

CHRISTIAN UHRIG

„Kirchengeschichte 2.0“

Der Beitrag der Kirchengeschichtsschreibung für die Erneuerung von Kirche

Abstract (Deutsch) – „Kirchengeschichte 2.0“. Bezugnehmend auf die Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea fragt der Autor nach der Bedeutung der Kirchengeschichtsschreibung für die Erneuerung der Kirche. Der Grundtenor seines Artikels ist ein aufrüttelnder. Der Autor schildert in seinem Ausgangspunkt die gegenwärtige Situation der Kirchengeschichtsschreibung infolge des 1. Vaticanums. Seine historische Rückfrage führt zu den Anfängen der Kirchengeschichtsschreibung und ihrer heilsgeschichtlichen Deutung der geschichtlichen Ereignisse von der Menschwerdung des Erlösers bis in die Zeit Kaiser Konstantins. Bei einem einfachen „So war es“ bleibt es aber nicht. Der Autor fragt in seinem Ausblick nach Konsequenzen, die sich aus der eusebianischen Konzeption für die Kirchengeschichtsschreibung von heute und ihren Beitrag für die Erneuerung von Kirche ergeben. Dabei wird deutlich, dass Kirchengeschichte eine performative Kraft in sich birgt, die Menschen und Kirche verändern kann. Damit sich diese Kraft entfaltet, bedarf es aber angesichts einer oftmals anzutreffenden „Selbstbescheidung bzw. Selbstmarginalisierung der Kirchengeschichte“ (H. Wolf) eines neuen Aufbruchs, einer „Kirchengeschichte 2.0“. Gerade angesichts der beunruhigenden Entwicklungen in den politischen Systemen der westlichen Welt und den Geschehnissen innerhalb der Kirche muss Kirchengeschichte als nie versiegende Quelle kultureller und religiöser Inspiration begriffen und mit einer dezidiert theologischen Aussage betrieben werden.

Schlagworte: Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichtsschreibung, Heilsgeschichte, Erneuerung, Kirche

Abstract (English) – „Church History 2.0“. With reference to the church history of Eusebius of Caesarea, the author asks about the significance of church history for the renewal of the church. The basic tenor of his article is an evocative one. In his starting point, the author describes the current situation of church historiography as a result of the First Vatican Council. His historical question leads to the beginnings of church historiography and its salvific interpretation of historical events from the Incarnation of the Redeemer to the time of Emperor Constantine. But it does not end with a simple “So it was”. In his outlook, the author asks about the consequences of the Eusebian conception for the writing of church history today and its contribution to the renewal of the church. It becomes clear that

church history contains a performative power that can change people and the church. In order for this power to unfold, however, a new awakening, a “Church History 2.0”, is needed to overcome an often encountered “self-limitation or self-marginalization of church history” (H. Wolf). Especially in view of the disturbing developments in the political systems of the western world and the events within the church, church history must be understood as a never-ending source of cultural and religious inspiration and be pursued with a decidedly theological dimension.

Abstract (Français) – “Histoire de l’Église 2.0”. En référence à l’histoire de l’église d’Eusèbe de Césarée, l’auteur s’interroge sur l’importance de l’histoire de l’église pour le renouveau de l’église. La teneur de base de son article est évocatrice. Dans son point de départ, l’auteur décrit la situation actuelle de l’historiographie ecclésiastique à la suite du Concile Vatican II. Sa question historique conduit aux débuts de l’historiographie ecclésiastique et à son interprétation salvifique des événements historiques de l’Incarnation du Rédempteur à l’époque de l’Empereur Constantin. Mais cela ne se termine pas par un simple « Il en était ainsi ». Dans sa perspective, l’auteur s’interroge sur les conséquences de la conception eusébiennne sur l’écriture de l’histoire de l’Eglise aujourd’hui et sa contribution à l’Eglise au renouveau de l’Eglise. Il devient clair que l’histoire de l’Église contient un pouvoir performatif qui peut changer les gens et l’Église. Mais pour que ce pouvoir se déploie, un nouvel éveil, une « Histoire de l’Eglise 2.0 », est nécessaire en vue d’une « autodécision ou d’une auto-marginalisation de l’histoire de l’Eglise » souvent rencontrée (H. Wolf). Compte tenu en particulier de l’évolution inquiétante des systèmes politiques du monde occidental et des événements au sein de l’Eglise, l’histoire de l’Eglise doit être considérée comme une source inépuisable d’inspiration culturelle et religieuse et être poursuivie avec une déclaration résolument théologique.

1. „Das Dogma hat die Geschichte besiegt“ – ein Ausgangspunkt

„Es ist keinem erlaubt, der nicht auf seinen katholischen Namen verzichten will, vom unerschütterten Felsen der Wahrheit [des kirchlichen Lehramtes] in den Sumpf der menschlichen Geschichte hinabzusteigen, wenn es sich um Glaubenswahrheiten handelt“ (Manning, AAW, fol. 28d; 28e [Übers.: Hasler 1977, 344f.]).

Diese markigen Worte finden sich in den Notizen Henry Edward Mannings (1808-1892) zum Ersten Vatikanischen Konzil. Als Erzbischof von Westminster war er selbst Konzilsteilnehmer, und wenige Jahre nach dem Konzil wurde er zum Kardinal erhoben. Auf dem Konzil war er einer der großen Strategen der Konzilsmajorität, der Partei der Infallibilisten.¹ Damit ist klar, um welche

¹ Manning und der Regensburger Bischof Senestrey waren „die beiden Protagonisten“ an der Spitze einer „relativ kleine[n] Kerngruppe“, die sich intensiv für eine Durchsetzung des Unfehlbar-

Glaubenswahrheit es ihm konkret ging: um das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit. Das Konzil fand in einem Jahrhundert großer gesellschaftlicher und politischer Umbrüche statt. Revolution, Aufklärung, Liberalismus, moderne Wissenschaft – die Begriffe stehen exemplarisch für die Veränderungen, die bahnbrechend waren und vor Religion und Kirche keinen Halt machten: Befreiung von kirchlicher Bevormundung, Freiheit von Wissenschaft und Forschung auch in theologischen Fragen gegenüber der Autorität des Lehramtes und der Tradition, Infragestellung der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift zugunsten eines historisch-kritischen Umgangs mit ihr, naturwissenschaftliche Erkenntnisse und ihre Auswirkungen auf das biblische Weltbild und nicht zuletzt dezidiert religionskritische Ideen sind die entscheidenden Schlagworte. Das Dogma der Unfehlbarkeit galt seinen Verfechtern als Möglichkeit, den vermeintlich modernen Irrtümern und Verirrungen ein starkes, unfehlbares Papsttum entgegenzustellen. Doch nicht alle Konzilsteilnehmer waren einer Meinung. Eine Minderheit wandte sich gegen die Dogmatisierung und argumentierte dabei kirchengeschichtlich. Gewichtige Argumente lieferte der Kirchenhistoriker Carl Joseph von Hefele, als Bischof von Rottenburg selbst Konzilsteilnehmer, mit dem Verweis auf Papst Honorius I. (625-638), der vom 6. Ökumenischen Konzil in Konstantinopel 681 aufgrund seiner Haltung im Monotheletenstreit als Häretiker verurteilt und mit dem Anathem belegt worden war (vgl. DH 550; 552).² Aber auch über diesen konkreten Fall hinaus sei die Lehre von Päpsten in der Geschichte der Kirche nicht immer eindeutig und sicher gewesen, so argumentierte die Minorität der Konzilsteilnehmer.³ Doch Manning ließ diese Argumentation nicht gelten. Wenn die Kirchenhistoriker sich auch gerne im Sumpf der menschlichen Geschichte tummeln, so überschreiten sie ihre Kompetenzen, mehr noch sie agieren unkatholisch, wenn sie mit ihren historischen Erkenntnissen Glaubensfragen beurteilen wollen. Nur dem Lehramt stehe es nämlich zu, „den Wert der geschichtlichen Dokumente zu beurteilen“ (Manning, AAW, fol. 28e; 64b [Übers.: Hasler 1977, 345], vgl. Pereiro 1998, 204ff). Der Glaube wird mit den historischen Tatsachen schon fertig werden und sie

keitsdogmas einsetzte (Schatz 1993, 24). Beide hatten ihren diesbezüglichen Einsatz am Petrusgrab sogar gelobt. Ansonsten war die infallibilistische Mehrheit des Konzils keine homogene Gruppe. Zu ihrer Zusammensetzung vgl. ebd., 24ff. Zu Manning vgl. Biemer 1997; Pereiro 1998.

