

Wolf-Friedrich Schäufele

Theologische Kirchengeschichtsschreibung als Konstruktionsaufgabe

Ein Plädoyer¹

Die enzyklopädische Selbstverständigung der theologischen Wissenschaft als Ganzer und ihrer einzelnen Teildisziplinen erscheint heute nicht als vordringliche Aufgabe. Tatsächlich handelt es sich dabei aber um eine prinzipiell unabschließbare Fundamentalagenda, die mit der Fortentwicklung des Selbstverständnisses der Theologie wie der Konfiguration der Wissenschaftslandschaft insgesamt und mit der veränderten Diskussionslage über den Status der Theologie an staatlichen Universitäten immer neu zu bearbeiten ist. Von den klassischen Teildisziplinen der wissenschaftlichen Theologie sind es vor allem die vergleichsweise jüngeren Fächer der Praktischen Theologie und der Kirchengeschichte, die diese Herausforderung am stärksten empfinden.

Nachdem die Geschichte im Zeitalter des Historismus zur Leitwissenschaft der Theologie und die Kirchengeschichte so etwas wie ihre Leitdisziplin geworden war, ist im 20. Jh. infolge der antihistoristischen Revolution² der 1920er Jahre ihr Rang, ja sogar ihre Theologizität überhaupt fraglich geworden. Das Verdikt von Karl Barth, die Kirchengeschichte sei »nicht als selbständige theologische Disziplin aufzufassen«, sondern lediglich »die unentbehrliche Hilfswissenschaft der exegetischen, der dogmatischen und der praktischen Theologie«³, hat lange nachgewirkt. Demgegenüber haben die Fachvertreter auf verschiedene Weise versucht, die Theologizität der Kirchengeschichte zu begründen. Den berühmtesten und trotz gewisser Einschränkungen nicht grundsätzlich erledigten Anstoß gab Gerhard Ebeling mit seiner Tübinger Habilitationsvorlesung über »Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift«⁴. Doch auch in neuerer Zeit sind immer wie-

der Anläufe zu einer differenzierten Standortbestimmung der Kirchengeschichte (und auch einzelner ihrer Arbeitsfelder) unternommen worden.⁵ Immer noch erweist sich dabei die Frage nach der Theologizität als »eine für das Selbstverständnis des Faches unverzichtbare Frage«⁶.

Dass von einer solchen Theologizität auszugehen ist und worin sie besteht, soll im Folgenden mit Hilfe einer formalen enzyklopädischen Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte gezeigt werden. Wenn Kirchengeschichte aber in diesem Sinne emphatisch als theologische Disziplin verstanden wird, dann folgen daraus auch Konsequenzen, die ihren praktischen Betrieb von dem der gegenwärtigen Allgemeingeschichte⁷ und einer ausschließlich an dieser orientierten historischen Kirchengeschichte unterscheiden. Nicht, dass damit ein Gegensatz zwischen »theologischer Kirchengeschichte« und »historischer Kirchengeschichte« behauptet werden oder gar diese gegenüber jener ins Unrecht gesetzt werden soll. Wissenschaftssystematisch ist und bleibt die Kirchengeschichte zuallererst ein Teilgebiet der allgemeinen Geschichtswissenschaft und als solches deren Standards und Methoden verpflichtet. Doch eine Kirchengeschichte, die sich, unbeschadet ihrer Historizität, bewusst als eine theologische Disziplin versteht, kann und muss noch über das hinausgehen, was sie als gemeinsame Forschungsagenda mit einer nicht theologisch profilierten historischen Kirchengeschichte teilt. Sie muss neben diesem gemeinsamen Bestand zusätzlich ein »zweites Programm« verfolgen, eine »zweite Agenda« bedienen. Gegenüber einer Kirchengeschichte, die sich rein und allein innerhalb der Grenzen der allgemeinen Geschichtswissenschaft bewegt, hat theologische Kirchengeschichte zusätzlich ein spezifisches Surplus zu erbringen und dabei womöglich Bahnen zu beschreiten, die zu den Kunstregeln jener ersteren in Spannung stehen. Die folgenden Ausführungen bieten keinen

1) Erweiterte und um Nachweise ergänzte Fassung der Ansprache zur Semestereröffnung des Fachbereichs Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg am 14.4.2014. - Die hier entwickelten Gedanken sind durch den kollegialen Austausch bei zwei Professoriumsklausuren des Marburger Fachbereichs im Jahr 2013 und zahlreiche Einzelgespräche angeregt worden. Für Anregungen, Kritik und weiterführende Hinweise danke ich besonders Bernhard Dressler, Christoph Galle, Alexandra Grund, Dietrich Korsch, Jörg Lauster, Stefan Michels, Mirko Roth, Marcell Saß, Hans Schneider und Friedemann Voigt.

2) Kurt Nowak, Die »antihistoristische« Revolution. Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg, in: Horst Renz, Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.), Umstrittene Moderne, Troeltsch-Studien 4, Gütersloh 1987, 133–171; Friedrich Wilhelm Graf, Die »antihistoristische Revolution« in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: Jan Rohls, Gunther Wenz (Hrsg.), Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg. Göttingen 1988, 377–405.

3) Karl Barth, Kirchliche Dogmatik. Bd. I/1: Die Lehre vom Wort Gottes, Zollikon 1952, 2 f. (Zitat: 3).

4) Gerhard Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, SGV 189, Tübingen 1947; wieder in: Ders., Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen, Göttingen² 1966, 9–27. Vgl. dazu neuerdings Albrecht Beutel, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift. Ein tragfähiges Modell?, in: Wolfram Kinzig, Volker Leppin, Günther Wartenberg (Hrsg.), Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, AKThG 15, Leipzig 2004, 103–118.

5) Christian Uhlig, Funktion und Situation der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin, Europäische Hochschulschriften 23, Frankfurt a. M. 1985, 269; Steffen Storck, Kirchengeschichtsschreibung als Theologie. Theorien der Kirchengeschichtsschreibung in der deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theologie seit 1945, Aachen 1997; Kinzig, Leppin, Wartenberg, Historiographie und Theologie (s. Anm. 4); Klaus Fitschen, Kirchengeschichte, in: Evmarie Becker, Doris Hiller (Hrsg.), Handbuch Evangelische Theologie. Ein enzyklopädischer Zugang, Tübingen/Basel 2006, 157–213; Bernd Jaspert (Hrsg.), Kirchengeschichte als Wissenschaft, Münster 2013. - Speziell für die Kirchliche Zeitgeschichte erst kürzlich in dieser Zeitschrift: Martin Greschat, »Kirchliche Zeitgeschichte«. Überlegungen zu ihrer Verortung, in: ThLZ 139 (2014), 291–310. - Aus katholischer Perspektive: Raymund Kottje (Hrsg.), Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?, Trier 1970; Grundfragen der kirchengeschichtlichen Methode – heute. Internationales Symposium ... 1981 in Rom, in: Römische Quartalsschrift 80 (1985), 1–285.

6) Volker Leppin, Einleitung, in: Kinzig, Leppin, Wartenberg, Historiographie und Theologie (s. Anm. 4), 11–15: 14.

7) Der Terminus »Profangeschichte« (der vielen ihrer Vertreter gar nicht bekannt ist) erscheint unsachgemäß, insofern die Erforschung von Kirche und Religion hier gerade heute einen nicht geringen Stellenwert hat – wenngleich, wie noch zu zeigen sein wird, von anderen Voraussetzungen aus.

fertigen Entwurf für eine solche theologische Kirchengeschichte. Sie sind ein Plädoyer, ja in ihrer pointierten Formulierung vielleicht sogar eine – hoffentlich fruchtbare – Provokation. Einrede und Urteil seien der geschätzten Leserschaft anheimgestellt.

I

Die theologischen Disziplinen zwischen innerfakultärer und interfakultärer Interdisziplinarität

In seiner zugespitzten Grundsätzlichkeit ist das Problem der Theologizität eine Besonderheit der Kirchengeschichte. Doch rührt es an allgemeinere Fragen der Interdisziplinarität, die sich heute allen Teildisziplinen der Theologie stellen.

Ungeachtet eines zunehmenden Rechtfertigungsdrucks in der Öffentlichkeit hat die Theologie an staatlichen Universitäten innerhalb des Konzerts der akademischen Fächer immer noch eine relativ gefestigte Stellung. Zu verdanken ist dies der Tatsache, dass sie sich nicht selbstgenügsam in Binnendiskursen verschließt, sondern ihre fächerübergreifende Relevanz als hermeneutische Kulturwissenschaft plausibel zu machen versteht und in ihren einzelnen Teildisziplinen eine enge interdisziplinäre Zusammenarbeit mit den jeweiligen außertheologischen Referenzwissenschaften pflegt.

Diese Form der interfakultären Interdisziplinarität ist keine Frage wissenschaftspolitischen Kalküls, sondern eine durch die Differenzierung der Forschung bedingte Notwendigkeit. Anders sind substantielle und im heutigen Diskurs relevante wissenschaftliche Fortschritte in den verschiedenen theologischen Disziplinen nicht zu erzielen. Methoden und Einsichten der außertheologischen Referenzwissenschaften haben in verschiedener Weise befruchtend auf die theologischen Fächer eingewirkt – am stärksten wohl in der Praktischen Theologie, aber deutlich auch in der Dogmatik und Ethik und eben auch in der Kirchengeschichte.

