

I EINLEITUNG

Die Erinnerung ist in sehr weitem Maße eine Rekonstruktion der Vergangenheit mit Hilfe von der Gegenwart entliehenen Gegebenheiten und wird im übrigen durch andere, zu früheren Zeiten unternommene Rekonstruktionen vorbereitet, aus denen das Bild von ehemals schon recht verändert hervorgegangen ist.¹

Die Geschichte der byzantinischen Kirche, beklagte Hans-Georg Beck einmal, sei nie um ihrer selbst willen geschrieben worden. Stets hätten unterschiedliche Autoren sie für ihre eigenen Zwecke genutzt. „Seit Eck, Luther und Melanchthon, seit Baronius und den Magdeburger Centuriatoren“, stellte er fest, „steht sie – unter sehr verschiedenen Vorzeichen und mit ständig wechselndem Erfolg – als Fundgrube für die Materialschlachten der Konfessionen zur Verfügung“². Die vorliegende Arbeit soll sich nun gerade mit dieser von Beck kritisierten Form der Rezeption der byzantinischen Kirchengeschichte befassen und konfessionskomparatistisch verschiedene Kirchengeschichtswerke des 16. und 17. Jahrhunderts untersuchen, um zu ergründen, wie und zu welchem Zweck die jeweiligen Autoren den historischen Stoff nutzen, welchem Ziel also, um in Becks etwas martialischem Bild zu bleiben, ihre Materialschlachten dienen.

I.1 DIE WIEDERENTDECKUNG DES GENRES KIRCHENGESCHICHTSSCHREIBUNG IM 16. JAHRHUNDERT

Im Frühjahr 1554³ war der lutherische Theologe Matthias Flacius Illyricus (1520–1575) mit der Planung eines großen umfassenden Kirchengeschichtswerks beschäftigt. Um Geldgeber für sein Vorhaben zu gewinnen, verfasste er eine Schrift, in der er potentiellen Förderern Aufbau und Inhalt des geplanten Werks schilderte, die *Consultatio de conscribenda accurata et erudita historia ecclesiae, in qua potissimum doctrinae ac religionis forma, quo tempore ac loco qualis fuerit, diligenter exponetur*.⁴ Das Ziel seiner Kirchengeschichte definiert er dort folgendermaßen:

Ein solches Werk wird sicher viele Vorteile für die Kirche Gottes und die Gläubigen bringen. Der bei weitem größte Nutzen liegt sicher darin, dass in dieser Schrift aus den Quellen

- 1 Halbwachs, Maurice: Das kollektive Gedächtnis, Stuttgart 1967, 55 f.
- 2 Beck, Hans-Georg: Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, Göttingen 1980 (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch. Begründet von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf. Herausgegeben von Bernd Moeller; Band 1, Lieferung D 1), 1.
- 3 Schottenloher datiert die *Consultatio* auf März 1554 (s. Schottenloher, Karl: Pfalzgraf Ottheinrich und das Buch. Ein Beitrag zur Geschichte der evangelischen Publizistik, Münster 1927, 147). Dagegen geht Scheible davon aus, dass sie bereits etwas früher, nämlich um die Jahreswende 1553/54, verfasst wurde (s. Scheible, Heinz: Die Entstehung der Magdeburger Zenturien. Ein Beitrag zur Geschichte der historiographischen Methode, Gütersloh 1966 [Schriften des Vereins für Reformationgeschichte; 183], 23, Fußnote 28).
- 4 Schottenloher (1927), 147–157.

bewiesen werden kann, dass es unsere Lehre und Religion war, die am Anfang in der Kirche gewesen ist und nicht die päpstliche und dass sich gleich nach den Aposteln Irrtümer zu entwickeln begannen unter denen, die nun im Amt des Papstes regieren.⁵

Ob es die Altgläubigen oder die Protestanten waren, die mit ihrer Lehre in der unverfälschten Tradition des frühen Christentums standen, war die Kernfrage der religiösen Debatten des 16. und 17. Jahrhunderts. Deswegen befassten sich diese Auseinandersetzungen auch im Wesentlichen mit historischen Fragen, die Entstehung und Entwicklung des Christentums betrafen.⁶ Es ist daher kaum verwunderlich, dass im 16. Jahrhundert ein Genre wiederentdeckt wurde, das seit der Spätantike fast vergessen war, die Kirchengeschichte. Die erste lutherische Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte, mit deren Planung Flacius im Frühjahr 1554 beschäftigt gewesen war, erschien zwischen 1559 und 1574 in dreizehn Bänden unter dem Titel *Ecclesiastica historia, integram Ecclesiae Christi ideam, quantum ad locum, propagationem, persecutionem, tranquillitatem, doctrinam, haereses, ceremonias, gubernationem, schismata, synodos, personas, miracula, martyria, religiones extra Ecclesiam, & statum Imperii politicum attinet, secundum singulas centurias, perspicuo ordine complectens: singulari diligentia & fide ex vetustissimis & optimis historicis, Patribus, & aliis scriptoribus congesta: Per aliquot studiosos & pios viros in urbe Magdeburgica*, der aber schon bald durch die Bezeichnung als *Magdeburger Zenturien* verdrängt wurde.⁷ Flacius war zwar Initiator und Organisator des Werks und beteiligte sich auch intensiv an der Beschaffung des umfangreichen Quellenmaterials, das den Zenturien zugrunde liegt, verfasst wurde die Kirchengeschichte aber von einer Gruppe von Autoren unter der Leitung des Pfarrers Johannes Wigand (1523–1587) und des Diakons Matthäus Judex (1528–1564), die zunächst in Magdeburg, später in Jena und Wismar arbeiteten.⁸

Auf katholischer Seite wurde das Erscheinen der *Magdeburger Zenturien* mit großer Bestürzung zur Kenntnis genommen und schon bald erschienen die ersten kirchenhistorischen Gegendarstellungen. Papst Pius V. berief sogar eine Kommission, die den Auftrag hatte, die Zenturien zu analysieren und nach geeigneten

5 *Afferret porro hoc opus multas plane eximias utilitates Ecclesiae Dei ac piis, de quarum aliquibus hic pauca ordine dicam. Quarum prima & longe amplissima esset, quod in eo scripto clare probari posset et ex ipsis rei vestigiis & antiquis monumentis, & initio fuisse in Ecclesia non papisticam sed nostram doctrinam seu religionem, & quod quanquam statim post Apostolos aliqui errores ex iis pullulare inceperint, qui iam in papatu regnent [...]* (Transkription: Schottenloher [1927], 147–157)

Sofern nicht durch Quellenverweis im Verlauf der Arbeit anders angegeben, wurden Textübersetzungen, wie in diesem Fall, selbst angefertigt.