² Zu nennen ist hier etwa Hefeles Schrift *Causa Honorii papae* (Hefele 1870a) [dt. Übers.: H. Rump (Hefele 1870b)]. Zu Hefele vgl. Reinhardt 1995. Nachdem die Verurteilung des Honorius als *papa haereticus* im Westen mehr und mehr in Vergessenheit geriet, wurde sie ab dem 15. Jahrhundert wieder aufgegriffen, dabei auch als Fälschung abgetan oder von den Infallibilisten auf dem 1. Vaticanum abschwächend als Disziplinarmaßnahme bewertet. Vgl. dazu Kreuzer 1996, 267f. Zu Honorius vgl. auch Thanner 1989.

³ Vgl. Alberigo 1998, 398; Hasler 1977, 333f. Zur Zusammensetzung der Minoritätspartei, den unter ihr kursierenden Schriften und ihren Inhalten vgl. Schatz 1993, 24ff.; 211ff.

zum Verstummen bringen⁴, war er sich sicher. So zeigt sich in der Auseinandersetzung um die päpstliche Unfehlbarkeit auch, wie unterschiedlich der Stellenwert der Kirchengeschichte für die theologische Erkenntnis und die Lösung drängender Probleme beurteilt wurde.⁵ „Das Dogma hat die Geschichte besiegt“ (Quirinus 1870, 61) – so zitiert der Konzilsteilnehmer und Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger in seinem ersten Römischen Brief vom Concil aus einem Pastoral Schreiben Mannings – , dieses Zitat spricht Bände.

Mannings Worte und die Auseinandersetzung auf dem 1. Vaticanum hatten über das Konzil hinaus eine verheerende Wirkung für die Kirchengeschichtsschreibung. Der Kirchenhistoriker Hubert Wolf⁶ spricht von einem „langfristige[n] Prozeß der theologischen Marginalisierung“ (Wolf 1999, 79), von einer „Selbstbescheidung bzw. Selbstmarginalisierung der Kirchengeschichte, die keinerlei kirchlichen oder theologischen Führungsanspruch mehr erhebt, sondern nur noch in resignierter Abgeklärtheit auf das Getümmel um sie herum blickt“ (ebd., 92f.). So wundert es nicht, wenn der Kirchenhistoriker Klaus Schatz 15 Jahre nach dem 2. Vaticanum feststellt: „Im allgemeinen zählt Kirchengeschichte heute nicht zu den Fächern, von denen man neue Impulse für die Theologie erwartet“ (Schatz 1980, 481). Über den theologischen Diskurs hinaus gilt das auch für gesellschaftliche Fragestellungen. Vor bald 15 Jahren konstatierte der jüngst verstorbene Patristiker Franz Dünzl einen Relevanzverlust kirchengeschichtlicher Forschung in der Gesellschaft, da sie den Lebensweltbezug aus den Augen verloren und zu einem Nischenprodukt verkommen sei (Dünzl 2004, 227). Wenn dem so ist und wenn die Diagnose stimmt – kann Kirchengeschichtsschreibung dann angesichts der gegenwärtigen Krise der katholischen Kirche überhaupt einen Beitrag zur Erneuerung von Kirche leisten oder zur Quelle kirchlicher Erneuerung werden, wonach dieser Band fragt? Die derzeitigen Herausforderungen sind gewaltig. Nicht nur die aktuelle Missbrauchskrise offenbart eine Kirchenkrise gewaltigen Ausmaßes, auch die Erosion volkskirchlicher Strukturen und der stetige Mitgliederschwund sind nicht zu übersehende Krisenphänomene. Hinzu kommt ein grundsätzlicher Relevanzverlust von Religion und der Bedeutung Gottes für die Gesellschaft und das Leben der einzelnen Menschen. Beide Krisenerscheinungen bedingen sich gegenseitig und machen die Notwendigkeit kirchlicher Erneuerung mehr als deutlich. Der Essener Bischof Franz-Josef Overbeck spricht von einer „Zeitenwende“ und macht klar: „Die alte Zeit ist zu Ende!“ (Overbeck 2019, 2) – und eine ernsthafte Erneuerung

⁴ So erinnert sich der Kirchenhistoriker und Konzilsteilnehmer Ignaz von Döllinger unter dem Pseudonym Quirinus an Mannings Sichtweise vom Verhältnis von Glauben und geschichtlicher Erkenntnis (vgl. Quirinus 1870, 269f.).

⁵ Vgl. dazu Schatz 1994, 49ff., und ausführlich Hasler 1977, 333ff.

⁶ Siehe auch seinen Beitrag in diesem Heft.

notwendig. Darüber, was Erneuerung genau meint, scheiden sich allerdings die Geister. Aus ganz unterschiedlichen Richtungen ist davon mit z.T. konträren Zielrichtungen die Rede. Wenn im Folgenden von kirchlicher Erneuerung die Rede ist, dann mit der Überzeugung, dass Veränderungsprozesse auf zwei Ebenen notwendig sind: „Zum einen müssen sie sich praktisch in der Sozialgestalt der katholischen Kirche (...) abbilden. Zum anderen müssen sie aber auch grundsätzlich im Denken stattfinden, das heißt: in der gegenwartssensiblen und zukunftsorientierten Reflexion des kirchlichen Handelns und Selbstverständnisses“ (Collet/u.a. 2018, 209). In der Gestaltung dieser Veränderungsprozesse liegt auch eine theologische Aufgabe – nicht zuletzt für die Kirchengeschichtsschreibung. „Denn das eigentliche Sinnpotential historischer Theologie besteht nicht darin, dass sie deskriptiv und informativ wäre, sondern darin, dass sie performativ wirken kann, dass sie Menschen verändert“ (Dünzl 2004, 228f.). Die Zeit für die Kirchengeschichtsschreibung ist reif, sich dieses Sinnpotential wieder neu vor Augen zu führen und ihren spezifischen Beitrag zur Erneuerung von Kirche zu leisten. Wie er aussehen kann, sei im Folgenden mit einigen grundsätzlichen Überlegungen dargelegt.

2. Der Anfang der Kirchengeschichtsschreibung – eine historische Rückfrage

„Wer die Theologie und Kirche seiner Zeit erneuern will, muss zurückdenken“, so beginnt der Kirchenhistoriker Bernd Jaspert sein kleines Bändchen „Erneuerung von Theologie und Kirche“ (Jaspert 2016, 6) und denkt dabei an eine Neuausrichtung auf das Evangelium Jesu Christi (ebd., 37). Bei der Frage danach, welchen Beitrag Kirchengeschichte bei der Erneuerung von Kirche spielen kann, wird man dort natürlich nicht fündig; gleichwohl ist das Zurückdenken der richtige Weg. Mein Zurückdenken widmet sich dem Beginn der Kirchengeschichtsschreibung, die untrennbar mit dem palästinischen Theologen und Bischof Eusebius von Cäsarea verbunden ist (264/65-339/40), der als „Vater der Kirchengeschichtsschreibung“ in die Geschichtsbücher Eingang gefunden hat (vgl. Winkelmann 1991). „Ich habe mich entschlossen, in einer Schrift über die Nachfolger der heiligen Apostel zu berichten, zugleich auch über die von unserem Erlöser bis auf uns verfloßenen Zeiten, über die zahlreichen großen Ereignisse der Kirchengeschichte, über alle trefflichen führenden Männer und Vorsteher in den angesehensten Gemeinden, über alle jene, die in jeder Generation durch Worte und Schriften Dienst als Boten des göttlichen Wortes taten, (...) endlich über die Glaubenszeugnisse in unseren Tagen und über die stets gnädige und liebevolle Hilfe unseres Erlösers. Ich werde dabei nicht anders als mit dem ersten Wirken unseres Erlösers und Herrn Jesus, des Gesalbten Gottes, beginnen“ (h.e. 1,1,1f. [Übers.: Kraft 2012, 83]).

