

Wolf-Friedrich Schäufele

# Kirchengeschichte und Historische Theologie

## Versuch einer enzyklopädischen Verhältnisbestimmung

Dass das Christentum eine kreative Potenz besitzt, die es in die Lage versetzt, nicht nur die je eigene Sozialgestalt, sondern auch seine soziokulturelle Umwelt immer neu zu transzendieren und zu transformieren, lässt sich trefflich bei Ernst Troeltsch lernen. Die Reflexion darüber, wie diese Potenz jeweils neu in den konkreten Weltbezügen zu verwirklichen ist, ist der Theologie als ganzer und in ihren einzelnen Disziplinen als unabschließbare Aufgabe gestellt. Dabei obliegt es dem Fach Kirchengeschichte, die selbst- und welttranszendierende Potenz und Wirkung des Christentums in diachroner Perspektive am empirischen Material aufzuweisen und thematisch zu machen.

Unter den klassischen theologischen Disziplinen steht der Kirchengeschichte die Systematische Theologie am nächsten. In der Dogmen- und Theologiegeschichte und darüber hinaus in der Kultur- und Geistesgeschichte haben sie ein breites Überschneidungsfeld, das – mit teilweise differierenden Akzentsetzungen und Erkenntnisinteressen – von beiden gleichermaßen bearbeitet wird. Naturgemäß sind die Affinitäten der Kirchengeschichte zu liberalen und religionsgeschichtlich orientierten Richtungen Systematischer Theologie wesentlich größer als etwa zu einer Wort-Gottes-Theologie. Troeltsch als Vertreter einer historisch interessierten, historisch belehrten und konsequent historisch arbeitenden Systematischen Theologie ist hier ein natürlicher Referenzautor. Seine Schriften, namentlich „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“<sup>1</sup>, sind eine wichtige Inspirationsquelle für kirchenhistorisches Arbeiten. Allerdings gibt es, und das ist die These, die hier vertreten werden soll, doch auch eine methodologisch begründete *differentia specifica* zwischen einer historisch interessierten Systematischen Theologie und einer theologisch interessierten Geschichtswissenschaft, oder, im Abbreviat: zwischen Historischer Theologie und Kirchengeschichte.

Ich möchte im Folgenden einige Überlegungen zu Aufgabe und Methode des Fachs Kirchengeschichte vortragen, die ich in Abgrenzung zu einer Historischen

---

<sup>1</sup> Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, mit einer Einführung zu Ernst Troeltschs Leben und Werk von Friedemann Voigt (Ernst Troeltsch: Gesammelte Schriften, Band 1), Darmstadt 2016.

Theologie im Sinne von Troeltsch entwickle. Der Sache und dem heutigen Selbstverständnis des Faches nach wäre statt von „Kirchengeschichte“ besser von „Christentumsgeschichte“ zu reden. Wenn ich trotzdem die traditionelle Bezeichnung „Kirchengeschichte“ gebrauche, so deshalb, weil dieser Terminus in Studien- und Prüfungsordnungen, Institutsnamen und Professurdenominationen fest verankert ist.

## 1 Entstehung und Entwicklung des Fachs „Kirchengeschichte“

Ein historischer Rückblick erweist die besonderen Herausforderungen und strukturellen Schwierigkeiten, mit denen das Fach „Kirchengeschichte“ zu tun hat.

Die Kirchengeschichte ist die jüngste der fünf großen theologischen Teildisziplinen.<sup>2</sup> Zwar hegten bereits die Reformatoren ein lebhaftes Interesse an geschichtlich-kirchengeschichtlichen Fragen, doch unter dem Einfluss Melanchthons und seines „Chronicon Carionis“ wurde die Kirchengeschichte unselbstständig, als Teil einer erneuerten Universalgeschichte betrieben, die ihren Ort an den philosophischen Fakultäten der protestantischen Universitäten fand, wo seit etwa 1560 universalgeschichtliche Professuren errichtet wurden. Als eigener Erkenntnisgegenstand behandelt wurde die Kirchengeschichte literarisch schon seit der Mitte des 16. Jahrhunderts in den großen, kontroverstheologisch motivierten Geschichtswerken der Magdeburger Zenturiatoren und des Caesar Baronius. Doch erst nach dem Dreißigjährigen Krieg entstanden an den protestantischen Universitäten eigene Professuren oder Lehraufträge für Kirchengeschichte, die nun nicht mehr an der philosophischen, sondern an der theologischen Fakultät angesiedelt waren. Den Anfang machte 1650 die Universität Helmstedt, im Jahr darauf folgte die Universität Gießen, danach in rascher Folge Heidelberg, Marburg und Jena. Auch die sogenannte Profangeschichte fand nun im Rahmen des staatsrechtlich-politischen Unterrichts der Juristen eine institutionelle Vertretung in einer höheren Fakultät.

---

<sup>2</sup> Zum Folgenden Emil Clemens Scherer, *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen*, Freiburg i. Br. 1927; Wolf-Friedrich Schäufele, *Theologie und Historie. Zur Interferenz zweier Wissensgebiete in Reformationszeit und Konfessionellem Zeitalter*, in: Irene Dingel u. a. (Hg.), *Kommunikation und Transfer im Christentum der Frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Beihefte 74)*, Mainz 2008, S. 129 – 156.

Im 17. Jahrhundert waren es immer noch verbreitet kontroverstheologische Interessen, denen die neue theologische Disziplin „Kirchengeschichte“ zu dienen hatte. Doch die historische Betrachtung führte als solche und im Verein mit den neuen Ideen der europäischen Aufklärung bald dazu, dass den Theologen die historische Bedingtheit der kirchlich-theologischen Lehrbildungen wie auch der praktischen religiösen Vollzüge und christlichen Sozialformationen bewusst wurde. Gerhard Ebeling hat nachdrücklich auf diese revolutionierende Wirkung des neuen Fachs hingewiesen: Die Umgestaltung der Kirchengeschichte zu einer theologischen Disziplin:

vollzog sich nicht als apologetische Reaktion der Theologie gegenüber dem Säkularisierungsprozeß des modernen Denkens, sondern als Einbruch eben dieses modernen Denkens in die Festung des orthodoxen Systems. [...] Die historische Methode, die dann in gewaltigem Eroberungsturm auch von der Bibelwissenschaft Besitz ergriff und selbst das Dogma, das eigentliche Gebiet der systematischen Theologie, antastete, erschien darum von vornherein als ein auflösendes Moment in der Theologie, gegen das sich das dogmatische Denken zur Wehr setzte.<sup>3</sup>

