

Christian Volkmar Witt

Lutherische »Orthodoxie« als historisches Problem

Leitidee, Konstruktion und Gegenbegriff
von Gottfried Arnold bis Ernst Troeltsch



V&R



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Irene Dingel

Band 264

Lutherische »Orthodoxie« als historisches Problem

Leitidee, Konstruktion und Gegenbegriff
von Gottfried Arnold bis Ernst Troeltsch

von

Christian Volkmar Witt

Vandenhoeck & Ruprecht

Die Publikation wurde durch
das Heisenberg-Programm der DFG ermöglicht.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2021, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13,
D-37073 Göttingen

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz
BY-NC-ND International 4.0 (»Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine
Bearbeitung«) unter dem DOI 10.13109/9783666501845 abzurufen. Um eine Kopie
dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.
Jede Verwendung in anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf
der vorherigen schriftlichen Zustimmung des Verlages.

Satz: Vanessa Weber, IEG Mainz

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1048
ISBN 978-3-666-50184-5

Für Antonín Emanuel

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
I. Leitidee, Konstruktion und Gegenbegriff: Eine Hinführung in und zu Ideen	11
A. Leitidee	11
B. Konstruktion	17
C. Gegenbegriff	29
D. Ausgangspunkt	42
II. Auftakt: Eine Leitidee wird asymmetrische historiographische Kategorie. Gottfried Arnold	45
A. Hermeneutische Voraussetzungen	45
B. Kategoriale Konsequenzen	53
C. Bündelung	68
III. Das 18. Jahrhundert: Eine asymmetrische historiographische Kategorie bleibt liegen. Ein Prospekt ausgewählter Konzeptionen kritischer Kirchengeschichtsschreibung	73
A. Zwischenstand	73
B. Mosheim und Schroeckh	75
C. Baumgarten und Semler	95
IV. Vom 18. ins 19. Jahrhundert: Eine asymmetrische historiographische Kategorie findet positionelle Aufnahme. Ludwig Timotheus Spittler und Gottlieb Jakob Planck	113
A. Zwischenstand	113
B. Spittler	119
C. Planck	130
V. Das 19. Jahrhundert: Eine asymmetrische historiographische Kategorie wird positionsübergreifend etabliert. Karl von Hase, Ferdinand Christian Baur und August Tholuck	147
A. Zwischenstand	147
B. Hase	156
C. Baur	174
D. Tholuck	189

VI. Vom 19. ins 20. Jahrhundert: Eine asymmetrische historiographische Kategorie wird systematisch operationalisiert.	
Ernst Troeltsch	203
A. Zwischenstand	203
B. Historisierende Anordnung	218
C. Synthetisierende Durchführung	230
VII. Abschließende Beobachtungen und Überlegungen	251
A. Zwischenstand	251
B. Kurzer Ausblick	267
C. Abschließende Überlegungen	273
Quellen- und Literaturverzeichnis	283
A. Quellen	283
B. Weiterführende Literatur	285
Personenregister	297

Vorwort

Dieses Buch beruht auf drei institutionellen Faktoren. An erster Stelle ist das Heisenberg-Stipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft zu nennen, das ich innehave. Ohne die vielfältigen Freiheiten, die dieses Format gewährt, hätte ich meinen Fragen und Interessen nicht in der Intensität nachgehen können, wie es mir in den letzten zweieinhalb Jahren möglich war. Ich bin sehr dankbar dafür, diese keineswegs selbstverständliche Erfahrung machen zu dürfen. Der zweite Faktor besteht in der Anbindung meines Stipendiums an das Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, dessen weit verzweigte Kontakte und Austauschplattformen mir Begegnungen und Gespräche von unschätzbarem Wert ermöglicht haben. Hinzu kommen als dritter Faktor zwei von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte Netzwerke, nämlich einmal das von Mona Garloff und mir verantwortete Netzwerk »Confessio im Konflikt. Religiöse Selbst und Fremdwahrnehmung im 17. Jahrhundert« und – sodann – das Netzwerk »Lutherische Orthodoxie revisited. Konfessionelle Muster zwischen Identitätsverpflichtung und ›Welt-offenheit‹«, dessen Mitglied ich sein durfte. Beide internationalen und interdisziplinären Runden boten die Gelegenheit zu genauso anregendem wie kontinuierlichem Austausch.

Diese drei institutionellen Faktoren wurden und werden belebt durch die reichen Momente persönlichen Austauschs, denen dieses Buch besonders viel verdankt. Namentlich genannt seien in diesem Zusammenhang in alphabetischer Reihenfolge Albrecht Beutel, Maren Bienert, Kęstutis Daugirdas, Irene Dingel, Mihai-D. Grigore, Howard Hotson, Bernd Jaeger, Henning P. Jürgens, Ernst Koch, Armin Kohnle, Robert Kolb, Stefan Michel, Martin Ohst, Johann Anselm Steiger, Klaus Unterburger, Ulrich Volp und Christopher Voigt-Goy. Ihnen allen sei für ihr offenes Ohr, ihre Anregungen und ihre Hinweise herzlich gedankt. Zudem gehört Howard Hotson und Peter Ghosh mein Dank für die Einladung nach Oxford, wo ich als Plumer Visiting Research Fellow am St Anne's College demnächst Gelegenheit bekomme, meine Forschungen weiter zu vertiefen.

Für die redaktionelle Betreuung des Buches danke ich Sabine Mischner und Vanessa Weber genauso herzlich wie Irene Dingel für die Aufnahme des Buches in die traditionsreiche Hauptreihe des IEG.

Der Dank, den ich meiner Frau Christine für ihre schier endlose Geduld und ihre umfassende Unterstützung auch und besonders in den Zeiten der Covid-19-Pandemie schulde, lässt sich nicht angemessen in Worte fassen. Während der Arbeit an der vorliegenden Studie kam unser Sohn Antonín

Emanuel zur Welt, der uns gemeinsam mit seiner großen Schwester Clara immer wieder liebevoll daran erinnerte, dass es im Leben Wichtigeres und vor allem noch Schöneres gibt als die wissenschaftliche Befriedigung der eigenen Neugier. Ihm widme ich dieses Buch.

Mainz, im Januar 2021

Christian Volkmar Witt

I. Leitidee, Konstruktion und Gegenbegriff

Eine Hinführung in und zu Ideen

A. Leitidee

In seiner Monographie zu den geschichtlichen Wurzeln und Entwicklungen verschiedener Konzepte des »Bürgerkriegs« erklärt David Armitage bezüglich der Zielsetzung seiner Ausführungen:

Over the course of this book, I show that civil war is neither eternal nor inexplicable. I argue that the phenomenon is coterminous with its historical conception, from its fraught origins in republican Rome to its contested present and its likely no less confusing or controversial future. It has a history with an identifiable beginning, if not yet a discernible end. A historical treatment reveals the contingency of the phenomenon, contradicting those who claim its permanence and durability. It is my aim to show that what humans have invented, they may yet dismantle; that what intellectual will has enshrined, an equal effort of imaginative determination can dethrone¹.

Der weite historische Weg, den Armitage abzuschreiten gedenkt, ist damit genauso unzweideutig benannt wie die methodische Herausforderung, der er sich stellt. Wenn auch die geschichtliche Wegstrecke der vorliegenden Studie weit bescheidener ausfällt, so teilt sie doch das prinzipielle Anliegen, das Armitage in der zitierten Passage pointiert ausgibt. Um diesem Anliegen im Zuge des thematisch bedingten und inhaltlich notwendigen In- und Miteinanders von ideen-, begriffs- und institutionengeschichtlichen Beobachtungen über einen Zeitraum von rund 2000 Jahren gerecht zu werden, nennt Armitage sein Buch »a ›history *in* ideas‹ to distinguish it from a long-established strain of intellectual history known as the ›history *of* ideas‹². Während die »klassische« Ideengeschichte »the biographies of big concepts [...] across the ages« rekonstruiere »as if the ideas themselves were somehow alive and had an existence independent of those who deployed them«, eröffne der von ihm verfolgte Ansatz Möglichkeiten »to construct

1 David ARMITAGE, *Civil Wars. A History in Ideas*, New York 2017, S. 11.

2 Ebd., S. 20.

more subtle and more complex histories *in* ideas over broader periods« unter Berücksichtigung und Ernstnahme der ganzen Vielschichtigkeit ihrer geschichtlichen Bedingungsgefüge³:

The »ideas« that lend this kind of history its structure are not disembodied entities, making intermittent entries into the terrestrial world from idealism's heavenly realm, but rather focal points of arguments shaped and debated episodically across time, each instance being consciously – or at least provably – connected with both earlier and later ones. Even amid changing assumptions, such »ideas« are linked through time by a common name. They also remain connected by the freight of meanings accumulated from their dialogue with the past and, occasionally, with the future⁴.

In Anlehnung an diese Überlegungen wollen auch die folgenden Ausführungen insgesamt Aufschluss geben über die Genese, Transformation und Aneignung einer bestimmten Idee und der hinter ihr liegenden kategorialen Konzeptionen, und zwar in einem bestimmten Zeitraum und unter spezifischen kirchen-, theologie- und historiographiegeschichtlichen Bedingungen; sie wollen dabei wiederum verstanden werden als eine ›Geschichte in Ideen‹ im zuvor umrissenen Sinn. Dieses einleitende Kapitel ist nun entsprechend als ›Hinführung in Ideen‹ zu ebensolchen konzipiert, genauer: als Hinführung zum Ausgangspunkt dieser Untersuchung mittels derjenigen Ideen und Ansätze, durch welche Quellenauswahl und -analyse inhaltlich wie methodisch wesentlich angeregt worden sind. Es geht demnach im unmittelbaren Anschluss um die einleitende, ordnend rekonstruierende Offenlegung des gedanklichen Weges hin zum spezifischen Zugriff der vorliegenden Studie unter Vorstellung des heuristischen Instrumentariums, das sie in ihrem thematisch-inhaltlichen Zuschnitt analytisch zur Anwendung bringt. Darüber wird ihre Fragestellung schrittweise, genauer: in drei ineinandergreifenden Schritten – bündelnd überschreibbar mit Leitidee, Konstruktion und Gegenbegriff – entwickelt. Das im weiteren Verlauf zur Klärung von Instrumentarium und Voraussetzungen nachgezeichnete Tableau von Ideen und Ansätzen ist in seiner kompositorischen Eigenart jedenfalls bewusst eklektisch.

So lässt sich in einem ersten Schritt die Bedeutung und Funktion des hier nun im Mittelpunkt stehenden Konzepts von »Orthodoxie« exemplarisch in der Terminologie einer zeitgenössischen Fassung der Institutionentheorie erläutern. Karl-Siegbert Rehberg schlägt für die Formulierung einer allgemeinen, auch historisch-analytischen Institutionentheorie grundsätzlich

³ Ebd., S. 20f.

⁴ Ebd., S. 21.

eine begriffliche Fassung »des Institutionellen« vor, die nicht ein Endergebnis der Institutionenforschung sein soll, sondern – gerade umgekehrt – an deren Anfang zu stehen hätte. *Idealtypisch* sollen als »Institutionen« solche »Sozialregulationen« bezeichnet werden, in denen die Prinzipien und Geltungsansprüche einer Ordnung symbolisch zum Ausdruck gebracht werden. Diese Form der Stabilisierung von Orientierung findet ihren – noch steigerungsfähigen – Ausdruck in der Ausformulierung einer institutionellen *Leitidee* (genauer: eines von Kämpfen durchzogenen Komplexes solcher Ideen [...]) sowie dazu gehörender Symbolisierungssysteme⁵.

Erklärtes Ziel dieser Institutionentheorie ist es, »begriffliche Hilfsmittel für die historische Forschung« bereitzustellen⁶. Folglich soll die Institutionen-Kategorie »einen Aspekt sozialer Ordnungsleistungen begrifflich aufschließen, nämlich die durch Selbstsymbolisierung erreichte Durchsetzung von Ordnungsansprüchen und -behauptungen und die damit verbundenen Stabilisierungsleistungen«⁷. Institutionen kommen dabei insgesamt als »Vermittlungsinstanzen kultureller Sinnproduktion« zu stehen, »durch welche Wertungs- und Normierungs-Stilisierungen verbindlich gemacht werden«⁸, wozu sie »symbolische Ordnungsleistungen«⁹ erbringen. Entsprechend ist »das Institutionelle an einer Ordnung [...] die symbolische Verkörperung ihrer Geltungsansprüche«¹⁰. Mit den genannten symbolischen Ordnungs- und Stabilisierungsleistungen unterstellt Rehberg freilich nicht, »Institutionen seien »nur« symbolhaft und zeichenhaft, wohl aber, daß jede »Ordnung« eine – mehr oder weniger ausgeprägte – institutionelle Form hat, in der die Ordnungsprinzipien zur Darstellung kommen«¹¹. In diesem Sinne sind Institutionen »Organisationen, die diese institutionelle Form in besonderer

5 Karl-Siegbert REHBERG, Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen und Grundkategorien zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen, in: Ders., Symbolische Ordnungen. Beiträge zu einer soziologischen Theorie der Institutionen, hg. von Hans VORLÄNDER, Baden-Baden 2014, S. 43–83, hier S. 53.

6 Karl-Siegbert REHBERG, Die stabilisierende »Fiktionalität« von Präsenz und Dauer. Institutionelle Analyse und historische Forschung, in: Ders., Symbolische Ordnungen, S. 147–173, hier S. 151. Zur Begründung führt Rehberg an: »Unbestritten sind unausgesprochene Bedeutungen von »Institution« in historischen Untersuchungen allgegenwärtig, aber einen erkenntnisfördernden Sinn bekommt diese sprachliche Konvention erst, wenn der Begriff »Institution« präzise bestimmt und theoretisiert wird oder genauer: wenn das oft verwendete Wort wirklich zu einem »Begriff« geworden ist« (ebd.). Es dürfte eher schwerfallen, dem zu widersprechen.

7 Ders., Institutionen als symbolische Ordnungen, S. 53.

8 Ebd., S. 54.

9 Ebd., S. 55.

10 Ebd.

11 Ders., Die »Öffentlichkeit« der Institutionen. Grundbegriffliche Überlegungen im Rahmen der Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen, in: Ders., Symbolische Ordnungen, S. 85–117, hier S. 85.

Weise gesteigert haben, in denen die Sichtbarkeit der Ordnung in den Mittelpunkt gerückt wurde«¹² – Organisationen wie zum Beispiel Staat oder eben auch Kirche.

Selbstverständlich nicht nur, aber in besonderer Weise mit Blick auf letztgenannte Institution finden jene symbolischen Ordnungs- und Stabilisierungsleistungen ihren Niederschlag wesentlich in Prozessen, die sich nach Rehberg als Transzendierungsleistungen beschreiben lassen, mittels derer dann »faktische und normative Geltungsbehauptungen« bereitgestellt werden können, »die das je gelten Sollende von den Entstehungszusammenhängen und ursprünglichen Veranlassungen abheben und es ermöglichen, daß auch hier Geltung und Genese nicht in eins fallen«¹³. Die institutionelle Ordnungsstabilisierung durch symbolische Verkörperung der faktischen und normativen Geltungsbehauptungen und der daraus resultierenden Ansprüche der zu stabilisierenden Ordnung artikuliert sich maßgeblich in und durch Leitideen:

Die Symbolisierungsleistung des Institutionellen drückt sich auch in einer »Leitidee« aus, einer als gültig empfundenen Bestimmung dessen, was der »Staat«, die römische Kirche, »die Kunst« etc. jeweils sein wollen. Die institutionelle Analyse zeigt nun, daß sowohl die Zeichensprachen und Symbolsysteme als auch die ideelle Synthese einer Leitidee als singulär erscheinen. Zumeist handelt es sich jedoch um eine Vielfalt führender Ideen, die umkämpft sind. Und jede durchgesetzte Leitidee zieht ihren Erfolg aus der (temporären) Herausgehobenheit aus einem Komplex oftmals unvereinbarer Orientierungsmöglichkeiten. Eine Leitidee ist eine Synthese von Widersprüchlichem und verleugnet zugleich die Mehrzahl der in ihr spannungsreich verarbeiteten und der mit ihr konkurrierenden Sinnsetzungen und Ordnungsentwürfe. Jedoch ist ihre Geltung nie unbestritten und von den unterschiedlichen Interessen von Trägerschichten abhängig¹⁴.

Damit ist der geschichtliche Konstruktionscharakter von Leitideen als Gestaltungsoption »institutionelle[r] Selbstkonzeptualisierungen«¹⁵ herausgestellt, die ihrerseits im Zuge der ihnen zugrundeliegenden kontingenten Durchsetzungsprozesse begrifflich gerade so gefasst werden können, dass ihr Konstruktionscharakter verborgen wird. Dieser rekonstruierbaren Ambivalenz von symbolischen Ausdrucksformen faktischer und normativer Geltungsbehauptungen gilt es institutionenanalytisch auf die Spur zu kommen:

12 Ebd.

13 Ders., Institutionen als symbolische Ordnungen, S. 62.

14 Ders., Die »Öffentlichkeit« der Institutionen, S. 86.

15 Ders., Die stabilisierende »Fiktionalität« von Präsenz und Dauer, S. 154.

Mögen Institutionen auch als Realisierungsform eines jeweils führenden Prinzips (der Gesetzesherrschaft, der Repräsentanz göttlichen Willens, der intersubjektiv abgesicherten Methodik von Wahrheitsfindung, der liebenden und vorbehaltlosen Geltung einer anderen Person, des imperialen Eroberungswillens oder der pazifistischen Hinnahmefähigkeit etc. etc.) auftreten, so erweisen sie sich gerade darin auch als kontingent. Leitideen sind also nicht einfach auf den Begriff gebrachte »Notwendigkeiten«, sondern sie symbolisieren jeweils durchgesetzte (wenn zuweilen auch auf lange Traditionen zurückgreifen könnende) Ordnungsarrangements¹⁶.

Genau an diesem Punkt konvergiert dann der Gedanke der Transzendierungsleistungen mit dem der Leitideen: Qua Transzendierung wird eine Stabilitätsfiktion geschaffen, die eine Leitidee als schon immer dagewesen und immer gleichbleibend erscheinen lässt. Während Transzendierung die ihrerseits normativen Geltungsbehauptungen einer Ordnung gegen mindestens potentiell relativierende Historisierung absichert, indem sie geschichtliche Kontingenz und Konstruktion negiert, vermögen Leitideen die so abgesicherten Behauptungen auch im Modus des auf Begriffe gebrachten Geltungsanspruchs zum Zweck der institutionell-symbolischen Artikulation desselben profilbildend zu bündeln. Angesichts dessen können Begriff gewordene und so artikulierbar gemachte Leitideen¹⁷ selbst Gegenstand von konfliktuös-spannungsreichen Aushandlungsprozessen werden, und ein »jeweils umkämpfter Komplex von Leitideen kann deshalb auch als System von *Leitdifferenzen* verstanden werden [...]. Allerdings funktionieren Leitideen nicht nur als Differenzsetzungsleistungen, sondern ganz ebenso als Identifikations- und Zielbestimmungsformeln der Ordnung«¹⁸. Folglich sind sie als umfassende programmatische Konstruktionsphänomene stets als »Spannungsverarbeitungen zwischen verschiedenen Imperativen, Wert- und Lebensordnungen aufzufassen«¹⁹. Institutionen

16 Ders., Institutionen als symbolische Ordnungen, S. 65f.

17 Dass die sprachliche Erfassung und darüber die kondensierende Überführung von Leitideen in Begriffe anzunehmen ist, legen bspw. schon die geradezu klassischen Rang behauptenden Gedanken zur Bedeutung verbaler Zeichensysteme im Kontext institutioneller Traditionsbildungsprozesse in Peter L. BERGER/Thomas LUCKMANN, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Helmuth Plessner, Frankfurt a. M. 26 2016, S. 72–76, nahe.

18 REHBERG, Institutionen als symbolische Ordnungen, S. 68.

19 Ebd. Das verdeutlichen am Beispiel des Begriffs »Frieden« auch Thomas HIPPLER/Miloš VEC, Peace as a Polemic Concept. Writing the History of Peace in Nineteenth Century Europe, in: Dies. (Hg.), Paradoxes of Peace in Nineteenth Century Europe, Oxford 2015, S. 3–16.

unter Rückgriff auf das Vorhandensein von »Leitideen« zu untersuchen, bedeutet also keineswegs, eine idealistische Deduktion vorzunehmen, d.h. sie als Produkte vorausgesetzter »Ideen« zu verstehen und etwa daraus »ableiten« zu wollen. Solche Ideen sind selbst das Resultat von Institutionalisierungsprozessen, Bezugspunkt kontrollierenden ebenso wie oppositionellen Verhaltens, der Normenaffirmation ebenso wie ihrer Negation – soweit sich das im Rahmen (also zumindest unter Anerkennung) bestimmter institutioneller Zusammenhänge vollzieht²⁰.

Davon unbenommen sind Leitideen als sprachlich ausformulierte Ausdrücke einer symbolischen Stabilisierung von Orientierung immer einzuordnen in die »Verkörperung, das Sichtbarmachen, die Präsentation von Ordnungsprinzipien« mit dem Ziel der »*Legitimation* von Geltungsansprüchen«²¹. Markant ist gleichwohl die geschichtliche Umstrittenheit von Leitideen im Prozess ihrer Konstruktion und Durchsetzung – von Leitideen, die »aus verschiedener Interessenperspektive doch immer als einheitlich, als aus den authentischen Quellen gesichert, als unwiderlegbar behauptet« wurden²². Aufgrund dessen kann zusammenfassend festgehalten werden, »daß die folgenreichen Transformationen *kontingenter* Strukturierungen in »notwendige« Ordnungen das entscheidende Merkmal des institutionellen sind«²³. Folgt man den skizzierten Überlegungen Rehbergs, lassen sich selbige für unseren Kontext wie folgt konkretisieren: Eine gleichermaßen traditionsreiche wie wirkmächtige, in sich spannungsreiche sowie zugleich durch Transzendierung Stabilitätsfiktionen aufrichtende und so Stabilisierungsleistungen erbringende Leitidee der eine bestimmte religiöse Ordnung, genauer: das Christentum symbolisierend darstellbar machenden und verkörpernden Institution Kirche lässt sich begrifflich in die Kategorie »Orthodoxie« überführen²⁴.

20 REHBERG, Institutionen als symbolische Ordnungen, S. 67f.

21 Ders., Die »Öffentlichkeit« der Institutionen, S. 88.

22 Ebd., S. 86f.

23 Ders., Die stabilisierende »Fiktionalität« von Präsenz und Dauer, S. 156.

24 Dass der Begriff »Christentum« vor dem Hintergrund des institutionentheoretischen Ansatzes Rehbergs eine »Ordnung« bezeichnet, deren institutionelle Ausformung dann bspw. in »Kirche« und »Theologie« besteht, »Christentum« selbst also keine Institution im genannten Sinne sein kann – auch wenn bestimmte konfessionelle Selbstwahrnehmungsmuster eine synonyme Verwendung der Termini »Kirche« und »Christentum« mindestens nahelegen –, verdeutlicht bereits die Geschichte des Begriffs, was wiederum die Treffsicherheit der Rehberg'schen Terminologie unterstreicht. Dazu bleibt einschlägig der begriffsgeschichtliche Überblick von Trutz RENDTORFF, Art. Christentum, in: Geschichtliche Grundbegriffe 1 (*1994), S. 772–814. So heißt es dort gleich einleitend: »Der Begriff »Christentum« gehört nicht der theologisch-dogmatischen Fachsprache an, sondern verdankt seine allgemeine Bedeutung jener religiösen Emanzipation, die das, was Thema der Theologie und der Praxis der Kirche ist, in einer Allgemeinheit und Beziehungsvielfalt wahrzunehmen sucht, die die Grenzen der theologisch-kirchlichen Sprachwelt sprengt« (ebd., S. 772). Eine bemerk-

B. Konstruktion

Dass und warum das von Rehberg mit dem Ziel der historischen Anwendung bereitgestellte begriffliche Instrumentarium bezüglich der hier vorgenommenen Untersuchung einer spezifischen Fassung der Kategorie »Orthodoxie« heuristisch wertvoll und analytisch aufschlussreich zu sein verspricht, vermag besonders die Annahme des inneren Spannungsreichtums von Leitideen zu verdeutlichen. Denn diese Annahme Rehbergs verweist direkt auf den Gedanken der geschichtlichen Konstruktion: Leitideen als umkämpfte Komplexe von Geltungsbehauptungen und von oftmals unvereinbaren Orientierungsmöglichkeiten unterliegen kontinuierlichen Konstruktionsprozessen, um ihre Stabilitätsfiktionen unter sich stetig verändernden Bedingungen aufrechterhalten und darüber als historisch kontingente Synthesen von Widersprüchlichem überhaupt institutionell stabilisierend wirken zu können. In Anbetracht konkurrierender Orientierungsbedürfnisse und Geltungsansprüche ist ihnen daher ein innerer Spannungsreichtum zu eigen, der aufgrund seiner geschichtlichen Bedingtheit unweigerlich eine Dynamik von Konstruktion und Transformation freisetzt. Eine solche Dynamik lässt sich auch hinter der christlichen Lehrentwicklung und Dogmenbildung beobachten. Das ist freilich mit und seit den Verdiensten der Dogmengeschichtsschreibung ein wissenschaftlicher Gemeinplatz geworden, führte die Dogmengeschichte doch den Nachweis, »dass das Dogma sich nicht einer überzeitlichen Lehrbildung verdankte, sondern kontingenten historischen Konstellationen«²⁵. In Anlehnung an die dogmengeschichtliche Forschung kam in der angloamerikanischen kultur- und religionsgeschichtlich interessierten Wissenschaft die Rede von der »Construction of Orthodoxy« auf²⁶. Die damit bezeichnete Perspektive auf Entstehung, Bedingtheit und Entwicklung von Rechtgläubigkeitsansprüchen lässt sich methodologisch mit den herausgestellten Rehberg'schen Annahmen zu Gestalt und Funktion von Leitideen zusammenbringen.

kenswerte Fallstudie zur Geschichte von ›Christenheit‹, ›christianitas‹, die exemplarisch den Spannungsreichtum der konzeptionellen Bedeutungen und Deutungen vor Augen stellt, liegt vor mit Tim GEELHAAR, *Christianitas. Eine Wortgeschichte von der Spätantike bis zum Mittelalter*, Göttingen 2015 (Historische Semantik 24).

²⁵ Volker LEPPIN, *Das Mittelalter in Ferdinand Christian Baur's Sicht der Dogmengeschichte*, in: Claudia KAMPMANN u.a. (Hg.), *Kirchengeschichte. Historisches Spezialgebiet und/oder theologische Disziplin*, Leipzig 2020 (Theologie – Kultur – Hermeneutik 28), S. 197–217, hier S. 197.

²⁶ S. dazu u., Anm. 40.

Schließlich handelt es sich bei der religiösen Leitidee »Orthodoxie« in historisch-analytischer Betrachtung seit jeher um eine hochgradig komplexe theologie-, rechts- und institutionengeschichtliche Konstruktion²⁷. »Orthodoxie« kommt nicht als sich geschichtlich unverändert manifestierendes Faktum mit überzeitlich gesetzten sowie klar definierten dogmatischen Grundlagen und inhaltlichen Grenzen in Betracht, auch wenn genau dies zu den einschlägigen Postulaten religiöser Rechtgläubigkeitsansprüche gehört. Vielmehr wird »Orthodoxie« als religiöse Leitidee geschichtlich in vielschichtiger Weise in und durch Theologie, Kirche, Politik und Recht konstruiert, aktualisiert und in ordnungsstabilisierender Stoßrichtung durchgesetzt. Als Leitidee fungiert sie dabei – weiterhin in historisch-analytischer Perspektive – nicht nur als Identifikations- und Zielbestimmungsformel, sondern auch als Abgrenzungs- oder Marginalisierungsinstrument: Mit der ordnungsstabilisierenden Bestimmung von »Orthodoxie« geht konsequenterweise die von »Heterodoxie« einher, »Heterodoxie bedarf immer einer

27 Der Begriff »Orthodoxie« wird im Folgenden ausschließlich auf die religiöse Bedeutungsebene und auf die entsprechende – späterhin historiographische – Bezeichnung religiöser Phänomene innerhalb des frühneuzeitlichen Protestantismus beschränkt. Dessen ungeachtet lässt er sich freilich auch deutlich weiter fassen, bspw. im Zuge der Beschreibung spezifischer Ausformungen von »Ideologie« unter bestimmten Rahmenbedingungen, und muss keineswegs auf das Feld des Religiösen beschränkt werden. Vgl. dazu exemplarisch den – allerdings seinerseits empirisch wieder entlang religiöser Bezugssysteme, hauptsächlich des Katholizismus konzipierten und gewonnenen – Ansatz von Jean-Pierre Deconchy und die ihm zugrundeliegende dezidiert umfassende Definition in Jean-Pierre DECONCHY, *Orthodoxie religieuse et sciences humaines. Suivi de (Religious) Orthodoxy, Rationality, and Scientific Knowledge*, Paris u. a. 1980 (Religion and Society 14), S. 7: »Nous disons d'un *sujet* qu'il est orthodoxe dans la mesure où il accepte et même demande que sa pensée, son langage et son comportement soient régulés par le groupe idéologique dont il fait partie et notamment par les appareils de pouvoir de ce groupe. Nous disons d'un *groupe* qu'il est orthodoxe dans la mesure où ce type de régulation y est effectivement assuré et où son bien-fondé technologique et axiologique fait lui-même partie de la «doctrine» attestée par le groupe. Nous appelons *système* orthodoxe l'ensemble des dispositifs sociaux et psycho-sociaux qui règlent l'activité du sujet orthodoxe dans le groupe orthodoxe. Il va sans dire que, tel qu'il est ainsi défini, le concept d'orthodoxie est susceptible de s'appliquer ou, du moins, d'évoquer tout un ensemble de systèmes idéologiques dont les contenus sont très hétérogènes les uns par rapport aux autres«. Die Vielfalt der Anwendungsfelder der Rede von »Orthodoxie« illustrieren – oft entlang der Nutzung des Gegenbegriffs »Heterodoxie« – die Beiträge in Michael SCHETSCHÉ / Ina SCHMIED-KNITTEL (Hg.), *Heterodoxie. Konzepte, Traditionen, Figuren der Abweichung*, Köln 2018. Dort heißt es gleich zum Auftakt: »Von einer abstrakten Warte aus fällt es leicht festzustellen, dass die Wissensordnung komplexerer Gesellschaften regelmäßig orthodoxe und heterodoxe Wissensbestände enthält« (dies., *Zur Einleitung. Heterodoxien in der Moderne*, in: Ebd., S. 9–33, hier S. 9). Einen ersten Einblick in die wesentlich auf Bourdieu rekurrierende soziologische und sozialtheoretische Nutzung des Begriffs »Orthodoxie« gewährt Nick CROSSLEY, *Key Concepts in Critical Social Theory*, London u. a. 2005 (Sage Key Concepts), S. 67–71.