6 Vgl. Grafton, Anthony: *Church History in Early Modern Europe: Tradition and Innovation*, in: Van Liere, Katherine / Ditchfield, Simon / Louthan, Howard (Hg.): *Sacred History. Uses of the Christian Past in the Renaissance World*, Oxford 2012, 3–26, hier: 4.

7 Vgl. Scheible (1966), 9.

8 Vgl. Pohligh, Matthias: *Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617*, Tübingen 2007 (Spätmittelalter und Reformation; 37), 371.

Methoden zu suchen, um sie zu widerlegen.⁹ Doch erst zwischen 1588 und 1607 erschien in zwölf Bänden die erste katholische Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte, verfasst von dem späteren Kardinal Caesar Baronius (1538–1607), die *Annales Ecclesiastici*. Als Antwort auf die Vorwürfe der Lutheraner, Rom habe die ursprüngliche Lehre durch Neuerungen verfälscht, bemühte er sich zu belegen, dass die katholische Kirche die Tradition des frühen Christentums unverändert bewahrt habe. Dazu gehörte besonders der Nachweis, dass das Amt des Papstes von Christus eingesetzt und seitdem fester und unveränderter Bestandteil der Kirche sei.

Hatten bereits die Magdeburger Autoren eine beachtliche Menge an Quellen für ihre Zenturien zusammengetragen, so konnte Baronius noch auf weitaus mehr Chroniken und Dokumente zurückgreifen. Neben der vatikanischen Bibliothek standen ihm sowohl die Biblioteca Vallicelliana als auch die Privatbüchereien der Kardinäle Sirleto, Sforza und Carafa zur Verfügung.¹⁰ Die *Annales Ecclesiastici* gelten als katholische Antwort auf die *Magdeburger Zenturien*, doch erwähnt Baronius das lutherische Kirchengeschichtswerk nur an einer einzigen Stelle. Im 1599 erschienenen achten Band der *Annales* findet sich eine Dankesrede an seinen vier Jahre zuvor verstorbenen Lehrer, Philipp Neri, der Baronius den Auftrag erteilt haben soll, eine katholische Kirchengeschichte zu verfassen.¹¹ In dieser *Pro Annalibus Ecclesiasticis Beato Patri Philippo Nerio Congregationis Oratorii Fundatori gratiarum actio* versichert Baronius, Neri habe geradezu prophetisch erkannt, dass die Zenturien des Satans direkt aus der Hölle gekommen seien, um der Kirche zu schaden.¹²

Anders als die protestantischen Kirchenhistoriker konnte Caesar Baronius auf eine jahrhundertelange Tradition seiner Kirche verweisen, deren Gründung er dem Apostel Petrus zuschreibt und im Jahr 45 seiner *Annales Ecclesiastici* beschreibt.¹³ Die Aufgabe seiner Kirchengeschichte sah Baronius darin, ausgehend von dieser apostolischen Gründung im Jahr 45, nachzuweisen, dass an Lehre und Ritus der römischen Kirche niemals etwas Wesentliches verändert worden sei.¹⁴ Den Ver-

9 Vgl. Pullapilly, Cyriac K.: Caesar Baronius. Counter-Reformation Historian, Notre Dame / London 1975, 53.

10 Vgl. Ditchfield, Simon: Liturgy, Sanctity and History in Tridentine Italy. Pietro Maria Campi and the Preservation of the Particular, Cambridge 1995, 52.

11 Neri war der Gründer der Kongregation vom Oratorium, einer Gemeinschaft von Priestern und Laien, deren Mitglied Baronius war.

12 [...] *ubi mente illa tua divino perfusa lumine, ac prophetico (dicere liceat) afflata spiritu vidisti e portis inferis in Ecclesiae detrimentum progressas esse Centurias Satanae.* (Caesaris S. R. E. Card. Baronii Od. Raynaldi et Jac. Laderchii Annales Ecclesiastici. Tomus Primus, hrsg. v. Augustin Theiner, Bar-le-Duc 1864, III); Theiner, dessen Edition der *Annales Ecclesiastici* in dieser Arbeit verwendet wird, druckt den Dank an Philipp Neri in Band I ab.

13 [...] *decimo quinto kalend. Februarii a Petro Apostolorum principe Romana Ecclesia instituitur [...]* (Baronius, *Annales Ecclesiastici* I, 293, 45.1)

14 *Ad haec Catholicae Ecclesiae visibilem monarchiam a Christo Domino institutam, super Petrum fundatam, ac per eius legitimos verosque successores, Romanos nimirum Pontifices, inviolate conservatam, religiose custoditam [...]* (Die *Praefatio* ist in Theiners Edition nicht enthalten. Daher: *Annales Ecclesiastici*, Tomus Primus, Rom 1593, *Praefatio*)

such der protestantischen Historiker, belegen zu wollen, dass die reformatorische Lehre fest verwurzelt in der Lehre des Evangeliums und des frühen Christentums stehe, bezeichnet Baronius dagegen in der *Praefatio* seiner *Annales Ecclesiastici* als Lüge und Betrug, der aber leicht zu entlarven sei. Man müsse nur das wahre und unverfälschte Bild der Kirche, womit Baronius sicher das Bild der römischen Kirche meint, mit dem alten und ersten Vorbild, also der Urkirche, vergleichen. Durch eine solche Betrachtung ließe sich dann mühelos erkennen, wer denn das „Trugbild eines hässlichen Scheusals“ sei.¹⁵