Die Kirchengeschichte, seit der Reformationszeit vor allem als Arsenal der konfessionellen Polemik und Apologetik verzweckt und allenfalls noch als ethische Exempelsammlung ausgebeutet,⁸ hat überhaupt nur auf diese Weise, unter dem Einfluss der seit dem 18. Jh. sich herausbildenden und vollends unter der Ägide des Historismus formierten wissenschaftlichen Allgemeingeschichte, ihren Rang als eine moderne wissenschaftliche Disziplin erlangt, und sie hat seitdem, allerdings mit einer mitunter nicht unbedeutlichen Resilienz im Einzelnen, durch die Fortentwicklung der allgemeinen Geschichtswissenschaft fortwährend weitere methodische Impulse erhalten. Die Einzelheiten können hier auf sich beruhen bleiben. Die beiden wichtigsten Tendenzen, in denen die Kirchengeschichte der allgemeinen Geschichtswissenschaft gefolgt ist, können aber auf die Begriffe der »Perspektiverweiterung« und der »Dekonstruktion« gebracht werden.

Zur »Perspektiverweiterung« gehört die methodische Ergänzung der klassischen Konzentration auf die Personen- und Ereignisgeschichte einerseits und die Theologie- und Geistesgeschichte andererseits durch die Einbeziehung von struktur-, wirtschafts-, sozial-, mentalitäts-, gender- und kulturgeschichtlichen Fragestellungen. Dazu gehört aber auch die Erweiterung der geographischen und konfessionellen Horizonte, die zur Einbeziehung der außereuropäischen Kirchengeschichte⁹ und zu der verstärkten

Berücksichtigung der Geschichte anderskonfessioneller Formen des Christentums bis hin zu Projekten »ökumenischer Kirchengeschichte«¹⁰ geführt hat. Mit »Dekonstruktion« sind demgegenüber alle Bestrebungen gemeint, die in der Konsequenz der postmodernen Auflösung des Wahrheitsbegriffs und des »linguistic turn« in der Geschichtswissenschaft zu einer ideologiekritischen Prüfung, begründeten Infragestellung und letztendlichen Auflösung von teilweise bereits jahrhundertealten, aber kritischer Empirie nicht standhaltenden kirchlich-konfessionellen »großen Erzählungen« geführt haben, wie sie etwa in der Reformationsgeschichte üblich geworden waren – man denke etwa an die gegenläufigen Narrative von der historischen Unableitbarkeit und schlechthinnigen Neuigkeit der Reformation einerseits und der Vorbereitung der Reformation durch sogenannte »Vorreformatoren« andererseits –, aber sich auch auf anderen Gebieten etabliert hatten. Als Beispiel sei das Verfallsnarrativ von der Aufklärungstheologie als Abfall und Glaubensverlust genannt. Selbst die lange unangefochtenen Narrative von Säkularisierung und Modernisierung müssen sich heute zu Recht kritische Anfragen gefallen lassen. Die Kirchengeschichte hat auf diese Weise vom interfakultären interdisziplinären Dialog mit der Allgemeingeschichte außerordentlich profitiert und nichts wäre verkehrter, als hier Abstriche machen zu wollen.

Es muss nun allerdings auch festgestellt werden, dass die interfakultäre Interdisziplinarität der theologischen Teildisziplinen eine nicht unproblematische Kehrseite hat. Denn vielfach arbeiten die theologischen Disziplinen heute enger mit ihren außertheologischen Referenzfächern zusammen als mit den übrigen Teildisziplinen der Theologie. So kann der in jeder Hinsicht zu begrüßende Zuwachs an »interfakultärer Interdisziplinarität« tendenziell mit einem Rückgang der »innerfakultären« Interdisziplinarität der theologischen Teildisziplinen untereinander einhergehen.

Ja, in der Kirchengeschichte (und ähnlich in der Praktischen Theologie) machen sich mittlerweile sogar innerhalb der Disziplin selbst Zentrifugalkräfte bemerkbar. Die enge Gesprächsgemeinschaft mit der allgemeinen Geschichtswissenschaft, die in Forschung und Lehre ja einer sehr viel stärkeren Spezialisierung und Diversifizierung unterliegt, bleibt nicht ohne Auswirkungen auf die traditionell stärker universalistisch formierte Kirchengeschichte. Die Erforschung zentraler Gebiete wie der Alten Kirche, des Mittelalters, der Reformation, des Pietismus, der Aufklärung oder der Kirchlichen Zeitgeschichte findet heute jeweils überwiegend im Gespräch mit den korrespondierenden, untereinander institutionell separierten Teilfächern der allgemeinen Geschichtswissenschaft sowie mit weiteren spezialisierten philologischen, historischen und kulturwissenschaftlichen Fächern statt, aber nur vergleichsweise selten im innerdisziplinären Gespräch mit anderen Schwerpunkten der kirchengeschichtlichen Forschung. Infolgedessen ist auch die Kirchengeschichte heute faktisch vielfach parzelliert.

Es erscheint daher im Interesse der innerfakultären und der innerdisziplinären Gesprächsfähigkeit der Kirchengeschichte geboten, ihre Theologizität neu zur Geltung zu bringen und ihren Beitrag zum Ganzen der evangelischen Theologie wieder neu deutlich zu machen. Neben dem und ergänzend zum interfakultär an-

Koschorke, z. B.: Klaus Koschorke, Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte, in: Richard Friedli u. a. (Hrsg.), *Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity*. Frankfurt a. M. u. a. 2010, 105–126.

10) Raymund Kottje, Bernd Moeller (Hrsg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*. 3 Bde., Mainz/München 4^{1988/89}; Herbert Gutschera, Joachim Maier, Jörg Thierfelder, *Kirchengeschichte – ökumenisch*. 2 Bde., Mainz 1995; Thomas Kaufmann, Raymund Kottje, Bernd Moeller, Hubert Wolf (Hrsg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*. Neuausgabe. 3 Bde., Darmstadt 2006–2007.

8) Wolf-Friedrich Schäufele, *Theologie und Historie. Zur Interferenz zweier Wissensgebiete in Reformationszeit und Konfessionellem Zeitalter*, in: Irene Dingel, Wolf-Friedrich Schäufele (Hrsg.), *Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit*, VIEG Beih. 74, Mainz 2008, 129–156: 135–138.147–154.

9) Vgl. hierzu im deutschen Sprachraum vor allem die Arbeiten von Klaus

schlussfähigen historischen »ersten Programm« muss die Kirchengeschichte wieder verstärkt ein innerfakultär anschlussfähiges theologisches »zweites Programm« verfolgen.

II

Die Theologizität der Kirchengeschichte

Worin liegt das Proprium einer solchen theologischen Kirchengeschichte des »zweiten Programms« oder, anders gesagt, worin liegt ihre *differentia specifica* gegenüber einer rein historischen Kirchengeschichte?

In der Vergangenheit wurde die Theologizität der Kirchengeschichte häufig über eine theologische Bestimmung ihres (vermeintlichen) Gegenstandes – der »Kirche(n)« – sichergestellt. Auch die berühmte Definition Gerhard Ebelings, Kirchengeschichte sei »Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift«, läuft letztlich auf eine Supposition des Begriffs »Kirche« durch eine dogmatisch-theologische Definition im Anschluss an CA VII hinaus. Noch robuster verfuhr Kurt Dietrich Schmidt in dem noch zu meiner Studienzeit viel benutzten »Grundriß der Kirchengeschichte«, indem er Kirchengeschichte als »Geschichte des in der Welt fortwirkenden Christus« bestimmte¹¹ und der historischen Darstellung immer wieder geschichtstheologische Reflexionen anschloss. Eine solche Verfahrensweise verbietet sich heute – stellt sie doch eine Grenzüberschreitung in einen wissenschaftlicher Plausibilisierbarkeit entzogenen Raum dar. Kirchengeschichte als empirische Wissenschaft ist von jeder Geschichtstheologie und Geschichtsphilosophie streng fernzuhalten. Wenn viele Fachvertreter heute lieber von »Christentumsgeschichte« als von »Kirchengeschichte« sprechen, soll damit nicht nur eine institutionengeschichtliche Verengung abgewiesen, sondern auch die Hypothek eines dogmatisch aufgeladenen Kirchenbegriffs vermieden werden.

Ich selbst habe an anderem Ort meine Auffassung vom Wert und den Aufgaben der Kirchengeschichte und von ihrer Historizität und Theologizität dargelegt und dabei vier materiale Aspekte dieser Theologizität geltend gemacht. Demnach besteht die Theologizität der Kirchengeschichte darin, dass sie erstens mit der Geschichtlichkeit die religionsphänomenologisch charakteristische Besonderheit und Grundstruktur der christlichen Religion wahrnimmt und reflektiert, dass sie zweitens die eigene religiöse Identität erschließt und deren unreflektierte Voraussetzungen aufdeckt, dass sie drittens die in der christlichen Offenbarung grundsätzlich angelegten strukturellen Möglichkeiten ihrer Entfaltung im Denken und im Leben konkret am historischen Material demonstriert und dass sie viertens Exempel christlicher Existenz anbietet.¹²

Nun sind alle materialen Bestimmungen dieser Art grundsätzlich anfechtbar. Ich beschränke mich daher hier auf eine formale Bestimmung der Theologizität der Kirchengeschichte, aus der sich sogleich auch ihre spezifische Differenz zu einer rein historisch verstandenen Kirchengeschichte ergibt. Demnach besteht die Theologizität der Kirchengeschichte in ihrem Professionsbezug und ihrer Positionalität.

