

# Kirchengeschichte als Missionsgeschichte

Überlegungen zu einem „Programm“ und seiner Realisierung<sup>1</sup>

Von Wolf-Dieter Hauschild

Über das Wesen der Kirchengeschichte zu reflektieren, wird seit einiger Zeit verstärkt als Aufgabe dieser innerhalb von Theologie, Kirche und Ausbildung eigentümlich vernachlässigten Disziplin begriffen. Damit ist eine wichtige und wohl auch lohnende Arbeit wieder aufgenommen worden, die als Krisensymptom oder unfruchtbares Theoretisieren zu qualifizieren falsch wäre.<sup>2</sup> Aus der Diskussion der jüngsten Zeit seien folgende Probleme hervorgehoben: 1. Der theologische Charakter der Kirchengeschichte bzw. ihr Beitrag zum Ganzen der Theologie. – 2. Die Anwendung sozialwissenschaftlicher Fragestellungen auf die Kirchen- und Dogmengeschichte. – 3. Die Frage nach der Einheit der Kirchengeschichte oder zumindest nach ihren übergreifenden Zusammenhängen und Entwicklungslinien.<sup>3</sup> – Es wird schwerlich bestritten werden können, daß der Kirchenhistoriker über die notwendige Detailforschung hinaus sich derartigen Grundsatzfragen im Vollzug seiner Arbeit immer wieder neu stellen muß.

<sup>1</sup> Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, hg. von *Heinzgünter Frohnes*, *Hans-Werner Gensichen* und *Georg Kretschmar*. Band I: Die Alte Kirche, hg. von *H. Frohnes* und *U. W. Knorr*, München (Chr. Kaiser) 1974, XC, 472 S., 1 Karte, geb. DM 49,-.

<sup>2</sup> An älteren Arbeiten seien genannt: *E. Seeberg*, Über Bewegungsgesetze der Welt- und Kirchengeschichte; in: *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Kl. 1*, 1924, 117–141; *W. Köhler*, *Historie und Metahistorie in der Kirchengeschichte*, Tübingen 1930; *W. Nigg*, *Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung*, München 1934, 245–257; *G. Ebeling*, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, SVG 189, Tübingen 1947; *H. Karpp*, *Kirchengeschichte als theologische Disziplin*, in: *Festschrift R. Bultmann*, Stuttgart 1949, 149–167; *H. Jedin*, *Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?*, *Saeculum* 5, 1954, 119–128; *J. Chambon*, *Was ist Kirchengeschichte? Maßstäbe und Einsichten*, Göttingen 1957; *P. Meinhold*, *Weltgeschichte – Kirchengeschichte – Heilsgeschichte*, *Saeculum* 9, 1958, 261–281; *R. Wittram*, *Geschichte der Kirche und Geschichte der Welt*, in: *Ders., Das Interesse an der Geschichte*, Göttingen 1958 (3. A. 1968), 136–150.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. die Beiträge von *E. Iserloh*, *H. Jedin* und *N. Brox* in: *Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?* hg. von *R. Kottje*, Trier 1970; *P. Stockmeier*, *Kirchengeschichte und Geschichtlichkeit der Kirche*, *ZKG* 81, 1970, 145–162; *A. Schindler*, *Kirchengeschichte – wozu?* in: *Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft*, hg. von *H. Siemers* und *H. R. Reuter*, Göttingen 1970, 140–156; *C. Mönnich*, *Die Kirchengeschichte im Rahmen der anthropologischen Wissenschaften*, *Concilium* 6, 1970, 473–478; *J. Gadille*, *Überblick über die Literatur zum Thema: Anwendung der Soziologie auf die Kirchengeschichte*, ebd. 515–520; *W. Pannenberg*, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973, 393–406.

Das vorliegende Unternehmen, Kirchengeschichte als *Missionsgeschichte* darzustellen, kann man als den Versuch verstehen, über wissenschaftstheoretische Erörterungen zu den skizzierten Problem hinaus eine entsprechende Darstellung der Kirchengeschichte zu bieten. Dabei spielt insbesondere die Frage nach dem theologischen Charakter der Kirchengeschichte, nach ihrem Spezifikum gegenüber der „Profangeschichte“ eine Rolle. Gerhard Ebeling hat seinerzeit für den evangelischen Raum die Diskussion darüber nachhaltig bestimmt durch seine am Kirchenbegriff der *Confessio Augustana* (CA 7) orientierte These, die Kirchengeschichte sei „die Geschichte des Zeugnisses von Jesus Christus in der Geschichte“ bzw. „die Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“.<sup>4</sup> Aber bisher wurde keine nach dieser Leitidee konzipierte Gesamtdarstellung geliefert; angeregt wurde vielmehr das Aufblühen der Auslegungsgeschichte als einer Spezialdisziplin, unter deren Produkten etliche seltsame und unfruchtbare Gewächse zu registrieren sind.<sup>5</sup> Der Anspruch jenes Konzeptes bleibt noch uneingelöst, wenn er denn überhaupt einlösbar ist. Im Gegensatz zur Auslegungsgeschichte wird die Missionsgeschichte bereits seit dem 17./18. Jh. eigens bearbeitet, obschon erst seit dem Ende des 19. Jhs. im historisch-kritischen Sinn. Auch hier gibt es mit der Formel „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“ den über derartige Spezialarbeiten hinausführenden Versuch einer gesamten Definition. Doch im Gegensatz zum Konzept „Kirchengeschichte als Auslegungsgeschichte“ haben wir mit dem jetzt vorliegenden ersten Band eines auf mehrere Teile geplanten Sammelwerkes ein Stück Realisierung vorliegen. Dabei darf freilich nicht übersehen werden, daß bereits Kenneth Scott Latourette die gesamte Geschichte der Kirche als Geschichte der Mission darzustellen unternahm<sup>6</sup> und z. B. Adolf Harnacks Werk „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“ (1902; 4. Aufl. 1924) auch eine Geschichte der Alten Kirche ist.

Bei der Betrachtung des neuen Unternehmens drängt sich die Frage auf, ob und inwiefern es als ein *Programm* verstanden werden kann. Hier ist zunächst von der fundamentalen Tatsache abzusehen, daß die Autoren des vorliegenden Sammelbandes ihre Beiträge offenkundig nicht oder nur vereinzelt als Teile eines kollektiv zu bearbeitenden einheitlichen Programms

<sup>4</sup> G. Ebeling, Kirchengeschichte S. 16, 22. (Ähnlich z. B. M. Schmidt, Art. Kirchengeschichte I, RGG 3. A., Bd. 3, 1959, 1422.) Zur Präzisierung seiner Position vgl. Ebeling, Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung, UTB 446, Tübingen 1975, 80–82. Zur Kritik s. W. Huber, Gegenwärtige Verantwortung und geschichtliche Begründung. Gerhard Ebelings Versuch der Verbindung von historischer und systematischer Theologie, Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 63, 1974, 392–410.

<sup>5</sup> Vgl. W.-D. Hauschild, Der Ertrag der neueren auslegungsgeschichtlichen Forschung für die Patristik, VF 16, 1971 (Heft 1), 5–25.