Größe, von der es sie abzusetzen gilt«²⁸. Beide Bestimmungen bedingen einander wechselseitig, wobei die im Nachhinein als falschgläubig oder späterhin als Ketzerei bezeichnete Abweichung von der Formulierung der dann rechtgläubigen Position in den formativen Anfängen des Christentums der lehrmäßigen Definition von rechtgläubigen Standpunkten vorangeht²⁹.

Zentrale Zeugnisse des Aufkommens und der Festigung von pluralisierungsbedingt konkurrierenden Rechtgläubigkeitsansprüchen sind die Prozesse der Überführung biblischer Aussagen in Lehraussagen und deren Kondensierung zu Dogmen und Bekenntnissen. Im Christentum – hier grundsätzlich historisch verstanden als spannungsreiche Fülle in ihrer zeitlichen Erstreckung – geht die Entstehung von Lehre, Dogma und Bekenntnis zur Artikulation und Fixierung des Anspruchs auf Rechtgläubigkeit einher mit der Identifizierung und Disqualifizierung von Irrlehren. Lehre, Dogma und Bekenntnis bilden somit symbolische Verkörperungen, Sichtbarmachungen von transzendenten Geltungsbehauptungen im Anschluss an die ordnungsstabilisierende, weil (selbst-)vergewissernde sowie abgrenzende Funktion ebenjener drei Faktoren. Kurz: »orthodoxy produced heterodoxy«³⁰ – und umgekehrt, wie ein Blick auf die christliche Bekenntnischichte besonders in ihren Anfängen zeigt. Folglich ist auch die Leitidee

28 Katharina NEEF, Heterodoxie in der Religionsgeschichte, in: SCHETSCHKE / SCHMIED-KNITTEL (Hg.), Heterodoxie, S. 34–54, hier S. 36.

29 Das weist bereits Walter BAUER, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, hg. von Georg STRECKER, Tübingen ²1964 (Beiträge zur historischen Theologie 10), nach. Beachtung verdient die Charakterisierung dieses einflussreichen Buches durch Ernst Käsemann. Demnach war Bauers genannte Studie wohl »das aufregendste Buch, das mir in den für einen Gemeindepfarrer nicht gerade aufregungsarmen Jahren des Kirchenkampfes unter die Hände kam« (Ernst KÄSEMANN, Ketzer und Zeuge. Zum johanneischen Verfasserproblem, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen ⁴1965, Bd. 1, S. 168–187, hier S. 168). Die genannte Reihenfolge der Identifikation und Definition zeigt auch Hans von CAMPENHAUSEN, Das Bekenntnis im Urchristentum, in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 63 (1972), S. 210–253, auf. Den Konstruktionscharakter von Ketzerei und Orthodoxie in der Alten Kirche und im Mittelalter beleuchten exemplarisch die Beiträge in Thomas HÄGG (Hg.), Kirche und Ketzer. Wege und Abwege des Christentums. Aus dem Norwegischen übersetzt von Frank Zuber, Köln u. a. 2010. Zu den rechts- und institutionengeschichtlichen Entwicklungen und den damit einhergehenden theologiegeschichtlichen Dynamiken besonders im Mittelalter bleiben einschlägig Herbert GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, Darmstadt ³1970, und Malcolm LAMBERT, Häresie im Mittelalter. Von den Katharern bis zu den Hussiten, Darmstadt 2001.

30 Günther WASSILOWSKY, The Myths of the Council of Trent and the Construction of Catholic Confessional Culture, in: Wim FRANÇOIS / VIOLET SOEN (Hg.), The Council of Trent. Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545–1700), Göttingen 2018 (Refo500 Academic Studies 35,1), Bd. 1: Between Trent, Rome and Wittenberg, S. 69–98, hier S. 92.

»Orthodoxie« – wie einige analoge Konzepte mit ihren jeweiligen Begriffsbildungen – »intrinsically polemical and contentious, while at the same time unavoidably repressing its contentious character«³¹.

Das wird historisch unweigerlich in dem Moment deutlich, wenn bestimmte, als gleichermaßen heilsrelevant wie profilgebend angesehene Annahmen, die nach zeitgenössischem Empfinden den religiösen Wahrheitskern selbst ausdrückten oder direkt betrafen, aufgrund geschichtlicher Pluralisierungsprozesse konkurrenzbedingt strittig werden. So steht gleich am geschichtlichen Anfang des Christentums »der Konflikt. Dies gilt nicht nur für die Selbstidentifizierung nach außen gegenüber anderen religiösen Auffassungen und Kulte, sondern auch für die Formierung nach innen. Beides ist miteinander verwoben. [...] Das Christentum ist seit seinen Ursprüngen vielfältig und eben deshalb konfliktträchtig. [...] Die Konflikte zwingen zur deutlichen Profilierung, zwingen zum Bekenntnis«³². Infragestellung und Deutungsdifferenz offenbaren den Zeitgenossen die Notwendigkeit, bislang scheinbar geteilte religiöse Grundannahmen zur Vereindeutigung in vermittelbare Lehrsätze zu überführen. Wesentliche Stücke christlicher Lehrbildung entstanden also nicht »aus der Tradition selbst, sondern sie waren eine Antwort auf Irrlehren. In diesen Neu- und Umformulierungen wurde die Tradition sowohl bewahrt als erweitert«³³. Gleichwohl setzt die Lehrbildung einen positiven Begriff dessen, was zu glauben ist, voraus, bevor sie ex negativo ihre konkreten Formulierungen findet³⁴.

31 HIPPLER / VEC, *Peace as a Polemic Concept*, S. 4.

32 Günter MECKENSTOCK, *Das Christentum. Werden im Konflikt. Selbstwahrnehmung für das Gespräch der Religionen*, Berlin u. a. 2008 (de Gruyter Studienbuch), S. 1f.

33 BERGER / LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, S. 115.

34 Vgl. dazu exemplarisch die bereits angeführte Studie von Hans von CAMPENHAUSEN, *Das Bekenntnis im Urchristentum*, S. 210, wo bezüglich der christlichen Bekenntnisbildung festgehalten wird: »Das christliche Bekenntnis ist ursprünglich keine Aufzählung der dem Glauben wesentlichen Überlieferungsstücke und Lehrwahrheiten (die vielmehr ihre eigenen Wege gegangen sind), sondern die ebenso kurze wie unmißverständliche Bezeichnung des einen göttlichen Gegenübers, dessen Bejahung den einzelnen Christen zum Christen macht und von jedem Nichtchristen unterscheidet, also der Person Jesu. In einem zweiten Stadium wird es, gegen christliche Irrlehren gewandt, gleichzeitig zu einem Panier, um das sich die Gläubigen scharen und so von den Irr- und Ungläubigen getrennt halten können. Endlich kann das sich ausweitende Bekenntnis auch zu einem Leitfaden der Lehre werden und allgemein-katechetische, unter Umständen auch liturgisch-doxologische Bedeutung gewinnen«. Grundlegend bleiben zu den angerissenen theologie-, dogmen- und institutionengeschichtlich hochkomplexen Prozessen Carl ANDRESEN, *Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart u. a. 1971 (*Die Religionen der Menschheit* 29,1/2), sowie Adolf Martin RITTER, *Dogma und Lehre in der Alten Kirche*, in: Ders./Carl ANDRESEN (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Göttingen 1999, Bd. 1: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, S. 99–283.

Vor diesem Hintergrund generiert die schwerlich zu überblickende Vielfalt von Formen und Formeln christlichen Bekenkens³⁵ in und durch Lehr- und Dogmenbildung sanktionierte, im Dienste der Ordnungsstabilisierung religiöse (Allein-)Geltungsansprüche formulierende Bekenntnistexte, die durch die gliedernde Bündelung von Glaubensaussagen als lehrmäßig kondensierte Glaubensnormen einer Institution im Rehberg'schen Sinn fungieren, und zwar in dem ganz elementaren Bestreben, »dem Glauben [...] eine feste, resp. festere Gestalt«³⁶ zu geben. Folglich gehört die Reklamation von Rechtgläubigkeit und mit ihr die Leitidee »Orthodoxie« christentumsgeschichtlich hinein in die umfassenden, gleichermaßen kontingenten wie konflikträchtigen Ausmittlungs- und Differenzierungsprozesse, in deren Verlauf sich bestimmte christliche Richtungen oder Bewegungen zum Zwecke der als heilsnotwendig erachteten Profilierung und Pluralitätsreduktion lehrmäßig positionierten und sich gegen konkurrierende, dann als falschgläubig klassifizierte Gruppen oder Strömungen durchzusetzen suchten. Diese Zusammenhänge verweisen ihrerseits auf jene spannungsreiche Fülle in ihrer zeitlichen Erstreckung, als welche sich das Christentum in seiner geschichtlichen Eigenart verstehen und beschreiben lässt³⁷.

35 Einen ersten Eindruck davon vermitteln Reinhart STAATS, Art. Bekenntnis, III. Kirchengeschichtlich, 1. Alte Kirche, in: RGG⁴ 1 (1998), Sp. 1249–1251, sowie Heinrich HOLZE, Art. Bekenntnis, III. Kirchengeschichtlich, 2. Mittelalter, in: Ebd., Sp. 1251f., und ders., Art. Bekenntnis, III. Kirchengeschichtlich, 3. Reformation, in: Ebd., Sp. 1252f. Auch CAMPENHAUSEN, Das Bekenntnis im Urchristentum, S. 210, Anm. 4, verweist auf die genannte Vielfalt, allerdings mit kritischem Impetus: »Natürlich kann man in einem übertragenen Sinne jeden religiösen Text, der eine religiöse Überzeugung zum Ausdruck bringt, ein ›Bekenntnis‹ nennen, also auch Hymnen, Prophetien, mythische Erzählungen und Berichte [...]«. Wie weit sich vor diesem Hintergrund der Begriff des Bekenntnisses grundsätzlich dehnen lässt, ohne dabei seine religionstheoretische oder theologische Berechtigung einzubüßen, veranschaulicht exemplarisch Günther BORNKAMM, Ein Glaubensbekenntnis des alten Goethe und das Neue Testament, in: Ders., Geschichte und Glaube. 2. Teil, München 1971 (Gesammelte Aufsätze 4), S. 249–260. Dort heißt es bspw.: »So geht es nicht an, ihn (scil. Goethe, C. W.) auf ein eindeutiges Credo festzulegen. Sie werden auch der Aussage, die uns sogleich näher beschäftigen soll, selbst abspüren, daß sie ein Credo in diesem strengen Sinne nicht sein will und allenfalls in der Verweigerung eines solchen nun doch auch ein Credo heißen mag« (ebd., S. 250). Einen umfassenden Eindruck von der ganzen Vielfalt früher Bekenntnistexte und -formeln vermittelt jüngst die dankenswerte Sammlung in Wolfram KINZIG (Hg.), *Faith in Formulae. A Collection of Early-Christian Creeds and Creed-related Texts* (Oxford Early Christian Texts), Oxford 2017, 4 Bde.

36 Adolf HARNACK, Anhang. Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Litteratur der zwei ersten Jahrhunderte, in: August HAHN/G. Ludwig HAHN (Hg.), *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*. Mit einem Anhang von Dr. Adolf Harnack, Hildesheim ³1962 (reprografischer Nachdruck der Ausgabe Breslau 1897), S. 364–390, hier S. 364.

37 Als Symptom jener spannungsreichen Fülle kommt der Begriff »Christentum« selbst zu stehen; vgl. RENDTORFF, Art. Christentum, S. 772–814.

Als Legitimationsbasis im Kontext jenes Durchsetzungsprozesses wird der eigene Standpunkt als »orthodox« gekennzeichnet und lehr- und bekenntnismäßig abgesichert zur Verarbeitung von wiederum lehrmäßigen und institutionellen Pluralisierungsphänomenen. Was dabei

die Abgrenzung gegen Irrlehre betrifft, so wird sie [...] vor allem von drei eng zusammenhängenden Tendenzen bestimmt, die zwar erst im Mittelalter voll zur Auswirkung kommen, aber schon in der Alten Kirche bemerkbar werden: Einer Vergegenständlichung der Lehre, der Institutionalisierung der Kirche im Verein mit der zunehmenden Zentralisierung aller kirchlichen Gewalt beim römischen Bischof, und der fortschreitenden Verrechtlichung der Kirche, besonders ihres Strafverfahrens. Es ist nicht ausschließlich, aber in hervorragendem Maße gerade der Kampf gegen die Häresie, der die Entwicklung in dieser dreifachen Richtung vorantreibt³⁸.

Selbst nach Ausbildung und Durchsetzung eines bestimmten und weithin dominanten Kirchentyps im mittelalterlichen Lateineuropa verblieb diesem gleichsam nach innen eine gewisse aus empirischer Vielfalt resultierende Spannung; das »Christentum hat seit seiner ersten Ausbildung zur kirchlichen Organisation fortwährend neue wissenschaftliche, soziale, ethische und kultische Elemente aus der Umwelt aufgenommen. Aber diese Aufnahme erfolgte ohne Bewußtsein um eine grundsätzliche Verschiedenheit und unter Wahrung der Vorherrschaft des bisherigen Dogmas in der kirchlich-kultischen Organisation«³⁹. Und insofern war und blieb die Leitidee »Orthodoxie« nach innen wie nach außen entscheidende Identifikations- und Zielbestimmungsformel sowie symbolisch-stabilisierende Darstellung konkreter Ordnungsprinzipien zur Legitimierung normativer Geltungsansprüche zwecks Pluralitätsverarbeitung oder gar -zurückdrängung. »In sum, the statement that orthodoxy triumphed is apparently tautological; for it seems that orthodoxy became such by virtue of its triumph«⁴⁰.

38 Hans-Werner GENSICHEN, *Damnamus. Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts*, Berlin 1955 (*Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums* 1), S. 16.

39 Ernst TROELTSCH, *Art. Weiterentwicklung der christlichen Religion*, in: RGG¹ 5 (1913), Sp. 1881–1886, hier Sp. 1881.

40 John B. HENDERSON, *The Construction of Orthodoxy and Heresy. Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*, Albany 1998, S. 44. Neben Henderson verdeutlichen den Konstruktionscharakter von »Orthodoxie« auf ihrem je spezifischen religionsgeschichtlichen Themenfeld bspw. auch Anthony MILTON, *Catholic and Reformed. The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600–1640*, Cambridge 1995 (*Cambridge Studies in Early Modern British History*); Tim WINTER (Hg.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge 2008 (*Cambridge Companions to Religion*); Ian Richard NETTON, *Islam, Christianity and Tradition. A Comparative Exploration*, Edinburgh 2006.

Aus den skizzierten Zusammenhängen ergibt sich kirchen- und theologiegeschichtlich geradezu zwangsläufig eine positiv-affirmative Nutzung des Begriffs »Orthodoxie« zur Bezeichnung der eigenen lehrmäßigen Position und damit in eins als Leitidee einer religiösen Institution. Der Anspruch auf Besitz der christlichen Wahrheit schlägt sich im Postulat lehrmäßiger Rechtgläubigkeit nieder und umgekehrt, weshalb die historisch-analytische Feststellung der flächendeckenden, konfessions- und positionsübergreifenden Selbstwahrnehmung und Selbstbezeichnung als »orthodox« wenig aufsehererregend wirkt. Die auf den Begriff gebrachte Leitidee »Orthodoxie« ist Bezugspunkt und zugleich Ausdruck der Normenaffirmation ebenso wie ihrer Negation. Den »Kampf gegen die Ketzerei und die Konstruktion einer christlichen Orthodoxie«⁴¹, die beide in den »Konflikt zwischen verschiedenen Gruppen, welche die rechte Lehre jeweils für sich beanspruchten«⁴², einzuzeichnen sind, kann man mindestens in historischer Perspektive sachgerecht nicht losgelöst voneinander betrachten. Dass einander inhaltlich-argumentativ widersprechende, ja einander ausschließende oder gar offen negierende Lehrmeinungen zur symbolisch-begrifflichen Durchsetzung und Legitimierung ihrer selbst alle den Anspruch erheben und artikulieren, rechtgläubig zu sein, und diesen seinerseits normativen Geltungsanspruch im strukturellen Zusammenspiel bestimmter rechtlicher und institutioneller Rahmenbedingungen letztlich auch erheben müssen, liegt historisch auf der Hand.

An diesem kirchen- und theologiegeschichtlich letztlich konventionellen Vorgang scheint auch die Reformation, die eben nicht an den kritischen Rändern, sondern inmitten des spätmittelalterlichen »offenen Systems Kirche«⁴³ ihren Anfang nahm, vorerst nichts zu ändern⁴⁴. Fest steht allerdings, dass man »im 16. Jahrhundert auf eine singuläre Bekenntnisvielfalt« trifft,

die sich nur schwer strukturieren läßt. Denn ihr Zustandekommen hängt mit den unterschiedlichsten politischen, gesellschaftlichen und theologischen Faktoren zusammen, wie umgekehrt die Bekenntnisbildung vielfältige, im Blick auf Europa höchst unterschiedliche Rückwirkungen auf Politik, Gesellschaft und Theologie aus-

41 Einar THOMASSEN, Der Ursprung des Ketzerbegriffes und die ersten Ketzer, in: HÄGG (Hg.), Kirche und Ketzer, S. 15–39, hier S. 22.

42 Ebd., S. 35.

43 Die Formulierung ist Thomas KAUFMANN, Geschichte der Reformation, Frankfurt a. M. u. a. 2009, S. 63, entlehnt.

44 S. dazu bspw. den prägnanten Überblick von Theodor MAHLMANN, Art. Orthodoxie, orthodox, II., in: HWP 6 (1984), Sp. 1382–1385, sowie die Beobachtungen in Jörg BAUR, »Orthodox« im Sprachgebrauch der »altprotestantischen Orthodoxie«, in: Ders., Lutherische Gestalten – heterodoxe Orthodoxien. Historisch-systematische Studien, hg. von Thomas KAUFMANN, Tübingen 2010, S. 263–269.

geübt hat. Die öffentliche Definition von Glauben und Lehre wird seit der Reformation nicht mehr, wie bisher, ausschließlich dem Lehramt der kirchlichen Hierarchie überlassen, sondern findet jetzt, alternativ dazu, ihren Ausdruck in Bekenntnisformulierungen, die ihrerseits auf Zusammenkünfte synodalen Charakters, Aktivitäten weltlich-politischer Autoritäten, das Anliegen einer städtischen Pfarrerschaft oder Initiativen einzelner, reformatorisch gesinnter Persönlichkeiten zurückgehen. Deshalb können wir wohl zu Recht [...] vom gesamten 16. Jahrhundert als einem Zeitalter der Bekenntnisbildung [...] sprechen⁴⁵.

Dass dafür in besonderer Weise und in erheblichem Maße die schöpferische Ansprache des Gewissens in der und durch die reformatorische Theologie⁴⁶ verantwortlich zeichnet, sei an dieser Stelle noch einmal gesondert, wenn auch nur beiläufig erwähnt. Allgemein bleibt das »Gewissen des einzelnen Christenmenschen [...] in aller rituellen und institutionellen, aller herrschaftlichen Einbindung ein Stachel, und das heißt auch: die Vielheit von Gewissen. [...] Das ist ein dynamisches, ein sprengendes und auch ein pluralisierendes Element. Das, was das Einheitsband der Christenheit ist, Person und Subjektivität, das gerade bleibt eine immer wieder differenzierende, vielheitschaffende Macht«⁴⁷. Der dadurch maßgeblich mitbedingten Pluralisierung der Akteure im Zuge der Reformation und der allmählichen Institutionalisierung der reformatorischen Konfessionskirchen im Laufe des

⁴⁵ Irene DINGEL, Bekenntnis und Geschichte. Funktion und Entwicklung des reformatorischen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert, in: Johanna LOEHR (Hg.), *Dona Melanchthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag*, Stuttgart u.a. 2005, S. 61–81, hier S. 61f.; vgl. dazu auch die synthetischen Ausführungen in Martin OHST, *Reformatorische Lehrbekenntnisse in ihren kirchengeschichtlichen Kontexten*. Ein Nachwort, in: Daniel GEHRT u.a. (Hg.), *Bekennen und Bekenntnis im Kontext der Wittenberger Reformation*, Göttingen 2019 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 128), S. 279–305. Zur exemplarischen Illustration der diskursiven Prozesse s. Irene DINGEL, *Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, Gütersloh 1996 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 63).

⁴⁶ Vgl. dazu grundlegend Emanuel HIRSCH, *Lutherstudien*, Waltrop 1998 (Gesammelte Werke 1), Bd. 1: *Drei Kapitel zu Luthers Lehre vom Gewissen* und Karl HOLL, *Was verstand Luther unter Religion?*, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Tübingen 1932, Bd. 1: *Luther*, S. 1–110, wo es pointiert heißt: »Luthers Religion ist *Gewissensreligion* im ausgeprägtesten Sinne des Worts. Mit all der Eindringlichkeit und persönlichen Bedingtheit, die einer solchen zukommt. Wie sie aus einer Wissenserfahrung bestimmter Art, aus dem von Luther in eigenartiger Schärfe erlebten Zusammenstoß eines zugespitzten Verantwortungsgefühls mit dem als unbedingt, als schlechthin unverrückbar geltenden göttlichen Willen hervorging, so ruht sie als Ganzes auf der Überzeugung, daß im Bewußtsein des *Sollens*, in der *Unwiderstehlichkeit*, mit der die an den Willen gerichtete Forderung den Menschen ergreift, das *Göttliche sich am bestimmtesten offenbart*« (ebd., S. 35).

⁴⁷ Thomas NIPPERDEY, *Einheit und Vielfalt in der Neueren Geschichte*, in: *Historische Zeitschrift* 253 (1991), S. 1–20, hier S. 5f.

Prozesses, an dessen Ende es »die Kirche« faktisch nur noch in der Mehrzahl der Kirchentümer gab, entspricht die Pluralisierung und dann vor allem die Differenzierung der Bekenntnisformeln. Dabei sind im Kontext der reformatorischen Bekenntnisbildung seit Mitte der 1520er Jahre reichsrechtliche, konfessionspolitische und theologische Anliegen und Notwendigkeiten aufs engste miteinander verzahnt. Weil »der Schutz der Kirche und die Förderung der wahren christlichen Lehre gemäß der politiktheoretischen und juristischen Tradition sowie der zeitgenössischen Überzeugung zu den Hauptaufgaben einer guten Obrigkeit gehörte, besaß der durch die Reformation ausgelöste Religionsstreit erhebliche politische und juristische Auswirkungen«⁴⁸.

Die sich mit- und besonders gegeneinander herausbildenden Konfessionskirchen »in the sixteenth century participated in a common project to make belief hard«⁴⁹. Ein Mittel von zentraler Bedeutung dafür war und blieb weiterhin die kondensierende Überführung von religiösen Glaubensinhalten in Lehrsätze, besonders im weiten protestantischen Spektrum, wo das kirchliche Lehramt aus theologisch-seelsorgerlichen Motiven endgültig wegbrach und in dessen Position und Funktion dann die Bekenntnisschriften gewissermaßen einrückten⁵⁰. Mit der in den *Corpora Doctrinae* zu normativer Fixierung gelangten Verwerfung »von Irrlehren und Irrlehrern ist augenscheinlich einer der Punkte berührt, in denen die Reformation eine gewisse Kontinuität mit der vorreformatorischen Kirche bewahrt hat. Im *Damnamus* der lutherischen Bekenntnisschriften klingt deutlich das *Damnamus* oder *Reprobamus* nach, mit dem sich die Kirche seit Jahrhunderten gegen Häresien abgegrenzt hatte«⁵¹. Auch das 16. und das 17. Jahrhundert lassen sich deshalb in dem für uns hier wichtigen Zusammenhang

48 Jan Martin LIES/Hans-Otto SCHNEIDER, Medienereignis und Bekenntnisbildung. Das Interim im Heiligen Römischen Reich, in: Religion und Politik. Eine Quellenanthologie zu gesellschaftlichen Konjunkturen in der Neuzeit, hg. vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), URL: <https://wiki.ieg-mainz.de/konjunkturen/index.php?title=Medienereignis_und_Bekenntnisbildung:_Das_Interim_im_Heiligen_Römischen_Reich> (31.07.2020). Bezüglich der angesprochenen juristischen Dimension und der sich daraus ergebenden (reichs-)rechtlichen Implikationen der Bekenntnisbildung und der entsprechenden Durchsetzungsbemühungen bleibt einschlägig Martin HECKEL, Die reichsrechtliche Bedeutung des Bekenntnisses, in: Ders., Gesammelte Schriften. Staat – Kirche – Recht – Geschichte, hg. von Klaus SCHLAICH, Tübingen 1989 (*Jus Ecclesiasticum* 38), Bd. 2, S. 737–772.

49 Ethan H. SHAGAN, *The Birth of Modern Belief. Faith and Judgment from the Middle Ages to the Enlightenment*, Princeton u. a. 2018, S. 4.

50 Das verdeutlichen bleibend gehaltvoll und in wechselseitigem Gespräch Otto RITSCHL, *Dogmengeschichte des Protestantismus. Grundlagen und Grundzüge der theologischen Gedanken- und Lehrbildung in den protestantischen Kirchen*, Leipzig 1908–1927, 4 Bde., und Paul TSCHACKERT, *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen*, Göttingen 1910.

51 GENSICHEN, *Damnamus*. Die Verwerfung von Irrlehre, S. 11.

entlang der Theologie- und Dogmengeschichte wesentlich durch den Gegensatz von Pluralität und Pluralismus beschreiben: »Gemeint ist damit, dass die Frühe Neuzeit eine Epoche war, in der aus traditioneller Einheit eine neue Vielfalt entstand, sowohl in religiöser als auch in politischer Hinsicht, dass aber [...] die Menschen nicht bereit waren, diese neue Vielfalt anzuerkennen. Es entstand also in der Praxis eine neue Pluralität religiöser und politischer Einheiten, ohne dass die Pluralität allgemein akzeptiert wurde«⁵². Pluralität ohne Pluralismus ist demnach eine Signatur der Zeit, die sich naturgemäß auch auf dem antagonistischen Feld der Konfessionen und ihrer in Lehrgebäude gegossenen exklusiven Wahrheitsansprüche niederschlug und die Wahrnehmungsmuster sowie die Debattenkultur der Zeitgenossen entscheidend prägte. Denn auch ein »Kirchensystem von der Ausschließlichkeit der neuen protestantischen Kirchen kann nicht in einer Mehrzahl von Kirchen existieren, ohne untereinander in die bittersten Gegensätze zu geraten«⁵³.

Dies vorausgesetzt, sind die Strukturanalogien im Verhältnis von »Orthodoxie« einerseits, Lehr- sowie Bekenntnisbildung andererseits im Vergleich zu den vorreformatorischen Jahrhunderten unbestreitbar. Beide Bereiche bleiben aufgrund ihres ungebrochenen inhaltlichen Verweiszusammenhangs institutionell wie argumentativ miteinander verflochten: Der exklusive religiöse Wahrheitsanspruch fordert unter veränderten historischen Bedingungen zwecks pluralitäts- und somit konkurrenzbedingter Klärung und Fixierung weiterhin Lehr- und Bekenntnisbildung, die dann wiederum nach innen wie nach außen dem pluralitätsnegierenden Nachweis und der heilsgeschichtlich notwendigen Sicherstellung von Rechtgläubigkeit dient. In Anbetracht der konfessionellen Pluralisierungs- und Differenzierungsdynamik seit dem 16. Jahrhundert bleibt der offen artikulierte exklusive Wahrheitsanspruch für und durch das je eigene Lehrgebäude in Kraft. Dass sich späterhin – nicht zuletzt vor dem Hintergrund bestimmter Aufklärungsprogramme und veränderter Bekenntnishermentiken⁵⁴ – ein affirmativer Umgang mit der faktisch vorfindlichen religiös-konfessionellen Pluralität in Gestalt von Pluralismus entwickeln konnte, wird mindestens indirekt den vielfältigen

52 Christoph KAMPMANN, Friedensnorm und Sicherheitspolitik. Zur Geschichte der Friedensstiftung in der Neuzeit, in: Ders. u. a. (Hg.), Bündnisse und Friedensschlüsse in Hessen. Aspekte friedenssichernder und friedensstiftender Politik der Landgrafschaft Hessen im Mittelalter und in der Neuzeit, Marburg 2016 (Schriften des Hessischen Staatsarchivs Marburg 32), S. 1–22, hier S. 6.