Diese doppelte Bestimmung resultiert aus der in ihren Grundgedanken bis heute nicht überholten Grundlegung der theologischen Enzyklopädie in Schleiermachers »Kurzer Darstellung des theologischen Studiums« (1811/1830). Die Theologie als »positive

Wissenschaft« ist demnach »der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment, nicht möglich ist«¹³. Dabei ist unter »Kirchenregiment« bzw. »Leitung der Kirche« nicht nur und nicht zuerst die Wahrnehmung kirchenleitender Führungsämter im heutigen Sinne zu verstehen, sondern jede Amtstätigkeit der Pfarrerinnen und Pfarrer. Doch auch der schulische Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 des Grundgesetzes lässt sich unter Schleiermachers Definition subsumieren, wenn man die Aufgabe der Theologie in einem weiteren Sinne als »autonome, staats- und politikunabhängige Kontinuierung des Religionsystems« versteht.¹⁴

Auch wenn wir uns zu Recht dagegen wehren, das höchste oder gar einzige Ziel eines akademischen Studiums in der »employability« zu sehen, und auch wenn das Theologiestudium idealerweise ein Beitrag zur freien Entwicklung der Persönlichkeit sein sollte – im Sinne Schleiermachers und in der gegenwärtigen Realität des Bologna-Prozesses ist es doch auch und wesentlich Vorbereitung auf eine praktische Berufstätigkeit. Es hat daher die entsprechenden professionsspezifischen Kompetenzen zu vermitteln. Hauptaufgabe des theologischen Studiums ist, die Studierenden zu befähigen, in ihrer späteren Tätigkeit im Pfarramt oder im schulischen Lehramt – unbeschadet ihrer persönlichen evangelischen Freiheit im Einzelnen – mit der eigenen Person und der eigenen Überzeugung glaubwürdig für die gegenwärtige Gestalt evangelischen Christentums einzustehen. Dazu bedarf es einer historisch belehrten Einsicht in die gegenwärtige Gestalt der eigenen Tradition und – unter den Bedingungen der säkularen Moderne zunehmend wichtig – der begründeten Auskunftsfähigkeit und der apologetischen Argumentationsfähigkeit, um die Plausibilität dieser religiösen Tradition zu demonstrieren. Insofern ist auch für die theologische Kirchengeschichte der Professionsbezug konstitutiv.

Mit dem Professionsbezug der Kirchengeschichte hängt unmittelbar ihre Positionalität zusammen. Konstitutiv für jede Theologie ist ihre Beziehung auf eine »bestimmte Glaubensweise«¹⁵. So, wie es die Professionen, auf die die Theologie abzielt, nur in konfessioneller Besonderheit gibt, gibt es auch nicht die eine positionübergreifende christliche Theologie im Singular, sondern ein Ensemble positionell verschiedener Theologien im Plural. Diese Positionalität unterscheidet die Theologie von einer Religionsgeschichte des Christentums. Sofern Theologie in Deutschland an staatlichen Universitäten betrieben wird, ist ihre Positionalität durch die staatskirchenrechtliche Bekenntnisbindung garantiert, die sich notwendig aus den verfassungsrechtlichen Geboten der Trennung von Staat und Kirche und der religiösen und weltanschaulichen Neutralität des Staates ergibt.

Die formalrechtlich in der Bekenntnisbindung fixierte Positionalität der theologischen Wissenschaft gilt nicht nur für bestimmte Teildisziplinen, etwa für die in besonderer Weise mit gegenwärtigen Geltungsfragen befasste Systematische Theologie, sondern auch für die deskriptiv und insofern scheinbar »objektiv« verfahrenen historischen Disziplinen. Auch von den Fachvertreterinnen und Fachvertretern der Kirchengeschichte wird die (regelmäßig durch den Nachweis der Zugehörigkeit zur jeweiligen Konfession

13) Friedrich Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Kritische Ausgabe, hrsg. von Heinrich Scholz, Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus 10, Leipzig 31910, ND Darmstadt 1993, 2 f., §§ 5–6.

14) Bernhard Dressler, Religionspädagogik als Modus Praktischer Theologie. Mit einem kritischen Blick auf den Diskurs zur »Kindertheologie«, in: ZPT 46 (2011), 149–163: 151 f.

15) Schleiermacher, Kurze Darstellung (s. Anm. 13), 1, §§ 1–2.

11) Kurt Dietrich Schmidt, Kirchengeschichte. Göttingen 91990, 9–13.

12) Wolf-Friedrich Schäufele, Auf dem Weg zu einer historischen Theorie der Moderne. Überlegungen zur Kirchengeschichte als Wissenschaft, in: Bernd Jaspert (Hrsg.), Kirchengeschichte als Wissenschaft, Münster 2013, 162–181: 164–172.

dokumentierte) Teilnahme an der positionellen Identität der jeweiligen Fakultät erwartet. Konkret besagt dies, dass bei einem Kirchenhistoriker oder einer Kirchenhistorikerin an einer evangelisch-theologischen Fakultät einer deutschen Universität eine wenigstens grundsätzliche Zustimmung zur gegenwärtigen Gestalt des landeskirchlich verfassten evangelischen Kirchentums vorausgesetzt werden kann – die Überzeugung, dass diese Gestalt des Christentums, wenn auch vielleicht nicht allen anderen Gestalten überlegen, so doch zumindest gleich akzeptabel ist. Damit ist aber ein bestimmter Standpunkt und ein bestimmtes, zumindest implizites Werturteil institutionell von vornherein mit gesetzt. Theologische Kirchengeschichte kann daher als solche nicht in gleicher Weise idealiter voraussetzungslos betrieben werden wie die allgemeine Geschichte (für die in diesem Zusammenhang nur die beamtenrechtliche Verpflichtung der Hochschullehrer auf die freiheitlich-demokratische Grundordnung als formale Voraussetzung in Betracht kommt).

III

Das Proprium einer theologischen Kirchengeschichte

Was bedeutet die hier formal im Sinne des Professionsbezugs und der Positionalität verstandene Theologizität für Ziel, Methode und Betrieb einer dezidiert theologischen Kirchengeschichte? Und inwiefern ergibt sich daraus eine *differentia specifica* zu einer rein historischen Kirchengeschichte?

Ich beschränke mich im Folgenden auf den praktischen Anwendungsfall des Faches Kirchengeschichte an einer evangelisch-theologischen Fakultät einer staatlichen Universität oder einer Kirchlichen Hochschule in Deutschland. Hier muss theologische Kirchengeschichte nicht nur allgemein ein historisch vertieftes Verständnis der selbst ja fundamental historisch konfigurierten Religion »Christentum« erschließen. Sie muss darüber hinaus junge Menschen mit den Kenntnissen und Fähigkeiten ausrüsten, die für die erfolgreiche Ausübung eines Pfarramtes oder eines schulischen Lehramtes im Dienst bzw. mit der Beauftragung einer Gliedkirche der EKD unter den gegenwärtigen Bedingungen christlich-kirchlicher Realität in Deutschland erforderlich sind. Die angehenden Pfarrerinnen und Pfarrer, Lehrerinnen und Lehrer müssen die Gegenwartsgestalt evangelisch-landeskirchlichen Christentums in ihrer historischen Genese und Bedingtheit verstehen, sie müssen gegenwärtige religiöse Geltungsansprüche aus ihrer historischen Genese herleiten und begründen können, und sie müssen fähig sein, historisch belehrt und mit historischen Argumenten die Legitimität dieser Gegenwartsgestalt evangelischen Christentums unter den Bedingungen der säkularen Moderne gegen Anfragen und Bestreitungen aller Art – seien sie religionsfeindlich motiviert, seien sie aus konkurrierenden religiösen oder konfessionellen Positionen gespeist oder fundamentalistisch begründet – rational plausibel zu machen.

Eine theologische Kirchengeschichte, die sich dieser Aufgabe verpflichtet weiß, wird sich in ihrer praktischen Arbeit in mehreren Aspekten von einer rein historischen Kirchengeschichte unterscheiden müssen. Damit wird sie sich teilweise in Spannung oder sogar in Widerspruch zu den Errungenschaften und Entwicklungstendenzen der allgemeinen Geschichtswissenschaft setzen, wie sie oben beschrieben wurden. Pointiert könnte man sagen: Ging es dort um Perspektiverweiterung und Dekonstruktion, so muss eine dezidiert theologische Kirchengeschichte Perspektivverengung – oder, positiv gewendet, Fokussierung – und Konstruktion betreiben. Was an der philosophischen Fakultät als Rückfall hinter elementare Errungenschaften der Geschichtswissenschaft

erscheinen müsste, erweist sich unter den besonderen Bedingungen der theologischen Fakultät als verantwortbar, ja – wenigstens im Sinne einer »zweiten Agenda« – als geboten. Im Folgenden soll dies im Hinblick auf vier allgemeine Konsequenzen aus den bisherigen Überlegungen gezeigt werden, die hier, dem Duktus des Plädoyers entsprechend, als Imperative für die kirchenhistorische Praxis formuliert werden.

