

<b>Zeitschrift:</b>	Theologische Zeitschrift
<b>Herausgeber:</b>	Theologische Fakultät der Universität Basel
<b>Band:</b>	68 (2012)
<b>Heft:</b>	3-4
<b>Artikel:</b>	Emanzipation von der Theologie? : Kirchengeschichte von Gottfried Arnold bis Franz Overbeck
<b>Autor:</b>	Wallraff, Martin
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-877778">https://doi.org/10.5169/seals-877778</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 21.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Emanzipation von der Theologie?

## Kirchengeschichte von Gottfried Arnold bis Franz Overbeck

Wie nähert sich ein Kirchenhistoriker dem Thema «Protestantismus und Aufklärung»? Am einfachsten auf historische Weise, also indem er die Geschichte seiner eigenen Disziplin in den Blick nimmt. Wenn ich also zunächst die Geschichte der Disziplin von Gottfried Arnold bis Franz Overbeck verfolge, so lege ich damit den denkbar weitesten Aufklärungsbegriff zugrunde: von den Anfängen der Frühaufklärung um 1700 bis zu den radikalen Ausprägungen der liberalen Theologie um 1900, also etwa 200 Jahren. In diesen 200 Jahren hat sich das geformt, was heute das Fach Kirchengeschichte ist und ausmacht. Dabei spielt das Thema «Protestantismus» eine oft eher implizite, darum aber nicht weniger wichtige Hintergrundrolle – ja es wird sich zeigen, dass das spezifisch Protestantische im Fach heute oft eher von der Aufklärung als von der Reformation geprägt ist.

Der Begriff «Aufklärung» hat eine doppelte Bedeutung: Er bezeichnet sowohl eine historische Epoche, deren Höhepunkt üblicherweise im 18. Jahrhundert gesehen wird, als auch ein sachlich-inhaltliches Programm, das an keine Zeit gebunden ist. Beides möchte ich im Blick behalten, und indem ich die Geschichte der Kirchengeschichte in der Aufklärungszeit verfolge, soll zugleich ein sachlich-inhaltliches Interesse im Hintergrund stehen und erkennbar bleiben. Dieses möchte ich im ausführlichen Schlussabschnitt aufnehmen und dabei in einigen Thesen nach Konsequenzen für das Fach heute fragen. Dabei werden natürlich die unterschiedlichen gesellschaftlichen und kirchlichen Randbedingungen eine wichtige Rolle spielen. Der Haupttitel «Emanzipation von der Theologie?» soll eine Art Leitfrage darstellen, auf die ich zum Schluss zurückkomme, wenn es unter anderem darum geht, ob und inwieweit das Fach heute als eine theologische Disziplin gelten kann.

Der erste und längere Teil betrachtet also die Geschichte der Disziplin Kirchengeschichte. Vorab sei gesagt, dass diese keineswegs ein «Kind der Aufklärung» ist, wie das etwa von der Praktischen Theologie gesagt werden kann<sup>1</sup>. Die Kirchengeschichte ist erheblich älter. Ob man nun gar bis zum lukanischen

<sup>1</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Albrecht Grözinger im vorliegenden Heft.

Doppelwerk, insbesondere der Apostelgeschichte zurückgehen möchte, ist bis zu einem gewissen Grad Geschmackssache (man wird dort sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede zu späterer «Kirchengeschichte» finden – letztlich vielleicht doch mehr Unterschiede)<sup>2</sup>. Jedenfalls aber geniesst Euseb von Kaisareia den bis heute unbestrittenen Ruhm, «Vater der Kirchengeschichte» zu sein. Das gilt schon rein sprachlich, denn die Junktur ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία ist zuerst bei ihm belegt; es gilt aber auch sachlich, denn tatsächlich hat er mit seinem epochalen Werk eine Tradition begründet<sup>3</sup>, die als literarische Gattung und als theologisches Sachanliegen in Kontinuität steht mit moderner Kirchengeschichte. Freilich ist es eine Kontinuität mit Löchern, genauer: einem grossen Loch von fast 1000 Jahren, nämlich vom Ausgang der Spätantike bis in die Reformationszeit. Das Mittelalter, zumindest das lateinische Mittelalter, hat seine historisch-theologischen Reflexionen in ein anderes Gewand, in andere literarische Gattungen gekleidet.<sup>4</sup>

Wenn nun die Reformation die Gattung *ecclesiastica historia* wieder aufnimmt, so geschieht die Anknüpfung an Euseb und seine spätantiken Fortsetzer durchaus bewusst und gewollt. Das epochale und monumentale protestantische Geschichtswerk, die Magdeburger Zenturien, haben einen langen und programmatischen Titel, der eben mit «*ecclesiastica historia*» beginnt<sup>5</sup>. Das

<sup>2</sup> Vgl. dazu zuletzt J. Frey/C.K. Rothschild/J. Schröter (Hgg.): Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie (BZNW 162), Berlin 2009, insbesondere den Beitrag von R. Kany: Warum fand die Apostelgeschichte keine Fortsetzung in der Antike? Elf Thesen zu einem ungelösten Problem, 327–348.

<sup>3</sup> Aus der reichen Literatur vgl. D. Timpe: Römische Geschichte und Heilsgeschichte (Hans-Lietzmann-Vorlesung 5), Berlin 2001, bes. 87–115.

<sup>4</sup> Vgl. dazu M. Wallraff: Von der antiken Historie zur mittelalterlichen Chronik. Die Entstehung christlicher Universalgeschichtsschreibung, in: Welt-Zeit. Christliche Weltchronistik aus zwei Jahrtausenden in Beständen der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena, hg.v. ders., Berlin 2005, 1–19 sowie ders.: Protologie und Eschatologie als Horizonte der Kirchengeschichte? Das Erbe christlicher Universalgeschichte, in: Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch, hg.v. W. Kinzig/V. Leppin/G. Wartenberg (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 15), Leipzig 2004, 153–167.