53 Ernst TROELTSCH, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/1909/1922), Berlin u. a. 2004 (Kritische Gesamtausgabe 7), S. 208.

54 Vgl. exemplarisch Martin OHST, Schleiermacher und die Bekenntnisschriften. Eine Untersuchung zu seiner Reformations- und Protestantismusdeutung, Tübingen 1989 (Beiträge zur historischen Theologie 77), und Christian Volkmar WITT, Historisierung als apologetische Strategie. Fallstudien zum lutherischen Bekenntnis im 18. Jahrhundert, in: GEHRT u. a. (Hg.), Bekenntnen und Bekenntnis im Kontext der Wittenberger Reformation, S. 207–232.

und vielschichtigen Prozessen geschuldet sein, die andernorts bündelnd auf die »produktive Kraft konfessioneller Konkurrenz« zurückgeführt wurden⁵⁵. Allein: Der Fortbestand der aufgezeigten Konstruktionslogik von »Orthodoxie« und der entsprechenden Konstruktionsprozesse in ihrer Verbindung mit Lehr- und Bekenntnisbildung stellt eine bemerkenswerte ideen- und institutionengeschichtliche Konstante über die Reformation hinaus dar. Die entstehenden und sich verfestigenden Konfessionskirchentümer »pochen auf die Identität ihrer jeweiligen Theologie und ihres Kircheseins mit der wahren Kirche Christi. Und das mit der Härte letztgültiger Überzeugung«⁵⁶. So hat vorerst in allen Konfessionen »die Idee der reinen Lehre zentrale Bedeutung gehabt. Als Tradenten, Hüter und Verteidiger der geoffenbarten Lehre haben sich die Theologen verstanden«⁵⁷.

Daher bleiben die in den Begriff »Orthodoxie« gegossene normative Geltungsbehauptung und der institutionelle (Allein-)Vertretungsanspruch der christlichen Wahrheit inhaltlich-argumentativ und semantisch auch in spät- und nachreformatorischer Zeit unweigerlich aneinandergesekelt, zumal ja strukturell »zum Bekenntnis [...] auch immer die Kehrseite eines Damnamus«⁵⁸ gehört. Hinzu tritt nun allerdings eine symptomatische inhaltlich-argumentative Akzentverschiebung: Die normative Geltungsbehauptung der Rechtgläubigkeit verlegt sich – besonders in den reformatorischen Konfessionskirchentümmern – auf die Gestalt der »retrospektivische[n] Konstruktion der eigenen Vorgeschichte«⁵⁹. Die Reformation und die sich aus ihr entwickelnden Konfessionskirchentümer haben sich maßgeblich »durch die Geschichte legitimiert«⁶⁰. Die reformatorische Bewegung

55 S. dazu grundlegend Christoph STROHM, Die produktive Kraft konfessioneller Konkurrenz für die Rechtsentwicklung, in: Ders. (Hg.), Reformation und Recht. Ein Beitrag zur Kontroverse um die Kulturwirkung der Reformation, Tübingen 2017, S. 131–171. Dort heißt es u. a.: »Konfessionelle Konkurrenz und konfessioneller Streit haben *indirekt* dazu beigetragen, Modelle der rechtlichen Zählung von Konflikten sich ausschließender religiöser Wahrheitsansprüche zu entwickeln« (ebd., S. 160).

56 Trutz RENDTORFF, Über die Wahrheit der Vielfalt. Theologische Perspektiven nachneuzeitlichen Christentums, in: Joachim MEHLHAUSEN (Hg.), Pluralismus und Identität, Gütersloh 1995 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 8), S. 1–34, hier S. 26.

57 Hans-Joachim BIRKNER, Protestantismus im Wandel. Aspekte, Deutungen, Aussichten, München 1971, S. 39.

58 RENDTORFF, Über die Wahrheit der Vielfalt, S. 28. Einen entwicklungsgeschichtlichen Überblick zu diesem Beziehungsgeflecht bietet Johannes WALLMANN, Bekennen und Verwerfen vom 4. Jahrhundert bis zum 19. Jahrhundert, in: Ders., Gesammelte Aufsätze, Tübingen 2019, Bd. 4: Von der Reformation bis zur Gegenwart, S. 337–354.

59 Thomas KAUFMANN, Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung, Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 67), S. 60.

60 Peter MEINHOLD, Geschichte der kirchlichen Historiographie, Freiburg i. Br. u. a. 1967 (Orbis Academicus III/5), Bd. 1, S. 227. Vgl. zur Illustration die material-

insgesamt hat die Unabdingbarkeit ihrer (heils-)geschichtlichen Existenz »mit historischen Argumenten zu beweisen sich bemüht. Am konkreten historischen Stoff hat sie die Tatsache des Verfalls der katholischen Kirche belegt, den Untergang der Wahrheit bei dieser festgestellt und die Notwendigkeit einer auf die Geschichte zurückgreifenden, an frühere Zeiten anknüpfenden Reformation der Kirche nachgewiesen«⁶¹. Dies geschah mit einer gewissen Zwangsläufigkeit:

Ist die Reformation in ihrem Gegensatz zur katholischen Kirche ein Zurückgehen des religiösen Bewußtseins in sich selbst, um das, was die Kirche in der unmittelbaren Gegenwart ist, mit ihrer Idee, oder mit demjenigen, was sie an sich ist und auch in der Wirklichkeit sein soll, als dem wesentlichen Inhalt des religiösen Bewußtseins zusammenzuhalten, so liegt darin von selbst die Aufgabe, aus der Gegenwart in die Vergangenheit zurückzuschauen. Ist die Kirche in der Wirklichkeit nicht, was sie an sich sein soll, so muß sie, da sich nicht denken läßt, daß ihr ursprünglicher Zustand nicht der ihrer Idee adäquate gewesen sei, das, was sie jetzt ist, erst geworden sein, und es kommt daher darauf an, aus der Geschichte zu erklären, wie eine so große Veränderung im Laufe der Zeit erfolgt ist. Die protestantische Geschichtsanschauung ist daher die der katholischen gerade entgegengesetzte⁶².

Folglich konnte man »die Grundsätze der Reformation nicht behaupten, die Einwendungen und Vorwürfe der Gegner nicht widerlegen, ohne in die Geschichte zurückzugehen und aus ihr die Berechtigung des neugewonnenen Standpunkts nachzuweisen. Eben deßwegen lag es im Interesse der Reformation selbst, die eigenthümliche Geschichtsanschauung, auf welcher sie beruhte, sich immer mehr zum deutlichen Bewußtsein zu bringen«⁶³. Dabei drängt in der Verwendung und Deutung der Selbstbezeichnung als »orthodox« zwangsläufig ein traditionales Moment – auch in seiner kontroverstheologischen Aufladung und historiographischen Operationalisierung – in den Vordergrund. »Schließlich hat die Reformation sich als eine historische Bewegung verstanden, der Gott die bestimmte, einmalige geschichtliche Stunde für ihr Wirken gegeben hat. Es ist der Gedanke von der Einmaligkeit des geschichtlichen Augenblicks, der als solcher erkannt und genutzt sein will, der die Deutung der Vergangenheit als Hinführung auf diese Stunde ermöglicht und alle geschichtlichen Phänomene von ihm

reiche Darstellung von Matthias POHLIG, Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617, Tübingen 2007 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 37).

⁶¹ Ebd.

⁶² Ferdinand Christian BAUR, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, Hildesheim 1962 (reprografischer Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1852), S. 39f.

⁶³ Ebd., S. 41.

aus beurteilt«⁶⁴. Die darin zum Ausdruck kommende »eschatologische Wertung der Geschichte«⁶⁵ kommt im Sinne der Selbstlegitimierung nicht ohne gleichermaßen polemische wie apologetische historiographische Konstruktion und Artikulation des Gegensatzes von Recht- und Falschgläubigkeit, von Orthodoxie und Heterodoxie aus, was sich diskursiv auf die historischen Wahrnehmungsmuster des unter eschatologischen Vorzeichen gedeuteten Gegenparts auswirken musste⁶⁶. Um in diesem weiten Zusammenhang »die ›Gravamina der Orthodoxen gegen die Neurer‹ vorzubringen, gibt die römisch-katholische Theologie den Terminus (scil. ›Orthodoxie‹, C.W.) zwar nicht völlig preis, verwendet ihn aber sparsam«⁶⁷. Anders jedoch auf protestantischer Seite: Vor allem angesichts der theologischen Profilierung und institutionellen Stabilisierung der reformatorischen Konfessionskirchen erlangte jene Selbstbezeichnung eine Vorzugsstellung, da nur sie »die vierfache Front der alten Heterodoxien, der Abgrenzung der zwei protestantischen Konfessionen gegen Rom, gegen einander und gegen innerkonfessionelle Irrlehren zugleich erfassen«⁶⁸ konnte. Dennoch ist »der Rezeption des Kennzeichens ›orthodox‹ durch die aus der Reformation entstandenen protestantischen Kirchen selbst bisher keine begriffsgeschichtliche Beachtung geschenkt worden«⁶⁹, zumindest nicht erschöpfend.

C. Gegenbegriff

Diesem Desiderat kann und wird auch die vorliegende Studie nicht gänzlich abhelfen können; vielmehr nimmt sie begriffsgeschichtlich ein besonderes Phänomen in den Blick, nämlich den Wandel der Kategorie »Orthodoxie« von der affirmativen Selbstbezeichnung zum pejorativ-fremdbezeichnenden Etikett im exemplarisch auszuleuchtenden Feld der Kirchengeschichtskonzeption von Gottfried Arnold bis Ernst Troeltsch. Leitend ist dabei der Gedanke, dass im Kontext historisch-theologischer Forschung Begriffsgeschichte auch immer Institutionen- und Theologiegeschichte sein muss –

64 MEINHOLD, Geschichte der kirchlichen Historiographie, Bd. 1, S. 227.

65 Ebd.

66 Den hier nur angerissenen Zusammenhang von Geschichtsschreibung und konfessionellem Wahrheits- bzw. Rechtgläubigkeitsanspruch beleuchtet exemplarisch Matthias POHLIG, Geschichte als Orthodoxie, Geschichte als Häresie. Überlegungen zu einer europäischen Geschichte der konfessionellen Historiographie, in: Irene DINGEL/Ute LOTZ-HEUMANN (Hg.), Entfaltung und zeitgenössische Wirkung der Reformation im europäischen Kontext, Gütersloh 2015 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 216), S. 49–65.

67 BAUR, ›Orthodox‹ im Sprachgebrauch der ›altprotestantischen Orthodoxie‹, S. 267.

68 MAHLMANN, Art. Orthodoxie, orthodox, II., Sp. 1383.

69 Ebd., Sp. 1382.

ganz in dem umfassenden Sinn, in dem wir eingangs Armitage von einer ›history in ideas‹ haben sprechen hören und der der geschichtlichen Komplexität der Konstruktion und der Durchsetzung von Leitideen nach Rehberg Rechnung trägt.

Dass die Begriffsgeschichte in der Theologie am Schnittpunkt bestimmter ihrer Einzeldisziplinen eine beachtliche Tradition aufzuweisen hat, ist zwar bisher selten gewürdigt und noch überhaupt nicht wissenschaftlich erschlossen worden⁷⁰. Es sei hier jedoch mit dem Hinweis auf das *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* und – bezüglich unseres Kontexts – auf den dortigen Artikel zum Lemma »ὁμολογέω«⁷¹ wenigstens am Rande annotiert. Wert und Bedeutung begriffsgeschichtlicher Forschung für die theologische dürften jedenfalls kaum fraglich sein⁷². Und damit kommen wir zum dritten und letzten Schritt unserer Hinführung in und zu Ideen. Nach Reinhart Koselleck, »the towering German historian of political concepts«⁷³, ja dem »gegenwärtig wohl international meistdiskutierte[n] deutsche[n] Historiker des 20. Jahrhunderts«⁷⁴, gehört »Begriffe und deren sprachliche Geschichte zu untersuchen [...] so sehr zur Minimalbedingung, um Geschichte zu erkennen, wie deren Definition, es mit menschlicher Gesellschaft zu tun zu haben«⁷⁵. Denn ein Begriff

70 Pars pro toto sei hier auf den Überblick in Ernst MÜLLER/Falko SCHMIEDER, Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium, Berlin 2016 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2117), hingewiesen.

71 Otto MICHEL, Art. ὁμολογέω, in: THWNT 5 (1954), S. 199–213. Einschlägig zu den Gehalten und Deutungsebenen des genannten altgriechischen Verbs und des dazugehörigen Nomens ὁμολογία, die ihrerseits aus rechtlich-politischen Zusammenhängen stammen und wichtige Charakteristika (früh-)christlichen Bekenkens – wie Öffentlichkeit, Verbindlichkeit und Endgültigkeit – offenlegen, ist zudem Günther BORNKAMM, Homologia. Zur Geschichte eines politischen Begriffs, in: Ders., Geschichte und Glaube. 1. Teil, München 1968 (Gesammelte Aufsätze 3), S. 140–156.

72 Jüngere Erinnerungen daran und inhaltliche Anregungen dazu liefern bspw. Lucian HÖLSCHER, Religiöse Begriffsgeschichte. Zum Wandel der religiösen Semantik in Deutschland seit der Aufklärung, in: Hans G. KIPPENBERG u. a. (Hg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Göttingen 2009, Bd. 2, S. 723–746, sowie Ulrich DIERSE, Subjektivität und Internalisierung. Epochenschwelle und Sattelzeit bei Begriffen der Religion und Theologie, in: Carsten DUTT/Reinhart LAUBE (Hg.), Zwischen Sprache und Geschichte. Zum Werk Reinhart Kosellecks, Göttingen 2013 (marbacher schriften. neue folge 9), S. 175–195.

73 ARMITAGE, Civil Wars, S. 123.

74 Paul NOLTE, Lebens Werk. Thomas Nipperdeys Deutsche Geschichte. Biographie eines Buches, München 2018, S. 304.

75 Reinhart KOSELLECK, Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte, in: Ders., Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Mit zwei Beiträgen von Ulrike Spree und Willibald Steinmetz sowie einem Nachwort zu Einleitungsfragmenten Reinhart Kosellecks von Carsten Dutt, Frankfurt a. M. 2006, S. 9–31, hier S. 9.

haftet zwar am Wort, ist aber zugleich mehr als das Wort. Ein Wort wird [...] zum Begriff, wenn die Fülle eines politisch-sozialen Bedeutungszusammenhanges, in dem – und für den – ein Wort gebraucht wird, insgesamt in das eine Wort eingeht. [...] Begriffe sind also Konzentrate vieler Bedeutungsgehalte. Wortbedeutung und das Bedeutete können getrennt gedacht werden. Im Begriff fallen Bedeutung und Bedeutetes insofern zusammen, als die Mannigfaltigkeit geschichtlicher Wirklichkeit in die Mehrdeutigkeit eines Wortes so eingeht, daß sie nur in dem einen Wort ihren Sinn erhält, begriffen wird. Ein Wort enthält Bedeutungsmöglichkeiten, der Begriff vereinigt in sich Bedeutungsfülle. Ein Begriff kann also klar, muß aber vieldeutig sein. Er bündelt die Vielfalt geschichtlicher Erfahrung und eine Summe von theoretischen und praktischen Sachbezügen in einem Zusammenhang, der als solcher nur durch den Begriff gegeben ist und wirklich erfahrbar wird. Überspitzt formuliert: Wortbedeutungen können durch Definitionen exakt bestimmt werden, Begriffe können nur interpretiert werden⁷⁶.

Daher führt die Begriffsgeschichte »über eine Systematisierung oder Addition historischer Quellenbelege hinaus. Sie führt vielmehr interpretierend heran an die in den Begriffen sich niederschlagende Erfahrung, und sie schlüsselt, soweit möglich, die in den Begriffen enthaltenen theoretischen Ansprüche auf«⁷⁷. Dahinter steht die grundlegende wahrnehmungstheoretische Annahme, dass das, was »von den verschiedenen Agenten an einer Geschichte, so wie sie entsteht, für wirklich gehalten und so *in actu* vollzogen wird, [...] pluralistisch die kommende Geschichte« konstituiert; es handle »sich also um eine gegenseitige Perspektivierung aller Beteiligten, der immer eine Selektion im Bewußtsein vorausging, um überhaupt wahrnehmen und handeln zu können«⁷⁸. Folglich vollziehen sich die »Geschichten selber [...] immer nur im Medium der Wahrnehmung der Beteiligten. Die Vorstellungen der Handelnden von dem, was sie tun, und von dem, was sie zu lassen haben, sind die Elemente, aus denen sich, perspektivisch gebrochen, die Geschichten zusammenfügen. Vorstellungen, Willensbildungen, Wünsche, sprachlich und vorsprachlich generiert, das Fürwahrnehmen und das Fürwahrhalten gehen allesamt in die Situation ein, aus der sich Ereignisse herauskristallisieren«⁷⁹.

76 Reinhart KOSELLECK, Einleitung, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 1 (*1994), S. XIII–XXVII, hier S. XXII f.

77 Ebd., S. XIX.

78 Reinhart KOSELLECK, *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, in: Ders., *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten*, hg. und mit einem Nachwort von Carsten DUTT, Berlin 2014, S. 9–31, hier S. 17.

79 Ebd., S. 16f.

So ist Geschichte im Allgemeinen, Begriffsgeschichte im Besonderen gleichsam im Plural zu konstruieren, es geht – folgt man dem Ansatz Kosellecks – um das Verständnis und die Deutung von Geschichte als »History in the Plural«⁸⁰. Und diese spannungsreiche Pluralität schlägt sich zwangsläufig auch in der Bildung von Begriffen nieder, die wegen der in ihnen gebündelten Vielfalt geschichtlicher Erfahrung in sich eine gewisse kontingente Bedeutungsfülle vereinen und sich somit eben als Begriffe durch ihre – nicht selten konfliktbefördernde – Vieldeutigkeit auszeichnen. Darauf verweist auch Armitage, wenn er zur Begründung seiner Präferenz für eine »history in ideas« anführt: »Even amid changing assumptions, such »ideas« are linked through time by a common name«⁸¹.

Die den in Begriffe überführten Ideen und Konzepten tatsächlich inhärente Bedeutungsfülle mit dem Ergebnis der Vieldeutigkeit der Begriffe selbst muss allerdings nicht immer mit der den Begriffen beigelegten Deutung und mit dem damit einhergehenden Begriffsverständnis und -gebrauch korrespondieren. Schließlich kann es zu den vielfalts- und spannungsverdeckenden *Propria* begrifflich gefasster, dem Ziel der Legitimation von Geltungsansprüchen dienender Leitideen gehören, dass sie im Rahmen Stabilitätsfiktionen schaffender institutioneller Transzendierungsleistungen als singulär und unbedingt, als einheitlich und notwendig auftreten. Davon unbenommen bleiben in Leitideen kulminierende und diese dann artikulierbar machende Begriffe das kontingente Ergebnis von Konstruktionsprozessen, zumal nach Rehberg ordnungsstabilisierende Leitideen ja insgesamt faktisch ein von Dissens und Widerspruch durchzogener Komplex von Ideen sind, die wiederum Prinzipien und Geltungsansprüche einer Ordnung symbolisch zum Ausdruck bringen. Leitideen als Identifikations- und Zielbestimmungsformeln einer Ordnung, als komplexe Konstruktionen und symbolische Ausdrucksformen faktischer und normativer Geltungsbehauptungen synthetisieren in ihnen spannungsreich verarbeitete Vielfalt, weshalb sie in ihrer Geltung nie unbestritten und von den unterschiedlichen Interessen bestimmter Trägerschichten abhängig sind. Bestimmend ist demnach auch für unseren Kontext die Annahme, »that language, concepts, and the values conveyed by them are a precondition of human agency and thus of human history. At the same time, however, language, concepts and values are never fixed entities; they are always disputed and used for various purposes«⁸².

80 So die pointierte Formulierung im Titel der (werk-)biographischen Studie von Niklas OLSEN, *History in the Plural. An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*, New York 2012.

81 ARMITAGE, *Civil Wars*, S. 21.

82 HIPPLER / VEC, *Peace as a Polemic Concept*, in: Dies. (Hg.), *Paradoxes of Peace*, S. 5.

Zu den Merkmalen von Leitideen gehört somit die geschichtliche Umstrittenheit im Zuge ihrer begrifflichen Konstruktion und Durchsetzung, also im Laufe der dem Institutionellen wesentlichen Transformationen kontingenter Strukturierungen in notwendige Ordnungen. Der so institutionentheoretisch eingefangene spannungs- und konflikträchtige Konstruktionscharakter von Begriffen wie »Orthodoxie« im In- und Miteinander von Differenzsetzungs- und Identitätsstiftungsleistung findet seinen begriffsgeschichtlichen Niederschlag in Kosellecks Konzept der »Asymmetrischen Gegenbegriffe« oder »Feindbegriffe«. Noch vor der eigentlichen systematischen Konkretisierung beider Ansätze bemerkte Koselleck an prominenter Stelle grundsätzlich: »Die gegenseitige Polarisierung aller Begriffe, in denen das Jahrhundert (scil. das 18., C. W.) gedacht hat, gewinnt Sinn und inneren Zusammenhang durch die allen Dualismen innewohnende kritische Funktion«⁸³. So »rissen die Dualismen des achtzehnten Jahrhunderts eine geistige Front auf, die, in sich vielfach gebrochen, oft durch den einzelnen Menschen hindurch ging, aber immer gleichbedeutend war mit Kritik. Gesetzte Begriffe setzten ihre Gegenbegriffe, die im selben Vollzuge abgewertet und meist auf diese Weise »kritisiert« wurden«⁸⁴.

An diese Beobachtungen zur aufbrechenden und sich in der Begriffsbildung aussprechenden Kritik mit ihrer anthropologischen Komponente knüpft nun unverkennbar Kosellecks Rede von »Asymmetrischen Gegenbegriffen«⁸⁵ an. Dieses Konzept geht davon aus, dass »Selbst- und Fremdbezeichnungen [...] zum täglichen Umgang der Menschen« gehören; in Selbst- und Fremdbezeichnungen »artikuliert sich die Identität einer Person und ihre Beziehung zu anderen Personen. Dabei kann im Gebrauch der Ausdrücke Übereinstimmung herrschen, oder jeder verwendet für sein Gegenüber einen anderen Ausdruck, als dieser für sich selbst benutzt«⁸⁶. Gegenseitige Anerkennung oder Geringschätzung werden folglich bereits durch die gewählten Bezeichnungen artikuliert, was nicht nur für die individuell-subjektive Ebene gilt: »Die Wirksamkeit gegenseitiger Zuordnungen steigert sich geschichtlich, sobald sie auf Gruppen bezogen werden«⁸⁷.

83 Reinhart KOSELLECK, Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Freiburg i. Br. u. a. ¹³2017 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 36), S. 86.

84 Ebd., S. 103.

85 Dazu ist instruktiv MÜLLER/SCHMIEDER, Begriffsgeschichte und historische Semantik, S. 316–318. Zur Kontextualisierung und zur exemplarischen Auswertung des Konzepts s. zudem die Studien in Kay JUNGE/Kirill POSTOUTENKO (Hg.), Asymmetrical Concepts after Reinhart Koselleck. Historical Semantics and Beyond, Bielefeld 2011 (Histoire 20).

86 Reinhart KOSELLECK, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: Ders., Vergangenheit Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M. ¹⁰2017 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 757), S. 211–259, hier S. 211.

87 Ebd.

Begriffe zur Bestimmung und Wiedererkennung der eigenen genauso wie der fremden Gruppe können allerdings »zwar konkret bezogen, aber doch allgemein verwendbar«⁸⁸ sein:

So mag sich eine Handlungseinheit als Polis, als Volk, als Partei, als Stand, als Gesellschaft, als Kirche, als Staat usw. begreifen, ohne die somit Ausgegrenzten zu hindern, sich ebenfalls als Polis, als Volk usw. zu begreifen. Derartige Begriffe von konkreter Allgemeinheit können also paritätisch verwendet werden und auf Gegenseitigkeit beruhen. Sie sind übertragbar. Nun pflegen freilich geschichtliche Handlungseinheiten mögliche Allgemeinbegriffe zur Singularität hochzustilisieren, um nur sich selbst zu bestimmen und zu begreifen. »Die Kirche« mag für einen Katholiken nur die seine sein [...]. Der Artikel dient hier der politischen und sozialen Singularisierung. In solchen Fällen erhebt eine konkrete Gruppe einen exklusiven Anspruch auf Allgemeinheit, indem sie einen sprachlichen Universalbegriff nur auf sich selbst bezieht und jede Vergleichbarkeit ablehnt. Derartige Selbstbestimmungen treiben Gegenbegriffe hervor, die den Ausgegrenzten diskriminieren. [...] So kennt die Geschichte zahlreiche Gegenbegriffe, die darauf angelegt sind, eine wechselseitige Anerkennung auszuschließen. Aus dem Begriff seiner selbst folgt eine Fremdbestimmung, die für den Fremdbestimmten sprachlich einer Privation, faktisch einem Raub gleichkommen kann. Dann handelt es sich um asymmetrische Gegenbegriffe. Ihr Gegensatz ist auf ungleiche Weise konträr⁸⁹.

Neben der Tatsache, dass sich die hier genannten Handlungseinheiten ohne Weiteres als Institutionen nach Rehberg verstehen lassen, entspricht die von Koselleck angeführte Stilisierung von Allgemeinbegriffen zur Singularität, »um nur sich selbst zu bestimmen und zu begreifen«, offenkundig Rehbergs Annahme, dass »sowohl die Zeichensprachen und Symbolsysteme als auch die ideelle Synthese einer Leitidee als singulär« erscheinen, gerade um inhärenten Spannungsreichtum und kontingenten Konstruktionscharakter zu leugnen⁹⁰. Um es für unser Thema unter Rückbezug auf die vorangegangenen Überlegungen zur Institutionentheorie und zur »Construction of Orthodoxy« konkret zu machen: Die Kennzeichnung der eigenen Position oder Handlungseinheit als »orthodox« zieht die Markierung fremder, lehrmäßig oder dogmatisch divergenter Positionen oder Handlungseinheiten als »heterodox« nach sich oder setzt sie voraus. Diese exklusivitätsverstärkende Singularisierung wiederum hindert zwar bei aller konkreten Bezogenheit nicht die Allgemeinheit der Bezeichnung; bei »Orthodoxie« handelt es sich religionsstrukturell ja um ein »»fundamental concept«, that is a concept which

⁸⁸ Ebd., S. 212.

⁸⁹ Ebd., S. 212f.

⁹⁰ REHBERG, Die »Öffentlichkeit« der Institutionen, S. 86.

all kind of actors have to use and have to cope with«⁹¹. Die Bezeichnung und das mit ihr verbundene Gegenstück weichen jedoch von der Selbstwahrnehmung und -beschreibung des häretisierten Gegenübers ab, das sich trotz oder wegen jener Divergenz selbst ebenfalls »orthodox« nennt. Zugleich versetzt die Selbstbezeichnung als »Orthodoxie« bzw. »orthodox« die Position oder Handlungseinheit im institutionellen Sinn, die die rechtgläubige zu sein beansprucht und diesen Geltungsanspruch symbolisch zur Darstellung und Durchsetzung bringt, in ein asymmetrisches Verhältnis zum zur Heterodoxie erklärten Gegenüber: Durch Transzendierungsleistungen werden die faktischen und normativen Geltungsbehauptungen, die ihren symbolischen Ausdruck gerade auch in der Bestimmung des religiös-lehrmäßig Eigenen als »orthodox« finden, zum Zweck der Singularisierung unter Behauptung von Einheitlichkeit, Stabilität und Unbedingtheit absolut gesetzt. Es handelt sich also um einen Dualismus, »der die Gegenposition nicht nur negiert, sondern ausschließt und aufzuheben sucht«⁹².

Der so artikulierte Anspruch bezieht sich dann notwendig auch auf die Deutungshoheit über »Orthodoxie« und »Heterodoxie«: »Es kennzeichnet die auf ungleiche Weise konträren Gegenbegriffe, daß die eigene Position gerne nach solchen Kriterien bestimmt wird, daß die daraus sich ergebende Gegenposition nur negiert werden kann«⁹³. Bei all dem wird der synthetische Konstruktionscharakter und die geschichtliche Kontingenz des Konstruktionsprozesses bis hin zur Leugnung verdeckt. »Orthodoxie« wird eben kirchen- und theologiegeschichtlich die längste Zeit nicht etwa als Konstrukt aufgefasst; sie wird verstanden als nach überzeitlichen Maßstäben zu beurteilender Beleg oder Ausdruck des Besitzes der christlichen Wahrheit, der sich notwendig in lehrmäßiger Rechtgläubigkeit niederschlägt. Denn essentiell ist jenem Begriffspaar die »zeitliche Implikation aller vom Christentum her entfalteten Begriffspaare [...]: Im Aspekt auf die Zukunft des Jüngsten Gerichts, das die letzte Scheidung an den Tag bringen wird, liegt ein dauerhaftes Gliederungsprinzip für alle vom ›Christen‹ her entworfenen Gegenbegriffe beschlossen«⁹⁴. Auch die Antithese von »Orthodoxie« und »Heterodoxie« gewinnt ihre »überwältigende Kraft durch den Vorgriff in die Zukunft, der durch keine gegenteilige Erfahrung widerlegbar, deshalb stets wiederholbar war«⁹⁵.

