

und gleichzeitig einer interdisziplinär informierten Übersetzungsleistung, die die Relevanz dieser Traditionen allgemein verstehbar macht.

Theologie – so hat P. Bahr diesen Zusammenhang kulturwissenschaftlich beschrieben – erschließt Expertenwissen zu einem bestimmten Raum des kollektiven Gedächtnisses unserer Kultur „und kennt sich in den entsprechenden Archiven aus“. Die Übersetzung der dadurch erschlossenen Symbolgehalte in den zivilgesellschaftlichen Diskurs erfordert eine „Zweisprachigkeit“, die schon bei der theologischen Ausbildung zu vermitteln ist. (II, 668)

Solche Zweisprachigkeit – das kann nun festgestellt werden – ist eines der wesentlichen Merkmale öffentlicher Theologie. Es ermöglicht der Theologie, das kraftvolle Orientierungsangebot der jüdisch-christlichen Tradition wirksam in den allgemeinen Diskurs einzubringen (dazu: Bedford-Strohm). Dass sie dazu gerade im Hinblick auf die Menschenrechte in der Lage ist, liegt auf der Hand.

Indem die Kirchen sich als weltweite Netzwerke mit starker, durch eine öffentliche Theologie reflektierter und neu zur Sprache gebrachter Traditionsbasis in die globale Zivilgesellschaft einbringen, lösen sie ein, was kulturwissenschaftliche Deutungen zwar beschreiben, nie aber selbst leisten können, nämlich „zukunftssträchtige kulturelle Orientierung durch das erinnernde Widerlager lebenskräftig erhaltener Traditionen“ zu ermöglichen.

Kirchengeschichte im Spannungsfeld von Theologie und Kulturwissenschaft

Martin Wallraff

Thomas Kaufmann, Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts (SuR N.R. 29), Mohr Siebeck Tübingen 2006, XVI + 522 S. – *Christoph Markschies*, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie. Unveränderte Studienausgabe, Mohr Siebeck Tübingen 2009, VI + 525 S.

Dem Verhältnis von Kirchengeschichte und Kulturwissenschaft kann man sich so nähern, dass man eine theoretische Reflexion über beide Wissenschaften anstellt und daraus dann Folgen für denjenigen zieht, der das eine Fach oder das andere vertritt. Oder man kann es eher „empirisch“ so diskutieren, dass man dem real existierenden Wissenschaftsbetrieb zusieht, also dem zeitgenössischen Kirchenhistoriker über die Schulter schaut und fragt, was genau er tut und wie er sich dabei zu „Kulturwissenschaft“ verhält. Der zweite Zugang sei hier gewählt. Das empfiehlt sich um so mehr deshalb, weil zwei sehr profilierte jüngere Publikationen vorliegen, die sich dafür eignen und die die traditionellen Hauptinteressensgebiete protestantischer Kirchengeschichtsschreibung in deutscher Spra-

che repräsentieren, nämlich die Epochen der Antike und der Reformationszeit. Die doppelte Einschränkung der Sprache und der Konfession sei gleich zu Beginn nochmals betont: was Kirchengeschichte ist und wie sie betrieben wird, würde sich anders darstellen, wenn man auf andere Sprachräume und andere konfessionelle Kontexte blickte – zumal indirekt auch eine institutionelle Verortung damit verbunden ist: Im deutschsprachigen Protestantismus wird Kirchengeschichte zumeist an konfessionsgebundenen staatlichen Fakultäten für Theologie betrieben (also weder an rein kirchlichen Schulen oder Seminaren noch an allgemein geisteswissenschaftlichen Fakultäten). Dies gilt es zu berücksichtigen.

Die beiden genannten profilierten Werke sind fast zeitgleich (Kaufmann: 2006; Markschie: 2007) beim gleichen Verlag (Mohr Siebeck), in gleicher Aufmachung (grau, seriös) und im gleichen Umfang (ca. 500 Seiten) erschienen. Beide Verfasser gehören der mittleren Generation an (Jahrgang 1962), und beide sind Ordinarien an einer der genannten konfessionsgebundenen Fakultäten (Berlin bzw. Göttingen). Diesen formalen Gemeinsamkeiten stehen nun freilich im Blick auf die gewählte Fragestellung erhebliche inhaltliche Differenzen gegenüber. Während das eine Buch (Kaufmann) den „Kultur“-Begriff schon im Titel nennt und dann in der Durchführung fast auf jeder Seite verwendet – beinahe inflationär (besonders häufig in der Junktur „Konfessionskultur“), begegnet der Begriff im anderen Buch (Markschie) eher selten, ja man möchte fast sagen: er wird geflissentlich vermieden.