<sup>5</sup> Der vollständige Titel des Werkes lautet: Ecclesiastica Historia integrum ecclesiae Christi ideam, quantum ad Locum, Propagationem, Persecutionem, Tranquillitatem, Doctrinam, Haereses, Ceremonias, Gubernationem, Schismata, Synodos, Personas, Miracula, Martyria, Religiones extra Ecclesiam, et statum Imperij politicum attinet, secundum singulas Centurias, perspicuo ordine complectens: singulari diligentia et fide ex vetustissimis et optimis historicis, patribus et aliis scriptoribus congesta: per aliquot studiosos et pios viros in urbe

hat mit Aufklärung im technischen Sinne noch nicht viel zu tun, doch findet sich in den Magdeburger Zenturien bzw. in den Schriften ihres *spiritus rector*, des Matthias Flacius Illyricus, bereits ein Motiv, das für alle protestantische Kirchengeschichtsschreibung typisch werden und insbesondere in der Aufklärung stark hervortreten sollte. Es ist die Rede vom «Dekadenzmotiv», mithin der Vorstellung, dass Kirchengeschichte im wesentlichen Verfallsgeschichte ist, oder genauer: dass der *mainstream* der Kirchengeschichte den rechten Glauben verraten hat. Das einschlägige Hauptwerk des Matthias Flacius trägt den Titel *Catalogus testium veritatis* (1556) und postuliert eine Art «apostolische Sukzession» mit umgekehrtem Vorzeichen. Als programmatisches Zitat steht der Satz von den Siebentausend, die ihr Knie vor Baal nicht beugten (I Kön 19,18), auf dem Titelblatt. Das Konzept ist also, dass die Kirchengeschichte *in toto* in Verfall begriffen ist und dass zu jeder Zeit nur eine kleine Minorität den wahren Glauben bewahrt hat, eben die im Titel genannten «Wahrheitszeugen». In genau diese Tradition stellt Flacius sich selbst und die lutherische Reformation. Es ist evident, dass in diesem Geschichtsbild den Waldensern eine sehr wichtige Rolle zukommt. Im *Catalogus* findet sich denn auch ein langer Traktat von mehr als 50 Seiten über die *Valdenses*<sup>6</sup>.

Das Geschichtsbild des Flacius liegt, wie gesagt, dem monumentalen Unternehmen der Magdeburger Zenturien zugrunde. Was das in der konkreten Darstellung für die Geschichte der Waldenser bedeutete, wissen wir nicht, denn die gedruckten Bände der *Zenturien* reichen nicht bis ins 12. Jahrhundert, und die handschriftlich vorliegenden Materialien liegen bis heute unveröffentlicht in Wolfenbüttel.

Obwohl alles dies noch gar nicht im strengen Sinne zu unserem Thema gehört, habe ich so relativ ausführlich darüber gehandelt, weil Gottfried Arnold mit seiner berühmten «Unparteyische[n] Kirchen- und Ketzerhistorie» genau hier anknüpfte, allerdings die Gedanken in einer bestimmten Form radikaliserte. Das Werk erschien zuerst 1699/1700 und löste sofort einen Sturm des Protestes und des Entsetzens aus<sup>7</sup>. Auch für Arnold ist ein massives Dekadenzmo-

<sup>6</sup> Magdeburgica, 13 Zenturien in 11 Bänden, Basel 1559-74.

<sup>7</sup> Matthias Flacius Illyricus: *Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem reclamarent Papae*, Basel 1556; der lange Traktat über die Waldenser (S. 704-761) würde eine eigene Beschäftigung lohnen.

<sup>7</sup> Gottfried Arnold: *Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie. Vom Anfang des Neuen*

tiv grundlegend. In einem früheren Werk hatte er die Dekadenz bei Konstantin einsetzen lassen (auch dies typisch protestantisch – bis heute). Die Kirche war also in den ersten drei Jahrhunderten rein und unverdorben, danach wurde sie durch Macht und Geld korrumpt<sup>8</sup>. In der Kirchen- und Ketzerhistorie radikaliert er den Gedanken: Der Verfall setzt direkt nach der apostolischen Generation ein; die Kirchengeschichte ist also *in toto* Verfallsgeschichte<sup>9</sup>. Anders als bei Flacius steht diesem Verfall nicht eine Tradition aufrechter Bekenner gegenüber, und damit erklärt sich der Protest, den das Werk auslöste. Denn das Dekadenzmotiv dient hier nicht mehr der Legitimierung einer eigenen kirchlichen Tradition, sondern hat eine radikal kritische, geradezu destruktive Funktion: Jede Form der «Verkirklichung», der Verfestigung des Glaubens in kirchlichen Institutionen, ist von Übel, einschliesslich der des Protestantismus. Gerade dies ist ein Motiv, das als typisch aufklärerisch bezeichnet werden kann und den gesamten Weg bis zu dem 200 Jahre später schreibenden Overbeck begleiten sollte. Wenn unter «Theologie» eine spezifisch kirchlich-christliche Glaubensreflexion verstanden wird, dient Kirchengeschichte hier tatsächlich der Emanzipation von der Theologie.

Freilich dient Arnolds Geschichtsbild indirekt und implizit doch der Selbstlegitimation einer bestimmten Form und Ausdrucksweise des christlichen Glaubens, nämlich der des radikalen Pietismus. Bekanntlich verzichtete Arnold auf seinen Gießener Lehrstuhl, um sich selbst nicht institutionell zu korrumpern. Damit stellte und stilisierte er sich selbst als Vertreter der «Ketzer» und Verfolgten. Das Ideal des «Unparteiischen», das bereits im Titel auftaucht, präfiguriert das spätere Ideal der «Objektivität» und Toleranz in der Aufklärung. Bei Arnold ist freilich zunächst die Absage an die überbordende Konfessions-

<sup>8</sup> Testaments biß auf das Jahr 1688, 2 Bde., Frankfurt 1699/1700.

<sup>9</sup> Gottfried Arnold: Die erste Liebe. Das ist wahre Abbildung der Ersten Christen, nach ihrem lebendigen Glauben und heiligen Leben, aus der ältesten und bewährtesten Kirchen-Scribenten eigenen Zeugnissen, Exempeln und Reden ..., als in einer nützlichen Kirchen-Historie treulich und unparteyisch entworfen, 2 Bde., Altona <sup>3</sup>1722-23 (zuerst Frankfurt 1696), vgl. bes. den Beginn des achten Buches: «Von dem Verfall des Christenthums, vornehmlich unter und nach Constantino M. von der ersten Lauterkeit», 815-832.