I.2 DIE GRIECHISCH-ORTHODOXE KIRCHE UND LATEINEUROPA

In seiner *Consultatio*, also jener Schrift, in der Matthias Flacius die *Magdeburger Zenturien* vorbereitete, erwähnte er auch die griechische Kirche und hob hervor, ihr Wirkungskreis dehne sich mindestens ebenso weit aus wie der Einflussbereich Roms. In der griechischen Kirche aber werde seit jeher der Primat des Papstes gleichermaßen abgelehnt wie der Zölibat der Priester, der Glaube an das Fegefeuer, die privaten Messen, das Abendmahl unter nur einer Gestalt und die Verehrung von Bildern. Irrtümer gebe es hier allerdings über den Ausgang des Heiligen Geistes.¹⁶ Die Überzeugung, dass sich in der orthodoxen Kirche die reine Lehre der frühen Christenheit bewahrt habe, teilte er mit vielen Lutheranern des 16. Jahrhunderts. Das Wissen um die griechische Kirche „trug entscheidend zu der Feststellung der Reformatoren bei, daß die römische Kirche eine Partikularkirche sei, nicht die *tota ecclesia Christi*; schon darum könne sie ihre Charakteristika nicht für heilsverbindlich erklären“¹⁷. Das Festhalten an ursprünglichen Glaubensinhalten und Zeremonien schien die griechischen Christen zu natürlichen Verbündeten der Protestanten zu machen, die ja selbst für sich in Anspruch nahmen, die reine Lehre des Evangeliums von den durch die römische Kirche hinzugefügten Irrtümern gereinigt zu haben.¹⁸ Das hohe Ansehen, das die griechische Kirche bei Lutheranern dieser Zeit genoss, basierte aber auch auf einer

15 *Satis superque puto, si germana illa ac sincera Ecclesiae vultus imago ex antiquo prototypo demonstretur; cuius tantum inspectione, nullo negotio fiet, ut portenti turpissimi simulacrum, cuiusnam imaginem referat, cognoscatur.* (Baronius, *Annales Ecclesiastici* I, *Praefatio*)

16 *Indicandum quoque esset, quod alii doctores aliis, & aliae Ecclesiae aliis mundiores sanioresque fuerint, & aliae regiones Christianorum in aliquibus partibus religionis puriores in aliquibus contaminatiores fuerint, sicut Graeca Ecclesia (quae non minus latè patet quam Latina) non admittit primatum Papae, coelibatum Sacerdotum, purgatorium, privatas missas, communionem sub una specie, indulgentias, tantam idolomaniam statuarum &c ut latina, at contra errat in processione Spiritus Sancti.* (Schottenloher [1927], 147–157)

17 Wendebourg, Dorothea: *Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573–1581*, Göttingen 1986 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte; 37), 19.

18 Vgl. Ben-Tov, Asaph: *Lutheran Humanists and Greek Antiquity. Melancthonian Scholarship Between Universal History and Pedagogy*, Leiden/Boston 2009 (Brill's studies in intellectual history; 183), 32 f.

allgemeinen Wertschätzung der griechischen Sprache und Kultur in humanistischen Kreisen seit dem Ende des 15. Jahrhunderts. Lutherische Humanisten wie Philipp Melancthon (1497–1560) und Martin Crusius (1526–1607) beförderten den Unterricht der griechischen Sprache und argumentierten, da Griechisch die Sprache des Neuen Testaments sei, könnten nur ausreichende Griechischkenntnisse einen direkten Zugang zum Originaltext, also *ad fontes*, garantieren.¹⁹

Bereits Luther hatte sich 1519 in der Disputation mit Johannes Eck in Leipzig auf das Beispiel der griechischen Kirche berufen, um seine Kritik am Papstprimat zu begründen und nachzuweisen, „daß Rom gegenüber dem dogmatischen und praktisch-kirchlichen Status der alten Kirche zahlreiche Neuerungen eingeführt habe, und daß er, Luther, mit seiner Reformation die Kontinuität der alten Kirche weiterführe“²⁰. Eck stellte in der Diskussion die These auf, der Primat in der Kirche Gottes entspreche göttlichem Recht und sei von Christus eingerichtet worden.²¹ Woraufhin Luther darauf hinwies, dass die griechische Kirche niemals zugestimmt habe, dass ein bestimmter Bischof, sei es nun der von Rom, Paris oder Magdeburg, Oberhaupt der gesamten Kirche sei und werde dies auch niemals tun, weshalb sie aber trotzdem nicht als häretisch angesehen werde.²² Außerdem betonte er ausdrücklich, dass die griechische Kirche die älteste sei, denn die römische Kirche sei aus der Kirche von Jerusalem hervorgegangen, die somit die Mutter aller Kirchen sei.²³

Während die Protestanten der orthodoxen Kirche weitgehend positiv gegenüberstanden und sie als eine Verbündete in den dogmatischen Kämpfen gegen Rom betrachteten, herrschte aufseiten der Altgläubigen eine wesentlich kritischere Haltung zur griechischen Kirche, wie Eck während der Leipziger Disputation deutlich machte. Nachdem Luther die Griechen als Beispiel für eine christliche Kirche, die den Primat des Papstes nicht anerkenne und trotzdem nicht als häretisch gelte, angeführt hatte, antwortete Eck, Luther möge schweigen und ihn nicht mit den Griechen und Orientalen verspotten, die von der römischen Kirche abgefallen seien und sich vom christlichen Glauben entfernt hätten.²⁴ Wenig später verschärfte er diesen Vorwurf noch einmal und stellte fest, die Griechen seien lange

19 Vgl. Weise, Stefan: Graecia transvolavit Alpes: Humanist Greek Writing in Germany (15th–17th Centuries) Through the Eyes of Georg Lizel (1694–1761), in: Constantinidou, Natasha / Lamers, Han (Hg.): Receptions of Hellenism in Early Modern Europe. 15th–17th Centuries, Leiden 2020, 379–409, hier: 379.