Es erscheint folgerichtig, dass die Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert unter den Auspizien des Historismus und des theologischem Liberalismus einen gewaltigen Aufschwung erlebte und schließlich so etwas wie eine Leitdisziplin der akademischen Theologie wurde. Theologen wie Adolf von Harnack setzten sich nachdrücklich für „den unbedingten Primat der Historie in der Theologie, und zwar ohne alle metaphysischen Beiklänge“<sup>4</sup> ein. Nicht zuletzt Troeltschs Plädoyer für eine als historische Kulturwissenschaft zu betreibende Theologie<sup>5</sup> zeugt von der eminenten Bedeutung, die historischer Methode und Argumentation für die Theologie im Konzert der Wissenschaften damals zuerkannt wurde. Dass mit Harnack in seiner dreifachen Funktion als Hochschullehrer, Generaldirektor der Preußischen Staatsbibliothek und Präsident der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft ein Kirchenhistoriker in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts so etwas wie ein „Star-Intellektueller“ in Deutschland werden konnte, erscheint heute wie eine Reminiszenz aus einer [vergangen](#) Welt.

Interessanterweise ging der Bedeutungszuwachs der Kirchengeschichte in der theologischen Fakultät mit dem seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zuneh-

---

<sup>3</sup> Gerhard Ebeling: Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, Tübingen 1947, S. 5.

<sup>4</sup> Bernd Moeller (Hg.): Kirchengeschichte. Deutsche Texte 1699 – 1927, Frankfurt a. M. 1994, S. 872.

<sup>5</sup> Z.B. Christian Albrecht: Historische Kulturwissenschaft neuzeitlicher Christentumspraxis. Klassische Protestantismustheorien in ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie, Tübingen 2000, S. 226 – 282.

mend verbreiteten Selbstverständnis einher, dass es sich ~~dabei~~ nach Methodologie und Erkenntnisinteressen nicht um ein eigentlich theologisches Fach handele, sondern um einen Teil der allgemeinen Geschichtswissenschaft. ~~Auch die traditionelle Bezeichnung „Kirchengeschichte“ wurde in diesem Zusammenhang zur Disposition gestellt.~~<sup>6</sup>

Die Reaktion kam mit der antihistoristischen Revolution und insbesondere mit der sogenannten Dialektischen Theologie Karl Barths. Barth bestätigte das säkulare Verständnis der Kirchengeschichte – und zog eben darum diametral entgegengesetzte Folgerungen für ihre Rolle in der Theologie. Obwohl Sohn eines Kirchenhistorikers und selbst nicht ohne historische Interessen, dekretierte er im ersten Paragraphen der „Kirchlichen Dogmatik“: „Die sogenannte Kirchengeschichte antwortet auf keine selbständig zu stellende Frage hinsichtlich der christlichen Rede von Gott und ist darum nicht als selbständige theologische Disziplin aufzufassen. Sie ist die unentbehrliche Hilfswissenschaft der exegetischen, der dogmatischen und der praktischen Theologie“.<sup>7</sup> Angesichts der hegemonialen Stellung, die die Dialektische Theologie in Deutschland dank der Rolle Barths im Kirchenkampf für Jahrzehnte einnehmen sollte, musste diese Herabstufung von der Leitdisziplin zur Hilfswissenschaft umso einschneidender wirken.

Als Reaktion auf diese Herausforderung kam es, gegenläufig zu den Entwicklungen des späteren 19. Jahrhunderts, zu verschiedenen Versuchen einer Retheologisierung der Kirchengeschichte. Die Einzelheiten können hier auf sich beruhen bleiben. Man wird jedoch sagen können, dass die Kirchengeschichte nach den turbulenten Entwicklungen des 20. Jahrhunderts ihren innertheologischen Ort noch nicht wirklich wiedergefunden hat. Die „neue Unübersichtlichkeit“, die Christoph Marksches im Jahre 2001 diagnostiziert hat,<sup>8</sup> bestimmt noch immer die Situation. Sicher wäre es zu stark, auch heute noch von einer „theologischen Verlegenheit“ gegenüber der Kirchengeschichte zu sprechen, wie Gerhard Ebeling dies 1975 tat.<sup>9</sup> Doch auch in den gegenwärtigen Debatten spielt –

---

6 Christoph Marksches: Art. Kirchengeschichte/Kirchengeschichtsschreibung I. Begrifflichkeit und Voraussetzungen, in: Religion ~~und~~ Geschichte und Gegenwart, Band 4, 4. Aufl., Tübingen 2001, Sp. 1170 – 1179, hier: Sp. 1176.

7 Karl Barth: Kirchliche Dogmatik; Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik. Erster Halbband, ~~Band 1~~, 2. Aufl. Zollikon, München 1952, S. 3.

8 Christoph Marksches: Art. Kirchengeschichte/Kirchengeschichtsschreibung I. (wie Anm. 6), Sp. 1177. Auch Albrecht Beutel: Art. Kirchengeschichte/Kirchengeschichtsschreibung II. Entwicklung, 3. Mittelalter und Neuzeit, in: Religion ~~und~~ Geschichte und Gegenwart, Band 4, 4. Aufl., Tübingen 2001, Sp. 1183 – 1191, hier: Sp. 1190.