<sup>6</sup> K. S. Latourette, A history of the expansion of Christianity, 7 Bde., New York 1937–1945. Deutsche Zusammenfassung: Ders., Geschichte der Ausbreitung des Christentums, hg. v. R. M. Honig, Göttingen 1956. Vgl. auch die Würdigung von E. Benz, Kirchengeschichte als Universalgeschichte. Das Lebenswerk von K. S. Latourette, Saeculum 1, 1950, 487–507, bes. 489 f.

konzipiert haben und es wohl auch gar nicht konnten, weil sie – wenn der Eindruck nicht täuscht – vom Arbeitsvorhaben her Aufsätze zu einzelnen Themen der Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Welt als Beiträge zu einer altkirchlichen Missionsgeschichte liefern sollten.<sup>7</sup> Der Eindruck, es handele sich um einen „Reader“, wird durch den Umstand bestärkt, daß 7 der insgesamt 22 Beiträge Nachdrucke älterer Arbeiten sind. Diese Feststellung impliziert keinen Vorwurf; vielmehr ist zu fragen, ob und in welchem Sinn die Herausgeber dies Unternehmen, das im Klappentext des Buchumschlags als „neuartige Kirchengeschichte“ vorgestellt wird und vom Titel her zweifellos programmatisch wirkt, als ein Programm verstanden haben. Dazu erklärt der Mitherausgeber des Gesamtwerkes, H. W. Gensichen, im Geleitwort (S. VII), der Titel „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“ werde nicht im Sinne eines Programms, sondern als „Ortsbestimmung“ verstanden. Demnach soll keine Totaldefinition von Kirchengeschichte, sondern eine von einem vertieften Begriff von Mission<sup>8</sup> her neuverstandene Missionsgeschichte geboten werden; und diese ist insofern als Kirchengeschichte zu schreiben, als sie „immer ein Ausschnitt aus der jeweiligen Kirchen- und Theologiegeschichte und allein auf diesem Hintergrund recht zu verstehen“ ist (so der Mitherausgeber H. Frohnes S. LXXIII). Man muß bedauern, daß weder Frohnes, der spiritus rector dieses Bandes, noch einer der anderen Gesamtherausgeber ausführlicher Rechenschaft über das Ziel abgelegt haben. So bleiben die Zielvorstellungen „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“ (Gensichen S. VIII; Frohnes S. LXXIV) bzw. „Kirchengeschichte und Missionsgeschichte“ (so der Titel von Frohnes' umfangreicher Einleitung zu dem Band)<sup>9</sup> unreflektiert nebeneinander.

Dadurch scheint folgende Alternative unaufgelöst im Raum zu stehen: Entweder sind Kirche und Mission trotz wesensmäßiger Zusammengehörigkeit zweierlei, wobei „Kirche“ im Blick auf das historische und empirische Material die umfassendere Größe ist.<sup>10</sup> Dann wäre die Missionsgeschichte *auch* Kirchengeschichte, aber nicht die *ganze* Geschichte der Kirche; in der Darstellung wäre der Aspekt der Mission der leitende, doch das breite Spektrum der Phänomene könnte nicht in der Weise abgedeckt werden, wie es die herkömmliche Kirchengeschichtsschreibung tut. Oder „Mission“ wird zu einem derart totalen Begriff, daß alle Äußerungen und Befindlichkeiten

<sup>7</sup> Anzumerken ist übrigens, daß die Mehrzahl der Beiträge bereits 1970 fertiggestellt war.

<sup>8</sup> Mission als „Kirche in Bewegung“ hin auf die Welt mit ihren verschiedenen Religionen, Kulturen und Gesellschaftsformen.

<sup>9</sup> Diese bietet bedauerlicherweise nicht die nötige Einführung in das Gesamtwerk, sondern bloß einen zwar gelehrten, aber an dieser Stelle überflüssigen Abriss der Geschichte der Missionsgeschichtsschreibung. Man darf mit Spannung Frohnes' angekündigte Dissertation „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“ (vgl. S. LXXIV, A. 250) erwarten. – Uwe W. Knorr liefert S. 421–446 eine umfangreiche, vorzügliche Bibliographie zum Thema „Mission und Ausbreitung des Christentums in der alten Welt“.

<sup>10</sup> Mission ist „Kirche in Bewegung“, aber Kirche ist nicht *nur* als missionierende Kirche zu verstehen.

von Kirche – und damit die ganze Kirchengeschichte – unter ihm zu subsummieren sein müssen.<sup>11</sup> Dann aber müßte die Kirchengeschichtsschreibung ihr Material in ein Prokrustesbett zwingen bzw. vieles ausblenden, um der Darstellungsmaxime zu genügen. Ob ein Mittelweg zwischen dieser Alternative gangbar ist, dürfte nur die konkrete Darstellung zeigen können. Bevor das vorliegende Werk daraufhin befragt wird, seien noch einige *grundsätzliche Überlegungen* zum Thema „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“ vorgetragen.

Der Definition liegt – explizit oder implizit – ein bestimmter *Kirchenbegriff* zugrunde.<sup>12</sup> Dieser interpretiert vom Missionsgedanken her Kirche als Organ der göttlichen Erwählung und Sendung, deren Fundament das von Jesus Christus vollbrachte Heilswerk und deren Ziel das Heil der ganzen Welt ist. Insofern läßt sich Kirchengeschichte auch als Wirkungsgeschichte Christi verstehen. Die daraus folgende Konzeption nähert sich der „klassisch-katholischen“ Deutung der Kirchengeschichte als *Heilsgeschichte* an, ohne deren Schwächen zu teilen.<sup>13</sup> Denn bei Mission im heutigen Verständnis geht es um eine Begegnung von Christentum und nichtchristlicher Welt, die eine wechselseitige Veränderung zu Folge hat, also nicht bloß äußerlich um die Ausbreitung des Christentums, sondern um das Eindringen der christlichen Heilsbotschaft mitsamt der in dieser gesetzten Verhaltensnormen und Gemeinschaftsformen in einen kulturell, soziologisch, politisch und religiös jeweils spezifisch geprägten Lebensraum, dessen Eigenart die Gestalt der Botschaft und die Möglichkeiten einer Christianisierung bestimmt.<sup>14</sup> Wenn Mission bedeutet, daß eine Gesellschaft (oder ein Teil von ihr) christlich wird und sich so von innen heraus verändert, dann umfaßt eine als Missionsgeschichte verstandene Kirchengeschichte die verschiedensten Aspekte jeweils in ihrem geschichtlichen Wandel: politische und soziale Faktoren, Kultur und Religion, Kunst und Literatur, Ethik, Theologie und Philosophie. So lassen sich einseitige Betrachtungsweisen wie z. B. die rein ideen-, real- oder sozialgeschichtliche relativieren und in ein angemessenes Verhältnis zueinander setzen.