Mit diesen Worten beginnt Eusebius seine berühmte Kirchengeschichte. Dieses zehnbändige Werk entstand in mehreren Redaktionen in einem Zeitraum von über 30 Jahren. Seine Entstehung fällt in eine Zeit des Umbruchs: in eine Zeit, in der eine beinahe vierzigjährige Friedenszeit für die Kirche abgelöst wurde durch die rigide Christenverfolgung des Kaisers Diokletian, der in mehreren Edikten der christlichen Kirche den Garaus machen wollte; in eine Zeit, in der Kaiser Galerius 311 die staatliche Verfolgungspolitik für gescheitert erklärte und dem Christentum den Status einer erlaubten Religion zubilligte; in eine Zeit schließlich, in der Kaiser Konstantin zusammen mit seinem Mitkaiser Licinius im Jahr 313 jedem Reichsbewohner ermöglichte, „derjenigen Religion zu folgen, die ein jeder wünscht“ (Lact. mort. pers. 48,2 [Übers.: Ritter 2007, 139]).

Eusebius sagt selbst, worum es ihm in seiner Kirchengeschichte geht.⁷ Er will von zahlreichen großen Ereignissen der Kirchengeschichte berichten und von Menschen, die vor Ort in den christlichen Gemeinden Verantwortung übernommen haben, die seit Jesu' Wirken als Verkünder des christlichen Glaubens Boten des göttlichen Wortes geworden sind, und er will vom Erlöser berichten und seiner stets gnädigen und liebevollen Hilfe. In seiner Kirchengeschichte hält Eusebius die Erinnerung an viele unterschiedliche Menschen fest: an solche, die in ihrem Tun und ihrer Verkündigung dem göttlichen Logos gefolgt sind, und an solche, die eine eigene Erkenntnis postuliert haben und sich zu Irrtümern hinreißen ließen (vgl. h.e. 1,1,1). Kirchengeschichte ist für Eusebius auch „die Geschichte der kirchlichen Lehre“ (h.e. 1,1,8). Ferner berichtet Eusebius von Menschen außerhalb des Christentums, die Christen verfolgt haben (vgl. h.e. 1,1,1f.). Wenn Eusebius am Ende seiner einleitenden Worte den göttlichen Erlöser erwähnt, der stets seine gnädige und liebevolle Hilfe erwiesen habe, dann ist das für Eusebius keine fromme Floskel, sondern eine Idee, die sein ganzes Werk durchzieht: Bei allem menschlichen Handeln ist es im Letzten der Erlöser und Herr Jesus Christus, der die Geschehnisse in der Hand hält und am Ende alles zum Guten führen wird. Er hat einen „Plan“ für die Kirche, und diesen „Plan“ führt er konsequent durch, innerkirchlichen Auseinandersetzungen oder Anfeindungen von außen zum Trotz. Die Geschichte der Kirche beginnt für Eusebius daher wenig überraschend mit der Menschwerdung des Erlösers (h.e. 1,5,1), der fortan in der Geschichte agiert. In diesem Licht deutet Eusebius auch die Ereignisse seiner eigenen Lebenszeit. So sieht er z.B. im Ende der Diokletianischen Verfolgung, darin, dass die Herrscher „in überraschender Weise ihre Gesinnung“ ändern (h.e. 8,16,1 [Übers.: Kraft 2012, 382]), die göttliche Gnade und Vorsehung am Werk. Kirchengeschichte ist für Eusebius „Heilsgeschichte“. Dieser

⁷ Ich beschränke mich hier auf ein paar wenige grundlegende Bemerkungen. Eine ausführliche Analyse des Proömiums findet sich bei Tetz 1982. Vgl. auch Ulrich 2005, 279ff.

im 19. Jahrhundert von Johann Christian Konrad von Hofmann (1810-1877) geprägte Begriff bezeichnet sehr gut, unter welchem Blickwinkel Eusebius die Geschichte der Kirche betrachtet.

Interessant ist auch, dass Eusebius den Beginn der Kirchengeschichte eng mit einem ganz bestimmten weltgeschichtlichen Datum verknüpft. Die Menschwerdung des Erlösers vollzog sich nicht zufällig am Beginn des römischen Prinzipats. Erst dieser Zeitpunkt ließ die Zeit und die Menschen reif sein für das Erscheinen des göttlichen Wortes als Mensch (vgl. h.e. 1,2,23). Innerhalb der heilsgeschichtlichen Konzeption des Eusebius spielt also eine politische Verfassungsform, eine weltliche Dimension, eine zentrale Rolle. Bei aller religiösen Durchdrungenheit der spätantiken Welt ereignet sich der Beginn der Kirchengeschichte bewusst in einer dezidiert nichtchristlichen Welt. Oft sind es für Eusebius ausgerechnet die Protagonisten der römischen Kaiserzeit, durch die die göttliche Vorsehung agiert, die Herrscher selbst, wie hinsichtlich der Beendigung der diokletianischen Verfolgung bereits deutlich geworden ist.

Am Ende der eusebianischen Kirchengeschichte steht eine besonders schillernde Herrschergestalt, Kaiser Konstantin. Er wird von Eusebius als „fromm“ und als „Sohn des frömmsten und allerverständigsten Vaters“ eingeführt und gilt ihm zusammen mit seinem Mitkaiser Licinius als „ausgezeichnet durch Klugheit und Gottesfurcht“ und als „vom König der Könige, dem Gott des Alls und Erlöser, erweckt“ (h.e. 9,9,1 [Übers.: Kraft 2012, 398]). Wie Eusebius die Geschichte am Ende des neunten und im zehnten Buch weiter darstellt, ist bekannt und unter dem wenig glücklichen Begriff „Konstantinische Wende“ in die Geschichtsbücher eingegangen. Die politischen Spannungen, die in den Jahren der gemeinsamen Herrschaft zwischen Konstantin und Licinius bestanden, schlussendlich 324 zum Sieg Konstantins über Licinius führten und Konstantin zum Alleinherrscher machten, erzählt Eusebius so, dass Licinius sich dem Bösen zugewandt und den Weg der Gottlosigkeit beschritten habe, sodass er für Eusebius „mit Recht (...) in den Abgrund gestürzt“ worden sei (h.e. 10,9,5 [Übers.: Kraft 2012, 440]). Am Ende von Eusebs Kirchengeschichte steht Konstantin als mächtigster Sieger (h.e. 10,9,6). Der Herrscher eines nichtchristlichen Staates ist der erste christliche Kaiser, und er agiert mit seinen Söhnen, auf die die Herrschaft nach seinem Tod übergehen wird, tugendhaft, fromm und dankbar gegen die Gottheit.

