

STEP 13/2

Benedikt Paul Göcke / Lukas Valentin Ohler (Hg.)

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie

Band 2

Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien

Aschendorff Verlag

Cover image
Johann Bockberger d.Ä.: Kaiser Ferdinand I., Bildnis in ganzer Figur.
Kunsthistorisches Museum, Wien

Printed as habilitation thesis on recommendation of the Fachbereich Geschichte/Philosophie of the Westfälische Wilhelms-Universität Münster with support of the Deutsche Forschungsgemeinschaft.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at http://dnb.d-nb.de

ISBN 978-3-402-11918-1
ISBN 978-3-402-11919-8 (E-Book PDF)
DOI https://doi.org/10.17438/978-3-402-12394-2

BY-NC-ND

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/
To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.
Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2001/2019 Ernst Laubach. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Notker Baumann

Verortet in Zwischenräumen? Alte Kirchengeschichte und Patrologie als wissenschaftliche Disziplinen

Bei der Beantwortung der Frage, wo sich Alte Kirchengeschichte und Patrologie wissenschaftlich verorten lassen, fällt die hohe Anzahl neuerer Beiträge auf, in deren Titelzeile das W1ort „zwischen" erscheint.[1] Einerseits sehen sich die beiden Fachbereiche methodisch in die Geschichts- bzw. Literatur- oder Altertumswissenschaften eingebunden, andererseits sind sie im theologischen Fächerkanon verankert. Eine solche Zwischenstellung birgt zwar Risiken,[2] bietet aber auch Chancen. Denn gerade wenn die Wissenschaftlichkeit auf dem Prüfstand steht, zeigt sich die aktuelle historische Theologie, in diesem Fall Alte Kirchengeschichte und Patrologie, gut gerüstet.

1. Alte Kirchengeschichte – und Patrologie?

Im Rahmen universitärer katholischer Theologie im deutschen Sprachraum werden die Fachbereiche Alte Kirchengeschichte und Patrologie üblicherweise kombiniert.[3] Zudem findet sich manchmal auch Christliche Archäologie mit ihnen verbunden. Diese Disziplinen befassen sich mit derselben geschichtlichen Epoche und gehören zu den theologischen Fächern. Darüber hinaus gibt es mit der

[1] Beispiele wären Artikel von Böhm, Blessing, Holzem, Leppin, Markschies, Markschies/van Oort (Hg.; Sammelband), Wolf.

[2] Volker Leppin: „Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch. Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin", in: W. Kinzig/V. Leppin/G. Wartenberg (Hg.): *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig 2004, 223–234, hier: 223: „Eine solche Zwischenposition ist nun nicht unbedingt die komfortabelste, im Gegenteil: Solange Kirchengeschichte sich nur durch eine solche Zwischenstellung definieren lässt, fehlt es ihr an eben jenem Eigengewicht, das unter den heutigen Legitimationszwängen und angesichts aktueller Verteilungskämpfe auch innerhalb der Theologischen Fakultäten eine theologische Disziplin braucht, will sie nicht als von der Systematischen Theologie mitzuverhandelnde oder gleich durch die Lehrstühle an Philosophischen Fakultäten zu erledigende Disziplin erscheinen."

[3] Vgl. z. B. Christian Uhrig: „Alte Kirchengeschichte und Patrologie. Auf der Spur von Gott-Suchern aus längst vergangener Zeit", in: A. Leinhäupl-Wilke/M. Striet (Hg.): *Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen*, Münster 2000, 57–72, hier: 59.

Wissenschaft vom Christlichen Orient enge Verbindungen und Überschneidungen. Die Kirchengeschichte des Altertums beschränkt sich auf die Zeit der „Alten Kirche" oder auf das christliche Altertum, das je nach genauer Periodisierung von den Anfängen der Kirche bis zum Ende der Antike bzw. Spätantike, je nach Bestimmung bis zum fünften, sechsten (Pontifikat Gregors des Großen, 590–604) oder gar siebten Jahrhundert reicht.[4] Häufig wird diese Epoche in zwei Perioden, eine vor- und nachkonstantinische oder eine vor- und nachnizänische, unterteilt; ansonsten erscheint aber eine Gliederung in Jahrhunderte angemessen.[5]

Dieser Artikel verortet zunächst beide Disziplinen gemäß ihrer jeweiligen historischen Entwicklung getrennt voneinander. Des Weiteren werden Gegenstand, methodische Grundlagen und das wissenschaftliche Ziel der Fachbereiche benannt. Außerdem wird gefragt und erläutert, wie sich Alte Kirchengeschichte und Patrologie im Gesamt der theologischen Disziplinen positionieren. Schließlich stehen interdisziplinäre Wechselwirkungen bzw. Kommunikationszusammenhänge mit anderen Fächern und etwaige Vorbehalte im Fokus.

2. Zur Wissenschaftlichkeit von Alter Kirchengeschichte – geschichtswissenschaftlich und theologisch verortet?

„[D]enn der Geschichtsschreiber muß und soll genau, wahrhaftig und nie leidenschaftlich sein; weder eigensüchtige Zwecke noch Furcht, weder Groll noch Zuneigung dürfen ihn vom Weg der Wahrheit abbringen, deren Mutter die Geschichte ist, die Nebenbuhlerin der Zeit, Aufbewahrerin der Taten, Zeugin der Vergangenheit, Vorbild und Belehrung der Gegenwart, Warnung der Zukunft."[6] Bei *Don Quijote* wird der Historiker unter Rückgriff auf Ciceros *De oratore* auf den „camino de la verdad" festgelegt; größtmögliche Objektivität ist gefragt, ein wichtiges wissenschaftliches Kriterium. Papst Leo XIII. verweist anlässlich der Öffnung des Vatikanischen Archivs im Jahr 1880 auf eine Stelle desselben Werkes, nämlich auf das „Gebot Ciceros, gleichsam die ‚Präambel' der Geschichtswissenschaft"[7]: Historiographie dürfe – heißt es da – nicht wagen, etwas Falsches zu

[4] Vgl. Alfons Fürst: „Geschichte und Theologie der Alten Kirche. Grundfragen und Perspektiven ihrer gegenwärtigen Erforschung", in: *ThRv* 98 (2002), 371–380, hier: 372; Manfred Heim: *Einführung in die Kirchengeschichte*, München 2000, 22; Christoph Markschies: Art. „Alte Kirche", in: *RGG* 1 (^{4}1998), 344.

[5] Vgl. ebd., 345f. Teilweise wird die Unterteilung statt mit Kaiser Konstantin mit Kaiser Theodosius I. verbunden.

[6] Miguel de Cervantes Saavedra: *Don Quijote*, dt. Übers.: L. Braunfels, München 1979, Kapitel 9. Die Definition von Geschichte basiert auf Cicero, *de orat*. 2,36.

[7] Heim: *Einführung in die Kirchengeschichte*, 38.

sagen oder etwas Wahres nicht zu sagen, damit nicht der Verdacht von Sympathie oder Feindschaft aufkomme.[8]

2.1 Ein Blick auf die historischen Anfänge der Disziplin

Wer nach der Herkunft christlicher Geschichtsschreibung fragt, wird in der Antike fündig. Dort griff man auf antike Historiographen zurück, die auf Darstellungen und Interpretationen von Ereignissen Wert legten. Auch im Alten Testament finden sich Ansätze einer Geschichtstheologie, bei der über die Bedeutung des Eingreifens Gottes in die Geschichte nachgedacht wird.[9] Obwohl sich Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung bereits im Neuen Testament, besonders in der Apostelgeschichte, finden, gilt doch Eusebius von Caesarea als ihr „Vater". Er verfasste um 303 eine „Weltchronik" und betätigte sich als Chronograph, wie das vor ihm beispielsweise bereits Sextus Julius Africanus und Hippolyt von Rom getan hatten. Chroniken erzählen nicht den Ablauf von Ereignissen, sondern geben eine tabellarische Übersicht über biblische, kirchliche und allgemeingeschichtliche Daten, die oft in synchroner Gegenüberstellung präsentiert werden.

Eusebius bietet vor der Christenverfolgung unter Kaiser Diokletian die erste vollständig überlieferte antike Kirchengeschichte, die später bis zum Jahr 324 weitergeführt wird und schließlich zehn Bücher umfasst.[10] Er knüpft an die apologetische und antihäretische Tradition des Geschichtsdenkens an.[11] Dass sein Œuvre etwas Neues darstellt, schreibt er in der Einleitung zum ersten Buch: „Wir sind [...] die ersten, die sich an dieses Thema gewagt haben und gewissermaßen einen öden und unbegangenen Weg zu schreiten suchen"[12]. Er verwertete viele ältere Quellen und erhielt sie damit fragmentarisch. Vor allem aber besteht seine Leistung darin, „in historischer Darstellung ein Ganzes zu bieten"[13], das er als „Kirchengeschichte" (ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία)[14] bezeichnet. „Auch hoffe ich, daß

[8] Vgl. Cicero: *de orat*. 2,62 (Marcus T. Cicero: *De oratore*, hg. und übers: T. Nüßlein, Düsseldorf 2007, 156f): „Denn wer wüsste nicht, dass das erste Gesetz für die Geschichtsschreibung lautet, sie dürfe nicht wagen, etwas Falsches zu sagen, das zweite, sie dürfe nicht wagen, etwas Wahres nicht zu sagen, damit nicht der Verdacht entsteht, beim Schreiben habe Sympathie eine Rolle gespielt oder Feindschaft?" (*Nam quis nescit primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat? Deinde, ne quid veri non audeat, ne qua suspicio gratiae sit in scribendo, ne qua simultatis?*)

[9] Vgl. Karl S. Frank: *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, Paderborn ³2002, 4.

[10] Vgl. ausführlicher Roland Kany: „Tempora Christiana. Vom Umgang des antiken Christentums mit Geschichte", in: *ZAC* 10 (2007), 564–579, hier: 570–573.

[11] Vgl. Martin Wallraff: Art. „Kirchengeschichte", in: *DNP* 6 (1999), 479–482, hier: 479.

[12] Eusebius von Caesarea: *h. e.* 1,1,3 (dt. Übers.: P. Haeuser, München ³1981, 83).

[13] Eusebius von Caesarea: *h. e.* 1,1,4 (dt. Übers., 83).

[14] Vgl. Eusebius von Caesarea: *h. e.* 1,1,1.

diese Arbeit Historikern sehr nützlich sein wird."[15] Die Kirchengeschichte des Eusebius durchlief verschiedene Bearbeitungsstufen, deren älteste aus der Zeit vor dem Jahr 303, vielleicht von 295, stammt.[16] Ihre Überarbeitungen stellen indes nicht nur eine Fortschreibung dar, denn auch das dahinterstehende Konzept änderte sich. Der Erstedition der Kirchengeschichte lag ein Geschichtsbild zugrunde, das die heilsgeschichtliche Sichtweise[17] mit der heidnischen Kulturentstehungstheorie verbindet, die besonders von der stoischen Philosophie entwickelt worden war.[18] In der letzten Ausgabe der Kirchengeschichte aus dem Jahr 325 ist die Assimilation des christlichen an das römische Geschichtsdenken zum Abschluss gebracht: Die göttliche Gunst gilt dem frommen Kaiser und zeigt sich im militärischen Erfolg gegen einen Rivalen, der die wahre Gottesverehrung vernachlässigt und sogar bekämpft. So hatten die Historiker und Philosophen zwar auch schon zur Zeit der Christenverfolgung gedacht, nur bestand damals die rechte Gottesverehrung im Kult der römischen Götter.

Ein neues Konzept der Geschichtsdeutung wurde nötig, als das Römische Reich in die Stürme der Völkerwanderung geriet. Augustinus sah sich mit dem Vorwurf konfrontiert, die Christen trügen Schuld an der Eroberung Roms durch die Westgoten im August 410, denn sie hätten die Tempel der Schutzgötter Roms geschlossen und die traditionellen Opfer verweigert. Ab 412 reflektierte er in seinem Werk *De civitate dei* die Geschichtstheologie. Er wandte sich dagegen, den Zweck des Lebens an Glück, Erfolg, Reichtum, Macht und Ehre festzumachen und den Sinn der Geschichte in der Christianisierung des Staates und der Welt zu erkennen. Die *civitas dei* in Form eines christlichen Staates auf Erden kann es nach Augustinus nicht geben. Damit einhergehend wird auch die Festlegung des Christentums auf den konkreten römischen Staat aufgelöst.[19] Augustinus würdigt die christlichen Kaiser nicht wegen ihres irdischen Erfolges, sondern wegen ihrer Gottesverehrung und Gottesfurcht.[20] Der Verlauf der Geschichte bleibt für den Christen, der das Reich Gottes in den Blick nehmen soll, schließlich indifferent. Hierdurch ist die letzte Antwort auf die Frage einer christlichen Geschichtsdeutung gegeben.