Warum ist das so? Und warum ist vor allem das zweite hier dennoch interessant, ja – wie sich herausstellen wird – womöglich noch interessanter als das erste? Beide Bücher seien kurz vorgestellt. Die „Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen“ von *Ch. Markschie* verortet sich an der Schnittstelle von „eigentlicher“ Theologiegeschichte und ihren „institutionellen Kontexten“ (2) – daher der Untertitel „Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie“. Man befindet sich also gewissermaßen im Vorhof des Tempels, der Zutritt zum Allerheiligsten ist noch verwehrt (doch in Aussicht gestellt: Markschie hofft, „eine Theologiegeschichte neuen Typs künftig einmal vorlegen zu können“, 4 Anm. 7). Was nun sind die untersuchten „institutionellen Kontexte“?

Bevor man sich ins Einzelne begibt, sei gesagt: Es ist ein im besten Sinne grundgelehrtes Buch. Selbst der Leser, der sich in dem einen oder anderen behandelten Gebiet gut auszukennen meint, wird den Text mit reichem Gewinn lesen. Immer wieder wird die faszinierende Lektüre belohnt durch Hinweise auf völlig Abgelegenes, neue und wichtige Details, überraschende und geradezu beglückende Querverbindungen zwischen längst Bekanntem. Zugleich aber ist die Darstellung so luzide und klar, dass sie sich durchaus auch als Einführung in die behandelten Themenkomplexe eignet – vielleicht nicht gerade für den blutigen Anfänger, aber doch für Studierende fortgeschrittener Semester.

Vorausgesetzt ist ein Konzept von „Theologie“ (nämlich der des Christentums

in der Kaiserzeit). Was damit gesagt ist und ob damit überhaupt etwas Nützliches gesagt ist für den Historiker, der sich dem Christentum der ersten drei Jahrhunderte zuwendet, wird vorab in einem Abschnitt über den Begriff geklärt. Zu Recht weist Markschieß darauf hin, dass der moderne Theologie-Begriff seine Wurzeln allenfalls bis ins hohe Mittelalter zurückverfolgen kann (11–27), schwerlich in die Antike, und dass dort mit *theologia* etwas ganz anderes gemeint war. Wenn der Begriff dennoch verwendet wird (um die Distanz anzuzeigen, verwendet Markschieß gern Anführungszeichen), dann ist damit die Gefahr verbunden, dass er das akademische Fach an deutschsprachigen konfessionsgebundenen Fakultäten im 21. Jh. als implizites Normbild zurückprojiziert. Markschieß ist sich der Gefahr sehr wohl bewusst (sie wird als Logik der „Einbahnstraße“ kritisiert, 11–13), aber stellenweise erliegt er ihr doch, wenn er etwa statuiert, dass *theologia* schon im 3. Jh. „Trinitätstheologie“ im spezifischen Sinne meinen könne (25). Das mag sich aus der Sicht späterer Theologiegeschichte so darstellen, doch zeitgenössisch fehlen dafür Belege.

Konkret sind es nun drei institutionelle Kontexte, die untersucht werden: der christliche Lehrbetrieb, die Tätigkeit der montanistischen Propheten und der christliche Gottesdienst. In allen drei Fällen wird die Vielfalt und die Breite des Spektrums christlicher „Theologie“ eindrucksvoll vor Augen gestellt. Manche gängigen Schablonen über die montanistische „Sekte“ oder die „Katechetenschule“ von Alexandrien müssen revidiert werden. Dass insbesondere der christliche Gottesdienst eine wichtige Quelle „impliziter Theologie“ ist, die sich zugleich größter Verbreitung erfreute und daher Aufschlüsse über Mentalitäten viel weiterer Kreise als nur die der intellektuellen „religiösen Spezialisten“ gibt, ist eigentlich keine überraschende Einsicht, aber doch, wie Markschieß zu Recht konstatiert, „vor allem in evangelischer Forschung häufig übersehen“ worden (211). Man mag hinzufügen: in katholischer Forschung zwar nicht übersehen, aber durch die Disziplinengrenze zwischen Patristik und Liturgiewissenschaft ebenfalls nicht hinreichend fruchtbar gemacht. Der einschlägige Abschnitt (136–211) zeichnet sich durch stupende Quellenkenntnis und sehr feine und detailgenaue Interpretationen aus. Das sich ergebende Bild ist viel bunter und vielfältiger als bisher gedacht. Der Erkenntnisgewinn entsteht freilich primär durch die umfassende Berücksichtigung der „Nebenquellen“, während die Deutungen vor allem der bekannten Texte doch eher konventionell bleiben (etwa beim Verhältnis der Didache zu jüdischer Liturgie oder bei der Frage der Rolle der Einsetzungsworte bei Justin und anderswo).