20 Benz, Ernst: Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg/München 1952 (Orbis academicus; 3), 9.

21 *Monarchia et unus principatus in ecclesia dei est de iure divino et a Christo institutus [...]* (Seitz, Otto [Hg.]: Der authentische Text der Leipziger Disputation [519]. Aus bisher unbenutzten Quellen, Berlin 1903, 56)

22 *Nam nec ego hoc nego, si consenserint totius orbis fideles in Romanum vel Parisiensem vel Magdeburgensem vel quemcumque, ut esset primus pontifex 'et summus': hunc propter reverentiam totius ecclesiae fidelium sic consentientis habendum esse summum monarcham. Hoc autem nec factum est unquam neque fit neque fiet, cum ad nostra usque tempora Graeca ecclesia non consenserit nec tamen habita sit haeretica.* (Seitz [1903], 61)

23 *Nam revera etiam Romana ecclesia orta est ex Hierosolymitana: haec est proprie matrix omnium ecclesiarum.* (Seitz [1903], 60)

Zeit nicht nur Schismatiker, sondern auch sehr schlimme Häretiker gewesen. Dies werde von einer großen Menge an Irrtümern und hartnäckigem Beharren auf ihnen bezeugt.²⁵ Auch wenn Eck hier eine Position vertrat, die, wie Benz feststellt, „in seiner Zeit nicht allgemein dogmatisch anerkannt war und nicht von der ganzen Kirche geteilt wurde“,²⁶ so zeigt die Argumentation doch, wie angespannt das Verhältnis zwischen Rom und Konstantinopel zu dieser Zeit war.

Beide Kirchen verband eine lange, aber auch konfliktreiche gemeinsame Geschichte. Schon seit dem Mittelalter hatten sich die Kirchen in Rom und Konstantinopel zunehmend voneinander entfremdet, was schließlich zu einer Spaltung der Kirchen geführt hatte. 1439, kurz vor dem Fall von Byzanz, war in Florenz noch eine Kirchenunion zwischen Ost- und Westkirche abgeschlossen worden, die aber durch die Eroberung von Konstantinopel im Jahr 1453 bedeutungslos blieb und 1484 von griechischer Seite aufgekündigt wurde. Zu dieser Zeit herrschte in Konstantinopel eine überwiegend feindliche Stimmung gegen den Westen, dem man vorwarf, seine Hilfe im Kampf gegen die osmanischen Eroberer verweigert zu haben. Ab der Mitte des 16. Jahrhunderts strebten zwar einzelne Bischöfe und Patriarchen eine Annäherung an die Kirche in Rom an, doch wurden diese Versuche gewöhnlich schnell unterbunden. In Rom dagegen verfolgte man weiterhin das Ziel einer Kirchenunion mit der griechischen Kirche und schickte nach 1540 Missionare in die Gebiete des Osmanischen Reichs.²⁷

Die Beurteilung der griechischen Kirche von katholischer und protestantischer Seite zu Beginn der konfessionellen Auseinandersetzungen im Westen beschreibt Beck folgendermaßen: „Hier Verdammung der Orthodoxie, dort unbesehene Hinnahme.“²⁸ Zu dieser undifferenzierten Haltung trug vor allem eine weitgehende Unwissenheit über die Orthodoxie in beiden konfessionellen Lagern bei. Luther beispielsweise war zwar, wie seine historiografischen Schriften zeigen, sehr gut über die griechische Kirche der ersten Jahrhunderte bis etwa zur Zeit des Pontifikats Gregors I. (540–604) informiert.²⁹ Über die zeitgenössische griechische Kirche aber wusste er so gut wie nichts. Er ging sogar davon aus, dass es in ganz Kleinasien keine Christen mehr gebe. In einer seiner Tischreden erklärte er, er glaube, dass es noch viele Christen in Armenien, Äthiopien, Indien und den orientalischen Gebieten gebe, nicht aber in Kleinasien, wo sie alle unter den Tür-

24 *Taceat ergo quaeso reverendus pater et nobis non insultet cum Graecis et orientalibus, qui a Romana deficientes ecclesia a fide quoque christiana facti sunt exules.* (Seitz [1903], 65)

25 *Graecos longo tempore non solum fuisse schismaticos, sed haereticissimos, ut tot errorum cumulus et pervicax obstinacia testatur [...]* (Seitz [1903], 74)

26 Benz, E. (1952), 10.

27 Vgl. Runciman, Steven: Das Patriarchat von Konstantinopel. Vom Vorabend der türkischen Eroberung bis zum griechischen Unabhängigkeitskrieg. Aus dem Engl. übertr. von Peter de Mendelssohn, München 1970, 115 f.

28 Beck, Hans-Georg: Die byzantinischen Studien in Deutschland vor Karl Krumbacher, in: Ders. (Hg.): Chalikes. Festgabe für die Teilnehmer am XI. Internationalen Byzantinistenkongress. München 15.–20. September 1958, Freising 1958, 67–119, hier: 83.

