Anm. 13
 Geiger, Abraham 33, 89 Anm. 21, 92, 92 Anm. 29, 93–95, 98, 98 Anm. 40, 99, 102f.
 Gentile, Giovanni Valentino 236
 Gerhard, Dietrich 113
 Gibbon, Edward 113
 Gilbert von Poitiers [Gilbert Porreta] [1080–1154] 118
 Gladigow, Burkhard 158
 Goertz, Hans-Jürgen 190f.
 Goethe, Johann Wolfgang von 75
 Goitein, Schlomo Dov 103
 Goldziher, Ignaz 99, 99 Anm. 41, 100, 100 Anm. 45, 101, 101 Anm. 46, 102f.
 Gottsched, Johann Christoph 230f. Anm. 14, 233 Anm. 22, 237 Anm. 33, 239 Anm. 41, 244, 244 Anm. 56
 Goulart, Simon 202
 Graetz, Heinrich 85, 86 Anm. 14
 Graf, Friedrich Wilhelm 163
 Grane, Leif 131
 Gregor I. [Gregor der Große] [um 540–604] 113
 Gregor VII. [um 1020–1085] 126f., 279, 279 Anm. 23, 280, 280 Anm. 27, 31, 281, 281 Anm. 36, 282, 282 Anm. 39, 292
 Gröne, Valentin 260
 Grünbeck, Elisabeth 35
- Hacking, Ian 178
 Haller, Karl-Ludwig von 164
 Hamm, Berndt 137
 Hamelmann, Hermann 219, 220 Anm. 36, 225
 Hardenberg, Friedrich von s. Novalis
 Harnack, Adolf von 33, 35, 49, 95, 95 Anm. 35
 Hase, Karl von 112, 125–128, 134, 253–255
 Hauck, Albert 128, 144, 273–294
 Hausammann, Susanne 44f., 45 Anm. 54
 Hauschild, Wolf-Dieter 40–45, 48, 50f., 140f.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 76
 Heinrich IV. [1050–1106] 278, 278 Anm. 18, 279f., 280 Anm. 27, 281, 281 Anm. 36

- Heinrich VIII. [1491–1547] 66
 Heinrich der Mönch [Heinrich von Lausanne] [gest. nach 1145] 118
 Helmrath, Johannes 55
 Herbelot, Barthélemy d' [1625–1695] 73
 Herder, Johann Gottfried 127, 265
 Hergenröther, Josef 291f.
 Hermelink, Heinrich 144–148
 Heshusius, Tilemann [1527–1588] 218–220
 Heussi, Karl 113, 135, 140f., 141f. Anm. 17
 Hobbes, Thomas 24
 Hoberg, Christian 177
 Holbach, Paul Henri Thiry d' 233, 237
 Holzem, Andreas 259, 292 Anm. 79
 Horowitz, Josef 104
 Hügel, Friedrich von 149
 Hultsch, Eric 149
 Hürbin, Joseph 167, 167 Anm. 51, 170
 Hus, Jan 118, 283, 287–289, 289f. Anm. 71, 73, 75, 290
- Ignatius von Loyola [1491–1556] 150
 Innozenz III. [1161–1216] 127
 Isabella von Kastilien [Isabella I.] [1451–1504] 56, 56 Anm. 10
 Iserloh, Erwin 131, 139
 Israel, Jonathan 216
- Janssen, Johannes 258f., 262, 266f.
 Jan van Leiden [1509–1536] 177
 Johannes Chrysostomus [um 350–407] 43
 Johannes von Segovia [1400–1458] 55, 72 Anm. 77
 Jonas, Justus 220f., 221 Anm. 41, 222f., 225
 Joris, David 177
 Joseph II. [1741–1790] 120
 Jurieu, Pierre 232f. Anm. 21, 243, 243 Anm. 54
 Justin [2. Jh.] 43
 Justinian I. [um 482–565] 40
- Kant, Immanuel 13, 24, 147
 Kastilien, Isabella von s. Isabella von Kastilien
 Karl I. [Karl der Große] [768–814] 56, 113, 116, 120, 124, 126, 208
 Karl V. [1500–1558] 56f., 57 Anm. 14, 64
 Kaufmann, Thomas 1, 132
 Kawerau, Gustav 262, 263 Anm. 43
 Kempfen, Thomas von 118
- Kirchner, Hubert 150f.
 Klopp, Onno 260f.
 Kołakowski, Leszek 193
 Kolb, Robert 218
 Konstantin I. [der Große] [reg. 306–337] 42, 44, 117, 120
 Kottje, Raymund 111, 113, 131f., 135
 Kraft, Robert A. 46
 Kratzenstein, Heinrich 177
 Krüger, Gustav 142
 Kuhlmann, Quirinius 177
 Kupisch, Karl 140
- Labadie, Jean de 177
 Landauer, Gabriel Josua 86
 Las Casas, Bartolomé de [1484–1566] 60
 Lauer, Gerhard 193
 Lausanne, Heinrich von s. Heinrich der Mönch
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 215, 233 Anm. 22
 Leopold VI. von Österreich [reg. 1198–1230] 284, 284 Anm. 52
 Leube, Hans 142
 Leuckfeld, Johann Georg [1668–1732] 213–226
 Lewis, Bernard 75, 102
 Loewenich, Walther von 146–148
 Löscher, Valentin Ernst 116
 Lotz-Heumann, Ute 191
 Loyola, Ignatius von s. Ignatius von Loyola
 Ludwig XIV. [von Frankreich] [1638–1715] 243
 Luther, Martin 19, 25, 65, 67f., 72 Anm. 77, 113–115, 120, 126, 136, 147, 179, 185, 202, 207, 213, 220, 221 Anm. 41, 222, 233 Anm. 22, 267 Anm. 67, 286f., 289 Anm. 71
- Mahomed s. Mohammed
 Mahomet s. Mohammed
 Maistre, Joseph de 260
 Maldonado, Juan de [1533/36–1583] 69, 69 Anm. 68, 70f.
 Mariana, Juan de 53, 55, 59
 Markschies, Christoph 45, 135
 Maron, Gottfried 150f.
 Marx, Karl 178
 Marx, Wilhelm 145
 Mathilde von Toskana [1046–1115] 280
 Mehmed II. [Fatih] [reg. 1444–1446 und 1451–1481] 53–55
 Mehmet II. s. Mehmed II. [Fatih]