Freilich ist mit der schieren Einsicht, dass christliche „Theologie“ in den ersten drei Jahrhunderten sehr vielfältig, um nicht zu sagen: zerklüftet daherkommt, per se noch nicht sehr viel gewonnen. Gerade beim Gottesdienst kann man doch auch umgekehrt fragen, wieso es bei aller Vielfalt doch gelang, eine Art „Wiedererkennungseffekt“ herzustellen. Das gilt ja gerade für die Eucharistie (auf die allein sich die Analyse beschränkt – leider, denn eine umfassendere Diskussion dessen, was christlicher Ritus eigentlich ist, hätte noch viel mehr

Überraschendes zu Tage gebracht; so bleibt es bei den knappen Bemerkungen zur Ritualtheorie im Allgemeinen, 137–139). Immerhin konnte schon um 200 der christliche Bischof Aberkios schreiben, dass er überall auf seinen weiten Reisen Glaubensgenossen fand und mit ihnen Mahlgemeinschaft hielt – damit also ein gewisses Maß an Identität des Gottesdienstes voraussetzt.

Als wirkliches Filetstück im vorliegenden Buch ist das ausführliche Kapitel über die Kanongeschichte anzusprechen (215–335, unter der Überschrift „Institution und Norm“, etwa ein Drittel des Buches). Man mag denken, dass gerade auf diesem Sektor schon längst alles gesagt und „abgegrast“ sei – hat doch besonders der Protestantismus aufgrund des Schriftprinzips und der starken Stellung der biblischen Exegese darauf seit Langem großen Wert gelegt. Markschie ist sich der Gefahr durchaus bewusst (220). Indes, der Aufwand einer Neuverlage des Dossiers lohnt sich durchaus. Er lohnt wegen der Fragestellung, die nicht in der „Kanonisierung“ einen Endpunkt, damit also gewissermaßen eine Beerdigung erster Klasse sieht, sondern sie konsequent als Teil der Theologiegeschichte der ersten Jahrhunderte fasst. Er lohnt aber auch wegen der Einbettung in das Buch- und Bibliothekswesen der Antike: besonders spannend ist der Abschnitt über biblische Schriften in christlichen Bibliotheken (314–331, mit Erschließung bislang nicht oder kaum genutzter Quellen). „Kanon“ ist eben nicht nur ein Formalkriterium (das es so im 2. und 3. Jh. auch noch gar nicht gab), sondern Teil einer umfassenderen Lese- und Textkultur, und diese war in der Kaiserzeit entscheidenden Neuerungen ausgesetzt, an denen das Christentum seinen Anteil hatte. Die Neuaufnahme des Themas lohnt also wegen des konsequent kulturwissenschaftlichen Zugriffs – dies freilich in der Diktion des geneigten Lesers, nicht des Buches selbst.

Auch im Schlussabschnitt wird dieses Etikett vermieden. Dort geht es um „Identität und Pluralität des antiken Christentums“ (337–383), d. h. im Kern um die Frage, wie es sich erklärt, dass zwar das Christentum bei sorgfältiger Betrachtung, wenn die Kamera des Historikers nahe heranzoomt, sehr vielfältig ist und von großen Unterschieden geprägt, dass aber gleichwohl die Rede vom „Christentum“ im Singular offensichtlich und weiterhin Sinn hat. Der Sachverhalt ist tatsächlich überraschend und erklärungsbedürftig. Letzten Endes ist es auch dem hohen Maß an Kohäsion geschuldet, dass sich das Christentum später (in Spätantike und frühem Mittelalter) breit etablieren konnte. Wie und mit welchem terminologischen Rüstzeug soll man den Befund erklären? Zunächst wird sehr ausführlich Walter Bauers These und Terminologie von „Orthodoxie und Häresie“ sowie deren Rezeption in der Forschung referiert (339–369), letztlich aber verworfen. Sodann werden knapp die Begriffe „Inkulturation“ und „Akkulturation“ diskutiert (369–373). Es wird nicht ganz deutlich, warum diese Begriffe eine so negative Presse haben. Einfach nur, weil sie als „jesuitisch“ eingestuft werden? Dabei verwendet sie Markschie in der Durchführung mitunter auch selbst immer wieder, und zwar, wenn man genau zusieht, mitunter an entscheidenden Stellen (etwa 16 und 213). Tatsächlich ist die Konnotation, der zu-