1 Keine Angst vor großen Erzählungen!

Mit dem sogenannten *linguistic turn* in der Geschichtswissenschaft sind die »großen Erzählungen« – man spricht auch von »master narratives« oder »Meistererzählungen« – in Verruf gekommen.¹⁶ Jene umfassenden Narrative, die die geschichtliche Entwicklung hin zu den gegenwärtigen Verhältnissen als scheinbar zwangsläufigen Prozess nacherzählen und damit ebenjene Verhältnisse in bestimmter Weise zu deuten beanspruchen, sind als Ergebnis interessierter Konstruktionsprozesse pauschal unter Ideologieverdacht geraten. Kritische Geschichtswissenschaft vollzieht sich seither bevorzugt im Gestus der Dekonstruktion. Widerlegung und Entlarvung von Geschichtskonstruktionen erscheinen als die einer zeitgemäßen Historie angemessenen Aufgaben.

Man darf freilich nicht vergessen, dass jede Art von Historiographie notwendig Konstruktion ist. Sobald über die bloße Materialsammlung, über eine bloße additive Chronistik hinaus ein Verstehen und Deuten der Geschichte gesucht wird (worin nach Dilthey bekanntlich das Proprium der Geisteswissenschaften gegenüber den bloß beschreibenden Naturwissenschaften liegt), wird eine Konstruktionsleistung erbracht. Dies beginnt bereits mit der Auswahl der für relevant erachteten historischen Daten, die aus dem Kontinuum der Quellenüberlieferung auf Kosten aller anderen Daten herauszuheben sind. Schon bei diesem Auswählen und Weglassen ist natürlich immer ein je spezifisches Interesse wirksam. Ja, nach einem Aperçu des Publizisten und Historikers Sebastian Haffner (1907–1999) besteht in diesem Weglassen sogar die Hauptaufgabe der als Kunst aufzufassenden Geschichtsschreibung.¹⁷ Die Konstruktionstätigkeit setzt sich fort, wenn die als relevant erachteten Daten in bestimmte Zusammenhänge gebracht, wenn zwischen ihnen Kausalitäts- oder Bedingungsbeziehungen, Analogien oder Komplementaritäten hergestellt werden. Nicht der Vorgang der Konstruktion als solcher kann daher strittig sein, sondern nur sein Umfang und der Grad seiner Explizitheit und Reflektiertheit. Zur Debatte steht die Frage, ob es heute noch möglich und redlich ist, historische Narrative großer Reichweite und mit umfassendem Erklärungsanspruch zu entwerfen oder zu perpetuieren oder ob es nicht vielmehr geboten ist, sich mit Theorien mittlerer oder geringerer Reichweite zu begnügen.

Nun haben die neueren Forschungen zum kollektiven Gedächtnis und zur Memorialkultur gezeigt, welche Bedeutung den »großen Erzählungen« für die Formierung kollektiver Identitäten zukommt. Eine theologische Kirchengeschichte, die dazu befähigen soll, die Gegenwartsgestalt evangelisch-landeskirchlichen Christentums in ihrer historischen Genese zu erklären und in ihren Geltungsansprüchen zu verteidigen, darf daher der Aufgabe histo-

¹⁶ Vgl. Gabriel Motzkin, Das Ende der Meistererzählungen, in: Joachim Eibach, Günther Lottes (Hrsg.), Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch, Göttingen 2002, 371–387. – Peter Burke, Was ist Kulturgeschichte? Frankfurt am Main 2005, 111–145.

¹⁷ Sebastian Haffner, Zur Zeitgeschichte. 36 Essays, München 1982, 9. Die Gleichsetzung von Kunst und Weglassen ist ein verbreiteter Gedanke; vgl. z. B. den Schriftsteller Leonhard Frank (1882–1961) in seinem autobiographischen Roman »Links wo das Herz ist« (Berlin/Ost 1952, 199): »Kunst ist Weglassen.«

rischer Konstruktion, und zwar der Konstruktion von »großen Erzählungen«, Narrativen großer Reichweite und umfassenden Deutungsanspruchs, nicht ausweichen. Sie muss eine »große Geschichte« erzählen, die erklärt, wie aus der Jesusbewegung im Palästina des 1. Jh.s unserer Zeitrechnung die heutige evangelisch-kirchliche Realität hervorgegangen ist und warum diese Entwicklung legitim oder vielleicht sogar unausweichlich war.

Zwei Bedingungen müssen indessen erfüllt sein, wenn anders die Konstruktion neuer Meistererzählungen wissenschaftlich verantwortbar sein soll: Zum einen muss sich jede derartige Geschichtserzählung ihres Konstruktionscharakters bewusst bleiben, d. h. ihre Relativität und prinzipielle Revidierbarkeit und Revisionsbedürftigkeit anerkennen und sich selbst vorbehaltlos der Ideologiekritik aussetzen. Zum anderen muss sie ihre unhintergehbare Standortgebundenheit und Partikularität und das daraus folgende Recht konkurrierender Erzählungen anerkennen. Letzteres ergibt sich in einer theologischen Kirchengeschichte, wie sie hier vorgeschlagen wird, von selbst: Denn diese zielt nicht auf das ambitionierte Projekt einer voraussetzungslosen, objektiven, inklusiven, ökumenischen, globalen und universalen Geschichtsschreibung, sondern auf das viel bescheidenere Unternehmen einer positionellen und spezifisch perspektivierten partikularen Geschichtskonstruktion, die von vorneherein auf das Gegenüber und Nebeneinander mit anderen, anders positionierten und perspektivierten Geschichtskonstruktionen ausgelegt ist.

Wohlmerkt: Eine solche neue Meistererzählung soll die in der interfakultären Interdisziplinarität mit der Allgemeingeschichte betriebene differenzierte kirchengeschichtliche Forschung nicht ersetzen – muss sie aber im Blick auf die innerfakultäre Aufgabe des Faches ergänzen. Ihr »Sitz im Leben« wäre vorzugsweise die akademische Lehre, die ihr entsprechende literarische Gattung das Überblickslehrbuch der Kirchengeschichte. Die intendierte große Erzählung hätte nicht zuletzt die Aufgabe, dem Anfänger Hilfestellung dazu zu leisten, den historischen Stoff aufzufassen, zu ordnen und zu durchdringen. Sie kann und will jedoch nicht den Anspruch erheben, das letzte Wort auf diesem Gebiet zu bleiben. In einem zweiten Schritt, mit vertiefter eigener Beschäftigung mit der Kirchengeschichte, mag dann jeder und jede eine eigene »große Erzählung« entwickeln.

2 Keine Angst vor Teleologie!

Jede große Erzählung ist notwendig teleologisch – das heißt, sie lässt sich in ihrer Darstellung der Vergangenheit von den gegenwärtigen Verhältnissen leiten, auf die sie die geschichtliche Entwicklung perspektivisch zulaufen lässt. Eine derartige Teleologie ist selbstredend problematisch. Nimmt man die gegenwärtigen Zustände und Verhältnisse als Schlüssel zum Verständnis historischer Zustände und Verhältnisse, so kann einerseits der Anschein eines historischen Determinismus entstehen, wonach die Gegenwart das einzig mögliche und schlechthin notwendige Ergebnis des historischen Prozesses gewesen sei. Andererseits fallen dabei leicht jene historischen Strukturen, Kräfte und Akteure unter den Tisch, die nicht in die unmittelbare Genealogie der Gegenwart gehören, auch wenn sie für ihre eigene Epoche erhebliche Bedeutung gehabt haben mögen. Zusammen mit den großen Erzählungen ist in der allgemeinen Geschichtswissenschaft daher auch die Teleologie in Verruf gekommen, und es ist von hier aus erklärlich, wenn Allgemeinhistoriker Kirchenhistorikern gegenüber immer wieder einmal den Teleologie-Vorwurf erheben¹⁸ – auch wenn fest-

¹⁸ So z. B. Michael Borgolte in seiner Rezension von Volker Leppins »Geschichte des mittelalterlichen Christentums« in ThLZ 138 (2013), 1243–1246; 1244.

gehalten werden muss, dass sich letztlich keine Geschichtsbetrachtung, die nicht überhaupt darauf verzichten will, gegenwärtige Verhältnisse aus ihrem historischen Gewordensein heraus zu verstehen, der Teleologie gänzlich ent schlagen kann.

Eine theologische Kirchengeschichtsschreibung, wie sie hier skizziert wird, muss sich der erwähnten Gefahren bewusst sein. Sie muss gegenüber den Versuchungen einer ontologischen Teleologie wachsam und standhaft bleiben. Sie kann aber ihrem Wesen nach schlechterdings nicht auf eine konstruktive Teleologie verzichten. Denn sie bewegt sich nicht in der Schwerelosigkeit des unendlichen Universums der Allgemeingeschichte, wo es keinen bevorzugten Standort und keine ausgezeichnete Vorzugsrichtung, kein »oben« und »unten«, »links« und »rechts« gibt und wo der Betrachter insofern frei und genötigt ist, immer wieder neue, wechselnde »Sehe-Punkte« (Chladenius)¹⁹ einzunehmen. Vielmehr ist die theologische Kirchengeschichte durch ihre institutionelle Ausgestaltung ins Schwerefeld ihrer konfessionellen Positionalität gestellt. Sie steht daher von vorneherein auf einem bestimmten, privilegierten Standort, von dem aus sie ihre Beobachtungen anstellt und ihre Nähe oder Ferne zu den Erscheinungen bemisst.

