

ULRICH KÖPF

Frömmigkeitsgeschichte
und
Theologiegeschichte

Mohr Siebeck

Ulrich Köpf
Frömmigkeitsgeschichte und Theologiegeschichte



Ulrich Köpf

Frömmigkeitsgeschichte
und
Theologiegeschichte

Gesammelte Aufsätze

Mohr Siebeck

Ulrich Köpf, geboren 1941; Professor em. für Kirchengeschichte und ehemaliger Direktor des Instituts für Spätmittelalter und Reformation an der Universität Tübingen.

ISBN 978-3-16-161004-2 / eISBN 978-978-3-16-161005-9
DOI 10.1628/978-3-16-161005-9

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp und Göbel aus der Stempel Garamond gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort

Frömmigkeitsgeschichte und Theologiegeschichte sind die beiden Schwerpunkte meiner Forschungen als Kirchenhistoriker. Sie treten einem von Anfang an stark ausgeprägten systematischen Interesse entsprechend in meiner wissenschaftlichen Entwicklung in umgekehrter Reihenfolge hervor. In der geschichtlichen Wirklichkeit lassen sich allerdings beide Ebenen der Christentumsgeschichte – jene des unmittelbaren religiösen Lebens und Erlebens und jene von Reflexion und Theoriebildung – oft nicht säuberlich voneinander scheiden, zumal sie auch vielfältig in die Geschichte der Institutionen verflochten sind. Davon zeugt bereits der erste Band meiner Gesammelten Aufsätze ›Monastische Theologie und Protestantismus‹ (2018), in dem zwar der theologiegeschichtliche Aspekt im Vordergrund steht, aber auch sein frömmigkeits- und institutionengeschichtlicher Hintergrund immer berücksichtigt wird. Selbst im zweiten Band über ›Die Universität Tübingen und ihre Theologen‹ (2020), in dem die Institution der Universität und die Theologie als Wissenschaft im Mittelpunkt stehen, wird ihr Zusammenhang an verschiedenen Stellen sichtbar. Im dritten Band ›Mönchtum als Lebensform‹ (2021) erscheint Frömmigkeit vor allem in ihrer konkreten Ausprägung in einem institutionellen Rahmen wie in einzelnen Personen, aber auch wiederholt im Verhältnis zu der nie ausblendbaren theologischen Arbeit. Der vorliegende vierte Band stellt Beiträge zu ›I. Grundfragen‹ mit Fallstudien aus beiden Ebenen zusammen, läßt dabei jedoch immer wieder ihre unlösbare Verbindung miteinander sowie ihre Einbettung in die Geschichte der Institutionen wie in den größeren Rahmen der allgemeinen Kirchengeschichte erkennen. Die Scheidung der beiden Abschnitte ›II. Frömmigkeitsgeschichte‹ und ›III. Theologiegeschichte‹ ist deshalb pragmatisch im Blick auf inhaltliche Schwerpunkte und keinesfalls grundsätzlich zu verstehen.

Bei der Aufnahme einschlägiger Arbeiten mußte ich vor allem aus Rücksicht auf ihren Umfang auf einige mir besonders wichtige Beiträge verzichten, auf die hier wenigstens hingewiesen werden soll: aus dem Gebiet der Frömmigkeitsgeschichte auf die beiden umfangreichen Artikel ›Kreuz IV. Mittelalter‹ und ›Passionsfrömmigkeit‹ in: *Theologische Realenzyklopädie* 19, 1990, 732–761, und 27, 1997, 722–764, sowie aus dem Gebiet der Theologiegeschichte auf die vier sachlich aneinander anschließenden Beiträge über den institutionellen Rahmen der christlichen Theologie (›The Institutional Framework of Exegesis‹) vom Frühmittelalter bis zum Konfessionellen Zeitalter, die in dem von Magne Sæbø herausgegebenen Sammelwerk

›Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation‹, Bd. I/2, Göttingen 2000, 148–179, und Bd. II, Göttingen 2008, 123–153, 347–362, 649–662, in englischer Sprache erschienen sind.

Die bereits veröffentlichten, im Laufe von vier Jahrzehnten entstandenen Beiträge wurden wie in meinen früheren Aufsatzbänden zwar formal weitgehend einander angeglichen, auch in manchen Einzelheiten korrigiert und ergänzt, inhaltlich aber trotz aller Zeitgebundenheit und Lückenhaftigkeit im wesentlichen unverändert belassen, um ihr Verhältnis zum jeweiligen Stand der Forschung und zur Entwicklung meiner Arbeit nicht zu verwischen. Daneben enthält der Band auch Unveröffentlichtes.

Großer Dank für treue Begleitung gilt wieder den Freunden Theresia und Reinhold Rieger. Den Verlagen, in denen meine Beiträge ursprünglich erschienen sind, danke ich für die Erlaubnis zum erneuten Abdruck, den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlags Mohr Siebeck, ganz besonders aber Frau Susanne Mang, für die schon bewährte hervorragende Zusammenarbeit.

Inhalt

Vorwort	V
Abkürzungen	XI

I. Grundfragen

1. Kirchengeschichte oder Religionsgeschichte des Christentums? Gedanken über Gegenstand und Aufgabe der Kirchengeschichte um Neunzehnhundert	3
2. Johannes von Walter und die Konzeption einer Religionsgeschichte des Christentums	28
3. Kirchengeschichte und Geographie. Möglichkeiten und Grenzen einer historischen Geographie des Christentums	40
4. Die geschichtliche Dimension in der Religionsgeographie	66
5. Kirchengeschichte und Landesgeschichte	82
6. Dogmengeschichte oder Theologiegeschichte?	100
7. Die Theologiegeschichte der Neuzeit in der Sicht Emanuel Hirschs	119
8. Rezeption in der Theologiegeschichte	149
9. Die Idee der »Einheitskultur« des Mittelalters	164
10. Protestantismus und Mittelalter	184

II. Frömmigkeitsgeschichte

11. Produktive Christusfrömmigkeit	209
12. Die Passion Christi in der lateinischen religiösen und theologischen Literatur des Mittelalters	252
13. Kreuz – Leiden – Mitleiden. Zur Auffassung des Mitleids im abendländischen Mittelalter	273

14. Heinrich der Löwe – Herrscherliches Selbstbewußtsein und Frömmigkeit im 12. Jahrhundert	289
15. Protestantismus und Heiligenverehrung	314
16. Die Bilderfrage in der Reformationszeit	337
17. Das Kreuz in Frömmigkeit und Theologie der Reformation	363
18. Das Blut Christi in Frömmigkeit und Theologie des Protestantismus	383

III. Theologiegeschichte

19. Theologie und Kirchenleitung von der Alten Kirche zum Mittelalter	413
20. Die Ausübung kirchlicher Lehrgewalt im 13. und frühen 14. Jahrhundert	440
21. Bemerkungen zur theologiegeschichtlichen Einordnung des spätmittelalterlichen Humanismus	459
22. Gabriel Biel als Mainzer Domprediger	478
23. Martin Luther und Bernhard von Clairvaux	496
24. Martin Luther und Johannes Tauler	515
25. Martin Luthers theologischer Lehrstuhl	540
26. Martin Luthers Vorlesung über den Römerbrief von 1515/16	556
27. Die Hermeneutik Martin Luthers	574
28. Martin Luthers Beitrag zur Universitätsreform	590
29. Der Anspruch der Kirchen auf die Schule im 16. Jahrhundert	613
30. Nikolaus von Amsdorf an der Universität Wittenberg	627
31. Melanchthon als systematischer Theologe neben Luther	647
32. Melanchthons <i>Loci</i> und ihre Bedeutung für die Entstehung einer evangelischen Dogmatik	672
33. Melanchthon in der Kirchen- und Dogmengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts	699
34. Der Naturbegriff in der Theologiegeschichte	717

35. Heilige und Modelle des Verhaltens in der protestantischen Gesellschaft	733
36. Theologische Forschung und Lehre	750
Bibliographische Nachweise	757
Abbildungsnachweise	763
Personenregister	765

