

# Theologie und Geschichte

## Die Erforschung des frühen Christentums als theologische Aufgabe

*Benjamin Schliesser*

Wer sich als Theologe mit dem frühen Christentum beschäftigt, wird sich der Frage stellen müssen, ob sich Theologie und Geschichte etwas zu sagen haben.<sup>1</sup> Aufs Ganze der Wissenschaften gesehen spielt die Frage nur für einen kleinen Zirkel eine Rolle. In den geschichtswissenschaftlichen Fakultäten wird sich kaum jemand den Kopf darüber zerbrechen. Theologie und Geschichte sind zwei verschiedene, voneinander getrennte Disziplinen. Auch an vielen theologischen Fakultäten rückt diese Frage zunehmend in den Hintergrund, und man wird zwischen der Geschichtswissenschaft und der Historischen Theologie keine grundlegenden Differenzen in den Herangehensweisen und Schlussfolgerungen erkennen. Oft unterscheiden sich nur die Gegenstände, wenn sich die einen etwa mit dem Christuskult, die anderen mit dem Isiskult beschäftigen.

Nun ist es freilich noch nicht lange her, da fochten theologische Schulen erbitterte Kämpfe um eine angemessene Verhältnisbestimmung von Theologie und Historie aus.<sup>2</sup> Die Streitlust ist abgeflaut,<sup>3</sup> aber die Frage bleibt relevant, wenn man sich nicht mit

<sup>1</sup> Vgl. zu diesen einführenden Gedanken auch Teresa Morgans Dean's Lecture an der Candler School of Theology (Emory University) vom 24.4.2019: »Can Theology Talk to History?« ([www.vimeo.com/333124352](http://www.vimeo.com/333124352) [12.2.2023]). Der Vortrag ging ein in Teresa Morgan, *The New Testament and the Theology of Trust. 'This Rich Trust'*, Oxford 2022, 324–360. Ich danke den Mitgliedern des Berner Neutestamentlichen Forschungskolloquiums für einen anregenden Austausch und weiterführende Impulse.

<sup>2</sup> Vgl. exemplarisch Rudolf Bultmanns Gifford Lectures aus dem Jahr 1955 (Rudolf Bultmann, *History and Eschatology, Gifford Lectures 1955*, Edinburgh 1957) und die durchaus als Antithese gedachten Gifford Lectures von N.T. Wright (Nicolas Thomas Wright, *History and Eschatology. Jesus and the Promise of Natural Theology, Gifford Lectures 2018*, Waco 2019).

<sup>3</sup> Jüngere Beiträge stammen meiner Wahrnehmung nach aus dem konservativ geprägten Spektrum der Bibelwissenschaften (z.B. Roland Deines, *Acts of God in History, Studies Towards Recovering a Theological Historiography*, Tübingen 2013; Seth Heringer, *Uniting History and Theology. A Theological Critique of the Historical Method*, Lanham 2018; Craig G. Bartholomew, *The God Who Acts in History. The Significance of Sinai*, Grand Rapids 2020; Jonathan Rowlands, *The Metaphysics of Historical Jesus Research. A Prolegomenon to a Future Quest for the Historical Jesus*, London 2022) oder aber aus der Religionsphilosophie (z.B. Marek Ślōmka, *God's Ac-*

theologiefreier Geschichtsschreibung oder geschichtsvergessener Theologie zufriedengeben will. In vier Gedankengängen nehme ich den Gesprächsfaden auf, skizzenhaft und exemplarisch, und betreibe eine Art Selbstreflexion auf meinen eigenen Forschungsbereich, nämlich die ersten Jahrzehnte der Jesusbewegung: Zuerst kommen Geschichtsforscherinnen und -forscher und ihre individuelle Geschichte zu Wort, von Edward Gibbon bis Tom Holland (1), deren Werke die heute kaum mehr umstrittene Einsicht illustrieren, dass es keine weltanschaulich neutrale Historiographie gibt (2). Das Modell der Emergenz erweist sich m.E. als anschlussfähig an die theologische Reflexion, insofern es das Kausalitätsdenken verabschiedet und die Geschichte als offenes System modelliert (3). Schließlich stelle ich die Überlegung an, ob und wie der häufig propagierte Geschichtsbezug des christlichen Glaubens auch für die Sozialform der frühchristlichen Gemeinschaften – und nicht nur für ihre Sprachform – bedeutsam ist (4).

## Historiographie und Autobiographie: Die partikulare Weltsticht jeder Geschichtsdeutung

Am Anfang sollen nicht geschichtsphilosophische Spekulationen, sondern Einblicke in historiographische Werkstätten in Geschichte und Gegenwart stehen. Es ist keine neue Erkenntnis, dass Biographie, Geschichtsschreibung und Weltsticht eng miteinander verwoben sind. Plastisch wird dies aber erst, wenn einzelne Biographien, Geschichtswerke und Weltstichten in den Blick genommen werden. Erstaunlich häufig haben diejenigen, die sich für das frühe Christentum interessieren, eine biographische Wende, einen Bekehrungs- und Erweckungsmoment erlebt, der ihre Perspektivität neu profiliert.<sup>4</sup>

---

tion in the World. A New Philosophical Analysis, London 2021; Martin Breul, Gottes Geschichte. Eine theologische Hermeneutik der Rede vom Handeln Gottes, Regensburg 2022). Vgl. noch: Das Handeln Gottes in der Erfahrung des Glaubens. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Union evangelischer Kirchen in der EKD (UEK) und Vorträge aus dem Theologischen Ausschuss zur Frage nach dem Handeln Gottes, hg. v. Michael Beintker/Albrecht Philipps, Göttingen 2021.

<sup>4</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt Benjamin Schliesser, Vom Jordan an den Tiber. Wie die Jesusbewegung in den Städten des Römischen Reiches ankam, in: ZThK 116 (2019), 1–45, hier 3–11.