91 HIPPLER / VEC, *Peace as a Polemic Concept*, S. 7.

92 KOSELLECK, *Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe*, S. 243.

93 Ebd., S. 215.

94 Ebd., S. 232. Zum von Koselleck analysierten Begriffspaar »Christen und Heiden« s. insgesamt ebd., S. 229–244.

95 Ebd., S. 243.

Zusammenfassend formuliert: Der in und mit der Leitidee »Orthodoxie« symbolisch-begrifflich exklusiv behauptete Geltungsanspruch erfordert einen asymmetrischen Gegenbegriff zur eindeutigen Negation fremder Ansprüche, und zwar in eschatologischer Stoßrichtung; »Orthodoxie« und »Heterodoxie« sind demnach auf ungleiche Weise konträre Begriffe und bilden eine dualistische Sprachfigur zur »Abgrenzung von Handlungseinheiten«⁹⁶. Mehr noch: Sprachfiguren wie diese machen »eine wechselseitige Anerkennung unmöglich, sie grenzen aus, diskriminieren und zielen im Extremfall auf die physische Vernichtung der Gegenseite«⁹⁷. Dessen ungeachtet sind beide, Orthodoxie und Heterodoxie, »Partizipanten einer grundlegend geteilten Weltordnung, über deren konkrete Annahmen (*doxa*) Dissens besteht, während die basalen Annahmen geteilt werden«⁹⁸.

In zuspitzender Weise kann Koselleck daher bezüglich des fremdbezeichnenden, pejorativen Teils dualistischer Sprachfiguren von »Feindbegriffen« sprechen. Vorausgesetzt ist auch hier anthropologisch, dass alle »menschlichen Lebenskreise [...] ein Hier und Dort, ein Hüben wie Drüben«⁹⁹ kennen:

Das Bekannte und das Unbekannte, das Eigene und das Fremde konstituieren jede Erfahrung – so sehr sich im Laufe eines Lebens deren Grenzen verschieben. Schließen sich Menschen zu Handlungsgemeinschaften zusammen und organisieren sie sich – sozial, wirtschaftlich, politisch, religiös oder sonstwie –, so wird aus dem Hüben und Drüben ein Innen und Außen. Die Grenzen verfestigen sich, die Abgrenzungen werden gesellschaftlich institutionalisiert [...]. Die gesamte Geschichte, nicht jede einzelne Geschichte, läßt sich nach den jeweiligen Innen-Außen-Konstellationen gliedern¹⁰⁰.

Dass sich in derartige Prozesse Rechtgläubigkeitspostulate genauso einzeichnen lassen wie Lehr- und Bekenntnisbildung, liegt auf der Hand. Schließlich können Leitideen wie die der »Orthodoxie« gleichermaßen und gleichzeitig als »Differenzsetzungsleistungen« wie als »Identifikations- und Zielbestimmungsformeln der Ordnung«¹⁰¹ fungieren. Demnach sind von Leitideen geforderte Gegenbegriffe »geeignet, die Selbstbestimmung einer Handlungseinheit, das ›Wir‹ gegen die anderen nicht nur zu artikulieren, sondern als Unterscheidungsmerkmal festzuschreiben. Dahinter lauert die Feindschaft«¹⁰². Gerade die religiöse Aufladung von »Feindbegriffen« führt

96 Ebd., S. 214.

97 MÜLLER / SCHMIEDER, Begriffsgeschichte und historische Semantik, S. 316.

98 NEEF, Heterodoxie in der Religionsgeschichte, S. 36.

99 Reinhart KOSELLECK, Feindbegriffe, in: Ders., Begriffsgeschichten, S. 274–284, hier S. 274.

100 Ebd., S. 274f.

101 REHBERG, Institutionen als symbolische Ordnungen, S. 68.

102 KOSELLECK, Feindbegriffe, S. 276.

zur Verschärfung des Antagonismus: Die terminologische Distinktion zwischen »Orthodoxie« und »Heterodoxie« rückt heilsgeschichtlich »die Zwangsalternativen in eine zeitliche Fluchtlinie. [...] Gewiss lassen sich in diese plakative Skizze da und dort theologische Toleranzlinien einzeichnen. Aber die Ausgrenzung der Noch-nicht-Bekehrten und mehr noch der Nicht-Bekehrbaren überbietet jede territoriale oder physische Feindbestimmung«¹⁰³, denn wo »Gott oder Teufel im Bunde sind, ist der wirkliche Feind nur ein Epi-
phänomen des zu vollstreckenden Heilsgeschehens«¹⁰⁴.

Gleichwohl gilt es, in geschichtlicher Distanz zu den Transzendierungsleistungen und zu den durch sie hergestellten Stabilitätsfiktionen hinter bestimmten Geltungsansprüchen und den sie explizierenden Leitideen den kontingenten Konstruktionscharakter solcher Feindbegriffe als Komponenten ungleich konträrer Begriffsduale analytisch bewusst zu machen und zu halten: »Wir werden uns hüten, die vorgeführten Gegenbegriffe in ihrer einsinnigen und einseitigen Oppositionsstruktur, die den Feind immer wirksamer pejorativ ausgrenzt, für die geschichtliche Wirklichkeit selbst zu nehmen«¹⁰⁵. Oder um es verallgemeinernd mit den berühmten Schlussworten der dreibändigen *Deutschen Geschichte* Thomas Nipperdeys zu sagen: »Die Grundfarben der Geschichte sind nicht Schwarz und Weiß, ihr Grundmuster nicht der Kontrast eines Schachbretts«¹⁰⁶. Fest steht hingegen, dass »jedes Geschehen von den wechselseitig verwendeten Feindbegriffen induziert und streckenweise auch gesteuert wird«, zumal semantische Oppositionsstrukturen in Form von Feindbegriffen als fremdbezeichnende Teile asymmetrischer Gegenbegriffspaare nicht spontan entstehen; sie sind vielmehr »vorgeprägt und werden dennoch einmalig, in actu, formuliert und in Aktion umgesetzt«¹⁰⁷.

Derartige Aktionen können naturgemäß Reaktionen provozieren, die sich ihrerseits vor dem Hintergrund der aufgezeigten Oppositionsstrukturen, »die den jeweiligen Feindbegriff hervorrufen«¹⁰⁸, semantisch manifestieren, um das Eigene gegen die terminologische Diskreditierung durch das Fremde schützend zu legitimieren und zugleich die oppositionelle Handlungseinheit selbst qua Fremdbezeichnung zu diskreditieren oder zu marginalisieren, und zwar im Falle religiöser Aufladung unter Wahrung der zeitlich-heilsgeschichtlichen Fluchtlinie. Die als »heterodox« gekennzeichnete Person oder Handlungseinheit wird sich selbst gemeinhin wohl kaum mit jener heilsges-

103 Ebd., S. 277f.

104 Ebd., S. 278.

105 Ebd., S. 279.

106 Thomas NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1866–1918*, München 1992, Bd. 2: *Machtstaat vor der Demokratie*, S. 905.

107 KOSELLECK, *Feindbegriffe*, S. 280.

108 Ebd., S. 282.

schichtlich fatalen Zuschreibung abfinden und sich in die Rolle des letzten Endes verdammen, schon im Diesseits religiös, sozial und politisch unter Druck zu setzenden Parts fügen, sondern sich zur Selbstbeschreibung den positiv besetzten Teil des asymmetrischen Begriffspaars zu eigen machen und sich selbst affirmativ als »orthodox« beschreiben, womit dann wiederum das Gegenüber dem Verdikt der »Heterodoxie« verfällt. Mit anderen Worten: Eben weil es sich bei »Orthodoxie« um einen religiösen Allgemeinbegriff handelt, der als begriffliche Fassung einer religiösen Leitidee normative und faktische Geltungsbehauptungen symbolisch darstellt und der als Gegenbegriff zwecks Differenzmarkierung und Identitätsbestimmung den der »Heterodoxie« argumentativ fordert und immer auch inhaltlich setzt, kurz: weil »Orthodoxie« und »Heterodoxie« oppositionskonstruierende und -strukturierende asymmetrische Gegenbegriffe von heilsgeschichtlicher Qualität sind, führt ihre Anwendung zwangsläufig zu Auseinandersetzungen um ihre Füllung und Berechtigung.

Solche Auseinandersetzungen lassen sich nach Koselleck auch als »Semantische Kämpfe«¹⁰⁹ beschreiben: Der »Kampf um die ›richtigen‹ Begriffe«¹¹⁰, wie Koselleck ihn primär für das und seit dem 18. Jahrhundert ausmacht, »um politische oder soziale Positionen zu definieren und kraft der Definitionen aufrecht zu erhalten oder durchzusetzen, gehört freilich zu allen Krisenzeiten, die wir durch Schriftquellen kennen«¹¹¹. Selbiges wird man auch mit Blick auf theologische Positionen sagen können, zumal Koselleck eine grundsätzliche Beobachtung notiert, die sich auch historisch-theologisch belegen lässt: Seit dem 18. Jahrhundert verzeichnet die deutsche Sprache »eine Fülle neuer Bedeutungen alter Worte und Neuprägungen [...], die mit dem Sprachhaushalt den gesamten politischen und sozialen Erfahrungsraum verändert und neue Erwartungshorizonte gesetzt haben«¹¹². Aus dieser Voraussetzung folgt, dass sich nicht nur politische oder soziale, sondern auch religiöse oder theologische »Konflikte der Vergangenheit im Medium ihrer

109 Instruktiv dazu sind Christof DIPPER, Reinhart Kosellecks Konzept »Semantischer Kämpfe«, in: Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte 5 / 2 (2016), S. 32–41, und – aus linguistischer Perspektive – Ekkehard FELDER, Semantische Kämpfe in Wissensdomänen. Eine Einführung in Benennungs-, Bedeutungs- und Sachverhaltsfixierungs-Konkurrenzen, in: Ders. (Hg.), Semantische Kämpfe. Macht und Sprache in den Wissenschaften, Berlin u. a. 2006 (Linguistik – Impulse & Tendenzen 19), S. 13–46.

110 Reinhart KOSELLECK, Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, in: Ders., Vergangene Zukunft, S. 107–129, hier S. 112.

111 Ebd., S. 113. Im Hintergrund stehen der Begriff und das geschichtliche Bild von »Krise«, die schon in ders., Kritik und Krise, leitend sind.

112 KOSELLECK, Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, S. 112.

damaligen begrifflichen Abgrenzung und im Selbstverständnis des vergangenen Sprachgebrauchs der beteiligten Partner«¹¹³ aufschlüsseln lassen. Das ist hermeneutisch für die Begriffswahrnehmung folgenreich:

Ein solches Verfahren steht unter dem Vorgebot, vergangene Wortbedeutungen in unser heutiges Verständnis zu übersetzen. Jede Wort- oder Begriffsgeschichte führt von einer Feststellung vergangener Bedeutungen zu einer Festsetzung dieser Bedeutungen für uns. Indem dieser Vorgang von der Begriffsgeschichte methodisch reflektiert wird, wird bereits die synchronische Analyse der Vergangenheit diachronisch ergänzt. Es ist ein methodisches Gebot der Diachronie, die Registratur vergangener Wortbedeutungen wissenschaftlich für uns neu zu definieren. Konsequenterweise verwandelt sich diese methodische Perspektive über die Zeiten hinweg auch inhaltlich in eine Geschichte des jeweils thematisierten Begriffs. Indem die Begriffe im zweiten Durchgang einer Untersuchung aus ihrem situationsgebundenen Kontext gelöst werden, und ihre Bedeutung durch die Abfolge der Zeiten hindurch verfolgt und dann einander zugeordnet werden, summieren sich die einzelnen historischen Begriffsanalysen zur Geschichte des Begriffs. Erst auf dieser Ebene wird die historisch-philologische Methode begriffsgeschichtlich überhöht, erst auf dieser Ebene verliert die Begriffsgeschichte ihren subsidiären Charakter für die Sozialhistorie¹¹⁴.

Stellt man zudem die Tatsache in Rechnung, dass »Situationen und Handlungen [...] neue Ausdrücke hervorbringen, die wiederum bestimmte Handlungen auslösen oder sogar bleibenden Einfluß auf gesellschaftliche Haltungen ausüben können«¹¹⁵, ist Begriffsgeschichte im Grunde nur zu verstehen und zu schreiben als eine »history in ideas«, zumal durchgehaltene »Worte [...] für sich genommen kein hinreichendes Indiz für gleichbleibende Sachverhalte«¹¹⁶ sind und erst die »diachronische Tiefengliederung eines Begriffs [...] langfristige Strukturänderungen«¹¹⁷ erschließt. Unbeschadet dessen liegt der begriffsgeschichtlichen Analyse ein spezifisches, ihrem Ansatz und ihrem Anliegen geschuldetes Prioritätengefüge zugrunde: »Das diachronische Prinzip konstituiert also die Begriffsgeschichte als eigenes Forschungsgebiet, das durch die Reflexion auf Begriffe und ihren Wandel methodisch zunächst von den außersprachlichen Inhalten [...] absehen muß.

113 Ebd., S. 114.

114 Ebd., S. 115f.

115 Richard KOEBNER, Semantik und Historiographie, in: Hans JOAS / Peter VOGT (Hg.), Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks, Berlin 2011 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1927), S. 207–224, hier S. 207.

116 KOSELLECK, Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, S. 116.

117 Ebd., S. 116f.

Dauer, Wandel oder Neuheit von Wortbedeutungen müssen erst einmal erfaßt werden, bevor sie als Indikatoren für die außersprachlichen Inhalte selber [...] verwendbar sind«¹¹⁸.

Das gilt selbstverständlich auch für begriffsgeschichtliche Untersuchungen im Rahmen kirchen- und theologiegeschichtlicher Erkenntnisinteressen. »Dauer, Wandel und Neuheit werden also entlang den Bedeutungen und dem Sprachgebrauch eines und desselben Wortes diachronisch erfaßt. Die temporale Testfrage einer möglichen Begriffsgeschichte nach Dauer, Wandel und Neuheit führt dabei zu einer Tiefengliederung sich durchhaltender, überlappender, ausgefallter und neuer Bedeutungen«¹¹⁹. Gerade Phänomene des Wandels oder der Neuheit von Begriffen als »Konzentrate[n] vieler Bedeutungsgehalte«¹²⁰, von Begriffen, die sich als Begriffe durch ihre – nicht selten spannungsreiche – Bedeutungsfülle auszeichnen, weisen analytisch auf Konflikte, die um Begriffe und mittels ihrer ausgetragen werden, auf Auseinandersetzungen um Begriffsgehalte und Begriffsgebrauch. So geartete Konflikte liegen nicht nur, aber auch dann vor, wenn unter den Bedingungen der Oppositionsstruktur asymmetrischer Gegenbegriffe der diskreditierte und marginalisierte Teil sich – aufgrund seiner Selbstwahrnehmung sowie angesichts der grundsätzlichen Allgemeinheit desjenigen Begriffs, mit dem das Gegenüber sich selbst affirmativ bezeichnet und der als Part eines ungleich konträren Begriffspaares den pejorativen Feindbegriff heraufführt – nicht in die Asymmetrie und damit in die ihm zugesprochene, unter religiösen Vorzeichen heilsgeschichtlich-funktionale Negativrolle fügen will.

Das heißt eingedenk des Gegenstandes der vorliegenden Studie: Der »Heterodoxe« hält sich und die selbst eingenommene theologische Position in der geschichtlichen Regel nicht für »heterodox«, bloß weil ihn eine fremde, lehrmäßig anders oder seines Erachtens auch »falsch« aufgestellte Handlungseinheit so bezeichnet hat, die zur symbolischen Verkörperung ihrer Geltungsansprüche für sich selbst »Orthodoxie« reklamiert. Aller geschichtlichen Wahrscheinlichkeit nach nimmt er vielmehr sich und die Handlungseinheit, der er sich zugehörig weiß oder als deren Repräsentant er sich versteht, als »orthodox« wahr, woraus dann das entsprechende Urteil über die Gegenseite resultiert. »Gemeinsam ist den Gegnern dann gleichwohl der Bezug auf ›die Leitidee‹, die gerettet oder wiederbelebt werden soll – aber gerade das verschärft den Kampf, läßt ihn als wirklich bestandsentscheidend erscheinen«¹²¹. Um und vor allem durch das Begriffsdual von »Orthodoxie«

¹¹⁸ Ebd., S. 117.

¹¹⁹ Ebd., S. 118.

¹²⁰ Ebd., S. 120.

¹²¹ REHBERG, Institutionen als symbolische Ordnungen, S. 67.

und »Heterodoxie« und die damit einhergehenden Zuschreibungen entbrennt somit ein Kampf, dessen Schärfe gerade in der heilsgeschichtlichen Fluchtlinie wurzelt, die jene kategoriale Zwangsalternative zum Ausdruck bringt. Das asymmetrische Gegeneinander von »Orthodoxie« und »Heterodoxie« ist selbstverständlich kein statisches, sondern wird seinerseits wieder geschichtlich bedingt, geformt und dynamisiert; beide Termini »constitute themselves mutually in an unstable and contentious relationship«¹²². Schließlich hat die Verwendung des Begriffs »Orthodoxie« und des von ihm erforderten Feindbegriffs – schlicht gesagt – kirchen- und theologiegeschichtlich in vormoderne Zeit immer dann Konjunktur, wenn der Streit um die Wahrheit und ihre lehrmäßige Fassung und Objektivierung virulent ist. Insofern kommt im konkreten Begriffsgebrauch eine spezifische Normenaffirmation ebenso zum Ausdruck wie eine bestimmte Normennegation.

Ohne demnach die »Parallel- oder Gegenbegriffe einzubeziehen, ohne Allgemein- und Spezialbegriffe aufeinander zuzuordnen, ohne Überlappungen zweier Ausdrücke zu registrieren, ist es nicht möglich, den Stellenwert eines Wortes als »Begriff« für das soziale Gefüge oder für die politische Frontstellung zu ermitteln«¹²³ – oder auch für gleichermaßen umfassende wie konfliktuöse theologische Umformungsprozesse. Die begriffsgeschichtliche Analyse jener Auseinandersetzungen um die legitime Beanspruchung der affirmativ anzueignenden, weil auf beiden Seiten des semantischen Kampffeldes positiv besetzten Hälfte eines ungleich konträren Begriffspaars – in unserem Fall also der Selbstbezeichnung als »orthodox« – ermöglicht somit die Offenlegung und den Nachvollzug theologischer Konfliktlinien und -potentiale, worüber dann Wandlungsdynamiken und Transformationsprozesse oder auch -phänomene exemplarisch erkennbar werden, beispielsweise auf der Ebene von theologisch-dogmatischer Normenaffirmation sowie -negation. »Die Begriffsgeschichte klärt also auch die Mehrschichtigkeit von chronologisch aus verschiedenen Zeiten herrührenden Bedeutungen eines Begriffs. Damit führt sie über die strikte Alternative der Diachronie und Synchronie hinaus, sie verweist vielmehr auf die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, die in einem Begriff enthalten sein kann«¹²⁴.

122 HIPPLER / VEC, *Peace as a Polemic Concept*, S. 5.

123 KOSELLECK, *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, S. 124.

124 Ebd., S. 125.

D. Ausgangspunkt

Leitidee, Konstruktion und Gegenbegriff – mit diesen einander wechselseitig durchdringenden und bislang gleichsam in Position gebrachten Ideen oder Ideenkomplexen liegt das heuristische Instrumentarium bereit, das während der sich anschließenden Beobachtungen und Überlegungen zur Anwendung kommt. Dabei muss es im Gesamtverlauf der Quellenlektüre darum gehen, aus der Menge des Möglichen Relevantes auszuwählen und für die eigene Frage und Darstellung fruchtbar zu machen – das sei an dieser Stelle betont, bevor wir uns nun, da das Instrumentarium vor Augen steht, auf die Spur eines bemerkenswerten, weil bis heute besonders in der Kirchengeschichtsschreibung hochgradig wirksamen, den Zuschnitt von Vorlesungen und Lehrbüchern wie von Forschungsprojekten und Einzelstudien zum frühneuzeitlichen Luthertum prägenden terminologischen Wandels begeben. Genauer: Wir begeben uns auf die Spur der Transformation des Begriffs »Orthodoxie« von der religiösen Leitidee zur historiographischen Kategorie im Feld der protestantischen Kirchen- und Theologiegeschichtsschreibung vom 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert. Wir folgen seiner markanten Wandlung von der klassisch affirmativen Selbstbezeichnung zum polemisch-fremdbezeichnenden Etikett und ausgerechnet darüber zur pejorativen Kategorie zwecks historiographischer Erfassung eines bestimmten, scheinbar klar zu umreißenden und zu charakterisierenden Phänomens innerhalb des frühneuzeitlichen Luthertums¹²⁵.

Die unter der Trias von Leitidee, Konstruktion und Gegenbegriff versammelten Ansätze werden also kombinierend aufgegriffen, um Aufkommen, Etablierung, Begründung und Entwicklung der wissenschaftssprachlichen Rede von »Orthodoxie« im Rahmen der historischen Darstellung des frühneuzeitlichen Luthertums zu beleuchten. Dazu werden wir eine Auswahl prominenter Werke von Gottfried Arnold bis Ernst Troeltsch mit ihren spezifischen Konzepten von Kirchengeschichte und Kirchengeschichtsschreibung in den Blick nehmen, die aufgrund ihres Wirkungsreichtums den wissenschaftlichen Sprachgebrauch ihrer Zeit und darüber hinaus bestimmt haben. Was genau haben sie im Blick, wenn sie von lutherischer »Orthodoxie« sprechen? Wie deuten sie das damit Bezeichnete, und warum deuten sie es so? Welche Vorannahmen sind dabei leitend, und wie verhält sich die je eigene Füllung und Verwendung der Kategorie zu der der Vorläufer und Zeitgenossen? Wo und wann wird auf den Gebrauch von »Orthodoxie«

125 Die Geschichte der historiographischen Rede von einer reformierten »Orthodoxie« verlangt aufgrund ihrer Eigentümlichkeiten eine ganz eigene Untersuchung und wird daher nicht mitverhandelt. Eine entsprechende Studie und der dann ermöglichte direkte kategoriale Vergleich wären zweifelsohne ungemein reizvoll.

gegebenenfalls verzichtet, und wie lässt sich dieser Verzicht erklären? Welche Folgen ergeben sich aus der Annahme der geschichtlichen Existenz einer lutherischen »Orthodoxie« für die Struktur der frühneuzeitlichen Kirchen- und Theologiegeschichte? Diesen Fragen wird im Anschluss exemplarisch nachgegangen, um einen Eindruck von der wechselvollen Karriere einer bis heute eigentümlich aufgeladenen und entsprechend umstrittenen historiographischen Kategorie¹²⁶ zu gewinnen.

Zum Aufbau dieser Studie sei nur angemerkt, dass ihre einzelnen Kapitel zum Nachweis spezifischer Entwicklungsprozesse chronologisch angeordnet sind, wie ihre Überschriften ausweisen. Sie beginnen ab dem dritten Kapitel mit einem die Befunde der vorangegangenen Quellenstudien bündelnden und kontextualisierenden »Zwischenstand«, der auch zum nächsten Untersuchungsgegenstand überleitet. Dass man bei der Lektüre der »Zwischenstände« manchmal auf ein Zitat stößt, dass bereits aus den vorangegangenen quellenanalytischen Passagen bekannt sein mag, ist den konzeptionellen Entscheidungen zur Gestaltung der Darstellung geschuldet. Sie ist so strukturiert, dass bei Bedarf eine abkürzende Lektüre möglich ist, die sich auf die Hinführung, die ineinandergreifenden »Zwischenstände« sowie die abschließenden Beobachtungen und Überlegungen im siebten Kapitel, das seinerseits auf bestimmten Vorüberlegungen aufruht¹²⁷, stützt. Eventuelle Redundanzerscheinungen verdanken sich folglich didaktischen Erwägungen.

Eine abschließende Bemerkung sei noch erlaubt: Diese Studie stellt den grundsätzlichen Wert von historiographischen Kategorien zur kritischen Untersuchung, begrifflichen Erfassung und ordnenden Darstellung von Vergangenen nicht infrage, ganz im Gegenteil. Doch kann sich die Forschung über ihre Begriffe »dadurch täuschen, daß sie sie für selbstverständlich hält. Dann stecken aber die eigentlichen großen Probleme in diesen Selbstverständlichkeiten und müssen diese immer von neuem zum Gegenstand des geschichtswissenschaftlichen Denkens gemacht werden. Allerdings ist die besondere konstruktive und begriffliche Art solchen Denkens auch offen als solche zugegeben«¹²⁸. Diesem übergeordneten Anliegen – der ebenso

¹²⁶ Vgl. zur Veranschaulichung Christian Volkmar WITT, Protestantische Kirchen- geschichte der Frühen Neuzeit ohne »Orthodoxie«? Kategoriale Beobachtungen zur Erkundung eines Forschungsproblems, in: Kerygma und Dogma 65/1 (2019), S. 47–67.

¹²⁷ Das diese Studie beschließende siebte Kapitel enthält auch einen knapp gehaltenen Ausblick, der auf meinen in der unmittelbar vorangegangenen Anmerkung genannten Aufsatz in KuD zurückgeht. Dort finden sich neben einer Bündelung der Problemstellung auch die betreffenden bibliographischen Belege, auf deren Wiederholung ich am Schluss dieses Buches verzichtet habe. An die Stelle erneuter Literaturauflistungen treten Verweise auf die entsprechenden Passagen des angeführten Aufsatzes, der dann bei Bedarf zu konsultieren wäre.

¹²⁸ Ernst TROELTSCH, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1911), in: Ders., Schriften zur Bedeutung des Protestantismus

kritischen wie exemplarischen Veranschaulichung des Werdegangs und der Wirkweise essentialisierender kategorialer Selbstverständlichkeiten – ist der folgende Untersuchungsgang durch viel rezipierte Beispiele der Kirchen- und Theologiegeschichtsschreibung verpflichtet. Denn auch die hier im Mittelpunkt stehende historiographische Kategorie »Orthodoxie« hat, um die eingangs bereits zitierten Worte Armitages noch einmal aufzunehmen und so gewissermaßen die Klammer zu schließen, »a history with an identifiable beginning, if not yet a discernible end. A historical treatment reveals the contingency of the phenomenon, contradicting those who claim its permanence and durability. It is my aim to show that what humans have invented, they may yet dismantle; that what intellectual will has enshrined, an equal effort of imaginative determination can dethrone«¹²⁹. Und dazu nehmen wir unseren Anfang an berühmt-berüchtigter Stelle der Geschichte der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung.

für die moderne Welt (1906–1913), Berlin u. a. 2001 (Kritische Gesamtausgabe 8), S. 183–316, hier S. 205.

- 129 ARMITAGE, *Civil Wars*, S. 11. Das dürfte auch ganz im Sinne einer »erneuerten Begriffsgeschichte« sein, die darum bemüht ist, »der Bedeutungsvielfalt eines Begriffs [...] gerecht zu werden, ohne ihn künstlich auf eine tatsächliche oder vermeintliche Hauptbedeutung zu reduzieren« [Christian MÜHLING, *Die europäische Debatte über den Religionskrieg (1679–1714). Konfessionelle Memoria und internationale Politik im Zeitalter Ludwigs XIV.*, Göttingen 2018 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 250), S. 42]. Einen anregenden Überblick über den betreffenden Diskussionsstand und mögliche Perspektiven der begriffsgeschichtlichen Forschung bietet Margrit PERNAU, *Einführung. Neue Wege der Begriffsgeschichte*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 44 (2018), S. 5–28.

II. Auftakt: Eine Leitidee wird asymmetrische historiographische Kategorie

Gottfried Arnold

A. Hermeneutische Voraussetzungen

Zusammenfassend gesagt, bildet »Orthodoxie« als Teil eines ungleich konträren Begriffsduals zur Abgrenzung von Handlungseinheiten somit

den Gegensatz zu Heterodoxie und Häresie und bezeichnet die Uebereinstimmung mit der kirchlich geltenden rechten, reinen Lehre. Obwohl diese reine Lehre inhaltlich keine sich allzeit gleich gebliebene Größe ist und man in den verschiedenen christlichen Hauptkonfessionen gemäß der dogmengeschichtlichen Entwicklung, deren einzelne Perioden in jenen Konfessionen einen Niederschlag gefunden haben, unter reiner Lehre inhaltlich Verschiedenes versteht, so stimmen sie alle in ihrer streng kirchlichen Ausgestaltung doch formell darin überein, daß sie auf die reine Lehre Gewicht legen¹.