Abkürzungen

AWA	Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers
CChr.CM	Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis
CChr.SL	Corpus Christianorum. Series latina
CR	Corpus Reformatorum
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
CUP	Chartularium Universitatis Parisiensis, hg. von Heinrich DENIFLE/Émile CHATELAIN, Paris 1899
DIP	Dizionario degli istituti di perfezione
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
LMA	Lexikon des Mittelalters
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MBW	Philipp Melanchthon, Briefwechsel, hg. von Heinz SCHEIBLE, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977 ff. Textbände: T
MGH	Monumenta Germaniae historica
PG	Migne, Patrologia graeca
PL	Migne, Patrologia latina
RE	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
SBO	S. Bernardi Opera, hg. von Jean LECLERCQ/C. H. TALBOT/H. M. ROCHAIS, Rom 1957–1977
SC	Sources chrétiennes
TRE	Theologische Realenzyklopädie
WA	Weimarer Ausgabe: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe
WA.B	Weimarer Ausgabe: Briefe
WA.DB	Weimarer Ausgabe: Deutsche Bibel
WA.TR	Weimarer Ausgabe: Tischreden

I. Grundfragen

1. Kirchengeschichte oder Religionsgeschichte des Christentums?

Gedanken über Gegenstand und Aufgabe der Kirchengeschichte um Neunzehnhundert¹

I

Zu den hervorstechenden Tendenzen im deutschen Protestantismus um die Jahrhundertwende gehört sein starkes und ausgedehntes Interesse an der Welt der Religionen. Dieses Interesse bietet im wesentlichen drei Aspekte: Es richtet sich (1.) auf die nichtchristlichen Religionen in der ganzen Fülle ihrer Erscheinungen, (2.) auf Begriff und Wesensbestimmung der Religion und auf die damit verbundenen Prinzipienfragen sowie (3.) auf das Verständnis der eigenen christlichen Tradition einschließlich des Alten Testaments vor dem Hintergrund und im Zusammenhang mit ihrer religiösen Umwelt. Während das erstgenannte Interesse vom Protestantismus im allgemeinen – wenn auch aus unterschiedlichen Gründen – geteilt wurde, riefen die beiden anderen, vor allem aber das dritte, in weiten Kreisen heftigen Widerspruch hervor. Eine ihm verpflichtete Forschungsrichtung im ›freien Protestantismus‹ hat sich allerdings im Laufe der neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts unter dem problematischen Namen ›Religionsgeschichtliche Schule‹ gegen alle Widerstände durchgesetzt und im theologischen Wissenschaftsbetrieb fest etabliert.²

¹ Mit den folgenden Ausführungen nehme ich ein Thema wieder auf, zu dem ich mich bereits vor einem Jahrzehnt geäußert habe: Johannes von Walter und die Konzeption einer Religionsgeschichte des Christentums, in: *Vergessene Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, hg. von Eilert HERMS/Joachim RINGLEBEN (Göttinger theologische Arbeiten 32), Göttingen 1984, 155–164, im vorliegenden Band Nr. 2. Ich widme diesen Beitrag meinem Tübinger Kollegen Siegfried Raeder, der Kirchengeschichte und Religionswissenschaft in Forschung und Lehre auf eindrucksvolle Weise miteinander verbindet.

² Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation von Gerd LÜDEMANN/Martin SCHRÖDER, Göttingen 1987; Gerd LÜDEMANN, *Die Religionsgeschichtliche Schule*, in: *Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe*, hg. von Bernd MOELLER (Göttinger Universitätschriften A 1), Göttingen 1987, 325–361; DERS., *Das Wissenschaftsverständnis der Religionsgeschichtlichen Schule im Rahmen des Kulturprotestantismus*, in: *Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*, hg. von Hans Martin MÜLLER, Gütersloh 1992, 78–107; DERS., *Die Religionsgeschichtliche Schule und ihre Konsequenzen für die Neutestamentliche Wissenschaft*, ebd., 311–338. Die leider unvollendete und ungedruckte Untersuchung von Horst RENZ, Albert Eichhorn und die

Die Religionsgeschichtliche Schule strebte jedoch keineswegs nur eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der Welt der Religionen und ihren Problemen an. Gerade die Mitglieder dieser Schule haben sich sehr intensiv um verständliche Darstellung ihrer Arbeitsweise und um breite Vermittlung ihrer Forschungsergebnisse bemüht. Die bedeutendsten Zeugnisse dieser Bemühungen um Popularisierung stellen verschiedene Veröffentlichungen des Verlags J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen dar. Drei Schriftenreihen mit teilweise beträchtlichen Auflagenzahlen behandelten eine große Vielfalt von Themen:³ Seit 1896 erschienen die schmalen Hefte einer Reihe mit dem sprechenden Titel ›Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und der Religionsgeschichte‹, die durch einen Beitrag des Alttestamentlers Bernhard Duhm über ›Das Geheimnis in der Religion‹ eröffnet wurde. 1904 begann eine Folge umfangreicherer Bände über ›Lebensfragen‹, die über das religionsgeschichtliche Interesse hinausführten.⁴ Schließlich übernahm Paul Siebeck 1906 aus dem Verlag Gebauer – Schwetschke in Halle die 1904 von Wilhelm Bousset angeregten, von Friedrich Michael Schiele begründeten, in sechs Reihen⁵ gegliederten ›Religionsgeschichtlichen Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart‹ im Taschenbuchformat.⁶ Seit 1904 verfolgte der Verlag Mohr (Siebeck) außerdem den Plan zu: ›Die Religion in Vergangenheit und Gegenwart. Ein wissenschaftliches Nachschlagewerk [korrigiert aus: Nachschlagebuch] für Jedermann‹.⁷ Der von dem damals vier-

Anfänge der religionsgeschichtlichen Schule, 1985, mit einer Sammlung von Eichhorns Schriften und Briefen, ist in der Bayerischen Staatsbibliothek München zugänglich. – Zur Beurteilung der Schule aus neuerer Sicht und aus einer gewissen Distanz zur Theologie vgl. Kurt RUDOLPH, Das frühe Christentum als religionsgeschichtliches Phänomen, in: Das Korpus der Griechischen Christlichen Schriftsteller. Historie, Gegenwart, Zukunft, hg. von Johannes IRMSCHER und Kurt TREU (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 120), Berlin 1977, 31–42.

³ Vgl. Oskar RÜHLE, Der theologische Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Rückblicke und Ausblicke, Tübingen 1926, besonders 70–72, 117–125; ferner: Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen (wie Anm. 2), 113–123. Eine nützliche Zusammenstellung der bis 1914 erschienenen Titel mit Angaben über Auflagenhöhe und Absatz bietet Gangolf HÜBINGER, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, 208–219. [Vgl. jetzt auch: Konrad HAMMANN, Paul Siebeck und sein Verlag, Tübingen 2021.]

⁴ Lebensfragen. Schriften und Reden, hg. von Heinrich WEINEL.

⁵ I. Reihe: Die Religion des Neuen Testaments

II. Reihe: Die Religion des Alten Testaments

III. Reihe: Allgemeine Religionsgeschichte

IV. Reihe: Kirchengeschichte

V. Reihe: Weltanschauung und Religionsphilosophie

VI. Reihe: Praktische Bibelerklärung

⁶ Friedrich Michael SCHIELE, Art. Volksbücher, religiöse, in: RGG 5, 1913, 1721–1725. Nach Schiele (ebd. 1724) war bis 1913 die stattliche Zahl von insgesamt 436327 Bändchen verkauft.