## Edward Gibbon (1737–1794)

Edward Gibbon war eine Lichtgestalt der europäischen Geistesgeschichte, zeitweise auch Abgeordneter des britischen Unterhauses. Standesgemäß studierte er am Magdalen College in Oxford. Im Alter von 16 Jahren konvertierte er zum Katholizismus und musste das College umgehend verlassen. Im Bemühen, den Sohn wieder auf die richtige, reformierte Bahn zu bringen, schickte ihn sein Vater nach Lausanne – mit Erfolg: Gibbon wurde wieder protestantisch. Von 1763 bis 1765 unternahm er eine große Bildungsreise durch Europa. In Rom kam ihm der Gedanke, ein monumentales Werk zum »Verfall und Untergang des Römischen Reiches« zu verfassen, das zwischen 1776 und 1789 in sechs Bänden erschien.<sup>5</sup> Nach Theodor Mommsen »das bedeutendste Werk, das je über die römische Geschichte geschrieben wurde.« Unterdessen war Gibbons protestantische Gesinnung einem Skeptizismus gewichen, der sich schon im ersten Band zeigt. Mommsen ergänzte daher seine Einschätzung: »In gelehrter Beziehung wird es überschätzt, auch ist es parteiisch [...], da Gibbon Atheist ist.«<sup>6</sup> Gibbon selbst verbirgt seine Verachtung des Christentums nicht und ist doch von seiner revolutionären Kraft fasziniert.<sup>7</sup> Nach Gibbon war es nicht das spezifisch Christliche, das die neue Religion anziehend machte, sondern der »Verfall althergebrachter Überzeugungen«, und es hätte den einfachen Menschen auch »ein weitaus weniger würdiger Gegenstand [als das Christentum] ausgereicht, um den leeren Platz in ihrem Herzen auszufüllen und das unbestimmte Verlangen ihrer Leidenschaften zu stillen.«<sup>8</sup> Wie charakterisiert Gibbon den Aufstieg des Christentums? »Während dieser große Staatskörper [des Römischen Reiches] durch offene Gewalt erschüttert und von langsamem Verfall ausgehöhlt wurde, verschaffte sich eine reine und demütige Religion sanften Zugang in die Herzen der Menschen, erblühte im Stillen und Verborgenen, erstarkte am Widerstand und hisste schließlich das siegreiche Panier

---

<sup>5</sup> Vgl. hierzu Wolfgang Nippel, Edward Gibbon – The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, in: Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt, hg. v. Elke Stein-Hölkeskamp/Karl-Joachim Hölkeskamp, München 2006, 644–659.777–779.

<sup>6</sup> Theodor Mommsen, Römische Kaisergeschichte. Nach den Vorlesungs-Mitschriften von Sebastian und Paul Hensel, hg. v. Barbara und Alexander Demandt, München 1992, 430.

<sup>7</sup> Vgl. Hugh Liebert, Gibbon's Christianity. Religion, Reason, and the Fall of Rome, University Park 2022, 114.

<sup>8</sup> Edward Gibbon, Verfall und Untergang des römischen Imperiums. Bis zum Ende des Reiches im Westen, Bd. 2, Kap. XIII–XVIII, München 2003, 190.

des Kreuzes auf den Trümmern des Kapitols.«<sup>9</sup> Auf den Trümmern des Kapitols – da saß Gibbon nach eigenem Bekunden, als er seine persönliche Konversionserfahrung machte und den Plan zu seinem Geschichtswerk fasste.<sup>10</sup>

### Adolf von Harnack (1851–1930)

Adolf von Harnack war der bedeutendste Theologe der Wilhelminischen Zeit. Bewundert wurden schon zu seinen Lebzeiten sein effizientes Arbeiten, seine beeindruckende Auffassungsgabe und seine stupende Gelehrsamkeit. In seinem Werk »Die Mission und Ausbreitung des Christentums« ging es ihm nicht um die Frage, wie das Christentum »so viele Griechen und Römer gewonnen [hat], daß es zuletzt die auch numerisch stärkste Religion geworden ist« – eine solche Fragestellung sei unsachgemäß; »so muß die Frage lauten: ›Wie hat sich das Christentum selbst so ausgestaltet, daß es die Weltreligion werden mußte, die übrigen Religionen durch Aussaugung mehr und mehr zum Absterben brachte und wie ein Magnet die Menschen an sich zog?« Das Christentum »mußte [...] siegen«, denn es erscheint »auf allen Linien als der zusammenfassende Abschluß der bisherigen Religionsgeschichte«.<sup>11</sup> Nach Harnack war es ein entscheidender Erfolgsfaktor des Christentums, dass es in der Lage war, Gegensätze zu umgreifen. In seinen Vorlesungen zum Wesen des Christentums spitzt er den Gedanken so zu, dass das Evangelium »nichts Statuarisches und Partikularistisches hat, *dass es also die Religion selbst ist*. Es ist erhaben über allen Gegensätzen und Spannungen von Diesseits und Jenseits, Vernunft und Ekstase, Arbeit und Weltflucht, Jüdischem und Griechischem.« Es adelt den Menschen, schließt ihn mit Gott zusammen und verkündet den »unendlichen Wert der Menschenseele«.<sup>12</sup> Auch Harnack hatte unter dem Eindruck Friedrich Adolph Philipps eine Art Konversion erlebt, nämlich vom Pietismus zum Luthertum. Seine pietistischen Wurzeln kappte er aber nicht völlig, und so bildete er in seiner Theologie eine Sichtweise aus, »die sich einer sehr spezifischen Synthese von herzensfrommem baltischem Luthertum und vermitt-

<sup>9</sup> Ebd., 122.

<sup>10</sup> Zur autobiographischen Stilisierung des Konversionserlebnisses vgl. Liebert, Gibbon's Christianity, 30.

<sup>11</sup> Adolf von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, Bd. 1: Die Mission in Wort und Tat, Leipzig <sup>4</sup>1924, 526–528.

<sup>12</sup> Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig <sup>3</sup>1900, 43.

lungsorientierter liberaler Kulturtheologie verdankt.«<sup>13</sup> In seinem historiographischen Arbeiten und seinen gelegentlichen Äußerungen zur Geschichtstheorie folgt er einem Wissenschaftsverständnis, das durchaus als »gemeinidealistisch« bezeichnet werden kann.<sup>14</sup> Die zitierten Aussagen mit dem Wort »muss« deuten auf die Unausweichlichkeit des Geschichtsverlaufs hin: das Christentum *musste* siegen. Die Figur der Überlegenheit des Christentums, die das ganze Werk Harnacks durchzieht, tut ihr Übriges.

## Paul Veyne (1930–2022)

»Eine römische Amphore führte ihn bis in den Olymp der Gelehrtenwelt«. So titelt die »Neue Zürcher Zeitung« ihren Nachruf auf den französischen Gelehrten Paul Veyne, der im Alter von 92 Jahren im Herbst 2022 verstarb.<sup>15</sup> Ihn erweckte und packte die Antike, als er als Achtjähriger beim Spazierengehen auf einem Acker über die Spitze einer römischen Amphore stolperte. Auch das eine Art Konversionserlebnis. Er wurde nicht nur einer der bedeutendsten Historiker des 20. Jahrhunderts, sondern er war auch ein begnadeter Geschichtenerzähler und Geschichtstheoretiker. Im Vorwort zu Peter Browns Buch »Die letzten Heiden« fragt er, ob der Triumph des Christentums vom Historiker erklärt werden kann. Das sei ausgeschlossen: »Hier ist ein Haupt- und Staatsgötze der Historiographie zu bekämpfen: die historische Erklärung. Wir behaupten nicht, daß ein Historiker auf das Erklären verzichten müsse, sondern daß noch kein Historiker jemals etwas im strengen Sinne »erklärt« hat und daß das auch nichts ausmacht: Die Kausalerklärung ist nicht die einzige Form von Intellektibilität.«<sup>16</sup> Die Vergangenheit liegt nicht