folge bei „Inkulturation“ etwas außerhalb der Kultur Stehendes zu Kultur wird (analog zur „Inkarnation“, s. 371), eher problematisch. Man würde dann bei einer modifizierten These von der „Hellenisierung des Christentums“ landen, die letztlich die Vorstellung voraussetzt, dass es eine Art Substrat des Christentums gibt, das der hellenistischen Kultur vor- oder gar übergeordnet ist. Doch setzt der Begriff das zwingend voraus? Faktisch wird er oft mit „Akkulturation“ *promiscue* verwendet, und es spricht nichts dagegen, ihn allgemein im Sinne der Interaktion von Kulturen zu verwenden. Freilich ist der Begriff dann relativ schwach – was allerdings für die von Markschieß präferierte Terminologie ebenfalls gilt. Dass mit den Allerweltsworten „Identität“ und „Pluralität“ (373–383) ein großer Erkenntnisfortschritt für die Geschichte des frühen Christentums verbunden sei, wird man nicht behaupten können.

Wichtig scheint in diesem Zusammenhang der Begriff der „Institution“, der von Markschieß als Leitbegriff gewählt wird – anstelle der wenig profilierten „Kultur“. Diesen Begriff muss er der Alltagssprache gegenüber weiten, um all das darunter zu fassen, was in dem Buch behandelt wird. Institutionen werden definiert als „soziale Arrangements, die nach außen und innen Stabilität und Dauer erfolgreich suggerieren und zur Geltung bringen“ (34). Tatsächlich erweist sich der Begriff in dieser erweiterten Gestalt als erstaunlich tragfähig. Es wäre gewiss reizvoll, das Unternehmen einer „Institutionengeschichte“ des Christentums auch auf andere Epochen auszudehnen.

Wer übrigens naheliegender- und naiverweise bei Institutionen des frühen Christentums zunächst an Strukturen der Ämter und der Verfassung denkt, wird enttäuscht. Das ist bedauerlich, denn man könnte – und besonders: Markschieß könnte – darüber gewiss mehr sagen und diskutieren als die ewigen Fragen nach den Anfängen des monarchischen Episkopats und nach der Frühgeschichte des Synodalwesens. Der Grund für die *omissio* liegt nicht darin, dass es als nicht zum Thema gehörig empfunden wurde (im Gegenteil: Abschnitte darüber waren ursprünglich geplant, 4). Es liegt vielmehr an der Entscheidung, „bewußt paradigmatisch zu arbeiten“ (7) – wie auch sonst mit dem Wort „paradigmatisch“ leider zu oft Lücken zugekleistert werden. So wird auch dieses Buch das Odium der „case studies“ nicht ganz los, obwohl es ein viel höheres Maß an inhaltlicher Geschlossenheit aufweist als das zweite hier vorzustellende.

Bei *Th. Kaufmanns* „Konfession und Kultur“ handelt es sich um eine Mischung von bereits publizierten Studien und hier zum ersten Mal vorgelegten. Dadurch erklärt sich eine gewisse Zufälligkeit der Themenwahl; von einem geschlossenen Entwurf oder gar Programm kann also keine Rede sein. Die Themenstellung wird – durchaus in Übereinstimmung mit jüngeren Tendenzen reformationshistorischer Forschung – in der „zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts“ verfolgt, also in der Zeit, in der sich „Konfessionen“ im modernen Sinn des Wortes zu bilden begannen. Die „Heroisierung“ der Frühzeit (etwa in der Holl-Schule, aber auch bei Ebeling) mit daraus folgender Verachtung für die Konsoli-

dierungsphase ist einer differenzierteren und wohl auch gerechteren Wahrnehmung gewichen. Was hier geschieht, könnte durchaus mit Markschie's weiterem Institutionsbegriff als ein Prozess der Institutionalisierung beschrieben werden. Kaufmann verwendet den „Kultur“-Begriff, näherhin den der Konfessionskultur. Der thematische Bogen ist weit gespannt: von der Apokalyptik in Flugschriften über Gutachten der Fakultät Rostock bis hin zur Bilderfrage, vom Gegenüber zu Juden und Jesuiten über die kulturellen Rahmenbedingungen des Pastorenstandes bis hin zur Jahrhundertwende 1600 – all dies und vieles mehr wird vor den staunenden Augen des Lesers ausgebreitet und mit großer Detailkenntnis untersucht. Fürwahr ein reiches Füllhorn!