Mit dem Ansatz „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“ können neben der heilsgeschichtlichen Konzeption der Kirchengeschichtsschreibung auch die

<sup>11</sup> Vgl. das vielzitierte Diktum „Wenn *alles* Mission ist, ist nichts Mission“; *St. C. Neill*, Schöpferische Spannung. Mission zwischen gestern und morgen, Kassel 1967, 88.

<sup>12</sup> Ohne ekklesiologische Reflexion kann Kirchengeschichte als theologische Disziplin nicht auskommen; vgl. dazu schon W. Nigg, Kirchengeschichtsschreibung [s. Anm. 2], 254 f.

<sup>13</sup> Diese sind vor allem darin zu sehen, daß Kirche als abgeschlossenes Gegenüber zur „Welt“ beschrieben wird und ihr Wesen als dem geschichtlichen Wandel entzogen gilt. – Zur „klassisch-katholischen“ Deutung seit dem frühen Christentum vgl. im übrigen *P. Meinhold*, Geschichte der kirchlichen Historiographie, Bd. 1, Freiburg-München 1967, 42–224; *H. Zimmermann*, Ecclesia als Objekt der Historiographie, SOstAk Phil.-hist. Kl. 235, 4, Wien 1960.

<sup>14</sup> Vgl. die vorzügliche Arbeit von *H.-W. Gensichen*, Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission, Gütersloh 1971, 32 ff. 101 ff. 129 ff. 165 ff.; ferner *B. Sundkler*, The world of missions, London 1965.

Intentionen der anderen „klassischen“ Konzeptionen aufgenommen werden. Die für den Protestantismus typische *verbalistische Sicht* der Kirchengeschichte, wonach deren Kern die Verkündigung des Evangeliums ist, die zu bestimmten Zeiten verdunkelt war, zu anderen Zeiten wieder klarer ans Licht kam, läßt sich vom Missionsbegriff her einbringen.<sup>15</sup> Denn dieser impliziert die beiden Momente, daß die Geschichte der Kirche einerseits durch die Christusverkündigung als bleibenden Ursprung bestimmt wird, daß diese aber andererseits als geschichtliche Größe nur im Wandel ihre Normfunktion ausüben kann. Damit ist die Gefahr der „Trübung“ der Wahrheit durch Synkretismus zu jeder Zeit zwangsläufig gegeben. Auch diejenige Konzeption, die Kirchengeschichte als *Frömmigkeitgeschichte* akzentuiert,<sup>16</sup> kann aufgenommen und in ihrem relativen Recht bestätigt werden, weil Mission stets auch auf die Bekehrung des einzelnen zielt. Erneuerungs- und Protestbewegungen im Rahmen der Kirche sind ebenfalls frömmigkeitsgeschichtlich zu würdigen, darüber hinaus aber missionsgeschichtlich als Versuche, die Sendung der Kirche im Dienste der Herrschaft Christi gegen institutionelle Verfestigungen und Defizite zur Geltung zu bringen. Vom Gedanken der Sendung her kommt neben dem mit Verkündigung und Schriftauslegung gegebenen verbalistischen Aspekt der *institutionelle Aspekt* insofern zum Tragen, als Kirche als empirische Größe in bestimmten Organisationsformen Ausgangspunkt wie Ziel der Mission ist. Allerdings kann dieser Aspekt wohl nicht hinreichend berücksichtigt werden, weil Missionsgeschichte die Kirche stärker in ihrer Veränderung als in ihrem Beharren begreift.<sup>17</sup>

Wenn Mission darin ernstgenommen wird, daß ihr Subjekt letztlich nicht die Kirche, sondern der trinitarische Gott ist, dann kann sich Kirchengeschichtsschreibung auch gar nicht auf die Kirchen als die institutionalisierten Formen des Christseins beschränken, sondern muß zu erfassen suchen, wie jeweils die Wirkung Christi über die Grenzen der verfaßten Kirchen hinausdringt. Besonders zur adäquaten Erfassung der Neuzeit muß daher Kirchengeschichte als Missionsgeschichte – wenn anders es nicht bloß um Ausbreitung und Bekehrung geht – zur *Christentumsgeschichte* erweitert werden, um die ganze Breite und Tiefe der Wirkungsgeschichte Christi auszuloten.<sup>18</sup> So wird

<sup>15</sup> Zu dieser Konzeption seit Luther und den Magdeburger Centuriatoren vgl. P. Meinhold, Geschichte [s. Anm. 13] Bd. 2, 227–295; H. Scheible (Hg.), Die Anfänge der reformatorischen Geschichtsschreibung, Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 2, Gütersloh 1966.

<sup>16</sup> Seit Gottfried Arnold (dazu H. Dörries, Geist und Geschichte bei Gottfried Arnold, AAW Göttingen, Phil.-hist. Kl. Nr. 51, III. Folge, Göttingen 1963) besonders die pietistisch geprägte Forschung (vgl. P. Meinhold, Geschichte [s. Anm. 13] Bd. 1, 430–457; Bd. 2, 151–165), aber z. B. auch J. v. Walter, Die Geschichte des Christentums, 2 Bde., 2. A. Gütersloh 1938 f. in Verbindung mit einer konfessionalistischen Haltung.

<sup>17</sup> Überdies könnte wohl nicht jede Veränderung der Institutionen vom missionsgeschichtlichen Ansatz her plausibel gemacht werden. Für den gesamten Aspekt müßte allerdings der Gesichtspunkt der „Konversion“ von Strukturen eingebracht werden; vgl. H. Dombois, Evangelium und soziale Strukturen, Witten 1967, 9–36.

<sup>18</sup> Vgl. T. Rendtorff, Christentum zwischen Revolution und Restauration, München 1970; ders., Theorie des Christentums, Gütersloh 1972, 13 ff. 116 ff. 140 ff.

eine Theologie der Kirchengeschichte möglich, die von der Universalität der Sendung her Kirche und Menschheitsentwicklung in Beziehung zueinander setzt: Der trinitarische Gott wirkt in den verschiedenen Zeiten und Kulturen, in begreifbarer und verhüllter Weise darauf hin, daß die ganze Menschheit zum Heil geführt wird, indem seine Herrschaft sich durchsetzt. „Missionsgeschichte“ bedeutet dann, daß es nicht nur darum geht, die Menschheit möglichst zahlreich in die Kirche hereinzuholen und demgemäß zu verändern, sondern auch darum, daß die Kirche als erwähltes Gottesvolk missionierend in Richtung auf Welt und Menschheit hin transzendiert wird.<sup>19</sup> Was dabei ihre Identität sichert, ist der Bezug auf den göttlichen Heilsplan.