Demnach setzt die institutionell-ordnungsstabilisierende, aufgrund ihrer geschichtlichen Bedingtheit variable und daher in sich spannungsreiche Leitidee »Orthodoxie«, die begrifflich mit der religiösen Pluralisierung und konfessionellen Differenzierung besonders in den reformatorischen Kirchentümern nachweislich Konjunktur hat und inhaltlich-argumentativ protestantischerseits wesentlich auf die retrospektivische Konstruktion der eigenen Vorgeschichte abhebt, konventionell eine positiv-affirmative Nutzung des betreffenden Begriffs aus sich heraus. Der mittels der terminologisch gefassten Leitidee »Orthodoxie« und ihres ungleich konträren Gegenbegriffs artikulierte normative Geltungsanspruch zielt im Sinne der institutionellen Ordnungsstabilisierung darauf, angesichts exklusiver religiöser Wahrheitsansprüche und daraus resultierender institutioneller Konkurrenzen das je eigene Lehrgebäude als singulär rechtgläubig darzustellen. Doch dann erfährt die Leitidee »Orthodoxie« Ende des 17. Jahrhunderts eine inhaltlich-argumentative Umwandlung durch ein Werk, das mindes-

¹ Leopold ZSCHARNACK, Art. Orthodoxie, in: RGG¹ 4 (1913), Sp. 1052–1068, hier Sp. 1052f.

tens in der Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung und der Konfessionswahrnehmung eine Zäsur markiert. Die Rede ist von Gottfried Arnolds *Unpartheyische[r] Kirchen- und Ketzer-Historie*². Dieses monumentale, von der stupenden Gelehrsamkeit genauso wie von der schöpferischen Kraft seines Verfassers zeugende Opus stellt »die erste, vollständige Darstellung der Kirchengeschichte aus dem Geist des spiritualistischen Radikalpietismus«³ dar und erfuhr seit seinem ersten Erscheinen 1699/1700 »das laudatur ab his, culpatur ab illis in seltener Weise und im reichsten Maß, wenngleich die Beifallsbezeugungen seiner Freunde von dem Anathema der Feinde weit übertönt und übertroffen wurden«⁴.

Jene – wie sich zeigen wird – wirkmächtige Umwertung bahnt sich freilich schon vor dem Druck der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* an, wie die dortigen bibliographischen Anmerkungen und Verweise belegen; zudem sind bestimmte Reflexions- und Wahrnehmungsgestalten theologiegeschichtlich als Präformationen der Arnold'schen Kirchengeschichtsschreibung erkennbar⁵. In Arnolds Denken selbst, in seiner Wahrnehmung und Deutung der Kirchengeschichte schälten sich bereits im Vorfeld seiner bedeutendsten Arbeit die Grundlinien seiner später entfalteten Neuperspek-

2 Den anschließenden Ausführungen liegt folgende Ausgabe zugrunde: Gottfried ARNOLD, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, Vom Anfang des Neuen Testaments Biß auf das Jahr Christi 1688, Hildesheim 1999 (reprografischer Nachdruck der Ausgabe Frankfurt a. M. 1729), 4 Teile in 4 Bänden. Zu den verschiedenen Ausgaben der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* vgl. Andreas Urs SOMMER, Geschichte und Praxis bei Gottfried Arnold, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 54 (2002), S. 210–243, hier S. 210, Anm. 1, sowie Franz DIBELIUS, Gottfried Arnold. Sein Leben und seine Bedeutung für Kirche und Theologie, Berlin 1873, S. 240f. Eine luzide historiographiegeschichtliche Verortung unternimmt Kai BREMER, Umorientierung in der Kirchengeschichtsschreibung um 1700, in: Silvia HEUDECKER u. a. (Hg.), *Kulturelle Orientierung um 1700. Traditionen, Programme, konzeptionelle Vielfalt*, Tübingen 2004 (Frühe Neuzeit 93), S. 165–182. Über den Aufbau des Gesamtwerkes informiert prägnant Wolfgang A. BIENERT, Ketzer oder Wahrheitszeuge. Zum Ketzerbegriff Gottfried Arnolds, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 88 (1977), S. 230–246, hier S. 242.

3 Albrecht BEUTEL, Art. *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, vom Anfang des Neuen Testaments biß auf das Jahr Christi 1688, Gottfried Arnold. EA Ffm 1699/1700, in: Michael ECKERT u. a. (Hg.), *Lexikon der theologischen Werke*, Stuttgart 2003, S. 768f., hier S. 768. Vgl. zur theologiegeschichtlichen Einordnung des Werkes auch Katharina GRESCHAT, Gottfried Arnolds »Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorie« von 1699/1700 im Kontext seiner spiritualistischen Kirchenkritik, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 116 (2005), S. 46–62.

4 DIBELIUS, Gottfried Arnold, S. 124. Zur durch die *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* entfesselten Entrüstung sowie zu den positiven Reaktionen vgl. ebd., S. 117–124. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch das Verzeichnis der Gegenschriften zu Arnolds Werk ebd., S. 226–228.

5 S. dazu die Beobachtungen bei Erich SEEBERG, Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik, Darmstadt 1964 (reprografischer Nachdruck der Ausgabe Meerane i. Sachsen 1923), S. 388–431. Vgl. dazu die nicht minder scharfsichtige Kontextualisierung und das insgesamt

tivierung heraus: In der Abhandlung *Christianorum ad metalla damnatorum historia* von 1697 ist zwar Arnolds »Definition der Häretiker als homines doctrina et institutis a religione vera diversa [...] noch ganz unindividuell, aber wir können doch schon die verschiedenen Stellen beobachten, an denen das Wachstum der Gedanken eingesetzt hat«⁶. So betont Arnold bereits dort die »Weitherzigkeit der alten Christen in der Anwendung des Brudernamens auch den Häretikern gegenüber« sowie »die Überzeugung der ersten Christen, daß die brüderliche Gemeinschaft durch die Verschiedenheit der Riten nicht aufgelöst werden könne«⁷. Wichtiger noch: Arnold formuliert den »in der ganzen mystischen und sektiererischen Literatur nachweisbaren Gedanken aus, daß stets die Guten von den Gottlosen verfolgt worden sind«⁸.

All das zeigt deutlich das Werden einer Anschauung von den Ketzern, die sich auf ganz anderen Bahnen bewegt als jene oben angeführte farblose Definition. Und wenn man einen Satz wie diesen liest: *Post illa tempora, tranquillo quidem ab externis hostibus ecclesiae statu, orthodoxi quos vocabant, eadem ab haereticis perpassi sunt, quum Ariani sub imperatoribus sibi faventibus illos indigne haberent*, so sieht man, daß man den Verfasser der Kirchen- und Ketzerhistorie vor sich hat⁹.

In der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* gelangen diese gedanklichen Grundlinien schließlich zur umfassenden historiographischen Durchstrukturierung weit über die ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte hinaus und zur Bewährung an den Quellen. Grundsätzlich geht es Arnold in und mit seinem *Opus magnum* um die »untersuchung der historischen warheit ohne partheylichkeit«¹⁰. In dem Bewusstsein, dereinst vor Gott Rechenschaft ablegen zu müssen, ist es ihm »allein und einig um die blasse lautere warheit zu thun«¹¹, und Gott war dann auch so gütig, ihm

kritische Arnold-Bild bei Albrecht RITSCHL, *Geschichte des Pietismus*, Bonn 1884, Bd. 2: *Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts*. Erste Abteilung, S. 294–322.

6 SEEBERG, Gottfried Arnold, S. 19.

7 Ebd.

8 Ebd., S. 20.

9 Ebd. Die Formierung der historiographisch konventionssprengenden Wahrnehmung der Ketzer und der Kirchengeschichte insgesamt durch Arnold zeichnen auch BIENERT, *Ketzer oder Wahrheitszeuge*, S. 230–241, und Friedrich Wilhelm KANTZENBACH, *Gottfried Arnolds Weg zur Kirchen- und Ketzerhistorie 1699*, in: *Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung* 26 (1975), S. 207–241, sowie Johann Friedrich Gerhard GOETERS, *Gottfried Arnolds Anschauungen von der Kirchengeschichte in ihrem Werdegang*, in: Bernd JASPERT/Rudolf MOHR (Hg.), *Traditio – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht*. Festschrift Winfried Zeller zum 65. Geburtstag, Marburg 1976, S. 241–257, nach.

10 ARNOLD, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, Bd./Teil 1, Vorrede (unpag.), S. 1 (Absatz 1).

11 Ebd. (Absatz 5).

die Erkenntnis und Darlegung der Wahrheit durch den Heiligen Geist zu gewähren: »Und als mir diese einmal so gar süsse und selig worden, konte ich freylich nicht anders, als derselben warheit, wie sie von Gott geoffenbaret ist, in allem treulich nachgehen, mit hindansetzung aller vorgefaßten meinungen, menschlichen ansehen und teuschereyen, väterlichen weisen, und was sonst dieses helle licht verdunckeln, oder entnehmen, und also der heilsamen lehre zuwider seyn kan«¹². Nach seiner Selbst- und Weltwahrnehmung nimmt der so erleuchtete Autor genau die Haltung bei Betrachtung der Kirchengeschichte ein, welche als einzige gottgefällig und »der heilsamen lehre« gemäß ist, um die ihm offenbarte Wahrheit angemessen zur Darstellung zu bringen. »Um es deutlich auszusprechen: Unparteilichkeit verweist in der *Kirchen= und Ketzerhistorie* zunächst weniger auf eine nicht näher erläuterte Vorurteilslosigkeit des historischen Betrachters, als vielmehr auf Loslösung von der religionsparteiischen, d.h. konfessionsgebundenen Darstellung der Kirchengeschichte«¹³. Erklärtermaßen in den Fußstapfen der »alten unschuld« der »allerersten Christen« wandelnd¹⁴, macht sich Arnold daran, umfassend »das bild wahrer Christen« sowie »das gegenbild [...] der falschen verderbten Christen« historiographisch nachzuzeichnen, woraus dann »der anfang, wachsthum, höchste gipffel, und die übrige umstände oder zufälle des geheimnisses der bößheit, so wol als der gottseligkeit, sonnenklar« ersichtlich werde¹⁵.

Er will folglich den Beweis antreten, »dass das wahre Christentum das Geistchristentum und jegliche Institutionalisierung von Leben und Lehre als solche bereits Apostasie sei«¹⁶. Unter diesen Vorzeichen werden alle in der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* vorkommenden Gegenstände ausschließlich »als gewisse facta oder geschehene dinge abgehandelt [...]«. Und ob sie wol auch (zumal in denen kätzerhistorien) viel streitfragen und lehrsätze in sich halten, so werden sie doch hier vermöge der rechten art einer historie nicht als solche, sondern als gewisse vergangene actiones angesehen, erzehlet und beurtheilt«¹⁷. Damit tritt Arnold mit den Waffen der Überparteilichkeit und der Historisierung für eine wahrheitsgemäße und entsprechend gottgefällige Aufbereitung der Kirchengeschichte in die

12 Ebd.

13 BREMER, Umorientierung in der Kirchengeschichtsschreibung, S. 168.

14 ARNOLD, *Unpartheyische Kirchen= und Ketzer=Historie*, Bd./Teil 1, Vorrede (unpag.), S. 1 (Absatz 6).

15 Ebd., Vorrede (unpag.), S. 2 (Absatz 8).

16 Wolf-Friedrich SCHÄUFELE, Geschichtsbewusstsein und Geschichtsschreibung um 1700, in: Wolfgang BREUL/Jan Carsten SCHNURR (Hg.), *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung*, Göttingen 2013 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 59), S. 29–55, hier S. 37.

17 ARNOLD, *Unpartheyische Kirchen= und Ketzer=Historie*, Bd./Teil 1, Vorrede (unpag.), S. 2f. (Absatz 13).

Schranken, wobei er »von allen menschlichen vorurtheilen, meinungen und aufsätzen [...] abstrahiren und der lautern göttlichen warheit in der schrift nach der Christen erster praxi allein« Gehör verschaffen will¹⁸. Bereits diese Profilierung eines Werkes als wahrheitsgemäß, gottgefällig, unparteiisch und methodisch von »der rechten art einer historie« legt aufseiten seines Autors mindestens zweierlei nahe, nämlich einmal den vorangegangenen Befund, die allermeisten Darstellungen der Kirchengeschichte seinen weder wahrheitsgetreu noch unparteiisch, und sodann die Erwartung heftigen Widerspruchs. Gerade Letzteres war ihm sicher, zumal er seine Diagnose unverblümt offenlegt: »So hab ich ferner vor unverantwortlich gehalten, der historischen warheit damit noch mehrern schaden, als bißher von vielen geschehen, zuzufügen, daß ich nemlich nur (wie fast alle gethan) eine einige gewisse parthey aus allen religionen in der welt erwehlete, selbige allein vor unschuldig und der ersten apostolischen gemeine gleich oder ähnlich ausgäbe, hingegen alle die andern zu vernichten, zu verkleinern, und zu verwerffen suchte«¹⁹. »Vor diesem greulichen übel habe ich mich ernstlich gehütet in diesen oft schweren und mißlichen untersuchungen der so sehr verdunkelten und verfälschten Kirchenhistorien«²⁰, denn er ist überzeugt, keine der empirischen Gemeinschaften oder Kirchen habe das Recht, sich im Besitz der Wahrheit zu wähnen: Die wahre Kirche sei vielmehr unsichtbar und »durch die gantze welt unter allen völkern und gemeinden verstecket, und zerstreuet«²¹.

Unter diesen – letztlich genuin reformatorisch geprägten – Voraussetzungen dürfte nun klar sein, wohin die Fahrt in der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* geht, nämlich in Richtung einer schonungs- und kompromisslosen Neubetrachtung der Kirchengeschichte mit dem erklärten Ziel einer umfassenden Revision der überkommenen Wahrnehmungs- und Beurteilungsmuster sowie der historiographischen Resultate, die sie bislang zeitigten. Dass Arnold dabei keineswegs zur streitsüchtigen Provokation oder aus eitlen Geltungsdrang zur Tat zu schreiten vorhat, streicht er ebenfalls klar heraus: Er, dem die Wahrheit offenbart worden ist, stellt sich und sein Werk rückhaltlos in den Dienst jener Wahrheit, wie ihn Gott fordert und die Heilige Schrift mannigfach illustriert. Damit ist es ihm Pflicht und Privileg, »nichts, was zum gantzen begriff der historischen warheit dienet, auszulasen, zu bemänteln, zu verdrehen oder verkehren. Denn eben darinn bestehen die grösten gebrechen der historien, wenn sie unter allerhand scheinursachen ihrer societät ruhm und vorthteile allein beobachten, die andern mögen blei-

18 Ebd., Vorrede (unpag.), S. 3 (Absatz 15).

19 Ebd. (Absatz 18).

20 Ebd., Vorrede (unpag.), S. 5 (Absatz 25).

21 Ebd.

ben, wo sie wollen«²². Diese Einschätzung historiographischer Werke aus Vergangenheit und Gegenwart ist in ihrer Rückwirkung aus Methode und Zuschnitt der von ihm geleisteten Kirchengeschichtsschreibung kaum zu überschätzen: »Arnolds Werk ist die erste Kirchengeschichte vom überkirchlichen Standpunkt aus, d.i. die erste Kirchengeschichte, welche Jesus Christus und die Kirche grundsätzlich auseinander hält und die eigentümlichen Erscheinungen, die allem öffentlichen Kirchentum anhaften, als gegenchristlich beurteilt. In der Durchführung dieses Standpunkts liegt die geschichtliche Bedeutung seiner Arbeit«²³. Und genau diesen überkirchlichen Standpunkt beschreibt Arnold selbst als unparteiisch.

Dass nach all dem die *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* wohl kaum als unkritisches Loblied auf irgendein konkretes Konfessionskirchentum gedacht ist, um dessen Ort im Heilshandeln Gottes irgendwie näher zu bestimmen oder zu rechtfertigen, steht außer Frage; fraglich bleibt hingegen bisher der Maßstab, nach dem Arnold die Geschichte des Christentums zu durchmustern vorhat. Doch auch darüber legt er nach »der rechten art einer historie« Rechenschaft ab: Der Maßstab zur wahrheitsgemäßen und unparteiischen Schilderung und Einordnung der Institutionen, Lehren und Personen, die im Laufe der Kirchengeschichte so vielfältig in Erscheinung getreten sind, fungiert die Urgemeinde: Am Vorbild »der ersten unfehlbar reinen gemeinde«²⁴, dieser Gemeinschaft »wahrer Christen«²⁵ wird er die empirischen Gemeinschaften, Kirchen und Konfessionen messen und sich dabei wiederum streng an »die richtschnur des geoffenbarten wortes«²⁶ halten.

»Der konfessionelle Standpunkt ist hier zugunsten eines spiritualistischen Geistchristentums aufgegeben«²⁷, und die sich daraus ergebenden Prämissen führen Arnold alles in allem zu einer Darstellung der Kirchengeschichte, die gleichermaßen umstritten wie wegweisend sein sollte und für die folgender Gedanke leitend ist:

Die wahre reine gemeinde ist von anfang des Evangelii und der Apostel zeiten her eine jungfrau und braut Christi gewesen. Die falsche abgefallene kirche aber ist nach dem zeugniß der ersten lehrer [...] zur huren worden, und hat unter Constantino M.

22 Ebd. (Absatz 29).

23 Emanuel HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, neu hg. und eingeleitet von Albrecht BEUTEL, Waltrop 2000 (Gesammelte Werke 6), Bd. 2, S. 263.

24 ARNOLD, *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, Bd./Teil 1, Vorrede (unpag.), S. 4 (Absatz 21).

25 Ebd., Vorrede (unpag.), S. 2 (Absatz 8).

26 Ebd., Vorrede (unpag.), S. 5 (Absatz 25).

27 SCHÄUFELE, *Geschichtsbewusstsein und Geschichtsschreibung*, S. 53.

durch die confuse und unvorsichtige aufnehmung aller heuchler und bösen, wie auch durch die natürliche vermehrung und fortpflanzung der falschen Christen viel millionen bastarte gezeugt, mit welchen aber kein wahres glied Christi zu schaffen hat²⁸.

Seit Beginn des Verfalls sind deshalb »gemeiniglich nicht einmal zwey oder drey in Christo Jesu warhafftig und gründlich eins, oder wie die allererste apostolische gemeine, ein herz und eine seele gewesen«²⁹. Vielmehr hat sich die im steten Verfall begriffene Kirche »in so viel tausend stücke gleichsam oder partheyen und secten vom anfang her zerrissen und zertrennet«³⁰, weshalb das ganze Elend der »sogenannten Christenheit, welches gleichwol bey allem äusserlichen ruhm und schein, aus allen und jeden umständen und begebenheiten so gar deutlich in die augen fällt«³¹.

Nun ist es im Zuge des Verfalls und zugleich als Manifestation desselben dazu gekommen, dass diejenigen, welche gleich der Urgemeinde untereinander und mit Jesus Christus als ihrem alleinigen Haupt wahrhaft einig waren, vom einflussreichen, verfallenen Rest »als sectirer und kätzer ausgehuffen worden« sind³². Diese Verketzerten, die die »unsichtbare rechte heilige gemeine Christi«³³ bildeten, erklärt Arnold demnach zu den eigentlichen Nachfolgern der reinen, in christlicher Liebe verbundenen Urgemeinde und darüber zum Ideal des Christseins schlechthin.

Woraus ferner offenbar und zu schliessen leicht ist, ob die gemeinen und grösten haufen oder partheyen, deren ein jeder sich rechtgläubig und in der lehre (wie sie diese von dem leben also abgerissen) vor vollkommen ausgegeben, die wahre kirche jemals warhafftig ausgemachet? oder, ob diejenigen vor die unsichtbare rechte heilige gemeine Christi anzusehen seye, die unter allen sichtbaren secten als schaafte Christi den grossen hirtten allein gehöret, respectiret und das ewige leben von ihm empfangen?³⁴

So klar die Antwort nach Arnolds *Unpartheyische[r] Kirchen- und Ketzer-Historie* ausfallen muss, so klar ist auch die damit einhergehende fundamentale Umwertung, die der Geschichtsschreiber in und mittels seiner Historiographie vornimmt. Vereinfacht gesagt: In radikaler Umkehrung der kon-

28 ARNOLD, *Unpartheyische Kirchen= und Ketzer=Historie*, Bd./Teil 1, Vorrede (unpag.), S. 6.

29 Ders., *Unpartheyische Kirchen= und Ketzer=Historie*, Bd./Teil 2, S. 1200. Im Hintergrund steht der Wortlaut von Act 4,32.

30 Ders., *Unpartheyische Kirchen= und Ketzer=Historie*, Bd./Teil 2, S. 1200.

31 Ebd.

32 Ebd.

33 Ebd.

34 Ebd.

ventionellen Wahrnehmungsmuster erhebt Arnold die von den Groß- und Konfessionskirchen Verfolgten und Verketzerten zu den eigentlichen Nachfolgern Christi und zu den wahren Trägern des Evangeliums und der Nächstenliebe, wohingegen er in den Verfolgern und ihren Institutionen Manifestationen des Verfalls des Christlichen erblickt. Ursächlich dafür ist seine spiritualistische Selbstwahrnehmung: »Er fühlt sich [...] als Gotteskind, das der unter alle Völker und Kirchen zerstreuten verborgenen oder unsichtbaren Kirche des Geistes, die allein die wahre Kirche ist, zugehört. Die bestehenden konfessionellen Kirchentümer [...] mit ihren Bekenntnissen, Lehren, öffentlich gesicherten Ämtern, Ordnungen und Zwangsgottesdiensten, [...] sind ihm unter der Herrschaft babelischen Geistes«³⁵. Damit verleiht Arnolds Werk einer spezifischen Normenaffirmation genauso Ausdruck wie einer bestimmten Normennegation. Dem minderwertigen empirischen Großkirchentum bzw. dem institutionalisierten Mehrheitschristentum, das besonders an seiner selbstherrlichen Machtausübung, an seinem rechthaberischen Dogmatismus und an seiner streitsüchtigen Eitelkeit erkennbar wird, steht die unter alle Völker und Kirchen zerstreute, einstmals in der Urgemeinde kollektiv verwirklichte, institutionell nicht verfasste und von daher unsichtbare Kirche des Geistes entgegen, welche ihrerseits von den als Ketzer verfolgten Abweichlern von der offiziellen Lehrmeinung konstituiert werde. Dieser genauso originellen wie streitbaren Gesamtdeutung der Kirchengeschichte unterwirft Arnold, der sich selbst als friedliebender Unparteiischer mit dem Heiligen Geist gesegnet und mit der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit beschenkt sieht, die Jahrhunderte seit Kaiser Konstantin.

Hier reichte sich bei Arnold echte geschichtliche Beobachtung über die Ungerechtigkeit, Gehässigkeit und Unlauterkeit der Beurteilung und Darstellung von Ketzern, wie die Kirche in ihren Amtsträgern, Theologen und Geschichtsschreibern sie vielfach geübt hat, die Hand mit der aus dem Grundstandpunkt folgenden Unmöglichkeit, der als babelisch betrachteten verweltlichten Kirche, in der Christi Geist von menschlichen Meinungen überwuchert wird, ihre Verdammungssprüche nachzureden. Arnold stellt sich also die Frage, ob nicht in den vorgeblichen Ketzern oft genug die wahrhaft Christus Gläubigen, in den sie verdammenden Kirchenmännern und Theologen die wahren Ungläubigen oder Gottlosen stecken. Er kann sie in einem überraschend weiten Umfang bejahen. Dadurch gewinnt er nun den nötigen Stoff, um das Fortleben des wahren Reiches Christi durch die Jahrhunderte hindurch zu belegen³⁶.

³⁵ HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 2, S. 262.

³⁶ Ebd., S. 265f.

B. Kategoriale Konsequenzen

Die damit einhergehende und material zur Durchführung gelangte folgenreiche Deutung der Geschichte des Christentums bleibt freilich nicht ohne Konsequenzen für Arnolds Begriffsgebrauch: Die wahrhaft Rechtgläubigen sind gerade diejenigen, die von den verkommenen Groß- oder späterhin Konfessionskirchen seit jeher als Falsch- oder Irrgläubige gebrandmarkt und marginalisiert werden, sofern sie sich nach dem Vorbild der Urgemeinde in wahrer Christusnachfolge üben. Die bislang als heterodox Klassifizierten sind somit nach Arnolds Wahrnehmung die eigentlich Orthodoxen und umgekehrt. Allerdings hat Arnold »in seiner Darstellung der Kirchengeschichte die traditionellen Urteile über Rechtgläubigkeit und Ketzerei keineswegs einfach auf den Kopf gestellt«³⁷. Vielmehr liegt »keine Umkehrung sondern eine Umwertung vor«³⁸. Der wortgewaltige Autor der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* nimmt *zuerst einmal* die Wahrnehmungsmuster der verkommenen, eitlen und notorisch intoleranten Mehrheitschristen und ihrer Institutionen auf und nennt sie weiter »Orthodoxe«. Die gezielte Beibehaltung eingeschliffener Terminologie leistet – *sodann* – zweierlei: Zum einen karikiert und demaskiert sie den vielleicht unangenehmsten Auswuchs der nach Arnold allgegenwärtigen Streitsucht, Rechthaberei und Eitelkeit, nämlich die Lehrfixierung der – erinnert sei an die eingangs zitierte Formulierung von 1697 – sogenannten »Orthodoxen«. Statt ihren Glauben nach dem Vorbild Christi und der Urgemeinde in Liebe und Bescheidenheit zu leben, errichten sie in ihrer kleingeistigen Machtgier vermeintlich den rechten Glauben aussprechende Lehrgebäude, um all diejenigen, die sich ihnen in aufrichtiger Treue gegenüber dem Evangelium nicht anschließen wollen und dadurch den Schein der Rechtgläubigkeit der seichten Mehrheit gefährden, mundtot machen oder gar gänzlich ausschalten zu können. Zum anderen entlarvt jene begriffliche Kontinuität die Vermessenheit der faktisch Irrgläubigen: Statt den Kern der Botschaft Christi zu bedenken – Liebe, Barmherzigkeit, Geduld –, werfen sie sich unbenommen ihrer offenkundigen Verkommenheit zu Sachwaltern der christlichen Wahrheit auf und etikettieren ihre hinter jenen Lehrgebäuden nur mäßig gut verborgene Laxheit und Engherzigkeit als rechtgläubig, und zwar ohne jedes Bewusstsein für das Ausmaß ihrer Korruption und für die ganze Qualität ihrer Verfehlung gegen den im und durch das fleischgewordene Wort geoffenbarten Willen Gottes.

Derartige unchristliche Züge liegen seit ihren Anfängen gleichsam denknotwendig im Wesen der angemäßen »Orthodoxie«: Für Arnold ist gewiss, »daß schon dazumal derjenige theil, welcher am weitläufftigsten gewesen,

37 BIENERT, Ketzer oder Wahrheitszeuge, S. 230.

38 SEEBERG, Gottfried Arnold, S. 225.

allezeit die praesumption vor sich behalten habe, wie er allerdings rechtgläubig, und also die wahre kirche sey. Daß er auch dannhero den meisten zuwachs, schutz und beyfall von jederman gehabt«³⁹. Diese – kirchengeschichtlich dann fatale – Zunahme an Masse, an Bedeutung und an Macht führt zu einer Dynamik, die Institutionalisierung, Lehrbildung und -fixierung einerseits, Verketzerung, Verfolgung und Unterdrückung andererseits aus Gründen der Selbsterhaltung und Legitimierung ineinanderwirken lässt: »Ferner, daß diese (scil. die laxen, intoleranten Mehrheitskirche, C. W.) sich die macht und freyheit genommen, ohne zuziehung der gegenpart concilia und versammlungen zu halten. Ingleichen daß auch sonst allerhand erfindungen zu spüren seyn, die man heimlich und öffentlich gegen solche leute (scil. die christustreuen Abweichler, C. W.) und ihre sachen angewandt«⁴⁰. Von der Mehrheitskirche kollektiv beschlossene neue Lehrsätze, die dann ohne jede Rückbindung an den biblischen Doppelkanon dogmatisiert und unter skrupelloser Nutzung machtpolitischer Gewalten durchgedrückt wurden, etablierten sich als Messlatten für die Bewertung von »Orthodoxie«, worüber aufseiten der Masse und ihrer Institutionen der letzte Rest von Wahrheitsinn und Nächstenliebe nach und nach verschüttet wurde.

Um nun die statt der christlichen Liebe hochgeschätzte und verteidigte Macht zur Erweiterung des eigenen Einflusses noch auszubauen, wurde jede Form der sittlichen Strenge hintangestellt und damit christliche Ideale über Bord geworfen. Offenkundige Sünder wurden in die Kirche aufgenommen, in der Kirche Sündigende durch Ausbau des Buß- und Ablasswesens bei der Stange gehalten, von der Kirche aus Selbstsucht Abgefallene durch dieselben Instrumente leichtfertig wieder inkorporiert. Es versteht sich, dass dem ganzen, bei aufrichtigem, wahrheitsliebendem Blick nur allzu leicht durchschaubaren Spiel durch »den elenden zustand derer orthodoxen lehrer« kein Ende gesetzt wurde. Ja, durch ihr Zutun blieben selbst die notorischen Sünder »also dabey orthodox, wurden auch vor keine kätzer angesehen«⁴¹, während ausgerechnet derjenigen, »deren ausspruch die kätzer verdammt hat, [...] oft selbst nach der eingeführten lehre eben so wol die gefährlichsten irrthümer oder auch die ungereimtesten meynungen, welche mit ihrer orthodoxie nicht stehen konten, nichts desto weniger öffentlich vorgetragen und meistens vertheidiget haben«⁴². Vor diesem Hintergrund verfinstert sich das historisch zu zeichnende Bild des Christentums rasch: Die verfallene Geistlichkeit hatte »gar nichts mehr von der ersten einfalt übrig gelassen, weil diese mit ihrem hochmuth, geitz und andern thorheiten nicht stehen konnte. Das

³⁹ ARNOLD, Unpartheyische Kirchen= und Ketzer=Historie, Bd. / Teil 1, S. 120.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd., S. 127.