Doch nochmals zurück zu Eusebius' Kirchengeschichte: Im Jahr 403 überträgt Rufin von Aquileia sie ins Lateinische, erweitert sie um zwei Bücher und führt sie bis ins Jahr 395 weiter. Im griechischen Osten findet die Kirchengeschichte des Eusebius durch Philostorgios (bis 425), Sokrates (bis 439), Sozomenos (bis 422) und Theodoret (bis 428) eine Fortsetzung. Theodoros Anagnostes fasst um 530

15 Eusebius von Caesarea: *h. e.* 1,1,5 (dt. Übers., 84).
16 Vgl. Markschies: Art. „Alte Kirche", 351.
17 Vgl. Uhrig: „Alte Kirchengeschichte und Patrologie", 65.
18 Vgl. Dieter Timpe: *Römische Geschichte und Heilsgeschichte*, Berlin/New York 2001, 110.
19 Vgl. Augustinus: *civ.* 5,21.
20 Vgl. Augustinus: *civ.* 5,24.

Sokrates, Sozomenos und Theodoret zur *Historia tripartita* zusammen. Evagrius Scholasticus setzt die Arbeit der drei vorangehenden Historiker im 6. Jahrhundert bis 594 fort. Cassiodor lässt die griechischen Kirchengeschichten des Sokrates, Sozomenos und Theodoret ins Lateinische übersetzen; er kompiliert sie zu einer *Historia ecclesiastica tripartita*.[21] Außer den genannten Werken lassen sich auch Biographien (wie etwa die *Vita Constantini* des Eusebius) und Hagiographien (Viten heiligmäßiger Asketen und Bischöfe) zur Kirchengeschichtsschreibung im christlichen Altertum zählen.[22]

Um wenigstens noch schlaglichtartig auf die Neuzeit zu schauen: Durch philologisches Interesse und kritischen Sinn entwickelte sich seit dem 17. Jahrhundert die historisch-kritische Methode. Es kam zu Anfängen wissenschaftlicher Kirchengeschichtsschreibung. Bezüglich der Alten Kirchengeschichte ist Louis-Sebastien Le Nain de Tillemont († 1698) zu nennen, der neben Eusebius der „zweite große Stammvater der katholischen Altkirchengeschichtsschreibung“[23] ist. Einen großen Aufschwung erlebte kirchengeschichtliches Arbeiten im 19. Jahrhundert, dem hier nicht weiter nachgegangen werden kann. Vielmehr folgt ein Blick auf das gegenwärtige Verständnis von Alter Kirchengeschichte.

2.2 Gegenstand, methodische Grundlagen und wissenschaftliches Ziel von Alter Kirchengeschichte

Der Gegenstand einer „Spezialgeschichte“ kann durch Sektorierung oder Perspektivierung beschrieben sein.[24] Unbeschadet dessen bildet er im Falle der Kirchengeschichte die christliche Religion. Alte Kirchengeschichte beschäftigt sich mit der Geschichte des antiken Christentums[25], mit der Geschichte der frühen

[21] Vgl. Wallraff: Art. „Kirchengeschichte“, 481.

[22] Vgl. Frank: *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, 10f.

[23] Roland Kany: „Einbalsamierte Antike. Beobachtungen zum Fach ‚Alte Kirchengeschichte‘“, in: *ThQ* 184 (2004), 232–242, hier: 233.

[24] Vgl. Volker Leppin: „Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer. Historische Offenlegung der vielfältigen Möglichkeiten christlicher Religion“, in: M. Buntfuß/M. Fritz (Hg.): *Fremde unter einem Dach? Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive*, Berlin/Boston 2014, 69–93, hier: 86: „Für die Gegenstandsbeschreibung einer Spezialgeschichte kann man entweder eine Sektorierung vornehmen, so wie etwa die Medizingeschichte die Geschichte eines bestimmten Wissensbereichs umschreibt, oder eine Perspektivierung, so wie die Sozialgeschichte nicht einen bestimmten definierbaren Objektbereich behandelt, sondern eine Perspektive darstellt, die grundsätzlich auf alle historischen Wissensbereiche anwendbar ist.“

[25] Vgl. Andreas Holzem: „Die Geschichte des ‚geglaubten Gottes‘. Kirchengeschichte zwischen ‚Memoria‘ und ‚Historie‘“, in: A. Leinhäupl-Wilke/M. Striet (Hg.): *Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen*, Münster 2000, 73–103, hier: 89: „Eine ‚Geschichte des Christentums‘, die in den heilsgeschichtlichen Entwürfen immer als theo-

Christenheit, also mit der Geschichte derer, die an Christus glaubten. Sujet ist die „Geschichte des ‚geglaubten Gottes'"[26] in den ersten Jahrhunderten. Alte Kirchengeschichte umfasst die ganze Bandbreite christlichen Lebens, so dass kein Feld historischer Wirklichkeit grundsätzlich ausgenommen bleibt. Sie ist in die allgemeine Geschichte verflochten und schließt also verschiedenste Perspektiven ein.

Als historische Wissenschaftsdisziplin verwendet die Kirchengeschichte dieselbe Methodik wie die allgemeine Geschichtswissenschaft und analysiert schriftliche und materielle Quellen historisch-kritisch. Dementsprechend werden auch die Mittel anderer historischer Teildisziplinen wie etwa der Literatur-, Geistes-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte eingesetzt, oder aber es wird etwa auf Psychologie und Anthropologie zurückgegriffen.[27]

Als zwei große Quellengattungen im Bereich Alter Kirchengeschichte stehen literarische und monumentale (materielle) Quellen zur Verfügung.[28] Unter den literarischen Quellen finden sich beispielsweise nachapostolische und apokryphe Schriften; Märtyrer-Literatur wie Martyriumsakten und *passiones*; apologetische Literatur; Schriften der Gnosis und anti-häretische Literatur; Rechtsliteratur wie Gemeindeordnungen, Kanones oder Dekrete; exegetische Schriften wie etwa Kommentare; historiographische Literatur wie Chroniken, Kirchengeschichten oder Biographien; Reiseberichte; hagiographische Literatur; dogmatische Streitschriften und Traktate; asketische Literatur wie Mönchsregeln; biographische und autobiographische Literatur; Briefliteratur; Predigten; Reden; liturgische Texte; frühchristliche Dichtung. Im materiellen Bereich stehen architektonische Quellen wie sakrale (z. B. Kirchbauten, Baptisterien, Wallfahrtsheiligtümer) oder profane Architektur zur Verfügung, außerdem Malereien und Mosaiken, Sarkophage, Skulpturen bzw. Reliefs und Kleinkunst. Des Weiteren können auch epigraphische, papyrologische und numismatische Quellen hilfreich sein. Viele Quellen sind allerdings verloren oder zerstört, Einiges ist nur fragmentarisch erhalten, von manchen Texten existieren lediglich Übersetzungen. Anderes ist noch unentdeckt, manche Schätze sind bislang nicht gehoben.

Die vorhandenen Quellen müssen sorgfältig untersucht und interpretiert werden. Ziel ist es, historische Begebenheiten zu analysieren, quellenbasiert mitzuteilen bzw. darzustellen und somit Verstehen zu ermöglichen. Uhrig formuliert im Rückgriff auf Rohlfes, dass man zu einer „Mehrung und Prüfung des

logisch defizitär angesehen wurde, gilt nun als die ‚umfassendere' historiographische Zugangsweise." Vgl. auch Kany: „Einbalsamierte Antike", 239; Christoph Markschies: „Kirchengeschichte. Oder: Warum es ein Vergnügen ist, zwischen den Stühlen zu sitzen", in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 115–137, hier: 133: „Das Fach heißt ‚Kirchengeschichte', aber seine Aufgabe ist eine Geschichte des Christentums."

26 Holzem: „Die Geschichte des ‚geglaubten Gottes'".

27 Vgl. Frank: *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, 1.

28 Vgl. hierzu auch Uhrig: „Alte Kirchengeschichte und Patrologie", 62f.

‚objektiven' Wissens"[29] gelangen wolle. Tatsächlich steht „objektiv" hier zu Recht in Anführungszeichen, denn Fragehorizont und „Denkformen"[30] konditionieren die Perzeption von Wirklichkeit. Der Historiker muss sich Rechenschaft über die Grundlagen seiner Arbeit geben. Insgesamt herrscht das Bemühen, der historischen Wahrheit möglichst nah zu kommen. Literarische Quellen sollen eine Interpretation erfahren, die sich der Aussageabsicht des jeweiligen Autors so weit wie möglich nähert. Dazu darf der Interpret, der auch Kind seiner Zeit ist, beispielsweise nicht der Gefahr erliegen, ungeprüft eigene Fragen an die Quellen heranzutragen.[31] Wohl wissend um die Problematik des Objektivitätsbegriffs geht es der Geschichtsforschung darum, Wissen in gebotener Neutralität zu mehren und zu prüfen.[32]

2.3 Positionierung von Alter Kirchengeschichte im Gesamt der theologischen Disziplinen

Wenn nach der Identität von Kirchengeschichte gefragt wird, lassen sich zwei grundlegende Entwürfe anführen. Gemäß einem theologisch-dogmatischen Verständnis ist sie Theologie, aber nur eingeschränkt Geschichtswissenschaft. Dass sich die aktuelle (Alte) Kirchengeschichte allerdings im Bereich der historischen Wissenschaft verorten lässt und die empirisch-historische Arbeitsweise ihre nicht aufgebbare Basis darstellt, ist aufgrund der vorstehenden Ausführungen deutlich geworden. Ist Kirchengeschichte als historische Wissenschaft dann nur bedingt Theologie?[33] Umstritten ist ihr theologischer Charakter, und eine allgemein akzeptierte Grundlegung ihres Platzes im Ganzen der Theologie ist nicht vorhanden.[34] „Fehlt dem Rekurs auf den ‚Standort' des Glaubens, mit dem Kirchengeschichte als Theologie qualifiziert wird, *in jedem Fall* die rationale Zugänglich-

[29] Ebd.

[30] Vgl. Norbert Brox: „Fragen zur ‚Denkform' der Kirchengeschichtswissenschaft", in: *ZKG* 90 (1979), 1–21, hier: 7.

[31] Dass das immer eine Gefahr ist, formuliert Goethes Faust (Faust I, 573–577): „Mein Freund, die Zeiten der Vergangenheit / Sind uns ein Buch mit sieben Siegeln. / Was ihr den Geist der Zeiten heißt, / Das ist im Grund der Herren eigner Geist, / In dem die Zeiten sich bespiegeln." Oder auch Hans G. Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen [7]2010, 301: „Eine jede Zeit wird einen überlieferten Text auf ihre Weise verstehen müssen, denn er gehört in das Ganze der Überlieferung, an der sie ein sachliches Interesse nimmt und in der sie sich selbst zu verstehen sucht."

[32] Vgl. Uhrig: „Alte Kirchengeschichte und Patrologie", 65f.

[33] Vgl. Hubert Wolf: „Zwischen Theologie und Geschichte. Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte", in: *ThRv* 98 (2002), 379–386, hier: 382.

[34] Vgl. Mariano Delgado: „Kirchengeschichte in schweren Zeiten", in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 53–65, hier: 55.

keit?“[35] Wie positioniert sich Kirchengeschichte im Gesamt der theologischen Disziplinen? Übernimmt sie darin eine „hilfswissenschaftliche“[36] Aufgabe, die den Theologie-Treibenden Material für deren Forschungen liefern soll? Oder ist sie etwa „*selbst* Theologie“?[37]

Wie Kirchengeschichte als theologische Disziplin zu begründen sei, fand lange Zeit konfessionell unterschiedliche Antworten. Katholischerseits wurde sie in neuscholastischer Tradition heilsgeschichtlich konzipiert und der Dogmatik untergeordnet. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts stellte sich die katholische Kirche unter Papst Pius X. mit der Enzyklika *Pascendi Dominici gregis* (1907) gegen den sogenannten Modernismus in der Kirche. Infolgedessen beschäftigte sich die Kirchengeschichte besonders mit der unverfänglichen Rekonstruktion theologischer Debatten der Vergangenheit. Historische Theologie wurde als Heilsgeschichte gesehen, die Distanz zur allgemeinen Geschichte war gerade nach dem Zweiten Weltkrieg unübersehbar.[38] Hubert Jedin, der eine heilsgeschichtliche Perspektive vertrat und von einem dogmatisch bestimmten Kirchenbegriff ausging, schrieb 1962 im ersten Band seines Handbuchs der Kirchengeschichte: „Der Gegenstand der Kirchengeschichte ist das Wachstum der von Christus gestifteten Kirche in Zeit und Raum. Indem sie diesen ihren Gegenstand von der Glaubenswissenschaft empfängt und im Glauben festhält, ist sie theologische Disziplin und unterscheidet sich von einer Geschichte des Christentums.“[39] Die evangelische Theologie hingegen stellte Kirchengeschichte eher in Beziehung zum Evangelium und zu seinen Wirkungen in der Welt. Gerhard Ebeling vertrat ab 1947 die These, Kirchengeschichte sei „Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“[40]. In Zeiten der Dominanz der Wort-Gottes-Theologie hatte die Kirchengeschichte somit einen Platz innerhalb der Theologie.[41] In Fortschreibung dessen verstand Albrecht Beutel Kirchengeschichte als „Geschichte der Inanspruchnahme des Christlichen“[42]. Das allerdings „lässt die Frage offen, ob man hierzu eigentlich einer theologischen Disziplin bedarf“[43].