9 Gerhard Ebeling: Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung, Tübingen 1975, neu hg. von Pierre Bühler u. a., Tübingen 2012, S. 69.

jedenfalls im deutschsprachigen Raum – die Frage nach der von Barth bestrittenen Theologizität der Kirchengeschichte immer noch eine Rolle.<sup>10</sup>

Den klassischen und bis heute inspirierendsten Versuch, die Theologizität der Kirchengeschichte zu behaupten, hat Gerhard Ebeling 1947 in seiner Tübinger Antrittsvorlesung über „Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“<sup>11</sup> unternommen. Damit war natürlich keine thematische Begrenzung auf Exegesegeschichte gemeint, vielmehr hat Ebeling den traditionell als „Kirche“ bezeichneten Gegenstand des Fachs durch eine dogmatische Bestimmung in Anlehnung an CA VII ersetzt und erläutert. Demnach würde es um Wirkungen der christlichen Verkündigung im weitesten Sinne gehen. Von hier aus lässt sich durchaus auch eine kulturgeschichtliche Öffnung der Kirchengeschichte begründen. So hat Albrecht Beutel im Anschluss an Ebeling seine deutlich offenere Programmformel von der Kirchengeschichte als „Geschichte der Inanspruchnahme des Christlichen“<sup>12</sup> formulieren können. Im Ganzen herrscht heute dahingehend Konsens, dass Kirchengeschichte als „Christentumsgeschichte“ im weitesten Sinne zu betreiben sei.<sup>13</sup> Unstrittig ist ebenfalls, dass sie ein Teil der allgemeinen Geschichtswissenschaft ist und keine anderen Methoden zur Verfügung hat als diese. Über diese beiden Grundüberzeugungen hinaus ist in den wiederholt geführten Debatten eine einheitliche Auffassung von Aufgabe und Charakter des Fachs im Allgemeinen und seiner Theologizität im Besonderen jedoch nicht zu erkennen.<sup>14</sup>

---

**10** „Die Frage der Theologizität der Kirchengeschichte erscheint [...] als eine für das Selbstverständnis des Faches unverzichtbare Frage“: Volker Leppin: Einleitung, in: Wolfram Kinzig u. a. (Hg.): *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch* (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 15), Leipzig 2004, S. 11–15, hier: S. 14.

**11** Gerhard Ebeling: *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift* (wie Anm. 3).

**12** Albrecht Beutel: *Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte*, in: ders., *Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte*, Tübingen 1998, S. 1–27, hier: S. 5.

**13** Zum sachlichen Unterschied Kurt Nowak: *Wie theologisch ist die Kirchengeschichte? Über die Verbindung und die Differenz von Kirchengeschichtsschreibung und Theologie*, in: *Theologische Literaturzeitung* 122 (1997), Sp. 3–12, Sp. 10.

**14** Vgl. aus evangelisch-theologischer Perspektive u. a. Gerhard Ruhbach: *Die Kirchengeschichte*, in: Wenzel Lohff u. a. (Hg.): *Wissenschaftliche Theologie im Überblick*, Göttingen 1974, S. 39–47; Gerhard Ebeling: *Studium der Theologie* (wie Anm. 9), S. 69–82; Christian Uhlig: *Funktion und Situation der Kirchengeschichte als theologische Disziplin* (Europäische Hochschulschriften 23/269), Frankfurt a. M., Bern, New York 1985; Werner Blessing: *Kirchengeschichte in historischer Sicht. Bemerkungen zu einem Feld zwischen den Disziplinen*, in: Anselm Doering-Manteuffel u. a. (Hg.): *Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden*, Stuttgart u. a. 1996, S. 14–59; Steffen Storck: *Kirchengeschichtsschreibung als Theologie. Theorien der Kirchengeschichts-*

Im Folgenden kann und soll kein eigener Entwurf einer kirchengeschichtlichen Historik entwickelt werden. Ich möchte lediglich einige Grundlinien der Aufgabe kirchengeschichtlicher Arbeit, wie ich sie verstehe, ziehen, und sie von der Arbeitsweise einer historisch arbeitenden Systematischen Theologie abgrenzen. Dabei wird es im Wesentlichen nur um die protestantische Kirchengeschichtsschreibung gehen. Denn auch wenn sich in der praktischen historischen Arbeit die Konfessionsunterschiede immer weniger bemerkbar machen, bleiben die fortbestehenden Unterschiede in der Aufgaben- und Wesensbestimmung akademischer Theologie und ihrer kirchlichen Aufgabe insgesamt für das Verständnis der Kirchengeschichte nicht ohne Folgen.<sup>15</sup>

---

schreibung in der deutschsprachigen evangelischen und katholischen Theologie seit 1945, Aachen 1997; Kurt Nowak: Wie theologisch ist die Kirchengeschichte? (wie Anm. 13); Heinzpeter Hempelmann: „Erkenntnis aus Glauben“. Notwendigkeit und Wissenschaftlichkeit von Kirchengeschichte und kirchlicher Zeitgeschichte als theologische Disziplinen, in: Kirchliche Zeitgeschichte 10 (1997), S. 263–304; Eilert Herms: Theologische Geschichtsschreibung, ebd., S. 305–330; Albrecht Beutel: Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte (wie Anm. 12); Wolfram Kinzig u. a. Wartenberg (Hg.): Historiographie und Theologie (wie Anm. 10); Klaus Fitschen: Kirchengeschichte, in: Eve-Marie Becker u. a. (Hg.): Handbuch Evangelische Theologie, Tübingen u. a. 2006, S. 157–214; Markus Wriedt: Über die Nutzlosigkeit der Kirchengeschichte. Anmerkungen zum ökumenischen Gespräch der Gegenwart aus der Sicht eines Kirchenhistorikers, in: ders. u. a. (Hg.): „Kein Anlass zur Verwerfung“. Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs. FS Otto Hermann Pesch, Frankfurt a. M. 2007, S. 59–85; Sebastian Kranich: Christentumsgeschichte contra Theologische Kirchengeschichte. Beobachtungen zu einem Streit, in: Klaus Tanner (Hg.), Christentumstheorie. Geschichtsschreibung und Kulturdeutung. FS Trutz Rendtorff (Theologie – Kultur – Hermeneutik 9), Leipzig 2008, S. 55–84; Bernd Jaspert (Hg.): Kirchengeschichte als Wissenschaft, Münster 2013; Wolf-Friedrich Schäufele: Theologische Kirchengeschichtsschreibung als Konstruktionsaufgabe. Ein Plädoyer, in: Theologische Literaturzeitung 139 (2014), Sp. 831–850; Volker Leppin: Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer. Historische Offenlegung der vielfältigen Möglichkeiten christlicher Religion, in: Markus Buntfuß u. a. (Hg.): Fremde unter einem Dach? Die theologischen Fächerkulturen in enzyklopädischer Perspektive, Berlin 2014 (Theologische Bibliothek Töpelmann 163), S. 69–93; Volker Leppin: Kirchengeschichte und Europäische Religionsgeschichte, in: Klaus Fitschen/Wolfram Kinzig/Armin Kohnle/Volker Leppin (Hg.): Kirchengeschichte und Religionswissenschaft. Methoden und Fallstudien (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 51), Leipzig 2018, S. 17–34; Wolfram Kinzig, Wie theologisch ist die „Historische Theologie“? Bemerkungen zur Geschichte eines Begriffs und seiner heutigen Bedeutung, ebd., S. 49–91. Vgl. ferner die acht Aufsätze im Themenband „Zur Historik kirchlicher Zeitgeschichte“ von Kirchliche Zeitgeschichte 3 (1992) und die zwei weiteren einschlägigen Aufsätze in Kirchliche Zeitgeschichte 10 (1997), S. 331–358 sowie die zahlreichen kleinen Monographien von Bernd Jaspert zum Thema.