Wenn man diesen kirchengeschichtlichen Bericht liest, ist völlig klar, dass Eusebius die Geschichte der Kirche nicht rein sachlich darstellt, sondern sie interpretiert und die Realität deutet. Bei aller „wissenschaftlichen“ Akribie und Quellengenauigkeit, die er für sich selbst reklamiert (vgl. h.e. 1,1,3f.),⁸ bei aller beeindruckender ereignisgeschichtlicher „Materialschlacht“ (Ulrich 2005, 281),

⁸ Zu Eusebs „Instrumentarium“ vgl. auch Timpe 1989, 187f.

die er leistet, liegt ihm der heilsgeschichtliche „Plan“ des göttlichen Erlösers für die Geschichte der Kirche nicht als Quelle vor. Auch die Bewertungen geschichtlicher Ereignisse sind nicht zu übersehen, wie am Urteil über Licinius deutlich geworden ist. Dass Eusebius Geschichte interpretiert, ist nicht verwunderlich, ist doch „eine absichtslose Form von Geschichtsinterpretation“, auch wenn sie „immer wieder angestrebt oder auch behauptet [wird], tatsächlich [...] schlechterdings nicht denkbar“ (Brandt 1999, 9), weder in der Spätantike noch heute. Warum erzählt Eusebius die Geschichte aber gerade so, wie er es tut? Das ist die entscheidende Frage. Der Kirchenhistoriker Hanns Christoph Brennecke vermutet, dass die Kirchengeschichte als neue Literaturgattung nicht zufällig in der Zeit der sogenannten „Konstantinischen Wende“ geschaffen wurde (vgl. Brennecke 2014, 31), ohne dies aber näher auszuführen. Dem widerspricht die Erkenntnis der Forschung, dass Eusebius seine Kirchengeschichte schon lange vorher konzipiert hat und sie auch in engem Zusammenhang mit seiner christologischen Arbeit zu sehen ist.⁹ Gleichwohl beginnt er sein achttes Buch mit einem kurzen Proömium, in dem er es explizit „als eine unserer dringlichsten Pflichten“ bezeichnet, die zeitgeschichtlichen Ereignisse darzustellen und sie für die Nachwelt festzuhalten (h.e. 8, praef. [Übers.: Kraft 2012, 361]). Insofern nehmen die Erweiterungen der Kirchengeschichte¹⁰ vielleicht doch eine eigene Akzentuierung vor, ohne dass man darin einen Widerspruch zur grundsätzlichen Konzeption der Kirchengeschichte sehen muss.

Wie auch immer, wenn Eusebius trotz aller heilsgeschichtlichen Planung von einer überraschenden Wende der Herrscherpolitik spricht, so kann man annehmen, dass weder die Kirche noch der Kaiser auf diese veränderte Situation vorbereitet waren. Eusebius wird von den Ereignissen genauso überrascht gewesen sein wie seine christlichen und nichtchristlichen Zeitgenossen. Die Kirche musste ihre Rolle in dieser veränderten Situation erst einmal finden, genauso wie die Herrscher ihre und beide ihr Verhältnis zueinander. Konstantin schaffte zwar eine gewisse Gleichstellung des Christentums mit den paganen Kulturen und verlieh den Amtsträgern den Status einer „privilegierten Körperschaft. Gleichzeitig verweigerte er ihnen jedoch jeden Zugang zu den obersten Bereichen der weströmischen Gesellschaft“ (Brown 2017, 74). Zudem hätten sich weder Konstantin noch die Christen vorstellen können, „dass das Christentum zu einer Mehrheitsreligion werden konnte. Zwar hatten sie [die Christen; *C.U.*] von jeher behauptet, dass das Christentum eine ‚universelle‘ Religion sei, aber mit universell meinten sie, dass jeder überall Christ werden könne. Sie waren stolz darauf, dass man inzwischen überall Christen finden konnte. Dies bedeutete

⁹ Vgl. dazu Timpe 2001, 106; Wallraff 2013a, 91f. Zur grundsätzlichen Intention der eusebianischen Kirchengeschichte auch Timpe 1989, 183.

¹⁰ Zu diesen Erweiterungen zählen mindestens die Bücher 8-10.

jedoch nicht, dass sie tatsächlich erwarten, dass jeder überall Christ werden würde. [...] Diese Vorstellung kam erst später“ (Brown 2017, 77) – 90 Jahre später, so Brown (ebd.). Und auch dann brauchte es noch eine ganze Zeit, bis diese Vorstellung Realität wurde. Gleichwohl hatten die veränderte politische Situation und die Tatsache, dass jetzt mehr Menschen Christen wurden als zuvor, Auswirkungen auf die christliche Identität. Es wurde schwieriger, genau zu bestimmen, was Christsein eigentlich ausmacht.¹¹ Der Kirchenhistoriker Christoph Markschies kennzeichnet diese Zeit als Zeit des Experimentierens,¹² als Zeit „einer allgemeinen ‚Identitätskrise‘ des Christentums“ (Markschies 1997, 182).

Doch von Krise oder vom Experimentieren erzählt Eusebius nicht, und das, obwohl er selbst in dieser Zeit lebte. Das lässt mich zu dem Schluss kommen, dass Eusebius mit den redaktionellen Erweiterungen die grundsätzlich heilsgeschichtlich angelegte Konzeption seiner Kirchengeschichte noch einmal dahingehend zuspitzt, dass er in der Identitätskrise des vierten Jahrhunderts die zeitgeschichtlichen Ereignisse so erzählt, wie er es für seine Zeit für geboten hält. Dies in doppelter Hinsicht. Zum einen deutet er die Geschichte *ad intra*, für seine christlichen Zeitgenossen. In einer Zeit des Experimentierens ist vieles noch unsicher. Wer konnte sich sicher sein, dass der unter Galerius, Konstantin und Licinius eingeschlagene Kurs Bestand haben und nicht wieder eine Kehrtwende vollzogen werden würde? Die Geschichte der nächsten hundert Jahre zeigt, dass es durchaus auch anders hätte ausgehen können. So beabsichtigte z.B. Kaiser Julian in seiner kurzen Regentschaft in den 60er Jahren des vierten Jahrhunderts eine Repaganisierung des Reiches, die letztlich aber scheiterte.¹³ Und sogar ein halbes Jahrhundert später sah Augustinus angesichts der Eroberung und Plünderung Roms durch die Westgoten im Jahre 410 noch die reale Gefahr, dass die stark vorhandene heidnische Opposition die Schuld für dieses eigentlich unvorstellbare Ereignis in der Hinwendung des Reiches zum Christentum und im Verrat an den alten Göttern sehen könnte – mit all der antichristlichen Dynamik, die diese Schuldzuweisung hätte entfalten können.¹⁴ Von all dem wusste Eusebius nichts, aber in einer Zeit des Experimentierens und der Krise macht er seinen Lesern Mut auf die gnädige Hilfe des Erlösers zu vertrauen, die er ja immer schon in der Geschichte der Kirche am Werk sieht. In konstantinischer Zeit ist das Reich christlich geworden, und darin liegt kein Zufall, sondern

¹¹ Vgl. hierzu ausführlich Piepenbrink 2009.

¹² Vgl. Markschies 1997, 168, unter Verweis auf Schneemelcher 1973, 50, der „die Beziehungen zwischen Staat und Kirche im vierten Jahrhundert unter der Überschrift ‚Experiment‘“ gedeutet hat.

¹³ Vgl. dazu ausführlich Nesselrath 2013.

¹⁴ Augustinus reagiert darauf mit seiner berühmten Schrift *De civitate Dei*.