⁷ Alle Zitate nach dem im Verlagsarchiv Mohr (Siebeck), Tübingen, aufbewahrten maschinenschriftlichen Plan vom Juli 1904.

unddreißigjährigen Gießener Kirchenhistoriker Walther Köhler im Juli 1904 formulierte, als »Vertraulich« deklarierte Plan betonte: »wir beschränken uns nicht auf ›Theologie und Kirche‹, sondern treten hinaus in die Weite der Religionswissenschaft und wollen auch die ausserkirchlichen religiösen Strömungen im weitesten Umfange berücksichtigen. Die Religion, nicht die Theologie und ›die Kirche‹ ist unser leitendes Interesse.« Als Beispiele für Artikel, die diesem Interesse entsprechen sollen, werden »Buddha, Goethe, Laienreligion, Tolstoi, Nietzsche, Ibsen, soziale Frage, Frauenstimmrecht, Schulfrage u. drgl.« genannt. »Und im Übrigen soll in den Fragen der Dogmatik, Dogmengeschichte, Religionswissenschaft, praktische Theologie, des Sozialismus etc. einheitlich der sogen. religionsgeschichtliche Standpunkt zum Worte kommen.« Der Unterschied zur gelehrten »Hauckschen Realenzyklopädie für Theologie und Kirche« wird deutlich herausgestellt: »Da das Lexikon für Jedermann bestimmt sein soll, ist der fachwissenschaftliche Ton durch edle Popularität zu ersetzen.« Aus diesem Vorhaben ist ›Die Religion in Geschichte und Gegenwart‹ hervorgegangen, ein Lexikon, dessen 1. Auflage 1909–1913 in fünf Bänden⁸ als repräsentative Zusammenfassung der Anschauungen und Forschungsergebnisse der ›Religionsgeschichtlichen Schule‹ erschien.⁹ All diese Werke verfolgten bei gediegener wissenschaftlicher Fundierung das Ziel, neben Pfarrern und Religionslehrern weitere Kreise gebildeter Nichttheologen zu unterrichten.¹⁰ In ihnen spiegeln sich alle drei erwähnten Interessengebiete wider. Die Kirchengeschichte nahm in ihnen ebenfalls breiten Raum ein.

Die intensive religionsgeschichtliche Arbeit in Deutschland hat aber neben zahlreichen konkreten Untersuchungen auch verschiedene grundsätzliche Diskussionen hervorgerufen. Zwei von ihnen, in denen sich Kirchenhistoriker in besonderem Maße engagierten, sollen im folgenden näher betrachtet werden.

⁸ Mit dem Untertitel »Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung« unter Mitwirkung von Hermann GUNKEL und Otto SCHEEL hg. von Friedrich Michael SCHIELE und (ab Bd. 2, 1910) Leopold ZSCHARNACK.

⁹ Vgl. dazu auch Werner KLATT, Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode, Göttingen 1969, 87–90. [Jetzt auch: Konrad HAMMANN, Hermann Gunkel. Eine Biographie, Tübingen 2014, 206–214.]

¹⁰ Über Entstehung und Zielsetzung von ›Die Religion in Geschichte und Gegenwart‹ unterrichtet ein »Vorwort des Herausgebers« zu Band 1, V–IX; hier IX ein Zitat aus dem Prospekt: »Weil die Religion heute wieder eine gewaltig spürbare Macht wird, bedürfen in erster Linie und dringend eines Nachschlagewerkes über die Religion der Gegenwart diejenigen, welche die jüngsterwachte Kraft der Religion am lebhaftesten empfinden. Das sind aber alle geistigen Führer des modernen Lebens überhaupt und ihre Gesinnungsgenossen im Volke: die Akademiker aller Fakultäten, die modernen Politiker im weitesten Sinne, die Pfarrer aller Kirchen, die Lehrer aller Schulen, die gebildeten und bildenden Frauen, die Beamten, die Journalisten und Schriftsteller; und außer diesen, die an der Führung des Volkes teil haben, sind es alle die vielen, welche ohne Beruf oder Neigung zur Führerschaft doch ein selbständiges Interesse an der religiösen Bewegung der Gegenwart nehmen.«

Eine dieser Diskussionen betraf die institutionelle Stellung der Religionswissenschaft. In auffälligem Gegensatz zu dem geschilderten breiten und tiefgegründeten Interesse am Phänomen der Religion in all seinen Ausprägungen steht die Zurückhaltung der deutschen evangelisch-theologischen Fakultäten, ja der deutschen Universitäten im ganzen, gegenüber einer institutionellen Verankerung religionswissenschaftlicher Forschung und Lehre.¹¹ Während in Frankreich seit 1879 (Collège de France), in Schweden seit 1878 (Uppsala) und in den Niederlanden seit 1877 (Leiden, Utrecht, Groningen und Amsterdam) eigene Lehrstühle für Religionsgeschichte bestanden, wurde das erste deutsche Ordinariat dieses Faches 1910 an der Universität Berlin durch Umwandlung der Professur des systematischen Theologen Otto Pfeleiderer eingerichtet.¹² Diese Verzögerung ist umso erstaunlicher, als schon Friedrich Schleiermacher in seinen ›Reden‹ von 1799¹³ erstmals die Selbständigkeit der Religion gegenüber Metaphysik und Moral herausgestellt und so die Voraussetzungen für jede künftige Religionswissenschaft geschaffen hatte und als seitdem auch deutsche Gelehrte vielfältig an der religionswissenschaftlichen Forschung mitgewirkt hatten – bis hin zu jener Schule, die durch den Bezug zur Religionsgeschichte ihren Namen erhielt. Die Zurückhaltung von theologischen Fakultäten und Ministerien gegenüber der religionsgeschichtlichen Arbeitsweise, die nicht zuletzt in ihrer Berufungspolitik zum Ausdruck kam,¹⁴ rief manche Reaktion hervor. Schon 1873, längst vor dem Auftreten der ›Schule‹, hatte der Göttinger Orientalist Paul de Lagarde einen Widerspruch zwischen dem konfessionellen Charakter der theologischen Fakultäten und den Ansprüchen der Wissenschaft behauptet¹⁵ und war zu dem Ergebnis gekommen: »Die jetzt bestehenden theologischen Fakultäten sind unhaltbar.«¹⁶ Aus solcher Beurteilung der Verhältnisse leitete er die Forderung nach der Einrichtung theologischer Lehrstühle von

¹¹ Grundlegend ist die materialreiche Darstellung von Kurt RUDOLPH, Die Religionsgeschichte an der Leipziger Universität und die Entwicklung der Religionswissenschaft. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte und zum Problem der Religionswissenschaft (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse 107, H. 1), Berlin 1962.

¹² Adolf DEISSMANN, Der Lehrstuhl für Religionsgeschichte, Berlin 1914.

¹³ [Friedrich SCHLEIERMACHER,] Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799, in: DERS., Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799, hg. von Günter MECKENSTOCK (Kritische Gesamtausgabe, 1. Abt. Bd. 2), Berlin/New York 1984, 185–326, hier besonders 206–247: Dritte Rede. Über das Wesen der Religion.

¹⁴ So wurde Hermann Gunkel erst mit 45 Jahren, 19 Jahre nach seiner Habilitation, Wilhelm Bousset gar erst im Alter von 50 Jahren, 25 Jahre nach seiner Habilitation, zum Ordinarius ernannt. Vgl. die »Lebensläufe« in: Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen (wie Anm. 2), 53–92.

¹⁵ Paul de LAGARDE, Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion, Göttingen 1873; wieder abgedruckt in: DERS., Deutsche Schriften (= Schriften für das deutsche Volk, 1. Bd.), München 1924, 45–90, hier 46.