3 Keine Angst vor Eurozentrismus!

Die Positionalität der theologischen Kirchengeschichte bedingt also notwendig eine Festlegung und damit auch Verengung der Perspektive. Wenn es zuvörderst darum geht, bestimmte gegenwärtige Geltungsansprüche historisch plausibel zu machen, hat dies Folgen für die Stoffauswahl und die Darstellung. In dieser zweiten, spezifisch theologischen Agenda ist nicht alles Wissbare aus dem Gesamtgebiet der Kirchengeschichte von Belang, sondern nur dasjenige, was zum Verständnis der historischen Genese der eigenen christlichen Tradition erforderlich ist. Relevant erscheint vor allem, was gewirkt hat und was bis heute nachwirkt. Demgegenüber ist den Seitenwegen und Sackgassen der historischen Entwicklung nur geringere Aufmerksamkeit zu widmen. Damit ergibt sich zugleich auch eine Beschränkung der geographischen Perspektive. Während eine rein historische Kirchengeschichte heute auf dem Hintergrund des ökumenischen Dialogs und postkolonialer Diskurse nur »polyzentrisch« angelegt sein kann, liegt für die spezielle Aufgabe einer professionsbezogenen theologischen Kirchengeschichte in Deutschland hier keine vordringliche Herausforderung. Nur insoweit Entwicklungen der außereuropäischen Kirchengeschichte oder in anderen konfessionellen Kirchentümern in die eigene christlich-kirchliche Realität hier und jetzt hineinwirken – wobei sich im Zeitalter der intensivierten interkonfessionellen, interreligiösen und interkulturellen Begegnungen hier mittlerweile ein breiteres Segment öffnet als noch vor wenigen Jahrzehnten –, sind sie zu berücksichtigen.

In diesem Sinne darf und muss eine evangelisch-landeskirchliche deutsche theologische Kirchengeschichte, wie sie hier verstanden wird, auf den landeskirchlichen Protestantismus in Deutschland fokussiert und insofern auch »eurozentrisch« sein – nicht aufgrund von Ignoranz oder Borniertheit, sondern aufgrund einer programmatischen Entscheidung. Es geht eben um die Konstruktion einer »großen Erzählung« der Geschichte des Christentums aus der Perspektive einer bestimmten Konfession und eines bestimmten geographischen und kulturellen Raumes, geschrieben von Angehörigen ebendieser Konfession und dieses Raumes für andere Angehörige derselben Konfession und desselben Raumes. Dass Angehörige anderer Konfessionen und anderer geographischer

¹⁹ Johann Martin Chladenius, Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften, Leipzig 1742, 187 ff.

Räume ihre eigenen, spezifischen Geschichtserzählungen brauchen, versteht sich daneben von selbst. Die Kirchengeschichtserzählungen der afrikanischen, amerikanischen und asiatischen Christentümer müssten ganz analog auf die dortigen Verhältnisse hin perspektiviert sein und dürften die europäische Kirchengeschichte nur insofern mit einbeziehen, als sie, etwa im Zusammenhang der Missionsgeschichte, auch dort Wirkungen entfaltet hat.

4 Keine Angst vor Affirmation und Apologetik!

Der praktische Zweck der von einer theologischen Kirchengeschichte zu konstruierenden »großen Erzählung« ist nach dem oben Gesagten affirmativer und apologetischer Art. Gegen eine solche Zweckbestimmung drängen sich sogleich zwei gewichtige Einwände auf: Einerseits wird damit scheinbar am deutlichsten das Ideal voraussetzungsloser, kritischer Wissenschaft preisgegeben, und andererseits wird der Kirchengeschichte scheinbar in einem grandiosen Rückfall jene Aufgabe wieder zugewiesen, die sie in ihren vorwissenschaftlichen Anfängen innehatte, als sie im Dienst der Kontroverstheologie das Recht der eigenen Position und das Unrecht der konkurrierenden Positionen zu erweisen hatte.

Der erste Einwand trifft insofern zu, als sich eine apriorische affirmative und apologetische Zwecksetzung mit dem Ideal einer voraussetzungslosen und wertfreien reinen Wissenschaft nicht verträgt. Tatsächlich kann und muss eine rein historische Kirchengeschichte wertfrei und unparteiisch betrieben werden; ihre Ergebnisse mögen im einen Fall affirmativ sein, werden aber im anderen Fall kritisch auf die gegenwärtige kirchliche Realität zu beziehen sein. Gerade diese kritische Funktion der Kirchengeschichte ist selbst eine bedeutende historische Errungenschaft und ein unaufgebbares Gut. Sie steht hinter dem berühmten Diktum von David Friedrich Strauß, wonach die wahre Kritik des Dogmas seine Geschichte sei.²⁰

Doch sobald Kirchengeschichte ihre Theologizität im Sinne von Professionsbezug und Positionalität zur Geltung bringt, ist sie im Vollzug dieser ihrer »zweiten Agenda« nicht mehr voraussetzungslos, sondern standortgebunden. Und wenn und insofern ich als theologischer Kirchenhistoriker – unbeschadet aller evangelischen Freiheit zur Kritik – mit wesentlichen Elementen der gegenwärtigen Realität übereinstimme, muss diese Zustimmung auch historisch ausweisbar und verantwortbar sein. Die historische Betrachtung dient dann nicht der Relativierung oder Infragestellung der gegenwärtigen Verhältnisse, sondern ihrer Legitimierung. Eine so verstandene theologische Kirchengeschichte hat eine »affirmative Genealogie« (Hans Joas) des gegenwärtigen Christentums zum Ziel.²¹ Diese Affirmation ist zugleich Apologetik – nicht in jenem alten, beschränkten Sinne einer kontroverstheologischen Verteidigung bestimmter materialdogmatischer Positionen gegen andere Positionen der gleichen Art, sondern in dem umfassenden Sinn einer Verantwortung des Christentums gegenüber den berechtigten Anfragen der säkularen Moderne.²² In diesem Verständnis ist Apologetik heute keine bloße Spezialaufgabe der theologischen Wissenschaft, sondern eine Aufgabe auch und vor allem der kirchlichen und schulischen Praxis. Es ist daher nur recht und billig,

wenn eine theologische Kirchengeschichte, die dieser Praxis dienen will, ihrerseits apologetisch orientiert ist.

Das bedeutet – so viel kurz zum zweiten Einwand – keine simple Rückkehr zu einem vorkritischen Verständnis des Faches. Denn die vormoderne Kirchengeschichte erfüllte ihren apologetischen Zweck, pointiert gesagt, durch den Nachweis der substantiellen Identität des christlichen Denkens und der christlichen Praxis der eigenen Zeit mit dem idealisierten ursprünglichen Christentum der reinen apostolischen Anfangszeit. Im Sinne dieses »historischen Legitimationsgestus« war historischer Wandel und Veränderung im Wesentlichen nur als Abfall und Minderung aufzufassen.²³ Mit der Spitzenstellung der Alten Kirche einerseits und der Reformationszeit andererseits – also der Epoche der vermeintlich ursprünglichen Reinheit und der Epoche der vermeintlich wiederhergestellten Reinheit des Christentums – wirkt diese alte Auffassung im Betrieb evangelischer Kirchengeschichte formal bis heute nach. Material interessieren uns mittlerweile freilich weniger die Momente der Kontinuität als vielmehr die Momente des Wandels, die vielfältigen Prozesse der Transformation, die das Christentum in diesen Epochen durchlaufen hat – ebenso wie in den übrigen Epochen, die heute zu Recht eine verstärkte Aufmerksamkeit erfahren.

Tatsächlich kann spätestens seit dem Historismus die apologetische Aufgabe der Kirchengeschichte nur noch darin liegen, diese Transformationsprozesse zu beschreiben und ihre historische Notwendigkeit und innere Berechtigung nachzuweisen. Kirchengeschichte muss zeigen, in welchem Maße sich heutiges christliches Denken und Leben von früheren Verwirklichungsgestalten unterscheidet und warum es dazu gekommen ist und dazu kommen musste. Damit geht eine entschlossene Absage an die alten Verfallsnarrative einher; stattdessen ist diesem Ansatz eine Fortschrittskategorie inhärent.²⁴

IV

Die Aufgabe: Konstruktion einer Transformationsgeschichte des Christentums in innerfakultärer Interdisziplinarität

Gefordert ist also die Konstruktion einer teleologischen Transformationsgeschichte des Christentums. Es ist dies das Projekt, in dem die spezifische Differenz einer theologischen Kirchengeschichte zur allgemeinen Geschichtswissenschaft zur Geltung kommt. Als solches ist es nicht in interfakultärer Interdisziplinarität zu betreiben. Dafür ist es in besonderem Maße für eine innerfakultäre Interdisziplinarität offen.

Wir sagten, dass eine theologische Kirchengeschichtserzählung die Aufgabe habe, das, was gegenwärtig Geltung beanspruchen kann, in seiner Genese transparent zu machen. Es ist alles andere als selbstverständlich, dass eine vor zwei Jahrtausenden im Vorderen Orient entstandene Religion noch heute unter grundlegend veränderten Bedingungen als plausible Form der Welterschließung und Sinnstiftung empfunden wird, während die große Mehrzahl der zu ihrer Entstehungszeit im selben Raum herrschenden Religionen und Kulte untergegangen ist. Man mag dies auf die göttliche Providenz zurückführen, aber im Sinne wissenschaftlicher Rationalität stellt sich die Aufgabe, objektivierbare Faktoren für diesen langfristigen »Erfolg« zu benennen. Neben

20) David Friedrich Strauß, *Die christliche Glaubenslehre, in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft dargestellt*. Bd. 1, Tübingen/Stuttgart 1840, ND Frankfurt a. M. 1984, 71.