göttlicher Wille, suggeriert er. Insofern ist die Geschichte der Kirche die Geschichte eines Aufstiegs, und dieser Aufstieg wird weiter gehen über die in seinem Werk erzählte Zeit hinaus (vgl. Timpe 1989, 312; Ulrich 2005, 281). Zum anderen deutet Eusebius die Geschichte aber auch *ad extra*, im Blick auf nichtchristliche Zeitgenossen und die Nachwelt. Dies kann man gut an der Darstellung Kaiser Konstantins erkennen, die auch vom Ausblenden von Wirklichkeitsaspekten gekennzeichnet ist, was Peter Brown einmal „Ideologie des Schweigens“ genannt hat (Brown 1995, 166ff.). Wenn Eusebius Konstantin am Ende seiner Kirchengeschichte als christlichen Kaiser stilisiert, tugendhaft, fromm und dankbar gegen die Gottheit,¹⁵ dann denkt man natürlich sofort an die christliche Gottheit. Dass diese Gleichsetzung jedoch nicht zwingend ist, hat der Kirchenhistoriker Martin Wallraff vor wenigen Jahren in einem höchst anregenden und spannend zu lesenden Buch deutlich gemacht (Wallraff 2013b). Darin legt er dar, dass Konstantin in Sachen Religion eine ganz eigenständige charismatische Persönlichkeit gewesen ist und sich „einem eher abstrakten, ‚spirituellen‘ Monotheismus“ mit dem Sonnengott als religiösem Leitbild zugewandt hat (ebd., 178). Eine solche *summa divinitas* bot ihm die Möglichkeit, einen integrativen Religionskurs zu verfolgen, der jedem Reichsbewohner die Möglichkeit ließ, sich mit seiner spezifischen Religion darin wiederzufinden – so wie es in der Mailänder Erklärung, wie gesehen, bereits angelegt war, wonach doch jeder die Möglichkeit haben sollte, seiner Religion zu folgen. Diesem Kurs ist Konstantin offensichtlich treu geblieben. Was dann aber seine Christlichkeit anbelangt, kommt Wallraff zu folgendem Schluss: „Konstantin war nicht *weniger* christlich als gemeinhin angenommen, sondern *anders* christlich“ (ebd., 179), auf jeden Fall weniger orthodox, als es den christlichen Theologen und Bischöfen lieb war. Eine solche andersartige Christlichkeit Konstantins blendet Eusebius jedoch aus, und nicht nur das: Er erklärt „einer breiten Öffentlichkeit Konstantin christlich“ (Wallraff, 2013a) – Andersartigkeit hin oder her. Im Rahmen seiner heilsgeschichtlichen Konzeption ist Konstantin der erste christliche Kaiser, der seine eigene Religionsgemeinschaft nach Kräften fördert und das Reich auf einen christlichen Weg führt – „nicht als großer historischer Täter aus eigener Kraft und eigenem Entschluß, sondern als Werkzeug Gottes“ (Timpe 2001, 111). Eusebius überliefert dezidiert das, was er *ad extra* sicherstellen möchte (vgl. v.C. 2,23,2).¹⁶

¹⁵ Vgl. Eus. h.e. 10,9,9. Noch ausgefeilter und panegyrisch überhöht erscheint dieses Bild in Eusebs Lobrede auf den Kaiser anlässlich seines dreißigjährigen Regierungsjubiläums oder seiner nach dem Tod des Kaisers veröffentlichten *Vita Constantini*.

¹⁶ Eusebius hat damit ein Konstantinbild geschaffen, das sehr wirkmächtig wurde und bis in unsere Tage hineingewirkt hat, das aber hinsichtlich der Überlieferungslage „zu disproportionalen Sehen, zur Überbewertung des Christlichen“ verleitet (Wallraff 2013b, 12f).

3. Impulse für die heutige Kirchengeschichtsschreibung und ihren Beitrag zur Erneuerung von Kirche – ein Ausblick

Am Anfang seiner Kirchengeschichte äußert Eusebius auch die Hoffnung, „daß die Arbeit Historikern sehr nützlich sein wird“ (h.e. 1,1,5 [Übers.: Kraft 2012, 84]). Ist sein Wunsch in Erfüllung gegangen? Ist die Arbeit des „Vaters der Kirchengeschichte“ auch für heutige Kirchenhistoriker/innen nützlich, möglicherweise anregend und impulsgebend für unsere Frage nach der Bedeutsamkeit von Kirchengeschichtsschreibung für eine Erneuerung von Kirche? Zweifelsohne profitiert die Kirchengeschichte des Altertums von dem, was Eusebius für die Nachwelt festgehalten hat. Ungeheuer viel Material hat er zusammengetragen, ohne ihn wüssten wir erheblich weniger über die spätantike Geschichte. Gleichwohl stößt seine heilsgeschichtliche Konzeption der Kirchengeschichte heutzutage sauer auf. Unter die vielen großen Ereignisse der Kirchengeschichte, von denen Eusebius spricht, haben sich inzwischen über die gesamte Kirchengeschichte hin viele düstere Ereignisse gemischt, die Opfer gefordert und den Glauben an Gott beschädigt und verdunkelt haben. Das ist an sich schon schlimm genug, aber in einer heilsgeschichtlichen Sicht kann man solche Ereignisse – und Eusebius tut das an vielen Stellen – als gerechte Strafe für Verfehlungen oder als Züchtigung lesen und verstehen, und das kann das Leid für die Opfer noch potenzieren. Hinzu kommt, dass der Schrecken der Weltkriege im 20. Jahrhundert der Zeit großer geschichtlicher Entwürfe ein Ende bereitet hat. Das gilt sowohl für die religiösen heilsgeschichtlichen Erzählungen mit ihrer Hoffnung auf die Vollendung der Welt durch Gott als auch für die säkularen geschichtsphilosophischen Entwürfe, bei denen im 18. Jahrhundert der Glaube an den Fortschritt in vielen Bereichen den Gottesglauben ersetzt hatte. Seitdem stehen die „Idee, der Geschichte in ihrem Zusammenhang einen Sinn abzurufen, und das postmoderne Postulat des Endes der Groß Erzählung [...] in einem Gegensatz“ (Ebnetter 2013, 13).¹⁷ Somit kann auch der Kirchenhistoriker der Geschichte der Kirche nicht mehr so einfach einen Sinn abgewinnen, wie Eusebius es konnte. Seine Konzeption und seine Methodik genügen modernen (geschichts)wissenschaftlichen und hermeneutischen Standards nicht mehr. Also ist Eusebius doch nur *materialiter* bedeutsam, im Blick auf die von ihm überlieferte Ereignisgeschichte? Meiner Meinung nach vermag er trotz der beschriebenen Problematik auch heute noch mehr zu leisten und kann dabei nützlich sein, die eigene Kirchengeschichtsschreibung auf den Prüfstand zu stellen.¹⁸

¹⁷ Vgl. dazu auch Ebnetter 2013, 17f.; Dierken 2016, 163ff.

¹⁸ Vgl. dazu auch Ulrich 2005, 286f., der noch andere Argumente für die Bedeutsamkeit des Eusebius nennt als die im Folgenden dargebotenen.

Das gilt grundsätzlich auch für ein heilsgeschichtliches Denken. Theologisch ist darauf kaum zu verzichten, wenn man das biblische Zeugnis nicht unberücksichtigt lassen will, in dem ein heilsgeschichtliches Denken für das Christentum bleibend angelegt ist (vgl. Hengel 2009, 30). Das Problem liegt darin, dass bei der Prägung des Begriffs im 19. Jahrhundert zu sehr die Neigung bestand, damit „ein relativ geschlossenes ‚System‘ zu bauen“ (ebd., 10), in dem für den einzelnen Menschen kaum Raum bleibt, geschichtlich eigenverantwortlich zu agieren. Ein weiteres Problem liegt darin, dass in der Folgezeit von diesem Begriff „ein falscher ‚unhistorisch-unkritischer‘ Gebrauch gemacht wurde“ und „heute vor allem dem Fundamentalismus nahestehende Kreise in verfehlter apologetisch-rationalistischer Weise“ Gebrauch von diesem Begriff machen (ebd.). Schließlich gehen heutige Befürworter und Gegner eines heilsgeschichtlichen Denkens von der gleichen falschen Grundannahme aus, „dass Geschichte, auch wenn sie das ‚Heil‘ zum Thema und Gegenstand hat, historisch greifbar sein müsse“ (Becker 2017, 25). Dabei bleibt dann außen vor, dass es unter biblischem wie historiographischem Vorzeichen um eine geschichtliche Deutung, eine „narrative Konstruktion“, letztlich um „Glaubensgeschichte“ geht (ebd.). Gerade darum geht es doch auch Eusebius. Ob sich für ihn selbst und seine christlichen Zeitgenossen die Identitätskrise ihrer Gegenwart „heil“ angefühlt haben mag, ob dieses „Heil“ geschichtlich für sie greifbar war? Wie auch immer es gewesen sein mag, wichtiger ist die gedeutete Realität, dass es im Glauben gut ist und gut ausgehen wird. Gleiches gilt für die Christinnen und Christen als Lebens- und Erzählgemeinschaft auch heute. Auch sie deuten die Gemeinschaft der Kirche als Ort der Präsenz Gottes, der das Heil der Menschen will (vgl. Ebnetter 2013, 14). Was spräche also gegen ein so verstandenes heilsgeschichtliches Denken in der eingangs skizzierten Kirchenkrise? Sie erscheint mir oft als Untergangsszenario daherzukommen, als Mangelercheinung, als Abschied von Vertrautem und Liebgewonnenem – kurz: als einziges Lamento. Könnte man aber nicht auch fragen, ob die gegenwärtige Krise vielleicht im „Plan Gottes“ liegt, und die Krise dann als Chance begreifen? Als Chance, die Kirche wirklich zu erneuern, zu re-formieren, sie wieder in Form zu bringen? Ohne damit zu behaupten, genau zu wissen, wie das geht, vielmehr experimentierend, tastend, suchend? Zu einer solchen Suchbewegung kann Kirchengeschichtsschreibung Entscheidendes beitragen: Die Erkenntnis, dass Strukturen und die sichtbare Gestalt von Kirche immer zeitbedingt und veränderbar sind, es aber mehr auf das ankommt, was unaufgebbar und fundamental zur christlichen Identität gehört und was die christliche Religion eigentlich ausmacht. Die intensive Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Konzeptionen christlicher Identität in Geschichte und Gegenwart sowie die kritische Evaluation, welches Lebenskonzept wirklich im Geiste Jesu Christi und welches „menschliche Erfindung [ist], die die Identität des Christlichen eher verdunkelt“ (Uhrig 2017, 300). Nicht zuletzt das inspirierende