**15** Zur römisch-katholischen Diskussion über Aufgabe und Theologizität der Kirchengeschichte u. a. Raymund Kottje (Hg.): Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?, Trier 1970; Hans Reinhard Seeliger: Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichte

## 2 Die Historizität der Kirchengeschichte

Das verhältnismäßig geringe Alter der Kirchengeschichte als theologische Disziplin und ihr wechselvolles Geschick im Kanon der theologischen Fächer mögen erklären, warum die Kirchengeschichte mit ihrer nicht-theologischen Bezugswissenschaft, der allgemeinen Geschichtswissenschaft, in einer deutlich engeren Beziehung steht als dies bei den älteren theologischen Disziplinen der Fall ist. Zwar sind auch die Verbindungen der exegetischen Fächer zur Orientalistik, den Altertumswissenschaften und den orientalischen und klassischen Philologien vielfältig, zwar stehen die Systematische und die Praktische Theologie mit der Philosophie und verschiedenen Human- und Sozialwissenschaften und teilweise auch den Naturwissenschaften in inhaltlichen Beziehungen. Schon Schleiermacher hat in seiner klassischen, in ihren Grundzügen bis heute maßgeblichen Enzyklopädie der wissenschaftlichen Theologie in seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ (1811/1830) darauf hingewiesen, dass die in der Theologie verhandelten „Kenntnisse und Kunstregeln“ nicht als solche, sondern nur durch ihre Beziehung auf die Aufgabe des Kirchenregiments – also die pfarramtliche Profession – theologischen Charakter haben; andernfalls „hören sie auf, theologische zu sein, und fallen jede der Wissenschaft anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören“.<sup>16</sup> Dennoch fällt es schwer, sich die alt- und neutestamentliche Wissenschaft, Systematische und Praktische Theologie einfach als Teilgebiete ihrer außertheologischen Bezugswissenschaften zu denken. Anders verhält es sich mit der Kirchengeschichte. Während die Theologizität der Kir-

---

schriftsschreibung, Düsseldorf 1981; Victor Conzemius: Kirchengeschichte als „nichttheologische“ Disziplin, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 80 (1985), S. 31–48; Walter Kasper: Kirchengeschichte als historische Theologie, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 80 (1985), S. 174–188; Steffen Storck: Kirchengeschichtsschreibung als Theologie (wie Anm. 14), bes. S. 312–490; Mariano Delgado: Auf dem Weg zu einer fundamentaltheologischen Kirchengeschichte, in: Andreas R. Batlogg u. a. (Hg.), Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi. Festschrift für Karl H. Neufeld, Freiburg 2004, S. 338–250; Hubert Wolf: Zwischen Theologie und Geschichte. Zur Standortbestimmung des Faches Kirchengeschichte, in: Theologische Revue 98 (2002), S. 379–386; Hubert Wolf: Den ganzen Tisch der Tradition decken. Tendenzen und Perspektiven neuzeitlicher Kirchengeschichte, in: Theologische Quartalschrift 184 (2004), S. 254–276; Paul Oberholzer: Wie kann ein Kirchenhistoriker Theologe sein und gleichzeitig den Anforderungen zeitgenössischer Historiographie gerecht werden?, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 111 (2017), S. 341–370.

**16** Friedrich Schleiermacher: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Kritische Ausgabe, hg. von Heinrich Scholz, 2. Aufl. Leipzig 1910 (Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus 10), ND Darmstadt 1993, S. 3.

chengeschichte nach dreieinhalb Jahrhunderten mitunter noch begründungsbedürftig erscheint, steht ihre Historizität praktisch außer Frage. Theologische Kirchenhistoriker wie Profanhistoriker stimmen heute darin überein, in der Kirchengeschichte ein Spezial- und Teilgebiet der allgemeinen Geschichtswissenschaft zu sehen. Und noch immer gilt, „daß von den Theologen gewöhnlich noch am ehesten der Kirchenhistoriker allgemeine wissenschaftliche Reputation genießt“.<sup>17</sup>

In der Praxis zeigt sich die Historizität der Kirchengeschichte darin, dass Kirchenhistoriker (und natürlich und hier immer mitgemeint: Kirchenhistorikerinnen) in ihrer Forschung, bei Projekten, Publikationen und Konferenzen eng mit Fachkollegen aus der allgemeinen Geschichte zusammenarbeiten – sehr viel enger gewöhnlich als mit Kolleginnen und Kollegen der anderen theologischen Disziplinen.<sup>18</sup> Zwar trifft es zu, dass die deutschen Kirchenhistoriker, die mit wenigen Ausnahmen studierte Theologen und nicht Historiker sind, sich nicht aktiv an den großen Theoriedebatten beteiligt haben, die seit den 1960er Jahren auch in der deutschen Geschichtswissenschaft ausgetragen wurden und werden, und vielleicht kann man sogar mit einem gewissen Recht von einem „Theorie-defizit der institutionalisierten Kirchengeschichte an kontinentalen konfessionellen Einrichtungen“<sup>19</sup> sprechen. Allerdings hat sich das Fach mit dem Verzicht darauf, sogleich jedem neuen „turn“ nachzulaufen, manche unnötigen Aufregungen erspart. Und in der Forschungskoopeation mit der Profangeschichte wurde selbstverständlich auch die Kirchengeschichte mit der methodischen Weiterentwicklung der allgemeinen Geschichtswissenschaft vom Historismus über die verschiedenen Spielarten sozialgeschichtlicher Forschung bis hin zu den neueren, kulturwissenschaftlich orientierten Richtungen<sup>20</sup> konfrontiert – so besonders deutlich in der Reformationsgeschichte, der Pietismus- und Aufklärungsforschung und der Kirchlichen Zeitgeschichte. In der Folge verstärkte sich auch in der Kirchengeschichte immer weiter die Segmentierung nach Epochen, wie sie in der Profangeschichte seit langem üblich ist. Als auf die Frühe Neuzeit spezialisierter Kirchenhistoriker habe ich in meiner Forschung mehr mit gemeinhistorischen Frühneuzeitlern zu tun als mit Kirchenhistorikern alt- oder