<sup>9</sup> Das Motiv tritt im Nachwort («Beschluß dieser Kirchen- und Kätzer-historie») noch deutlicher hervor als zu Beginn, vgl. insbesondere unter Nr. 2 (Kirchen- und Ketzerhistorie [Anm. 7], Bd. 2, 693): «Man kan nicht leugnen, daß die sogenannte Kirche in so viel tau-send Stücke gleichsam oder Partheyen und Secten vom Anfang her zerrissen und zertren-net worden.» – und das Folgende.

polemik der protestantischen Orthodoxie gemeint und die Propagierung eines neuen, kirchenfernen Ideals der Frömmigkeit. Ähnliche Gedanken tauchen übrigens schon in der Spätantike auf: Der Kirchenhistoriker Sokrates, der Mitte des fünften Jahrhunderts auf die ermüdende Phase der trinitätstheologischen Streitigkeiten zurückblickte, wollte gleichfalls Kirchengeschichte in diesem Sinne «überparteilich» schreiben<sup>10</sup>.

Die Waldenser erscheinen bei Gottfried Arnold in positivem Licht; doch auch sie konnten sich mit den übrigen reformatorischen Kirchen dem allgemeinen Niedergang nicht entziehen. Eine interessante Bemerkung am Rande: Arnold weiss auch von den beiden waldensischen Gesandten, die schon 1530 (unter anderem) nach Basel geschickt wurden und die den Anschluss an die Reformation vorbereiteten<sup>11</sup>.

Das kritisch-destruktive Moment bei Arnold kann als typisch für die Geschichtstheorie der Aufklärung gelten; paradoxe Weise gilt aber auch das genaue Gegenteil: Neben dem Dekadenzmotiv findet sich in ihr auch die Fortschrittsidee, diese sogar häufig mit beträchtlichem Nachdruck und Pathos vorgetragen. Besonders klar und eindrücklich tritt dies bei Johann Salomo Semler vor Augen. Das kritische Element bleibt auch bei ihm bestehen; er ist sich bewusst, dass die Beschäftigung mit der Geschichte zur Kritik an überlieferten Glaubensformen und Glaubenssätzen führt. Indessen fehlt bei ihm völlig die *aetas aurea*, das goldene Zeitalter, das für später als normativ wirkt und von dem aus der Abstieg stattfindet. Weder das vorkonstantinische noch das apostolische noch das jesuanische Zeitalter werden idealisiert und als Massstab an spätere Entwicklungen angelegt. «Es ist ein grosses, altes Präjudiz, es ist aber weiter nichts als ein Präjudiz, dass die erste Kirche, die apostolische Kirche, zugleich das allervollkommenste Muster, die göttliche Vorschrift enthalte und darstelle, von der richtigsten Erkenntniss und Anwendung der christlichen Religion.»<sup>12</sup> Weiter: «Die Summe der drey ersten Jahrhunderte, ist und bleibt gar sehr klein und unansehnlich.»<sup>13</sup> Einheit der Kirche war in keiner Phase

<sup>10</sup> Vgl. Sokrates, h.e. 1,18,14-16. Der Gegenstandsbereich der Kirchengeschichte ist für ihn τὰ κατὰ τὰς ἐκκλησίας (Plural!) γενόμενα.

<sup>11</sup> Arnold: Kirchen- und Ketzerhistorie (Anm. 7), Bd. 2, 74.

<sup>12</sup> Johann Salomo Semler: Neue Versuche die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären, Leipzig 1788, 113f.

<sup>13</sup> Semler ebd., 10.

der Geschichte gegeben, auch nicht an ihrem Anfang, und sie ist auch in der Gegenwart nicht anzustreben: «Ich bin am wenigsten auf der Seite derjenigen Gelerten oder eifrigen Christen, welche sich so leicht eine Kirchenvereinigung nicht nur einbilden, sondern auch sie als etwas vorzügliches, als eine grosse Beförderung des wahren Christenthums, betrachten wollen.»<sup>14</sup>

Wenn nun gleichwohl die Geschichte als sinnhaft, ja sogar als Aufwärtsbewegung erfahren wird, so liegt dies an der Möglichkeit der immer weiter gehenden Befreiung von einengenden Normen und Hindernissen. Man kann einen gnostisierenden Zug darin erkennen, dass gerade dieser Fortschritt und diese Befreiung durch immer weiter voranschreitende Erkenntnis gewonnen wird. Es mag übertrieben und daher verfälschend sein, wenn man das Programm auf die Formel bringen wollte: «Erlösung durch Kirchengeschichte», doch ganz falsch ist es auch nicht. Semlers grösstes Verdienst liegt vielleicht darin, die Standpunktgebundenheit des Betrachters bei jeder Art von Historiographie klar erkannt und benannt zu haben. Es klingt beinahe postmodern-konstruktivistisch, wenn er schreibt: «Alle Historie ist eine Erzählung, Darstellung, Sammlung solcher Begebenheiten, welche ihr Urheber für merkwürdig, für nützlich, auch wohl selbst, was ihn betrifft, für wahr hält.»<sup>15</sup> Diese Einsicht führt bei Semler freilich nicht zu einem generellen Relativismus, sondern mündet in den Optimismus immer besserer Erkenntnismöglichkeiten ein. Er weiss sich selbst meilenweit über einen Euseb von Kaisareia erhaben, und gerade darin liegt die Grundlage für die Annäherung an das wahre moralische Christentum.

Aller Historiographie der Aufklärungszeit gemeinsam ist die Überzeugung, dass dieses wahre Christentum nicht nur nicht in der oder einer verfassten Kirche zu suchen sei, sondern überhaupt nicht mit dem überlieferten Lehrbestand der akademischen Theologie zu identifizieren oder daraus zu gewinnen sei. Gleichwohl galt der Entwicklung dieses Lehrgebäudes grosses Interesse. Aus dieser doppelten Voraussetzung ist der aussergewöhnliche Aufstieg der Disziplin und literarischen Gattung der Dogmengeschichte zu erklären. Auf diesem Gebiet fand die historische Theologie des gesamten 19. Jahrhunderts ihren wichtigsten Ausdruck; sie führte zu einer einzigartigen Blüte, die wichtige

<sup>14</sup> Johann Salomo Semler: Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte, 3 Bde., Halle 1773-78, Bd. 2, b5 (a).

<sup>15</sup> Semler: Neue Versuche (Anm. 12), 3f.