- Meister Eckhart s. Eckhart, Meister [um 1260–1327/28]
- Melanchthon, Philipp 68, 112, 114f., 179, 203, 206, 221 Anm. 41, 228
- Melito von Sardes [2. Jh.] 43
- Menasseh ben Israel [1604–1657] 69
- Menius, Justus 179
- Meth, Ezechiel 177
- Moeller, Bernd 131f., 135
- Mohammed [um 570–632] 3, 54, 60, 72f., 74, 74 Anm. 91, 75f., 98, 98 Anm. 40, 101, 113, 249
- Möhler, Johann Adam 112, 269
- Molinos, Miguel de 177
- Moltmann, Jürgen 21
- Montesino, Antonio de 60
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat 233
- Moos, Peter von 110
- Mortara, Edgardo 84
- Mosheim, Johannes Lorenz von 120
- Muhammed s. Mohammed
- Muhlack, Ulrich 256
- Mühlenberg, Ekkehard 109, 133
- Müller, Johannes von 265
- Müller, Karl 128
- Müntzer, Thomas 177, 185, 189f., 190 Anm. 35
- Muralt, Leopold von 168
- Muralt, Leonhard von 165 Anm. 43, 168
- Muth, Carl 143
- Naigeon, Jacques-André 237, 240, 240 Anm. 48, 241
- Napoleon I. Bonaparte [1769–1821] 53, 75f.
- Neander, August 122–124, 124 Anm. 73, 125, 129, 263 Anm. 47, 289 Anm. 71
- Neddermeyer, Uwe 111
- Nero [reg. 54–68] 207
- Neusner, Jacob 46, 49
- Newman, John Henry 76
- Nicolai, Christoph Friedrich 184
- Nicolai, Philipp 204
- Nigg, Walter 109, 127, 135
- Nigrinus, Georg 200
- Niklaus von Flüe [Bruder Klaus] [1417–1487] 171, 171f. Anm. 68f., 172, 172 Anm. 71f., 173–175
- Nikolaus V. [amt. 1447–1455] 54, 68
- Nikolaus von Kues [1401–1464] 55, 72 Anm. 77
- Novalis [Hardenberg, Friedrich von] 121f.
- Oberman, Heiko A. 117
- Ockham, Wilhelm von [um 1285–1347/49] 61
- Oexle, Otto Gerhard 133
- Otto, Rudolf 178
- Panikkar, Raimon 135
- Pantaleon, Heinrich 205f.
- Pappus, Johannes 204
- Pastor, Ludwig von 253–272
- Petrus von Bruis [12. Jh.] 118
- Peucer, Caspar 112
- Philippson, Ludwig 94
- Piccolomini, Enea Silvio 53–55, 65
- Pirenne, Henri 113
- Pius II. [amt. 1458–1464] s. Piccolomini, Enea Silvio
- Pius IX. [amt. 1846–1878] 292
- Pius XII. [amt. 1939–1958] 146
- Poitiers, Gilbert von s. Gilbert von Poitiers
- Pörksen, Uwe 4
- Porphyrius [3. Jh.] 70
- Rade, Martin 142
- Rahner, Karl 21
- Ranke, Leopold von 122, 253–273, 276, 276 Anm. 15
- Raschke, Joachim 190
- Raumer, Friedrich von 126
- Rawls, John 24
- Renan, Ernest 92, 92 Anm. 28, 97f. Anm. 38
- Reuchlin, Johannes 207
- Romilly, Jean-Edme 245, 246 Anm. 60, 62, 247–249, 249 Anm. 73
- Rousseau, Jean-Jacques 24, 233, 246, 249
- Royko, Kaspar 121
- Saavedra Fajardo, Diego 69
- Sahagún, Bernardino de 74
- Said, Edward W. 76, 97
- Saint-Chéron, Alexandre de 256, 256 Anm. 11
- Salazar, Juan de [ca. 1575–nach 1622] 69–71
- Savonarola, Girolamo [1452–1498] 118
- Savoyen, Eugen von s. Eugen von Savoyen
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 263
- Schlegel, Friedrich 121
- Schlegel, Theodor 166
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 91 Anm. 24, 122, 263 Anm. 47