---

**17** Gerhard Ebeling: Studium der Theologie (wie Anm. 9), S. 69.

**18** So auch Volker Leppin: Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Fächer (wie Anm. 14), S. 73.

**19** Christoph Marksches: Art. Kirchengeschichte/Kirchengeschichtsschreibung I. (wie Anm. 8), Sp. 1177.

**20** Hilfreiche Übersichtsdarstellungen bieten z.B. Joachim Eibach u.a. (Hg.): Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch, Göttingen 2002; Stefan Jordan: Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft, 4. Aufl. Paderborn 2018.

ostkirchlicher oder zeitgeschichtlicher Spezialisierung. Umgekehrt werden theologische Kirchenhistoriker von den Vertretern der allgemeinen Geschichtswissenschaft im allgemeinen als Fachkollegen akzeptiert. Das geht so weit, dass gemeinsame Projekte von theologischen Kirchenhistorikern und Profanhistorikern teilweise nicht mehr als „interdisziplinär“ empfunden werden. Dass dabei immer wieder auch einmal Differenzen zwischen Profan- und Kirchenhistorikern hinsichtlich ihrer Erkenntnisinteressen und Methoden – gewöhnlich geht es dabei um den Stellenwert der Theologie- und Geistesgeschichte – spürbar und ausgegtragen werden,<sup>21</sup> tut dem im Ganzen keinen Abbruch.

### 3 Die Theologizität der Kirchengeschichte

Während die Historizität der Kirchengeschichte praktisch außer Frage steht, erscheint ihre Theologizität, wie gesagt, tendenziell begründungsbedürftig. Worin aber könnte diese bestehen? Hat Kirchengeschichte als theologische Disziplin ein Proprium, das sie von der Profangeschichte unterscheidet? Meine eigene Auffassung geht dahin, dass die Kirchengeschichte durchaus theologischen Charakter hat und haben muss, also nicht einfach einen Ausschnitt aus der allgemeinen Geschichtswissenschaft darstellt. Aber ich möchte eine „schwache“, das heißt rein formale Bestimmung dieses theologischen Charakters vorschlagen.

Wir können uns dabei wieder an Schleiermachers enzyklopädischer Aufgabenbestimmung der Theologie orientieren. Zwar sind die konkreten materialen Ausführungen Schleiermachers zur „historischen Theologie“ für eine heutige Umschreibung des Faches Kirchengeschichte nicht mehr brauchbar. Doch Schleiermachers allgemeine Bestimmung des Propriums der theologischen Wissenschaft kann zeigen, worin die Theologizität ihrer Teildisziplinen begründet ist. Das Wesen der theologischen Wissenschaft ist mit Schleiermacher, modern gesprochen, im Sinne ihres Professionsbezugs zu bestimmen. Als „positive Wissenschaft“ ist die Theologie „der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment, nicht möglich ist“.<sup>22</sup> Dabei ist unter „Kirchenregiment“ bzw. „Leitung der Kirche“ nicht allein die

---

**21** Z.B. die Debatte zwischen Ute Lotz-Heumann, Matthias Pohlig und Christoph Strohm in: Wolf-Friedrich Schäufele u. a. (Hg.): *Das Bild der Reformation in der Aufklärung*, Gütersloh 2017, S. 370–387.

**22** Friedrich Schleiermacher: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums* (wie Anm. 16), S. 2f., §§ 5–6.

Wahrnehmung kirchenleitender Ämter im heutigen Sinne zu verstehen, sondern jede Amtstätigkeit der Pfarrerinnen und Pfarrer. Andererseits lässt sich auch der schulische Religionsunterricht nach Art. 7 Abs. 3 des Grundgesetzes unter Schleiermachers Definition subsumieren, wenn man die Aufgabe der Theologie in einem weiteren Sinne als „autonome, staats- und politikunabhängige Kontinuierung des Religionssystems“<sup>23</sup> versteht. Auch wenn es fatal wäre, das akademische Studium im Sinne der herrschenden „Bologna“-Logik allein unter dem Aspekt der Berufsausbildung und „employability“ zu betrachten, so ist der Professionsbezug des Theologiestudiums doch sachlich wie rechtlich unhintergebar.

Damit ist nun aber zugleich die Positionalität der Theologie insgesamt wie – in unterschiedlichem Maße – ihrer Einzeldisziplinen gegeben. Konstitutiv für jede Theologie ist nach Schleiermacher ihre Beziehung auf eine „bestimmte Glaubensweise“.<sup>24</sup> So, wie es die Professionen, auf die die Theologie abzielt, nur in konfessioneller Besonderheit gibt, gibt es auch nicht die eine positionsübergreifende christliche Theologie im Singular, sondern ein Ensemble positionell verschiedener Theologien im Plural. Diese Positionalität unterscheidet die evangelische von katholischer oder freikirchlicher Theologie ebenso wie von einer sich als voraussetzungslos verstehenden Religionsgeschichte des Christentums. Beide Propria der wissenschaftlichen Theologie, der kirchliche Professionsbezug und die Positionalität, sind in Deutschland bekanntlich staatskirchenrechtlich garantiert und die *raison d'être* der theologischen Fakultäten.

Die Aufgabe des evangelischen Theologiestudiums kann nach dem Gesagten dahingehend beschrieben werden, dass es die Studierenden befähigen soll, in ihrer späteren Tätigkeit im Pfarramt oder im schulischen Lehramt – unbeschadet ihrer persönlichen evangelischen Freiheit im Einzelnen – für die gegenwärtige Gestalt evangelisch-landeskirchlichen Christentums einzustehen. Dazu ist eine Einsicht in das historische Gewordensein und die gegenwärtige Gestalt der eigenen religiösen Tradition vonnöten, um das evangelische Christentum unter den Bedingungen der säkularen Moderne reflektieren und kritisch verantworten zu können. In der Ausrichtung auf diese Aufgabe besteht die Theologizität der Kirchengeschichte, so wie ich sie verstehe.