35 Brox: „Fragen zur ‚Denkform' der Kirchengeschichtswissenschaft“, 16.
36 Vgl. z. B. Karl Barth.
37 Uhrig: „Alte Kirchengeschichte und Patrologie“, 57, im Rückgriff auf Klaus Schatz: „Ist Kirchengeschichte Theologie?“, in: *ThPh* 55 (1980), 481–513, hier: 485.
38 Vgl. Wilhelm Damberg: „Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft?“, in: R. Göllner (Hg.): „*Es ist so schwer, den falschen Weg zu meiden*“. *Bilanz und Perspektiven der theologischen Disziplinen*, Münster 2004, 99–114, hier: 101.
39 Hubert Jedin: *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche*, Freiburg 1962, 2.
40 Gerhard Ebeling: *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, Tübingen 1947.
41 Vgl. Leppin: „Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer“, 74.
42 Albrecht Beutel: „Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin“, in: *ZThK* 94/1 (1997), 84–110, hier: 101f.
43 Leppin: „Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer“, 75.

In der nachvatikanischen Debatte[44] finden sich unterschiedliche Beiträge. Nach jüdisch-christlichem Verständnis ereignet sich Offenbarung geschichtlich, in der Geschichte. Karl Suso Frank formuliert: „Kirchengeschichte ist Wirkungsgeschichte des Offenbarungsgeschehens in der Entfaltung von Tradition und Traditionen, in der Theologie und Apologetik, in Gemeindestrukturen und Weltverständnis, in Personen, Gruppen, Gesellschaften etc. Ihre Bedeutung als Theologie gewinnt sie aus der Kommunikation der verschiedenen theologischen Disziplinen."[45] Dabei hat sie eine komplementäre und korrektive Aufgabe, zeigt den historischen Kontext und die geschichtlichen Bedingtheiten von Entwürfen und Programmen auf.

Victor Conzemius sieht in der Kirchengeschichte keine theologische Disziplin, sondern eine historische Wissenschaft, die die Geschichte der christlichen Kirchen als Objekt gewählt habe. „Nicht die rechte Theologie, sondern die rechte historische Methode entscheidet [...] über den Wert eines Geschichtswerkes und damit auch der Kirchengeschichte."[46] Eine theologische Vorentscheidung sei also nicht denkbar. Dem wurde entgegengehalten, dass „auf diese Weise das Proprium der Kirchengeschichte verloren gehe"[47]. Brox merkt zu Conzemius andererseits an, dass diese „nichttheologische" Disziplin durch und durch theologisch sei, „weil die entscheidenden Schritte ihrer Interpretationstätigkeit und ihrer Konstituierung von Zusammenhang und Sinn theologische sind."[48]

Für Klaus Schatz ist Kirchengeschichte „Theologie des geschichtlichen Selbstvollzuges der Kirche"[49], die historische Erscheinungen von der „Mitte der christlichen Botschaft"[50] her wertet und nach ihrer Legitimität befragt. „Dieses Werturteil ist nun zugleich Ekklesiologie."[51] Gegen Jedin wirft Schatz ein, dass Kirchengeschichte notwendig auch dogmenkritische Relevanz habe und dass ekklesiologisch-pastorale Bilder als Kategorien historischer Kontinuität bzw. historischen Wandels untauglich seien.[52] Das Wirken des Geistes wissenschaftlich aufweisen zu wollen, führe zu einer den Einzelereignissen beigefügten Erbaulichkeit und versuche, die teilweise Unvermittelbarkeit von Kirchengeschichte zu ent-

[44] Vgl. Damberg: „Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft?", 101.

[45] Frank: *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, 2.

[46] Victor Conzemius: „Kirchengeschichte als ‚nichttheologische' Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung", in: *ThQ* 155 (1975), 187–197, hier: 192; ders.: „Kirchengeschichte als ‚nichttheologische' Disziplin", in: *RQ* 80 (1985), 31–48, hier: 40.

[47] Damberg: „Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft?", 104.

[48] Brox: „Fragen zur ‚Denkform' der Kirchengeschichtswissenschaft", 17.

[49] Schatz: „Ist Kirchengeschichte Theologie?", 507. Delgado erkennt darin die Umschreibung des Formalobjekts und in Schatz einen impliziten Befürworter eines fundamentaltheologischen kirchengeschichtlichen Ansatzes.

[50] Ebd., 509.

[51] Ebd., 510.

[52] Vgl. ebd., 495–497.

schärfen.[53] Als Grundfrage stelle sich der Kirchengeschichte, welche geschichtlichen Erscheinungen der Kirche das Evangelium historisch konkretisierten oder verfälschten.[54]

Heute ist die Positionierung von Kirchengeschichte im Gesamt der theologischen Disziplinen weiterhin umstritten.[55] Es finden sich Vertreter einer fundamentaltheologisch begründeten theologischen Einordnung der Kirchengeschichte. Die historisch-kritische Arbeitsweise und Methodik wird davon nicht tangiert. Yves Congar, der Kirche als „Gottesvolk" versteht, stellte 1970 die Geschichte der Kirche als *locus theologicus* heraus, als eine theologische Erkenntnisquelle im Sinne von Melchior Cano (1562).[56] Mariano Delgado sieht das als Hinweis auf eine fundamentaltheologisch bestimmte Disziplin.[57] Somit hilft Kirchengeschichte, kirchliche Lehramtsentscheidungen adäquat zu entschlüsseln und als historische Ereignisse zu illustrieren.[58]

Auch Norbert Brox[59] nimmt Kirchengeschichte als *locus theologicus* wahr und tendiert zu deren fundamentaltheologischer Prägung. Indem er in einem metawissenschaftlichen Kontext nach der „Denkform" von Kirchengeschichte fragt, macht er auf die erkenntnisleitenden, nicht nur wissenschaftlichen Interessen des Kirchenhistorikers aufmerksam.[60] Allerdings gebe es historisches Denken und Forschen nie ohne Rahmen und Modelle, wie Brox betont: Die lebensgeschichtliche Situation des Historikers spielt eine Rolle. Die erkenntnisleitende Denkform des Kirchenhistorikers bringe ein Objekt also auf bestimmte Weise in den Blick oder bestimme überhaupt, was zum Objekt der Kirchengeschichte wird.[61]

[53] Vgl. ebd., 490–493. – Thomas Böhm: „Zwischen Skylla und Charybdis: Phänomenologische Skizzen zur Kirchengeschichte", in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 32–41, hier: 34f. hierzu (unter Verweis auf Popper, Pröpper und Striet): „[E]s entzieht sich der historisch-kritischen Methode, wie das Dogma in sich zu verstehen ist und wie ein Eingreifen einer göttlichen Macht oder die Möglichkeit einer Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte verifiziert oder besser falsifiziert werden kann, und zwar auch im Hinblick auf diese Möglichkeit angesichts einer autonomen menschlichen Freiheit."

[54] Vgl. Schatz: „Ist Kirchengeschichte Theologie?", 509.

[55] Zu den unterschiedlichen Modellen siehe Damberg: „Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft?", 102–110.

[56] Vgl. Yves Congar: „Die Geschichte der Kirche als ‚locus theologicus'", in: *Conc(D)* 6 (1970), 496–501, hier: 496.

[57] Vgl. Delgado: „Kirchengeschichte in schweren Zeiten", 56.

[58] Vgl. Brox: „Fragen zur ‚Denkform' der Kirchengeschichtswissenschaft", 6.

[59] Der Beitrag von Brox wird sowohl von Holzem: „Die Geschichte des ‚geglaubten Gottes'", 86f. („[s]ehr hellsichtig"), als auch von Böhm: „Zwischen Skylla und Charybdis", 38–40 („äußerst bedeutsam"), gewürdigt.

[60] Vgl. Brox: „Fragen zur ‚Denkform' der Kirchengeschichtswissenschaft", 2.8.

[61] Vgl. ebd., 9.

Dass Subjekt und Objekt[62] im Erkenntnisprozess somit verschränkt sind,[63] muss beleuchtet und reflektiert werden. Auch wenn das Prinzip der Objektivität historischer Forschung und Aussage gilt, bleibe die Prämisse der Perspektivität zu beachten.[64] Aber: „Die Wirksamkeit von Denkformen in der Kirchengeschichtsforschung kompromittiert diese Forschung nicht. Die Bemühung um Objektivität konkurriert nicht mit der Gewißheit von Perspektivität. Verzicht auf die Denkform ist nicht nur unmöglich, sondern kein Ideal."[65] Für Brox gilt: „Etwas Unterscheidendes für Kirchengeschichte kann – wenn überhaupt – nur in einer *umfassenden* Theorie von Geschichte liegen und überdies nur in einer *materialen*, nicht in einer formalen Geschichtstheorie."[66] Kirchengeschichte hat also einen Standort bzw. ein ihr vorgegebenes Vorurteil über die Geschichte.

Wie lässt sich ein solch theologischer Denkrahmen wissenschaftstheoretisch integrieren? Brox führt zwei nötige Arbeitsgänge an: Zum einen müsse Kirchengeschichte als Wissenschaft auch ihr Objekt theoretisieren. Dabei bestimme vermutlich der Denkrahmen des Kirchenhistorikers, also sein „lebensweltlicher" Standort, das Objekt.[67] Zum anderen: „Dasselbe Objekt (Kirchengeschichte) kann Objekt mehrerer Wissenschaften sein. Die Denkrahmen der Forscher tragen einschneidende Differenzen ein. Die Denkformen in den konkreten wissenschaftlichen Arbeiten können m. E. beim Kirchengeschichtler keine anderen sein als beim anderen Historiker. Wie ist aber der etwaige umfassendere ‚Meta-Rahmen' der Kirchengeschichtswissenschaft zu bestimmen, der diese Wissenschaft gegen andere abgrenzt und obendrein wissenschaftstheoretisch ausweisbar und ein theologischer ist?"[68] Dieser Meta-Rahmen müsse vor dem Veto-Recht der Fakten bestehen können und somit von ihnen her kontrollierbar bleiben. Vor diesem Hintergrund lehnt Brox den Pannenbergschen Entwurf ab. Lediglich dem Ansatz von Johann Baptist Metz räumt er trotz Bedenken Chancen ein, in eine kommunikable Theorie gebracht zu werden.[69] Metz nämlich versteht „Geschichte als erinnerte Leidensgeschichte, [...] und innerhalb dieser *memoria* als christliches Entscheidendes die christliche Erinnerung an *passio et ressurectio*

[62] Böhm: „Zwischen Skylla und Charybdis", 38, verweist zu Recht darauf, dass das Objekt im Kontext einer Wirkungsgeschichte steht.

[63] Vgl. Reinhart Koselleck: „Standortbildung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt", in: R. Koselleck/W. J. Mommsen/J. Rüsen (Hg.): *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*, München 1977, 17–46, hier: 46.

[64] Vgl. Brox: „Fragen zur ‚Denkform' der Kirchengeschichtswissenschaft", 11.

[65] Ebd.

[66] Ebd., 12.

[67] Vgl. ebd., 17.

[68] Ebd., 18.

[69] Vgl. ebd., 18–20.