<sup>13</sup> Christoph Marksches, *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München 2016, 239. Reinhold Seeberg, selbst baltischer Herkunft, brachte dieses Frömmigkeitsprofil so auf den Punkt (Reinhold Seeberg, Alexander von Oettingen, ein baltischer Theologe, in: ders., *Aus Religion und Geschichte. Zur Systematischen Theologie. Aufsätze und Vorträge*, Bd. 2, Leipzig 1909, 35f.): »Zwar klagte man über die »Verschwommenheit« und »Gefühlssuslei« der Pietisten und pries mit hellen Tönen die »charaktervolle« »Klarheit« der »Alten« [...], aber man lebte doch innerlich von der pietistischen Frömmigkeit und nicht von den Ideen der Orthodoxie.«

<sup>14</sup> Friedrich W. Graf, *Der »Kant der Kirchengeschichte« und der »Philosoph des Protestantismus«*. Adolf von Harnacks Kant-Rezeption und seine Beziehungen zu den philosophischen Neukantianern, in: Adolf von Harnack, *Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft*, hg. v. Kurt Nowak et al., Göttingen 2003, 113–142, hier 132.

<sup>15</sup> Urs Hafner, *Eine römische Amphore führte ihn bis in den Olymp der Gelehrtenwelt*, NZZ vom 30.09.2022.

<sup>16</sup> Paul Veyne, Vorwort, in: Peter Brown, *Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike*, Berlin 1986, 7–18, hier 14. Zu Veynes Geschichtstheorie vgl. z.B. Paul

wie ein Puzzle vor den Augen des Historikers, der es lediglich mit seinem überlegenen Expertenwissen zusammensetzen hätte. Eher findet er sich in einem Laboratorium wieder, wählt aus den vielen möglichen die *eine* Forschungsfrage, experimentiert mit aufwändigen Versuchsanordnungen und erarbeitet sich so seine »Geschichte«. Als 77-Jähriger erzählte Veyne seine Version der Geschichte mit dem Titel »Als unsere Welt christlich wurde«. Werturteile scheut er nicht: Nach seiner Einschätzung verdankt das Christentum seine Anfangserfolge »seiner großen Originalität, die darin bestand, eine Religion der Liebe zu sein, und es verdankt sie der übermenschlichen Autorität, die von seinem Meister ausging, Jesus Christus, dem Herrn. Wer sich zum Glauben bekehrte hatte, dessen Leben gewann an Intensität, Spannkraft und Disziplin.«<sup>17</sup> In seiner These der Überlegenheit des Christentums über das Heidentum erkennt er »keine Verletzung des Prinzips der wissenschaftlichen Wertfreiheit, genauso wenig wie in der Anerkennung der Überlegenheit bestimmter Leistungen in Kunst und Literatur, da ja bereits die Zeitgenossen für diese Überlegenheit ebenso sensibel waren wie wir selbst. Weshalb soll nicht auch die schöpferische Einbildungskraft der Religionen Meisterwerke hervorgebracht haben?«<sup>18</sup>

### Rodney Stark (1934–2022)

Der Religionssoziologe Rodney Stark, der ebenfalls im Jahr 2022 verstarb, hatte mit seinem Buch »The Rise of Christianity« Furore gemacht. Stark ist davon überzeugt, dass zeitgenössische sozialwissenschaftliche Modelle den garstigen Graben der Geschichte überspringen und antike Phänomene erhellen können.<sup>19</sup> Im Rückgriff auf Netzwerktheorien etwa erläutert Stark, wie sich das Christentum allmählich durch einzelne Bekehrungen innerhalb der sozialen Netzwerke von Familie, Freunden und anderen sozialen Verbindungen verbreitete. Man müsse nicht die Kategorie der Massenbekehrung oder gar des »Wunders« bemühen. Arithmetik und Sozialwissenschaft seien völlig ausreichend. Pro Jahrzehnt wuchs die

---

Veyne, *Geschichtsschreibung – Und was sie nicht ist*, Frankfurt 2015; ders., *Die Originalität des Unbekannten*. Für eine andere Geschichtsschreibung, Frankfurt 1988.

<sup>17</sup> Paul Veyne, *Als unsere Welt christlich wurde* (312–394). Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht, München 2008, 27.

<sup>18</sup> Ebd., 26f.

<sup>19</sup> Vgl. Rodney Stark, *The Rise of Christianity. How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*, New York 1997, 23.

Christenheit durchschnittlich um 40%, von 1000 Gläubigen im Jahr 40 n.Chr. bis weit über 30 Millionen im Jahr 350 n.Chr. Das Beispiel des Martyriums kann Starks Ansatz illustrieren: Mit dem handlungstheoretischen Ansatz der »Rational Choice Theory« analysiert er die frühchristliche Bereitschaft zum Martyrium.<sup>20</sup> Christinnen und Christen waren bereit, für ihren Glauben zu sterben, weil sie Kosten und Nutzen rational abwägten. Die Logik des (nicht unumstrittenen) Gedankens verläuft nach Stark so: Die frühchristlichen Gemeinden verlangten von ihren Mitgliedern viel ab: Geld, Zeit, Hingabe, Fürsorge; eine *kostspielige* Religion aber ist *kostbar*. Wenn schon die Zugehörigkeit zu einer christlichen Gemeinde an sich ein guter Deal ist, um wieviel mehr im Fall des Märtyrertodes die Teilhabe an der kommenden Welt. Stark beschließt seine Studie mit dem bemerkenswerten Satz: »[W]hat Christianity gave to its converts was nothing less than their humanity.«<sup>21</sup> Stark hatte wahrlich kein theologisches Interesse, als er sich dem frühen Christentum zuwandte. Er ließ die interessierte Öffentlichkeit wissen, dass er sich zu einem religiösen Glauben nicht durchringen könne.<sup>22</sup> Nachdem er allerdings im Jahr 2004 einem Ruf an die baptistische Baylor University folgte, habe sich seine Einstellung gewandelt. Er könne zwar kein Baptist sein, aber er sei ein Christ, am ehesten ein »unabhängiger Christ«.<sup>23</sup> Seine Verteidigungen der Religion und speziell des Christentums hinterließen am Ende seiner Laufbahn offenbar eine persönliche Wirkung auf ihn.<sup>24</sup>

## Neuere Entwürfe: Bart Ehrman, Catherine Nixey, Larry Hurtado, Hartmut Leppin und Tom Holland

Forscherinnen und Forscher aus dem angelsächsischen Raum lassen sich eher in die Karten (und in ihre Seele) schauen als deutschsprachige. Unter denen, die über die Anfänge des Christentums Bücher schrieben, könnten noch etliche weitere zu Wort kommen. Bart Ehrman, streitbarer Verfasser des Buchs »The Triumph of Christianity«,<sup>25</sup>

---

<sup>20</sup> Ebd., 163–190.

<sup>21</sup> Ebd., 215.

<sup>22</sup> William Sims Bainbridge/Rodney Stark, *A Theory of Religion*, New York 1987, 23 (»personally incapable of religious faith«).