¹⁶ Ebd. 78.

religionswissenschaftlichem Zuschnitt ab.¹⁷ Lagardes Forderungen wurden stark beachtet; noch im Jahre ihrer ersten Veröffentlichung setzte sich der Baseler Kirchenhistoriker Franz Overbeck kritisch mit ihnen auseinander.¹⁸ Den prominentesten Widerspruch hat freilich mehr als ein Vierteljahrhundert später und bereits unter der Voraussetzung der Religionsgeschichtlichen Schule der von Overbeck so sehr gehaßte Fachkollege Adolf Harnack in seiner Berliner Rektoratsrede von 1901 vorgetragen.¹⁹

Der große Kirchenhistoriker wird seitdem gerne als Kronzeuge gegen die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise angerufen. Doch war sein Widerspruch weder gegen das Interesse an fremden Religionen oder gar an der Wesensbestimmung der Religion noch gegen eine religionsgeschichtliche Beschäftigung mit der Bibel, sondern ausschließlich gegen die praktisch-organisatorischen Vorschläge einer Umwandlung der theologischen in religionswissenschaftliche Fakultäten und gegen die Errichtung religionsgeschichtlicher Lehrstühle innerhalb theologischer Fakultäten gerichtet. Dabei zog er weder den Sinn religionsgeschichtlicher Arbeit an sich noch ihre Anwendung im Rahmen theologischer Fakultäten in Zweifel.²⁰ Problematisch war in seinen Augen zum einen die Konzeption einer ›allgemeinen Religionsgeschichte‹, die ihm entweder in ihrer Abstraktheit inhaltsleer oder in ihrer unendlichen Weite zu anspruchsvoll, d. h. zum Dilettantismus verführend, erschien.²¹ Andererseits war er davon überzeugt, »die Religion, deren Eigentum die Bibel ist, deren Geschichte einen erkennbaren, nirgendwo unterbrochenen Zeitraum von nahezu drei Jahrtausenden umfaßt und die

¹⁷ Ebd. 79: »Theologie ist das Wissen um die Religion überhaupt, nicht (...) ein Wissen um den Protestantismus oder den Katholizismus«; 80: »Solche Theologie gehört unbedingt auf die Universitäten und der Staat hat für sie und ihre Hilfswissenschaften Lehrstühle zu errichten: denn Religion ist eine Realität und alles Reale fällt in den Bereich der Wissenschaft.« Theologie »ist nicht eine philosophische, sie ist ausschließlich eine historische Disziplin: sie gibt ein Wissen von der Religion, sofern sie eine Geschichte der Religionen gibt«.

¹⁸ Franz OVERBECK, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, Leipzig 1873, ²1903, hier besonders 120–131 [jetzt in: DERS., Werke und Nachlaß, Bd. 1: Schriften bis 1873, in Zusammenarbeit mit Marianne STAUFFACHER-SCHAUB hg. von Ekkehard W. STEGEMANN/Niklaus PETER, Stuttgart/Weimar 1994, 238–251].

¹⁹ Adolf HARNACK, Die Aufgabe der theologischen Facultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, Gießen 1901; nebst einem Nachwort wieder abgedruckt in: DERS., Reden und Aufsätze, Bd. 2, Gießen ²1906, 159–187 (danach die Zitate). Vgl. dazu auch Carsten COLPE, Bemerkungen zu Adolf von Harnacks Einschätzung der Disziplin »Allgemeine Religionsgeschichte«, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 6 (1964) 51–69; Hans ROLLMANN, Theologie und Religionsgeschichte. Zeitgenössische Stimmen zur Diskussion um die religionsgeschichtliche Methode und die Einführung religionsgeschichtlicher Lehrstühle in den theologischen Fakultäten um die Jahrhundertwende, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 80 (1983) 69–84.

²⁰ Vgl. auch das Nachwort in: HARNACK, Die Aufgabe (wie Anm. 19), 180.

²¹ Besonders deutlich ebd. 182 f.

noch heute als lebendige Religion studiert werden kann«²², biete »einen Ausschnitt, der« dem Forscher »die Kenntnis der Religionsgeschichte in ihrer ganzen Breite nahezu ersetzt«.²³ Kurz: »Wer diese Religion nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle.«²⁴ Neben dieses historische Urteil setzt Harnack freilich auch einen Glaubenssatz, der sich zum Teil bis in den Wortlaut mit einer Aussage Albert Haucks deckt,²⁵ wenn er betont, daß »das Christentum in seiner reinen Gestalt nicht *eine* Religion neben anderen ist, sondern *die* Religion. Es ist aber *die* Religion, weil Jesus Christus nicht *ein* Meister neben anderen ist, sondern *der* Meister [...]«.²⁶ Doch hat diese entschiedene Stellungnahme und dogmatische Einnengung in Verbindung mit einer Frage der Wissenschaftsorganisation Harnack nicht daran gehindert, für seine eigene Arbeit den Begriff der »Religionsgeschichte« zu gebrauchen. So hat er unter anderem 1. Kor. 13 in religionsgeschichtlichem Zusammenhang behandelt²⁷ und noch in hohem Alter die Reformation religionsgeschichtlich eingeordnet.²⁸ In beiden Fällen meint die Darstellung der »religionsgeschichtlichen Bedeutung« durch den Kirchenhistoriker freilich nicht einfach dasselbe wie das Vorgehen der Alt- und Neutestamentler der Religionsgeschichtlichen Schule: nicht den Aufweis von religionsgeschichtlichen Zusammenhängen, von Einflüssen der religiösen Umwelt auf die frühere oder spätere Geschichte der Christenheit, sondern eher eine typisierende Abgrenzung des Christentums gegen vergleichbare Erscheinungen mit dem letzten Ziel, seine Überlegenheit gegenüber allen anderen Religionen aufzuzeigen. Dabei entsprechen Harnacks konkrete Ausführungen einer sehr weiten Begriffsbestimmung, wie sie etwa Gunkel 1904 gegeben hat: »Die »religionsgeschichtliche« Forschung will mit der Erkenntnis Ernst machen, daß die *Religion*, auch die *biblische* Religion, wie alles Menschliche ihre *Geschichte* hat. [...] Die religionsgeschichtliche Betrachtung [...] besteht also in dem beständigen Aufachten auf den geschichtlichen Zusammenhang jeder einzelnen religiösen Erscheinung [...].«²⁹

²² Ebd. 168.

²³ Ebd. 169.

²⁴ Ebd. 168.

²⁵ S. unten bei Anm. 42.

²⁶ HARNACK, Die Aufgabe (wie Anm. 19), 172 (Hervorhebungen U. K.).

²⁷ Adolf HARNACK, Das hohe Lied des Apostels Paulus von der Liebe (I. Kor. 13) und seine religionsgeschichtliche Bedeutung, in: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1911, 132–163 [Nachdruck in: DERS., Kleine Schriften zur Alten Kirche. Berliner Akademieschriften 1908–1930 (= Opuscula IX,2), Leipzig 1980, 134–165].

²⁸ Adolf HARNACK, Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Reformation Luthers, in: Die Christliche Welt 40 (1926) 4–10; wieder abgedruckt in: DERS., Aus der Werkstatt des Vollendeten. Als Abschluß seiner Reden und Aufsätze hg. von Axel v. HARNACK, Gießen 1930, 86–99.

²⁹ Hermann GUNKEL, Rezension von Max Reischle, Theologie und Religionsgeschichte, 1904, in: Deutsche Literaturzeitung 1904, 1100–1110, hier 1109.

II

Die beiden zuletzt erwähnten Beiträge Harnacks führen zu einem zweiten Problemkreis, der um die Jahrhundertwende grundsätzliche Diskussionen hervorrief: zur Frage nach dem Verhältnis zwischen dem, was herkömmlicherweise ›Kirchengeschichte‹ genannt wird,³⁰ und der Konzeption einer religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise. Es überrascht, daß diese Diskussion nicht früher entbrannt ist. 1826–1847 veröffentlichte August Neander³¹ seine mehrbändige ›Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche‹. In der »Vorrede« des ersten Bandes nennt er es zwar als sein Ziel, »die Geschichte der Kirche Christi darzustellen«³² und reflektiert nicht auf den Religionsbegriff; doch setzt die Darstellung mit den Kapiteln »Religiöser Zustand der römisch-griechischen Heidenwelt« und »Religiöser Zustand der Juden« ein. Neanders supranaturalistische Auffassung von Entstehung und Wesen des Christentums verhinderte freilich von vornherein eine wirklich religionsgeschichtliche Sicht. Dagegen hat Ferdinand Christian Baur, der Begründer einer konsequent historischen Theologie, durch sein Geschichtsverständnis und seinen historisch-kritischen Umgang mit der Überlieferung die Voraussetzungen für eine religionsgeschichtliche Betrachtung des Christentums geschaffen.³³ Besonders in den ersten Jahrzehnten seines Wirkens hat er in Forschung und Lehre religionsgeschichtlich gearbeitet.³⁴ Bereits vor seiner Berufung nach Tübingen (1826) hatte er in seinem ersten großen Werk die antiken Religionen vor allem mit Hilfe von Kategorien Schleiermachers untersucht,³⁵ und in Tübingen veröffentlichte er eine stattliche Zahl religionsgeschichtlicher Untersuchungen, darunter auch solche, die das Ver-

³⁰ Über den ursprünglichen Sinn des Begriffs bei Eusebius von Caesarea handelt mit weiterführenden Überlegungen Eduard SCHWARTZ, *Über Kirchengeschichte* (1908), in: DERS., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Berlin 21963, 110–130.