Jesu Christi“[70]. Brox schließt mit einer Frage: „Gibt es den Denkrahmen für die Kirchengeschichtswissenschaft, der sich auf dem Hintergrund des für jedermann zugänglichen Geschichtswissens als kognitive und mitteilbare Theorie von dieser Wissenschaft ‚Kirchengeschichte‘ ausweisen läßt und die Kirchengeschichte im Zuge dessen als Theologie ins Recht setzt?“[71]

Hans Reinhard Seeliger formuliert sein Verständnis der Disziplin folgendermaßen: *„Kirchengeschichte heißt also Kirchengeschichte nicht, weil Kirche als ihr (Material-)Objekt definiert würde* – stets greift sie über den Rahmen innerkirchlichen Geschehens hinaus –, *sondern weil sie im Kommunikationszusammenhang Kirche betrieben wird. Kirchengeschichte wird also nicht topisch, sondern pragmatisch definiert.“*[72] Kirchengeschichte rekonstruiere den historischen Kommunikationsprozess und schreibe ihn fort. Dabei erzähle sie belegbare Geschichten aus der Vergangenheit des Christentums und beziehe sich auf eine konkrete Erzählgemeinschaft, die ihre Existenz der Erinnerung verdanke. Schwierig an diesem Verständnis von Kirchengeschichte ist, dass sie nur im Kommunikationsraum Kirche betrieben wird; demgegenüber hat sich allerdings der Kommunikationszusammenhang enorm erweitert.[73] Zudem fragt Holzem an, wie „eine solche glaubensbegründete Weise des Erzählens [...] von jenem Vorwurf der ‚Sonntagskausalität‘ freigehalten werden könne, die bereits dem heilsgeschichtlichen Konzept gemacht worden war“[74]. Überdies bedürfe eine narrativ-praktische Kirchengeschichtsschreibung eines theologischen Denkrahmens und Formalobjektes, um der Kirche wirklich kirchenrelevante Geschichten über sie selbst zu erzählen, ergänzt Delgado.[75]

Auch Hubert Wolf, dem Thomas Böhm darin bedingt zustimmt,[76] plädiert dafür, den wissenschaftstheoretischen Identitätspunkt der Kirchengeschichte mit

[70] Ebd., 19.

[71] Ebd., 20.

[72] Hans R. Seeliger: *Kirchengeschichte, Geschichtstheologie, Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, Düsseldorf 1981, 236.

[73] Vgl. Holzem: „Die Geschichte des ‚geglaubten Gottes‘“, 89; 95: „Das Kommunikationsfeld der Kirchengeschichte ist damit offener und – zugegebenermaßen – auch diffuser geworden. Doch gerade dadurch vergrößert sich die Kommunizierbarkeit und Plausibilität ihrer wissenschaftlichen Erträge.“

[74] Ebd., 88. Hierauf verweist auch Böhm: „Zwischen Skylla und Charybdis“, 38, Anm. 27.

[75] Vgl. Delgado: „Kirchengeschichte in schweren Zeiten“, 57.

[76] Böhm: „Zwischen Skylla und Charybdis“, 40, Anm. 42: „Der Ansatz von H. Wolf [...], einerseits die historisch-kritische Arbeitsweise der Kirchengeschichtswissenschaft herauszustellen und andererseits die Geschichte im Kontext von Melchior Cano als *locus theologicus* zu bestimmen, scheint ein gangbarer Weg zu sein, sofern dies nicht zwingend als heilsgeschichtliche Deutung eingeführt wird.“

Hilfe einer fundamentaltheologischen Erkenntnislehre zu bestimmen.[77] Im Rückgriff auf die von Max Seckler angewandte *loci-theologici*-Lehre des Melchior Cano schlägt er vor: „Von ihr aus kann der Kirchengeschichte ein Ort als historische Wissenschaft mit historischer Aufgabe begründet zugewiesen werden. [...] Die Geschichte selbst und andere ‚historische' *loci theologici* sind theologisch relevante Bezeugungsinstanzen."[78] Kirchengeschichte versteht Geschichte also als *locus theologicus*, als Ort theologischer Erkenntnis,[79] der jenseits eines dogmatischen Kriteriums liegt. Er beruft sich, wie Brox und Delgado, auf Reinhart Koselleck: „Das, was eine Geschichte zur Geschichte macht, ist nie allein aus den Quellen ableitbar: es bedarf einer Theorie möglicher Geschichten, um Quellen überhaupt erst zum Sprechen zu bringen. Parteilichkeit und Objektivität verschränken sich dann auf neue Weise im Spannungsfeld von Theoriebildung und Quellenexegese."[80]

Für Thomas Böhm behandelt Kirchengeschichte „pluriforme Ausgestaltungen von Glauben und deren Bedeutung in unterschiedlichen historischen Konstellationen – sowohl für Gruppen als auch für einzelne Personen"[81]. Er führt aus, dass sich sowohl das eigene Verstehen wandelt als auch das Geschichtliche oder Historische selbst sich bewegt („Wirkungsgeschichte"[82]). Entsprechende Untersuchungen haben also mit „Konstruktionen und Dekonstruktionen von Identitätsbildungen von Gruppen und Individuen"[83] zu tun und sind deskriptiver Natur.[84]

Eine „kulturgeschichtliche Wende" konstatiert Wilhelm Damberg etwa mit dem Jahr 1981.[85] Damit wird kirchengeschichtliche Forschung dem Konzept einer

[77] Vgl. Wolf: „Zwischen Theologie und Geschichte. Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte", 383.

[78] Ebd.

[79] Vgl. Hubert Wolf: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zu Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie", in: W. Kinzig/V. Leppin/G. Wartenberg (Hg.): *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig 2004, 53–65, hier: 59f.; außerdem ders.: „Zwischen Theologie und Geschichte. Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte", 384.

[80] Koselleck: „Standortbildung und Zeitlichkeit", 46.

[81] Böhm: „Zwischen Skylla und Charybdis", 34.

[82] Ebd., 33.

[83] Ebd., 35.

[84] Vgl. ebd., 40.

[85] Vgl. Damberg: „Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft?", 107; außerdem Werner K. Blessing: „Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen", in: A. Doering-Manteuffel/K. Nowak (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 14–59.

„Kulturwissenschaft in historischer Absicht“[86] angenähert. Für Andreas Holzem ist die „Geschichte des ‚geglaubten Gottes‘“ (so seine „Kurzformel“ für Kirchengeschichte) eine „totale“. Grundsätzlich könnte jedes Feld historischer Wirklichkeit zu ihrem Gegenstand werden, denn der Glaube hat in vielfältiger Weise soziale Gestalt angenommen.[87] Die Kurzformel reflektiere auf Fragehorizont und Methode und gebe auf die Frage der Zugehörigkeit von Kirchengeschichte zur Theologie eine „pointilistische Antwort“[88] – das Auge fügt also die Einzelpunkte zu einem Gesamtbild zusammen. Holzem sieht Kirchengeschichte zwischen „Memoria“ (gruppenbezogen und sinnstiftend) und „Historie“ (universell, objektiv und unparteilich). Anders als Jan Assmann oder Maurice Halbwachs weist er darauf hin, dass diese Begriffe nicht nur einen Gegensatz bilden.[89] Des Weiteren hält er fest, „dass mit dem Aufbrechen der alten kognitiven Strukturen und methodischen Zugriffe das Diskursfeld der Kirchengeschichte weiter, diffuser und pluraler wird, gleichzeitig aber durch die Integration neuer Methoden und Fragestellungen in einem erheblichen Ausmaß neue Einsichten eröffnet.“[90] Kirchengeschichte werde damit Teil der „Kulturwissenschaft in historischer Absicht“, die ihren Gegenstandsbereich beständig erweitert. Die religiöse Welt der Menschen ist „Kultur“ als das, was von Menschen „produziert und reproduziert wird, die ‚Totalität‘ seiner materiellen wie immateriellen Hervorbringungen“[91]. Ein solch kulturwissenschaftliches Verständnis von Kirchengeschichte schließe alle unendlich miteinander in Kausalzusammenhängen stehenden Wirklichkeitsbereiche ein. So bleibe Kirchengeschichte Teil des „religionsgeschichtlichen Gesprächsrahmens“.[92]

Hubert Wolf und Jörg Seiler weisen auf die narrative Seite der Kirchengeschichtsforschung hin. „Sie erzählt Geschichten, indem sie eine ‚sinnvolle‘ Konstruktion der Vergangenheit liefert. [...] Dieser Vermittlungsvorgang von einem vergangenen Ereignis auf seine heutige Darstellung hin geschieht mittels Sprache und deren Formgesetzen. Er ist Kulturschöpfung“[93]. Mit anderen rekonstruierenden Wissenschaften stehe Kirchengeschichte aufgrund dieser Arbeitsweise auf

[86] Vgl. Otto G. Oexle: „Geschichte als Historische Kulturwissenschaft“, in: W. Hardtwig/H.-U. Wehler (Hg.): *Kulturgeschichte Heute*, Göttingen 1996, 14–40, hier: 21; Damberg: „Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft?“, 109; Hubert Wolf; Jörg Seiler: „Kirchen- und Religionsgeschichte“, in: M. Maurer (Hg.): *Aufriß der Historischen Wissenschaften* 3, Stuttgart 2004, 271–338, hier: 326–329.

[87] Vgl. Holzem: „Die Geschichte des ‚geglaubten Gottes‘“, 74.

[88] Ebd., 75.

[89] Vgl. ebd., 84.

[90] Ebd., 100.

[91] Oexle: „Geschichte als Historische Kulturwissenschaft“, 26, unter Rückgriff auf Peter L. Berger: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt am Main 1973, 7.

[92] Vgl. Holzem: „Die Geschichte des ‚geglaubten Gottes‘“, 101f.

[93] Wolf; Seiler: „Kirchen- und Religionsgeschichte“, 326.

einer Ebene. Aber auch ihr Forschungsgegenstand lasse Kirchengeschichte als Kulturwissenschaft verstehen: „Kirche, Religion und Religiosität in ihrem jeweiligen Wechselspiel mit Gesellschaft und Politik“[94]. Leppin ergänzt zu Wolf/Seilers Ausführungen, dass der Kirchenhistoriker fachlich in der Theologie verankert sein müsse.[95]

Der evangelische Kirchenhistoriker Volker Leppin sucht nach einem Religionsverständnis, das historisch kommunizierbar ist, ohne sich von vornherein einem theologischen Wirklichkeitsverständnis zu verschließen. Von Paul Tillich, der als grundlegende Einsicht der Theologie die Erkenntnis des Symbolcharakters jeder theologischen Aussage benannt hat, und kulturwissenschaftlichen Überlegungen zur semiotischen Analyse von Religionsgeschichte ausgehend, schlägt er vor, die Aufgabe der Kirchengeschichte semiotisch zu reformulieren. Kommunikation geschieht demgemäß über Zeichen, die je nach Kontext auf anderes verweisen können. So sei etwa ein Geldschein ein Druckprodukt, Ausdruck ökonomischen Handelns oder eine mögliche Spende in kirchlichem Zusammenhang. Seine Verweisstruktur auf Gott oder die christliche Religion mache etwas zum Bestandteil des religiösen Zeichensystems.[96] Als These schreibt er: „Gegenstand der Kirchengeschichte ist ein sozialgeformtes Zeichensystem, das durch Theologie, Ritus und Lebenspraxis Weltorientierung in Bezug auf die sozial verfasste Wirklichkeit bietet und den Einzelnen wie die Gesellschaft transzendierende Sinngebungen ausdrückt.“[97] Alles könne grundsätzlich einen transzendenten Bezug aufweisen und werde damit zum Gegenstand der Kirchengeschichte. Sie bleibe also nicht auf bestimmte Bereiche der Wirklichkeit eingeschränkt und sei im Prinzip „eine perspektivische Erfassung des Gesamten der Geschichte.“[98] Als Aufgabe der Kirchengeschichte erkennt Leppin die Analyse des religiösen Zeichensystems und somit die Rekonstruktion des gemeinsamen Verständnisses der an der Kommunikation Beteiligten.[99] Dabei werden sowohl Distanz als auch Entsprechung zum Ausdruck gebracht. „Diese Aufgabe ist eine ganz und gar theologische, insofern sie sich auf die gemeinsam geglaubte Wirklichkeit bezieht, und sie ist zugleich eine rein historische, insofern sie sich allein mit menschlichen Ausdrucks- und Kommunikationsformen befasst, deren Erschließung nicht anders als mit den Mitteln historischer Arbeit möglich ist, wie allein schon die Entlehnung des se-

[94] Ebd., 327.
[95] Vgl. Leppin: „Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer“, 79.
[96] Vgl. ders.: „Auf der Grenze – auf einem weiten Raum. Kirchengeschichte interdisziplinär und ökumenisch“, in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 105–114, hier: 108f.
[97] Ders.: „Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer“, 87f.
[98] Ebd., 89.
[99] Vgl. Leppin: „Auf der Grenze“, 109.

miotischen Modells aus der religionshistorischen Forschung zeigt."[100] Kirchengeschichte solle die Position und Bedeutung des religiösen Zeichensystems im Gesamtgeflecht kultureller Kommunikation erarbeiten und hervorheben. Insofern plädiert Leppin dafür, Kirchengeschichte einerseits voll in Theologischen Fakultäten zu verankern, andererseits auch ihre Einbindung in interdisziplinäre Verbünde zu intensivieren und des Weiteren ihre regulative Idee als umfassender Kulturgeschichte in theologischer Absicht nicht zu vergessen.[101] „Kirchengeschichte ist diejenige Teildisziplin der Theologie, die das Ganze des Fachs unter dem Gesichtspunkt der historischen Entfaltung des christlichen Symbolsystems betrachtet. Ihre Funktion im theologischen Diskurs liegt in der Legitimierung und Relativierung theologischer Gegenwartsdeutungen und in ihrer Bereicherung durch Aufweis der vielfältigen Erfahrungsmöglichkeiten im Horizont christlichen Weltverständnisses."[102]