Vieles ist unmittelbar aus den Quellen gearbeitet, und in vielen Fällen gelingen wichtige neue Erkenntnisse. Dass etwa der Augsburger Religionsfriede von 1555 sich durch das Teleskop eines 450-jährigen Abstandes ganz anders ausnimmt als für die Zeitgenossen (364–392), dass die lutherische Polemik gegen die Jesuiten beinahe früher begann als der gegenreformatorische Kampf des Ordens selbst (205–299 in einem sehr langen und gehaltvollen Beitrag) oder dass die lutherische Stellung zu den Bildern nur sehr oberflächlich mit der theologischen Deutekategorie des „adiaphoron“ beschrieben ist (173–199) – all dies hat man vorher so nicht gewusst, und es macht die Lektüre lohnend, wenn sie auch stellenweise durch ausufernden Nominalstil etwas erschwert ist (man lese etwa den wichtigen ersten Satz des Kapitels über „Konfessionskultur“; 14).

Der Gattung des Buches entspricht es, dass es zusammenfassende Schlussthesen nicht gibt. Der Erkenntnisgewinn im Einzelnen ergibt sich aus den Einzelstudien (und dieser Gewinn ist durchaus beträchtlich!). Für den Gesamtansatz ist man auf die einleitenden Bemerkungen gewiesen. Kaufmann möchte die Stimme seines Faches im Kontext „der allgemeinen geistes- und kulturwissenschaftlichen Frühneuezeitforschung“ stärker zur Geltung bringen (VIII), und dafür bedient er sich selbst kulturwissenschaftlicher Begriffe. Vor allem ist häufig von der „Konfessionskultur“ die Rede. Die Konfession repräsentiere dabei den „Inbegriff des Distinkten, Partikularen, Fixierten, rechtlich oder dogmatisch Bindenden und Stablen“ (9), während Kultur „weich“ gefasst wird, nämlich als „denkbar umfassendste Kategorialisierung alles dessen, was Menschen denken und tun“. Damit soll der Friede zwischen den beiden im Titel genannten Begriffen geschlossen sein; das Abstand schaffende „und“ ist entbehrlich. Freilich kommt dafür im Gewande der kultur-wissenschaftlichen Terminologie gelegentlich ein geradezu kultur-kämpferisches Element ins Spiel, wenn etwa von der „selbstgewiß-säkularistischen kirchen- und christentumskritischen Attitüde in der Kultur- und Gesellschaftsgeschichtsschreibung der Frühen Neuzeit oder ihren populären Derivaten“ die Rede ist (15). Die „Unentwirrbarkeit der Christentumskulturen und ihrer Gesellschaften“ (16) wird auf diesem Hintergrund nicht mehr nur nüchtern konstatiert (eigentlich eine Selbstverständlichkeit), sondern „aus apologetischen [...] Gründen“ postuliert: die schlichte Beobachtung bekommt dadurch etwas Trotz-Verbissenes.

Mit diesem Gedanken soll die Relevanz der Kirchengeschichte im Konzert der Kulturwissenschaften betont werden: Das Buch ist ausweislich der allerersten Seite geschrieben „in dem Selbstbewußtsein, [...] daß [...] Kirchengeschichte einen unveräußerlichen Beitrag zu jeder Kulturgeschichte [...] zu leisten hat und auch zu leisten vermag“ (VII). Freilich tritt damit auch ein Bewusstsein der Distanz zutage: Kirchengeschichte *ist* nicht einfach Kulturgeschichte oder einer ihrer Unterbereiche. Sie lässt sich nicht ganz in Kulturwissenschaft aufrechnen, wenn sie sich auch ihrer Sprache bedient. Das distanzierende „und“ des Titels zwischen Konfession und Kultur kommt auf diese Weise durch die Hintertür wieder ins Spiel.