Moment, aus der reichen Tradition christlicher Geschichte Menschen, Ereignisse und Sachverhalte für heute neu zu erschließen und so verborgene Schätze aus der Schatzkammer Kirchengeschichte wieder wegweisend zum Sprechen zu bringen.

Ein zweiter Impuls aus der Beschäftigung mit Eusebius ergibt sich aus der Verbindung seines heilsgeschichtlichen Denkens mit dem System des römischen Prinzipats und seiner Protagonisten. Kirchengeschichte wird nicht nur innerkirchlich geschrieben, sondern Eusebius weiß sehr genau auch um die Bedeutung außerkirchlicher Faktoren und Persönlichkeiten. In unseren Breiten war dieses Wissen über Jahrhunderte bedeutungslos, denn die Welt war eine christliche, nicht nur kirchlich, sondern auch politisch und gesellschaftlich. Welche Folgen das Zerbrechen dieser Verbindung im 19. Jahrhundert hatte, ist eingangs schon deutlich geworden. Die Kirche reagierte darauf mit Abwehr und zog sich mehr und mehr in eine eigene Welt zurück. In einer säkularen Welt wie der unsrigen erscheint es mir für den Fortbestand des Christentums lebensnotwendig, einen offenen Dialog mit den pluralen Lebenswelten zu führen. Auch wenn das 2. Vatikanische Konzil, verglichen mit den Jahrzehnten davor, einen deutlichen Kurswechsel vollzogen hat, scheint mir hier noch sehr viel Luft nach oben zu sein. Zu häufig noch vollziehen sich Bemühungen um kirchliche Erneuerung in einem traditionellen binnenkirchlichen Milieu, sprechen eine Sprache, die künstlich und lebensfern ist, und weisen Berührungängste vor modernen lebensweltlichen Milieus auf. Somit bleiben Menschen, die die Kirche verlassen haben, oder Menschen, die mit ihrer Kompetenz einen Beitrag zu einer nachhaltigen Erneuerung leisten könnten, außen vor. Eusebs markante Verbindung von Kirchengeschichte und Weltgeschehen sowie die Bedeutung, die er als Theologe der Menschwerdung und Inkarnation des göttlichen Logos für die Kirchengeschichte zuweist, lassen die Frage stellen, ob die Zeit nicht reif dafür ist, anders zu agieren, Kirche(ngeschichte) und Welt(geschehen) entschiedener miteinander zu verbinden. Dagegen mag man einwenden, dass man Eusebius für ein solches Anliegen nicht vereinnahmen dürfe und ein solches Denken sicher nicht in seinem Horizont gelegen habe. Natürlich war sein Horizont bei der Begegnung von Spätantike und Christentum ein anderer als heute bei der Begegnung von entfalteter Moderne und Christentum. Und doch halte ich ein solches „anachronistisches“ Weiterdenken für inspirierend und geboten, wenn sich Kirchengeschichtsschreibung nicht nur auf die Interpretation altbekannter Quellen beschränken möchte (vgl. Dünzl 2004, 230). Denn dann regt die Bedeutung, die Kaiser Konstantin für die Kirchengeschichte hatte – und das, obwohl er wie gesehen anders Christ war, als Eusebius sich das vorgestellt und gewünscht haben dürfte –, dazu an, auch heute Menschen Gehör und Aufmerksamkeit zu schenken, die anders als in einem traditionellen Sinne Christen sind, am Rand oder gar außerhalb von Kirche stehen. Ansätze gibt es. Das Bistum Essen hat

beispielsweise eine Kirchnaustrittsstudie in Auftrag gegeben und zieht daraus Konsequenzen für eine nachhaltige Veränderung von Kirche.¹⁹

Mitten in die Arbeit an diesem Artikel brach am 24. September 2018 die Veröffentlichung der von der Deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegebenen Studie „Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz“ mit ihren verheerenden Ergebnissen herein (MHG-Studie 2018). In den Tagen danach war neben Scham und Beklemmung auch viel von der Notwendigkeit tiefgreifender Veränderungen kirchlicher Strukturen die Rede. Wenn es nicht bei Lippenbekenntnissen bleiben soll, wird hierbei auch die Einbeziehung säkularer Experten unabdingbar und somit ein Prüfstein dafür sein, ob es wirklich ernst gemeint ist mit einer Erneuerung der Kirche angesichts einer der schwersten Krisen ihrer Geschichte.²⁰

Ein dritter Impuls fokussiert die hier angestellten Überlegungen abschließend auf die eigene kirchenhistorische Zunft. Wenn es stimmt, dass der Beginn der Gattung Kirchengeschichte nicht zufällig in eine Umbruchszeit fällt, und wenn meine Rekonstruktion der Intention stimmt, die Eusebius mit seiner Kirchengeschichte hatte, dann ergibt sich daraus eine grundsätzliche Anfrage an die gegenwärtige Kirchengeschichtsschreibung. Eusebius war Kirchenhistoriker, der die Geschichte der Kirche für die Nachwelt festhalten wollte, und zugleich Theologe mit einer dezidiert theologischen Intention. Beides verbindet sich zu der ihn „kennzeichnende[n] Vermittlung zwischen Theorie und Praxis, zwischen spekulativer Konzeption und kirchenpolitischer Nahsicht, bestimmte auch seine Stellung zur Zeitgeschichte“ (Timpe 2001, 109). Von seiner heilsgeschichtlichen Konzeption aus konnte er gar nicht anders als mit einem positiven Bild auf die Welt schauen und in einer Zeit mannigfaltiger Verunsicherungen seiner Zeitgenossen die Geschichte der Kirche in einer Art und Weise darstellen und erzählen, wie es für diese Zeit geboten und nützlich war. Was aber will ich als Kirchenhistoriker/in heute? Will ich mich auf die Darstellung historischer Sachverhalte beschränken, vielleicht auch in der guten Hoffnung, damit einen Beitrag zu leisten, den andere zur Lösung von Problemstellungen einmal aufgreifen könnten? Oder will ich meine Forschungsergebnisse dezidiert mit einer theologischen Aussage verbinden und sie offensiv in theologische, innerkirchliche und gesellschaftliche Diskurse einbringen? Für mich persönlich kommt nur die zweite

¹⁹ Die Ergebnisse dieses Prozesses liegen in einer Publikation vor (Erscheid-Stams/Laudage-Kleeberg/Rünker 2018).

²⁰ Jörns 2014, 40, schildert, welch „bislang einmaligen Niedergang an moralisch-ethischer Integrität der Kirche und ihrer Amtsträger“ und welch „gewaltigen Vertrauensverlust“ bereits die medial aufmerksam verfolgte Missbrauchskrise des Jahres 2007 zur Folge hatte. Damals war das Ausmaß sexuellen Missbrauchs allerdings noch kaum vorstellbar, das die Missbrauchsstudie nun ans Licht gebracht hat.