21) Zur Methode der »affirmativen Genealogie« vgl. Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011, 147–203.

22) Eilert Herms, Art. Apologetik VI. Fundamentaltheologisch, in: RGG⁴ 1 (1998), 623–626.

23) Wolf-Friedrich Schäufele, »Defecit Ecclesia«. Studien zur Verfallsdeide in der Kirchengeschichtsanschauung des Mittelalters, VIEG 213, Mainz 2006, 37–43.

24) Zum Problem und Recht des Fortschrittsbegriffs in der Religionsgeschichte vgl. Jörg Dierken, Fortschritte in der Geschichte der Religion? Aneignung einer Denkfigur der Aufklärung, ThLZ.F 24, Leipzig 2012.

bestimmten Strukturmerkmalen des Christentums, die anthropologischen Konstanten religiöser Erfahrung entgegenkommen mögen, sind hier vor allem die zahlreichen mehr oder weniger tief reichenden Prozesse der Transformation und der Inkulturation zu nennen, die das Christentum im Lauf seiner Ausbreitung und seiner Geschichte durchgemacht hat und die es unter wechselnden kulturellen, sozialen, mentalitäts- und geistesgeschichtlichen Bedingungen für immer neue Adressaten und Generationen attraktiv gemacht oder erhalten haben.

Der Begriff der Transformation eignet sich besonders gut, das hier Gemeinte zu beschreiben. Er ist nicht einfach als emphatischer oder gar bloß modischer Wechselbegriff für »Veränderung« oder »historischer Wandel« gemeint, sondern soll eine grundlegende Veränderung in der sozialen oder geistigen Konfiguration der christlichen Religion bezeichnen. Leider ist der aus dem amerikanischen Strukturalismus herrührende Begriff »Transformation« semantisch nicht eindeutig. Er findet in verschiedenen Wissenschaften wie der Mathematik, der Linguistik, der Soziologie, der Politikwissenschaft und der Ökonomie spezifisch unterschiedliche Verwendungen. Auch in der Geschichtswissenschaft erlebt der Transformationsbegriff seit einiger Zeit eine beachtliche Konjunktur. Seine historiographische Fruchtbarkeit hat er in dem seit 2005 arbeitenden Berliner Sonderforschungsbereich 644 »Transformationen der Antike«²⁵ unter Beweis gestellt, aber etwa auch in dem 2001 begründeten Studien- und Forschungsschwerpunkt »Transformation Studies« der Universität Hannover²⁶ und in einer Reihe von neueren Untersuchungen.²⁷ Fast immer wird dabei jedoch mit einem theoretisch unterbestimmten Transformationsbegriff operiert.²⁸ Für eine konsistente Theorie der Transformationen von Religion braucht es hingegen eine präzise Definition, die idealerweise im Gespräch mit der allgemeinen Religionswissenschaft zu entwickeln wäre.²⁹ Vorläufig könnte man in systemtheoretischer Perspektive Transformationen als koordinierte, in einseitigen oder gegenseitigen Bedingungsverhältnissen stehende Veränderungen mehrerer zentraler Systemelemente bei Erhalt oder zum Zweck des Erhalts der Funktion (Talcott Parsons: *goal attainment*) des Systems bezeichnen.

Die historische Reihe solcher Transformationen des Christentums beginnt mit der grundlegenden Umformung der Jesusbewegung in eine Christusreligion nach Ostern, sie setzt sich fort mit dem Überschritt des jungen Christentums aus dem religiösen und institutionellen Kontext des Frühjudentums in die Welt des hellenistischen »Heidentums« und der spätantiken Philosophie, mit dem Übergang von der verfolgten Sekte zur geduldeten Religionsgemeinschaft und schließlich zur Staatsreligion des Imperium Romanum, mit dem Übergreifen auf die germanischen und slawischen Völker im Mittelalter und den zugehörigen Inkulturationsvorgängen, mit der Individualisierung christlicher Existenz durch die Mystik und die Reformation, mit der Neubestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt und des Wesens der Kirche durch die Reformation, mit der Subjektivierung christlicher Existenz durch Pietismus und Aufklärung, mit der allmählichen Ausscheidung des Supranaturalismus und dem Einsatz der Theologie bei der reli-

giösen Erfahrung. Dabei geht die serielle Abfolge der Transformationsprozesse mit dem Beginn der Neuzeit in ein vielfältiges Nebeneinander mit einer charakteristischen Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen über, begleitet von einer allmählichen Entwicklung von der Bekämpfung der Pluralität von Formen christlicher Existenz über ihre notgedrungene Hinnahme hin zu ihrer Akzeptanz.

Eine Transformationsgeschichte des Christentums sollte auf die Frage antworten können, was die »Plausibilität« oder den »Erfolg« einer Religion ausmacht. Dazu bedürfte es freilich zunächst einer operationalisierbaren Wesensbestimmung von »Religion«. Möglicherweise wäre hierfür eine funktionalistische Definition – etwa im Sinne Luhmanns von Religion als Sinnstiftung und Bewältigung von Kontingenzerfahrungen mit Hilfe der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz³⁰ – hinreichend, aus der dann Kriterien für die Beurteilung von Erfolg oder Misserfolg, Funktionalität oder Dysfunktionalität des religiösen Systems »Christentum« abzuleiten wären. Wie diese Kriterien konkret aussehen könnten, muss hier noch offen bleiben. Evident ist auf jeden Fall der Zusammenhang zwischen der Plausibilität von Religion und dem herrschenden Welt- und Menschenbild. Wenn man Religion wesentlich als ein bestimmtes Selbst- und Weltverhältnis oder eine bestimmte Selbst- und Weltdeutung verstehen will, sind damit bestimmte Grundannahmen über den Menschen und die Welt mit gesetzt. Es spricht viel dafür, dass bereits das primäre religiöse Empfinden als solches zeit- und kulturgebunden ist. Sicher gilt dies für seine ideogramatischen Fixierungen (Rudolf Otto), Symbolisierungen und Kommunikationsformen. Diese erfolgen stets im Kontext geschichtlich bestimmter Lebenswelten und Vorstellungsgehalte und in unlösbarer Verschränkung mit geschichtlich bedingten und dem geschichtlichen Wandel unterliegenden Welt- und Menschenbildern. Jede Religion kann daher vom geschichtlichen Wandel der sozialen Verhältnisse und den philosophischen und wissenschaftlichen Selbst- und Weltdeutungen des Menschen nicht unberührt bleiben, sondern muss darauf in bestimmter Weise reagieren, um die eigene Plausibilität zu bewahren.

Es wäre freilich verfehlt, die Transformationsgeschichte des Christentums auf ein simples Modell von »challenge« und »response« zurückzuführen. Tatsächlich hat das Christentum auch seinerseits auf die Gestaltung und Entwicklung der genannten »Umweltfaktoren« erheblichen Einfluss ausgeübt, so dass wir mit einem komplexen wechselseitigen Beeinflussungsverhältnis oder, in der Sprache der Evolutionsbiologie, einer »Koevolution« zu rechnen haben. Ebenso verfehlt wäre es, die Christentumsgeschichte als reine Entwicklungs- oder Fortschrittsgeschichte aufzufassen. Die Reaktion auf veränderte Umgebungsbedingungen kann auch in bewusstem Beharren beim Alten bestehen – das sich dann aber als Gegenreaktion auf neue Entwicklungen vom bloßen Status quo unterscheidet –, ja unter Umständen sogar in reaktionärer Rückwendung zu vergangen geglaubten Entwicklungsstufen. Insofern sind auch Modernisierungskrisen und Fundamentalismen Ergebnisse von Transformationsprozessen und Ausdruck von Plausibilisierungsstrategien.

Mit den skizzierten Fragen nach dem Religionsbegriff, der Plausibilität und der Wandlungsfähigkeit von Religion ist die Kirchengeschichte notwendig auf den Dialog mit den übrigen Disziplinen der Theologie gewiesen. An erster Stelle hat sie hierfür das Gespräch mit der Systematischen Theologie einschließlich der Religionsphilosophie, sodann aber auch mit der Praktischen Theologie (ggf. im Verein mit der Religionssoziologie) zu suchen. Hinsichtlich der Beschreibung und Beurteilung formal analoger Transformations-

25) www.sfb-antike.de/ (eingesehen: 05.04.2014).

26) www.transformation-studies.uni-hannover.de/ (eingesehen: 05.04.2014).

27) Vgl. z. B. die Aufsatzsammlung von Hartmut Lehmann, Transformationen der Religion in der Neuzeit. Beispiele aus der Geschichte des Protestantismus, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 230, Göttingen 2007.

28) Für den SFB 644 vgl. z. B. Hartmut Böhme, Vorwort, in: Ders., Christof Rapp, Wolfgang Rösler (Hrsg.), Übersetzung und Transformation, Transformationen der Antike 1, Berlin/New York 2007, V–XIII: VII.