⁴² Ebd., S. 120.

blinde verführte volck gieng indessen in seinem eigenen willen dahin, und war eben auch, wie es noch gehet, in dem wahn, damit sey es ausgerichtet, wenn man gleich bei der orthodoxie mord und alle gewaltsamkeit begehe, so sey man schon gläubig, heilig und selig«⁴³.

Auf diese Weise einmal in Fahrt gekommen, griff der Degenerationsprozess der Großkirche von Jahrhundert zu Jahrhundert weiter um sich: Diejenigen, »so sich orthodox nannten«, konnten mit Zustimmung der moralisch ebenfalls korruptierten »Clerisey« ihren »ehr- und geldgeitz, nebst einem wollüstigen zärtlichen leben, überall ungescheut sehen« lassen⁴⁴, während die »regenten, so viel ihrer orthodox gewesen seyn sollen«, Machtgier und Ehrgeiz des Klerus noch beförderten und dadurch dessen Korruption zusätzlich befeuerten⁴⁵. »Daß also der flor der kirchen oder der Clerisey darinnen hauptsächlich bestund, wenn diese nach gefallen über das arme volck herrschen, ihren vorthail, respect, und lust in allem suchen und finden, die andern, so ihnen daran hinderlich fielen, unterdrucken, überschreyen, schelten und schmähen, plagen, verkätzern und aus dem wege räumen, hingegen aber alleine hahn im korbe seyn könnte«⁴⁶.

Angesichts dessen kam, was kommen musste:

Immittelst hatte der wahre thätige glaube keine statt mehr, und die religion setzte man in gewissen concepten und terminis, die der verstand gefasset, wie auch in äusserlichen mund-bekäntnüssen und andern operibus operatis. Wer sich hierein nach der gemeinen weise wol richten konte, und die schon fest gesetzte autorität und gewalt der bischöffe nicht in zweiffel zog, der hiesse orthodox, er mochte nun ein rechtschaffener Christe seyn oder nicht. Wer aber ihre sätze, meynungen und kunstwörter nicht alle in der Bibel finden, oder sonst ohne überzeugung seines gewissens vor genehm halten konte, der muste ein kätzer heissen⁴⁷.

So wurden die Frommen und eigentlich Rechtgläubigen, eben weil sie ihrer christlichen Wahrhaftigkeit gemäß die Missstände anprangerten oder schon durch ihre bloße Existenz als Wahrheitszeugen unbequem waren, als Ketzer verfolgt; die Ruchlosen, Seichten und Machthungrigen hingegen nutzten ihre wachsende Mehrheitsposition schonungslos aus und erklärten sich zur Attraktivitätssteigerung und Machtabsicherung für »orthodox«, während sie den wahrhaft Rechtgläubigen nachstellten. Dabei wird oftmals als

43 Ebd., S. 281.

44 Ebd., S. 154.

45 Ebd.

46 Ebd.

47 Ebd.

deren »größtes verbrechen [...] von den orthodoxen dieses genennet, daß sie über den verfall der Christen geklaget, und sich deswegen von ihnen gethan haben«⁴⁸.

In diesem Verfallsprozess und seinen Manifestationen, wie Arnold sie umfassend zur Darstellung und begrifflich zur Geltung bringt⁴⁹, stellt auch die Reformation keine dauerhafte Zäsur dar, ganz im Gegenteil: »Es ist überall derselbe Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, dieselben Ursachen, welche zu seiner (scil. Arnolds, C. W.) Zeit der lebendigen Wirksamkeit des göttlichen Worts so hemmend im Wege standen, haben von Anfang an auf dieselbe Weise gewirkt und den Zustand der Kirche immer mehr verschlimmert«⁵⁰. Die Reformation hat zwar anfangs unter dem Eindruck der wütenden Verfolgungen durch die verkommene, intrigante und blutrünstige Papstkirche die einigende Liebe der Urgemeinde restituiert, weil den Glauben stärkendes, Demut bewährendes und dabei alle negativen Eigenschaften niederhaltendes Leiden nach Arnold den innerweltlichen Zustand wahren christlichen Glaubens auszeichnet. Als aber die Verfolgungen und mit ihnen das das Leben regelrecht segnende Leiden ihr Ende finden, ist auch mit der durch die Reformation ins Werk gesetzten Besserung Schluss. Während die Gemeinden gleichsam in die präreformatorische Verdorbenheit zurücksinken, geben große Gestalten wie Luther, Zwingli, Calvin oder Melanchthon ihren charakterlichen Schwächen nach, kommen vom bereits eingeschlagenen rechten Weg wieder ab und verfallen in gotteslästerliche Streitigkeiten. Ihre so zum Vorschein kommende und in Eigenliebe und Ehrgeiz wurzelnde Streitsucht ist dabei für Arnold nichts anderes als das Hauptkampfmittel des Satans gegen den rechten Glauben und daher die größte »pest unter den Gelehrten«⁵¹.

Besonders Melanchthon ist ihm in diesem Zusammenhang ein beachtlicher Dorn im Auge⁵²: Der vom Humanismus geprägte Reformator war nichts weiter als ein spitzfindiger Vernunftmensch⁵³, dessen »übermäßige und recht verderbliche neigung zu den heydnischen schriffthen, und der

48 Ebd., S. 215.

49 Ein weiteres Beispiel dafür ist Arnolds programmatische Verwendung der Bezeichnung »Protestanten« bzw. »Protestierende«; s. dazu Christian Volkmar WITT, Protestanten. Das Werden eines Integrationsbegriffs in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2011 (Beiträge zur historischen Theologie 163), S. 212–256.

50 BAUR, Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, S. 90.

51 ARNOLD, Unpartheyische Kirchen= und Ketzer=Historie, Bd. / Teil 2, S. 503.

52 Vgl. dazu Johannes WALLMANN, Das Melanchthonbild im kirchlichen und im radikalen Pietismus, in: Udo STRÄTER (Hg.), Melanchthonbild und Melanchthonrezeption in der Lutherischen Orthodoxie und im Pietismus. Referate des dritten Wittenberger Symposiums zur Erforschung der Lutherischen Orthodoxie (Wittenberg, 6.–8. Dezember 1996), Wittenberg 1999 (Themata Leucoreana), S. 11–24, bes. S. 16–22.

53 ARNOLD, Unpartheyische Kirchen= und Ketzer=Historie, Bd. / Teil 2, S. 826f.

Aristotelischen philosophie«⁵⁴ auch seinen Charakter korrumpiert habe. Denn die Liebe zur heidnischen Literatur und zur Stimme der eigenen Vernunft ließ ihn von der Führung durch die »Göttlichen und übernatürlichen würckungen des Geistes Gottes« absehen⁵⁵. Melanchthons »furchtsamkeit und unglauben« habe schon Luther vielfach beklagt⁵⁶. Doch damit nicht genug: Melanchthon war nicht nur spitzfindig, furchtsam und vernunftthörrig, sondern – nicht zuletzt in seinem Verhältnis zu Luther – auch falsch und intrigant⁵⁷. »Weiterhin haben Lutheri vertrauteste freunde, und er selber Philippo niemals recht getrauet, also, daß es wol zur öffentlichen ruptur kommen wäre, wo nicht der Churfürst selber Luthero ernstlich zugeredet«⁵⁸. Hinterlist⁵⁹, Blutdurst⁶⁰, Herrschsucht⁶¹ sowie Hochmut⁶² komplettieren die düstere Charakterzeichnung des Kettermachers⁶³ Melanchthon, die Arnold vorlegt, um jenen zur zentralen Prägefigur des anbrechenden Verfalls zu stilisieren. Denn wie an ihm zu veranschaulichen, sind »academische hoffart und pralerey ein brunn aller zerüttung unter den Gelehrten und vornemlich unter denen Theologen gewesen«⁶⁴.

Den größten Schaden aber verursachte Melanchthon durch die Wiedereinführung der bereits im Mittelalter wuchernden Schultheologie. Diese bedeutete mit ihrer Zuneigung zu heidnischer Weisheit und mit ihrer Beförderung der Streitsucht den »abfall [...] von der wahren apostolischen lehrart«⁶⁵. Hatte Luther die Schultheologie noch strikt abgelehnt⁶⁶, habe der genauso intrigante wie eitle Melanchthon mit seiner »spitzigen vernunft«⁶⁷ den »greuel durch die hinterthür herein gebracht, da jener sie kaum forne ausgetrieben«⁶⁸. Das sollte sich für die Zukunft der Theologie als fatal erweisen, ebnete die Schultheologie doch der »verderbten vernunft einen offenen weg [...], die einfalt der christlichen lehre zu unterdrucken«⁶⁹. So sollte es sich bald zeigen, »daß man die summam der gantzen theologie, der orthodoxie und des Christenthums in wort-gezäncke und feuchtige fragen

⁵⁴ Ebd., S. 827.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd., S. 811.

⁶⁰ Ebd., S. 742 u. 875.

⁶¹ Ebd., S. 553.

⁶² Ebd., S. 567f.

⁶³ Ebd., S. 871.

⁶⁴ Ebd., S. 568.

⁶⁵ Ebd., S. 555.

⁶⁶ Ebd., S. 552.

⁶⁷ Ebd., S. 551.

⁶⁸ Ebd., S. 554.

⁶⁹ Ebd., S. 551.

gesetzt: die übung aber der rechten warheit zur herwiederbringung gänzlich vergessen«⁷⁰. Mehr noch: Die durch die Schultheologie den Gläubigen aufgedrängten Menschenlehren zogen in Form der Symbolischen Bücher den schlimmsten Gewissenszwang nach sich⁷¹. Die von Melanchthon entscheidend vorangetriebene Verknüpfung der Theologie mit der heidnischen Philosophie wollte nicht weniger als »Christum und Belial vereinigen«⁷², womit der langjährige Weggefährte Luthers dauerhaft »mehr finsternüß und irrthümer in die theologie« brachte »als licht und krafft«⁷³.

Unter diesen Voraussetzungen blieb die die Reformation heimsuchende und nicht zuletzt von ihren Protagonisten – vor allen eben von Melanchthon – ausgehende und institutionell perpetuierte eitle Streitsucht auch mit Blick auf die einigende Liebe unter den Anhängern Luthers und Zwinglis nicht ohne verheerende Folgen: »An statt, daß man beyderseits einander, weil man nicht anders überzeugt war, in der so theuer von dem höchsten meister befohlenen liebe hätte tragen und dem Herrn überlassen sollen, verdamnte und verfluchte einer den andern«⁷⁴. Anstatt also in Liebe, die »durch das feuer der trübsal trefflich gefeget und unterhalten wurde«⁷⁵, und Einigkeit zu verbleiben, wie es dem Willen Gottes sowie dem Vorbild Jesu Christi und der Urgemeinde entspräche, verfallen die reformatorischen Konfessionskirchen – in- und untereinander in übelste Zwietracht⁷⁶.

Die Restitution der reinen, wahrhaft christlichen Lebensweise des Urchristentums in unparteiischer Brüderlichkeit im Zuge der Reformation währte also nicht lange. Vielmehr haben die Streitigkeiten und der damit angezeigte Rückfall in den verdorbenen vorreformatorischen Zustand der Kirche insgesamt »sehr viel geschadet, und unter andern auch die gemüther von der einfalt und lauterkeit des glaubens und der liebe auf zancksucht, aemulation, haß und schelten verleitet. Dabey nothwendig die krafft des geistes und reinigkeit der lehre und des lebens allenthalben viel abbruch gelitten«⁷⁷. Ursächlich ist nicht zuletzt der verfehlt Umgang mit der Pluralisierung, wie sie mit der Reformation notwendig einherging, »weil nemlich einer allein herrschen, und keinen neben sich auffkommen lassen wollen. Zu schweigen, daß auch dieses unersetzlichen schaden in der kirchen gethan, daß man nicht, wie im anfang, lauterlich bey den klaren worten und des H. Geistes führung blieben, sondern sich oft nach menschen accommodiret,

70 Ebd., S. 555.

71 Ebd., S. 552.

72 Ebd., S. 559.

73 Ebd., S. 551.

74 Ebd., S. 848.

75 Ebd., S. 509.

76 S. dazu ausführlich WITT, Protestanten, S. 223–256.

77 ARNOLD, Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie, Bd. / Teil 2, S. 503.

und von den klaren aussprüchen Christi abgewichen«⁷⁸. Die ganze Qualität des Schadens und der erneut um sich greifenden Verdorbenheit der reformatorischen Kirchentümer spiegelt sich erwartungsgemäß auch im Verhalten der kirchlichen Amtsträger: »Es haben auch die Prediger sich nach und nach unter vielen titeln und gelegenheiten eine hoheit [...] und unbetrügllichkeit zu wege bringen wollen, damit sie freye hand behielten, und ihnen niemand widersprechen dörrfte. [...] Und haben wir bereits [...] viel klagen gehört, daß die Päbstliche tyranney, gewissens-herrschaft und infallibilität im vollen schwang auch unter den Protestirenden kommen wäre«⁷⁹. Und um ihre Machtgier und Selbstherrlichkeit zu verbergen, verfielen die protestantischen Amtsträger auf einen alten Kniff: So haben »die ministeria sich nicht allein die kirche, sondern auch die reine, orthodoxe, und rechtgläubige genennet«⁸⁰. Da nun allerdings jede Richtung mit ihren je spezifischen Lehrmeinungen »den titel orthodox« für sich beanspruchte, vorne weg »die so genannten eyfrigen oder γνησίως Lutherani«⁸¹, war eine Verschärfung der liederlichen innerprotestantischen Auseinandersetzungen vorprogrammiert. Das ganze von Arnold ausgemachte Desaster rührt also wesentlich daher, dass und wie »man sich bloß und allein darauf verlassen und gerühmet, man hätte die orthodoxie und wäre in possession der warheit, um das leben mochte es stehen so elend als es wollte«⁸².

Der fest auf dem Boden bestimmter reformatorischer Grundpositionen stehende Autor bleibt somit auch im Zuge der Schilderung der Reformation und ihrer Folgen in seiner *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* bei den aufgezeigten terminologischen Umwertungen: In rein formal-begrifflicher Kontinuität bezeichnet er die nach seiner Wahrnehmung offenkundig und eigentlich Irrgläubigen, die eitlen, streitsüchtigen Vertreter des verkommenen, ja gotteslästerlichen Mehrheitschristentums als die »Orthodoxen«, und zwar ihrer Selbstwahrnehmung sowie ihrer Lehrfixierung entsprechend und zugleich beides historisch demaskierend, relativierend und kritisierend. Mittels dieser kategorialen Markierung entlarvt er geschickt die zugleich nicht minder geschickt unterstellte Eitelkeit, Lieblosigkeit und Lebensferne jener und macht sie dadurch als wahrhaft Heterodoxe, als eigentliche Ketzer klar erkennbar. Diese Kategorie wiederum wird bei Arnold gleichsam zum Ruhmeszeichen: Er verwendet sie zur Kennzeichnung eben der eigentlich Rechtgläubigen, die ja gerade aufgrund ihrer Liebe zur christlichen Wahrheit die Kreise der seichten, selbstsüchtigen und verblendeten Mehrheit stören und genau deshalb durch Verketzerung kaltgestellt werden. So

⁷⁸ Ebd., S. 503f.

⁷⁹ Ebd., S. 638.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd., S. 647.

dient in Arnolds wirkmächtigem Opus magnum ausgerechnet die Bezeichnung eben als »orthodox« zur Desavouierung menschlicher Sündhaftigkeit und ihrer Folgen, während unter ihrem Gegenbegriff – unter Ketzer oder Ketzerei – diejenigen versammelt werden, die in wahrer Christusbefolgung dem Vorbild der Urgemeinde nacheifern und unbeirrbar zur christlichen Wahrheit stehen. Damit wird eine christentumsgeschichtlich etablierte, quer durch die Epochen und geschichtlichen Phänomene übliche affirmative Selbstbezeichnung zwecks Legitimierung einer, genauer: der eigenen theologisch-dogmatischen Position zur polemisch geschickt zugespitzten Fremdbezeichnung zwecks Offenlegung unchristlicher Haltungen und Eigenschaften sowie dadurch bedingter unzutreffender Zuordnungen und Wahrnehmungsmuster.

Deutlich ist jedoch daneben auch: Unter dieser formal-kategorialen Oberfläche behält Arnold den klassischen Begriff als solchen und das daraus resultierende ungleich konträre Begriffsdual gleichsam auf der metahistorischen Deutungsebene bei. Schließlich hat er im religiösen Hintergrund seiner Darstellung und als wahrnehmungstheoretisches Fundament derselben einen konkreten Begriff, ein konkretes Bild von Rechtgläubigkeit; sie bedeutet für ihn, »daß die Früchte des wahren Glaubens – Gottesfurcht, Einfalt, Demut, Sanftmut, Lauterkeit des Herzens usw. – erkennbar sein müssen nicht zuletzt beim Umgang der Christen miteinander«⁸³. Ja, er selbst tritt ausdrücklich an, als erleuchteter Autor genau die Haltung bei Betrachtung der Kirchengeschichte einzunehmen, welche als einzige gottgefällig und »der heilsamen lehre« gemäß ist⁸⁴.

Entsprechend gab und gibt es sie, die faktisch Rechtgläubigen, zu allen Zeiten und in allen Gestalten der spannungsreichen Fülle, die das geschichtliche Christentum bildet. Arnold will ihnen mit seiner *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* ja gerade gegen ihre überkommene Diskreditierung durch die laxen, anmaßenden und korrupten Masse zur historiographischen Sichtbarkeit und darüber zu ihrem historischen Recht verhelfen. Insgesamt trennt er sich dabei »von der hergebrachten Beurtheilung ketzerischer Lehren nicht principiell; er kehrt nicht überhaupt das Urtheil über Ketzereien um, damit er die Ketzermacherei der herrschenden Parteien in allen Fällen und Beziehungen verurtheilen könne«⁸⁵. Aus diesem Grund kann von einer einseitig-pauschalen Parteinahme Arnolds für die von den Großkir-

83 BIENERT, Ketzer oder Wahrheitszeuge, S. 243.

84 ARNOLD, Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie Bd./Teil 1, Vorrede (unpag.), S. 1.

85 RITSCHL, Geschichte des Pietismus, Bd. 2, S. 311.

chen verketzerten Subjekte und Gemeinschaften nicht die Rede sein; folgt man seinen Ausführungen aufmerksam, so ist seine Haltung den Verketzerten und ihren Gemeinschaftsbildungen gegenüber doch differenzierter:

Hoffentlich wird aus dieser gantzen kirchen-historie nächst der täglichen erfahrung kund und offenbahr genug seyn, wie unter so gar vielen und grossen hauffen, darunter sich ein jeder die wahre kirche nennet, keiner gefunden werde, zu welchem sich ein Gott-suchendes gemüthe mit ungezweifelten vertrauen und sicherer persuasion einer unbetrüglichkeit ohne die geringste beysorge eines schadens aufenthalts oder hinderniß alleine gesellen, halten, und bey ihnen biß zum höchsten grad des alters Jesu Christi verharren könnte. Welches dann nicht allein von denen grössesten partheyen gewiß seyn mag, welche ihre eigene wercke und früchte schamrot machen, und ihrer blösse überzeugen: sondern auch von denenjenigen, welche jene neben sich verachten, und sich wegen ihrer schein-frömmigkeit und gleissenden heuchel-dienste allein vor rechtgläubig, und untadelich halten und ausgeben. Dann obgleich die ersten stifter und vorfahren solcher geringeren kirchgemeinden als zeugen der wahrheit in ihrem theil treu und besser dann ihre verfolger und ankläger gewesen: so ist doch denen nachkommen eben das begegnet, was der gantzen christlichen kirche selbst bald nach der Apostel tod wiederfahren, daß sie nemlich mit der zeit laulich, sicher, eigensinnig, sectirisch, hochmüthig und selbst-gefällig worden⁸⁶.

Die Eigenliebe macht spätestens von den auf die Stifter folgenden Generationen an auch vor den zuvor unterdrückten und verketzerten Formationen nicht Halt und bringt sie letztlich vom rechten Weg ab, wodurch sie genauso dem Verfall preisgegeben werden wie jede andere sichtbare Gemeinschaft vor und nach ihnen⁸⁷. Aus der Wurzel der Eigenliebe erwächst – zusammenfassend gesagt – auch bei den von den Großkirchen verketzerten Bewegungen

⁸⁶ ARNOLD, Unpartheyische Kirchen= und Ketzer=Historie, Bd./Teil 4, S. 1179.

⁸⁷ Diese strukturanalytische Beobachtung findet sich – mutatis mutandis – markanterweise noch im 20. Jahrhundert bei keinem Geringeren als Karl Holl. So erklärt Holl gegen Max Weber und Ernst Troeltsch: »Umgekehrt sind bei den ›Sekten‹, sobald sie Werbearbeit treiben, und auch ohne dies, sobald sie ins zweite Geschlecht kommen, d. h. sobald es solche gibt, die in sie hineingeboren werden, ganz dieselben Schwierigkeiten hervorgetreten wie bei den ›Kirchen‹. Man wird auch grundsätzlich nicht behaupten können, daß eine kleinere, durch freiwilligen Zusammentritt entstehende Gruppe ›soziologisch‹ von vornherein bessere Bedingungen für eine ›persönlich-innerliche Durchbildung‹ ihrer Glieder biete, als eine Kirche. Aus der Geschichte kann man ebenso reichlich den Satz belegen, daß in einer derartigen Gemeinschaft die Sittlichkeit zur Beobachtung von Äußerlichkeiten herabsinkt« [Karl HOLL, Der Neubau der Sittlichkeit, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 155–287, hier S. 243–245, Anm. 2 (das Zitat findet sich am Schluss der genannten Anmerkung auf S. 245)]. Ob und inwiefern es sich dabei gleichsam um einen Nachhall Arnolds und seiner *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* handelt, bliebe freilich zu untersuchen.

die Neigung, den eigenen Glauben zur Abgrenzung in Lehrsätze zu überführen, die dadurch geschaffenen Lehrgebäude absolut zu setzen und schließlich abweichende Haltungen zu verketzern. Dem eigenen, die christliche Liebe korumpierenden Absolutheitsanspruch Ausdruck zu verleihen, grenzt man sich unter Aufgabe der Christusnachfolge in und durch Lehre und Ritus von anderen Gemeinschaften und Individuen scharf ab und wird so letzten Endes selbst eine sichtbare Partei, eine Kirche mit all den unchristlichen Folgewirkungen, die nach Arnold seit jeher daraus resultieren.

Auch lehnt Arnold nicht grundsätzlich jedes Produkt christlicher Lehrbildungsprozesse ab oder steht allen Dogmen indifferent gegenüber: »Da Arnold Christ und zwar mystisch-spiritualistisch gerichteter Christ ist, hat die dogmatische Indifferenz ihre Grenzen. Es gibt für ihn einen bestimmten Inbegriff christlicher Erkenntnis, der von seinem Relativismus gegen alles darüber Hinausgehende nicht betroffen wird. Er legt ihn dar, wo er von den vornehmsten Lehrpunkten des ersten christlichen Jahrhunderts spricht«⁸⁸. Die von Anbeginn an geschichtlich existente und durch erleuchtete Historiographie identifizierbar gemachte wahre Orthodoxie ans Licht zu bringen, als deren Träger gerade die vermeintlich Heterodoxen zu stehen kommen, ist somit das maßgebliche Programm des zu diesem Zweck unparteiischen – im Sinne von überkirchlichen – Geschichtsschreibers. Jene dazu in Anschlag gebrachte kategoriale Umwertung, die den Terminus »Orthodoxie« vor dem Hintergrund des Verlaufs der Kirchengeschichte zum haltungsentlarvenden Makel werden lässt, ist freilich nur dem Wahrheitsliebenden selbst deutlich und plausibel zu machen – und allein von einem Wahrheitsliebenden und einem zudem durch Gottes Offenbarung Wahrheitserkennenden wie eben Gottfried Arnold materialiter überhaupt zur Darstellung zu bringen. Entsprechend kommt die erleuchtete kirchengeschichtliche Darstellung ihrem offen artikulierten Selbstverständnis nach als Wahrheitsträgerin zu stehen, die den unbefangenen, aufrichtigen und christlichen Leser seinerseits zum Wahrheitszeugen werden lässt und darüber der Erkenntnis und Bezeugung wahrhafter Rechtgläubigkeit Vorschub leistet. Daraus ergibt sich die hier wichtige Pointe der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie*:

Geschichte und Überlegung zeigen demnach, daß der Maßstab, nach dem die Ketzer beurteilt werden, kein Maßstab ist. Denn die wirkliche Ketzerei, die bekämpft werden muß, besteht nicht in falschen Urteilen des Verstandes sondern in einem gottlosen Willen. So drängt alles auf die Umwertung der geltenden Werte hin. Die Orthodoxen sind als die Theologen des Verfalls und der natürlichen Vernunft die wahren Ketzer, deren ungezügelter Leben mit seiner intoleranten und egoistischen Verfolgung aller Andersdenkenden ihre Ketzerei klar erweist. Die Ketzer aber als die Zeugen

⁸⁸ HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 2, S. 267.

der »insgemein verworffenen Wahrheit und Heiligkeit« [...] sind die wahren Kinder Christi, die sein Kreuz in sich tragen und eben deshalb von der Welt verdammt werden. [...] Möglich aber ist die hier vollzogene Umwertung nur auf Grund der entscheidenden Einsicht in den absoluten Wert des religiösen Erlebnisses und in die Relativität des historischen Christentums⁸⁹.

Diese Voraussetzungen ermöglichen es Arnold nun, den Begriff »Orthodoxie« durch die nachgezeichnete Umwertung in einem spezifischen Sinn situativ innerhalb der entsprechenden Leitidee von seiner konventionellen Deutung zu lösen und kategorial auf ein konkretes Verfallsphänomen anzuwenden. Dieses geschichtlich belegte und durch die von ihm reklamierte unparteiische Perspektive überhaupt erst belegbare geschichtliche Phänomen wiederum wird in der und durch die *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* bestimmbar, und zwar unbenommen seiner vielfältigen historischen Ausformungen oder Gestalten ganz essentialisierend. Um es noch einmal auf den Punkt zu bringen: Nach Arnold besteht das »Wesen dieser Orthodoxie [...] in dem einseitigen Wertlegen auf die reine Lehre und in der Gleichgültigkeit gegen ein heiliges Leben. [...] Die Orthodoxie zeigt sich in der Ankerkennung eines künstlich gefertigten Symbols, in der Unterwerfung unter die Autorität des Bischofs und im opus operatum. Sie bewegt nur den Verstand und weiß nichts von einer Einwirkung auf den Willen, nichts von Erfahrung und Wiedergeburt«⁹⁰. Zur Offenlegung genau dessen wird das Verfallsphänomen »Orthodoxie« konsequent historisiert, weil und sofern Arnold die geschichtliche Konstruktion von »Orthodoxie« sowie den abgrenzend-marginalisierenden Zweck derselben durchschaut, historiographisch aufbereitet und kritisch (um-)wertet. Mit der wesentlich historisch argumentierenden Relativierung der angesichts seiner religiösen Wahrnehmungsdiskpositionen pejorativ gefassten »Orthodoxie« als Trägerin und zugleich Symptom des Verfalls geht dann letztlich die historische Dekonstruktion ihrer wesentlichen und allgemein akzeptierten Stützungsmechanismen in Form der Lehr- und Bekenntnisbildung einher. Eben darüber wird die »geschichtlich erscheinende Kirche, die in den sichtbaren Kirchentümern vor unserm Auge steht, [...] nur als Gegenbild der rein geschichtlich nicht greifbaren unsichtbaren Kirche, die der eigentliche Gegenstand der Geschichtsschreibung sein soll«⁹¹, dargestellt. Die gleichermaßen relativierende wie schließlich dekonstruierende Historisierung von »Orthodoxie« in einem ganz bestimmten, nämlich pejorativen Verständnis führt in Arnolds Werk somit begriffsgeschichtlich zur Bildung der gleichlautenden histo-

89 SEEBERG, Gottfried Arnold, S. 225.

90 Ebd., S. 222.

91 HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 2, S. 269.

riographischen Kategorie gerade zur abwertenden Bezeichnung jenes vom erleuchteten Historiographen essentialistisch bestimmten kirchengeschichtlichen Degenerationsphänomens. Das ist theologie- und begriffsgeschichtlich ein folgenreicher Schritt, dessen Auswirkung uns im Folgenden weiter beschäftigen wird.