Aus den grundsätzlichen Überlegungen kann hypothetisch gefolgert werden, daß die Definition von Kirchengeschichte als Missionsgeschichte in dem skizzierten Sinne die relativ beste Antwort auf die vieldiskutierte Frage nach dem *Wesen der Kirchengeschichte* gibt, ohne jedoch alle Ansprüche zu erfüllen, die an eine Gesamtdefinition zu stellen wären. Freilich muß sich die Hypothese bewähren, und zwar an der ins einzelne gehenden Darstellung. Für diese bietet sich neben dem Mittelalter die *Epoche der Alten Kirche* besonders an, weil sie eine Zeit enormen Wachstums und konsequenter Entwicklung wie substantieller Veränderung des Christentums umfaßt. Harnack hat das unter universalgeschichtlichem Aspekt eindrucksvoll dargestellt. Das vorliegende Werk bietet zwar keine solche Gesamtschau, für viele Teilgebiete aber vorzügliche Zusammenfassungen des Forschungsstandes, die je für ihr Gebiet den Fortschritt über Harnack hinaus dokumentieren. Die Beiträge lassen sich in *drei Themenkomplexen* zusammenfassen: 1. Geschichte und spezifischer Charakter der altchristlichen Mission. 2. Die Auseinandersetzung des Christentums mit Staat und Gesellschaft. 3. Die Begegnung mit der hellenistisch-römischen Bildung und Religiosität. In den Darstellungen tritt das Thema „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“ hinter demjenigen der Begegnung des Christentums mit der Spätantike zurück, doch sie regen über ihre jeweilige Intention hinaus dazu an zu fragen, wie der im Gesamtthema zum Ausdruck kommende Aspekt berücksichtigt wird bzw. hätte berücksichtigt werden sollen.

Seit Harnack besteht nach allgemeiner Auffassung der *Charakter der altchristlichen Mission* darin, daß man etwa seit dem 2. Jh. nicht mehr planvoll missionierte, sondern die Kirche durch ihre Existenz missionierend wirkte. Dieser Grundgedanke wird in den nachgedruckten Aufsätzen von Karl Holl (*Die Missionsmethode der alten und die der mittelalterlichen Kirche*, 1912), Hans von Soden (*Die christliche Mission in Altertum und Gegenwart*, 1924), Einar Molland (*Besaß die Alte Kirche ein Missionsprogramm und bewußte Missionsmethoden?*, 1962) und Hans v. Campenhausen (*Das Martyrium in der Mission*, 1937) aufgegriffen. W. H. C. Frend (*Der Verlauf der Mission in der Alten Kirche bis zum 7. Jahrhundert*, 1970) und

<sup>19</sup> Dazu s. W. Pannenberg, *Reich Gottes und Kirche*, in: Ders., *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh 1971, 31–61; für den neutestamentlichen Befund s. G. Schrenk, Art. *ἐκλεκτός*, ThWbNT Bd. 4, 1942, 197.

Joseph Vogt (Die kaiserliche Politik und die christliche Mission im 4. und 5. Jahrhundert) zeichnen in instruktiven Überblicken die Hauptlinien der Missionsgeschichte nach. Während v. Sodens Beitrag außer der – einer Spezifikation durchaus bedürftigen – Bemerkung, daß die Alte Kirche „ganz Missionskirche“ war (S. 20), aber durch die darin mitgesetzte Assimilation an die Umwelt ihr Wesen zu verlieren drohte (S. 26), keine wesentlichen Gesichtspunkte beisteuert, tragen die anderen älteren Aufsätze Ergebnisse vor, die weithin rezipiert wurden, aufgrund neuerer Forschungen aber gewisser Korrekturen bedürfen.

Nach Holl gab es ein Missionsprogramm nur bei Paulus, die spätere Kirche hatte keine speziellen Missionsmethoden und Missionare; auf eigene Schulen als Instrumente der Mission wurde verzichtet (Holl S. 5–7; Molland S. 55 f. 61 f.). Holl meint (S. 6), es habe den Typ der Missionspredigt nicht gegeben, wohingegen Molland (S. 60 f.) zu Recht auf die missionarischen Elemente in der apologetischen Literatur (bei Justin und Cyprian) hinweist, deren Wirkung er höher veranschlagt als Holl. In der Tat wird man z. B. Clemens Alexandrinus nicht voll würdigen können, ohne die missionarische Dimension seines theologischen und ethischen Ansatzes zu betonen.<sup>20</sup> Kaum zufällig dürfte er in den Jahren nach dem Weggang aus Alexandria missionarisch tätig gewesen sein (s. Eusebius, Hist. eccl. VI, 11, 6), wie ja auch sein Lehrer Pantänus im Orient missioniert hatte (ebd. V, 10, 2 f.). Diesen Gesichtspunkt hebt Frend (S. 36) hervor. Den älteren Arbeiten zufolge war jeder einzelne Christ „ein Missionar“, die Mission daher eine „Propaganda der Tat“ (so z. B. Holl S. 8). Zumal für das Martyrium als werbendes Christuszeugnis galt dies, wenngleich es gerade auch den Widerstand zeigte, auf den eine derartige Mission in der spätantiken Gesellschaft stieß (v. Campenhausen S. 73. 76 f. 84).

Die durch Harnack bestimmte Grundauffassung ist von Georg Kretschmars Beitrag her (Das christliche Leben und die Mission in der frühen Kirche, S. 94–128) zu modifizieren. Danach gab es *zwei Typen altchristlicher Mission*. Neben der Gemeinde, die durch ihre Existenz als Sondergesellschaft missionierend wirkte (S. 109–126), gab es im ersten und zweiten, zum Teil auch noch im dritten Jahrhundert charismatische Wandermissionare (vor allem in Kleinasien und Syrien), die so etwas wie ein „weltweites Missionsprogramm“ (S. 123) entfalteten. Ihre Predigt zielte nicht auf Gemeindebildung, sondern auf die Bekehrung einzelner; begleitet wurde sie durch Wundertaten, Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen, die den Wirklichkeitsbezug der Heilsbotschaft verdeutlichten (S. 94–100). Mission war hier Sache des Charisma. Da aber auch die Gemeinde nur als ein vom Geist durchdrungener Sozialverband missionierend wirken konnte, ist die pneumatologische Dimension der Mission in beiden Fällen gegeben. Diese wird

<sup>20</sup> Vgl. z. B. C. Mondésert, Clément d'Alexandria, Théologie 4, Paris 1944, 27–45; H. Chadwick, The Early Christian Thought and the Classical Tradition, Oxford 1966, 31–65; A. Méhat, Étude sur les „Stromates“ de Clément d'Alexandrie, Paris 1966, 171 f. 294–420.

freilich in den vorliegenden Werken nicht näher erörtert, obwohl schon Lukas die Deutung von Kirchengeschichte als Missionsgeschichte pneumatologisch fundierte. Daß die alte Kirche weder Missionare noch Missionsmethoden kannte, wird man nach den Arbeiten von Frend und Kretschmar nicht mehr behaupten können. Berühmtestes Beispiel für eine planvoll durchgeführte Mission bleibt immer noch Gregor der Wundertäter, der Organisator der pontischen und kappadokischen Kirche. Und das Werk jener Charismatiker setzte sich in demjenigen der Mönche fort.