---

**23** Bernhard Dressler: Religionspädagogik als Modus Praktischer Theologie. Mit einem kritischen Blick auf den Diskurs zur „Kindertheologie“, in: *ZPT* 46 (2011), 149–163, hier: 151 f.

**24** Friedrich Schleiermacher: Kurze Darstellung des theologischen Studiums (wie Anm. 16), S. 1, §§ 1–2.

## 4 Kirchengeschichte und Historische Theologie zwischen Empirie und Normativität

Ist eine solche „schwache“ Bestimmung der Theologizität des Faches Kirchengeschichte angesichts der Debatten der vergangenen Jahrzehnte ausreichend? Nicht selten wird die Theologizität und Positionalität der Kirchengeschichte im Sinne von Normativität verstanden. So sieht Volker Leppin die Notwendigkeit, das Verhältnis von Historizität und Theologizität der Kirchengeschichte als doppelte Einbindung in einen empirisch-deskriptiven und einen normativen Diskurs zu fassen.<sup>25</sup> Christoph Marksches formuliert sogar als „Leitfrage“ theologisch-kirchengeschichtlicher Arbeit, „wieweit historische Vollzüge, Entwicklungen und Ansichten gelungene oder mißlungene Bezugnahmen, Umsetzungen oder Revisionen biblischer Theologumena, biblischer Lebensordnungen und Frömmigkeitsgestalten sind“.<sup>26</sup> In der einen oder anderen Form wird eine solche kritische Funktion gegenüber der gegenwärtigen institutionalisierten Christentumspraxis der Kirchengeschichte heute von vielen Fachvertreterinnen und Fachvertretern zugeschrieben.

Ich bin an diesem Punkt zurückhaltender. In der Sache stoßen wir hier auf das Historismus-Problem, an dem sich Troeltsch bis zum Ende seines Lebens abgearbeitet hat und für das er in seiner Wesensschrift und mit dem Konzept der „europäischen Kultursynthese“ beachtliche Lösungsversuche vorgelegt hat.<sup>27</sup> Doch während Troeltsch auf diesem Weg die Systematische Theologie auf eine modernetaugliche Grundlage zu stellen suchte, ist fraglich, ob die Kirchengeschichte in der Lage und berufen ist, ihrerseits den umgekehrten Weg vom empirischen Befund zum theologischen Geltungsanspruch, vom Sein zum Sollen, von der Empirie zur Normativität zu beschreiten.

Gewiss, der Theologie insgesamt eignet ein normatives Moment, und es gehört zu ihren Aufgaben, die gegenwärtige Lehrform und Sozialgestalt des Christentums kritisch auf Grund von heute als gültig erachteten Werten und Normen zu prüfen. Doch kann das die Aufgabe der Kirchengeschichte sein? Als eine empirisch arbeitende Human- und Sozialwissenschaft, die keine anderen Methoden kennt als die allgemeine Geschichtswissenschaft, verfügt die Kirchengeschichte

---

<sup>25</sup> Volker Leppin: Die Kirchengeschichte im Kreis der theologischen Wissenschaften (wie Anm. 14), S. 75 f.

<sup>26</sup> Christoph Marksches: Arbeitsbuch Kirchengeschichte, Tübingen 1995, S. 150.

<sup>27</sup> V. a. Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (1922), hg. von Friedrich Wilhelm Graf in Zusammenarbeit mit Matthias Schloßberger (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe Band 16), 2 Bände, Berlin/New York 2008.

nicht über das methodische Instrumentarium, begründete Werturteile zu fällen. Auch für sie gilt das Postulat der Wertfreiheit, das Max Weber in seinem Objektivitätsaufsatz für die Sozialwissenschaft klassisch formuliert hat: „... wir sind der Meinung, daß es niemals Aufgabe einer Erfahrungswissenschaft sein kann, bindende Normen und Ideale zu ermitteln, um daraus für die Praxis Rezepte ableiten zu können“.<sup>28</sup> Historische Befunde als solche taugen nicht zur Begründung von Geltungsansprüchen, der alte „garstige Graben“ Lessings erweist sich abermals als unüberwindbar.

Was der Kirchenhistoriker tun kann, ist, gegenwärtige Gestaltungsformen des Christentums in ihrer historischen Bedingtheit transparent zu machen sowie historische Alternativen in Erinnerung zu rufen und dem status quo gegenüberzustellen. Darin – und nur darin – kann Kirchengeschichte methodisch sauber eine kritische Funktion gegenüber der Kirche und dem Christentum von heute wahrnehmen. Doch sobald es um Geltungsfragen und um Werturteile geht, ist die Kirchengeschichte als empirisches Fach nicht mehr kompetent. Dies ist vielmehr die Aufgabe der Systematischen Theologie, denn nur sie ist in der Lage, Geltungsansprüche zu begründen. Eine als historische Theologie<sup>29</sup> betriebene Systematische Theologie kann normativ und kritisch sein, die Kirchengeschichte als solche kann es nicht. Ihr wissenschaftliches Selbstverständnis und ihre methodische Verfasstheit erlegen ihr eine „epoché historica“ auf.

Dieselbe „epoché“ hat der Kirchenhistoriker auch in der Beurteilung vergangener Verwirklichungsgestalten und Entwicklungen des Christentums zu üben. Im Wissen um die historische Relativität und Wandelbarkeit aller Werte erscheint es unbillig und sinnlos, Entwicklungen, Ereignisse und Personen der Vergangenheit ex post – oder, mit Raimon Panikkar zu sprechen: katachronistisch<sup>30</sup> – nach heute als gültig erachteten Maßstäben beurteilen zu wollen. Es mag sein, dass die Weltgeschichte das Weltgericht ist<sup>31</sup> – doch der Geschichtsforscher ist nicht der Weltenrichter.

---

**28** Max Weber, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1904), in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. von Johannes Winckelmann, 6. Aufl. Tübingen 1985, S. 146 – 214, hier: S. 149.

**29** Hierzu Wolfram Kinzig: Wie theologisch ist die „Historische Theologie“? (wie Anm. 14).

**30** Der von R. Panikkar so genannte „Katachronismus“ ist der dem Anachronismus entgegengesetzte „Fall eines Irrtums der Perspektive, der dann vorliegt, wenn wir heutige Begriffe und Maßstäbe anlegen, um die Vergangenheit zu beurteilen“, Raimon Panikkar: Den Mönch in sich entdecken, München 1989, S. 39.