Nachwirkungen bis heute hat. In zeitgenössischer Diktion (von Isaak August Dorner): «Besonders die verhältnismäßig neue Wissenschaft der Dogmengeschichte [hat] sich des fleißigsten Anbaues sowohl monographischer als umfassenderer Art zu erfreuen gehabt.»<sup>16</sup> Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass dieser fleissige Anbau auf dem Boden des 18. Jahrhunderts erfolgt ist – selbst dort, wo es nicht bewusst und unbeabsichtigt geschah. Dogmengeschichte als theologische Disziplin ist eine Frucht der Aufklärung.

Das historiographische Ideal, dem sich die ersten Autoren in diesem Gebiet kurz vor 1800 verpflichtet wussten, nannten sie selbst «pragmatische Geschichtsschreibung». Gemeint war in den Worten des dänischen Theologen Friedrich Münter Folgendes: «Die pragmatische Geschichte erzählt nicht allein Begebenheiten, sie gibt auch zugleich die bekannten Ursachen an, wodurch sie veranlaßt wurden. Die Dogmen-Geschichte muß daher die nämliche Vortragsweise befolgen.»<sup>17</sup> Die Ursachen für die Entwicklung der Dogmen werden zumeist in nicht-theologischen Faktoren erblickt, etwa politischen, sozialen oder ökonomischen Randbedingungen. Indem die Bedeutung dieser Faktoren herausgestellt wird, wächst die Einsicht in die Kontingenz des Dogmas. Auf dieser Basis erscheint Dogmengeschichte von vorneherein nicht als sachgemäße Explikation von etwas im Evangelium Angelegtem. Bekannt ist das Diktum von Wilhelm Münscher, die Dogmen hätten «oft eben so schnell als die Moden der Frauenzimmer» gewechselt<sup>18</sup>. Das dogmenkritische Moment ist der Dogmengeschichte von Anfang an eingepflanzt gewesen, und sollte es auch bleiben. Auch wenn im Laufe des 19. Jahrhunderts teilweise ganz andere und neue Ansätze das Feld beherrschten, blieb dieser Aspekt immer wie eine nicht abgestreifte Eierschale an der Disziplin hängen, bald latent, bald an der Oberfläche erkennbar. Klar und radikal hat es David Friedrich Strauß Mitte des Jahrhunderts auf den Punkt gebracht: «Die wahre Kritik des Dogma ist seine Geschichte.»<sup>19</sup>

<sup>16</sup> I[saak] A[ugust] Dorner: Geschichte der protestantischen Theologie besonders in Deutschland, nach ihrer principiellen Bewegung, München 1867, 864.

<sup>17</sup> Friedrich Münter: Handbuch der ältesten Christlichen Dogmen-Geschichte, mit Zusätzen des Verfassers vermehrt, und Deutsch herausgegeben von Johann Philipp Gustav Ewers, 2 Bde., Göttingen 1802-06, 19f.

<sup>18</sup> Wilhelm Münscher: Handbuch der christlichen Dogmengeschichte, Bd. 1, Marburg 1797, 46.

<sup>19</sup> David Friedrich Strauß: Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwick-

Es wäre jetzt ausführlich von einem neuen Ansatz der Kirchen- und Dogmengeschichte zu sprechen, der m.E. bislang zu wenig untersucht ist. Gemeint sind die Konsequenzen für das Fach, die von der kopernikanischen Wende ausgingen, die Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher für die Theologie bedeutete. Nicht dass zu Schleiermacher insgesamt wenig gearbeitet würde – im Gegenteil: Seit einigen Jahrzehnten scheint eine Schleiermacher-Renaissance naht- und bruchlos in die nächste überzugehen. Dabei wird freilich kaum danach gefragt, wie sich Schleiermachers Theologie in der Kirchengeschichtsschreibung auswirkt. Dieses Desinteresse geht vielleicht teilweise auf Schleiermacher selbst zurück, der es nicht für lohnend hielt, etwa auf der Basis seiner Vorlesungen auch auf diesem Gebiet publizistisch aktiv zu werden, obgleich natürlich die Hinwendung zum frommen Subjekt auch hier grundstürzende Konsequenzen hatte. Immerhin ist seit einigen Jahren seine Kirchengeschichtsvorlesung aus dem Jahr 1821/22 (in Berlin bedeutsame Jahre!) publiziert<sup>20</sup> – und zwar auf der Basis der Mitschrift eines jungen begabten Schülers. Das Manuskript liegt in der Universitätsbibliothek Basel; der Schüler wurde später (wenig später!) hier Professor, gewollt und geholt von Wilhelm Martin Leberecht de Wette. Es handelt sich um Karl Rudolf Hagenbach, dessen Büste im Garten des Frey-Grynaeischen Instituts steht. Er war sein Leben lang von seinen Berliner Lehrern stark geprägt; es gibt in der Universitätsbibliothek noch eine weitere Mitschrift aus der Berliner Zeit, mit der sich eine ausführlichere Beschäftigung lohnte, nämlich eine Vorlesung Dogmengeschichte bei August Neander im akademischen Jahr 1822/23. Diese ist zweifellos von grossem Interesse, denn Neander hat diese Vorlesung zwar mehrfach gehalten, doch nicht selbst publiziert. Erst posthum erschien ein Pastiche aus eigenen Aufzeichnungen und diversen fremden Mitschriften<sup>21</sup>.

Das inhaltliche Interesse, das dieser Vorlesung zukommt, gründet in der besonderen Bedeutung Neanders für die kirchliche Historiographie. Aufgrund des Mottos, das er seiner vielbändigen Kirchengeschichte<sup>22</sup> vorangestellt hat,

lung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt, 2 Bde., Tübingen 1840–41, Bd. 1, 71.

<sup>20</sup> J. Boekels: Schleiermacher als Kirchenhistoriker. Mit Edition der Nachschrift Karl Rudolf Hagenbachs von 1821/22 (Schleiermacher-Archiv 13), Berlin 1994.

<sup>21</sup> August Neander: Christliche Dogmengeschichte, 2 Bde., hg.v. J[ustus] L[udwig] Jacobi, Berlin 1857.