Alternative in Frage, und diese Entscheidung hat Auswirkungen. Angesichts der eingangs beschriebenen Situation kirchengeschichtlicher Forschung ist dann die Zeit nämlich reif für eine „Kirchengeschichte 2.0“. Die Zeit ist reif für eine Kirchengeschichtsschreibung, die sich selbstbewusst einbringt und einmischt, die am Puls der Zeit ist und sich theologisch auch die Erneuerung von Kirche zur Aufgabe macht. Die Zeit ist reif für eine Kirchengeschichtsschreibung, die auch *ad extra* einer nicht-kirchlichen Öffentlichkeit verstehbar vermitteln kann, was Kirche zu unterschiedlichen Zeiten der Geschichte ausgemacht hat, warum das so war und was sich daraus für die Kirche von heute und ihren Wert für die Gesellschaft folgern lässt. Als Kirchengeschichtler/in muss ich mir also überlegen, welche Geschichte wie zu erzählen ich heute für unabdingbar halte. Beispiele gibt es bereits. Erwähnt sei Mariano Delgado, der das hermeneutische Programm des Heiligen Jahres 2000 „Erinnern und Versöhnen“ aufnimmt und es für notwendig hält, „dem schonungslosen Aufdecken der Fehlentwicklungen und dem Studium der Kirchenkritik besondere Aufmerksamkeit [zu] schenken“ (Delgado 2013, 60). Er definiert auch, dass „wir von einer Fehlentwicklung immer dann reden sollten, wenn Christen als Akteure des Überlieferungsprozesses gegen den Grundsatz verstoßen haben, dass man nichts Böses tun soll, um Gutes zu erreichen, also wenn sie nach dem Prinzip, dass der Zweck die Mittel heiligt (vgl. Röm 3,8), gehandelt und die Identität des Christentums verraten haben“ (ebd. 61). Als zweites Beispiel sei Hubert Wolf genannt, der in seiner Monographie „Krypta“ auf eine Spurensuche nach vergessenen und verdrängten Traditionen in der Kirchengeschichte geht, die den Ausgangspunkt für eine Reform der Kirche „im Sinne der *reformatio in pristinum*“ bieten können, „auf der Basis von Reformideen, die in der Geschichte der Kirche bereitliegen“ (Wolf 2015, 205) – in der Hoffnung, dass „diese Stunde für die Reformideen (...) [möglicherweise] heute gekommen“ ist“ (ebd., 207). Nicht zuletzt zeigen auch die Missbrauchskrise und die Diskussion darüber, welche Konsequenzen aus ihr zu ziehen sind, wie dringend geboten der Beitrag einer Kirchengeschichtsschreibung ist, die gegenwartssensibel und zukunftsorientiert agiert. Denn die Missbrauchskrise ist nicht allein ein Phänomen der Kirche in Deutschland und auch keines, das man isoliert für den Zeitraum von 1946-2014 betrachten kann, den die aktuelle Missbrauchsstudie im Blick hat. Sie ist vielmehr nur in einem größeren Kontext wirklich verstehbar, der teilweise auf jahrhundertealten Strukturen beruht (vgl. Kruip 2018, 16). Diese Zusammenhänge aufzuarbeiten und daraus die richtigen Schlüsse zu ziehen ist eine wichtige Aufgabe, um die Zeitenwende zu bewältigen, in der die Kirche sich befindet. In den von Manning so genannten Sumpf der menschlichen Geschichte hinabzusteigen und in der hier dargestellten Weise Kirchengeschichtsschreibung zu betreiben ist also genauso inspirierend und spannend wie dringend notwendig und lohnenswert.

Literatur

- Alberigo, G. (1998): Das erste Vatikanische Konzil. In: Ders. (Hrsg.): *Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*. Wiesbaden, Patmos, 385-412.
- Augustinus (1955): *De civitate Dei*. ed. B. Dombart /A. Kalb, Turnhout, Brepols (CCL 47.48).
- Becker, E.-M. (2017): Das Problem der „Heilsgeschichte“ aus historiographischer Sicht. Zugleich ein Beitrag zu Lk 1,5-25. In: Fornet-Ponse, T. (Hrsg.): *Heilsgeschichte und Weltgeschichte. Das Wirken Gottes in der Welt und die Geschichtlichkeit von Glaube und Theologie. Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem*. Münster, Aschendorff (Jerusalem Theologisches Forum. 32), 21-32.
- Biemer, G. (1997): Art. Manning, Henry Edward. In: *LThK³* 6 (1997), 1283.
- Brandt, H. (1999): Einführung. In: Ders. (Hrsg.): *Gedeutete Realität. Krisen, Wirklichkeiten, Interpretationen (3.-6. Jh. n. Chr.)*. Stuttgart, Franz Steiner (Historia. Einzelschriften. 134), 9-11.
- Brennecke, H. C. (2014): Zu den Proömien der spätantiken Kirchengeschichten. In: Frost, S. /Mennecke, U. /Salzmann, J. C. (Hrsg.): *Sreit um die Wahrheit. Kirchengeschichtsschreibung und Theologie*. Göttingen, Edition Ruprecht (Kontexte. Neue Beiträge zur historischen und systematischen Theologie. 44), 31-80.
- Brown, P. (1995): *Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem „christlichen Imperium“*. München, dtv.
- Brown, P. (2017): *Der Schatz im Himmel. Der Aufstieg des Christentums und der Untergang des römischen Weltreichs*, aus dem Amerikanischen von M. Bayer und K. Schuler. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Collet, J. /Eggensperger, T. /Engel, U. (2018): Offene Ränder – vielgestaltige Zugehörigkeiten. Theologische Reflexionen zu einer pluralitätsfähigen und engagierten Kirche in Bewegung. In: Entscheid-Stams, M. /Laudage-Kleeberg, R. /Rünker, T. (Hrsg.): *Kirchenaustritt – oder nicht? Wie Kirche sich verändern muss*. Freiburg/Basel/Wien, Herder, 208-288.
- Delgado, M. (2013): Kirchengeschichte in schweren Zeiten. In: Jaspert, B. (Hrsg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*. Münster, Aschendorff, 53-65.
- Dierken, J. (2016): Heilsgeschichte – Religionsgeschichte – Offenbarungsgeschichte. Herausforderungen christlichen Geschichtsdenkens. In: Meyer-Blanck, M. (Hrsg.): *Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie* (14.-18. September 2014 in Berlin). Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie. 44), 157-172.
- Dünzl, F. (2004): Forschung ohne Resonanz? Zu Intention und Wirkung Historischer Theologie in Gegenwart und Zukunft. In: *Theologische Quartalschrift* 184, 224-231.
- Ebner, T. (2013): Gott in der Geschichte. Probleme und Aufgabe der Theologie im säkularen Zeitalter. In: Delgado, M. /Leppin, V. (Hrsg.), *Gott in der Geschichte. Zum Ringen um das Verständnis von Heil und Unheil in der Geschichte des Christentums*. Fribourg/Stuttgart, Academic Press Fribourg / Kohlhammer (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte. 18), 13-23.