³¹ Kurt-Victor SELGE, August Neander – ein getaufter Hamburger Jude der Emanzipations- und Restaurationszeit als erster Berliner Kirchenhistoriker (1813–1850), in: *450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin*, hg. von Gerhard BESIER/Christof GESTRICH, Göttingen 1989, 233–276; Joachim MEHLHAUSEN, Art. Neander, Johann August Wilhelm (1789), in: *TRE* 24, 1994, 238–242..

³² August NEANDER, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, Bd. 1, Hamburg 1826, IV.

³³ Ulrich KÖPF, Ferdinand Christian Baur als Begründer einer konsequent historischen Theologie, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 89 (1992) 440–461 [jetzt in: DERS., *Die Universität Tübingen und ihre Theologen. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 2020, 293–313].

³⁴ Zur Lehre vgl. KÖPF ebd. 443 Anm. 10 [jetzt ebd. 296 Anm. 10]: Im Wintersemester 1829/30 las Baur erstmals »Vorchristliche Religionsgeschichte (heidnische und jüdische) in Verbindung mit einer allgemeinen Skizze der Religionsphilosophie«, die er später auch in »Religionsgeschichte« und »Religionsphilosophie« aufteilte (zuletzt im Wintersemester 1843/44).

³⁵ Ferdinand Christian BAUR, *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums*, 2 Bde., Stuttgart 1824/25.

hältnis des Christentums zu seiner religiösen Umwelt behandelten, freilich mit bezeichnender Konzentration auf das Gedankliche.³⁶ Aber er hat weder grundsätzliche Erörterungen über das Verhältnis der Religionsgeschichte zur Kirchen- und Dogmengeschichte angestellt noch seine große Darstellung der Kirchengeschichte unter religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten gestaltet. Immerhin setzte sich Baur religionsgeschichtliches Interesse bei einigen seiner Schüler fort, am stärksten wohl bei Eduard Zeller; doch da viele von ihnen aus der theologischen Fakultät verdrängt wurden, konnte es die Theologie nicht angemessen befruchten. Nur ein später Schüler, der Baur noch 1859/60 gehört hatte, nahm die religionsgeschichtlichen Anregungen seines Lehrers dauerhaft in seine Theologie auf – freilich stärker noch in religionsphilosophisch-systematischen als in historischen Arbeiten: Otto Pfleiderer, seit 1875 auf dem neutestamentlichen, 1876–1908 auf dem zweiten systematischen Lehrstuhl in Berlin.³⁷ Erst in der Religionsgeschichtlichen Schule, aber auch bei Harnack, sind Baur Anstöße in der historischen Arbeit wieder in breiterem Umfang wirksam geworden.³⁸ Wenn man dagegen die Verbindung der Religionsgeschichtlichen Schule zu Albrecht Ritschl betont, so wird man bei diesem abtrünnigen Schüler Baur³⁹ wohl auf allgemeine Gemeinsamkeiten verweisen,⁴⁰ wird aber nicht leicht eine Verbindung zu den religionsgeschichtlichen Arbeiten Baur herstellen können. Zwar bezeichnet »der Begriff Religionsgeschichte als solcher«, wie Friedrich Wilhelm Graf mit Recht betont, noch keineswegs »eine Antiposition zur Theo-

³⁶ Aus dem Kreis dieser Arbeiten erwähne ich nur die drei, die Eduard Zeller nach Baur's Tod erneut herausgab: Ferdinand Christian BAUR, *Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum*, Leipzig 1876: Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältniss des Pythagoreismus zum Christentum. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der ersten Jahrhunderte nach Christus (zuerst 1832); Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus (1837); Seneca und Paulus, das Verhältniss des Stoicismus zum Christentum nach den Schriften Seneca's (1858).

³⁷ Walter SCHMITHALS, *Von der Tübinger zur Religionsgeschichtlichen Schule* (Otto Pfleiderer), in: *450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin* (wie Anm. 31), 309–331; Reinhard LEUZE, *Theologie und Religionsgeschichte. Der Weg Otto Pfleiderers* (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie 6), München 1980.

³⁸ Vgl. Ernst TROELTSCH, *Adolf v. Harnack und Ferd. Christ. v. Baur*, in: *Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum siebenzigsten Geburtstag dargebracht*, Tübingen 1921, 282–291.

³⁹ Vgl. Ulrich KÖPF, *Die theologischen Tübinger Schulen*, in: *Historisch-kritische Geschichtsbetrachtung. Ferdinand Christian Baur und seine Schüler*. 8. Blaubeurer Symposium, hg. von Ulrich KÖPF, Sigmaringen 1994 (Contubernium 40), 9–51, besonders 41 f. [jetzt in: DERS., *Die Universität Tübingen und ihre Theologen. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 255–257].

⁴⁰ So TROELTSCH, *Harnack und Baur* (wie Anm. 38), 284: »Mit Ritschls Historie berührte er [d. h. Harnack] sich erst da, wo diese selber von Baur konstruktiver Kritik herstammte, wie das bei der Periodisierung der Dogmen- und Kirchengeschichte durch Ritschl ganz offenkundig der Fall ist.«

logie Ritschls.«⁴¹ Die Differenz zu Ritschl liegt vielmehr darin, in welcher Weise die Schule mit der Religionsgeschichte umgeht.

Eine Anwendung der religionsgeschichtlichen Fragestellungen und Gesichtspunkte auf die Erforschung und Darstellung dessen, was herkömmlich ›Kirchengeschichte‹ hieß, war am Ausgang des 19. Jahrhunderts unvermeidlich. Doch gab es dagegen auch kräftige Widerstände. Bereits 1880 hatte der Kirchenhistoriker Albert Hauck, damals Extraordinarius in Erlangen, in einem Grundsatzartikel erklärt: »Der Begriff ›Kirche‹ ist schon aufgegeben, wenn man ihn zu dem Begriff ›Religionsgemeinschaft‹ erweitert. Denn nicht *eine* Religion neben andern Religionen ist das Christentum; es ist *die* Religion. [...] der spezifische Unterschied zwischen dem Christentum und jeder andern Religion wird verwischt, wenn man die Kirchengeschichte in die Religionsgeschichte einfügt. Sie ist etwas ganz anderes als eine Periode eines Zweiges der religiösen Entwicklung der Menschheit.«⁴² Eine derartige Auffassung mußte jeden Ansatz zu einer religionsgeschichtlichen Behandlung der Kirchengeschichte im Keim ersticken.

Durchgesetzt hat sich die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise zunächst auf dem Gebiet des Neuen, dann auch auf dem des Alten Testaments. Die fortschreitende Erforschung der religiösen Umwelt beider Testamente und vor allem der Zeit zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, die mit dem problematischen Begriff ›Spätjudentum‹ bezeichnet wurde, drängte eine vergleichende Betrachtung unwiderstehlich auf. Die Sachverhalte sind bekannt; hier soll nur kurz an die wichtigsten frühen Arbeiten erinnert werden, vor allem im Blick auf ihre Bedeutung für ein neues Verständnis der Kirchengeschichte. Am Anfang stehen die Untersuchung Hermann Gunkels über die Wirkungen des heiligen Geistes in apostolischer Zeit (1888)⁴³ sowie die Bücher von Johannes Weiß⁴⁴ und Wilhelm Bousset⁴⁵ über die Predigt Jesu (beide 1892). Bezeichnend ist der Wandel in der Formulierung der Untertitel von Gunkel zu Bousset. Der Letztere schickt seiner Darstellung bereits programmatische Ausführungen voraus: »Der neue Weg, der hier eingeschlagen, besteht in der Forderung einer konsequent – nicht bloß vereinzelt – angewandten Heranziehung der religiösen Gedanken- und Stimmungs-

⁴¹ Friedrich Wilhelm GRAF, Der »Systematiker« der »Kleinen Göttinger Fakultät«. Ernst Troeltschs Promotionsthesen und ihr Göttinger Kontext, in: Troeltsch-Studien. Untersuchungen zur Biographie und Werkgeschichte, hg. von Horst RENZ/Friedrich Wilhelm GRAF, Gütersloh 1982, 235–290, hier 284.