<sup>22</sup> August Neander: Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 11 Teile in

«Pectus est quod theologum facit», wurde er gelegentlich als «Pektoraltheologe» belächelt. Des ungeachtet stellt dieses Werk einen epochalen Neuansatz dar. Es schreibt Kirchengeschichte nicht mit besonderer Konzentration auf die externen Einflüsse (wie bei der pragmatischen Geschichtsschreibung), sondern gerade umgekehrt konsequent aus einer Binnenperspektive. Kirchengeschichte erscheint als Entwicklung frommer Gemütszustände. Wenn man Einzelheiten in dem Werk liest – als Beispiel nehme man etwa das ausführliche Kapitel über den Gottesdienst des vierten Jahrhunderts<sup>23</sup> – scheint es einem häufig Einsichten moderner Frömmigkeits- und Mentalitätengeschichte vorwegzunehmen. Neander selbst wusste sich mit seinem Zugriff von den Geschichtsmodellen der Aufklärung denkbar weit entfernt. Davon und von der anschliessenden Neuentdeckung der Geschichte im Geist von Romantik und Idealismus spricht er in harschen Tönen: «Eine flache, geist- und herzlose Aufklärung, deren Motto es war: ‹Wie wir's zuletzt so herrlich weit gebracht,› welche im dem Dünkel einer sich spreizenden Armseligkeit das Größte und Herrlichste früherer Jahrhunderte verachten ließ, sie war durch das Leben und die Wissenschaft gerichtet.»<sup>24</sup> Trotz dieser deutlichen Abgrenzung war natürlich auch Neander von der Geschichtsschreibung der Aufklärung geprägt; das gilt insbesondere für die Hochschätzung der individuellen Frömmigkeit (und damit verbunden für ein gewisses kirchenkritisches Moment).

Ähnliches liesse sich nun auch bei August Tholuck zeigen, der 1826 gegen den erklärten Willen der Fakultät nach Halle berufen wurde. Der Gegensatz rührte von unterschiedlichen Profilen her: Während die Fakultät vom Rationalismus geprägt war, kam Tholuck aus der Erweckungsbewegung. Er hat im Wintersemester 27/28 eine Vorlesung über «Dogmengeschichte und wissenschaftliche Dogmatik» gehalten. Schon die Zusammenstellung des Titels macht deutlich, dass Dogmengeschichte hier nicht mehr ausschliesslich als Dogmenkritik verstanden wird, sondern in die Darstellung der Dogmatik selbst überleitet. Diese Vorlesung ist in einer Mitschrift erhalten, die übrigens

<sup>23</sup> 6 Bde., Berlin 1825-52, auf der Widmungsseite des ersten Bandes (nach der Titelseite) das Motto.

<sup>24</sup> «Der christliche Cultus», ebd. Bd. 2,2, 398-493.

<sup>24</sup> August Neander: Der heilige Bernhard und sein Zeitalter. Ein historisches Gemälde, Hamburg 1848, XII.

in Rom liegt und die ich dort vor einigen Jahren entdeckt habe. Zumindes eine Teiledition lohnte sich gewiss.<sup>25</sup>

Es wäre lohnend, weiter im Umfeld Schleiermachers und der Erweckungstheologie zu verweilen; dort sind noch manche Schätze zu heben, doch im Interesse des überblickhaften Gesamtthemas eile ich mit Siebenmeilenstiefeln weiter. Auch die wichtigen Impulse, die die Kirchengeschichte durch die Hegelschule empfing, können hier nur gestreift werden. Insbesondere wäre Ferdinand Christian Baur zu nennen, der Hegels Ansatz in konkrete Kirchengeschichtsschreibung umgemünzt hat. Es mag manchmal etwas mechanisch, geradezu evolutionistisch wirken, wie er in jedem Stadium der Geschichte eine Aufwärtsbewegung durch die jeweilige «Aufhebung» der Gegensätze erblickt. Das ausgeprägte Fortschrittsmotiv steht im Zentrum der Geschichtsdeutung, doch anders als bei Semler steht hier als Ziel nicht ein individuelles moralisches Christentum in ungewisser Zukunft, sondern etwas Konkretes und Präsentes: der Protestantismus mit spekulativer Prägung, um nicht rundheraus zu sagen: die Tübinger theologische Fakultät bzw. Baur selbst. Bei Hegel wie auch bei Baur ist es schwer sich vorzustellen, dass und wie es nach dem jeweils schreibenden Autor noch weitergehen könnte. Der Ansatz ist nicht explizit konfessionalistisch, doch er ist es faktisch. Man sieht im Verlauf der Geschichte jeweils tote Äste der Evolution rechts und links am Wegesrand niederfallen: das Judenchristentum, das sich überlebt hat, die Kirchen des Ostens, der Katholizismus und schliesslich die protestantische Orthodoxie<sup>26</sup>.

In der Hegelschule ist die Kirchengeschichte ganz ins Zentrum der Theologie gerückt, freilich um den hohen Preis, dass die eigentliche Quellenkritik und -analyse zurücktreten zugunsten des spekulativen Gesamtprogramms. «Überall ist es daher dieselbe Aufgabe der geschichtlichen Betrachtung, in dem Geschehen nicht blos ein zufälliges Aggregat zeitlich und räumlich verbundener

<sup>25</sup> Vor kurzer Zeit habe ich auf das Manuskript und dieses Desiderat in einer Publikation hingewiesen. Vgl. M. Wallraff: *Evangelium und Dogma. Zu den Anfängen der Gattung Dogmengeschichte (bis 1850)*, in: *Biblische Theologie und historisches Denken. Wissenschaftsgeschichtliche Studien aus Anlass der 50. Wiederkehr der Basler Promotion von Rudolf Smend*, hg.v. M. Kessler/M. Wallraff (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel. Neue Folge 5), Basel 2008, 256-278 (270-273).

<sup>26</sup> Vgl. Ferdinand Christian Baur: *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Stuttgart 1847 (Tübingen <sup>2</sup>1858, Leipzig <sup>3</sup>1867, mehrere Nachdrucke) sowie ders.: *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*, 3 Bde., hg.v. Ferd[inand] Fr[iedrich] Baur, Leipzig 1865-67.

Ereignisse zu sehen, sondern auch in den innern Zusammenhang einzudringen und vor allem die Punkte in's Auge zu fassen, in welchen sich uns in dem äußerlich Geschehenen auch die innerlich bewegenden Mächte, das Allgemeine, das dem Besonderen zu Grunde liegt, die das Ganze beherrschenden Ideen zu erkennen geben. Dies ist aber keineswegs nur eine rein abstrakte Geschichtsanschauung, eine einseitige Hervorhebung des Allgemeinen, in welchem das Einzelne und Besondere, das Individuelle und Persönliche völlig bedeutungslos wird...»<sup>27</sup>.