Allerdings ist damit das, was in der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* mit dem Begriff »Orthodoxie« geschieht, noch nicht hinreichend beschrieben. Denn die »Begriffsgeschichte klärt [...] die Mehrschichtigkeit von chronologisch aus verschiedenen Zeiten herrührenden Bedeutungen eines Begriffs. Damit führt sie über die strikte Alternative der Diachronie und Synchronie hinaus, sie verweist vielmehr auf die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, die in einem Begriff enthalten sein kann«⁹². Dessen eingedenk, gilt es noch einmal darauf zurückzukommen, dass es nach Arnold ja nicht keine historiographisch zu fassende oder theologisch zu beschreibende Rechtgläubigkeit gibt, ganz im Gegenteil: Sein Werk »ist nicht vom Standpunkt und im Dienste einer Partei, d.h. einer Partikularkirche, sondern vom dem »der ersten unfehlbar reinen Gemeinde« geschrieben«⁹³. Die allerersten Generationen des Christentums sowie – nach ihnen und im ebenfalls geisterfüllten Anschluss an sie – in der Geschichte immer wieder auftretende Wahrheitszeugen machen als Träger der christlichen Wahrheit dieselbe und mit ihr das (Fort-)Bestehen des Reiches Jesu Christi in der Welt überhaupt erst historisch und zugleich auf der Ebene der »rechten« Lehre greifbar. In den und durch die von den verkommenen Groß- und Mehrheitskirchen verketteten Wahrheitszeugen, in deren Tradition sich Arnold selbst stellt und zu deren Fürsprecher er sich macht, werden Rechtgläubigkeit und gottgefälliges Leben im untrennbaren In- und Miteinander geschichtlich kontinuierlich wahrnehmbar.

Die von Arnold akzeptierten Lehrgehalte, die er auf die göttliche Erleuchtung der Urgemeinde zurückführt, die die zu (re-)stabilisierende religiöse Ordnung lehrmäßig einzig adäquat abbilden und deren Licht im Laufe der Jahrhunderte nie völlig erloschen ist, machen dem selbst erleuchteten Historiographen und seinen genauso unparteiischen Lesern »wahrhafte« Rechtgläubigkeit geschichtlich und inhaltlich identifizierbar, und sei es auch ex negativo durch die Beschreibung der massiven und flächendeckenden Abweichungen von jenen Gehalten und ihren Überführungen in echt christliches Leben. Entsprechend repräsentieren die gerade deshalb Verketteten nach Arnold die »wahre« Orthodoxie, die die Liebesbotschaft des Evangeliums durch die Kirchengeschichte bewahrt und weitergetragen hat gegen die »falsche« Orthodoxie, die die eigentliche Heterodoxie ist, und deren unchrist-

92 KOSELLECK, Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, S. 125.

93 RITSCHL, Geschichte des Pietismus, Bd. 2, S. 310.

liche Nachstellungen. Unverkennbar bleibt es folglich bei dem von »Orthodoxie« und Heterodoxie gebildeten asymmetrischen Begriffspaar mit seiner polarisierenden Dynamik. Diese semantische Oppositionsstruktur ist für Arnolds Wahrnehmung und Darstellung der Kirchengeschichte leitend.

Mehr noch: Er behält auf der Metaebene grundsätzlich die die religiöse Ordnung stabilisierende Leitidee »Orthodoxie« mit ihren durch sie artikulierten normativen und faktischen Geltungsbehauptungen bei; sie bleibt die strukturstiftende Kraft seiner Auffassung von wahren, unverfälschtem, geistgewirktem Christentum und deshalb für seine Wahrnehmung der Kirchengeschichte konstitutiv. Nur weil er einen positiven Begriff von Rechtgläubigkeit hat, ist Arnold überhaupt in der Lage, das Schlechte vom Guten, das Richtige, Wahre vom Falschen zu scheiden und historisch zu identifizieren. Aber innerhalb jener Leitidee wird ihre terminologische Fassung bezeichnenderweise vor dem Hintergrund besonderer Wahrnehmungsmuster und Darstellungsinteressen, aufgrund bestimmter methodischer Vorentscheidungen situativ von ihrem überkommenen Verständnis gelöst, wodurch sie auch negativ gewendet werden und als essentialisierende pejorative historiographische Kategorie fungieren kann und dann eben auch faktisch fungiert. Die in dieser Form und Füllung in Anschlag gebrachte Kategorie »Orthodoxie« kann ihr massives polemische Potential wirksam entfalten, gerade weil jene Leitidee in der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* nicht aufgegeben wird, was wiederum Arnolds Christentumsverständnis als Gegenmodell zu und zugleich Kampfansage an die bestehenden Konfessionskirchentümer und ihrer Trägergruppen in all seiner Wucht erkennbar macht.

In polemischer Ausrichtung ersetzt »Orthodoxie« nun in bestimmten argumentativen Kontexten begrifflich Heterodoxie oder Häresie; »Orthodoxie« tritt semantisch an die Stelle ihres Gegenbegriffs, ohne dass dieser seinem Verständnis und seinem Sinn nach fallengelassen wird. Anders gewendet: »Orthodoxie« wird ihr eigener asymmetrischer Gegenbegriff, da Arnold »wahre« von »falscher« Orthodoxie zu unterscheiden weiß. »Orthodoxie« dient daher bei Arnold der pluralitätsgeschuldeten Selbst- und Fremdbezeichnung zugleich, ohne dass man diese Doppelfunktion einen Ausdruck von Pluralismus nennen könnte. Der Begriff ist im Fall der immer auch traditionskonstruierenden Selbstbezeichnung affirmativ-positiv besetzt, und hier liegt konkret die historisch-semantische Konstante. Im zweiten, im fremdbezeichnenden Fall hingegen korrespondiert der polemisch gewendete Begriff zur geschichtlichen Identifikation einer als Verfallsträger erachteten Gruppe inhaltlich-argumentativ mit seinem Gegenbegriff, den er semantisch ersetzt, ohne ihn strukturell überflüssig zu machen, ohne also die begriffliche Asymmetrie aufzuheben. Ungeachtet der umwertungsbedingten semantischen Substitution bleibt die ordnungsstabilisierende und naturgemäß span-

nungsreiche religiöse Leitidee »Orthodoxie« wahrnehmungs- und darstellungsprägend. Lediglich das konkrete inhaltliche Verständnis derselben wird mittels historischer Revision der geradezu klassischen Wahrnehmungs- und Wertungskonstellationen konfessioneller Historiographie und durch daraus folgende Dekonstruktionsmaßnahmen umkonstruiert, was sich notwendig auf den konkreten Begriffsgebrauch auswirkt.

Angesichts dessen ist Arnolds situative Umwertung mit der daraus resultierenden polemischen Begriffsverwendung bzw. -wendung ihrerseits Ausdruck des in Leitidee und ihrer begrifflichen Überführung angelegten Spannungsreichtums. Ordnungsstabilisierende Leitideen sind ja insgesamt faktisch ein von Dissens und Widerspruch durchzogener Komplex von Ideen und kommen als kontingente Ergebnisse von konfliktuösen Konstruktionsprozessen zu stehen. Als Identifikations- und Zielbestimmungsformeln einer Ordnung, als komplexe Konstruktionen und symbolische Ausdrucksformen faktischer und normativer Geltungsbehauptungen synthetisieren sie die in ihnen spannungsreich verarbeitete Vielfalt, weshalb sie in ihrer Geltung nie unbestritten und von den unterschiedlichen Interessen bestimmter Trägerschichten abhängig sind. In der und durch die *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* dringt nun eine spezifische Idee von »Orthodoxie« innerhalb jenes Komplexes an die Oberfläche und wird dort dominant. Sie verlangt wegen des dem Begriff inhärenten polemischen Potentials aufgrund der unweigerlich erzeugten Asymmetrie einen Gegen- oder Feindbegriff, mit dem in semantischer Opposition Arnold dann die bisher konventionelle Idee institutionalisierter »Orthodoxie« belegt, ohne auf die übergeordnete Leitidee selbst in ihrer Funktion und Geltung strukturell zu verzichten.

Diese partiell umwertende Verschiebung innerhalb des spannungsreichen Ideenkomplexes, der wiederum in jener Leitidee seit jeher synthetisiert ist, erfolgt *einerseits* mittels historisierender Dekonstruktion der bisher konfessionell-historiographisch konventionellen Ideen- und Begriffsfüllung. Zentrale Voraussetzung dieser Dekonstruierung qua Historiographie ist naturgemäß die Einsicht, dass und warum »Orthodoxie« unter bestimmten Umständen überhaupt konstruiert wird; Arnold legt die dahinter liegende Konstruktionslogik von seinem Standpunkt aus schonungslos offen, was, wie wir gesehen haben, mit seiner »Einschätzung der Kirchentümer als irdisch-menschlicher, halb oder ganz politischer Gebilde und mit seiner Kritik an allem theologischen oder kirchlichen Herrschaftsanspruch«⁹⁴ korreliert. Letztlich stand ihm fest, dass, »wenn es mit der orthodoxen Kirche so steht, wie er überzeugt war, und zur Grundvoraussetzung seiner geschichtlichen Darstellung machte, auch ihr Urtheil über die, die sie als Ketzer verdammt, ebenso wenig ein wahres sein kann, als überhaupt in ihr das wahre Christentum

94 HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 2, S. 273.

zu finden ist«⁹⁵. *Andererseits* tritt an die Stelle der bislang konventionellen und dominanten Ideen- und Begriffsfüllung – eben wegen der ungebrochenen Geltung und Wirkung der Leitidee »Orthodoxie« – eine andere Füllung, nämlich die Arnolds, die ihrerseits kaum schöpferisch ist. Die Durchsetzung eines alternativen Konzepts innerhalb der vielfältigen und spannungsreichen Gemengelage, welche die ungebrochen ihren Platz behauptende Leitidee darstellt, und die darüber erfolgte Neufüllung durch Umwertung gelingt wiederum durch eine religiöse Transzendierungsleistung: Allein seine Erleuchtung durch den Heiligen Geist versetzt Arnold in die Lage, die Wahrheit durch unparteiische Betrachtung zu erkennen, die echte von der heuchlerischen »Orthodoxie« zu trennen und somit eine Darstellung nach »der rechten art einer historie« zu bieten.

Durch Transzendierung erzeugt Arnold somit die Dominanz seines Begriffsverständnisses und sichert seine polemische Wendung jenes Terminus unter Beibehaltung der auch seine Hermeneutik wesentlich prägenden Leitidee ab: Sein Standpunkt und die sich daraus ergebende Perspektive sind die einzig zulässigen, weil durch göttliche Geistgabe ermöglichten und daher eo ipso allein gottgefälligen. Dieser absolute Geltungsanspruch in Form exklusiver religiöser Wahrheitsreklamation lässt Arnolds Füllung der Leitidee »Orthodoxie« als singulär und unbedingt, als einheitlich und notwendig erscheinen, was sich zweifellos mit seiner Selbst- und Weltwahrnehmung deckt – freilich unbenommen der faktischen Bedeutungsfülle mit dem Ergebnis der Vieldeutigkeit des Begriffs, von der Arnolds gelegentliche polemische Umwertung von der affirmativen Selbstbezeichnung zur pejorativen Fremdbezeichnung beredt Zeugnis ablegt. So folgt er zum Zwecke der symbolischen Darstellung von Geltungsansprüchen genau der legitimierenden und zugleich marginalisierenden Konstruktionslogik, die er als »wahrhaft« Orthodoxer den ausgemachten »falschen« Orthodoxen zur Last legt und darüber als die eigentlichen Ketzer erscheinen lässt. Die damit einhergehende Essentialisierung ist unverkennbar: Arnold weiß – bedingt durch sein spiritualistisches und darstellerisches Gesamtprogramm – sehr genau zu sagen, was warum »Orthodoxie« und entsprechend wer warum ein »Orthodoxer« ist, und zwar auf beiden Ebenen seines Begriffsgebrauchs, eben weil er von der Gewissheit geprägt ist, »wahre« von »falschen« Christen unterscheiden zu können«⁹⁶.

Dekonstruktion durch Historisierung und Konstruktion durch Transzendierung gehen in Arnolds Denken und Werk Hand in Hand und machen für uns nachvollziehbar, was warum wie mit dem Begriff »Orthodoxie« als Teil eines ungleich konträren Begriffs duals geschieht, als er in der

95 BAUR, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, S. 97.

96 BREMER, Umorientierung in der Kirchengeschichtsschreibung, S. 168.

Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie nicht mehr nur eine Leitidee expliziert, sondern darüber hinaus zur historiographischen Kategorie wird. Die in und mit derselben artikulierte Kritik an den bestehenden Konfessionskirchentümern »erregte und entzündete den heftigsten Widerspruch in allen evangelischen Gelehrtenkreisen; und daß der Sturm auf allen Seiten sich erhob: darin glaubte Arnold gerade ein Zeichen seiner Unpartheilichkeit sehen zu dürfen. [...] Und die Aufregung über Arnold's Werk nahm mit der Zeit nicht ab: nein, sie steigerte sich immer mehr, je häufiger man von dem übeln Einfluß hörte, den die ›Haereticissima haeresiologia‹ [...] an manchem Orte ausgeübt hatte«⁹⁷. Diese Dissens provozierende Wirkung weit über die Zeitgenossen hinaus kann nach unserem Befund schwerlich verwundern, zumal die aufgezeigte Umwertung des hier im Mittelpunkt stehenden Begriffs bei gleichzeitiger Kategorienbildung schon angesichts der eigentlich mit »Orthodoxie« symbolisch artikulierten Geltungsansprüche begriffsgeschichtlich folgenreich sein musste. Schließlich entbrennt so um die legitime Füllung, um das ›richtige‹ Verständnis des Begriffs ein auf das Feld der noch jungen Kirchengeschichtsschreibung getragener Kampf, nicht zuletzt, weil »Orthodoxie« als Teil eines asymmetrischen Begriffspaares auch im historiographischen Kontext einen Gegenbegriff erfordert, dessen Begründung und Anwendung Arnold inhaltlich-argumentativ aufgrund der ihm eigenen Wahrnehmungsmuster und des daraus resultierenden Begriffsverständnisses mitnichten scheute.

C. Bündelung

In Gottfried Arnolds *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, die »seine Stellung in der Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte recht eigentlich«⁹⁸ begründet, ist die Leitidee »Orthodoxie« in darstellungsbestimmender Geltung. Arnold sieht sie jedoch durch institutionalisierte Kirchentümer und deren lehrmäßige Stabilisierungsfaktoren korrumpiert und ihr wahres Verständnis entsprechend gefährdet. Auf die ausgemachte Gefahr reagiert er mittels seiner radikalen Umwertung auf dem Weg relativierender und desavouierender Historisierung des irrigen Verständnisses einerseits sowie gleichzeitiger Transzendierung und Offenlegung des einzig wahren und somit überhaupt zulässigen andererseits. Jenes leistet der Historiograph, dieses der Erleuchtete. Zwar erhält Arnold grundsätzlich »die Struktur der letztlich bei Luther verwurzelten protestantischen Auffassung der Kirchengeschichte [...]«. Arnold hat allerdings dieser eine sehr radikale Wendung

⁹⁷ DIBELIUS, Gottfried Arnold, S. 117f.

⁹⁸ MEINHOLD, Geschichte der kirchlichen Historiographie, Bd. 1, S. 430.

gegeben«⁹⁹, die die überkommenen Muster reformatorischer Traditionskonstruktion und Geschichtsschreibung infragestellte. Er hat insgesamt für die Groß- und Konfessionskirchentümer seiner Zeit, »für diese ›Mauerkirchen‹, wie er sie wegwerfend im Vergleich zur inneren Herzenskirche des wahrhaft Gläubigen nannte, nur das apokalyptische Verdammungsurteil ›Babel übrig‹¹⁰⁰.

Daher kommt es schließlich in der kirchengeschichtlichen Darstellung des erleuchteten und aufgrund dessen unparteiischen Historiographen zu einer Umkonstruktion innerhalb der Leitidee »Orthodoxie« zwecks heilsgeschichtlich als unabdingbar erachteter, weil gleichermaßen umfassende wie bedrohliche Missstände entlarvender (Re-)Stabilisierung der (heils-)geschichtlichen Ordnung. Diese Umkonstruktion wiederum findet ihren Ausdruck notwendig auch auf semantischer Ebene: Indem innerhalb der untereinander spannungsreiche Vorstellungen und Begriffe synthetisierenden Leitidee »Orthodoxie« eine spezifische Vorstellung bestimmend wird, werden im Modus der Geschichtsschreibung notwendig auch das Begriffsverständnis und der daraus resultierende Begriffsgebrauch andere. Daher ist es Arnold im Rahmen seiner *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* möglich, den analytisch nur im spannungsreichen Plural der Konstruktionen zu denkenden Begriff »Orthodoxie« eben nicht nur positiv zu besetzen, wie es im Falle der affirmativen, ihren Gegenbegriff verlangenden und setzenden Selbstbezeichnung herkömmlicherweise geschieht. Er kann ihn in der Funktion einer fremdbezeichnenden historiographischen Kategorie zur essentialisierenden Erfassung einer ihm qua Erleuchtung identifizierbaren sozialen Gruppe als abgrenzbarer Handlungseinheit – eben der zu häretisierenden »Clerisey« als zentraler Trägerin der Groß- und Mehrheitskirchen – auch pejorativ-negativ wenden. Dadurch kann dann »Orthodoxie« in engstem Zusammenhang mit einer bestimmten Konzeptualisierung der Kirchengeschichte situativ ihren strukturell notwendigen Gegenbegriff ersetzen, was in den polemischen Passagen dann auch geschieht.

Die Kategorie dient in diesem Fall – vor dem Hintergrund eines bestimmten Christentumsverständnisses, eines bestimmten positiven Begriffs von Rechtgläubigkeit und der daraus erwachsenden Wahrnehmungsmuster – der polemisch-essentialistischen Bestimmung und Bezeichnung dezidiert unchristlicher, ja nachgerade antichristlicher Haltungen und Charakterzüge, wie sie sich bis in Arnolds eigene Gegenwart hinein aufseiten der Masse, aufseiten der Großkirchen oder Konfessionskirchentümer bzw. bei

99 Ebd., S. 431.

100 Martin SCHMIDT, Gottfried Arnold. Seine Eigenart, seine Bedeutung, seine Beziehung zu Quedlinburg, in: Ders., Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus, Witten 1969 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 2), S. 331–341, hier S. 332.

einer ihrer entscheidenden Trägergruppen nach Wahrnehmung des durch den Heiligen Geist belehrten Beobachters ausmachen lassen. Somit ist im Werden der historiographischen Kategorie »Orthodoxie« zur Bezeichnung spezifischer Phänomene und Formationen als Trägerschichten bedrohlicher Verfallssymptome auch und gerade der nachreformatorischen Kirchengeschichte die polemische Stoßrichtung als wesentliches Moment ihrer argumentativen Ausrichtung, ihrer programmatischen Anwendung und ihrer wahrnehmungsbedingten sowie -steuernden Funktionsweise angelegt. Denn sie wurzelt geradezu in dem Bestreben, ebenjene Verfallssymptome gleichermaßen desavouierend wie pejorativ mit einer bestimmten sozialen Gruppe, mit einer abgrenzbaren Handlungseinheit zu identifizieren und so begrifflich-kategorial zu erfassen, und zwar in heilsgeschichtlicher Zuspitzung und der daraus erwachsenden antagonistischen Schärfe. Kurz: Ein traditionelles begriffliches Ehrenzeichen wird in und durch Arnolds wirkmächtiges Werk zum negativ besetzten, weil verketzernden Kampfbegriff zwecks historiographischer Kennzeichnung einer zentralen Akteursgruppe der geschichtlichen Degeneration des Christlichen.

Die Kategorie »Orthodoxie« ist demnach in polemischer Aufladung und desavouierend-pejorativer Funktion integraler Bestandteil der von Arnold vorgenommenen umfassenden Umwertung der Kirchengeschichte. Diese Umwertung bringt es mit sich, dass nun durch Historiographie die gemeinhin als heterodox Stigmatisierten im Falle wahrhafter Christusnachfolge als die wahrhaft Orthodoxen zu stehen kommen und umgekehrt, wodurch die im betreffenden konträren Begriffs dual strukturell angelegte Asymmetrie unabgeschwächt in Kraft bleibt. Auf kategorial-semanticischer Ebene wird jene Umkehrung darin greifbar, dass Arnold nun auch die von ihm ausgemachten verkommenen, streitsüchtigen, eitlen, laxen, ja insgesamt unchristlichen und entsprechend verdammenswerten Vertreter der Groß- und Mehrheitskirchen stigmatisierend »Orthodoxe« nennt. Umwertung und Neukategorisierung sind dabei ihrerseits ein Signum innerprotestantischer Pluralisierung und Differenzierung, ohne von einem affirmativen Umgang mit der faktischen Pluralität, der sie selbst geschuldet ist, zu zeugen. So wird ein epochemachendes Werk der Kirchengeschichtsschreibung mit den in ihm zur Artikulation gelangten spezifischen Wahrnehmungsmustern Zeugnis eines Wandels zwar keineswegs der hier im Mittelpunkt stehenden Leitidee als solcher, aber eben innerhalb derselben als spannungsreichem Ordnungsarrangement. Die *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* belegt damit eine massiv umgewichtende Verschiebung innerhalb der auf den Begriff »Orthodoxie« gebrachten Leitidee auf der Ebene der in ihr spannungsreich verarbeiteten, untereinander konkurrierenden Sinnsetzungen und Ordnungsentwürfe. Diese Verschiebung findet ihren Niederschlag in Arnolds zweifachem Begriffsgebrauch, in dem eine spezifische Normenaf-

firmation ebenso zum Ausdruck kommt wie eine bestimmte Normennegation. Der sprachliche Wandel verdankt sich – analytisch gesprochen – der historiographischen Dekonstruktion des als konventionell erfahrenen, hergebrachten und der Transzendierung eines anderen, eines spezifischen Verständnisses dessen, was »Orthodoxie« eigentlich heißt, worin sie besteht und wie sie wahrnehmbar wird.

III. Das 18. Jahrhundert: Eine asymmetrische historiographische Kategorie bleibt liegen

Ein Prospekt ausgewählter Konzeptionen
kritischer Kirchengeschichtsschreibung

A. Zwischenstand

»So nimmt Arnold eine Umwertung in der Kirchengeschichte vor, indem er Licht und Schatten neu verteilt und dort Heilige erkennt, wo man bisher Ketzer gesehen hat, und dort Ketzer wahrnimmt, wo man bisher Heilige zu sehen glaubte«¹. Dabei beruht der durch die nachgezeichnete Umwertung erfolgte begriffliche Wandel als Ausdruck einer folgenreichen Umgewichtung innerhalb der religiösen Leitidee »Orthodoxie« auf der Trias von dekonstruierender Historisierung, historischer Relativierung und kategorialer Neujustierung. Durch die Reklamation auf göttlicher Erleuchtung beruhender Wahrheitserkenntnis erfolgt dann die gegen historischen oder religiösen Einspruch absichernde Transzendierung der umgewerteten und umwertenden Begrifflichkeit. Die darauf basierende »Umkehrung der dualistischen Begriffe Orthodox und Heterodox oder Gut und Böse«² sowie die entsprechende Neukonfiguration im Moment der historiographischen Kategorienbildung dient der polemischen Erfassung einer bestimmten geschichtlichen Größe, einer historisch abgrenzbaren Handlungseinheit als Symptom und Trägerin des beklagenswerten Verfalls, nämlich der verkommenen und tyrannischen »Clerisey«.

Im Ergebnis ersetzt dann »Orthodoxie« bei Arnold in bestimmten argumentativen Zusammenhängen ihren eigenen Gegenbegriff, sodass er die entsprechende historiographische Kategorie auf zweierlei Weise zu füllen vermag, nämlich einmal ganz herkömmlich, also positiv-affirmativ, und – sodann – in polemisch-pejorativer Stoßrichtung zur Brandmarkung einer spezifischen Gruppe mit ihren unchristlichen und daher missbilligten Charakterzügen und Haltungen. Das auf diese Weise historisch wie religiös stigmatisierte Phänomen wird im Kontext seiner historiographischen Erfas-

1 MEINHOLD, Geschichte der kirchlichen Historiographie, Bd. 1, S. 432.

2 SEEBERG, Gottfried Arnold, S. 144.

sung und in karikierender Anspielung auf seine fehlgeleitete Selbstwahrnehmung ebenfalls und weiterhin »Orthodoxie« genannt, wodurch freilich die in dem Begriff strukturell angelegte Asymmetrie erhalten bleibt. Dahinter zeigt sich in dem unvermindert virulenten und wahrnehmungsstrukturierenden asymmetrischen Begriffsdual von Orthodoxie und Heterodoxie »ein Leitideenkampf [...] und die damit verbundene konkurrierende Neubesetzung« des Rechtgläubigkeitsbegriffs³; die Leitidee »Orthodoxie« wird »also beibehalten, zugleich aber ganz umgewertet«⁴.

Der von Arnold für sich beanspruchte unparteiische, das heißt sein jenseits der geschichtlichen Konfessionskirchentümer zu verortender, aber deshalb noch längst nicht religiös neutraler Standpunkt als Resultat göttlicher Erleuchtung wurde mit all seinen massiven Folgen für die Deutung und Darstellung der Kirchengeschichte sowie für deren kategoriale Strukturierung von den Zeitgenossen bekanntlich aufmerksam registriert und von den Kritikern unter ihnen dann auch konsequent angegangen. Das ausgerechnet im Gewand der Kirchengeschichtsschreibung vorgetragene »negative Urtheil, daß die Ketzer das nicht sein können, wofür die orthodoxe Kirche sie hält, weil die Voraussetzung, von welcher sie ausgeht, eine falsche ist«⁵, konnte nicht anders, als aufseiten der gerade damit Attackierten, aufseiten der mutmaßlichen Vertreter der »Orthodoxie« zum Gegenschlag zu reizen. Ein Werk wie die *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie*, das »nicht bloß die hergebrachten Vorurtheile der orthodoxen Kirche so schonungslos angriff, sondern sogar die Grundsätze, auf welchen sie beruhte, umzustößen drohte, [...] mußte nothwendig den lebhaftesten Widerspruch gegen sich hervorrufen«⁶.

Es kann nun im Folgenden nicht darum gehen, diesen Widerspruch, den sich daraus ergebenden Diskurs und die Wirkung Arnolds überhaupt in der theologischen, (kirchen-)rechtlichen und historischen Literatur der nächsten Jahre und Jahrzehnte nachzuzeichnen⁷. Zudem steht außer Frage, dass der religiöse Allgemeinbegriff »Orthodoxie« eben als solcher auch im 18. Jahrhundert aufgrund bekannter diskursiver Konstellationen in Theologie und Kirche reiche Verwendung findet, sei es affirmativ-selbstbezeichnend oder pejorativ-fremdbezeichnend⁸; die entsprechenden Belege dafür sind Legion. Mit der Sammlung und Rekapitulation derselben wäre für unseren Kon-

3 REHBERG, Die stabilisierende »Fiktionalität« von Präsenz und Dauer, S. 154.

4 Ebd., S. 155.

5 BAUR, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, S. 98.

6 Ebd., S. 108.

7 Das ist bereits andernorts in hervorragender Weise geschehen; verwiesen sei dazu exemplarisch auf die gleichermaßen grundlegenden wie ausführlichen Darstellungen ebd., S. 108–151, DIBELIUS, Gottfried Arnold, S. 261–306, und SEEBERG, Gottfried Arnold, S. 535–611.

8 Vgl. dazu bspw. Markus MATTHIAS, Art. Orthodoxie, I. Lutherische Orthodoxie,

text auch wenig gewonnen. Wir werden uns gemäß unserer eingangs im Dreischritt bestimmter Ideen entfalteten Fragestellung vielmehr weiterhin auf dem Feld der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung und ihrer Entwicklung zu bewegen haben, um die weitere Karriere der historiographischen Kategorie »Orthodoxie« genauso zu verfolgen wie die kritischen Reaktionen, methodischen Modifikationen und vielleicht sogar konzeptionellen Alternativen, die sie hervorruft. Dem Spektrum der Reaktionen, Modifikationen und Alternativen ist der nun unmittelbar anschließende Prospekt prominenter Vertreter des kirchengeschichtlichen Höhenkamms des 18. Jahrhunderts gewidmet.

B. Mosheim und Schroeckh

Grundsätzlich gilt, dass von »Gottfried Arnold sehr weitreichende Wirkungen« ausgegangen sind, da er »für die Einsicht in die Relativität aller historischen Erscheinungen [...] eine hervorragende Position« einnimmt, und ebenso »weist der von ihm vertretene Standpunkt einer »unparteiischen« Betrachtung der Geschichte in die Zukunft«⁹. Während und weil somit »Arnold, nicht zuletzt wegen des von ihm bereitgestellten kirchenkritischen Potentials, breit rezipiert worden ist, hat im 18. Jahrhundert zugleich die wissenschaftliche Kirchengeschichtsschreibung des Protestantismus einen entscheidenden Aufschwung erlebt«¹⁰. Diese erhebliche Strahlkraft der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie*, ihre Bedeutung für die methodische Reflexion und die materiale Ausgestaltung kirchenhistorischer Arbeit wurde bereits im 18. Jahrhundert gesehen und zu würdigen gewusst. So notiert ein jüngerer Bahnbrecher der wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung, nämlich kein Geringerer als Johann Lorenz von Mosheim: »Es ist wahr, er (scil. Arnold, C.W.) hat in der Kirchengeschichte das Eis gebrochen, und hat viel gutes«¹¹. Doch der Eindruck, den Mosheim von Arnold hat, ist mehrschichtig: Unbenommen der Vorreiterrolle, die der Jüngere dem Älteren zuerkennt, erklärt Mosheim, Arnold habe sich »durch seine Neigung zur Mystic, Melancholie und falsche Einbildungen in Irrthümer reissen lassen, und der Clerisey vieles ohne Grund zur Last gelegt, auch

in: TRE 25 (1995), S. 464–485, und MAHLMANN, Art. Orthodoxie, orthodox, II., Sp. 1382–1385.