⁴² Albert HAUCK, Art. Kirchengeschichte, in: RE² 7, 1880, 732–740, hier 736 (Hervorhebungen U. K.).

⁴³ Hermann GUNKEL, Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Studie, Göttingen 1888.

⁴⁴ Johannes WEISS, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892.

⁴⁵ Wilhelm BOUSSET, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich, Göttingen 1892.

Welt des Spätjudentums zum Verständnis der geschichtlichen Erscheinung Jesu.«⁴⁶ »Die Arbeit, die hier begonnen ist, muss auf eine religionsgeschichtliche Vergleichung Jesu und des Judentums in grossem Stil hinausgeführt werden, eine Vergleichung, in der ebenso sehr auf die gemeinsamen Züge wie auf den Gegensatz zwischen Jesus und dem Judentum geachtet wird, in der die grundlegende Frage erst entschieden werden kann, ob man Jesus von vornherein mehr im Rahmen des Judentums oder mehr im Gegensatz zu ihm verstehen soll [...].«⁴⁷ »Nur auf dem Wege religionsgeschichtlicher Vergleichungen, durch stetige Arbeit in dieser Richtung lässt sich ein offenes Auge gewinnen für das wesentliche und unwesentliche, für das ursprünglich-wirkungskräftige, für die reale Bedeutung und für den Wert einer einzelnen Erscheinung der Religionsgeschichte [...].«⁴⁸ Bis Mitte der neunziger Jahre hatte sich die neue Sichtweise bereits so sehr bewährt, daß sie nicht mehr einfach übergangen werden konnte, wenn sie auch vielfach noch angefeindet wurde. Gunkel setzte 1895 seiner Untersuchung über Schöpfung und Chaos die selbstbewußten Worte voran: »wenn die religionsgeschichtliche Methode nur mit wissenschaftlicher Strenge, mit Vorsicht und Sachkunde angewandt wird, so sehe ich nicht ein, warum nicht auf diesem Gebiete ebenso sichere Resultate erzielt werden könnten, wie auf dem der Philologie«,⁴⁹ und Bousset stellte in seinem Buch über den Antichristen ebenso entschieden der bisher geübten literarkritischen und der zeitgeschichtlichen Methode die ›traditionsgeschichtliche‹ (d. h. religionsgeschichtliche)⁵⁰ an die Seite.⁵¹

Seit den Anfängen dieser so ertragreichen Forschungsrichtung wurde auch grundsätzlich über ihr Wesen und ihre Begründung nachgedacht. So hat Ernst Troeltsch, der später als ›Systematiker der Religionsgeschichtlichen Schule‹ bezeichnet wurde,⁵² bereits 1891 in der ersten seiner Lizentiaten-

⁴⁶ Ebd. 5 f.

⁴⁷ Ebd. 6 f.

⁴⁸ Ebd. 9.

⁴⁹ Hermann GUNKEL, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12. Mit Beiträgen von Heinrich Zimmermann ao. Professor der Assyriologie in Leipzig, Göttingen 1895; hier im Vorwort VI.

⁵⁰ Zum Verhältnis der beiden Bezeichnungen vgl. Henning PAULSEN, Traditionsgeschichtliche Methode und religionsgeschichtliche Schule, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 75 (1978) 20–55.

⁵¹ Wilhelm BOUSSET, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse, Göttingen 1895, hier in der Einleitung 5: »Der zeitgeschichtlichen und litterarkritischen Methode zur Seite tritt die traditionsgeschichtliche, beide beschränkend, allerdings nicht aufhebend [...]«.

⁵² Vgl. z. B. GUNKEL, Rezension von Reischle (wie Anm. 29), 1101: »der Systematiker unter den ›Religionshistorikern‹; Ernst TROELTSCH, Die Dogmatik der ›religionsgeschichtlichen Schule‹ (aus: The American Journal of Theology, 1913), in: DERS., Gesammelte Schriften, Bd. 2: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen 1913, ²1922, 500–524, hier 500: »Der Ausdruck ›Religionsgeschichtliche Schule‹ ist in Deutschland oder besser innerhalb der deutschen Theologie geprägt worden, um eine

Thesen prägnant den Sinn der religionsgeschichtlichen Arbeit der Schule in Abgrenzung gegenüber einer religionswissenschaftlich betriebenen allgemeinen Religionsgeschichte beschrieben: »Die Theologie ist eine religionsgeschichtliche Disziplin, doch nicht als Bestandteil einer Konstruktion der universalen Religionsgeschichte, sondern als Bestimmung des Inhalts der christlichen Religion durch Vergleichung mit den wenigen großen Religionen, die wir genauer kennen.«⁵³ Das grundlegende Verfahren der religionsgeschichtlichen Vergleichung, von Bousset 1892 so deutlich formuliert,⁵⁴ hatte schon Gunkel in seiner Monographie von 1888 angewandt.⁵⁵

III

In die bisher erwähnten Überlegungen war die Frage ›Kirchengeschichte oder Religionsgeschichte des Christentums?‹ immer schon mit eingeschlossen. Daß sie noch nicht ausdrücklich zur Sprache gekommen ist und daß sich das Interesse der Religionsgeschichtler zunächst ganz auf das Fach ›Neues Testament‹ zu konzentrieren scheint, hat vor allem zwei Gründe: Zum einen wurde die neue Arbeitsweise zunächst an der Literatur erprobt, in deren Mittelpunkt das Neue Testament steht, weil sich hier der Vergleich mit den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen und der religiösen Umwelt am unmittelbarsten aufdrängte. Zum andern war durch die Sonderstellung des neutestamentlichen Kanons gegenüber allen anderen Zeugnissen aus der Frühgeschichte des Christentums die Disziplin ›Neues Testament‹ trotz vielfältiger personeller Verbindungen seit langem weitgehend von der übrigen Historischen Theologie gelöst. Damit hängt natürlich auch die besondere

bestimmte Auffassung von den Aufgaben des religiösen Denkens und der dogmatischen Theologie zu bezeichnen. Der Verfasser dieser Zeilen gilt dabei als der Systematiker und Dogmatiker dieser Richtung.«

⁵³ Thesen zur Erlangung der theologischen Lizentiatenwürde an der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen 1888–1893. Mit einer Einleitung hg. von Horst RENZ, in: Troeltsch-Studien (wie Anm. 41), 291–305, hier 299.

⁵⁴ Vgl. oben bei Anm. 46–48.

⁵⁵ GUNKEL, Wirkungen (wie Anm. 43); vgl. sein rückblickendes Vorwort zur 2. Auflage 1899, VII: »Wer nun solche pneumatischen Erfahrungen darstellen will, der darf nicht etwa die N.T.lichen Dinge allein darstellen [...] Verf. hat in dem vorliegenden Werke wenigstens das A. T. und das Judentum hinzugenommen: dass auch das letztere mitbehandelt wurde, war vor 11 Jahren eine Neuerung und, wie ich denke, ein Fortschritt [...].« Vgl. auch Hermann GUNKEL, Ziele und Methoden der Erklärung des Alten Testaments, in: Monatsschrift für die kirchliche Praxis 4 = Zeitschrift für praktische Theologie 26 (1904) 521–540, wieder abgedruckt in: DERS., Reden und Aufsätze, Göttingen 1913, 11–29, hier 26: »Geschichtliche Exegese heißt also die Erklärung aus dem geschichtlichen Zusammenhang. D. h. wir dürfen den einzelnen Gedanken niemals für sich allein denken, sondern wir müssen ihn zusammenstellen sowohl mit den übrigen Gedanken des Schriftstellers wie auch mit den Gedanken jener Zeit über denselben Gegenstand.«

Sensibilität der neutestamentlichen Exegese gegenüber der historisch-kritischen Forschung zusammen.⁵⁶ Die verbreitete Isolierung des als Heilige Schrift aus der übrigen frühchristlichen Literatur hervorgehobenen Neuen Testaments auch in der historischen Betrachtung – durch Gustav Krüger nachdrücklich kritisiert⁵⁷ – wurde durch die Religionsgeschichtliche Schule allmählich durchbrochen. So hat etwa Bousset seine Analyse der Antichrist-Tradition bis ins Mittelalter ausgedehnt,⁵⁸ und Weinel hat 1899, Gunkels Untersuchung fortführend, die Wirkungen des Geistes wenigstens weit in die Alte Kirche hinein verfolgt.⁵⁹ Diese Öffnung zur Alten Kirche und darüber hinaus setzt sich auch in den späteren Veröffentlichungen der Religionsgeschichtler fort.⁶⁰ Doch bereits ihre frühesten Arbeiten waren geeignet, der Kirchengeschichte neue Perspektiven zu eröffnen.