Um zu beantworten, wo sich Alte Kirchengeschichte im Gesamt der Theologie positioniert und worin ihr theologischer Charakter besteht, lässt sich zunächst festhalten, dass ihre leitenden Fragen dem theologischen Diskurs entstammen.[103] Die theologische Perspektive bildet den Fragehorizont[104] und bietet einen der Erforschung der Geschichte des frühen Christentums entsprechenden Denkrahmen. „Im theologischen Fächerkanon situiert, verfügt Kirchengeschichte über das notwendige (theologische) Wissen, um mit diesem ihr Materialobjekt sachgerecht (= historisch-kritisch) interpretieren zu können."[105]

Bei Geschichte und Theologie der Alten Kirche geht es um die Grundlagen späterer Entwicklung, um die „Anfänge"[106], deren Erforschung für die gesamte christliche Theologie von Bedeutung ist. „Die Kirchengeschichte des Altertums leistet eine Geneseologie der Kirche, indem sie die ‚normative Genese' der Kirche untersucht."[107] Für die anderen theologischen Disziplinen bereitet Alte Kirchengeschichte die reale Tatsachengrundlage.[108]

Die christliche Offenbarung ist in der Vergangenheit ergangen und entfaltet sich räumlich und zeitlich. Das muss geschichtlich betrachtet und kann mittels des überlieferten Quellenmaterials gefasst werden.[109] Kirchengeschichte legt au-

[100] Ebd., 110.
[101] Vgl. ebd., 111–114.
[102] Leppin: „Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer", 93.
[103] Vgl. ebd., 77.
[104] Vgl. Stephan C. Kessler: „Alte Kirche heute. Standortbestimmung einer theologischen Disziplin", in: *HK* 52 (1998), 516–521, hier: 520.
[105] Wolf; Seiler: „Kirchen- und Religionsgeschichte", 273f.
[106] Andreas Merkt: *Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter*, Leiden/Boston/Köln 2001, 372f, 376.
[107] Ebd., 245.
[108] Vgl. Heim: *Einführung in die Kirchengeschichte*, 13.
[109] Vgl. Wolf; Seiler: „Kirchen- und Religionsgeschichte", 318.

ßerdem die Bedeutung der religiösen Dimension im geschichtlichen Geschehen offen.[110]

Historisches Wissen lässt zum Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisprozess in Distanz treten, verdeutlicht die Bedingtheit der eigenen Situation und führt die Geschichtlichkeit von Glaube und Kirche vor Augen.[111] Dadurch wird das Bewusstsein für die Zeitbestimmtheit theologischer Entwürfe, christlicher Lebensformen und kirchlicher Strukturen verfeinert. Somit gewinnt die Theologie an Kritikfähigkeit und Relevanz für die allgemeine wissenschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung.[112] Kirchengeschichte dient der Schärfung der historischen Selbstreflexion der Theologie.[113]

Mit Leppin kann man außerdem feststellen, dass sich die Gesamtheit der Theologie nur im Zusammenspiel der Fächer erfassen lässt, auf die jede theologische Disziplin einen perspektivischen Zugriff bietet.[114] Die Kirchengeschichte arbeitet dabei streng historisch-kritisch; kein dogmatisches Kriterium kann ihre Ergebnisse *a priori* diktieren. Weil sie in den theologischen Diskurs eingebunden ist, folgt keineswegs allein aus ihrer Methode ihre „völlige Profanität"[115]. Auch wenn sie nicht systematisch-theologisch arbeitet, habe sie, so Wolf, theologisch Essenzielles zu sagen, sei für das Ganze der Theologie mit ihrer konstitutiven und kritischen Funktion relevant und bleibe doch ganz und gar historische Wissenschaft.[116]

3. Zur Wissenschaftlichkeit von Patrologie – literaturwissenschaftlich und theologisch verortet?

Patrologie wird in Theologischen Fakultäten gewöhnlich mit Alter Kirchengeschichte kombiniert. Der Begriff setzt sich aus πατήρ/*pater* (Vater) und λόγος (Wort, Lehre) zusammen und meint wörtlich „Väterkunde". Diese Disziplin befasst sich mit der christlichen Literatur und Theologie der Antike, mit den „Kir-

[110] Vgl. Leppin: „Auf der Grenze", 107.
[111] Kessler: „Alte Kirche heute", 520, spricht diesbezüglich von einem „Gütezeichen von Theologie".
[112] Vgl. Fürst: „Geschichte und Theologie der Alten Kirche", 371f.
[113] Vgl. Leppin: „Auf der Grenze", 107.
[114] Vgl. ders.: „Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer", 80.
[115] Ebd., 84.
[116] Vgl. Wolf: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte?", 59; Wolf; Seiler: „Kirchen- und Religionsgeschichte", 323.

chenvätern" und ihren Schriften.[117] Daneben trifft man ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch auf „Patristik" als Bezeichnung der Vätertheologie, seither schwankt die Begrifflichkeit.[118] Im Bereich der evangelischen Theologie meint „Patristik alle wissenschaftliche Beschäftigung mit der Kirchengeschichte der ersten sechs Jahrhunderte"[119]. Die teilweise unterschiedliche Benennung ist eng mit der geschichtlichen Entwicklung des Faches verbunden.

3.1 Ein Blick auf die historische Entwicklung – Vom Väterargument zur wissenschaftlichen Disziplin

Im Altertum brachte der Vatertitel bei Juden, Griechen und Römern Autorität (*auctoritas patrum*) und Verbundenheit zum Ausdruck. Der Vater als Zeuger galt als Spender des Lebens und Oberhaupt der Familie, dem sowohl die Fürsorge für sie als auch deren autoritative Leitung zukam.[120] Er war Bewahrer, Vermittler von Erfahrung und Tradition, somit ebenfalls authentischer Lehrer, besonders des Glaubens. Gemäß römischem Brauch leitete der *pater familias* das einfache private Opfer beim Hauskult. Nach alttestamentlichem Verständnis gebührte den Eltern, die Gott in der Familie repräsentieren, Verehrung und Gehorsam. Der natürliche Vaterbegriff erfuhr eine Ausweitung auf *die* Väter, also die Vorfahren, und außerdem auch auf den geistigen oder geistlichen Vater, der ein Lehrer, Leiter einer Philosophenschule oder Rabbi sein konnte. Im christlichen Bereich galten die Apostel Christi (z. B. 1 Kor 4,14f.) und die Bischöfe in übertragener Weise als Väter der Glaubenden; bei der Taufe sind sie Spender neuen Lebens, in Verkündigung und Auslegung des Glaubens Erzieher und Lehrer, als Gemeindeleiter Autoritäten und Fürsorger der „Glaubens-Familie". Bis zum 4. Jahrhundert erkannte die Alte Kirche nur Bischöfen den Vatertitel zu; seit dem 5. Jahrhundert jedoch

[117] Vgl. Norbert Brox: „Patrologie", in: P. Eicher (Hg.): *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* 4, München 1991, 184–192, hier: 184; Alfons Fürst: Art. „Patristische Theologie/Patristik", in: *DNP* 15/2 (2002), 197–203, hier: 197.

[118] Vgl. Heinrich Kraft: *Einführung in die Patrologie*, Darmstadt 1991, 18. – Siehe beispielsweise die Bezeichnung bei Kongregation für das katholische Bildungswesen (für die Seminare und Studieneinrichtungen): *Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung*, Bonn 1989, 49: „Er [dieser Teil der kirchlichen Studien] gliedert sich in zwei sich gegenseitig befruchtende Bereiche, die sich unter verschiedenen Aspekten mit dem gleichen Objekt beschäftigen: einmal die Patristik, die mit dem theologischen Denken der Väter befaßt ist, dann die Patrologie, deren Ziel Leben und Schriften der Väter ist."

[119] Ekkehard Mühlenberg: „Patristik", in: *TRE* 26 (1996), 97–106, hier: 97. „Patrologie" wird im evangelischen Bereich und in der nicht-theologischen Wissenschaft ein Handbuch der altchristlichen Literaturgeschichte genannt.

[120] Vgl. Gottfried Schiemann: „Pater familias", in: *DNP* 9 (2000), 394f.

übertrug sie ihn auch auf Priester und Diakone.[121] Der Begriff „Vater" nimmt den Aspekt des Bischofs als authentischer Übermittler des wahren Glaubens aus der Vatervorstellung auf. In Nachfolge der Apostel und in Gemeinschaft mit der Kirche steht er für Kontinuität und Einheit, in Übereinstimmung mit der Schrift und der *regula fidei* ist er verlässlicher Zeuge des Glaubens und der kirchlichen Lehre. Beginnend mit der Rezeption des Konzils von Nizäa (325)[122] findet sich der Titel „Väter" für die dort versammelten Bischöfe.

Ein Blick in die Entwicklung der Patrologie führt bis ins Altertum zurück. Denn auf die Väter des Glaubens zu rekurrieren, gehörte bereits sehr früh zur argumentativen Methode christlicher Theologie. Mit dem Väterargument wollte man sich dogmatisch selbst vergewissern und apologetisch abgrenzen. Beispielsweise haben Eusebius, Athanasius, Cyrill und Theodoret Väter, die als Autoritäten des Glaubens von eigenem Rang neben bzw. nach der Bibel angesetzt wurden, in apologetisch-dogmatischem Interesse normativ zitiert.[123] Der Begriff „Kirchenväter" (ἐκκλησιαστικοὶ πατέρες) begegnet in der altkirchlichen Literatur zum ersten Mal bei Eusebius von Caesarea.[124] Um sich zu vergewissern, dass auf dem Gebiet der Frömmigkeitspraxis Einheit mit früheren Generationen herrscht, fügte als Erster Basilius seinem Werk *De spiritu sancto* (374/375) eine Aufzählung (*spir*. 71–75) von Vätern an, welche seine Auffassung unterstützt.[125] Augustinus verwendete den Väterbeweis ab 412 in der Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus. Das Konzil von Ephesus (431) schließlich nimmt in der Entwicklung des Väterarguments eine Schlüsselrolle ein.[126] So berief sich Kyrill von Alexandrien während dieses Konzils auf Werke der Väter: „Wir folgen in allem dem Bekenntnis der heiligen Väter, [...] bleiben ihren Gedankengängen und Intentionen auf der Spur und wandeln gleichsam auf dem königlichen Weg"[127]. Vinzenz von Lérins spricht

[121] Vgl. Hubertus Drobner: *Lehrbuch der Patrologie*, Frankfurt am Main ^{3}2011, 59.

[122] Vgl. Thomas Graumann: *Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)*, Tübingen 2002, 119–141; außerdem 13, Anm. 25.

[123] Vgl. Norbert Brox: „Zur Berufung auf ‚Väter' des Glaubens", in: T. Michels (Hg.): *Heuresis. Festschrift für Andreas Rohracher*, Salzburg 1969, 42–67, hier: 46f.; ders.: „Patrologie", 184; Christoph Markschies: „Normierungen durch ‚Väter' bei Neuplatonikern und Christen. Ein Vergleich", in: C. Markschies/J. van Oort (Hg.): *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart*, Leuven 2002, 1–30, hier: 17–19, 28, weist darauf hin, dass Klemens von Alexandrien und Irenäus (noch) keine irdischen Lehrautoritäten als ‚Väter' bezeichnen.

[124] Vgl. Eusebius von Caesarea: *Marcell*. 1,4,3; 2,4,21; *e. th*. 1,14.

[125] Vgl. hierzu Graumann: *Die Kirche der Väter*, 200–221.

[126] Vgl. ebd., 255–419.

[127] Kyrill: *ep*. 17,3 (zitiert nach Graumann: *Die Kirche der Väter*, 391; 421).

in seinem *Commonitorium* (434) von *magistri probabiles* und entwickelte eine Theorie des Väterbeweises.[128]

Von einer ersten lateinischen patrologischen Arbeit lässt sich bei Hieronymus' *De viris illustribus* sprechen. Es handelt sich um ein Werkverzeichnis christlicher Schriftsteller, das er 392 nach dem Vorbild Suetons anfertigte und bei dem er auf Eusebius von Caesarea zurückgriff, der in seiner Kirchengeschichte christliche Autoren samt ihren Werken angeführt und somit einen ersten Überblick zur frühchristlichen Literatur geboten hatte. Gennadius von Marseille (um 480) setzte den Katalog des Hieronymus fort, später folgten ihm darin Isidor von Sevilla (615/16) und Ildefons von Toledo (gestorben 667).[129] Im griechischen Bereich findet sich lediglich die *Bibliotheke* (Μυριόβιβλος) des Photios (um 850) mit Anmerkungen zu Werken heidnischer und christlicher Prosaautoren.