<sup>23</sup> [https://www.cesnur.org/2007/mi\\_stark.htm](https://www.cesnur.org/2007/mi_stark.htm) (2.2.2023).

<sup>24</sup> Vgl. Rodney Stark, *America's Blessings. How Religion Benefits Everyone, Including Atheists*, West Conshohocken 2012.

<sup>25</sup> Bart Ehrman, *The Triumph of Christianity. How a Forbidden Religion Swept the World*, New York 2018.

hält mit seiner Meinung zum Wesen und Wert des Christentums nicht hinterm Berg: Er erhebt zwar den Anspruch, als Historiker neutral sein zu wollen, verschweigt aber nicht seinen wechselvollen Weg vom christlichen Fundamentalisten zum Agnostiker. Im Vergleich zu anderen Bänden aus seiner Feder ist dieses allerdings weit weniger polemisch.<sup>26</sup> Ein dick aufgetragener antichristlicher Anstrich prägt das Buch »The Darkening Age« von Catherine Nixey.<sup>27</sup> Das frühe Christentum habe mit Gelehrsamkeit, Nächstenliebe und Kultur nicht viel zu tun, sondern zeichne sich durch Anti-Intellektualismus, Gewalt und Zerstörungswut aus. Das liest Nixey an den verstümmelten Gesichtern, Armen und Genitalien der Dekoration des Parthenon in Athen heraus. Nixey, Tochter einer ehemaligen Nonne und eines ehemaligen Mönchs, erlebte ihre Dekonversion beim Studium der Klassischen Philologie, nachdem ihr schon als Teenager das bisschen Glaube, das sie hatte, verloren gegangen war. »Scholarship as polemic«, wie die *New York Times* urteilt.<sup>28</sup> Eine diametral entgegengesetzte Position nimmt Larry Hurtado in seinen Publikationen ein: Er will mit seiner historischen Forschung nicht polemisieren, sondern erhofft sich Anregungen für die Christenheit im Hier und Jetzt.<sup>29</sup> Die Distinktionsmerkmale der frühchristlichen Bewegung, die sie in der griechisch-römischen Welt unverwechselbar und trotz ihrer benachteiligten Situation erfolgreich machten, können Christinnen und Christen in einer postchristlichen Zeit ermutigen und inspirieren.<sup>30</sup> Hier würde wiederum Hartmut Leppin widersprechen, der eine höchst anregende Monographie über das frühe Christentum oder besser die frühen Christentümer schrieb.<sup>31</sup> Ein aktualisierender Rekurs auf die Frühphase sei ahistorisch und sogar gefährlich, weil »bestimmte Fantasien früher Christen für bare Münze« genommen werden und daraus eine Norm abgeleitet

<sup>26</sup> Vgl. etwa Bart Ehrman, *Misquoting Jesus. The Story Behind Who Changed the Bible and Why*, San Francisco 2005.

<sup>27</sup> Catherine Nixey, *Heiliger Zorn. Wie die frühen Christen die Antike zerstörten*, übers. v. Cornelius Hartz, 2019 (engl. Original: Catherine Nixey, *The Darkening Age. The Christian Destruction of the Classical World*, New York 2017).

<sup>28</sup> Bettany Hughes, *NYT* vom 8. Juni 2018. <https://www.nytimes.com/2018/06/08/books/review/catherine-nixey-darkening-age.html> (2.2.2023).

<sup>29</sup> Larry W. Hurtado, *Destroyer of the Gods. Early Christian Distinctiveness in the Roman World*, Waco 2016; ders., *Why on Earth did Anyone Become a Christian in the First Three Centuries*, Milwaukee 2016.

<sup>30</sup> Interview von Greg Koukl mit Larry Hurtado vom 12. Juli 2017. [www.str.org/w/interview-with-dr-larry-hurtado-destroyer-of-the-gods](http://www.str.org/w/interview-with-dr-larry-hurtado-destroyer-of-the-gods) (2.2.2023).

<sup>31</sup> Hartmut Leppin, *Die frühen Christen. Von den Anfängen bis Konstantin*, Historische Bibliothek der Gerda Henkel Stiftung, München 2018.



wird.<sup>32</sup> Gleichwohl zeigt er sich beeindruckt vom erstaunlichen Selbstbewusstsein der ersten christusgläubigen Generationen, die von den Rändern des Römischen Reiches aus das gesamte Imperium transformierten. Tom Holland schließlich erzählt in seinem weit ausgreifenden Werk »Herrschaft« nicht nur die Geschichte des frühen Christentum, sondern erklärt kurzerhand die Entstehung des Westens.<sup>33</sup> So viele Instinkte der westlichen Welt seien – »im Guten wie im Schlechten – durch und durch christlich.«<sup>34</sup> Seine Recherche ließ ihn, Sohn einer anglikanischen Mutter und eines atheistischen Vaters, wieder in die Kirchen gehen. Eines Sonntagmorgens seien ihm in einer völlig unscheinbaren Kirche durch die Worte der Predigerin die Augen für die Tradition der christlichen Verkündigung aufgegangen. Es sei etwas auf ihn herabgestiegen – »like the fire, like a dove«<sup>35</sup> – und habe ihm eine völlig neue Perspektive auf seinen Forschungsgegenstand eröffnet.

Zu einer solchen Transparenz gehört Mut. Und zugleich sind solche Selbstaussagen nicht belanglos, will man ein Werk und die darin getroffenen Urteile einordnen. Auch da, wo der biographisch geprägte Standpunkt nicht offengelegt wird und die Analyse auf der scheinbaren neutralen Nüchternheit des Historikers beruht, wird die individuelle Perspektivität erkennbar. So kann es dann sein, dass einem Leser eher die »Lust an der Provokation« ins Auge sticht »als eine faire und nüchterne Deutung der geschichtlichen Entwicklung des frühen Christentums.«<sup>36</sup> Bei anderen wiederum mag ein durch und durch apologetisches Interesse zutage treten.<sup>37</sup> Wer sich also mit der formativen Phase des Christentums befasst, tut dies im vielstim-

---

<sup>32</sup> Hartmut Leppin im Gespräch mit Andreas Main vom 4. März 2020. [www.deutschlandfunk.de/hartmut-leppin-ueber-die-anfaenge-des-christentums.886.de.html?dram:article\\_id=471637](http://www.deutschlandfunk.de/hartmut-leppin-ueber-die-anfaenge-des-christentums.886.de.html?dram:article_id=471637) (2.2.2023).

<sup>33</sup> Tom Holland, *Herrschaft. Die Entstehung des Westens*, übersetzt von Susanne Held, Stuttgart 2021 (engl. Original: Tom Holland, *Dominion. The Making of the Western Mind*, London 2019).

<sup>34</sup> Ebd., 28.

<sup>35</sup> Tom Holland, *The Preacher Who Brought Me Back to Church* vom 16. Oktober 2020. [www.churchofengland.org/news-and-media/stories-and-features/tom-holland-preacher-who-brought-me-back-church](http://www.churchofengland.org/news-and-media/stories-and-features/tom-holland-preacher-who-brought-me-back-church) (2.2.2023).