Auch das *Mönchtum* wäre unter dem Aspekt des Gesamtthemas zu würdigen, was allerdings Alfred Adam (Das Mönchtum der Alten Kirche, S. 86–93) nicht gelungen ist.<sup>21</sup> Er bietet ein kurzes, instruktives Resümee über das Mönchtum allgemein, jedoch keinen Beitrag zum Thema. Dieses wird nur mit der Bemerkung berührt, daß „das christliche Mönchtum zu den Auswirkungen der evangelischen Botschaft“ gehörte (S. 92). Die Bedeutung des Mönchtums für die Mission besteht zunächst darin, daß seit dem 4. Jh. immer wieder einzelne Mönche – in Fortführung der Tätigkeit der charismatischen Wanderprediger – in noch nicht christianisierten Gebieten des Imperiums missionierten.<sup>22</sup> Ergänzt wurde dies durch „volksmissionarische“ Aktivitäten von Mönchen in den großen Städten. Darüber hinaus müßte zum Gesamtthema die Entstehung des Mönchtums in seinen regional und zeitlich differenten Formen unter sozial- und frömmigkeitsgeschichtlichem sowie kirchensoziologischem Aspekt gewürdigt werden.<sup>23</sup> Die Geschichte einer „Kirche in Bewegung“ ist seit dem 4. Jh. wesentlich auch Geschichte des Mönchtums, weil dieses nicht nur die Mission förderte, sondern auch Strukturveränderungen in der Kirche und neue Formen des Christseins in der Welt initiierte.

Die missionarische Existenz der Gemeinden sowie der einzelnen Christen manifestiert sich nach außen hin in ihrem *Verhältnis zu Staat und Gesellschaft*. Rudolf Freudenberger (Die Auswirkungen kaiserlicher Politik auf die Ausbreitungsgeschichte des Christentums bis zu Diokletian, S. 131–146) liefert dazu eine an Einzelheiten orientierte Darstellung, die diesem Thema – an dem sich bewähren müßte, ob die Geschichte der Alten Kirche als Missionsgeschichte geschrieben werden kann – kaum gerecht wird.<sup>24</sup> Er nennt

<sup>21</sup> Adams bekannte Abteilung des Begriffs „monachós“ vom syrischen „ihidäyā“ (= der einzigartige, vollkommene Christusjünger, S. 86) verweist auf die individuell-missionarische Komponente des Mönchseins: Der vollkommene Christ ist der „Christ in Bewegung“, der in der Nachfolge Christi stets über sein altes Wesen hinauszukommen trachtet. Askese ist so lebenslange, prozeßhafte Bekehrung.

<sup>22</sup> Z. B. Hilarion in Palästina (Sozomenus, Hist. eccl. V, 15, 14), Abraam im Libanon (Theodoret, Hist. relig. 17), Simeon Stylites (ebd. 26), Euthymius (Cyrill von Skytopolis, Vita Euthymii 10); vgl. auch Kretschmar S. 97–100, zu den ost-syrischen Mönchen A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. 1, Gütersloh 1965, 351–353.

<sup>23</sup> Vgl. z. B. C. Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit (= Die Religionen der Menschheit Bd. 29), Stuttgart 1971, 416–445.

<sup>24</sup> Freudenberger vermutet (S. 134 f.), die Rechtsunsicherheit, in der die Christen lebten, habe sich „sehr hemmend auf die Verbreitung des Christentums“ ausgewirkt. Dagegen spricht das erstaunliche Wachstum der Kirche zwischen 150 und 250. –



das Verhältnis einen Kampf zweier Träger von „missionarischen Universalismen“ (S. 131), ohne dies näher zu begründen. Ein solcher Universalismus lag in der Tat auf beiden Seiten insofern vor, als sowohl der römische Staat als auch die Kirche diejenige Institution zu sein beanspruchten, in der allein der einzelne zum wahren Menschsein und die gesamte Menschheit zum Heil geführt werden könnten. Der Widerstand der Christen gegen das soteriologische Verständnis des Imperiums (samt dessen religiöser Explikation im Staatskult) einerseits, das Einschreiten des Staates gegen das Christentum als Perversion normaler Lebensart (*superstitio*) andererseits qualifizieren die Geschichte der Verfolgungen theologisch als Missionsgeschichte. An deren Ende stand die „Konversion“ der staatlichen Religionspolitik wie der Staatsreligion und die Indienstnahme der Kirche durch das Reich in der Konvergenz beider Größen, nachdem sich die großen Verfolgungen unter Decius, Valerian und Diokletian/Galerius als Fehlschläge mit enormer missionarischer Konsequenz erwiesen hatten.<sup>25</sup> Sowohl die Verfolgungs- als auch die Friedenszeiten prägten jeweils die Gestalt der Kirche. Im missionarischen Sinne wurde z. B. die Wiederzulassung der lapsi nach 251 gelöst, und zwar mit erheblichen ekklesiologischen und kirchensoziologischen Folgen.<sup>26</sup> Die Entstehung von schismatischen Kirchen der Novatianer, Donatisten, Melitianer, die die weitere Kirchengeschichte auch nach ihrer Innenseite hin beeinflussten, ergab sich aus den Verfolgungen, so daß diese mittelbar dazu führten, den latenten ekklesiologischen Konflikt des 3. Jhs. („reine“ Konventikelkirche oder „verweltlichte“ Großkirche) offen auszutragen.<sup>27</sup>

Das Verhältnis der Christen zur *gesellschaftlichen Umwelt* analysiert Henneke Gülzow (Soziale Gegebenheiten der altkirchlichen Mission, S. 189–226). In erhellender, abgewogener Ausführung legt er die gesellschaftlichen Zusammenhänge dar, in denen Mission und Bekehrungen statthatten, und liefert damit einen wichtigen Beitrag zum Gesamtwerk. Während die heidnischen Religionen keine anderen sozialen Maßstäbe setzten als die in der ständischen Gesellschaft vorgefundenen (und damit der gelegentlich geäußerte Grundsatz der Gleichheit aller Menschen „theoretisch“ blieb), überwand das Christentum in allmählichem Prozeß gesellschaftliche Schranken, weil seine Normen, auch wenn sie nicht direkt auf soziale Veränderungen zielten, diese immerhin indirekt in Gang brachten. Bekehrung zu Christus

Unter missionsgeschichtlichem Aspekt wird S. 136. 143 kurz auf die Bedeutung der Friedenszeiten unter den Severern und seit Gallienus hingewiesen.

<sup>25</sup> Zur Erklärung der weltgeschichtlich bedeutsamen Konvergenz reicht das alte, unbestreitbar richtige Argument allein nicht aus, daß „die Kirche . . . zu einem Machtfaktor geworden (war), den kluge Machtpolitiker nicht länger vernachlässigen oder gar verfolgen durften“ (S. 145).

<sup>26</sup> Der Ausschluß zahlreicher Abgefallener hätte Auswirkungen sowohl auf die Größe als auch auf die soziale Struktur der Gemeinden gehabt und wahrscheinlich die Ausbreitung des Christentums in den „bürgerlichen“ Schichten gehemmt. Die theologisch motivierte Wiederzulassung wirkte sich aus auf das Verständnis von Sünde und Buße, auf den Kirchenbegriff und die Ethik, schließlich auf die Ausbildung des Kirchenrechts.