Ab dem 5. Jahrhundert wurden in Florilegien Sammlungen von Väteraussagen zu dogmatischen Fragen angelegt; es entwickelten sich Sentenzensammlungen und Kommentare, die bis ins 16. Jahrhundert dem theologischen Lernen und Disputieren dienten.[130] Im 11./12. Jahrhundert wurde allerdings auch die Widersprüchlichkeit der Vätertradition zum Thema. Mit Humanismus und Renaissance, die sich der Antike zuwandten, setzte in der Neuzeit ein gesteigertes Interesse an den Kirchenvätern ein. Humanisten sahen bei den Kirchenvätern antike Kultur und Christentum in guter Weise vereinbart. Angesichts der Reformation wollte man sich dogmatisch orientieren. Unter den Reformatoren zeigte sich Martin Luther gegenüber den Kirchenvätern reservierter als beispielsweise Philipp Melanchthon und Johannes Calvin; der Argumentationswert von Väteraussagen wurde an der Bibel gemessen.[131] Reformation und Gegenreformation führten ihre Auseinandersetzung teilweise als Streit um Väter und altkirchliche Konzilien, bei dem die katholische Seite einen kontinuierlichen Konsens der Vätertradition aufweisen wollte. Melchior Cano äußerte sich im siebten Buch von *De locis theologicis* über die Autorität der Kirchenväter.[132] Auch das Trienter Konzil griff argumentativ auf die Väter zurück,[133] bezeichnete die Übereinstimmung der Väter (*consensus patrum*), in der der *consensus ecclesiae* sichtbar werde, als

[128] Vgl. Vinzenz von Lérins: *comm*. 2f.; Drobner: *Lehrbuch der Patrologie*, 59f.

[129] Vgl. Mühlenberg: „Patristik", 99. Notker Balbulus von Sankt Gallen schrieb, basierend auf seiner gründlichen Väterkenntnis, eine Einführung in die Bibelexegese der lateinischen Väter und in die lateinischen Dichter mit dem Hinweis auf Hieronymus und seine Fortsetzer, die *Notatio de illustribus uiris, qui sacras scripturas exponebant*, vgl. Kraft: *Einführung in die Patrologie*, 15.

[130] Vgl. Fürst: Art. „Patristische Theologie/Patristik", 197.

[131] Zum 15./16. Jahrhundert vgl. auch: Leif Grane; Alfred Schindler; Markus Wriedt: *Auctoritas Patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert*, *Bde. 1 und 2*, Mainz 1993/1998.

[132] Vgl. hierzu Merkt: *Das patristische Prinzip*, 156–167.

[133] Vgl. Brox: „Patrologie", 185.

Norm der Schriftauslegung (1546, DH 1507) und schaffte die Voraussetzungen für fruchtbare Väterstudien im 17. Jahrhundert.[134]

Die Patrologie als Teilgebiet der Theologie war seit der Zeit der Reformation bis ins 20. Jahrhundert stark dogmengeschichtlich geprägt, weil die Kirchenväter als privilegierte Zeugen des Glaubens und der Kirche angesehen und befragt wurden. *Als patres ecclesiastici* galten zu dieser Zeit nur diejenigen christlichen Schriftsteller, welche die rechtgläubige Lehre vertreten (*doctrina/fides orthodoxa*) und wegen ihres vorbildlichen, heiligen Lebens Verehrung gefunden hatten (*sanctitas vitae*), die von der Kirche anerkannt worden sind (*approbatio ecclesiae*) und die der Epoche der Alten Kirche angehört hatten (*antiquitas*).[135] Dieser Kriterienkatalog, die vier *notae*, sollte vor allem dafür sorgen, dass nur Quellen und Schriftsteller Berücksichtigung fanden, die den eigenen Standpunkt im Streit der Konfessionen stützten.

Aus dem Väterargument entwickelte sich eine eigene wissenschaftliche Disziplin der Theologie, die im 17. Jahrhundert *patrologia* genannt wird. Der Begriff begegnet erstmals 1653 im Buchtitel des lutherischen Theologen Johannes Gerhard, ein posthum gedruckter Väterkatalog, und bezeichnet dort die historische und literarische Kirchenväterkunde.[136] Johann Franz Budde nannte die Disziplin des Väterarguments im Rückblick auf protestantische Orthodoxie *theologia patristica* (Isagoge, 1727).[137] Sie stand neben der *theologia biblica, symbolica* und *scholastica* bzw. *speculativa* und lieferte der Dogmatik *testimonia patrum* (gegenüber biblischen *dicta probantia*).

Textausgaben und Monographien zu den *patres* erschienen seit Ende des 15. Jahrhunderts, verstärkt jedoch seit dem 17. Jahrhundert durch Arbeiten der Mauriner. Im 17. und 18. Jahrhundert blühte in Frankreich die wissenschaftliche Patrologie. Jacques-Paul Migne fasste Mitte des 19. Jahrhunderts die Ergebnisse der zwei vorausgegangenen Jahrhunderte zusammen und gab ein immenses Sammelwerk unter dem Titel *Patrologiae cursus completus* heraus.[138] Seit Mitte des 19. Jahrhunderts zeigte die patrologische Wissenschaft ausgeprägt historisches Interesse. An Editionsarbeit, Methoden- und Quellenkritik, den Philologien der alten Kirchensprachen und an thematischer Forschung beteiligten sich deutsche, englische, französische, belgische und niederländische Forscher verschiedener Konfessionen.[139]

[134] Vgl. Kraft: *Einführung in die Patrologie*, 17.
[135] Vgl. Merkt: *Das patristische Prinzip*, 254f.
[136] Vgl. Hubertus Drobner: Art. „Patrologie, Patristik", in: *LThK* 7 (^{3}1998), 1473–1478, hier: 1474. Auch einige spätere lutherische Kompendien verwenden den Begriff „Patrologie".
[137] Vgl. Mühlenberg: „Patristik", 100.
[138] Vgl. Kraft: *Einführung in die Patrologie*, 18.
[139] Vgl. Brox: „Patrologie", 185f.

Im Zuge von Aufklärung und Romantik orientierte sich die Patrologie nicht länger am dogmatischen Gebrauchswert und übernahm den methodischen Ansatz des geschichtlichen Denkens. Verändernde Einsichten für die Theologiegeschichte des Christentums konnte vor allem die liberale protestantische Patrologie vom 19. bis zum frühen 20. Jahrhundert gewinnen und ging dabei in aufklärerischem Stil und mit undogmatischer Methode vor.[140] Die katholische Theologie setzte Ansatz und Prinzip erst im Laufe des 20. Jahrhunderts ein.[141]

1893–1897 schrieb Adolf von Harnack die „Geschichte der christlichen Literatur bis Eusebius". 1902 erschien die fünfbändige „Geschichte der altkirchlichen Literatur" Otto Bardenhewers. Das Kompendium „Grundriß der Patrologie" von Gerhard Rauschen bearbeiteten Berthold Altaner und Alfred Stuiber weiter. In den Jahren 1950/60 veröffentlichte Johannes Quasten sein Lehrbuch „Patrology".[142]

Mit dem Aufschwung der historischen und philologischen Wissenschaften um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert setzte auch eine Diskussion über Zielsetzung und Umfang der „Väterkunde" ein. Als rein philologische „frühchristliche Literaturwissenschaft" (somit als Teil der allgemeinen Literaturwissenschaft) wurde sie teilweise von Patrologie bzw. Patristik abgegrenzt, die als theologische Fächer verstanden wurden; andererseits gab es Bemühungen, in der Patrologie Literaturwissenschaft und Theologie zu einer Einheit zusammenzuführen.[143] In den 1960er-Jahren kam es zu Versuchen einer Neubestimmung des Kirchenvaterbegriffs. Nach Yves Congar etwa ist derjenige ein Kirchenvater, der etwas im Leben der Kirche bestimmt habe: entweder bezogen auf Glauben, Lehre oder Verhalten.[144] Joseph Ratzinger sieht im Hinblick auf Ökumene in den Vätern die „theologischen Lehrer der ungeteilten Kirche"[145].

[140] 1840 erscheint auch eine „Patrologie oder christliche Literärgeschichte" des katholischen Theologen Johann Adam Möhler.

[141] Vgl. Brox: „Patrologie", 185f.

[142] Vgl. Kraft: *Einführung in die Patrologie*, 20f.

[143] Vgl. Drobner: *Lehrbuch der Patrologie*, 61.

[144] Vgl. Merkt: *Das patristische Prinzip*, 255f.

[145] Joseph Ratzinger: „Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie", in: *ThQ* 148 (1968), 257–282, hier: 274. – Allerdings weist bereits die Alte Kirche eine große Vielzahl theologischer Entwürfe und ekklesialer Praktiken, zahllose Spaltungen und Spannungen auf. „Der konsensstiftende Impuls der Väterzeit müßte von der Patristik daher erst aufgezeigt und interkonfessionell vermittelt werden" (Fürst: Art. „Patristische Theologie/Patristik", 200).

3.2 Gegenstand, methodische Grundlagen und wissenschaftliches Ziel von Patrologie

Heute versteht man unter „Patrologie" die Wissenschaft von der gesamten frühchristlichen Literatur mit all ihren Aspekten.[146] Auch wenn die vier oben genannten Kriterien (*notae*) nicht mehr beachtet werden und Patrologie mittlerweile zum Bereich der historischen Theologie gehört, bilden die „Kirchenväter" mit ihren Schriften, ihren Lebensumständen, ihrer Um- und Gedankenwelt doch einen wesentlichen Teil.[147] Insbesondere das Kriterium der *doctrina orthodoxa*, zu deren Beurteilung in anachronistischer Weise vielleicht Maßstäbe einer späteren Zeit herangezogen wurden, erweist sich als fraglich.[148] In gewisser Weise ist das Merkmal des Alters geblieben, denn es findet eine Begrenzung auf die Antike statt. Allerdings ist die Datierung des Endes der *antiquitas* umstritten. Die traditionellen Handbücher schließen im Westen mit Isidor von Sevilla († 636) oder Beda Venerabilis († 725), im Osten mit Johannes von Damaskus († um 750).[149]

Als Wissenschaft des frühchristlichen Schrifttums bildet Patrologie einerseits eine literaturwissenschaftlich-philologische, andererseits eine theologiegeschichtliche Disziplin.[150] Außerbiblische literarische Quellen und Zeugnisse der frühchristlichen Autoren werden mit allen geeigneten Mitteln, in erster Linie historisch-kritisch, erforscht, dargestellt und bewertet.[151] Die philologische Wissenschaft beteiligt sich beispielsweise durch Textkritik, bei der der Archetyp eines Textes zu rekonstruieren versucht wird, ebenso durch Literar- und Traditionskritik.[152] Der Mehrdimensionalität frühchristlicher Literatur entspricht eine Pluralität an Methoden, die die Patrologie einsetzt und dadurch Kenntnis und Verständnis erweitert.[153] So lassen sich die Schriften der Kirchenväter beispiels-

[146] Vgl. Brox: „Patrologie", 188; Drobner: *Lehrbuch der Patrologie*, 61; Heim: *Einführung in die Kirchengeschichte*, 19.

[147] Drobner: *Lehrbuch der Patrologie*, 61, spricht von den Kirchenvätern und ihren Schriften „im kirchlichen Sinne" als „unverzichtbares Kernstück". Vgl. auch Kraft: *Einführung in die Patrologie*, 1.

[148] Vgl. Merkt: *Das patristische Prinzip*, 255, mit dem Hinweis auf Origenes und Klemens von Alexandrien, die deshalb auch nicht dem Kriterium der *approbatio ecclesiae* genügen.

[149] Vgl. Drobner: *Lehrbuch der Patrologie*, 60f.; Alfons Fürst: Art. „Kirchenväter", in: *DNP* 6 (1999), 486f, hier: 487.

[150] Vgl. Fürst: „Geschichte und Theologie der Alten Kirche", 376. Allerdings fehlt eine wissenschaftstheoretische Vermittlung „zwischen dem literatur- und theologiegeschichtlichen Zweig der Patristik. Welche theologische Relevanz der literaturwissenschaftlichen Erforschung der altchristlichen Überlieferung zukommt, ist eine noch zu klärende und kaum gestellte Frage."

[151] Vgl. Manlio Simonetti: „Le scienze patristiche oggi. Questioni fondamentali di contenuti e di metodo", in: *VetChr* 46 (2009), 5–15.

[152] Vgl. Mühlenberg: „Patristik", 102f.