<sup>36</sup> So Philipp Gessler in seiner Rezension von Manfred Clauss, *Ein neuer Gott für die alte Welt. Die Geschichte des frühen Christentums*, Berlin 2015 vom 2. November 2015. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/manfred-clauss-ein-neuer-gott-fuer-die-alte-welt-aufstieg-100.html> (2.2.2023).

<sup>37</sup> Vgl. z.B. Jan N. Bremmer, *The Rise of Christianity through the Eyes of Gibbon, Harnack and Rodney Stark*, Groningen 2010, 45. Zu Harnacks Spitzthesen zum einfachen Kern des Christentums (Harnack, *Mission*, 528) schreibt Bremmer: »These apologetic and theological words speak for themselves. They show us Harnack the

migen Chor mit religiös Unmusikalischen und Musikalischen, die allesamt eine persönliche Geschichte mit ihrem Gegenstand haben. Eine agnostische Haltung ist nicht *a priori* weniger perspektivisch als eine religiöse. »*In rebus religionis* läßt sich kein neutraler Ort des Denkens [...] einnehmen.«<sup>38</sup>

## Wissenschaft und »Willenshaft«: Das Ende des Neutralitätsideals

Der kurze Einblick in ausgewählte historiographische Werkstätten macht den subjektiv-religiösen Anteil der Forschenden deutlich. Die zahllosen, über Jahrhunderte zusammengetragenen und teils weit voneinander abweichenden Erklärungen für den Aufstieg des Christentums verraten viel über eben diese Persönlichkeiten und ihre Stellung zur Religion.<sup>39</sup> Das gilt aber auch für die historische Arbeit: *In rebus historicis* gibt es auch keinen neutralen Ort des Denkens. Man kann zwar fordern, als Historiker »neutral« zu sein,<sup>40</sup> und man kann das Ideal formulieren, dass »Historiker des Christentums den Glauben überwinden müssen«,<sup>41</sup> aber in der historiographischen Praxis wird schnell klar, dass es keine objektive, glaubens- und zweifelsgeläuterte Geschichtsschreibung gibt. Das Ideal der Objektivität in der Geschichtsschreibung wurde schon am Ende des 19. Jahrhunderts fallengelassen, hält sich aber erstaunlich hartnäckig, v.a. in populärwissenschaftlichen Werken. Der deutsch-jüdische Philosoph Theodor Lessing schrieb im Jahr 1919: »Geschichtsschreibung sagt nicht mehr platt-zuversichtlich: ›So war es!‹, aber sie sagt reinen Gewissens und stolz fordernd: ›So soll es gewesen sein.« Weil erst die subjektive Beurteilung dem Geschehenen einen Sinn und ein »Wertprädikat« gibt, begegnen wir der Geschichte in einer anderen Weise: »Nicht als eine Wirklichkeit, sondern als eine Verwirklichung.

---

theologian, not the church historian, and they will not persuade those who do not share his convictions.«

<sup>38</sup> Friedrich Wilhelm Graf, *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*, München 2006.

<sup>39</sup> Vgl. Markschie, *Christentum*, 239.

<sup>40</sup> Ehrman, *Triumph*, 8.

<sup>41</sup> So Holland, *Herrschaft*, 24, mit dem interessanten Nebengedanken, dass Historiker auch den Zweifel überwinden müssen: »Es sind nicht nur Gläubige, deren Interpretation der christlichen Geschichte dafür anfällig ist, mit zutiefst Persönlichem zusammenzuhängen. Dasselbe kann auch auf Skeptiker zutreffen.«

Nicht als Wissenschaft, sondern als Willenshaft.«<sup>42</sup> Mit solchen Thesen war Lessing seiner Zeit voraus; ein Konstruktivist *avant la lettre*. Hier könnte nun auf die vielschichtige Diskussionslage in der Theologie zu konstruktivistischen Programmen eingegangen werden. Ich lasse anstelle dessen aber nochmals die bereits genannten Autoren und noch einige weitere zu Wort kommen, und zwar mit den Fragen, die sie an die Geschichte stellen.

Wie errang »der christliche Glaube diesen bemerkenswerten Sieg über die anderen herrschenden Religionen der Erde?« (Edward Gibbon).<sup>43</sup> »Wie hat sich das Christentum selbst so ausgestaltet, daß es die Weltreligion werden *mußte*, die übrigen Religionen durch Aussaugung mehr und mehr zum Absterben brachte und wie ein Magnet die Menschen an sich zog?« (Adolf von Harnack).<sup>44</sup> »How was it done? How did a tiny and obscure messianic movement from the edge of the Roman Empire dislodge classical paganism and become the dominant faith of Western civilization?« (Rodney Stark).<sup>45</sup> »How did a small handful of the followers of Jesus come to convert an unwilling empire?« (Bart Ehrman).<sup>46</sup> »Why on earth did anyone become a Christian in the first three centuries?« (Larry Hurtado).<sup>47</sup> »Warum hat das Christentum in der Antike überlebt?« (Christoph Marksches).<sup>48</sup> »Wodurch [wurde] das Christentum so subversiv und revolutionär [...]?« (Tom Holland).<sup>49</sup> Mit diesen so verschieden profilierten Fragen wird nicht nur der Untersuchungsgegenstand abgesteckt, sondern es spiegeln sich darin auch der subjektive Denkhorizont, die Werte und Ideale des Historikers.

Mehr als alle anderen unter den Genannten hat sich Paul Veyne mit geschichtstheoretischen Fragen auseinandergesetzt. In seiner Antrittsvorlesung am Collège de France im Jahr 1976 wies er darauf hin, dass geschichtliche Tatsachen nie für sich existieren, sondern »nur unter einem Begriff, der sie formt.« Oder anders gesagt: »die Geschichte existiert nur im Verhältnis zu den Fragen, die wir an sie

---

<sup>42</sup> Theodor Lessing, *Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen*, München <sup>3</sup>1921, 178f. Vgl. zu Lessing Herman Simissen, *Theodor Lessing's Philosophy of History in Its Time*, Leiden 2021.

<sup>43</sup> Gibbon, *Verfall*, 440.

<sup>44</sup> Harnack, *Mission*, 527.

<sup>45</sup> Stark, *Rise*, 3.

<sup>46</sup> Ehrman, *Triumph*, 7.

<sup>47</sup> Hurtado, *Why on Earth*.

<sup>48</sup> Marksches, *Christentum*, 215.

<sup>49</sup> Holland, *Herrschaft*, 27.

richten.«<sup>50</sup> Schon die Formulierung und Nuancierung der erkenntnisleitenden Fragen gibt die Richtung ihrer Beantwortung vor.