<sup>27</sup> Vgl. dazu C. Andresen, Kirchen [s. Anm. 23], 275 ff. 289 ff.

erwies sich nicht an dem Gesinnungswandel, sondern an der neuen Lebensart (S. 204), d. h. an sozial auffälligem Verhalten.<sup>28</sup> Die Familie (Hausgemeinschaft) wurde aufgrund ihrer im hellenistisch-römischen Kulturbereich gegebenen rechtlichen, wirtschaftlichen und religiösen „Autonomie“ zur Basis der Mission (S. 199), meist durch Bekehrung einzelner Glieder, vorab der Frauen und Sklaven (S. 200 ff. 208 ff.). Zwar entstanden dadurch auch Spannungen, aber über die allmähliche Christianisierung von Familien drang das Christentum in die Gesellschaft ein, durch die „familia Caesaris“ auch in den Kaiserhof und von da aus in die öffentliche Verwaltung (S. 214 f.), schließlich auch in das Heer (S. 216 ff.). Dazu gehören soziale Veränderungen der Art, daß Frauen und Sklaven in der Gemeinde gleichberechtigte Glieder sind, bis hin zur Übertragung leitender Funktionen (S. 202. 210). Mission erweist sich hier als allmähliche Christianisierung der Gesellschaft von innen heraus, die die Verbindung von Kirche und Staat vorbereitete. – Daß jedoch im 4. Jh. das christlich gewordene Imperium noch keineswegs voll christianisiert war, zeigt Hans-Dietrich Altendorf am Beispiel des Westens, wo das Christentum noch längere Zeit eine Minderheit bildete (Römische Senatsaristokratie und Christentum am Ende des 4. Jahrhunderts, S. 227–243). Das öffentliche Leben in Rom „blieb pagan geprägt wie bisher“ (S. 230). Ja, die christliche Mission erzeugte als Reaktion zum Zwecke der Selbstbehauptung eine verstärkte Hinwendung zu heidnischer Religiosität und antiker Bildung. Wenn diese im 5. Jh. abgelöst wurde durch eine Zuwendung zum Christentum, dann deswegen, weil gegenüber der bedrohlichen Barbarisierung und dem Zerfall des Alten das Vätererbe in der christlichen Rezeption der Antike bewahrt werden konnte (S. 242 f.).

Missionsgeschichte ist – als Geschichte der Veränderung von Menschen mit ihren spezifischen Traditionen – immer auch *Bildungsgeschichte*. Unter diesem Aspekt wird man die Beiträge von Heinrich Dörrie (Das Gebäude spätantiker Bildung mit seinen religiösen Zügen, S. 247–261) und Gerhard Ruhbach (Bildung in der Alten Kirche, S. 293–310) sehen müssen. Letzterer behandelt im Grunde nicht das „Eindringen des Christentums in die gebildete Welt“,<sup>29</sup> sondern liefert eine sehr interessante Skizze des frühchristlichen Schulwesens. Die Christen errichteten keine eigenen Elementarschulen, sondern benutzten die heidnischen. Die Feststellung, die Kirche hätte auch sonst „selbst keinerlei Anstrengungen (gemacht), die antike Bildung im eigenen Raum zu verankern“ (S. 307), dürfte dem ambivalenten Verhältnis zur Bildung (s. dazu S. 295. 306) kaum gerecht werden, auch im Blick auf den Bereich des Institutionellen nicht.<sup>30</sup> Freilich stimmt es, daß die frühe Kirche –

<sup>28</sup> Vgl. z. B. Tertullian, Apol. 3, 1–4; 10, 1; 42, 1–9; Celsus bei Origenes, C. Cels. VIII, 2.

<sup>29</sup> So der Untertitel seines Aufsatzes. Gewiß ist das Thema schon oft behandelt worden, wie Ruhbach mit Recht bemerkt. Aber im Blick auf „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“ ist es von Wichtigkeit, daß das Christentum sich schon früh zur Religion auch für Gebildete entwickelte, wenngleich es diese Schicht erst spät eroberte (vgl. zu letzterem den Beitrag Altendorfs).

<sup>30</sup> Die Existenz einer „Katechetenschule“ als Institution bestreitet Ruhbach für

anders als die neuzeitliche – die Schule nicht als Instrument der Mission zwecks Erziehung der Jugend im christlichen Geist nutzte – dies aber wohl deswegen, weil vielfach die Gemeinde als Schule und das Christentum als Erziehung verstanden wurde.<sup>31</sup> Kirchensoziologisch läßt sich dies an den Gemeindeformen des 2. Jhs. ablesen: Die Schulen eines Justin, Valentin oder Tatian in Rom zielten nicht nur auf bestimmte Bildungsinhalte, sondern auch auf ein Gemeinschaftsleben im Sinne antiker Philosophenschulen.<sup>32</sup> Und die „Schulen“ des Pantänus, Clemens und Origenes in Alexandria waren als Unternehmungen der Erwachsenenbildung für interessierte Heiden durchaus missionarisch orientiert. Für antikes Weltverständnis gehörten Erziehung und Bildung mit Religion zusammen, wie Dörrie instruktiv darlegt. Natur und menschlichen Traditionen wohnt der universale Logos inne, und Bildung besteht darin, daß der individuelle Logos geübt wird, die Gesetzmäßigkeit zu erkennen, die überall herrscht (so Poseidonius; S. 254 f.). Aber dies wird nur wenigen ermöglicht. Der Antike fehlt der Impuls, diese Bildung auszubringen und so ein „Heil für Alle“ zu schaffen (S. 258). Hier wird das Neue, das das Christentum bringt, deutlich: Indem der universale Logos als Jesus Christus identifiziert wird, der alle Menschen in seine Nachfolge und damit zum Heil gerufen hat, kann jedermann eingeladen werden, auf dem Wege der „Paideia Christi“ das Heil zu erlangen. Christliche Mission kann deswegen als Bildung gelten, weil sie der Menschheit das konkrete Urbild menschlicher Vollkommenheit vor Augen stellt. Daß dabei die alte Kirche (wie auch die spätere) im Detail vorgegebenes Bildungsgut, das nach jenem Maßstab ausgewählt wurde, übernahm, ließ sich mit der Klassifizierung der antiken Bildung als Vorstufe für das „eigentlich Christliche“ rechtfertigen (S. 260 f.). Doch diese Trennung, die z. T. auf eine unmögliche Scheidung

Alexandria wie auch generell (S. 302). Damit – sowie mit der Feststellung, daß es keine geordnete Klerikerausbildung gab (S. 298 f. 307) – dürfte er recht haben. Aber an seinen Nachweis, daß es in Alexandria, Cäsarea und Antiochia keine theologischen Schulen gegeben habe (S. 300–305), sind Fragen zu stellen, vorab die, ob er nicht das Verständnis von Schule als einer Institution, die über die Lebenszeit des Gründers hinaus besteht, mit dem Verständnis von Schule im Sinne einer geistigen Kontinuität vermengt. Letzteres ist auf die Reihe Pantänus – Clemens – Origenes doch wohl ebenso anzuwenden wie auf Origenes – Theognost – Pierius – Pamphilus, weil es durch die „Weitergabe einer festen Lehrüberlieferung“ (die Ruhbach S. 302 nicht gegeben sieht) charakterisiert wird, für erstere Reihe z. B. durch bestimmte Auslegungstraditionen, für letztere durch gemeinsame trinitarische Argumentationen. Als Institution könnten sowohl die alexandrinischen als auch die cäsarensischen Origenes-Schulen deswegen gelten, weil ihre späteren Leiter so verschieden geprägt waren.