- Etscheid-Stams, M. /Laudage-Kleeberg, R. /Rünker, T. (Hrsg.) (2018): *Kirchenaustritt – oder nicht? Wie Kirche sich verändern muss*. Freiburg/Basel/Wien, Herder.
- Eusebius (h.e.) (1999): *Die Kirchengeschichte*, ed. E. Schwartz und T. Mommsen. 2., unveränderte Auflage, hrsg. von F. Winkelmann. Berlin, Akademie-Verlag (GCS N. F. 6,1-3).
- Eusebius (I.C.) (1902): *Tricennatsrede an Constantin*, ed. I. A. Heikel, Leipzig, Hinrichs (GCS 7), 195-259.
- Eusebius (v.C.) (1902): *Über das Leben Constantins*, ed. I. A. Heikel, Leipzig, Hinrichs (GCS 7), 1-148.
- Hasler, A. B. (1977): Pius IX. (1846-1878), *Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*. 1. Halbband. Stuttgart, Hiersemann (Päpste und Papsttum. 12,1).
- Hefele, C. J. (1870a): *Causa Honorii papae*. Neapel, Typis Fratrum de Angelis.
- Hefele, C. J. (1870b): *Die Honorius-Frage*, aus dem Lateinischen übersetzt von H. Rump. Münster, Russell.
- Hengel, M. (2009): Heilsgeschichte. In: Frey, J. /Krauter, S. /Lichtenberger, H. (Hrsg.): *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung*. Tübingen, Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament), 3-34.
- Jaspert, B. (2016): *Erneuerung von Theologie und Kirche*. Nordhausen, Traugott Bautz.
- Jörns, K.-P. (2014): Das Menschenbild Jesu als Weg aus der Glaubenskrise. Zum Verständnis von Schuld, Gewalt und Erlösung im Christentum. In: Heinzmann, R. (Hrsg.): *Kirche – Idee und Wirklichkeit. Für eine Erneuerung aus dem Ursprung*. Freiburg/Basel/Wien, Herder, 40-55.
- Kraft, H. (2012): *Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte*. 6. Auflage. München, Kösel (unveränderter Nachdruck der 3. Auflage 1989).
- Kreuzer, G. (1996): Art. Honorius I. In: *LThK*³ 5, 266-268.
- Kruip, G. (2018): Betroffenheit und Reue reichen nicht. Was auf die MHG-Studie folgen muss. In: *Herder Korrespondenz* 11, 13-16.
- Laktanz (mort. pers.) (1897): *De mortibus persecutorum*, ed. S. Brandt /G. Laubmann. Prag/Wien/Leipzig, Tempsky (CSEL 27/2), 171-238.
- Manning, H.E. (AAW): *Archives of the Archdiocese of Westminster, London. Cardinal Manning's Notes on the Vatican Council*.
- Markschies, C. (1997): Wann ender das „Konstantinische Zeitalter“? Eine Jenaer Antrittsvorlesung. In: Wyrwa, D. (in Verbindung mit Aland B. /Schäublin, C.) (Hrsg.): *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche* (FS U. Wickert). Berlin/New York, De Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. 85), 157-188.
- M-H-G-Studie (2018): Forschungsprojekt Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz. *Projektbericht*. Mannheim/Heidelberg/Gießen. https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf [Abruf: 1. Oktober 2018].
- Nesselrath, T. (2013): *Kaiser Julian und die Repaganisierung des Reiches. Konzept und Vorbilder*. Münster, Aschendorff (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. Kleine Reihe. 9).

- Overbeck, Franz-Josef (2019): *Wort des Bischofs zum 1. Januar 2019*. https://www.bistum-essen.de/fileadmin/relaunch/Bilder/Bistum/Bischof/Texte_Ruhrbischof/Wort_des_Bischofs_2019.pdf [Abruf: 14. Januar 2019].
- Pereiro, J. (1998): *Cardinal Manning. An Intellectual Biography*. Oxford, University Press.
- Piepenbrink, K. (2009): *Christliche Identität und Assimilation in der Spätantike. Probleme des Christseins in der Reflexion der Zeitgenossen*. 2. Auflage. Berlin, Antike (Studien zur Alten Geschichte. 3).
- Quirinus (=Ignaz von Döllinger) (1870): *Römische Briefe vom Concil*. München, Oldenbourg.
- Reinhardt, R. (1995): Art. Hefele, Carl Joseph (v.). In: *LThK*³ 4, 1239f.
- Ritter, A. M. (2007): *Alte Kirche*, 9. überarbeitete und ergänzte Auflage. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch. 1).
- Schatz, K. (1980): Ist Kirchengeschichte Theologie?, in: *Theologie und Philosophie* 55, 481-513.
- Schatz, K. (1993): *Vaticanum I. 1869-1870, Band 2: Von der Eröffnung bis zur Konstitution „Dei Filius“*. Paderborn/München/Wien, Schöningh (Konziliengeschichte. A.: Darstellungen).
- Schatz, K. (1994): *Vaticanum I. 1869-1870, Band 3: Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*. Paderborn u.a., Schöningh (Konziliengeschichte. A.: Darstellungen).
- Schneemelcher, W. (1973): Das Konstantinische Zeitalter. Kritisch-historische Bemerkungen zu einem modernen Schlagwort. In: *Kleronomia* 6, 37-59.
- Tetz, M. (1982): Christenvolk und Abrahamsverheißung. Zum „kirchengeschichtlichen“ Programm des Eusebius von Caesarea. In: Klauser, T. (Hrsg.): *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber*. Münster, Aschendorff (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband. 9), 30-46.
- Thanner, A. (1989): *Papst Honorius I. (625-638)*. St. Ottilien, EOS (Studien zur Theologie und Geschichte. 4).
- Timpe, D. (1989): Was ist Kirchengeschichte? Zum Gattungscharakter der *Historia Ecclesiastica des Eusebius*. In: Dahlheim, W. /Schuller, W. /Ungern-Sternberg, J. von u.a.: *Festschrift Robert Werner zu seinem 65. Geburtstag*. Konstanz, Universitätsverlag, (Xenia. Konstanzer Althistorische Vorträge und Forschungen. 22), 171-204.
- Timpe, D. (2001): *Römische Geschichte und Heilsgeschichte*. Berlin /New York, De Gruyter (Hans-Lietzmann-Vorlesungen. 5).
- Uhrig, C. (2017): Identitätsstiftende Erinnerung. Denkanstöße aus der Dankrede an Origenes zum Verhältnis von Theologie und Spiritualität. In: Möllenbeck, T. /Schulte, L. (Hrsg.): *Spiritualität. Auf der Suche nach ihrem Ort in der Theologie*, Münster, Aschendorff, 293-308.
- Ulrich, J. (2005): Eusebius als Kirchengeschichtsschreiber. In: Becker, E.-M. (Hrsg.): *Die antike Historiographie und die Anfänge der christlichen Geschichtsschreibung*, Berlin /New York, De Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. 129), 277-287.
- Wallraff, M. (2013a): Eusebs Konstantin. Geschichte, Theologie und keine Geschichtstheologie? In: Delgado, M. /Leppin, V. (Hrsg.): *Gott in der Geschichte. Zum Ringen um das Verständnis von Heil und Unheil in der Geschichte des Christentums*.

- Fribourg /Stuttgart, Academic Press Fribourg /Kohlhammer (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte. 18), 85-98.
- Wallraff, M. (2013b): *Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen*. Freiburg/u.a., Herder.
- Winkelman, F. (1991): *Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte*. Berlin, Verlags-Anstalt Union.
- Wolf, H. (1999): Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-)Marginalisierung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960. In: Ders. (Hrsg.): *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870-1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*. Paderborn/u.a., Schöningh (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums. 3), 71-93.
- Wolf, H. (2015): *Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte*. 2. Auflage. München, C.H. Beck.

Autor

Christian Uhrig (geb. 1971), Dr. theol., Dozent für Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Münster. Forschungsschwerpunkte: Inkarnationstheologie der Kirchenväter, Lebenskonzept Christsein, Patristische Impulse für eine zeitgemäße Rede von Gott und eine Theologie der Spiritualität, Kirchengeschichtsdidaktik. Publikationen: „*Und das Wort ist Fleisch geworden*“. Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik, Münster 2004 (MBT 63); „Erwarte die Hand deines Künstlers“. Gott als Künstler bei Irenäus von Lyon und der Mensch als Kunstschaffender, in: Möllenbeck, T. /Schulte, L. (Hrsg.): *Präsenz. Zum Verhältnis von Kunst und Spiritualität*, Münster 2019, 51-62. „Ihre Religion bleibt unsichtbar.“ Christentum zwischen Heimat und Fremde im Diognetbrief, in: Karl, K. /Uhrig, Ch. (Hrsg.): *Zwischen Heimat und Fremde. Auf der Suche nach dem eigenen Leben*, Münster 2019, 95-110. Adresse: PTH Münster, Hohenzollernring 60, D-48145 Münster. Email: christian.uhrig@pth-muenster.de.