Harnack hat einmal gesagt, dass Baur zwei Generationen von Gelehrten beschäftigt habe, die eine, um seine Anregungen aufzunehmen und sein Programm durchzuführen, und die andere, um ihn zu widerlegen und sich von ihm zu distanzieren<sup>28</sup>. Harnack selbst gehörte wohl der zweiten Generation an, denn seine Geschichtstheorie geht ganz andere Wege; sie nähert sich auf überraschende Weise wieder der Aufklärung an. Mit ihm und Overbeck möchte ich den kurzen Überblick schliessen, um dann einige Schlussfolgerungen zu ziehen. Overbeck und Harnack sind gewiss ein ungleiches Paar; der erste hat den zweiten immer als eine Art Übervater und Konkurrenten empfunden. Wenn im Folgenden dennoch beinahe mehr über den Basler als über den Berliner Gelehrten die Rede ist, so deshalb, weil bei Overbeck viele Züge, die sich auch bei Harnack finden, viel schärfster, fast karikaturhaft deutlich hervortreten, damit zugleich freilich auch die Aporien.

Das Dekadenzmotiv, das wir als Eigenart schon der reformatorischen Geschichtsschreibung kennengelernt haben und das bei Arnold zum beherrschenden Motiv wird, erscheint bei Overbeck ins Extrem gesteigert. Es greift umfassend Raum – nichts mehr ist vor ihm sicher, anders gesagt: Kaum begonnen, ist die Kirchengeschichte schon im Verfall begriffen. Eine davon unbewehrte *aetas aurea* gibt es nicht mehr, schon Paulus begründet den Abstieg, die Banalisierung und Anbiederung an die Welt. Gegenüber Overbeck nochmals radikalisiert hat sein Freund Nietzsche den Gedanken ausgesprochen und den

<sup>27</sup> Ferdinand Christian Baur: Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, Tübingen 1859, 7f.

<sup>28</sup> Zitiert nach P. Meinhold: Geschichte der kirchlichen Historiographie, Bd. 2, Freiburg 1967, 170. Vgl. zum Verhältnis beider E. Troeltsch: Adolf von Harnack und Ferdinand Christian Baur, in: Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. v. Harnack ... dargebracht, Tübingen 1921, 282-291.

Abstieg schon am Kreuz beginnen lassen. Wenn er über die «Geschichte des Christentums» spricht, sagt er: «Das Wort schon ‹Christentum› ist ein Missverständnis –, im Grunde gab es nur Einen Christen, und der starb am Kreuz. Das ‹Evangelium› starb am Kreuz. Was von diesem Augenblick an ‹Evangelium› heisst, war bereits der Gegensatz dessen, was er gelebt: eine «schlimme Botschaft, ein Dysangelium.»<sup>29</sup>

Gerade in dieser Extremform wird deutlich, was im Grunde auch für Harnack gilt: Das Dekadenzmotiv setzt einen völlig irrationalen «Jesuanismus» voraus, der sich jeder historischen Kritik entzieht. «Evangelium» ist nicht mehr eine literarische Gattung oder historische Quelle, sondern in fast karikaturhafter Weise theologisches Prinzip, ein Prinzip nämlich, das sich keiner Verifikation mehr stellen muss. In letzter Instanz liegt es auch Harnacks berühmter «Hellenisierungshypothese» zugrunde. Wenn er sagt: «Das Dogma ist in seiner Konzeption und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums»<sup>30</sup>, dann erscheint das Evangelium nicht nur als Gegensatz zur hellenistischen Welt (und man könnte schon hier fragen, wie sinnvoll das historisch ist), sondern geradezu als metahistorische Grösse, die ohne Anhalt in den Quellen bleibt. Harnack hat diese Grundlage nicht davon abgehalten, die Prozesse der Dogmenbildung in den ersten Jahrhunderten in allen ihren Verästelungen so detailliert zu studieren und zu beschreiben wie kaum jemand vor und nach ihm. Es ist erstaunlich, mit wie grossem Elan und Fleiss er sich dieser Aufgabe hingibt, obwohl doch der Gesamtprozess der Dogmengeschichte im Grunde von der humanistischen Religion des Evangeliums nur weiter wegführte. Dennoch war gerade dies der Kern des Faches: «Der Schwerpunkt des Faches der Kirchengeschichte liegt in der Kirchen- und Dogmengeschichte der ersten sechs Jahrhunderte.» Es sei gestattet, hier noch etwas weiter zu zitieren: «Ich habe daher stets den Standpunkt ... vertreten, dass zum Kirchenhistoriker – namentlich wo nur Einer an einer Fakultät vorhanden ist – nur ein solcher Gelehrter tauglich ist, der die alte Kirchengeschichte beherrscht.»<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Antichrist 39 (Bd. XVII, S. 215 f.). Vgl. dazu A.U. Sommer: Friedrich Nietzsches «Der Antichrist». Ein philosophisch-historischer Kommentar (Beiträge zu Friedrich Nietzsche 2), Basel 2000, 356-366.

<sup>30</sup> Adolf Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bde., Tübingen <sup>4</sup>1909-10, Bd. 1, 20.

<sup>31</sup> Denkschrift vom 27. September 1888, zitiert nach A. von Zahn-Harnack: Adolf von Har-

Zugleich begleitete Harnacks ganzes Leben latent das Motiv der alten «Ketzerhistorie» Arnoldscher Prägung. Seine erste und seine letzte grosse wissenschaftliche Arbeit war dem Ur-Ketzer Markion gewidmet<sup>32</sup>, der als die grosse Alternative zum faktisch eingetretenen Verfall stilisiert wird und dem nachzueifern auch im 20. Jahrhundert noch lohnt. Aus der Distanz eines Jahrhunderts können wir heute leichter erkennen, wie sehr Harnack auch hier Kind seiner Zeit war und uns ein Markion-Bild vor Augen stellt, das implizit vom liberalen Christentum wilhelminischer Zeit geprägt war.