29 Vgl. Schäfer, Ernst: Luther als Kirchenhistoriker. Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaft, Gütersloh 1896, 66.

ken seien.³⁰ Aus einigen seiner Schriften lässt sich schließen, dass er auch über Lehre und Ritus der orientalischen und der russischen-orthodoxen Kirche nur sehr wenig informiert war. Dass es hier unterschiedliche Überzeugungen in Lehre und Praxis gab, wusste er nicht und er ging außerdem davon aus, dass alle orthodoxen Christen im Wesentlichen dasselbe wie die Lutheraner glaubten.³¹ 1520 schrieb er über Russen, Weißrussen, Griechen und Böhmen: „Dan disse alle glewben wie wir, teuffen wie wir, predigen wie wir, leben wie wir [...]“³²

I.3 METHODISCHES VORGEHEN

Wenn Autoren unterschiedlicher Konfessionszugehörigkeit ihre jeweiligen Lehren durch Kirchengeschichte historisch legitimieren wollen, so kann dies nur auf der Grundlage unterschiedlicher, ja bisweilen diametral voneinander abweichender Rekonstruktionen der Vergangenheit geschehen. Das gilt für die Darstellungen von Ereignissen der byzantinischen Kirchengeschichte in besonderem Maße. Schon Luther hatte auf die Orthodoxie verwiesen, um „den Nachweis zu führen, daß Rom vom Ideal der alten Kirche abgewichen war“³³ und auch in der Folgezeit beriefen sich die Protestanten gerne auf das Vorbild der Orthodoxie, um die römische Kirche zu delegitimieren und die eigene Lehre, die, wie sie annahmen, der orthodoxen in wesentlichen Punkten entsprach, zu rechtfertigen. Besonders in der Frühzeit der konfessionellen Auseinandersetzungen übernahmen also die Lutheraner „das griechische Argument von der reinen Apostolizität der orthodoxen Kirche“³⁴ und spielten es gegen Rom aus, wie es die griechisch-orthodoxe Kirche zuvor jahrhundertlang selbst getan hatte. Es ist davon auszugehen, dass katholische Kirchenhistoriker sich bemühten, dieses protestantische Narrativ der reinen Apostolizität der Orthodoxie in ihren Werken zu widerlegen.

Um das Zustandekommen solcher konkurrierenden Rekonstruktionen von Geschehnissen der byzantinischen Kirchengeschichte in historiografischen Werken unterschiedlicher konfessioneller Provenienz zu untersuchen und zu beschreiben, soll in der vorliegenden Arbeit das Konzept des kollektiven Gedächtnisses genutzt werden, das ab den späten 80er-Jahren des 20. Jahrhunderts vor allem von Aleida und Jan Assmann entwickelt wurde.

30 Luther, Martin: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden. 5. Band, Weimar 1919 = WA T5, 6038.

31 Vgl. Benga, Daniel: David Chytraeus (1530–1600) als Erforscher und Wiederentdecker der Ostkirchen. Seine Beziehungen zu orthodoxen Theologen, seine Erforschungen der Ostkirchen und seine ostkirchlichen Kenntnisse, Diss., Erlangen 2001, 21 f.

32 Luther, Martin: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 6. Band, Weimar 1888. = WA6, 287.

33 Beck (1958), 74.

34 Beck, Hans-Georg: Von der Liebe zu den Byzantinern, in: Mango, Cyril A. / Pritsak, Omeljan / Pasicznyk, Uliana M. (Hg.): Okeanos: Essays presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students, Cambridge, Mass. 1984 (Harvard Ukrainian Studies; 7), 27–50, hier: 44.

I.4 DAS KONZEPT DES KOLLEKTIVEN GEDÄCHTNISSES

Das Modell der Assmanns basiert auf den Überlegungen des französischen Soziologen Maurice Halbwachs (1877–1945), der den Begriff des kollektiven Gedächtnisses (*mémoire collective*) erstmals in seiner 1925 erschienenen Monografie *Les cadres sociaux de la mémoire* verwendete. Hier stellte er die These einer sozialen Bedingtheit von Erinnerungen auf. Er erklärte, dass sich Erinnerungen in einem wechselseitigen Prozess zwischen einzelnen Menschen und den sozialen Gruppen, denen sie sich zugehörig fühlen, bilden, denn bereits die Wahrnehmung und das Erleben des Einzelnen sind maßgeblich durch sein soziales Umfeld geprägt. Unser Erleben, so stellte er fest, vollzieht sich „im Kontext sozial vorgegebener Rahmen der Bedeutsamkeit“³⁵. Daher sind auch die Erinnerungen des Einzelnen sozial bedingt, denn, so erklärt Halbwachs: „Es gibt kein mögliches Gedächtnis außerhalb derjenigen Bezugsrahmen, deren sich die in der Gesellschaft lebenden Menschen bedienen, um ihre Erinnerungen zu fixieren und wiederzufinden.“³⁶ „Beim Erinnern werden also Wahrnehmungen, die bei früheren Erlebnissen ausgebildet worden sind, aktuell (re)produziert.“³⁷ Für die Rekonstruktion und dauerhafte Erhaltung dieser Wahrnehmungen wird eine symbolische Ordnung benötigt. Solche Systeme sind aber stets mit bestimmten Gruppen verbunden.³⁸

Aber nicht nur Individuen, sondern auch soziale Gruppen haben Halbwachs' Theorie zufolge ein Gedächtnis. Dieses beruht im Gegensatz zum individuellen Gedächtnis nicht auf einer neuronalen Basis, sondern entsteht auf der Grundlage der Erinnerungen der einzelnen Gruppenmitglieder. Menschen tauschen sich innerhalb von Kollektiven über ihre Erlebnisse und Erfahrungen aus und übernehmen Teile der Erinnerung anderer in ihr eigenes Gedächtnis. Halbwachs definierte das Verhältnis von individuellem und kollektivem Gedächtnis als einen wechselseitigen Akt, bei dem „das Individuum sich erinnert, indem es sich auf den Standpunkt der Gruppe stellt“ und „das Gedächtnis der Gruppe sich verwirklicht und offenbart in den individuellen Gedächtnissen“³⁹. Da jeder Mensch zu verschiedenen sozialen Gruppen wie Familie, Religionsgemeinschaft, politischer Gruppe-

35 Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2018, 36.