<sup>31</sup> Ruhbach selbst deutet dies kurz an (S. 294 f. mit Anm. 6 und 8). Clemens von Alexandria ist der hervorragendste Repräsentant dieser Konzeption; vor ihm sind der Hebräerbrief, die Pastoralbriefe, der 1. Clemens, Justin, Valentin und seine Schüler zu nennen. Vgl. auch W.-D. Hauschild, Gottes Geist und der Mensch, BEvTh 63, München 1972, 273–291.

<sup>32</sup> Vgl. Kretschmars Beitrag S. 106; ferner H. Langerbeck, Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde in den Jahren 135–165, in: Ders., Aufsätze zur Gnosis, Göttingen 1967, 167–179. Erst später wurde die „Schule“ zum Synonym für „Häresie“ gemacht.

zwischen Form und Inhalt hinauslief, war eine Selbsttäuschung darüber, daß jede Mission zu „Synkretismus“ führt,<sup>33</sup> weil sie teilhat an der Vieldeutigkeit und Verhüllung des Göttlichen in der Inkarnation.

Der Frage des Zusammenhangs von *Theologiegeschichte* und *Missionsgeschichte* ist im vorliegenden Werk kein spezieller Beitrag gewidmet.<sup>34</sup> Allerdings liefert Heinrich Dörrie in zwei Kurzfassungen bisheriger Forschung wichtige Vorarbeit dafür (Spätantike Metaphysik als Theologie, S. 262–282; Die Solar-Theologie in der kaiserzeitlichen Antike, S. 283–292). Vor allem seitens des mittleren Platonismus wurden der christlichen Theologie für ihre Probleme Lösungsmodelle vorgegeben, mit denen sie sich auseinandersetzen mußte oder an die sie z. T. positiv anknüpfen konnte. Die stärkste Berührung ergibt sich bei der Grundfrage, wie sich das Göttliche in die Welt vermittelt (S. 270 f. 274–278). An das, was Poseidonius über den Logos und einige Platoniker über die Notwendigkeit von Offenbarung lehrten, konnten die christlichen Theologen missionarisch-fortführend anknüpfen. Und in der Ontologie stimmten sie weitgehend überein. Dörries stellt S. 281 f. sieben Axiome heraus, in denen es für antike Philosophie „keinen Kompromiß mit dem Christentum geben konnte“ (S. 280).<sup>35</sup> Es müßte vom Aspekt „Missionsgeschichte“ her im einzelnen zu würdigen sein, warum christliche Theologie diese Axiome als Prämissen aufnahm und inwieweit sie daran recht tat (z. B. hinsichtlich der Unveränderlichkeit Gottes, der Abstufung innerhalb der Trinität, der verschiedenen Mittlerfunktionen, der Prädestination, der Unsterblichkeit der Seele). Dörrie bezeichnet es als entscheidenden Unterschied, daß für antike Metaphysik die Gottheit in keiner Form „Person“ sein kann, sondern immer unpersönlicher Begriff, rational erfassbar, ist. Doch auch dieser Unterschied übte einen beachtlichen Impuls auf die Konstruktion einer wissenschaftlich-christlichen Gotteslehre aus. Mission als Vermittlung der Heilsbotschaft in eine bestimmte Situation hinein stellt die Theologie immer wieder vor die Nötigung, ihre bisherigen Theologumena preiszugeben, um aus ihnen wieder neu „Geist und Leben“ (Joh. 6, 63) zu gewinnen. Denn sie ist ja nicht einseitige Unterwerfung und Okkupation, sondern wechselseitige Veränderung.

Dörries Beitrag zur Solar-Theologie leitet über zu dem Komplex der *Auseinandersetzung von Kirche und heidnischer Frömmigkeit*, dem eine besondere Affinität zum Thema Missionsgeschichte innewohnt. Die Bestrebun-

<sup>33</sup> In diesem Fall zu einer „Hellenisierung“ des Christentums.

<sup>34</sup> A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. 1–2 (1. A. 1885–87), 4. A. Tübingen 1909 hat unter dem Leitfaden der „Hellenisierung des Christentums“ die altkirchliche Theologiegeschichte im Grunde als Missionsgeschichte dargestellt, ohne sie als solche zu würdigen.

<sup>35</sup> a) Die Gottheit ist gestuft, doch Wesensgleichheit gibt es in ihr nicht. b) Eine Schöpfung in der Zeit ist mit dem Gottesbegriff unvereinbar. c) Ein geschichtlich kontingentes göttliches Erlösungshandeln ist unmöglich. d) Sündenvergebung und Gnade implizieren die Vorstellung, als müßte die Gottheit ihr Regiment korrigieren. e) Dasselbe gilt speziell für die Totenaufstehung. f) Opfer und Gebete dringen nur zu den halb-göttlichen Zwischenwesen vor. g) Nur der einzelne kann an seiner Vervollkommnung arbeiten, eine Gemeinschaft ist da nutzlos.

gen, einen monotheistischen Sonnenkult zu popularisieren, sind ein Teil kaiserlicher Machtpolitik (S. 288). Deswegen war auch die christliche Auseinandersetzung mit ihm religionspolitisch motiviert; sie hat im Weihnachtsfest und in der Bildsprache ihre Spuren hinterlassen. Alois Kehl bietet einen systematischen Überblick zum Gesamtkomplex (Antike Volksfrömmigkeit und das Christentum, S. 313–343). Suchten die antiken Menschen in den verschiedenen Formen religiöser Praxis letztlich eines, nämlich Heil, Befreiung, Sicherheit (soteria/salus), so hatte das Christentum eine einfache, überzeugende Lösung ihrer Existenzangst anzubieten, die Botschaft von der Liebe Gottes in Christus, die aller frommen Betätigung den rechten Sinn geben konnte (S. 327–335). Wenn nun aber Formen antiker Frömmigkeit im Christentum weiterlebten, dann deswegen, weil auch die christliche Botschaft Existenzangst hervorrief (mit ihrer Verkündigung des Gerichts), die die „einfachen Menschen“ nicht mit der „vergeistigten Frömmigkeit“ des Evangeliums, sondern nur mit der Aufnahme des „Althergebrachten“ zu bewältigen vermochten (S. 335). Kehl sieht die diesbezügliche missionarische Akkomodation vor allem im Blick auf die spätere katholische Kirche kritisch (S. 341 f.), mit Recht, wenngleich die Mission auch von der Anknüpfung an herkömmliche und einfache Formen der Religiosität lebt.<sup>36</sup> Faktisch überlebte allerdings das Christliche durch die ständige Auseinandersetzung der Theologen mit jenen Formen, wie Carl Andresen exemplarisch zeigt (Altchristliche Kritik am Tanz – ein Ausschnitt aus dem Kampf der Alten Kirche gegen heidnische Sitte, S. 344–376).<sup>37</sup> Er spricht die ekklesiologische Problematik solchen Wildwuchses an, der sich aus religiösen oder „natürlichen“ Bedürfnissen ergibt. Einer „Kirche in Bewegung“ droht die Gefahr der Paganisierung, wenn ihre Identität nicht an konkreten Punkten bewahrt und gegen Hindernisse durchgesetzt wird.