Der wichtigste Anstoß, den die Behandlung der Kirchengeschichte von der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise empfing, war natürlich die Durchbrechung des Tabus, das etwa in Albert Haucks oben zitiertem Artikel ausgesprochen ist.⁶¹ In schroffem Gegensatz dazu hat Troeltsch schon 1891 in seiner 8. Lizentiaten-These behauptet: »Die sog. Kirchengeschichte und die Geschichte der christlichen Religion sind streng zu unterscheiden, nur die letztere hat ein unmittelbares Verhältnis zur theologischen Wissenschaft.«⁶²

⁵⁶ Vgl. z. B. Otto KIRN, *Glaube und Geschichte*, Leipzig 1900, 3: »Empfindlich wird der Einfluss der geschichtlichen Betrachtung für die protestantische Theologie erst, wenn er sich auch auf die *biblischen Urkunden* ausdehnt. Die Anwendung der historisch-kritischen Forschung auf die Heilige Schrift und die in ihr enthaltene Offenbarungsgeschichte giebt darum dem Problem, das im Verhältnis des Glaubens zur Geschichte liegt, erst seine volle Schärfe.«; Karl GIRGENSOHN, *Die moderne historische Denkweise und die christliche Theologie*, Leipzig 1904, 4: »Wenn die historisch-kritische Forschung sich auf das Gebiet der Kirchengeschichte beschränkt hätte, so würde man sich kaum über die Wirkungen der modernen historischen Denkweise beunruhigt haben; erst die Anwendung der Prinzipien historisch-kritischer Forschung auf die Bibel enthüllte die Tragweite und explosive Kraft der neuen Denkweise und machte ihren Gegensatz zur traditionellen Auffassung der Schrift offenbar.«

⁵⁷ Gustav KRÜGER, *Das Dogma vom neuen Testament*, Gießen 1896, bestreitet das Recht einer Isolierung der kanonischen Schriften des Neuen Testaments innerhalb der frühchristlichen Literatur und dementsprechend den Sinn einer auf diesen Kanon begrenzten »Wissenschaft vom Neuen Testament«. Er fordert stattdessen eine zusammenhängende Behandlung der Zeit bis zum »Auftreten der katholischen Kirche und ihrer dogmatischen Massstäbe« (35), die von der folgenden Kirchengeschichte abgetrennt werden sollte. Vgl. auch Krügers Forderung, *Jesu Person, Leben, Wirken und Lehren in die dogmengeschichtliche Forschung und Darstellung mit einzubeziehen*: Gustav KRÜGER, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Dogmengeschichte?* Freiburg i. Br./Leipzig 1895, 37–53.

⁵⁸ BOUSSET, *Antichrist* (wie Anm. 51).

⁵⁹ Heinrich WEINEL, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, Freiburg i. Br./Leipzig/Tübingen 1899. In Wirklichkeit führt Weinel seine Untersuchung bis ins 4. Jahrhundert, punktuell sogar bis in byzantinische Zeit.

⁶⁰ Vgl. auch die Äußerungen JÜLICHERS unten S. 21 f.

⁶¹ Bei Anm. 42.

⁶² Thesen (wie Anm. 53), 299.

Über die Umsetzung dieser Forderung sagt Troeltsch freilich nichts: Soll die traditionelle Disziplin ›Kirchengeschichte‹ künftig vernachlässigt und aus der theologischen Fakultät der Universität verbannt werden, um einer ganz anders konzipierten ›Geschichte der christlichen Religion‹ Platz zu machen, oder soll die herkömmliche Kirchengeschichte, um den Ansprüchen der theologischen Wissenschaft zu genügen, im religionsgeschichtlichen Sinne umgestaltet werden? Diese Alternative ist keine Spitzfindigkeit, sondern die konkrete Frage, die sich dem Vertreter des Faches ›Kirchengeschichte‹ angesichts der These Troeltschs stellt.⁶³

Als Troeltsch seine Lizentiaten-Thesen formulierte, hatte der bedeutendste Kirchenhistoriker seiner Zeit die Forderung der Religionsgeschichtler wenigstens im Ansatz schon vorweggenommen. Doch war dieser Ansatz von den Zeitgenossen nicht leicht wahrzunehmen, zumal er in der Durchführung von anderen Momenten überlagert wurde. Immerhin hat kein Geringerer als Troeltsch später zumindest im Blick auf das Neue Testament hervorgehoben, daß Harnack »die philologisch-religionsgeschichtliche Methode angenommen und selbständig ausgebaut« habe.⁶⁴ Harnack selbst hat die Zielsetzung seiner Dogmengeschichte 1899 in Abgrenzung gegen die Geschichtsschreibung der Tübinger wie gegen Ritschl so beschrieben, daß ein enger innerer Zusammenhang mit der religionsgeschichtlichen Arbeit erkennbar wird: »Der Protestantismus hat sich auf die *pura doctrina evangelii* gestellt, und von diesem Standort aus ist ihm die Dogmengeschichte der Kern der Kirchengeschichte. Daran haben die Wandelungen in Bezug auf die sachliche und begriffliche Bestimmung der *doctrina evangelii* nichts geändert, ja die Beeinflussung des Protestantismus durch die Hegel'sche Philosophie hat das Interesse an der Dogmengeschichte nur noch verstärkt. Dasselbe ist in Bezug auf die Erfolge der Theologie Ritschl's zu sagen: das rein Begriffliche hat sie zurückgedrängt, aber die Bedeutung des Lehrhaften hat sie nicht verringert, sondern gesteigert. Ich habe in meinem ›Lehrbuch der Dogmengeschichte‹ versucht, diese Geschichte auf dem Hintergrunde der *Religions-* und der allgemeinen Culturgeschichte zu zeichnen: eine Skizze der eigenthümlichen Art des *religiösen Erlebnisses* und der *Frömmigkeit* sollte in allen Perioden die Grundlage bilden für das Verständniß der Lehrentwicklung.«⁶⁵ Er sieht sich geradezu als Vorläufer der Religionsgeschichtlichen Schule, wenn er fortfährt: »Diese Wendung – sie hat einige meiner Kritiker zu dem Urtheil veranlaßt, ich hätte die

⁶³ Auch die Paraphrase GRAFS, Der »Systematiker« (wie Anm. 41), 252: »Da ausschließlich letztere [d. h. «die Geschichte der christlichen Religion»] die Bedingungen des Begriffs von Wissenschaftlichkeit erfüllen können soll, muß um der Wissenschaftlichkeit der Theologie willen christliche Religionsgeschichte also an die Stelle von Kirchengeschichte treten«, gibt keine Antwort auf diese Frage.

⁶⁴ TROELTSCH, Harnack und Baur (wie Anm. 38), 284.

⁶⁵ Adolf HARNACK, Rezension von Weinel (wie Anm. 59), in: Theologische Literaturzeitung 24 (1899) 513–515, hier 513.