Ein solches Leitbild fehlt bei Overbeck – und muss es. Während bei Gottfried Arnold die Kirchengeschichte der Legitimation seines, des radikal-pietistischen Christentums dient, kommt bei Overbeck eine Legitimierungsfunktion zu jedweder Form des Christentums nicht mehr in Betracht. Daraus resultiert die bekannte Forderung nach einer «profanen Kirchengeschichte», die keiner Theologie mehr dient oder verpflichtet ist und die auch tatsächlich nur zur Auflösung von Theologie und Kirche beitragen könnte. «In diesem Sinne kündigt der Gedanke, das Christentum *rein* auf Historie zu stellen, nur den Anbruch des Zeitalters an, wo das Christentum zu seinem Ende kommt und davon Abschied zu nehmen ist.»<sup>33</sup>

Der vorliegende Beitrag ist überschrieben mit «Emanzipation von der Theologie» – mit Fragezeichen. Hier, bei Overbeck, kann man das Fragezeichen getrost weglassen. In dem, was man als die radikalste Form der aufklärerischen Geschichtsschreibung bezeichnen kann, ist die Konsequenz einer Emanzipation bis hin zum radikalen Bruch unausweichlich. Gleichwohl stellten Overbecks Œuvre und Biographie sowohl die Stärke als auch die Aporien dieses radikalen Ansatzes vor Augen. Ich möchte abschliessend in teilweise lockerer Anknüpfung an das Ausgeführte einige Thesen formulieren zur Kirchengeschichte als theologischer Disziplin heute.

<sup>32</sup> Harnack, Berlin ²1951, 129.

<sup>32</sup> Adolf Harnack: Marcion. Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformatör. Die Dorpater Preisschrift (1870), kritische Edition des handschriftlichen Exemplars mit einem Anhang hg.v. F. Steck (TU 149), Berlin 2003 sowie Adolf von Harnack: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundleitung der katholischen Kirche (TU 45), Leipzig 1921 (²1924, diverse Nachdrucke).

<sup>33</sup> Franz Overbeck: Christentum und Kultur, in: ders.: Werke und Nachlaß, Bd. 6,1, hg.v. B. von Reibnitz, Stuttgart 1996, 41 (Hervorhebung im Original).

1. Das historische Paradigma als solches ist als Frucht der Aufklärung anzusprechen. Wenn heute manchmal das Stichwort vom «Paradigmenwechsel»<sup>34</sup> inflationär gebraucht wird und jede zweite Doktorarbeit einen solchen Wechsel herbeiführen möchte, so ist es doch hier gerechtfertigt. «Alles ist Geschichte» – diesem Satz kann niemand und auf keine Weise mehr ausweichen, auch nicht im Bereich von Theologie und Religion. Einen metahistorischen «archimedischen Punkt» gibt es nicht (mehr) und kann es auch nicht geben. Gerade der von allem losgelöste Jesuanismus und die Hypostasierung des Evangeliums bei Harnack und Overbeck haben die Aporien eindrucksvoll vor Augen gestellt. In ganz anderer Weise und mit ganz anderem Vorzeichen liesse sich Ähnliches zeigen beim grössten Basler Kirchenvater des 20. Jahrhunderts, Karl Barth. Diese radikale Historisierung hat im Bereich der Theologie zuerst im Protestantismus Raum gegriffen, und es ist vielleicht kein Zufall, dass darum gerade bei der Bibel und beim historischen Jesus die sensibelsten Debatten geführt wurden. Mit grosser Zeitverzögerung und mit etwas anderer Tönung haben sich ähnliche Prozesse im Katholizismus im Zusammenhang des Modernismus-Streites abgespielt. Auch dabei wurde nur nochmals und von einer anderen Seite her deutlich, dass es kein Zurück hinter das historische Paradigma gibt. Um nochmals das Modell von Thomas S. Kuhn zu bemühen: Es ist natürlich nicht gesagt, dass dieses Paradigmensystem das letzte für immer bleiben muss, doch ein anderes gibt es derzeit nicht und einen Weg zurück mit Sicherheit erst recht nicht. An dieser Überzeugung ist auch im Gegenüber zu allen Neo-Fundamentalismen und vormodernen Spielarten des Christentums festzuhalten. Das bedeutet auch, dass christliche Theologie wesentlich als historische Theologie zu betreiben ist.

2. Grössere Schwierigkeiten hat heutige Theologie mit den seit der Aufklärung (und im Grunde schon vorher) dem christlichen Geschichtsdenken inhärenten Dekadenz- und Fortschrittsmodellen. Die Rede vom «Ende der grossen Erzählungen», von der «Geschichte im Fragment», von der «Zerbrechenden Zeit» macht das Unbehagen gegenüber solchen übergreifenden Deutungsmodellen deutlich<sup>35</sup>. Auch die systematische Theologie hat einen ausgeprägten Wi-

<sup>34</sup> Nach Th.S. Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt 1976 (zuerst englisch, Chicago 1962).

<sup>35</sup> Das «Ende der grossen Erzählungen» nimmt Jean-François Lyotard auf (*La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979), die anderen beiden Wendungen sind ein-

derwillen gegen solche Modelle entwickelt. Das zeigt sich etwa an den heute überwiegend ablehnenden Reaktionen auf eine Geschichtstheologie vom Typ Wolfhart Pannenbergs. Ähnliches gilt für die noch vor einer Generation so beliebte Kategorie der «Heilsgeschichte»; ich nenne nur den Namen von Oscar Cullmann<sup>36</sup>, aber auch grosse Teile der katholischen Theologie zur Konzilszeit. Hier ist der Lack definitiv ab. In den genannten Fällen liegt im Grunde ein Aufstiegsschema zugrunde, doch daran liegt es nicht: Auch das Gegenteil erfreut sich heute nicht grosser Beliebtheit. Das Schema des positiven Jesusbezuges und der negativ besetzten Kirchengeschichte findet sich zwar in vielen populären Abschattungen, doch entwickelt es keinerlei intellektuelle Strahlkraft. Meine These lautet nun, dass christliche Geschichtsreflexion nicht erst seit der Aufklärung, aber vielleicht durch sie in besonders hervorgehobener Weise dennoch einen solchen Zug ins Universale hat und notwendigerweise haben muss. «Daß wir aber überhaupt die Geschichte im ganzen auf Sinn und Unsinn hin befragen, ist selbst schon geschichtlich bedingt: jüdisches und christliches Denken haben diese maßlose Frage ins Leben gerufen.»<sup>37</sup> Dieser Satz von Karl Löwith bleibt gültig, und er verlangt auch heute nach neuen Realisierungen. Es ist bezeichnend, dass die Historiographie der Aufklärung einerseits eine gewisse Emanzipation von der Theologie bewirkt hat, aber andererseits gerade deutlich gemacht hat, wie sehr die Geschichte als universale Deutekategorie nach religiöser Sinngebung verlangt. Jörn Rüsen spricht von einer «offenen Flanke» der Universalgeschichte für Religion<sup>38</sup>.