[153] Vgl. Brox: „Patrologie", 188.

weise sowohl als literarische Texte als auch als historische Quellen lesen[154] und aus ihren Entstehungsbedingungen historisch-kritisch erklären. Dabei muss die Patrologie allerdings den in den Vätertexten erhobenen Sinnanspruch beachten. Denn ihren Inhalt bilden Deutungen von Wirklichkeit, Handlungsappelle und Glaubensvorstellungen. Weil die Vätertexte literarischen Texten ähnlich sind, besitzen sie wie diese eine Autorität für die Gegenwart, in der sie gelesen werden.[155] Die Patrologie behandelt die frühchristlichen Texte außerdem als Teil der Kultur-, Philosophie-, Sozial- und Religionsgeschichte[156] und schreibt die Literaturgeschichte der klassischen Antike fort.[157] Daneben bildet sie ein Teilgebiet der Altertumswissenschaft und deskriptiver Kulturwissenschaft.[158] Bei ihren Forschungen kann sie auf Ergebnisse der entsprechenden Philologien, der Literaturwissenschaft, der Geschichte, Philosophie und Archäologie zurückgreifen, die teilweise ebenfalls frühchristliche Texte studieren.

Die Patristik beschäftigt sich mit allen für die Theologie relevanten Schriften aus der Zeit der Alten Kirche. Quellen sind also beispielsweise nachapostolische und apokryphe Schriften; Märtyrer-Literatur; apologetische Literatur; Schriften der Gnosis und anti-häretische Literatur; Rechtsliteratur; exegetische Schriften; historiographische Literatur; Reiseberichte; hagiographische Literatur; dogmatische Streitschriften und Traktate; asketische Literatur wie Mönchsregeln; biographische und autobiographische Literatur; Briefliteratur; Predigten; Reden; liturgische Texte; ebenso frühchristliche Dichtung[159]. Aber auch Konzilsakten und Inschriften gehören dazu.

Wissenschaftliches Ziel der Patrologie ist es, die außerbiblischen Schriften frühchristlicher Autoren zu erforschen, sie darzulegen, einzuordnen, zu bewerten, sie in der Gegenwart nutzbar zu machen und für die Nachwelt zu erhalten.[160] Dabei sucht die Patrologie aus der frühchristlichen Literatur ein möglichst „objektives" Bild von der Vielfalt des religiösen Lebens und Denkens in dieser Phase

[154] Vgl. Merkt: *Das patristische Prinzip*, 232.
[155] Vgl. ebd., 238f.
[156] Vgl. Brox: „Patrologie", 190f.; Fürst: Art. „Kirchenväter", 487.
[157] Eine nach literaturwissenschaftlichen Kriterien verfasste Geschichte der altkirchlichen Literatur, die diese in Formen und Gattungen, in ihrer Entwicklung und ihrer literatur-, geistes- und sozialgeschichtlichen Verortung umfassend darstellt, bleibt ein Desiderat, wie Fürst: „Geschichte und Theologie der Alten Kirche", 375f., anmerkt. Lediglich zu einzelnen Gattungen sind Untersuchungen vorhanden.
[158] Vgl. Christoph Markschies; Johannes van Oort: „Vorwort", in: C. Markschies/J. van Oort (Hg.): *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart*, Leuven 2002, VII–XI, VIII f.
[159] Zu den hier wiederholt aufgeführten schriftlichen Quellen vgl. die etwas ausführlicheren Angaben auf S. 58.
[160] Vgl. Kessler: „Alte Kirche heute", 517; Uhrig: „Alte Kirchengeschichte und Patrologie", 62.

der Kirchengeschichte zu gewinnen. Sie stellt auch Leben und Lehre der Kirchenväter dar.[161]

3.3 Positionierung von Patrologie im Gesamt der theologischen Disziplinen

Der Vaterbegriff in der Benennung der Disziplin unterstreicht, dass es sich um einen theologischen Fachbereich handelt, der nicht einfach mit der allgemeinen Literaturwissenschaft identisch ist.[162] Patrologie studiert theologische Texte, deren Lebens- und Denkwelt Glaube, Kirche und Theologie bilden. Altkirchlicher Glaube und frühchristliches Leben weisen dabei eine große Breite und Vielgestaltigkeit auf und erfordern distinguierendes Denken, so dass sich eine unangemessene dogmatische Systematisierung als genauso falsch erweist wie ein naives theologisches Selbstverständnis.[163]

Theologie und Kirche müssen an ihren Anfängen und deshalb auch an den Vätern nachdrücklich interessiert sein.[164] „Die besondere Autorität der Kirchenväter kann sich nur aus der herausragenden Bedeutung der Alten Kirche ergeben, deren Zeugen und Sprachrohr sie sind."[165] Gerade in der Frühzeit des Christentums sind „sehr haltbare Elemente seiner Identität"[166] entstanden, denen ein gewisser normativer Wert zugebilligt werden kann.[167]

Auch wenn Patrologie aufgrund ihrer Entstehungsgeschichte eng mit Theologie- und Dogmengeschichte verbunden ist[168] und die systematische Reflexion des Glaubens sichert und ergänzt, nimmt sie heute eine andere Funktion innerhalb der Theologie wahr als früher. Sie stellt selbst Fragen, gewinnt eigene Einsichten und lässt sich nicht mehr auf doktrinäre Bestätigung oder Apologetik reduzie-

[161] Merkt: *Das patristische Prinzip*, 231, formuliert ergänzend bezüglich der Patrologie: „Es ist jedoch ihre akademische Aufgabe, die Kirchenväter wenigstens den Theologen, die sie ausbildet, zu einer lebendigen Erinnerung zu machen. Darüber hinaus muß sie ihr ‚Thema' popularisieren. Übersetzungen der Vätertexte haben dabei eine Schlüsselfunktion."

[162] Vgl. Drobner: *Lehrbuch der Patrologie*, 61.

[163] Vgl. Kessler: „Alte Kirche heute", 520.

[164] Vgl. Brox: „Patrologie", 187. – Merkt: *Das patristische Prinzip*, 256, weist darauf hin, dass zunehmend „in der Patristik auch die Mütter des Glaubens in den Blick kommen [könnten], wie sie uns vor allem in der hagiographischen Literatur begegnen".

[165] Ebd., 243.

[166] Fürst: Art. „Patristische Theologie/Patristik", 200.

[167] Vgl. Markschies; van Oort: „Vorwort", X.

[168] Vgl. Fürst: Art. „Patristische Theologie/Patristik", 198. – Merkt: *Das patristische Prinzip*, 242, fordert „vom Patristiker die schwierige Vereinigung unterschiedlicher Denktypen. [...] Zum einen neigt eher der Historiker, zum anderen eher der Dogmatiker. In der Patristik müssen sich beide begegnen."

ren.[169] Vielmehr kommt ihr die Aufgabe zu, die altkirchliche Literatur für alle theologischen Disziplinen zu erläutern und zusammen mit und im Anschluss an das Neue Testament die historisch-theologische Grundlage für Theologie und kirchliche Praxis zu bieten.[170] Insofern sich Patristik bzw. Patrologie mit dem theologischen Denken der Väter befasst, ergeben sich viele Verbindungen nicht nur zur Dogmatik, sondern auch etwa zur Moraltheologie, zur spirituellen und biblischen Theologie, zur Liturgiewissenschaft, zum Kirchenrecht, zur Pastoraltheologie und zur Religionspädagogik.[171]

4. Zwischenräume als Privilegien: Interdisziplinäre Wechselwirkungen bzw. Kommunikationszusammenhänge – und Vorbehalte

Sowohl Alte Kirchengeschichte als auch Patrologie nehmen, wie dargelegt, Zwischenstellungen zwischen Geschichts-, Literatur- bzw. Altertumswissenschaften und Theologie ein, was in ihrem jeweiligen Forschungsgegenstand begründet ist. Das frühe Christentum ist in vielfältigen Rezeptions- und Auseinandersetzungsprozessen mit seiner jüdischen und paganen Umwelt gewachsen und kann nur interdisziplinär erforscht und dargestellt werden.[172] Auch wenn sich kirchenhistorische Forschung aus theologischen Fragen ergibt, führt sie in Felder interdisziplinärer Arbeit hinein.[173]

Alte Kirchengeschichte und Patrologie sind Teildisziplinen der Altertumswissenschaften und tauschen sich dementsprechend mit anderen ebenfalls dazu gehörenden Fachbereichen aus. Es gibt Überschneidungen mit Christlicher Archäologie, der Wissenschaft vom Christlichen Orient und der Neutestamentlichen Wissenschaft, über die Theologie hinaus mit Alter Geschichte, Klassischer Archäologie, Klassischer Philologie, antik-paganer Religionsgeschichte, antiker Philosophie und Philosophiegeschichte, Ägyptologie, Byzantinistik und Judaistik.

[169] Vgl. Brox: „Patrologie", 186f. – Außerdem Kongregation für das katholische Bildungswesen, 50: „Beim Aufgreifen der patristischen Studien muß man sich vor allem über die Autonomie der Patristik-Patrologie als Fach für sich mit eigener Methode innerhalb der Gesamtheit der Fächer klar sein, die Ziel des theologischen Unterrichtes sind. Ihre Autonomie als Teil der Theologie, in der streng die Grundsätze der historisch-kritischen Methode angewandt werden, ist unbestritten und muß vom Studenten als solchen verstanden werden."

[170] Vgl. Drobner: Art. „Patrologie, Patristik", 1474.

[171] Vgl. Merkt: *Das patristische Prinzip*, 256; außerdem: Kongregation für das katholische Bildungswesen, 49.

[172] Vgl. Hanns C. Brennecke; Christoph Markschies: „Editorial", in: *ZAC* 1 (1997), 3–9, hier: 3; Fürst: „Geschichte und Theologie der Alten Kirche", 373.

[173] Vgl. Leppin: „Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer", 81.

Wie nur wenige Fächer können Alte Kirchengeschichte und Patrologie an interdisziplinären Projekten mitwirken, was derzeit auch wissenschaftspolitisch eine privilegierte Stellung bedeutet.[174] Demgemäß hoch ist andererseits der Anspruch an die Interdisziplinarität, der sie gerecht werden sollten.[175] Umgekehrt sind die Nachbardisziplinen für Forschungen in den Bereichen Alte Kirchengeschichte und Patrologie unerlässlich.[176]

Dass die Theologie insgesamt nicht auf all ihren Feldern gleichermaßen, wohl aber im Bereich der Textwissenschaften und der Geschichtswissenschaft,[177] wissenschaftlich kommunizieren kann, verdeutlicht die Verantwortung von Alter Kirchengeschichte und Patrologie für das Gesamt der Theologie. Sie nehmen hier wichtige Brückenfunktionen ein. „[D]enn ihr historisches Spektrum geht über weite Strecken den in den europäisch orientierten Kulturwissenschaften gelehrten und erforschten Gebieten parallel beziehungsweise ist mit ihnen vernetzt."[178]

Alte Kirchengeschichte und Patrologie haben auch mit Vorbehalten gegen ihre Wissenschaftlichkeit zu kämpfen. Diese konzentrieren sich darauf, dass ein möglicherweise nicht objektives wissenschaftliches Suchen (durch die Brille des Glaubens) vermutet wird[179] – mit den Worten de Cervantes': „Zuneigung". Auch wenn sicherlich die Wahrnehmung und das Interesse des Theologen eine Rolle spielen, lassen sich derartige Bedenken dadurch entkräften, dass die Vorgehensweise streng wissenschaftlich ist und der wissenschaftliche Austausch mit anderen Disziplinen gesucht wird. Denn, wie eingangs zitiert: Nichts soll vom „Weg der Wahrheit" abbringen.

Zum anderen finden sich Einwände, dass die Aufgaben von Alter Kirchengeschichte und Patrologie auch von der allgemeinen Geschichtsforschung bzw. Literaturwissenschaft geleistet werden könnten. Demgegenüber ist der theologische Horizont hervorzuheben, der dem behandelten Objekt entspricht und es

[174] Vgl. ebd., 72.

[175] Vgl. Wolf; Seiler: „Kirchen- und Religionsgeschichte", 328.

[176] Vgl. Leppin: „Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer", 73.

[177] Hierzu beispielsweise Oda Wischmeyer: *Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs*, Tübingen 2015, 218, Anm. 6: „Hier liegt das Dilemma der wissenschaftlichen Theologie in der gegenwärtigen Wissenschaftsgemeinschaft und ihren Institutionen, besonders der Systematischen Theologie. Theologie kann nur mit den Feldern von Textwissenschaften, Geschichtswissenschaft und Ethik wissenschaftlich kommunizieren."

[178] Leppin: „Auf der Grenze", 113.