29) Vgl. dazu demnächst die Marburger religionswissenschaftliche Dissertation von Mirko Roth.

30) Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2000.

und Inkulturationsphänomene in nichtchristlichen Religionen dient die Religionswissenschaft als unentbehrliche Referenzdisziplin.

Für die konkrete Ausarbeitung der intendierten »großen Erzählung« sind abermals die Systematische Theologie, nun in ihrer theologiegeschichtlichen Spezialität, aber auch die exegetischen Fächer wichtige Gesprächspartner. So ist die neutestamentliche Wissenschaft, die ja lange institutionell nicht von ungefähr regelmäßig mit der Erforschung der alten Kirchengeschichte verbunden war, für die Erfassung der inauguralen ersten beiden Transformationschritte, nämlich des Übergangs von der Jesus-Bewegung zur Christusreligion sowie der Öffnung des Christentums für das hellenistische »Heidentum«, unentbehrlich. Im Gegensatz dazu könnte die alttestamentliche Wissenschaft bei vordergründiger Betrachtung als nur am Rande für die Kirchengeschichte einschlägig erscheinen. Tatsächlich trifft dies nur für den konventionellen Betrieb und Gegenstandsbereich von Kirchengeschichte zu. Fasst man Kirchengeschichte hingegen als Transformationsgeschichte des Christentums, so lässt sich diese mit erheblichem Erkenntnisgewinn in den größeren Rahmen einer Transformationsgeschichte der Religion Israels einstellen. Religionsgeschichte des Alten Testaments und Transformationsgeschichte des Christentums – oder, um mit einem problematischen und zu Recht außer Kurs gekommenen Begriff des 18. Jh.s zu sprechen, »Kirchengeschichte des Alten und Neuen Testaments« – lassen sich so in einer Gesamtschau zusammenschließen, die noch einmal neue Perspektiven öffnet und neues Licht auf die Kirchengeschichte zu werfen vermag. Dies gilt für Themen wie die Entwicklung des Gottesbegriffs, Entstehung, Gebrauch und Verständnis der Bibel, Bedeutung und Transformationsgestalten des Opfers usw. Dabei ist immer im Blick zu behalten, dass es eine parallele Transformationsgeschichte der Religion Israels im Judentum gibt; von daher ist jede durch den teleologischen Zugriff womöglich insinuierte Entgegnungsidee von vorneherein abzuweisen.

V

Von der Empirie zur Theorie

Wie schreibt man praktisch eine Transformationsgeschichte des Christentums? Wir haben oben eher intuitiv eine Reihe von entscheidenden Transformationen benannt. Die historiographische Praxis sollte hingegen einem methodisch geregelten Verfahren unterliegen. Im Folgenden sollen die Umriss eines derartigen Arbeitsprogramms in fünf Schritten skizziert werden, ohne dass hier bereits fertige Rezepte mitgeteilt werden könnten. Vielmehr geht es um erste Richtungsweisungen und die Benennung von Desideraten.

Von einer veritablen Transformation des religiösen Systems kann nach dem oben Gesagten nur dann die Rede sein, wenn es zu koordinierten Veränderungen mehrerer zentraler Systemelemente kommt. Die methodische Aufgabe besteht daher darin, erstens die zentralen Systemelemente des Christentums zu identifizieren und sodann zweitens deren Wandel in der Diachronie der »longue durée« zu beschreiben. Darauf muss drittens die Synchronisation der Einzelergebnisse folgen: Phasen eines beschleunigten, mehr oder minder gleichzeitigen Wandels mehrerer oder vieler Systemelemente zeigen dabei jeweils eine Transformation des Gesamtsystems an. Daraus und aus der Analyse der Tendenzen und des Charakters der einzelnen Transformationsphasen ergibt sich viertens die Periodisierung der angestrebten Geschichtserzählung. Fünftens und zuletzt ist das gesamte Ensemble der Transformationsprozesse auf die ihm zugrunde liegenden Antriebskräfte und die

darin sich auswirkende Entwicklungslogik zu untersuchen, woraus sich dann im Idealfall ein – womöglich identitätsstiftendes – Gesamtverständnis der perspektivierten Partikular-Kirchengeschichte ergibt. Damit ist, wenngleich umfassender und grundsätzlicher, ein ähnliches Programm beschrieben wie es Reinhart Koselleck verfolgte, als er aufgrund seiner Analyse des semantischen Wandels der politisch-geschichtlichen Sprache die von ca. 1750 bis 1850 reichende »Sattelzeit« als die grundlegende ideengeschichtliche Transformationsphase und Epochenschwelle hin zur Moderne identifizierte.³¹

Die fünf vorgeschlagenen Methodenschritte bedürfen noch einiger Erläuterungen. Der erste Schritt der Identifizierung zentraler Systemelemente des Christentums scheint praktisch ohne Schwierigkeit. Tatsächlich müsste eine konsistente Geschichtstheorie hierfür aber ein methodisch eindeutiges Verfahren entwickeln. Willkürlich gegriffen oder nach einem nicht objektivierbaren Evidenzempfinden ausgewählt werden dürfen die Parameter jedenfalls nicht.

Eine methodisch geregelte Vorgehensweise könnte beispielsweise traditionalistisch verfahren: Es würde dann einerseits um die wesentlichen Elemente des dogmatischen Lehrbestandes gehen – etwa in der Art, wie sie die protestantische Orthodoxie in Gestalt der sogenannten Fundamentalartikel identifiziert hat – und andererseits um die aus offiziellen Selbstbeschreibungen zu isolierenden identitätsstiftenden Momente einer bestimmten Konfession oder Gruppierung. Neben den religiösen und theologischen Begriffen und Vorstellungsgehalten müssten auch die Sozialgestalten und Institutionen und die Frömmigkeitsformen als konstituierende Systemelemente des Christentums mit einbezogen werden, wozu eine religionssoziologische Beschreibung der *Propria* des Christentums dienen kann. Doch auch ein weiter ausgreifender, religionsphänomenologischer Zugang wäre denkbar, indem im Kontrastvergleich zu anderen Religionen die christlichen Spezifika hinsichtlich Institutionen, Lehrbildung, Kultus, Frömmigkeit und Brauchtum herausgearbeitet werden. Im Sinne unserer Ausgangsfrage, welche Transformationsprozesse erforderlich waren, um eine antike Religion des Vorderen Orients trotz tiefgreifender Wandlungen im Welt- und Menschenbild heute noch als plausible Art der Selbst- und Weltdeutung erscheinen zu lassen, wäre als anspruchsvollster methodischer Zugang schließlich auch eine subjektivitätstheoretisch begründete Bestimmung dessen, was religiöse Relevanz beanspruchen darf und was die Plausibilität von Religion überhaupt ausmacht, vorstellbar.

Der zweite Arbeitsschritt besteht in der Beschreibung des historischen Wandels der einzelnen so identifizierten Systemelemente. Einige (nun doch willkürlich gegriffene) Beispiele lassen erahnen, welche charakteristischen geschichtlichen Veränderungen in der zu schreibenden Transformationsgeschichte eine Rolle spielen müssten. Vor allem kommen hier die Wandlungen des Weltbildes in Betracht: die sich wandelnden Vorstellungen von Weltanfang und Weltende und von Schöpfung, Eschatologie und Vollendung, die sich mit dem Übergang von mythologischen zu rationalen Welterklärungen einem hohen Transformationsdruck ausgesetzt sahen, ebenso die Zeit- und Geschichtsvorstellungen, die im Lauf der Christentumsgeschichte aus dem Denkraum der Apokalyptik und dem beschränkten Raum des biblisch-augustinischen Geschichtsbildes ausgewandert sind. Eng verbunden damit sind die Vorstellungen von Immanenz und Transzendenz, Naturalismus und Supranaturalismus, Natur und Offenbarung, Wissen und

³¹ Reinhart Koselleck, Einleitung, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Bd. 1, Stuttgart 1972, XIII–XXIII.

Glauben. Neben den Wandlungen des Weltbildes sind sodann jene der anthropologischen Auffassungen zentral – von Zeugung, Geburt und Entwicklung des Menschen, von Leib und Seele, Sexualität, Gender, Individualität und Sozialität, vom freien Willen und der Verantwortlichkeit, von der christlichen Ethik, von der Sünde und vom Tod. Dazu kommt der dritte Themenkreis mit dem Verhältnis von Reich Gottes und Welt, dem Verständnis von Kirche, der Theorie und Praxis kirchlicher Ämter, der Sakramentenlehre, christlichen Lebensformen wie dem Mönchtum usw.

Der dritte Arbeitsschritt ermöglicht es, durch Synchronisierung der diachronen Beschreibungen des Wandels der einzelnen Systemelemente die komplexen Transformationsprozesse des religiösen Systems insgesamt zu identifizieren. Phasen, in denen zahlreiche Systemelemente gleichzeitig qualitativ erheblichem Wandel unterworfen waren, können als die maßgeblichen Transformationsphasen und die wesentlichen Stationen des geschichtlichen Prozesses identifiziert werden.³² Daraus ergibt sich unmittelbar die im vierten Arbeitsschritt zu leistende Periodisierung der Geschichtserzählung, indem der Beginn jeder derartigen Transformationsphase als Epoche im ursprünglichen Wortsinn, also als Zäsur im Geschichtsverlauf gewertet wird und die Transformation in ihrer zeitlichen Erstreckung und der Fortdauer ihrer Akzeptanz eine Geschichtsperiode umschreibt. Auf der Grundlage einer zusammenfassenden Analyse der Entwicklungstendenzen und der Entwicklungslogik, die in dem jeweiligen Transformationsprozess zur Wirkung kommen, ließe sich dann der Charakter der jeweiligen Periode beschreiben.