3. Alles dies scheint völlig wirklichkeitsfremd und bar jeder Realität zu sein, wenn man an die konkrete Realität des Faches heute denkt, und zwar sowohl innerhalb als auch ausserhalb von theologischen Fakultäten. Dass Kir-

schlägige Buchtitel jüngerer Zeit: J. Rüsen: Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte, Köln 2001; K. Grimmer: Geschichte im Fragment (Forum Systematik 7), Stuttgart 2000.

<sup>36</sup> Vgl. etwa O. Cullmann: Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen 1965 (2<sup>1967</sup>) sowie ders.: Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung, Zollikon 1946 (Zürich 1962).

<sup>37</sup> K. Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1990, 13. Das Werk ist zuerst englisch publiziert unter dem Titel «Meaning in History» (Chicago 1949, deutsch zuerst Stuttgart 1953).

<sup>38</sup> In einem Vortrag über «Transzentaler Durchbruch und säkulare Immanenz. Ideen zu einer Universalgeschichte im Anschluss an Karl Jaspers», gehalten auf einem Studententag über «Religion und Universalgeschichte» am 21. August 2009 in Basel.

chengeschichte im Einzelnen sehr gut in völlig verschiedenen institutionellen Kontexten betrieben werden kann, lässt sich nicht bestreiten: sowohl an einer rein staatlichen Facoltà di lettere als auch an einer kirchlichen Hochschule wie der Waldenserfakultät als auch an einer semikonfessionellen oder strikt konfessionellen theologischen Fakultät im Rahmen einer staatlichen Universität. Versuche, *einen* solchen Kontext absolut zu setzen, haben nicht selten universitätspolitische Hintergründe und tragen daher das Odium einer Argumentation pro domo an sich. Ein explizit theologischer Kontext scheint für das Fach also entbehrlich zu sein. Er ist es auch, insofern als tatsächlich die christliche Theologie keinen Exklusivitätsanspruch auf ihre Gegenstände mehr geltend machen kann. Dass Lutherforschung oder Augustinforschung, ja selbst Paulusforschung längst nicht mehr nur Theologen beschäftigt, ist eine Selbstverständlichkeit. Gerade darum wird aber in den letzten Jahren verstärkt das theologische Proprium deutlich. Objektive Geschichtsschreibung gibt es nicht. Der «aufklärerischste» unter allen genannten Gewährsmännern, dem vielleicht am ehesten das Streben nach reiner Objektivität zuzutrauen wäre, nämlich Johann Salomo Semler, hat nachdrücklich daran erinnert, wie sehr jede Geschichtsschreibung standpunktgebunden ist und wie sehr jeder Historiograph darauf angewiesen ist, sich selbst und anderen über die seiner Arbeit zugrundeliegenden Voraussetzungen Rechenschaft abzulegen. Gerade die immer weiter fortschreitende Sektorialisierung des Faches könnte die Illusion nähren, dass heute im Kleinkampf des Mikropositivismus eine solche Selbstversicherung kaum noch nötig ist. Die Frage der Echtheit oder Unechtheit eines bestimmten Africanus-Fragmentes kann man in der Tat ohne Mühe diskutieren ohne Bezug auf die lutherischen Bekenntnisschriften oder den Mythos der *valli valdesi*. Gleichwohl wäre es kurzsichtig, nur die Antwort auf die Frage und nicht auch den Hintergrund der Fragestellung zu bedenken. Warum sich mir gerade diese oder jene Frage stellt, dieses oder jenes Problem als «interessant» erweist, kurz: welche erkenntnisleitenden Interessen meiner Arbeit zugrunde liegen, ist Teil der wissenschaftlichen Reflexion selbst. Oberflächlich gesehen mag es sein, dass Kirchengeschichte die Theologie als Kontext nicht braucht. Sie kann sehr gut ohne diesen Kontext leben. Doch wenn sie es auf Dauer täte, würde sich zeigen, dass ihr eine wesentliche Facette fehlt. Kirchengeschichte ist nicht nur, aber auch historische Selbstvergewisserung des christlichen Glaubens.

Eine letzte Bemerkung zum Generalthema «Aufklärung und Protestantismus»: Ist all dies nun etwas spezifisch Protestantisches? Im Grunde Nein. Es

sind Fragen, die sich in jeder Spielart des Christentums in der Moderne stellen und womöglich auch darüber hinaus. Dennoch stand der Protestantismus in dieser Diskussion seit etwa 300 Jahren immer nah an der Frontlinie, und er hat deshalb die Verantwortung und die Chance, in der Debatte weiter eine entscheidende Rolle zu spielen. Gerade in den religiösen Herausforderungen unserer Zeit ist das mit Sicherheit keine verschwendete Mühe.

### *Abstract*

The contribution traces the genre of Church history back to its early developments in the period of the Enlightenment. Particular attention is given to motifs of decline and ascent, and hence to the overall theological interpretation of history. Especially in Protestant historiography there is a tendency to see at some point a fundamental decline in history (beginning with Constantine, with the post-apostolic generation, or somewhere else). This is sometimes counterbalanced by the postulate of a small group of «steadfast who did not bow their knee to Baal» (Flacius). On the other hand, the enlightened view of history is marked by a fundamentally optimistic approach, occasionally with almost gnostic traits (progress based on better insight, Semler). In the 19th century, the new discipline of the history of dogma lead to a (sometimes radical) criticism of dogma, and ultimately to an almost totally isolated «Jesuanism».

In the conclusion, it is argued that on the one hand the modern «historical paradigm» is influenced by Christian ways of conceiving history, on the other Church history itself is highly emancipated from its theological roots in its methods and implementation. At the same time, theology continues to be an essential «intellectual motor» for this sort of research.

*Martin Wallraff, Basel*