[179] Vgl. auch Böhm: „Zwischen Skylla und Charybdis", 32: „Prekär ist – um im Bild zu bleiben – die Irrfahrt zwischen Skylla und Charybdis deshalb, weil Kirchengeschichte von Seiten der allgemeinen Geschichtswissenschaft als voreingenommen oder unwissenschaftlich eingestuft wurde oder werden könnte, von Seiten der Theologie im Blick auf Kirchengeschichte jedoch der untheologische Charakter moniert werden könnte."

sachgerecht interpretieren hilft.[180] Alte Kirchengeschichte und Patrologie haben einen kritischen Auftrag gegenüber „selektive[r] und verzerrende[r] Wahrnehmung des Christentums und seiner Geschichte auf kirchlicher wie auf nichtkirchlicher Seite“[181].

Dass Alte Kirchengeschichte und Patrologie als wissenschaftliche Disziplinen in „Zwischenräumen“ verortet sind und sozusagen „*et-et*-Existenzen“ führen, mag zwar das Formulieren allgemein anerkannter und in weiten Bereichen konsensfähiger Fachdefinitionen erschweren.[182] Bei der Frage nach der Wissenschaftlichkeit der beiden Fachbereiche erweist sich ihre Positionierung aber als eine große Stärke, weil sie sich interdisziplinär anerkannter wissenschaftlicher Methoden bedienen. Darüber hinaus öffnet die Zwischenstellung den Horizont und macht es somit zum Privileg, „auf der Grenze“ angesiedelt zu sein und „in weitem Raum“ (Ps 31,9) zu stehen.[183]

Verwendete Literatur

Altaner, Berthold; Stuiber, Alfred: *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg i. Brsg [8]1978.

Berger, Peter L.: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt am Main 1973.

Bergjan, Silke-Petra: „Patristik/Patrologie“, in: [4]*RGG* 6 (2003), 1015–1019.

Beutel, Albrecht: „Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Funktion einer theologischen Kerndisziplin“, in: *ZThK* 94/1 (1997), 84–110.

Blessing, Werner K.: „Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen“, in: A. Doering-Manteuffel/K. Nowak (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 14–59.

Böhm, Thomas: „Zwischen Skylla und Charybdis: Phänomenologische Skizzen zur Kirchengeschichte“, in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 32–41.

Brennecke, Hanns C.; Markschies, Christoph: „Editorial“, in: *ZAC* 1 (1997), 3–9.

[180] Vgl. Markschies: „Kirchengeschichte“, 135, der es für nicht dienlich hält, wenn „das spezifische Profil der Theologie (und damit einer theologisch interpretierten Kirchengeschichte) in vorlaufendem Gehorsam gegenüber möglichen Kritikern schon einmal abgeschliffen wird.“

[181] Fürst: „Geschichte und Theologie der Alten Kirche“, 378.

[182] Vgl. Markschies; van Oort: „Vorwort“, VII f.

[183] Vgl. Leppin: „Auf der Grenze“, 105.

Brox, Norbert: „Zur Berufung auf ‚Väter' des Glaubens", in: T. Michels (Hg.): *Heuresis. Festschrift für Andreas Rohracher*, Salzburg 1969, 42–67.

Brox, Norbert: „Kirchengeschichte als ‚Historische Theologie'", in: R. Kottje (Hg.): *Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?*, Trier 1970, 49–74.

Brox, Norbert: „Fragen zur ‚Denkform' der Kirchengeschichtswissenschaft", in: *ZKG* 90 (1979), 1–21.

Brox, Norbert: „Patrologie", in: P. Eicher (Hg.): *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 4*, München 1991, 184–192.

Cattaneo, Enrico; Simone, Giuseppe D.; Longobardo, Luigi: *Patres Ecclesiae. Una introduzione alla teologia dei padri della Chiesa*, Trapani 2008.

Cervantes Saavedra, Miguel de: *Don Quijote*, dt. Übers.: L. Braunfels, München 1979.

Congar, Yves: „Die Geschichte der Kirche als ‚locus theologicus'", in: *Conc(D)* 6 (1970), 496–501.

Conzemius, Victor: „Kirchengeschichte als ‚nichttheologische' Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung", in: *ThQ* 155 (1975), 187–197.

Conzemius, Victor: „Kirchengeschichte als ‚nichttheologische' Disziplin", in: *RQ* 80 (1985), 31–48.

Damberg, Wilhelm: „Heilsgeschichte oder Religionswissenschaft?", in: R. Göllner (Hg.): *„Es ist so schwer, den falschen Weg zu meiden". Bilanz und Perspektiven der theologischen Disziplinen*, Münster 2004, 99–114.

Delgado, Mariano: „Auf dem Weg zu einer fundamentaltheologischen Kirchengeschichte", in: A. R. Batlogg/M. Delgado/R. A. Siebenrock (Hg.): *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi. Festschrift für Karl H. Neufeld*, Freiburg 2004, 338–350.

Delgado, Mariano: „Vom Nutzen der Kirchengeschichte für die Aufgaben der Gegenwart", in: *Bulletin ET* 15 (2004), 250–256.

Delgado, Mariano: „Kirchengeschichte in schweren Zeiten", in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 53–65.

Drobner, Hubertus: Art. „Patrologie, Patristik", in: *LThK* 7 ([3]1998), 1473–1478.

Drobner, Hubertus: *Lehrbuch der Patrologie*, Frankfurt am Main [3]2011.

Dünzl, Franz: „Forschung ohne Resonanz? Zu Intention und Wirkung Historischer Theologie in Gegenwart und Zukunft", in: *ThQ* 184 (2004), 224–231.

Ebeling, Gerhard: *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, Tübingen 1947.

Frank, Isnard: „Das Theologische an der Kirchengeschichte", in: *TThZ* 107 (1998), 191–210.

Frank, Karl S.: *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, Paderborn [3]2002.

Fürst, Alfons: Art. „Kirchenväter", in: *DNP* 6 (1999), 486f.

Fürst, Alfons: Art. „Patristische Theologie/Patristik", in: *DNP* 15/2 (2002), 197–203.

Fürst, Alfons: „Geschichte und Theologie der Alten Kirche. Grundfragen und Perspektiven ihrer gegenwärtigen Erforschung", in: *ThRv* 98 (2002), 371–380.

Gadamer, Hans G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen [7]2010.

Gieraths, Gundolf: „Melchior Cano und die Geschichtswissenschaft", in: *FZPhTh* 9 (1962), 3–29.

Grane, Leif; Schindler, Alfred; Wriedt, Markus: *Auctoritas Patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert*, *Bde. 1 und 2*, Mainz 1993/1998.

Graumann, Thomas: *Die Kirche der Väter. Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)*, Tübingen 2002.

Handschuh, Christian: „Bad Vibrations? Kirchengeschichte und ihre Resonanz(en)", in: *LS* 67 (2016), 100–103.

Heim, Manfred: *Einführung in die Kirchengeschichte*, München 2000.

Holzem, Andreas: „Die Geschichte des ‚geglaubten Gottes'. Kirchengeschichte zwischen ‚Memoria' und ‚Historie'", in: A. Leinhäupl-Wilke/M. Striet (Hg.): *Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen*, Münster 2000, 73–103.

Jedin, Hubert: *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche* (HKG 1), Freiburg 1962.

Kany, Roland: „Einbalsamierte Antike. Beobachtungen zum Fach ‚Alte Kirchengeschichte'", in: *ThQ* 184 (2004), 232–242.

Kany, Roland: „Tempora Christiana. Vom Umgang des antiken Christentums mit Geschichte", in: *ZAC* 10 (2007), 564–579.

Kessler, Stephan C.: „Alte Kirche heute. Standortbestimmung einer theologischen Disziplin", in: *HK* 52 (1998), 516–521.

Kongregation für das katholische Bildungswesen (für die Seminare und Studieneinrichtungen): *Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung*. 10. November 1989 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 96), Bonn 1989.

Koselleck, Reinhart: „Standortbildung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt", in: R. Koselleck/W. J. Mommsen/J. Rüsen (Hg.): *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft* (Beiträge zur Historik, *Bd. 1*), München 1977, 17–46.

Kraft, Heinrich: *Einführung in die Patrologie*, Darmstadt 1991.

Leppin, Volker: „Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch. Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin", in: W. Kinzig/V. Leppin/G. Wartenberg (Hg.): *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig 2004, 223–234.

Leppin, Volker: „Auf der Grenze – auf einem weiten Raum. Kirchengeschichte interdisziplinär und ökumenisch", in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 105–114.

Leppin, Volker: „Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer. Historische Offenlegung der vielfältigen Möglichkeiten christlicher Religion", in: M. Buntfuß/M. Fritz (Hg.): *Fremde unter einem Dach? Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive*, Berlin/Boston 2014, 69–93.

Markschies, Christoph: Art. „Alte Kirche", in: *RGG* 1 ([4]1998), 344–360.

Markschies, Christoph: *Arbeitsbuch Kirchengeschichte*, Tübingen 1995.

Markschies, Christoph: „Normierungen durch ‚Väter' bei Neuplatonikern und Christen. Ein Vergleich", in: C. Markschies/J. van Oort (Hg.): *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart*, Leuven 2002, 1–30.

Markschies, Christoph: „Kirchengeschichte. Oder: Warum es ein Vergnügen ist, zwischen den Stühlen zu sitzen", in: B. Jaspert (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 115–137.

Markschies, Christoph; van Oort, Johannes: „Vorwort", in: C. Markschies/J. van Oort (Hg.): *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart*, Leuven 2002, VII–XI.

Merkt, Andreas: *Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter*, Leiden/Boston/Köln 2001.

Mühlenberg, Ekkehard: „Patristik", in: *TRE* 26 (1996), 97–106.

Mühlenberg, Ekkehard: *Gott in der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, hg. von Ute Mennecke und Stefanie Frost, Berlin/New York 2008.

Oexle, Otto G.: „Geschichte als Historische Kulturwissenschaft", in: W. Hardtwig/H.-U. Wehler (Hg.): *Kulturgeschichte Heute*, Göttingen 1996, 14–40.

Pannenberg, Wolfhart: „Die Kirchengeschichte", in: ders.: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1973, 393–406.

Ratzinger, Joseph: „Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie", in: *ThQ* 148 (1968), 257–282.

Schatz, Klaus: „Ist Kirchengeschichte Theologie?", in: *ThPh* 55 (1980), 481–513.

Schiemann, Gottfried: „Pater familias", in: *DNP* 9 (2000), 394 f.

Schöllgen, Georg: „Alte Kirchengeschichte und Theologie der frühen Kirche", in: J. Wohlmuth (Hg.): *Katholische Theologie heute. Eine Einführung in das Studium*, Würzburg 1990, 204–215.

Seckler, Max: „Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ‚loci theologici'. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturale Weisheit", in: W. Baier, u. a. (Hg.): *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag, Bd. 1*, St. Ottilien 1987, 37–65.

Seeliger, Hans R.: *Kirchengeschichte, Geschichtstheologie, Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, Düsseldorf 1981.

Simonetti, Manlio: „Le scienze patristiche oggi. Questioni fondamentali di contenuti e di metodo", in: *VetChr* 46 (2009), 5–15.

Storck, Steffen: *Kirchengeschichtsschreibung als Theologie. Theorien der Kirchengeschichtsschreibung in der deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theologie seit 1945*, Aachen 1997.

Studer, Basil: *Die Kirchengeschichte als Theologie. Eine Festakademie zu Ehren von Ernst Dassmann*, hg. von T. Sternberg, Münster 2007.

Tetz, Martin: „Altchristliche Literaturgeschichte – Patrologie", in: *ThR NF* 32 (1967), 1–42.

Timpe, Dieter: *Römische Geschichte und Heilsgeschichte*, Berlin/New York 2001.

Treu, Kurt: „Patristische Fragen", in: *SEÅ* 34 (1969), 170–200.

Uhrig, Christian: „Alte Kirchengeschichte und Patrologie. Auf der Spur von Gott-Suchern aus längst vergangener Zeit", in: A. Leinhäupl-Wilke/M. Striet (Hg.): *Katholische Theologie studieren. Themenfelder und Disziplinen*, Münster 2000, 57–72.

Wallraff, Martin: Art. „Kirchengeschichte", in: *DNP* 6 (1999), 479–482.

Wischmeyer, Oda: *Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs*, Tübingen 2015.

Wolf, Hubert: „Den ganzen Tisch der Tradition decken. Tendenzen und Perspektiven neuzeitlicher Kirchengeschichte", in: *ThQ* 184 (2004), 254–276.

Wolf, Hubert: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zu Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie", in: W. Kinzig/V. Leppin/G. Wartenberg (Hg.): *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig 2004, 53–65.

Wolf, Hubert: „Zwischen Theologie und Geschichte. Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte", in: *ThRv* 98 (2002), 379–386.

Wolf, Hubert; Seiler, Jörg: „Kirchen- und Religionsgeschichte", in: M. Maurer (Hg.): *Aufriß der Historischen Wissenschaften, Bd. 3*, Stuttgart 2004, 271–338.