Dieses Periodisierungsverfahren ist mit weniger methodischen Schwierigkeiten belastet als die herkömmlichen historischen Periodisierungen, gegen die immer wieder mit guten Gründen Einwände erhoben werden – für das Reformationszeitalter zuletzt prominent von Berndt Hamm.³³ Denn die durch den positionell-teleologischen Ansatz bedingte Perspektivverengung verringert auch die dem Periodenschema aufgebürdete Erklärungslast. Schon für eine die östlich-orthodoxen und orientalistisch-orthodoxen Kirchen mit einbeziehende Kirchengeschichtserzählung sind in der deutschen Historiographie herkömmlich gebrauchte Periodenbegriffe wie »Mittelalter« oder »Aufklärung« streng genommen nicht anwendbar. Eine Globalgeschichte, wie sie in der Allgemeingeschichte seit den 1980er Jahren zunächst in Amerika Konjunktur gewann, kann vollends nur sehr begrenzt mit universalen Periodisierungen arbeiten. Demgegenüber müssen die Perioden, wie sie hier im vierten Arbeitsschritt definiert werden, nicht das Ganze der Weltgeschichte, ja nicht einmal das Ganze der Kirchengeschichte oder auch nur der westeuropäischen Kirchengeschichte abbilden und erklären, sondern sind einfache theoretische Beschreibungen kurzer Reichweite für die perspektivierte und eng fokussierte Eigengeschichte eines einzigen konfessionellen Kirchentums.

Es ist übrigens zu erwarten, dass die einzelnen Systemelemente unterschiedlich häufig historischem Wandel unterliegen. Neben Systemelementen großer Stabilität, die nur selten oder womöglich gar nicht von Transformationsprozessen betroffen werden, wird es auch solche von großer Variabilität geben, die an einer Vielzahl solcher Transformationsprozesse teilnehmen. Diese Systemelemente können als »Epochenmarker« dienen und in besonderer Weise historiographisch fruchtbar gemacht werden; an jedem einzelnen von ihnen lässt sich exemplarisch die Entwicklungsdynamik des Gesamtprozesses veranschaulichen. Besondere Valenz als Epochenmarkern

dürfte den verschiedenen Aspekten des christlichen Geschichtsverständnisses mitsamt der Protologie und der Eschatologie zukommen. Die Geschichtlichkeit des Geschichtsdenkens wird dadurch zum Indikator der Geschichtlichkeit des Christentums insgesamt.

Im fünften und letzten Arbeitsschritt ist auf einer Metaebene nach den im gesamten Ensemble der einzelnen Transformationen wirksamen allgemeinen Tendenzen und Antriebskräften – falls es solche gibt – und damit dem Sinn der Geschichtserzählung als Ganzer zu fragen. Aller methodischen Delikatesse zum Trotz dürfte sich das Endergebnis – so viel steht schon jetzt zu vermuten – in vertrauten Bahnen bewegen. Dabei dürfte sich für eine auf den evangelisch-landeskirchlichen Protestantismus Deutschlands fokussierte Geschichtserzählung vor allem der Zug zur Individualisierung und Subjektivierung religiöser Diskurse und Praxen als durchlaufendes Charakteristikum aufdrängen. Letztlich wird auch nichts um ein recht verstandenes Säkularisierungsnarrativ herumführen, das den Bedeutungs- und Einflussverlust der institutionalisierten Gestalten christlicher Religion im öffentlichen Raum und zugleich die Auswanderung des Christentums aus den Institutionen in den Raum privater Individualität beschreibt und als Konsequenz der historischen Entwicklung versteht;³⁴ in einer Globalgeschichte des Christentums unhaltbar, erscheint ein solches Narrativ für ein historisch grundiertes Verständnis der gegenwärtigen Situation des Christentums in Deutschland von grundlegendem Erschließungswert.

Eng mit dem Individualisierungs- und Subjektivierungs-Befund hängt der ebenfalls auf der Metaebene zu konstituierende Befund der Pluralisierung der Christentums zusammen. Selbstverständlich ist das Christentum von Anfang an, ja in den ersten Jahrhunderten noch in ganz besonderem Maße, plural gewesen. Doch das Ringen um universale Geltungsansprüche ließ diese Pluralität schon sehr früh als illegitim erscheinen, und seit dem 2. Jh. begann ein Normierungs- und Uniformierungsprozess, der in der Theorie nur noch eine einzige legitime Gestalt christlicher Religion anerkannte und mit restriktiven Maßnahmen gegen alle Formen von Devianz einherging. Gleichwohl konnten sich in verschiedenen Schüben konkurrierende Christentümer etablieren und behaupten: so in der Spätantike, nicht zuletzt auch sekundiert durch die Ausbreitung des Islam, die nicht-chalkedonensischen Kirchen des Ostens; so im Hochmittelalter nebeneinander die östliche und die lateinisch-westliche Christenheit; so im Spätmittelalter die von Rom unabhängige hussitisch-utraquistische Nationalkirche Böhmens; so in der Frühen Neuzeit die evangelisch-reformatorischen Kirchentümer Europas; so in der Neuzeit verschiedene Freikirchen. Diese schubweise sich etablierende faktische Pluralität des Christentums war freilich von keiner Seite gewünscht oder bejaht worden. Noch die großen Religionsfriedensschlüsse der Frühen Neuzeit sind durchweg als Notlösungen bis zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit gedacht gewesen.

Eine grundsätzliche Anerkennung des Rechts abweichender religiöser Überzeugung oder Praxis war damit nicht verbunden. Bis mindestens ins 17. Jh. hinein muss man insofern von einer »Pluralität ohne Pluralismus« sprechen.³⁵ Erst unter dem Einfluss der Aufklärung und ihrer Toleranzideen kam in einem bestimmten Zweig des Christentums die Vorstellung vom Recht des irrenden

³⁴ Rudolf Schlögl, *Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850*, Frankfurt a. M. 2013, Lizenzausgabe: Darmstadt 2013, 439–456. Vgl. Detlef Pollack, *Säkularisierungstheorie*, Version: 1.0, in: *Docupedia-Zeitgeschichte*, 7.3.2013, URL: <http://docupedia.de/zg/Saekularisierungstheorie> (eingesehen: 05.04.2014).

³⁵ Christoph Kampmann, Ulrich Niggemann, *Einleitung: Sicherheit in der Frühen Neuzeit – Zur Einführung*, in: Dies. (Hrsg.), *Sicherheit in der Frühen Neuzeit. Norm – Praxis – Repräsentation*, Köln/Weimar/Wien, 2013, 15 f.

³² Volker Leppin, *Geschichte des mittelalterlichen Christentums*, Tübingen 2012, 12.

³³ Berndt Hamm, *Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 39 (2012), 373–411.

Gewissens und schließlich unter dem Einfluss der postmodernen Auflösung des Wahrheitsbegriffs die Vorstellung von der grundsätzlichen Gleichrangigkeit religiöser Überzeugungen und Weisen der Religionsausübung im Sinne eines programmatischen Pluralismus auf. Insofern ließe sich die Transformationsgeschichte des Christentums aus evangelisch-landeskirchlicher Sicht nicht nur als eine Individualisierungs- und Subjektivierungsgeschichte, sondern ganz wesentlich auch als eine Pluralisierungsgeschichte beschreiben. Falls man mit einem Begriff der Moderne arbeiten möchte, dessen wesentliche Gehalte mit den drei Tendenzen der Individualisierung, Subjektivierung und Pluralisierung bezeichnet werden können, könnte man im Endergebnis auch von einer Modernisierungsgeschichte des Christentums sprechen – einer Modernisierung wohlgerichtet, die als eines ihrer Charakteristika das plurale Nebeneinander von Modernisierung und Modernisierungsverweigerung einschließt.

Falls dies wirklich das Ergebnis der zu schreibenden Transformationsgeschichte wäre, wäre es keine neue Erzählung. Vielleicht sähen einzelne Kapitel anders aus als gewohnt, wären die Kapitelgrenzen anders gezogen und der Stil würde sich von dem früherer Geschichten unterscheiden. Vielleicht wäre die Erzählung aber

auch eine ganz andere. Doch selbst wenn sie inhaltlich und stilistisch ganz konventionell ausfiele – erzählt werden muss sie, und zwar ohne Angst vor den damit einhergehenden Verstößen gegen den allgemeinhistorischen Kommentar, wenn Kirchengeschichte ihre Theologizität und ihre innerfakultäre Anschlussfähigkeit zur Geltung bringen will.

Abstract

Church history as a theological discipline within faculties of theology must be practised differently from a purely historical discipline in the context of general history. Since the theological character of church history can be spelled out in terms of theological profession and confessional position, theological church history at Protestant faculties of theology in Germany has a specific task: Besides everything it shares with a purely historical church history, it also has a »secondary agenda« of constructing a teleological narrative that establishes the legitimacy of the current shape of Christianity in the form of Protestant churches in Germany from their historical genesis.