**31** Friedrich Schiller: Resignation (1784/85), in: Schillers Sämtliche Werke. Säkularausgabe in 16 Bänden, Band 1, Stuttgart, Berlin 1904, S. 199.

Gewiss kann und muss der Kirchenhistoriker urteilen. Er kann und muss Sachurteile fällen über die strukturellen Möglichkeiten und Grenzen historischer Konstellationen, über Voraussetzungen, Ursachen, Anlässe und Auswirkungen historischer Ereignisse und Entwicklungen, über Prägungen und Motive handelnder Personen, über ereignisgeschichtliche Kausalitäten und geistesgeschichtliche Zusammenhänge, über die Wechselwirkungen religiöser, geistig-kultureller, sozialer und ökonomischer Faktoren, über die Angemessenheit der Mittel für die angestrebten Zwecke und auch über die Übereinstimmung historischen Handelns mit den zu seiner Zeit geltenden Normen und Werten. Doch allein mit den Methoden empirischer Geschichtsforschung, ohne einen vorgängigen normativen Begriff vom Wesen des Christentums, ist es unmöglich, auf Grund historischer Befunde aktuelle Geltungsansprüche oder retrospektive Werturteile zu formulieren. An diesem Punkt besteht eine fundamentale Differenz zwischen der Kirchengeschichte, wie ich sie verstehe, und einer Historischen Theologie im Sinne von Troeltsch.

## 5 Die positionelle Perspektivität der Kirchengeschichte

Wenn die mit der Theologizität des Faches gesetzte Positionalität der Kirchengeschichte nicht im Sinne von Normativität und ihre kritische Funktion nicht im Sinne der Formulierung von Werturteilen zu verstehen ist – wie sonst? Ich plädiere dafür, die Positionalität der Kirchengeschichte schlicht im Sinne von Perspektivität zu verstehen. Ohne den grundsätzlichen Methodenkonsens mit der allgemeinen Geschichtswissenschaft preiszugeben, setzt sie sich in ihrer praktischen Arbeit damit deutlich – und für Profanhistoriker mitunter irritierend – von dieser ab.

Vorweg sei bemerkt, dass die folgenden Ausführungen nur für die Kirchengeschichte im Vollzug ihrer theologischen Funktion gelten. In ihrer allgemeinerwissenschaftlichen Funktion, als Teil der allgemeinen Geschichtswissenschaft, kann und muss sie selbstverständlich auch ohne positionelle Perspektivierung allein nach wissenschaftsimmanenten Prinzipien betrieben werden. Praktisch bedeutet das, dass kirchengeschichtliche Forschung die Geschichte des Christentums in ihrer ganzen Breite und Tiefe mit verschiedensten Fragestellungen und Erkenntnisinteressen bearbeitet. In der Lehre im Rahmen des theologischen Studiums – also in ihrer spezifisch theologischen Funktion – muss sie hingegen bestimmte Schwerpunkte setzen.

Eine dem Professions- und Konfessionsbezug der Theologie verpflichtete theologische Kirchengeschichtsschreibung 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 befähigt und genötigt ist, immer wieder neue Standpunkte einzunehmen. Vielmehr ist sie durch ihre institutionelle Ausgestaltung ins Schwerefeld der professionsbezogenen, 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. Eine theologische Kirchengeschichtsschreibung ist nicht frei, immer neue, wechselnde „Sehe-Punkte“ (Chladenius)<sup>32</sup> einzunehmen, ihre Perspektive auf die Geschichte ist vielmehr durch ihren Zweck – die Zurüstung zu einer theologischen Profession unter den Bedingungen evangelischen Christentums hier und heute – vorgegeben. Es gilt, die Entwicklung des Christentums bis hin zu seiner derzeitigen Gestalt historisch nachvollziehbar und verstehbar werden zu lassen und insofern einem legitimen Gegenwartsinteresse zu dienen. In der Praxis wird dies auf eine spezifische thematische Konzentration hinauslaufen. So wird an einer evangelisch-theologischen Fakultät in Deutschland der geographische Schwerpunkt der Kirchengeschichte in der Neuzeit auf die europäischen und deutschen Entwicklungen, der konfessionelle Schwerpunkt auf die evangelischen Landeskirchen zu legen sein. In einer Zeit, in der man sich in der Geschichtswissenschaft um die Überwindung des Eurozentrismus, eine postkoloniale Öffnung und die Wahrnehmung globalgeschichtlicher Perspektiven bemüht, mag dies befremdlich und anachronistisch erscheinen. Aber es handelt sich nicht um einen bornierten oder chauvinistischen, sondern um einen rein pragmatischen Eurozentrismus. Für die Zwecke der angehenden Vertreter einer theologischen Profession ist, anders als für speziell wissenschaftlich Interessierte, eben nicht alles Wissbare aus dem Gesamtgebiet der Kirchengeschichte von Belang, sondern in erster Linie dasjenige, was zum Verständnis der historischen Genese der eigenen christlichen Tradition erforderlich ist. In einer zunehmend globalisierten Gesellschaft werden dazu zunehmend auch Grundkenntnisse der Christentumsgeschichte anderer geographischer Räume gehören, doch der Schwerpunkt wird vorerst weiterhin das europäische Christentum und näherhin der landeskirchliche Protestantismus in Deutschland mitsamt seiner Vorgeschichte sein müssen. Selbstverständlich darf Kirchengeschichte in anderen Ländern, anderen Kulturräumen und anderen re-

---

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

ligiös-kirchlichen Verhältnissen keinesfalls eurozentrisch betrieben werden, sondern muss, den jeweiligen Bedürfnissen entsprechend, spezifisch anders perspektiviert werden, muss also je nachdem z. B. afro- oder asiozentrisch sein.

Diese Art einer zweck- und gegenwartsgeleiteten Perspektivierung ist notwendig teleologisch, und damit setzt sie sich naheliegender Kritik aus der All-gemeingeschichte aus. Tatsächlich liegt hier eine Gefahr, derer man sich bewusst sein muss. Wie jede „present-centered history“ kann eine so betriebene Kirchengeschichte den Anschein eines historischen Determinismus erwecken – so, als sei die geschichtliche Entwicklung notwendig auf die gegenwärtigen Verhältnisse zugelaufen, wodurch diese historisch legitimiert und gegen Kritik immunisiert scheinen. Zugleich können dabei leicht jene historischen Strukturen, Kräfte und Akteure unter den Tisch fallen, die nicht in die unmittelbare Genealogie der Gegenwart gehören, auch wenn sie für ihre eigene Epoche oder ihren eigenen Kulturraum erhebliche Bedeutung gehabt haben mögen und respektable und bedenkenswerte Alternativen zur tatsächlichen Entwicklung darstellen. Dem gilt es sorgsam entgegenzuwirken. Immer muss deutlich bleiben, dass die historische Entwicklung und ihre Ergebnisse kontingent sind, dass die gegenwärtige Gestalt evangelischen Christentums historisch bedingt ist und sich weiter verändern wird und verändern lassen muss.