Diese Einsicht ist grundlegend; in ganz anderer Form und Atmosphäre kam sie auch bei Markschieß zum Vorschein: dort ist es die Differenz zwischen „Theologie“ und den „Institutionen“. Freilich kann er, obwohl (oder gerade weil?) er das Wort „Kultur“ nicht als Leitbegriff verwendet, seinen Stoff doch höchst unbefangen und in großer *serenitas* kulturwissenschaftlich entfalten. An die Stelle der Kultur tritt der engere und daher präzisere Begriff der Institution. Gleichwertig sind beide dennoch nicht: Während bei Kaufmann mit Kultur gerade das Plural-Vielgestaltige gemeint ist, stiften Markschieß' Institutionen Identität und damit Einheit.

In ungewollter, sicher ungeplanter Parallele – und daher umso auffälliger! – zeigen zwei maßgebende und profilierte jüngere Forschungsbeiträge im Bereich der Patristik und der Reformationsgeschichte eine ähnliche Positionierung im Blick auf „Kultur“. Es lohnt sich daher, das Verhältnis von Kirchengeschichte und Kulturwissenschaft abschließend in drei Thesen von hier aus in den Blick zu nehmen. Diese verstehen sich als Versuch, die Ansätze in den vorliegenden Monographien kritisch weiterzudenken und für das Selbstverständnis des Faches fruchtbar zu machen.

1. Stehen sich in Kirchengeschichte und Kulturwissenschaft zwei distinkte Partner mit Unterschieden und Gemeinsamkeiten gegenüber? Oder sollte man nicht vielmehr Kirchengeschichte *als* Kulturwissenschaft verstehen und damit erstere letzterer unterordnen? Das geschieht in beiden besprochenen Werken faktisch auf weiten Strecken (wie auch überhaupt großteils in der jüngeren kirchenhistorischen Forschung). Diese Verhältnisbestimmung ist solange nicht falsch, wie „Kulturwissenschaft“ in einem sehr weiten Sinn verstanden wird – was in der gegenwärtigen akademischen (und hochschulpolitischen) Diskussion nicht selten der Fall ist. Kultur erscheint dann „als denkbar umfassendste Kategorialisierung alles dessen, was Menschen denken und tun“ (Kaufmann; 9); die damit befassten Wissenschaften finden ihre Grenze allenfalls bei der *life science*. Gleichwohl geht das Anliegen beider besprochenen Autoren und des Faches nicht ganz darin auf. Das wird deutlich, wenn Kaufmann von „apologetischen“ Motiven im Gegenüber zur „allgemeinhistorischen“ und „kulturgeschichtlichen

Forschungsdiskussion“ spricht (14f.), ebenso wenn *Markschies* das eigene Unterfangen als „Prolegomena“ zu etwas anderem, dem „Eigentlichen“, nämlich der Theologiegeschichte beschreibt (4 Anm. 7).

Um diesen weitergehenden Anspruch des Faches angemessen zu fassen, wäre eine engere, präzisere Definition von Kultur erforderlich, die nicht das Gesamt der Theologie in sich aufsaugt. Die Kirchengeschichte könnte dann eine vermittelnde, damit Kultur erklärende Funktion übernehmen, zugleich aber auch eine gegenwartsdiagnostische und damit potentiell kulturkritische. Der von *Marschies* verwendete Begriff der „Institution“ hat gewiss den Vorteil, nicht so inflationär und daher fast desemantisiert gebraucht zu sein wie „Kultur“; gleichwohl kann bezweifelt werden, ob er das Potential bietet, an deren Stelle treten zu können. Zu sehr müsste man ihn der Alltagssprache gegenüber dehnen und neu fassen. Wichtig aber daran sind die Aspekte der sozialen Interaktion sowie von Stabilität und Dauer, die in eine neue Definition von „Kultur“ Eingang finden müssten.