Das, was Halbwachs (s. Halbwachs, Maurice: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Aus dem Französischen von Lutz Geldsetzer, Frankfurt 1985, 121) und ihm folgend Jan Assmann hier als soziale Rahmen bezeichnen, definiert Erll als „gruppenspezifische Denkschemata“ (s. Erll, Astrid [2004a]: Medium des kollektiven Gedächtnisses – ein [erinnerungs-] kulturwissenschaftlicher Kompaktbegriff, in: Dies. / Nünning, Ansgar [Hg.]: Medien des kollektiven Gedächtnisses. Konstruktivität. Historizität. Kulturspezifität, Berlin / New York 2004 [Media and Cultural Memory; 1], 3–24, hier: 7).

36 Halbwachs (1985), 121.

37 Berek, Mathias: Kollektives Gedächtnis und die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Erinnerungskulturen, Wiesbaden 2009 (Kultur- und sozialwissenschaftliche Studien; 2), 32.

38 Vgl. Berek (2009), 82.

39 Halbwachs (1967), 23.

rung etc. gehört, hat er auch Anteil an verschiedenen kollektiven Gedächtnissen. „Eine Erinnerung ist um so reicher, je größer die Anzahl jener Rahmen ist, in deren Schnittpunkt sie auftaucht, und die sich in der Tat kreuzen und teilweise decken“,⁴⁰ stellt Halbwachs fest. Die Erinnerung jedes Individuums verbindet also die Inhalte verschiedener Gruppengedächtnisse. „Nicht die Erinnerung selbst also, sondern die Kombination der Gruppenzugehörigkeiten und daraus resultierender Erinnerungsformen und -inhalte sind demnach das wirklich Individuelle, das die Gedächtnisse einzelner Menschen voneinander unterscheidet.“⁴¹

Eine zentrale Aufgabe des kollektiven Gedächtnisses ist die Identitätsbildung. Im wechselseitigen Prozess der Erinnerungsbildung zwischen Individuum und Gruppe kristallisieren sich vor allem solche Inhalte heraus, die für das Selbstverständnis der Gruppe von Bedeutung sind, besonders solche, die die Stabilität eines Kollektivs sicherstellen.⁴²

Da sich das kollektive Gedächtnis in Halbwachs' Modell in der Kommunikation lebender Individuen innerhalb einer Gruppe konstituiert, ist es zeitlich begrenzt und erlischt, wenn sich die Gruppe auflöst. Geschichte und Gedächtnis waren für Halbwachs unvereinbare Gegenpole. Ausgehend von einem, vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vertretenen, Objektivitätsanspruch der Historiografie stellte er fest, dass die Geschichte universal sei und sich durch „eine unparteiische Gleichordnung aller vergangenen Ereignisse“⁴³ auszeichne. Das kollektive Gedächtnis dagegen sei gerade durch seine Partikularität charakterisiert und werte und hierarchisiere die Ereignisse.⁴⁴

I.5 KOMMUNIKATIVES UND KULTURELLES GEDÄCHTNIS

Aleida und Jan Assmann erweiterten und vertieften Halbwachs' Modell. Sie unterscheiden zwischen kommunikativem und kulturellem Gedächtnis. Das offenkundigste Unterscheidungsmerkmal zwischen diesen beiden Modi der Erinnerung ist ihre zeitliche Reichweite. Das kommunikative Gedächtnis im Modell der Assmanns entspricht weitgehend der von Halbwachs beschriebenen *mémoire collective*.

Es entwickelt sich durch Alltagskommunikation innerhalb einer Gruppe und ist weitgehend ungefestigt, unspezialisiert und thematisch nicht festgelegt.⁴⁵ Das liegt daran, dass der Vorgang der Erinnerungsbildung in diesem Stadium noch nicht abgeschlossen ist und sich der Inhalt der Erinnerungen im Rahmen des zwischen den Gruppenmitgliedern stattfindenden Kommunikationsprozesses noch

40 Halbwachs (1985), 368.

41 Erll, Astrid: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung, Stuttgart 2017, 13.

42 Vgl. Erll (2017), 14.

43 Ebd.

44 Vgl. ebd.

45 Vgl. Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: Ders. / Hölscher, Tonio (Hg.): Kultur und Gedächtnis, Frankfurt 1988, 9–19, hier: 10.

laufend verändern kann: Neue Aspekte werden hinzugefügt, andere vergessen oder neu gedeutet.

Mit dem Tod der Zeitzeugen, die Träger des kommunikativen Gedächtnisses sind, erlöschen die meisten Erinnerungen, es sei denn, sie werden von den Mitgliedern der Gruppe, die Träger dieses Gedächtnisses sind, für so bedeutsam erachtet, dass sie zu Bestandteilen des kulturellen Gedächtnisses werden, was bedeutet, dass sie nun mit Hilfe von Medien weitergegeben werden. Diese Form der *Memoria* hat, zumindest theoretisch, eine unbegrenzte zeitliche Reichweite. „Medien sind die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß spätere Generationen zu Zeugen eines längst vergangenen und in seinen Einzelheiten vergessenen Geschehens werden können“,⁴⁶ stellen Aleida und Jan Assmann fest. Jan Assmann definiert das kulturelle Gedächtnis folgendermaßen:

Unter dem Begriff des kulturellen Gedächtnisses fassen wir den jeder Gesellschaft und jeder Epoche eigentümlichen Bestand an Wiedergebrauchs-Texten, -Bildern und -Riten zusammen, in deren ‚Pfleger‘ sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, ein kollektiv geteiltes Wissen vorzugsweise (aber nicht ausschließlich) über die Vergangenheit, auf das eine Gruppe ihr Bewußtsein von Einheit und Eigenart stützt.⁴⁷