- Schmidinger, Heinrich 18
 Schmidt, Kurt Dietrich 128–130, 147
 Scholder, Klaus 139
 Scholem, Gerschom 91f.
 Schröckh, Johannes Matthias 120
 Schwartz, Seth 49
 Schwegler, Theodor 167
 Schwenckfeld, Kaspar 177
 Segovia, Johannes von s. Johannes von Segovia
 Semler, Johann Salomo 42
 Simon, Marcel 47
 Sleidan, Johannes [1506–1556] 68, 112, 203, 203 Anm. 25
 Smith, Jonathan Z. 178
 Soden, Hans von 145
 Sozzini, Fausto [1539–1604] 236–238, 240, 243f., 244 Anm. 56, 245 Anm. 59, 247
 Spangenberg, Cyriakus 218–220, 220 Anm. 36, 221, 221 Anm. 41, 222f., 223 Anm. 46, 224, 225f.
 Spangenberg, Johannes 219–223, 221 Anm. 41
 Spinoza, Baruch de 177, 216
 Staats, Reinhart 136
 Stephan, Horst 142–146, 148
 Strauß, David Friedrich 92, 92 Anm. 28
 Sylvester I. [amt. 314–335] 284

 Tacitus [55–116] 37
 Tauler, Johannes 118
 Tersteegen, Gerhard 119
 Tertullian [gest. nach 220] 43, 277
 Tetzl, Johann 177
 Theodosius II. [401–450] 44
 Thomas von Aquin 21, 61
 Toledo, Elipandus von s. Elipandus von Toledo
 Troeltsch, Ernst 113, 141 Anm. 6, 188

 Tüchle, Hermann 35
 Tylor, Edward Burnett 178

 Uerlings, Herbert 122
 Ullmann, Carl 117

 Valdes, Petrus [gest. ca. 1205/1218] 285f.
 Valdés, Alfonso de 57
 Valla, Lorenzo 254
 Vasella, Oskar 165 Anm. 43, 166
 Venner, Thomas 177
 Vieira, António 69
 Vincenz von Beauvais [1200–1260] 71
 Vives, Juan Luis 53, 60–66
 Voltaire [François-Marie Arouet] 17, 74, 98 Anm. 40, 119, 184, 233, 245f., 246 Anm. 64

 Walker, Mack 219
 Weber, Max 188, 191, 273
 Weigel, Valentin 177
 White, Hayden 190, 206 Anm. 31, 263 Anm. 46
 Williams, Bernard 12
 Williams, George Huntston 187f., 188 Anm. 29, 190
 Wolf, Hubert 132, 256, 294
 Wyclif, John [1330–1384] 287–289, 289 Anm. 70f.
 Wymann, Eduard 154, 171, 173

 Ximénes de Cisneros, Francisco [1436–1517] 57 Anm. 14, 58

 Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von 233 Anm. 22
 Zschoch, Hellmut 136
 Zwingli, Ulrich 163, 165, 165 Anm. 43, 166f., 171, 179