2. Auf diesem Hintergrund kann und sollte der Gegenstandsbereich von „Kirchengeschichte“ neu reflektiert werden. Einerseits legt heute kaum jemand einen „harten“ Kirchenbegriff in dem Sinne zugrunde, dass der Kirchenhistoriker sich nur für die Geschichte *einer* oder *seiner* verfassten Kirche interessiere (das gilt jedenfalls in der protestantisch geprägten Wissenschaftskultur, aber weithin auch im katholischen Bereich). Andererseits hat sich zumindest im deutschen Sprachraum die Bezeichnung als „Christentumsgeschichte“ nicht durchgesetzt (anders als etwa im Französischen oder Italienischen), obwohl faktisch mit diesem Ausdruck das „Tagesgeschäft“ meist angemessen beschrieben wäre. Bleibt es bei der „Kirchengeschichte“ also nur aus institutioneller Trägheit? Solche Faktoren mögen eine Rolle spielen, doch macht gerade ein kulturwissenschaftlicher Ansatz deutlich, wie sehr der Wissenschaftler einerseits Kultur als „situationsbezogene Deutung von Wirklichkeit“ (C. Geertz) analysiert, andererseits aber mit dieser Analyse seinerseits Teil eines kulturellen Produktionsprozesses ist, also nicht in objektiver Distanz operiert, sondern Kultur als komplexes Zeichensystem (mit-)konstruiert. Der Kirchenhistoriker interagiert daher mit den Institutionen des Christentums (Institution hier wiederum in einem weit gefassten Sinne) derart, dass eine schlichte Unterteilung in Binnen- und Außenperspektive nicht angemessen erscheint. Die „Kirche“ in „Kirchengeschichte“ ist Objekt und Subjekt zugleich. Wer das Fach treibt, hat – ob er es will oder nicht – auch Teil an einer kirchlichen Selbstvergewisserung im Medium der Geschichte.

Beide besprochenen Autoren hätten ihren Gegenstand nicht oder zumindest nicht so behandelt, wie sie es getan haben, ohne ihre eigenen institutionellen Kontexte, die sie nun ihrerseits mit prägen. Gerade *Marschies* macht dies sehr schön deutlich, wenn er in einem ausladenden Vorwort den Sitz im Leben einer spezifischen Kirchen- und Wissenschaftskultur explizit macht (Lehrbetrieb an der Universität Jena etc.).

3. Als ein Leitmotiv zieht sich durch die besprochenen Werke und durch viele andere jüngere Forschungsbeiträge die Suche nach Einheit und Pluralität des Christentums (oder einer Untergruppierung desselben). Im Deutschen ist ja bei „Kirchengeschichte“ – wie auch im zugrunde liegenden griechischen Ausgangsbegriff *ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* – eine Festlegung auf Singular oder Plural nicht getroffen, anders als etwa im Englischen („Church history“). Im Zuge zunächst ökumenischer Weitung, sodann postmoderner Freude an der Vielfalt hat sich daher in den letzten Jahrzehnten das Gewicht – meist unreflektiert und unbemerkt – hin zum Plural verschoben. Die Frage nach „Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum“ (W. Bauer) ist vor zwei Generationen aufgeworfen, doch jüngst zumeist so beantwortet worden, dass eindeutig abgrenzende Kategorien kaum noch zur Verfügung stehen. Die zentrifugale Tendenz zur Pluralisierung und Differenzierung geht mitunter so weit, dass manche Gelehrte meinen, nur noch von „Christentümern“ in der Antike sprechen zu können. Dem gegenüber fragt Marksches auch nach der „allen gemeinsame[n] Basis“ (5). Die gegebenen Antworten (v. a. im Schlussabschnitt 337–383) sind sicher noch nicht das letzte Wort in dieser Sache, doch verdient die Grundaussage Beachtung, dass nämlich bei dieser Suche der „Blick auf die Institutionen und Normen“ (5) methodisch weiterführt. Dieser Hinweis ist verhältnismäßig banal, wenn Institution im alltagssprachlichen Sinne verstanden wird und gewinnt in dem Maße an Tiefgang und Profil, in dem man daraus eine umfassendere kulturwissenschaftliche Kategorie zu gewinnen sucht.

Das Grundproblem stellt sich auch in der Reformationsgeschichte, doch in charakteristisch anderer Zuspitzung: *Kaufmann* muss umständlich darauf hinweisen, dass auch der (angeblich) „harte“ Konfessionsbegriff einen Raum und nicht einen Punkt beschreibt (11–14), also plurale Ausgestaltungen zulässt. Das sollte selbstverständlich sein, ist es aber in einer Diskussionslage nicht, die immer noch häufig „Konfessionalisierung“ als Einigelung und Monopolisierung versteht. Für Kaufmann schafft hier der „weiche“ Kulturbegriff Entlastung, doch würde man wünschen, dass er etwas stärker profiliert werden möge, um Einheit *und* Vielfalt angemessen zur Sprache zu bringen (nicht nur als plurales Gegengewicht zur letztlich nach wie vor „harten“ Konfession).