Positiver ließe sich der missionarische Aspekt bei der *Liturgiegeschichte* würdigen. Hierzu enthält der Band nur einen Beitrag (Theodor Klauser, Der Festkalender der Alten Kirche im Spannungsfeld jüdischer Traditionen, christlicher Glaubensvorstellungen und missionarischen Anpassungswillens, S. 377–388). Der missionarische Aspekt besteht allerdings nicht nur darin, daß die christlichen Feste attraktiv wirkten und gleichgeartete heidnische Feste verdrängten (S. 387).<sup>38</sup> – Auch von der *Sprachgeschichte* her läßt sich zum Verständnis der Kirchengeschichte als Missionsgeschichte beitragen, allerdings eher im Sinne der Fragestellung von Gerard J. M. Bartelink (Umdeutung heidnischer Termini im christlichen Sprachgebrauch, S. 397–418) als derjenigen von Karl Holl (Kultursprache und Volkssprache in der altchrist-

<sup>36</sup> Vgl. z. B. K. Prümm, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, 2. A. Rom 1954, 831–836 und C. Andresen, Kirchen [s. Anm. 23], 446–522.

<sup>37</sup> Überarbeiteter Nachdruck eines Aufsatzes aus ZKG 72, 1961, 217–262.

<sup>38</sup> Vgl. z. B. die Arbeiten von G. Kretschmar: Himmelfahrt und Pfingsten, ZKG 65, 1954/5, 209–253; Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit, ZDPV 87, 1971, 167–205; Christliches Passa im 2. Jahrhundert und die Ausbildung der christlichen Theologie, RechScR 60, 1972, 287–323.

lichen Mission, S. 389–396)<sup>39</sup>: Mission führte stets auch zu einer Christianisierung der Sprache.<sup>40</sup>

Schließlich ist zu prüfen, inwiefern auch die altchristliche *Literaturgeschichte* – wenigstens teilweise – als Missionsgeschichte verstanden werden kann.<sup>41</sup> Der Beitrag von Antonie Wlosok (Christliche Apologetik gegenüber kaiserlicher Politik bis zu Konstantin, S. 147–165) ist zwar nicht mit dieser Absicht geschrieben worden, regt aber zu solcher Prüfung an.<sup>42</sup> Zu Anfang bezieht sich die apologetische Literatur vorwiegend auf Rechtsfragen (daher die Adressierung an die Machthaber), doch seit der Mitte des 2. Jhs. wird sie zunehmend „zu einer universalen geistigen Auseinandersetzung mit dem Heidentum“ (S. 150). Der Hinweis auf den „Wandel in der apologetischen Haltung“ sowie in den „Formen und Methoden der Auseinandersetzung“ (S. 162) läßt angesichts des Gesamtwerkes die Frage aufkommen, inwiefern dieser Wandel den allgemeinen politischen, gesellschaftlichen und geistigen Veränderungen korrespondiert. Wlosok sieht die Wirkungen der Apologetik im Blick auf die „philosophische Interpretation der christlichen Glaubenslehre“ und die „Ausbreitung des Christentums unter den Gebildeten“ (S. 163 f.). Erstere Wirkung näher zu analysieren, würde den missionsgeschichtlichen Aspekt der Theologiegeschichte hervortreten lassen. Letztere Wirkung ist für die Gestalt des Christentums wichtig geworden, hat im 4. Jh. aber auch unmittelbar politische Bedeutung insofern gewonnen, als Kaiser Konstantins Theologie (ohne die die „konstantinische Wende“ nicht verstanden werden kann) von der christlichen Apologetik geprägt wurde.<sup>43</sup>

Die frühe Kirchengeschichte als Missionsgeschichte darzustellen, ist ein wichtiges und interessantes Unternehmen. Auch wenn der vorliegende Band dazu keine zusammenhängende Darstellung bietet, zeigen viele der angesprochenen Beiträge die Fruchtbarkeit einer Betrachtungsweise, die verschiedene Aspekte zusammenschauen ermöglicht.<sup>44</sup> Wie jede andere Gesamt-

<sup>39</sup> Damit soll die hochinteressante und verdienstvolle Untersuchung Holls von 1908 nicht unbillig kritisiert werden.

<sup>40</sup> Erhellender als Bartelinks Beitrag sind hier allerdings z. B. die S. 418 genannten Arbeiten von C. Mohrmann und H. Pétré.

<sup>41</sup> Zu denken ist primär an die verschiedenen Formen apologetischer Literatur, aber auch an protreptische Traktate verschiedenen Inhalts, ferner an Homilien und die Hagiographie. Zur Definition wäre zu sagen, daß es sich um solche Literatur handelt, die auf Veränderungen in Einstellungen und Verhaltensweisen zielt.

<sup>42</sup> Freilich ist die Konzentration auf die „kaiserliche Politik“ mißlich, weil man dann leicht feststellen kann, daß die Apologetik „keine Wirkung auf die öffentliche Meinung oder gar Politik“ ausübte (S. 163). Die apologetische Literatur bildet ja kein einheitliches Genus, und ihr Adressat war eher die Gesellschaft allgemein als die Politiker.

<sup>43</sup> S. z. B. Konstantin bei Eusebius, Vita Const. II, 24–28. 42; II, 55–60 und H. Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung, BHTh 20, Tübingen 1955. – Auch im Blick auf die Severer-Kaiser müßte die missionarische Bedeutung der Apologetik gewürdigt werden.

<sup>44</sup> Als empfindliche Lücke ist die Tatsache zu bedauern, daß das Verhältnis zum Judentum in dem Band nicht eigens erörtert wird. Auch der Blick auf das syrische Christentum würde den Horizont des Programms erweitern.

definition von Kirchengeschichte (s. o.) deckt auch die vorliegende, wenn man ihre konkrete Explikation überdenkt, nicht den ganzen Bereich des von der historischen Forschung erschlossenen Materials ab. Aber sie leitet in besonderem Maße dazu an, über das Zusammensammeln von disjecta membra hinaus die Kirchengeschichte als Einheit zu erfassen. Des weiteren leistet sie eine theologische Deutung von Kirchengeschichte, die diese nicht bloß als im letzten unerhebliche Zeit versteht, welche an das heilsgeschichtliche „eschatologische“ Grunddatum anschließt, sondern die in ihr – in Fortsetzung der in der Bibel bezeugten Ereignisse – die Geschichte Gottes mit seinem Volk sieht, die durchaus noch offen ist, weil dieses Volk sich durch die Mission (unter immer neuen Völkern wie unter den bereits christlichen) ständig erneuert.