Die positionelle Perspektivierung der Kirchengeschichte im Vollzug ihrer theologischen Funktion erschöpft sich nun aber nicht in der Stoffauswahl, sondern stellt das Fach vor eine kreative Aufgabe besonderer Art: die Konstruktion einer eigenen Geschichtserzählung für evangelische Theologinnen und Theologen, die dazu befähigen soll, die Gegenwartsgestalt evangelisch-landeskirchlichen Christentums in ihrer historischen Genese und Bedingtheit verstehbar zu machen. Eine theologische Kirchengeschichte muss kreativ, mit narrativen Mitteln, die Kreativität des Christentums insgesamt einholen. Sie muss aus isolierten antiquarischen Wissensbeständen deutend und interpretierend einen Verstehenszusammenhang herstellen, eine „große Geschichte“ erzählen, die plausibel erklärt, auf welchen Wegen und aus welchen Gründen aus der Jesusbewegung im Palästina des 1. Jahrhunderts die heutige Gestalt evangelisch-christlichen Glaubens und Lebens im Deutschland und Europa des 21. Jahrhunderts hervorgegangen ist. Ein eindrucksvolles Beispiel einer solchen Erzählung hat nicht zuletzt Troeltsch mit seinen „Soziallehren“ gegeben.<sup>33</sup>

Nun sind in der Geschichtswissenschaft mit der Abwendung vom Historismus und in Reaktion auf die kommunistischen und faschistischen Groß Erzählungen sowie vollends unter dem Eindruck postmoderner und sogenannter revisio-

---

33 Troeltsch: Soziallehren (wie Anm. 1).

nistischer Ansätze die „großen Erzählungen“ oder „master narratives“ insgesamt in Verruf gekommen.<sup>34</sup> Neben den großen Narrativen der Nationalgeschichtsschreibungen, wie sie sich seit dem 19. Jahrhundert etabliert hatten, waren davon auch die verschiedenen Spielarten von Modernisierungstheorien älterer wie neuerer Provenienz betroffen, die nun als Konstrukte erkannt und unter Ideologieverdacht gestellt wurden.

Andererseits ist jede Art von Geschichtsschreibung notwendig Konstruktion. Im Zuge des „linguistic turn“ kam es zu einer Wiederentdeckung der Narrativität und ihrer Bedeutung für die Historiographie. Insbesondere Hayden White konnte nachweisen, dass Geschichtsschreibung sich zwangsläufig immer literarischer Erzählstrategien bedienen muss. Dass Erzählungen und auch „große Erzählungen“ zum historischen Handwerk gehören, ist heute weithin anerkannt.<sup>35</sup> Ohne Meistererzählungen ist Geschichtsschreibung schlechterdings nicht möglich. Ein Zurück zur Dominanz einiger weniger hegemonialer Erzählungen kann es freilich nicht geben. „Was wir brauchen, sind tatsächlich viele Geschichtserzählungen [...] Was wir nicht brauchen, ist die Dominanz einer einzigen Meistererzählung“.<sup>36</sup>

In diesem Sinne erscheint es auch legitim, eine große Geschichtserzählung zu konstruieren, die evangelischen Theologinnen und Theologen ein historisches Verständnis der gegenwärtigen Gestalt evangelischen Christentums eröffnet. Um wissenschaftlich verantwortbar zu sein, muss sich eine derartige Geschichtserzählung freilich ihres Konstruktionscharakters bewusst bleiben, d. h. ihre Relativität und prinzipielle Revidierbarkeit und Revisionsbedürftigkeit eingestehen und sich vorbehaltlos der Ideologiekritik aussetzen. Zugleich muss sie ihre Standortgebundenheit und Partikularität und das daraus folgende Recht beliebig vieler konkurrierender Erzählungen anerkennen.

## 6 Fazit

Der antihistoristische Impuls der Dialektischen Theologie führte nicht nur zu einer Enthistorisierung der Systematischen Theologie, sondern auch zur Desavouierung der Kirchengeschichte als vermeintlich nicht-theologischer Disziplin.

---

**34** Steven Ellis: Revisionismus, in: Joachim Eibach u. a. (Hg.): Kompass der Geschichtswissenschaft (wie Anm. 20), S. 342–354; Gabriel Motzkin: Das Ende der Meistererzählungen, ebd., S. 371–387.

**35** Marcus Sandl: Geschichte und Postmoderne, in: Joachim Eibach u. a. (Hg.), Kompass der Geschichtswissenschaft (wie Anm. 20), S. 339 f.; Gérard Noiriel: Die Wiederkehr der Narrativität, ebd., S. 355–370; Gabriel Motzkin: Das Ende der Meistererzählungen (wie Anm. 33), S. 378 f.

**36** Steven Ellis: Revisionismus (wie Anm. 33), S. 354.

Die Versuche einer Retheologisierung der Kirchengeschichte und die apologetisch bestimmten Debatten über ihre Theologizität wirken als eine belastende Hypothek der jüngeren Theologiegeschichte bis in die Gegenwart nach. Die vorstehenden Äußerungen plädieren demgegenüber für einen „schwachen“ Begriff der Theologizität der Kirchengeschichte. Als theologisches Fach hat sie, dem konstitutiven Professionsbezug der Theologie als ganzer entsprechend, eine perspektivierte Geschichtserzählung zu entwickeln, die evangelischen Theologinnen und Theologen die gegenwärtigen Gestalt evangelischen Christentums in ihrem Wirkungsbereich aus ihrer Genese heraus verständlich macht. Darüber hinaus kommt ihr eine wie auch immer geartete normative Funktion nicht zu. Geltungsansprüche begründen kann die Kirchengeschichte mit ihren Mitteln nicht, das ist Aufgabe der Systematischen Theologie.