Wer als Theologe die Anfänge des Christentums historisch untersucht, kann und wird dies nicht aus einer vermeintlich neutralen Beobachterperspektive tun, sondern im Wissen um die Perspektivität einer jeden Geschichtsrekonstruktion und – m.E. theologisch wichtiger – mit dem Willen, »Wissenschaft des Betroffenseins von und Beteiligtseins an dem, wovon sie handelt«, zu betreiben.<sup>51</sup> Theologische Wissenschaft, auch eine historisch orientierte theologische Wissenschaft, ist in diesem Sinne »Willensschaft«. Hier hat der individuelle Gottesbezug seinen Ort. Der Wille, auch *in rebus historicis* gehaltvoll »aus Gott« zu reden, ändert zunächst nichts an der geschichtswissenschaftlichen Methodik, sondern markiert eine Haltung, eine Perspektive auf die Welt und die Geschichte.

## Kausalität und Emergenz: Das offene System der Geschichte

Ich komme noch einmal zurück auf Adolf von Harnacks Fragestellung. Der Sieg des Christentums ist eine notwendige Konsequenz der geschichtlichen Entwicklung: es *musste* die Weltreligion werden, es *musste* siegen. Diese Diktion erinnert an Friedrich Schillers berühmte Jenaer Antrittsvorlesung aus dem Jahr 1789. Auch er ist überzeugt, es musste so kommen, dass das Christentum den Gipfel der Religionsgeschichte erklomm: »Daß wir uns als Christen zusammen fanden, *mußte* diese Religion, durch unzählige Revolutionen vorbereitet, aus dem Judentum hervorgehen, *mußte* sie den römischen Staat genauso finden als sie ihn fand, um sich mit schnellem, siegendem Lauf über die Welt zu verbreiten und den Thron der Cäsarn endlich selbst zu besteigen.«<sup>52</sup> Schiller sucht nach den Voraussetzungen für die gegenwärtige religiöse Lage und verknüpft sie finalistisch mithilfe einer unerbittlichen Kausalkette. Es *musste* so kommen.

<sup>50</sup> Paul Veyne, *Die Originalität des Unbekannten*. Für eine andere Geschichtsschreibung, Frankfurt a.M. 1988, 8.

<sup>51</sup> Ingolf U. Dalferth, *Gibt es eine wissenschaftliche Rede von Gott?*, in: *Natur, Religion, Wissenschaft*, hg. v. Markus Kleinert/Heiko Schulz, Tübingen 2017, 439–469, hier 469.

<sup>52</sup> Friedrich Schiller, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, in: *Schillers Werke. Nationalausgabe*, Bd. 17, hg. v. Karl-Heinz Hahn, Weimar 1970, 359–376, hier 368 (meine Hervorhebungen).

Damit sind wir wieder beim »Haupt- und Staatsgötzen der Historiographie«, den Paul Veyne vom Sockel stürzen will. Die Kausalklärung für den Aufstieg des Christentums ist nach Veyne »ebenso nutzlos wie unmöglich«. <sup>53</sup> Sie ist »nicht die einzige Form von Intellegibilität.« <sup>54</sup> Nun wäre es natürlich zu schlicht, die Lücken in den Kausalitätsketten entweder heilsgeschichtlich mit der Providenz Gottes oder konstruktivistisch mit Wahlfreiheit des Historikers zu schließen. Die beiden Ansätze sind näher miteinander verwandt, als es auf den ersten Blick erscheint. Denn nach der Verabschiedung der göttlichen Providenz in unserem (post)säkularen Zeitalter schlich sich zumindest in der Rhetorik der Historiker der Kausalitätsbegriff durch die Hintertür wieder in den Raum der Geschichtsschreibung. So gesehen hatte sich der »Kausalitätsbegriff einer gottgelenkten Heilsgeschichte« also gar nie wirklich verabschiedet. <sup>55</sup> Beide Ansätze nehmen einen »Gottesstandpunkt« ein und setzen einen reduktionistischen Geschichtsbegriff voraus.

Welche geeignete Form der Intelligibilität ließe sich aus theologischer Sicht denken, wenn kausale Erklärungen durchfallen und die Lücken nicht durch die Allmacht Gottes oder die Allmacht der Historikerin gefüllt werden? In den Köpfen vieler Menschen ist der »god of the gaps«-Ansatz nach wie vor sehr lebendig: Gott kommt da ins Spiel, wo die Wissenschaft an ihre Grenzen kommt und die Erklärungen porös werden. Doch auch der »god of the gaps« steht auf tönernen Füßen. Mit Blick auf die Kosmologie schreibt der Oxforder Molekularbiologe und Theologe Alister McGrath: »The intelligibility of the universe itself requires explanation. It is not so much the gaps in our understanding of the world, as the very comprehensiveness of that understanding, which requires an explanation. *Explicability itself requires explanation.*« <sup>56</sup> Auch im Blick auf den Geschichtslauf sind es weniger die Lücken, die eine Erklärung verlangen, als vielmehr die Intelligibilität und Erklärbarkeit selbst.

Mir scheint, dass das Denkmodell der Emergenz auch für die theologisch interessierte Geschichtsforschung ein produktiver Ansatz sein kann. Emergenztheorien haben ihren Ursprung in den Naturwissenschaften, liefern aber auch heuristische Tools für die Analyse von sozialen Systemen (u.a. Gruppen, Netzwerke) oder ge-

---

<sup>53</sup> Veyne, Vorwort, 16.

<sup>54</sup> Ebd., 14.

<sup>55</sup> So m.E. richtig Markschie, Christentum, 256, dessen Gedanken ich in diesem Abschnitt aufnehme.

<sup>56</sup> Alister McGrath, *The Order of Things. Explorations in Scientific Theology*, Oxford 2006, 40.

schichtlichen Ereignissen. Veränderungen in komplexen Systemen – und dazu gehört das Aufkommen einer neuen religiösen Bewegung in einer Gesellschaft – geschehen *auch* »in spontanen, ereignishaften und ›chaotischen‹ Sprüngen«, die nicht geplant, vorhergesehen oder rückblickend hergeleitet werden können.<sup>57</sup> Emergenztheorien sind anti-reduktionistisch und anti-deterministisch. Sie rechnen mit Überraschungen und Überständen, Sprüngen und Brüchen, mit der Herausbildung von neuen, irreduziblen Eigenschaften. Sie setzen auf allen Ebenen des Seins eine Offenheit für Potenzialität voraus. Der katholische Theologe John T. Haught wendet dies theologisch: »[Emergence] must be open to a domain of potentiality that makes a quiet entrance – from the future as it were – and thus opens up the otherwise unbending fabric of things to the later-and-more.«<sup>58</sup> Und weiter: »The emergent processes in nature as a whole receive their meaning and coherence not from the material past, but from a summons up ahead. The emergent world ›rests on the future [...] as its sole support.‹ In biblical religions this future, in its ultimate reaches, is known as God.«<sup>59</sup> Damit ist – theologisch gesprochen – der eschatologische Horizont der Geschichte markiert. Eine theologische Geschichtsperspektive denkt vom Ende, vom Letzten her, was aber freilich nicht heißt, dass sich die Geschichte, ihre Sprünge und Brüche, im Sinne eines Progresses idealistisch auf das Ende hin orientieren.