Als Charakteristika des kulturellen Gedächtnisses nennt Jan Assmann Identitätskonkretheit, Rekonstruktivität, Geformtheit, Organisiertheit und Verbindlichkeit.⁴⁸ Im Rahmen der Untersuchung konfessioneller Kirchengeschichtswerke sind hier vor allem die Aspekte der Rekonstruktivität und der Identitätskonkretheit von Bedeutung, denn sie sind maßgeblich dafür verantwortlich, dass in verschiedenen Gruppen unterschiedliche Lesarten derselben Ereignisse kursieren, so wie sich in den Kirchengeschichtswerken unterschiedlicher konfessioneller Provenienz teilweise stark divergierende Darstellungen historischer Geschehnisse finden. Unter Rekonstruktivität ist Folgendes zu verstehen: Das Gedächtnis liefert kein getreues Abbild der Vergangenheit. Es „läßt die Vergangenheit nicht wiederaufleben“⁴⁹. Stattdessen konzipiert sich eine soziale Gruppe eine Version der Vergangenheit, die ihren gegenwärtigen Bedürfnissen entspricht und verfolgt dabei ideologische und politische Zielsetzungen. Da verschiedene Kollektive unterschiedliche Interessen und Anliegen haben, denen sie ihre jeweilige Rekonstruktion der Vergangenheit nutzbar machen wollen, entstehen voneinander abweichende Geschichtsbilder. Dass solche Rekonstruktionen der Vergangenheit immer nur für eine bestimmte Gruppe verbindlich sind, nämlich für diejenige, deren Bedürfnissen sie entspricht, beschreibt der Begriff der Identitätskonkretheit.⁵⁰ Von fundamentaler Bedeutung für eine Gruppe ist es, dass ihr kulturelles Gedächtnis

46 Assmann, Aleida / Assmann, Jan: Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis, in: Merten, Klaus / Schmidt, Siegfried J. / Weischenberg, Siegfried (Hg.): Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft, Wiesbaden 1994, 114–140, hier: 120.

47 Assmann, J. (1988), 15.

48 S. Assmann, J. (1988), 13–15.

49 Halbwachs (1985), 7.

50 Vgl. Pethes, Nicolas: Kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorien zur Einführung, Hamburg 2008, 65.

Wissen überliefert, mit dem sie ihre Eigenart nach außen herausstellen und sich von anderen Gruppierungen abgrenzen und gleichzeitig die Gemeinsamkeiten nach innen betonen kann. „Der im kulturellen Gedächtnis gepflegte Wissensvorrat ist gekennzeichnet durch eine scharfe Grenze, die das Zugehörige vom Nichtzugehörigen, d. h. das Eigene vom Fremden trennt.“⁵¹

I.6 SPEICHERGEDÄCHTNIS UND FUNKTIONSGEDÄCHTNIS

Aleida Assmann differenzierte später das Modell des kollektiven Gedächtnisses noch weiter aus, indem sie das kulturelle Gedächtnis noch einmal in Funktions- und Speichergedächtnis unterteilte. Das Speichergedächtnis enthält einen passiven Bestand an Gedächtnisinhalten, die momentan keine aktuelle Bedeutung für das Kollektiv besitzen. Die Komponenten des Gedächtnisses liegen in diesem Speicher als eine „amorphe Masse“ vor, d. h., sie sind ungeordnet und ohne einen verbindenden Sinnzusammenhang abgespeichert. Im Gegensatz dazu ist der Inhalt des Funktionsgedächtnisses das Ergebnis eines Prozesses „der Auswahl, der Verknüpfung, der Sinnkonstitution“⁵². Ausgewählte Erinnerungselemente, die für ein Kollektiv von aktueller Bedeutung sind, treten hier in einem sinnhaften Zusammenhang auf und erzählen eine kohärente Geschichte. Assmann beschreibt drei Aufgabenbereiche des Funktionsgedächtnisses, nämlich Legitimation, Delegitimation und Distinktion. Als Beispiel für die legitimierende Form des Gedächtnisses führt sie die Erinnerungspolitik von Herrschern an, die ihren Machtanspruch retrospektiv durch eine entsprechende Genealogie begründen. Prospektiv dagegen kann sich ein Machthaber über seinen Tod hinaus verewigen, indem er sich beispielsweise Denkmäler setzen lässt oder große Bauvorhaben verwirklicht.⁵³ Herrschaft kann aber durch Gedächtnis nicht nur legitimiert, sondern auch delegitimiert werden. Assmann spricht von einem „kritisch subversiven Gegengedächtnis“, das sich besonders unter autoritären Regierungsformen ausbildet. „Das Motiv der Gegenerinnerung, deren Träger die Besiegten und Unterdrückten sind, ist die Delegitimierung von Machtverhältnissen, die als oppressiv erfahren werden.“⁵⁴ In diesem Gegengedächtnis wird die Erinnerung an vergangene Ereignisse aufbewahrt, die die aktuellen Herrschaftsstrukturen in Zweifel ziehen. Schließlich kann das kulturelle Gedächtnis auch eine distinktive Funktion erfüllen, also der Abgrenzung zu anderen Gruppen dienen. Distinktion ist eine wichtige Voraussetzung für die Konstituierung kollektiver Identität. Diese definiert Jan Assmann folgendermaßen: „Unter einer kollektiven oder Wir-Identität verstehen wir das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren. Kollektive Identität ist eine Frage der Identifikati-

51 Assmann, J. (1988), 13.

52 Assmann, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 2018, 137.

53 Vgl. Assmann, A. (2018), 138.

54 Assmann, A. (2018), 139.

on seitens der beteiligten Individuen.“⁵⁵ Um ein solches Gemeinschaft konstituierendes Bild von sich selbst aufbauen zu können, benötigt die Gruppe ein Gegenüber, von dem sie sich deutlich unterscheidet.