Grenzen der Dogmengeschichte unstatthaft erweitert – ist nicht ohne Erfolg geblieben. Aber noch eindrucksvoller war ein kleines Büchlein, das in der Geschichte der Theologie unvergessen bleiben wird: *Gunkel*, Die Wirkungen des h. Geistes [...].⁶⁶ Die weitere Entwicklung der religionsgeschichtlichen Sicht beurteilt Harnack jedoch nicht mit ungeteilter Zustimmung: »Daß die Geschichte der christlichen Religion, wenn ihr Eigenthümliches nicht verwischt werden soll, die Anwendung dieser Betrachtungsweise nur unter großen Einschränkungen verträgt, ist mir nicht zweifelhaft. Das wird auch der Lauf der Dinge bald lehren; aber unter jenen Cautelen läßt sie sie nicht nur zu, sondern fordert sie auch zu ihrem wirklichen Verständnis.«⁶⁷ In seinen »Prolegomena zur Disciplin der Dogmengeschichte« führt Harnack denn auch schon 1886 den Religionsbegriff ein: »In ihrem Dogma hat die Kirche ihren Glauben d. h. die Religion selbst erkannt.«⁶⁸ Im folgenden erörtert er das Verhältnis des Dogmas zur Theologie und schließt mit einer Abgrenzung gegen rein gedankliches Rekonstruieren: »Die Methode, womöglich alles aus dem ›Trieb des Dogmas, sich selbst zu expliciren‹, zu erklären, ist als unwissenschaftlich aufzugeben, wie denn überhaupt alle hohlen Abstractionen als Scholastik und Mythologie zu verwerfen sind. In den einzelnen lebendigen Menschen hat das Dogma seine Geschichte gehabt und nur hier.«⁶⁹ Es kann hier nicht untersucht werden, wie weit Harnack in seiner Darstellung der Dogmengeschichte seinen eigenen programmatischen Äußerungen gerecht wird. Doch dürfte er vor allem durch sein ›Lehrbuch‹ beträchtlichen Einfluß auf die Religionsgeschichtler ausgeübt haben.⁷⁰ Im übrigen gehen schon die zeitgenössischen Urteile über seine Arbeitsweise weit auseinander.⁷¹

⁶⁶ Ebd. 513 f.

⁶⁷ Ebd. 514.

⁶⁸ Adolf HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, Freiburg i. Br. 1886, 8.

⁶⁹ Ebd. 12. Diese echten religionsgeschichtlichen Sinn atmenden Sätze hat Harnack später wieder modifiziert: »Die Methode, *alles* aus dem ›Trieb des Dogmas, sich selbst zu expliciren‹, zu erklären, ist als ungenügend aufzugeben. ([Anm.:] Nicht die Methode als solche, sondern nur ihr Missbrauch soll verboten werden; unzweifelhaft kommt ihr ein bedeutender Spielraum zu.) In den einzelnen lebendigen Menschen hat das Dogma, obwohl ihm eine eigene innere Logik nicht fehlt (s. o.), seine Geschichte gehabt.« (Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, 4. Aufl. Tübingen 1909, 15).

⁷⁰ Vgl. etwa Martin RADE, Art. Religionsgeschichte und Religionsgeschichtliche Schule, in: RGG 4, 1913, 2183–2200, hier 2191: »Besonders aber muß neben Wellhausen A. Harnack als unfreiwilliger Schöpfer der r[eligi]ons[g]eschichtlichen Sch[ule] genannt werden. Ihre meisten Vertreter sind seine persönlichen Schüler. Bahnbrechend wirkte seine ›Dogmengeschichte[...].«

⁷¹ Vgl. z. B. Alfred HEGLER, Kirchengeschichte oder Religionsgeschichte? Akademische Antrittsrede, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 13 (1903) 1–38, hier 11: In Harnacks Dogmengeschichte »war die Dogmengeschichte in eine Geschichte der Frömmigkeit hineingestellt, man kann, wiewohl nicht ohne Vorbehalt sagen, beinahe in sie aufgelöst. [...] An Stelle der abgeleiteten Größe des Dogmas trat die Religion in den Vordergrund und die Geschichte der christlichen Frömmigkeit, wie sie Harnack in großen Linien

Auch in seiner Antwort auf Martin Rades Kritik⁷² an seiner Rektoratsrede äußert sich Harnack positiv zum Programm der Religionsgeschichte. Für den Kirchenhistoriker sind dabei zwei Momente besonders wichtig, ein inhaltliches und ein methodisches: »Die Geschichte der christlichen Religion kann nach Ursprung und Entwicklung nicht ausreichend verstanden werden, wenn man nicht jene Gruppe fremder Religionen berücksichtigt, die einen starken Einfluß auf sie ausgeübt und ihr wesentliche Momente zugeführt haben. Ihre Kenntnis ist aber auch deshalb unerlässlich, weil sich die Natur und der Spielraum zentraler religiöser Faktoren (Offenbarungsglaube, Bedeutung des Kultus, Propheten, Priester usw.) und Anschauungsformen nur durch eine Vergleichung sicher ermitteln und erkennen läßt.«⁷³ Das erste Moment ist von grundlegender Bedeutung »für die Epoche, in der wir die fremden Religionen in dringendster Weise in Anspruch zu nehmen haben (300 vor Christus bis 300 nach Christus)«. ⁷⁴ Daraus wird verständlich, daß die religionsgeschichtliche Arbeit in der Theologie sich zunächst auf das Neue Testament und die ersten Jahrhunderte der Christenheit richtet. Das zweite, methodische Moment, das Harnack nannte – die Vergleichung der Religionen in ihren einzelnen Phänomenen –, erlaubt allerdings keine zeitliche Begrenzung. Es ist nicht einzusehen, weshalb die religionsgeschichtliche Betrachtung sich nicht grundsätzlich auf die ganze Geschichte des Christentums erstrecken sollte. Eine solche Ausweitung macht freilich genauere Erörterungen über den Gegenstand dieser Betrachtung unumgänglich.

Den ersten und wohl auch einzigen ausführlichen Vorstoß in diese Richtung hat 1899 der Bonner Kirchenhistoriker Karl Sell unternommen. In einem programmatischen Aufsatz über »Die wissenschaftlichen Aufgaben einer Geschichte der christlichen Religion«⁷⁵ knüpft er an Äußerungen Troeltschs⁷⁶

angedeutet hatte, erschien als die von ihm selbst geforderte wichtigste Aufgabe der Zukunft«, oder Heinrich SCHRÖRS, Kirchengeschichte und nicht Religionsgeschichte. Rede gehalten beim Antritt des Rektorates, Freiburg i. Br. 1905, 46: »Harnack hat bereits in seine Dogmengeschichte stellenweise einen starken Einschlag aus der Geschichte der Religion hineingewebt«, mit Max REISCHLE, Theologie und Religionsgeschichte. Fünf Vorlesungen gehalten auf dem Ferienkurs in Hannover im Oktober 1903, Tübingen/Leipzig 1904, 29, über Harnacks »Dogmengeschichte«: »wie wenig läßt sie sich auf religionsgeschichtliche Forschung ein, und doch, welche Fülle von neuen Gesichtspunkten hat sie für die geschichtliche Erkenntnis eröffnet!«

⁷² Martin RADE, Religionsgeschichte, in: Die Christliche Welt 15 (1901) 920–922.

⁷³ HARNACK, Nachwort (wie Anm. 19), 180.

⁷⁴ Ebd. 184.

⁷⁵ Karl SELL, Die wissenschaftlichen Aufgaben einer Geschichte der christlichen Religion, in: Preußische Jahrbücher 98 (1899) 12–57.

⁷⁶ Ernst TROELTSCH, Christentum und Religionsgeschichte, in: Preußische Jahrbücher 87 (1897) 415–447; wieder abgedruckt in: DERS., Gesammelte Schriften, Bd. 2 (wie Anm. 52), 328–363, hier 335 f.: »So hat sich aus dem Zusammenwirken von Altertumsforschung, orientalischer Philologie und Ethnologie eine große neue Disziplin, die Religionsgeschichte, erhoben, die zwar noch sehr unfertig und ungleichmäßig bearbeitet ist, von