Wer somit als Theologe »aus Gott« über die Emergenz des Christentums nachdenkt, kann dies mit einem Interesse für das »eklatante ›Mehr« dieser neuen Bewegung tun,<sup>60</sup> das sich nicht in das kulturell Vorfindliche einpassen lässt. Die Kraft der Potenzialität und der schöpferische Geist des Neuen bieten sich für eine theologische Perspektive auf die frühe Jesusbewegung an. Das Entstehen eines neuen, eigenständigen Phänomens, das innovative und distinkte Wesensmerkmale ausbildet, lädt dazu ein, nicht nur historisch, sondern

<sup>57</sup> So Berndt Hamm, *Die Emergenz der Reformation*, Tübingen 2008, 16.

<sup>58</sup> John F. Haught, *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science*, Cambridge 2006, 86.

<sup>59</sup> Ebd., 96 (mit einem Zitat von Pierre Teilhard de Chardin). Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 2000, 135: »In ihrer Verselbständigung [...] ist alle geschöpfliche Wirklichkeit dem Geschick der Destrukturierung, der Auflösung nach dem Gesetz der Entropie, verfallen. Andererseits kann es wegen der ›Offenheit der Prozeß-Strukturen gegenüber zukünftigem Geschehen‹ auch zum Auftreten neuer Strukturbildungen kommen, weil die realen Prozesse nicht in geschlossenen, sondern in offenen Systemen ablaufen.«

<sup>60</sup> Hamm, *Emergenz*, 18. Vgl. Benjamin Schliesser, *Innovation und Distinktion im frühen Christentum*, in: *Early Christianity* 13 (2022), 393–432.

auch theologisch nach der treibenden Kraft und nach dem Woraufhin dieser Veränderungsprozesse zu fragen. Wie im nächsten Gedankengang deutlich wird, sind es nicht die konkreten, kontingenten Merkmale an sich, die theologisch bedeutsam sind, sondern ihr Verweischarakter auf das Überzeitliche, von der Zukunft herkommende. Denn auch für die Geschichtsdeutung gilt: »Das Verstehen gründet primär in der Zukunft.«<sup>61</sup> Natürlich wird rückblickende historische Arbeit den Glauben niemals absichern können, und umgekehrt wird eine theologische Perspektive auf die Geschichte das Geschehene niemals göttlich legitimieren können. Und doch kann eine in der Zukunft gründende Selbstverortung, oder besser: ein Sich-Finden in der Gottesgeschichte *eine* Verstehensperspektive auf die Weltgeschichte sein, die in sinnvoller Weise auf Intelligibilität zielt.<sup>62</sup>

## Theologie und Geschichte: Die Sozialform der Offenbarung

In einer Thesenreihe zum »Geschichtsbezug des christlichen Glaubens« hielt Gerhard Ebeling vor gut 50 Jahren fest: »Der christliche Glaube hat in so starkem Maße und in so vielfältiger Weise mit Geschichte zu tun, daß im Hinblick auf den Geschichtsbezug am umfassendsten und schärfsten deutlich wird, was es um den christlichen Glauben ist.«<sup>63</sup> Bei Ebeling schwingt eine kritische Positionierung gegen die existenziale Theologie mit, in der die Christologie seiner Auffassung nach in einen philosophischen Begriff gepresst wird, ohne Anhalt an den Menschen Jesus in seiner Historizität. Wenn Jesus bloß eine »zufällige und in sich selbst nichtssagende Chiffre« wäre, dann »wäre das Kerygma [...] reiner Mythos«.<sup>64</sup> Insofern die Theologie den Glauben wissenschaftlich reflektiert, ist auch die Theologie eine geschichtliche Wissenschaft. Das ist zunächst ein Arbeitsauftrag: Theologie befasst sich mit der Geschichte des Christentums, seiner Gründergestalt, der Literatur, der Verbreitung des Christentums als historischem Phänomen, sei-

---

<sup>61</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, 340.

<sup>62</sup> Vgl. Günter Thomas, *Im Weltabenteurer Gottes leben. Impulse zur Verantwortung für die Kirche*, Leipzig 2021, 51: »Glaube ist die Entdeckung, in Gottes Weltabenteurer vorzukommen [...] Glaube ist ein Lokalisierungsgeschehen, ein sehr spezifisches. Es ist ein ›sich finden in‹, keine Selbstlokalisierung.«

<sup>63</sup> Gerhard Ebeling, *Leitsätze zur Frage der Wissenschaftlichkeit der Theologie*, in: ders., *Wort und Glaube*, Bd. 3, Tübingen 1975, 137–149, hier 141.

<sup>64</sup> Gerhard Ebeling, *Theologie und Verkündigung*, Tübingen 1962, 63.

nem kulturellen Setting in der griechisch-römischen Welt usw. Aber es ist zugleich mehr als ein bloßer Arbeitsauftrag. Eberhard Jüngel führt den Gedanken seines Lehrers Ebeling weiter und bemerkt, dass das Verständnis des Geschichtsbezugs der Offenbarung auf eine Sprachform angewiesen war, »in der das spezifische Ereignis der Offenbarung [...] mit Jesus selbst von vornherein beieinander sein konnte, ohne dadurch die spezifische Bedeutung eines besonderen Ereignisses [...] einzubüßen.«<sup>65</sup> In der Sprachform der Evangelien, die ihre je eigene Jesus-Christus-Geschichte erzählen, gelang diese Verschränkung. Es kommt »zu einer Art *communicatio idiomatum* zwischen dem irdischen Jesus und dem Auferstandenen.«<sup>66</sup>

Daran anschließend scheint es einer Überlegung wert, nicht nur die *Sprachform*, sondern auch die *Sozialform* der Christusgemeinschaften in den Gedankengang einzubeziehen. Die Evangelien können wie jede antike Schrift als geschichtlich kontingentes, literarisches Produkt untersucht werden. Zugleich werden sie aus christlicher Sicht als Zeugnis der Offenbarung gelesen, insofern sie nicht nur die Historie Jesu, sondern auch den Geist des Christusereignisses bezeugen. Analoges gilt nun m.E. für die frühe Jesusbewegung: ihre empirische Realität kann im Rahmen der antiken Religionsgeschichte betrachtet werden, etwa im Blick auf Wesensmerkmale, die eine eigenständige religiöse Bewegung in der Kaiserzeit auszeichnen: ihre spezifische Weltanschauung und Gruppenidentität, ihre Rituale und Überzeugungen, ihre Symbole und Texte usw. Zugleich kann aus einer christlichen Perspektive auch die konkrete Existenzform der Christusgruppen als Zeugnis, Materialisierung, Inkarnation der Offenbarung verstanden werden, und zwar insofern sie in ihrer Existenz das Christusereignis verkörpern und anzeigen, »wes Geistes Kind« sie sind. Das Verständnis des Geschichtsbezugs der Offenbarung ist *auch* auf eine Sozialform angewiesen. In den Evangelien kommt der Geist des Christusereignisses zur Sprache und wird Buchstabe; in den Christusgemeinschaften nimmt der schöpferische Geist Form an, »er materialisiert sich.«<sup>67</sup>

Wer sich von dieser Annahme leiten lässt und sich mit der realen Existenz der ersten Christusgruppen beschäftigt, erkennt in den konkreten Sozialformen der Jesusbewegung nicht den Ausdruck ei-

<sup>65</sup> Eberhard Jüngel, *Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes*. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem, in: ders., *Unterwegs zur Sache*, Tübingen 32000, 126–144, hier 127.