Dies ist nicht zwangsläufig ein Feind oder ein Feindbild, aber doch etwas, was sich außerhalb von ihnen befindet oder, systemtheoretisch gesprochen, eine ‚Umwelt‘. Insofern ist der Mechanismus von Ein- und Ausschließung in eine oder aus einer Gruppe sowohl Faktor als auch Funktion kollektiver Identität.⁵⁶

Unter den distinktiven Funktionen des Gedächtnisses versteht Aleida Assmann daher „alle symbolischen Äußerungsformen [...], die der Profilierung einer kollektiven Identität dienen“⁵⁷. Als Beispiele solcher symbolischen Äußerungsformen nennt sie Riten und Feste religiöser Gemeinschaften, aber auch die Brauchtums- und Traditionspflege in den nationalen Bewegungen.⁵⁸

Das Speichergedächtnis mit den aktuell nicht bedeutsamen Erinnerungselementen dient als unbegrenztes Archiv und als Wissensspeicher für zukünftige Funktionsgedächtnisse. Aus ihm können, wenn Bedarf besteht, also z. B., wenn sich die politischen oder sozialen Rahmenbedingungen ändern, Erinnerungen wieder hervorgeholt werden. Dadurch ist es „eine grundsätzliche Ressource der Erneuerung kulturellen Wissens und eine Bedingung der Möglichkeit kulturellen Wandels“⁵⁹. Außerdem dient es als Korrektiv für das aktuelle Funktionsgedächtnis eines Kollektivs.

I.7 KIRCHENGESCHICHTE ALS AUFGABE DES FUNKTIONSGEDÄCHTNISSES

Maurice Halbwachs war der Ansicht, dass kollektives Gedächtnis und Geschichtswissenschaft streng voneinander zu trennen seien. Er ging dabei von einer Vorstellung der Geschichte als absolut objektiver und damit identitätsneutraler Wissenschaft aus. Zwischen Gedächtnis und Geschichte sah er daher eine klare Arbeitsteilung:

Die Geschichtswissenschaft bearbeitet die Teile der Vergangenheit, die aus dem kollektiven Gedächtnis herausgefallen sind, nachgängig. Gerade die hochspezialisierte Form wissenschaftlicher Kommunikation, die stets nur die Sache einer kleinen Minderheit sei, ermöglihe es der Geschichtswissenschaft, zugleich außerhalb der Gruppen und auch über ihnen zu stehen und sich damit den Imperativen des kollektiven Gedächtnisses zu entziehen.⁶⁰

55 Assmann, J. (2018), 132.

56 Pohlig (2007), 35.

57 Assmann, A. (2018), 139.

58 S. ebd.

59 Assmann, A. (2018), 140.

60 Bergenthum, Hartmut: Geschichtswissenschaft und Erinnerungskulturen. Bemerkungen zur neueren Theoriedebatte, in: Oesterle, Günter (Hg.): Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung, Göttingen 2005 (Formen der Erinnerung; 26), 121–162, hier: 125.

Mit den Unterschieden zwischen Geschichte und Gedächtnis setzt sich auch Aleida Assmann auseinander. Eine strenge Polarisierung von Geschichte und Gedächtnis, wie sie sich bei Maurice Halbwachs findet, hält sie nicht für richtig. Es bestehe „mittlerweile ein Konsens darüber, daß es keine Geschichtsschreibung gibt, die nicht zugleich auch Gedächtnisarbeit wäre, also unhintergebar verquickt ist mit den Bedingungen der Sinngebung, Parteilichkeit und Identitätsstiftung“⁶¹. Eine vollständige Gleichsetzung von Gedächtnis und Geschichte lehnt sie aber auch ab. Stattdessen schlägt sie vor, „Geschichte und Gedächtnis als zwei Modi der Erinnerung festzuhalten, die sich nicht gegenseitig ausschließen und verdrängen müssen“⁶². In ihrem gerade beschriebenen Modell des Speicher- und Funktionsgedächtnisses setzt sie die Geschichtswissenschaft mit dem Speichergedächtnis gleich. Gegenüber dem Funktionsgedächtnis seien die historischen Wissenschaften „ein Gedächtnis zweiter Ordnung, ein Gedächtnis der Gedächtnisse, das in sich aufnimmt, was seinen vitalen Bezug zur Gegenwart verloren hat. Dieses Gedächtnis der Gedächtnisse schlage ich vor, Speichergedächtnis zu nennen“⁶³. Später modifizierte sie dann allerdings die Trennung von Historiografie und Gedächtnis und stellte fest: „Dieser Antagonismus zwischen Geschichte und Gedächtnis hat nicht von jeher gegolten. Die Begriffe haben sich erst mit der Entstehung der Geschichtswissenschaft als eines professionalisierten akademischen Diskurses im 19. Jahrhundert getrennt.“⁶⁴ Dem ist zuzustimmen, denn die Kirchengeschichtsschreibung der Frühen Neuzeit erfüllt relativ exakt die von Assmann aufgezeigten Aufgaben des Funktionsgedächtnisses. Legitimierung bzw. Delegitimierung und Distinktion waren die wichtigsten Anliegen, die von den Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts verfolgt wurden. Zwar suchten sie in der Geschichte nicht nach einer angemessenen Genealogie für einen Herrscher, um dessen Regierung zu legitimieren. Stattdessen bemühten sie sich in der historischen Rückschau, die jeweilige eigene Lehre dadurch zu rechtfertigen, dass sie deren Herkunft bis in frühchristliche Zeit verfolgten. Der Nachweis einer lückenlosen Herkunft und unverfälschten Weitergabe der eigenen Dogmatik diene gleichzeitig der Delegitimierung der jeweils anderen Konfession.

Auch das dritte Merkmal des Funktionsgedächtnisses, das Aleida Assmann nennt, nämlich das Streben nach Distinktion, findet sich ausgiebig in diesen Werken. Hier wird Gemeinschafts- und Identitätsbildung zwar nicht durch Riten und Feste forciert, dafür betreiben aber die Autoren Abgrenzung durch theologische Kontroverse, häufig unter Zuhilfenahme von polemischer Zuspitzung.

61 Assmann, A. (2018), 133.

62 Assmann, A. (2018), 133 f.

63 Assmann, A. (2018), 134.

64 Assmann, Aleida: Geschichte und Gedächtnis: Drei Formen von Geschichtsschreibung, in: Blum, Erhard / Johnstone, William / Marksches, Christoph (Hg.): Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch? Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971), Münster 2005 (Altes Testament und Moderne; 10), 175–184, hier: 175.