Es bleibt festzuhalten, dass das Fach Kirchengeschichte über weite Strecken faktisch kulturwissenschaftlich arbeitet, gleichwohl aber ein Bewusstsein von der eigenen Fremdartigkeit und vom Gast-Status bewahrt hat. Dieses Bewusstsein wird selten theoretisch reflektiert und auf seine Gründe hin befragt. Dies sollte zweifellos geschehen, und man möchte dem Fach dabei neuen Mut zu alten Konzepten wie „Kirchlichkeit“ und „Theologie“ wünschen. Einstweilen besteht aber kein Grund, den Ort und das Recht des Faches im Spannungsfeld von Kulturwissenschaft und Theologie nach der einen oder anderen Seite verbissen und apologetisch zu verteidigen. Dass auch zur Theologie hin eine gewisse Distanz besteht, tritt dort oft weniger ins Bewusstsein, wo das Fach im Bereich entspre-

chender Fakultäten verankert ist. Dies wird in anderen Wissenschaftskulturen deutlicher. Dass das Fach an der „Rede von Gott“ dadurch nur in abgeleiteter und vorläufiger Weise teilnimmt, mag von manchen als Mangel empfunden werden. Doch vielleicht ist auch gerade dies eine theologische Tugend.

Performanzen des Glaubens in der Religionspädagogik

Bernhard Dressler

Peter Biehl/Klaus Wegenast (Hg.), Religionspädagogik und Kultur. Beiträge zu einer religionspädagogischen Theorie kulturell vermittelter Praxis in Kirche und Gesellschaft, Neukirchener Neukirchen-Vluyn 2000, 252 S. – *Thomas Klie/Silke Leonhard* (Hg.), Schauplatz Religion. Grundzüge einer performativen Religionspädagogik, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2006, 346 S. – *Thomas Klie*, „Daß Religion schön werde“. Die performative Wende in der Religionspädagogik: Thomas Schlag/Thomas Klie/Ralph Kunz (Hg.), Ästhetik und Ethik. Die öffentliche Bedeutung der Praktischen Theologie, Theologischer Verlag Zürich 2007, 49–63. – *Hans Mendl*, Religionsunterricht inszenieren und reflektieren. Plädoyer für einen Religionsunterricht, der mehr ist als „reden über Religion“: Ludwig Rendle (Hg.), Mehr als reden über Religion ... 1. Arbeitsforum Religionspädagogik 21.–23. März 2006. Dokumentation, Auer Donauwörth 2006, 10–41. – *Mirjam Schambeck*, Religion zeigen und Glauben lernen in der Schule? Zu den Chancen und Grenzen eines performativen Religionsunterrichts: RPäB 58/2007, 61–80.

Weitere Literatur:

Bernhard Dressler, Darstellung und Mitteilung. Religionsdidaktik nach dem Traditionsabbruch: Religionsunterricht an höheren Schulen 45 (2002/1) 11–19. – *Bernhard Dressler* (Hg.), Religion zeigen. Zeichendidaktische Entwürfe, Religionspädagogisches Institut Loccum Rehberg-Loccum 2002, 180 S. – *Bernhard Dressler/Michael Meyer-Blanck* (Hg.), Religion zeigen. Religionspädagogik und Semiotik (Grundlegungen 4), Lit Münster 2003, 325 S. – *Michael Meyer-Blanck*, Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik, cmz Rheinbach 2002, 191 S. – *Michael Moxter*, Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie (HUTh 38), Mohr Siebeck Tübingen 2000, XI + 434 S. – *Klaus Prange*, Die Zeigestruktur der Erziehung. Grundriss der Operativen Pädagogik, F. Schöningh Paderborn 2005, 188 S. – *Gerd Theißen*, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2008, 455 S. – *Christoph Wulf/Jörg Zirfas* (Hg.), Pädagogik des Performativen. Theorien, Methoden, Perspektiven (Beltz-Bibliothek), Beltz Weinheim 2007, 237 S. – *Dietrich Zilleßen*, Die Freiheit religiöser Dialektik: JRP 18 (2002) 216–229.

Vorab sind die Karten offen zu legen: Als Beteiligter an den kontroversen Diskussionen um eine „performative Religionsdidaktik“ ist der Autor zu stark positioniert, um die für eine Rezension üblicherweise vorausgesetzte Distanz gewährleisten zu können. Zu rechtfertigen ist der hier gebotene Diskussionsbeitrag gleichwohl, insofern das Heft, in dem er erscheint, auch der Positionsbestimmung des Herausgeberkreises zu Fragen des Verhältnisses von Theologie und Kulturwissenschaft dient. Der eigene Befangenheitshorizont soll also nicht verschwiegen werden. Ich beschränke mich auf die Besprechung einiger weniger für das Thema