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> Jörg Lauster, *Der Heilige Geist. Eine Biographie*, München 2021, 56f. Vgl. das gesamte Kapitel »Geist und Erde: Der Stoffwechsel des Geistes«, ebd., 56–93, und darin der Gedanke von der »Sozialkraft des Geistes«.



nes erstarrten Geistes, sondern den Ausweis seiner bleibenden Wirksamkeit. Nicht nur die Texte, sondern auch die Gemeinschaften, in denen sie entstanden sind, werden zum Gegenstand für eine theologisch interessierte Geschichtsforschung. Wenn sich in dem in Papier und Tinte materialisierten Christusereignis eine Art »communicatio idiomatum zwischen dem irdischen Jesus und dem Auferstandenen« ereignen kann, warum nicht auch in dem in Fleisch und Blut gestaltgewordenen Christusereignis der christlichen Gemeinschaften, im »Leib Christi«? Damit stellt sich dogmatisch die Aufgabe der Unterscheidung von Geist und Fleisch, sichtbarer und unsichtbarer Kirche, die nun aber vollends Teil einer anderen theologischen Disziplin ist.<sup>68</sup>

## Resümee

Theologie und Geschichte haben sich etwas zu sagen. Man muss sie nicht mit Gewalt in einen Raum pferchen und zu einem Gespräch zwingen, sondern sie haben sich etwas zu sagen, weil sie beide in der Welt und dem Geschichtsverlauf Sinn erkennen wollen. Sie haben das gleiche Thema. Aus den vier skizzenhaften Gedankengängen leite ich vier Schlussfolgerungen ab:

1. Es ist nicht unerheblich, *wer* unter den Geschichtsdeutern das Gespräch führt. Nicht die nüchternen, distanzierenden, theoretischen Fragen nach Gott in der Geschichte oder nach der Theologie in der Historie stehen am Anfang, sondern die Frage nach Gott im Weltbild des Geschichtserzählers und der Historikerin. Sie soll freilich nicht zu Gesinnungsschnüffeleien und Schubladisierungen einladen, sondern zur Selbstreflexion auf die eigene Perspektivität.

---

<sup>68</sup> Nach Martin Luther unterscheidet sich die unsichtbare von der sichtbaren Kirche *nicht* dadurch, dass erstere nur da existiert, »wo und wann das Wort Gottes gepredigt und im Glauben vernommen wird« (so aber Werner Elert, *Morphologie des Lutherums*, Bd. 1, München 1931, 229). Vielmehr *ist* die real existierende Kirche *dann* die geistliche Kirche, wenn sie im Glauben tut, was sie tut, »es sei sehen, hören, reden, kriechen, gebären, tragen, essen, trinken oder was es wolle« (Martin Luther, *Daß diese Worte Christi »Das ist mein Leib«* noch fest stehen, wider die Schwärmgeister [1527], in: *WA* 23,64–283, hier 189 [modernisiert]). Nach Luther wäre es ein krasses Missverständnis zu meinen, man könne analytisch bestimmen und objektivieren, welche Vollzüge nun »geistlich« seien und sich eindeutig als Vollzüge der »unsichtbaren Kirche« identifizieren lassen. »Wenn Gottes Wort dazu kommt und durch den Glauben geschieht, so ist's und heißt geistlich geschehen [...] Scilicet in usu, non in objecto spiritus est« (ebd.).

2. Jede Geschichtsschreibung verdankt sich der partikularen Welt-sicht ihrer Urheber. »There is a mask of theory over the whole face of nature.« So die berühmten Worte des viktorianischen Philosophen William Whewell. Auch das Gesicht der Geschichte trägt eine Maske der Theorie. Eine theologisch engagierte Geschichtsschreibung verharrt nicht in der Beobachterperspektive, sondern betreibt ihr Geschäft als eine Wissenschaft des Betroffenseins und Beteiligtseins im Horizont einer spezifischen Wirklichkeitsgewissheit.<sup>69</sup>

3. Produktive Formate der Interaktion zwischen Theologie und Geschichte sind rar. Gleichwohl haben sich beide nach einer Zeit der Gesprächsverweigerung einander wieder angenähert und dabei von der Illusion gelöst, die Welt erklären zu können. Die Geschichtswissenschaft hat sich vom Kausalitätsmodell verabschiedet, die Theologie von einer deterministischen Heilsgeschichte. Beide sind auf eine Art »fundamentalistisch«. <sup>70</sup> Emergenztheorien sind ein vielversprechender Gesprächsansatz, da sie offene Systeme voraussetzen und mit überraschenden, sprunghaften Neukonfigurationen von Systemen rechnen. Die Emergenz einer religiösen Bewegung lässt nach der treibenden Kraft ihres In-Erscheinung-Tretens fragen, nach dem schöpferischen Geist des Neuen und Anderen, nach dem Woraufhin ihres Werdens. Hier kann die Theologie anschließen.

4. Nun wäre es natürlich absurd zu behaupten, dass Gott grundsätzlich im Neuen und Anderen seine Hand im Spiel hat, dass jede systemische Neukonfiguration ein Gottesbeweis wäre. Aus theologischer Perspektive ist bei der Würdigung der empirischen Realität der frühen Christenheit zu fragen, inwiefern sie auf die im Evangelium gefassten Werte hin transparent ist, wie sich in der sichtbaren Kirche die unsichtbare Kirche zeigt. In dem Maße, in dem sich im realen Existenzvollzug der frühen Jesusbewegung das Christusereignis verkörpert und der Geist Gestalt gewinnt, kann sie ein (mehr oder weniger) inspirierender Impuls auch für die gegenwärtige Kirche sein. Aber das ist eine andere Geschichte.

– Prof. Dr. Benjamin Schliesser ist außerordentlicher Professor für Literatur und Theologie des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät der Universität Bern. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Briefe und Theologie des Paulus, der frühchristliche Identitätsdiskurs (»Glaube« und »Zweifel«) sowie die Geschichte des frühen Christentums.

<sup>69</sup> Vgl. Dalferth, Gibt es eine wissenschaftliche Rede von Gott?, 469 (s.o.).

<sup>70</sup> Vgl. Stanley J. Grenz/John R. Franke, Beyond Foundationalism. Shaping Theology in a Postmodern Context, Louisville 2001, 24.