⁹ MEINHOLD, Geschichte der kirchlichen Historiographie, Bd. 1, S. 432.

¹⁰ Albrecht BEUTEL, Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium, Göttingen 2009, S. 218.

¹¹ Johann Lorenz von MOSHEIM, Kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen, in akademischen Vorlesungen vorgetragen, neu hg. und eingeleitet von Dirk FLEISCHER, Waltrop 1998 (reprografischer Nachdruck der Ausgabe Helmstedt 1763) (Wissen und Kritik 14), S. 181.

die Ketzer zu stark vertheidiget«¹². Folglich unterliegt gerade die zuvor nachgezeichnete Umwertung, deren Ermöglichungsgrund Arnold in seiner geist-erfüllter Erleuchtung zu verdankenden Unparteilichkeit erblickt, der Kritik Mosheims. Das wiederum bleibt eo ipso nicht ohne Auswirkung auf die Wahrnehmung der von Arnold reklamierten Unparteilichkeit durch Mosheim, der seinen eigenen Ansatz dann folgerichtig entwirft als schöpferische Antwort »to the dominant narrative provided by [...] Gottfried Arnold«¹³.

Dieser stellt daher eine schöpferische Antwort dar. Vor diesem Hintergrund legt Mosheim, in dessen Historiographie insgesamt »zum ersten Male in der Geschichte der Theologie ein Kirche und Christentum betreffendes, vom Theologen bearbeitetes Erkenntnisgebiet positiv-historisch, rein als Gegenstand sachlicher menschlicher Erkenntnis«¹⁴ gefasst wird, 1746 seinen *Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte* vor, dem 1748 ein *Anderweitiger Versuch einer vollständigen und unpartheyischen Ketzergeschichte* folgen sollte. Der Titel ist allerdings im Vergleich mit der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* nicht misszuverstehen: »Ich ließ es mir einfallen, in einer Probe zu zeigen, wie nach meiner Einsicht eine vollständige und unpartheyische Geschichte der so genannten Ketzer müsse geschrieben werden. Da ich diesem Einfalle nachdachte, dünkte mich, daß der Versuch, zu dem ich Anstalt machte, mehr Nutzen und Vergnügen bringen würde, wenn er mehr Exempel, als ein einziges, wenn er eines aus einem jeden Haupttheile der Ketzergeschichte, aus der alten, der mittlern und aus der neuen darstellte«¹⁵. Mosheim will demnach »nicht etwa eine Geschichte aller Häresien geben, sondern sozusagen ein Paradigma dafür, wie man Ketzergeschichte zu schreiben habe. Das liegt in dem Worte ›Versuch‹. Die beiden Ziele, die er der Darstellung gesteckt hat, Objektivität der Auffassung und erschöpfende quellenmäßige Behandlung, sind ebenfalls im Titel angedeutet. In der einen wie in der andern Hinsicht bedeutet Mosheims Bemühung um die Geschichte der Häresien einen grossen Fortschritt«¹⁶, was sich auch und vor allem an seiner Beschäftigung eben mit dem Konzept der historiographisch unabdingbaren Unparteilichkeit zeigen lässt. Schließlich war seit Arnolds großem Werk und wegen desselben »das Wort ›unpartheiisch‹ nicht wieder vom Programm der Historiker verschwunden und die Frage

¹² Ebd.

¹³ Michael PRINTY, *Heresy and the Protestant Enlightenment*. Johann Lorenz von Mosheim's History of Michael Servetus, in: Carina L. JOHNSON u. a. (Hg.), *Archeologies of Confession. Writing the German Reformation 1517–2017*, New York 2017 (Spektrum 16), S. 173–192, hier S. 175.

¹⁴ HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Bd. 2, S. 355.

¹⁵ Johann Lorenz von MOSHEIM, *Anderweitiger Versuch einer vollständigen und unpartheyischen Ketzergeschichte*, Helmstedt 1748, Vorrede, S. 15.

¹⁶ Karl HEUSSI, Johann Lorenz Mosheim. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, Tübingen 1906, S. 190.

nach der Beurteilung der Häretiker lebhaft erörtert worden«¹⁷. Zu dieser lebhaften Erörterung leistet nun auch Mosheim seinen wirkmächtigen zweiten Beitrag, der an Arnolds Vorstoß genauso anknüpft wie er methodisch über ihn hinausweist.

»Die Geschichte der Ketzer, das heisset, derjenigen, die sich durch ihre besondern Lehren und Meinungen von dem grössten Haufen der Christen getrennet und dadurch Verfolgung und Widerspruch auf sich gezogen haben, ist eines der vornehmsten und ansehnlichsten Stücke der Geschichte des Christentums«¹⁸, konstatiert Mosheim im Zuge seiner methodischen Reflexion. Im Bewusstsein der Bedeutung und Notwendigkeit der historiographischen Beschäftigung mit den sogenannten Ketzern beleuchtet er dann auch gleich einleitend das dynamische Verhältnis von Ketzerei und Rechtgläubigkeit. Im Hintergrund steht der grundlegende innerchristliche Dissens »über den richtigen Weg zum Leben und zur Seligkeit«¹⁹. Der darüber seit den frühesten Tagen immer wieder aufflammende Streit folgt einer bestimmten historisch zu fassenden Logik: »Die Urheber der Unruhen geben vor, daß die herrschende Kirche die Heerde des Erlösers verleite, und daß die Vorsehung des Höchsten sie erwecket habe, die verirrtten Schafe wieder zu rechte zu bringen: Und die herrschende Kirche beschuldiget sie, daß sie aus Ehr- und Gewinnsucht den Frieden der Gemeinde des HErrn stören und das Volk GOTTES zum Abfalle von der reinen Wahrheit verführen wollen«²⁰.

Die offenkundige Nüchternheit Mosheims im Umgang mit seinem Gegenstand verdient im Vergleich zu Arnold Beachtung: Christentumsgeschichtlich betrachtet gibt es eine Mehrheit, repräsentiert durch die »herrschende Kirche«, von der sich Minderheiten in Lehre und Leben abgrenzen und den Vorwurf erheben, die Masse sei mit ihren Institutionen vom rechten Weg abgekommen. Dieser Akt der Selbstmarginalisierung führt aufgrund seiner heilsgeschichtlich aufgeladenen Motivation mit einer gewissen Notwendigkeit dazu, dass die »herrschende Kirche« zur Aufrechterhaltung und Durchsetzung ihres Wahrheits- und Rechtgläubigkeitsanspruchs die Dissentierenden als gefährliche Irrlehrer ausgibt und so ihrerseits marginalisiert. Das wiederum bestätigt die sogenannten Ketzer als schwächere Partei in ihrer Wahrnehmung von der Verkommenheit der Masse und bestärkt sie in ihrer Entschlossenheit, sich von der Großkirche abzusetzen und deren Bestandsrecht und Rechtgläubigkeit offen zu bestreiten, was aufseiten der »herrschen-

17 Ebd., S. 189.

18 Johann Lorenz von MOSHEIM, Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte, neu hg. und eingeleitet von Dirk FLEISCHER, Waltrop 1995 (reprographischer Nachdruck der Ausgabe Helmstedt 1746) (Wissen und Kritik 2), Vorrede, S. 3.

19 Ebd.

20 Ebd.

den Kirche« als Mehrheitspartei zur weiteren Verschärfung des Tons und der als notwendig erachteten Maßnahmen zur bestandssichernden Eindämmung der Häresie führt – und so fort. Es stehen sich demnach unvereinbare, ja einander negierende Wahrheitsansprüche und Rechtgläubigkeitspostulate gegenüber, die um das richtige Verständnis des Kerns der christlichen Botschaft ringen und sich geschichtlich auf ungleich starke Parteien verteilen, deren bloße Existenz das Existenzrecht des jeweiligen Gegenübers zugleich bedroht und rechtfertigt.

Der Eifer und die Hitze, womit der Streit von beiden Seiten geführt wird, gleicht insgemein der Größe der Sache, weswegen man kämpfet [...]. Vernunft, Beredsamkeit, List, Gewalt, Verheissungen, Drohungen, alles, was die Gemüter der Menschen ziehen und beugen kann, wird von einer jeden Parthey angewendet, die andere zu besiegen. Man greift endlich, wo keine höhere Macht in das Mittel tritt, zu den Waffen und giebet vor, daß man durch die Liebe GOTTES und des Nächsten gedungen werde, lieblos und grausam zu seyn. Die stärkere Parthey brennet und mordet: Die schwächere lässet sich würgen und hinrichten. Beide berufen sich auf GOTT und auf ihr Gewissen. Jene saget, daß sie die Feinde des HERRN nicht könne leben lassen und die Schmach der göttlichen Wahrheit rächen müsse: Diese leidet und stirbet unter der Betheuerung, daß sie den wahren Glauben durch ihr Blut versiegele und ihr Leben zur Ehre des HERRN aufopfere²¹.

Mosheim durchschaut somit das affirmativ-selbstlegitimierende Moment des artikulierten Anspruchs auf Orthodoxie, dessen genauso offen artikulierte Bestreitung nicht geduldet werden kann und letztlich bekämpft werden muss. Dieses sich auch im ungleich konträren Begriffsdual von Orthodoxie und Heterodoxie niederschlagende Prinzip der Christentumsgeschichte verstanden als Kirchengeschichte wollen sein *Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte* sowie sein *Anderweitiger Versuch einer vollständigen und unpartheyischen Ketzergeschichte* historiographisch zur Darstellung bringen, indem sie paradigmatisch entsprechende Auseinandersetzungen unparteiisch durchleuchten, ohne jenes Begriffspaar kategorienbildend wirken zu lassen. Kurz: Mosheim tritt an, exemplarisch zu zeigen, wie sich die Geschichte derjenigen schreiben lässt, die historisch nicht a priori Ketzer waren, sondern »die als Ketzer sind verfolgt worden«²². Anders als bei Arnold und durchaus auch gegen ihn liegt der Grund dafür allerdings nicht in dem seinerseits parteiischen Streben nach erleuchteter Apologie der Verfolgten oder gewaltsam Unterdrückten; es geht Mosheim vielmehr um die – seiner Wahrnehmung nach längst überfällige – Urteilsbefähigung sei-

²¹ Ebd., S. 3f.

²² Ebd., S. 4.

ner Leser qua Geschichtsschreibung. »Die deutliche Offenbarung der Wahrheit ist der Tod des Irrthums: und man erwirbt sich, meines Erachtens, ein grösseres Verdienst um die Liebhaber der Geschichte, wenn man ihnen das Schwerdt in die Hände gibt, womit sie alle falsche Nachrichten ohne Mühe erlegen können, als wenn man selber ein gelehrtes Treffen nach dem andern liefert«²³. Diese dem Historiographen obliegende Pflicht zur kritischen Urteilsbefähigung seiner Leserschaft über den engeren Kreis der gelehrten Experten hinaus bekommt im Falle der Ketzergeschichtsschreibung auch eine seelsorgerlich-apologetische Seite. Denn zahllose »Fromme, die es so oft hören und lesen, daß die Geschichte der Ketzer mit Unwahrheiten und Verleumdungen angefüllt sey, werden irre und lassen sich den Gedanken einfallen: Wer weiß, ob man uns den wahren Glauben verkündigt, den JESUS und die Apostel der Welt gepredigt haben? Wer weiß, ob das rechte Christentum nicht mit den Ketzern untergegangen sey?«²⁴

Für solche innerliche wie äußere Unruhe stiftenden und die Ordnung somit destabilisierenden Signale tiefer Verunsicherung zeichnen diejenigen verantwortlich, die in partiischer Einseitigkeit die sogenannten Ketzer verdammt oder verteidigt haben. Beide Extreme erachtet Mosheim als hochproblematisch, vor allem wenn sie im Gewand der unparteiischen Geschichtsschreibung daherkommen. Ketzergeschichte im Modus der Anklage der Verketzerten zu betreiben ist folglich genauso falsch und gefährlich wie im Modus der Anklage der sogenannten Ketzermacher. Und es ist diese kritische Haltung, die Mosheims Ketzergeschichtsschreibung konzeptionell und kategorial über die *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* hinausführen und zugleich deren Anregungscharakter exemplarisch vor Augen stellen. Konsequenterweise wendet sich Mosheim so gegen das Anliegen einer vollständigen Ketzergeschichte; die klagende Forderung danach sei »ungerecht und vergeblich, wenn man das vollständig nennet, dem keines von seinen Gliedern und Theilen fehlet«²⁵. Ein unbefangener Blick auf die herausfordernde Quellenlage, auf die Unvollständigkeit der Überlieferung und die offenkundige Einstellung der Quellenautoren aus allen Zeiten lassen das Verlangen nach Vollständigkeit illusorisch erscheinen. Auch wenn man lediglich hofft, sie sei erreichbar, »hat man gewiß noch weit mehr Ursachen zu glauben, daß unsere Kinder und Kindeskinde vor der Erfüllung derselben entschlafen werden«²⁶.

23 MOSHEIM, *Anderweitiger Versuch*, Vorrede, S. 20.

24 Ders., *Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte*, Vorrede, S. 6.

25 Ebd., S. 7.

26 Ebd., S. 10.

Die schiere Vielfalt der »Gemeinen«, die »der regierenden Kirche den Kampf angeboten haben und von dieser mit dem Banne, mit Feuer und mit Schwert sind bekrieget worden«²⁷, stellt in Kombination mit der aufgezeigten Überlieferungsproblematik vor erhebliche Herausforderungen:

Viele dieser Gemeinen sind noch ganz und gar mit Dunkelheit umgeben und kaum dem Namen nach bekannt. Einige, die fast nichts mehr mit einander gemein haben, als den Haß des Papstes und seiner Geistlichkeit, hängen noch zusammen und werden als eine einzige Kirche vorgestellt. Viele stehen in den Büchern, die von der Geschichte der Kirchen handeln, so wie Fündlinge, von deren Eltern viele Mutmaßungen herumgehen und nichts gewisses kann gesaget werden, oder so wie die irrenden Ritter, von deren Thaten die alte Sage viel ungewisses, und die Geschichte nichts, oder doch nichts zuverlässiges meldet. [...] Wem ist es verborgen, daß sich die wenigsten derselben eines tüchtigen und untadeligen Geschichtschreibers rühmen können?²⁸

Dieses Defizit verweist von dem unrealistischen, ja geradezu verdächtigen Streben nach gänzlicher Vollständigkeit auf das begrüßenswerte nach Gründlichkeit:

Gründlich heisset sonder Streit dasjenige, was so viel Grund und Gewißheit hat, als es in seiner Art haben kann. Eine Geschichte hat so viel Grund und Gewißheit, als sie erlangen kann, wenn sie auf die ältesten, besten und beglaubtesten Zeugnisse gebaut ist. Eine gründliche Ketzergeschichte wird demnach eine solche seyn, die aus den Urquellen, so viel derer vorhanden sind, gezogen, die mit den Stellen der vornehmsten Zeugen belegt, die durch eine vernünftige Prüfung aller Nachrichten, sonderlich derer, die nicht übereinstimmen, zu derjenigen Höhe der Gewißheit gebracht ist, die sie erreichen kann²⁹.

Allerdings mangelt es Mosheims Erachtens auch daran: Die Informationen, die über die vielen Parteien verfügbar sind, die die herrschende Partei angegangen haben, stammen noch bis in die nachreformatorische Zeit »nicht aus den Büchern und Schriften der Aufwiegler selber, nicht aus beglaubten Berichten unparteiischer und gewissenhafter Zeugen: Nein, bald aus dem gemeinen Gerüchte, das aus einem Buche in tausend andere läuft und mit der Zeit durch die Menge derer, die es wiederholen, ein großes und doch unverdientes Ansehen bekommt, bald aus den Widerlegungen der Ketzer, die gemeiner sind, als ihre Schriften«³⁰. Angesichts dieser Einschätzung nimmt es nicht

27 Ebd., S. 11f.

28 Ebd., S. 12.

29 Ebd., S. 12f.

30 Ebd., S. 15.

wunder, dass und warum er sich der Gründlichkeit in seinem Streben nach Unparteilichkeit eher verpflichtet weiß als einer kaum zu bewerkstelligenden Vollständigkeit. Schließlich integriert die Gründlichkeit, wie er sie fasst und fordert, die sachlich gewichtende und auswählende Quellenkritik, und diese wiederum hat ihren Fluchtpunkt in der Bemühung auf Unparteilichkeit. Ja, »die edle, die so ehrwürdige Unpartheylichkeit«, wie sie auf Gründlichkeit gründet und Urteilbefähigung zum Ziel hat, ist ihm überhaupt »die erste Tugend eines Geschichtschreibers«³¹. Dabei kommt Mosheim direkt auch auf Arnold zu sprechen, dessen Umwertung der Geschichte im Medium der Unparteilichkeit reklamierenden Historiographie er bezüglich ihrer seiner Wahrnehmung nach tadelnswerten Absicht gleichermaßen prägnant wie sich distanzierend offenlegt, ohne der historiographischen Leistung als solcher auf methodischer Ebene grundsätzlich die Anerkennung zu verweigern:

Gottfried Arnold hat in der neueren Ketzergeschichte die Worte dererjenigen, die man als Verfälscher des Glaubens angeklaget, oft selber angeführt und eine gute Anzahl ihrer Schriften und Bekenntnisse, worin sie selber ihre Meinung erklären, ganz abdrucken und seiner Arbeit beifügen lassen. Die Absicht dieser Vorsichtigkeit war die reineste nicht. Er suchte weniger die Wahrheit an das Licht zu ziehen, als diejenigen, die den so genannten Ketzern die Hände gebunden haben, anzuschwärzen. Die Ketzer sollten durch ihn Rechtgläubige, und die Rechtgläubigen sollten Ketzer werden. Indeß ist die Mühe selber wehrt, daß sie mit Dank erkannt werde³².

Der methodischen Durchführung zollt Mosheim Dank, nicht aber dem Zweck derselben. Denn dieser steht gerade nicht im Dienst von Wahrheitsliebe, Gründlichkeit und Unparteilichkeit, sondern verrät deren Gegenteile. Die in der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* offen waltende Programmatik, die in jene Umwertung mündet, konterkariert die aus ordnungsstabilisierenden Gründen besonders im Falle der Ketzergeschichtsschreibung so notwendige Unparteilichkeit, die Arnold selbst zwar gegen den Titel seines Werkes nicht pflegt, der er aber durch dasselbe zuarbeitet, indem er durch Aufbereitung der entsprechenden Quellen die unparteiische Urteilsbildung und die daraus resultierende historische Darstellung ermöglichen hilft. Darin liegt die zweiseitige Wahrnehmung der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* durch den Autor des *Versuch[s] einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte* sowie des *Anderweitige[n] Versuch[s] einer vollständigen und unpartheyischen Ketzergeschichte* zwischen offener Anknüpfung und genauso transparenter Ablehnung beschlossen. Und weil

31 Ders., *Anderweitiger Versuch*, Vorrede, S. 7.

32 Ders., *Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte*, Vorrede, S. 13.

Mosheim die in ihrer Parteilichkeit ordnungsdestabilisierende Umwertung Arnolds ablehnt, macht er sich auch dessen pejorative Kategorisierung durch die entsprechende Wendung des Begriffs »Orthodoxie« nicht zu eigen. Mehr noch: Mosheim verzichtet im Rahmen seiner Ketzergeschichtsschreibung gerade um der Unparteilichkeit willen auf die gruppenkonstruierende Kategorie »Orthodoxie« als darstellungsstrukturierende Potenz – sei sie affirmativ in Anschlag gebracht oder pejorativ.

So viel die Ketzergeschichtsschreibung Arnolds Vorstoß auch zu danken hat, er ändert nach Mosheim nichts an der unbefriedigenden und zugleich ordnungsgefährdenden Situation, dass kein historiographisches Werk vorhanden ist, dem man »den Namen einer aufrichtigen und unpartheiischen Geschichte geben kann. Ein jeder schreibt von diesen Leuten so, wie es ihm bald die Liebe, bald der Haß, bald die Meinungen, denen er sich ergeben hat, bald der Vortheil der Kirche, der er einverleibt ist, bald andere geheime Ursachen rahten«³³. Aus diesen allzu verbreiteten, weil allzu menschlichen Voraussetzungen resultiert dann jene tadelnswerte Parteilichkeit, die gerade keine angemessene Einschätzung und Darstellung derjenigen Minderheit, derjenigen Partei, derjenigen Gemeinde erlaubt, deren Anhänger »nicht alles glauben wollten, was man öffentlich lehrete«³⁴, und die man deshalb gemeinhin als Ketzer bezeichnete. »Allein wozu dienet eine partheiische und verfälschte Geschichte? Zu nichts, als darzu, daß die Leser falsche Meinungen einsaugen, und hernach aus diesen Meinungen ungerechte Regeln ihrer Handlungen ziehen, die nicht selten zum Unglücke der Welt gereichen«³⁵. Die ganze von Mosheim seinem Anliegen beigemessene Tragweite steht damit genauso unzweideutig vor Augen wie das apologetische Grundmotiv, das seine theologische Gelehrsamkeit insgesamt durchzieht. Gleichwohl stellt sich die Frage, warum die Ketzergeschichtsschreibung bis in Mosheims Gegenwart nicht ohne jene folgenschwere Parteilichkeit auskommt, welche Gründe auch die protestantischen Historiographen immer wieder »zur Partheilichkeit verführen«³⁶.

Darauf weiß Mosheim eine bemerkenswerte Antwort: »Die Religion, sage ich, und die geistlichen Streitigkeiten sind in die Geschichte dererjenigen, die sich von der Kirche ihrer Zeiten abgesondert haben, geflochten worden«³⁷. Mit anderen Worten: Geschichtsschreibung ist zur Absicherung von religiösen Wahrheits- und zum Beleg von konfessionellen Rechtgläubigkeitsansprüchen kontroverstheologisch instrumentalisiert worden. Das kann nicht überraschen, denn ein jeder »liebet den Glauben, den er selber bekennet

33 Ebd., S. 18.

34 Ebd., S. 27.

35 Ebd., S. 18.

36 Ebd., S. 21.

37 Ebd., S. 21f.

und hasset die Meinungen, die demselben zuwider sind. Ein Theil dieser Liebe und dieses Hasses wird auf die Personen fortgepflanzt, die mit uns in der Lehre entweder übereinstimmen, oder anders lehren, als wir. Und was gebietet diese Liebe, was gebietet dieser Haß nicht für Fehler, für übereilte Urtheile, für nichtige Anklagen und Entschuldigungen«³⁸. Dessen eingedenk, hat die positive oder negative Wahrnehmung der sogenannten Ketzer konfessionsunabhängig ihren Ort wesentlich in der Traditionskonstruktion zwecks Legitimierung des je eigenen Glaubens und der je eigenen Lehre. »So gehet es in allen Gemeinen der Christen, die der Gelehrsamkeit nicht ganz abgesaget haben und denen daran gelegen ist, daß man ihre Lehren und Meinungen nicht für neue und den Alten unbekannte Erfindungen halte«³⁹.

Diese Verortung der Ketzerwahrnehmung im gleichermaßen unumgänglichen wie heiklen Feld der Konstruktion einer religiösen Herkunft, einer lehrmäßigen Tradition und darüber einer geschichtlichen Identität zur Abgrenzung von anderen Kirchen oder Gemeinden⁴⁰ lenkt den Blick notwendig auf die Kirchengeschichtsschreibung, stand diese doch auf allen Seiten lange im Dienst jener kontroverstheologisch operationalisierten Konstruktion – und steht es mit wenig rühmlichen Folgen noch bis in Mosheims Gegenwart. »Die Religionsstreitigkeiten oder vielmehr die Art und Weise dieselben zu führen, schadet der Aufrichtigkeit der Geschichte der Irrgläubigen nicht weniger, als die Liebe zu der Religion, der man zugethan ist«⁴¹. Das beweist inhaltlich und strukturell bei allem ihr zuzusprechenden Verdienst auch die *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie*:

Und wer weiß nicht, daß in unsern Zeiten unter uns ein Mann aufgestanden ist, der sich erkühnet hat, die Sache der meisten Ketzer zu führen und allen Gemeinen der Christen Schuld zu geben, daß sie sich an diesen Leuten gröblich versündigt haben? Ich meine den berufenen Gottfried Arnold. Seitdem dieser Mann Lerm geblasen und die Welt ermahnet hat, alle Verkläger der Ketzer zu verwerfen und abzuweisen, sind zwei mächtige Partheien entstanden, deren eine die alten und neuen Ketzer verdammet, indem die andere dieselbe losspricht oder entschuldigt. Beide bestehen größten Theils aus solchen, die weder so viele Geschicklichkeit, noch so vielen guten Willen haben, als man zur gründlichen Untersuchung einer so weitläufigen und verwinkelten Sache bedarf. Allein sie erhalten sich durch die Hitze und durch die Dreistigkeit, womit sie ihre Meinungen verteidigen. Indeß verstärket sich diejenige mehr, die für die Ketzer streitet, als die andere⁴².

³⁸ Ebd., S. 22.

³⁹ Ebd., S. 19.

⁴⁰ S. dazu auch ebd., S. 28–31.

⁴¹ Ebd., S. 23.

⁴² Ebd., S. 20.

Dem Programm des wachsenden Lagers ist Mosheim freilich eher zugetan: »Ich falle denen, die das meiste, was bisher von den Aufrührern der Kirche ist geschrieben worden, für partheiisch ausgeben, ohne Einwendung bey, weil ich die Aufrichtigkeit ehre«⁴³. Schließlich ist nicht zu leugnen, »daß die Leichtgläubigkeit, daß der blinde Religionseifer, daß die unbescheidene Sorge für die Ehre der Kirche, daß die Furcht der Unehre und der Armut, daß die Übereilung und Unbedachtsamkeit die Gebrechen derer, die nicht alles glauben wollten, was man öffentlich lehrete, vergrößert und die Zahl ihrer Glaubens- und Lebensfehler verlängert habe«⁴⁴. Allein, was »ist so feste gesetzt, das nicht erschüttert, was ist so rein und unschuldig, das nicht beflekket, was ist so böse und ungerecht, das nicht verkleidet werden könnte, wenn der Religionseifer, der Witz und die Beredsamkeit mit verbundenen Kräften arbeiten wollen?«⁴⁵

Diese Verquickung hat der Unparteilichkeit beanspruchende Kirchen- und Ketzergeschichtsschreiber »in strenger Achtsamkeit«⁴⁶ zugunsten einer im Mosheim'schen Sinne gründlichen Darstellung unbedingt zu suspendieren; er muss in dem aufrichtigen Bestreben, »der Gerechtigkeit, der Unpartheylichkeit, der Wahrheit beständig Gehör zu geben«⁴⁷, »nicht nur die Thaten und Personen beschreiben und abmalen, sondern auch die Lehren und Meinungen der Irrgläubigen aus ihrer Dunkelheit hervorziehen, die Quellen derselben, wenn es möglich ist, aufdekken und sie alle so an einander hängen, wie sie natürlich auf einander folgen«⁴⁸. Das scheint Mosheim »beinahe das wichtigste und brauchbarste Stück der Geschichte dererjenigen, die entweder das Gewissen, oder eine Gemütskrankheit gedrunken hat, ihre Gemeinen zu verlassen«⁴⁹.

»Die deutsche protestantische Theologie der Aufklärungszeit hat die umfassende Historisierung des Menschen-, Welt- und Gottesbildes energisch eingeleitet und im Verbund mit den Historisierungstendenzen in den anderen Wissenschaften vorangetrieben«⁵⁰. Dass und warum Mosheim einen zentralen Ort in der Geschichte dieser umfassenden Historisierungsleistung beanspruchen kann, mag jedenfalls der kursorische Blick auf seine Überlegungen zu den Voraussetzungen, zur Anlage, zur Darstellung und zum Ziel der Ketzer- und darüber hinaus der Kirchengeschichtsschreibung besonders im

43 Ebd.

44 Ebd., S. 27.

45 Ebd., S. 31.

46 Ders., *Anderweitiger Versuch*, Vorrede, S. 17.

47 Ebd.

48 Ders., *Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte*, Vorrede, S. 35f.

49 Ebd., S. 36.

50 Christopher VOIGT-GOY, *Dogmengeschichtsschreibung am Ende der Aufklärung*, in: *Kerygma und Dogma* 51 (2005), S. 207–216, hier S. 207.

Vergleich mit Arnolds Werk verdeutlicht haben. Nicht von ungefähr fand die von ihm verfochtene und geübte Unparteilichkeit schon bei Zeitgenossen das Prädikat »edel«⁵¹. Ihren Ort hat sie in Mosheims neuem »Stil der Apologetik. Er bedeutete, daß der Verteidiger sich mit dem Bestreiter gewissermaßen auf das dasselbe Niveau begab und ihm so weit wie möglich mit vernünftigen Gründen statt mit dogmatischen Urteilen begegnete. Nicht ihn zu verketzern, sondern man könnte sagen: ihn umzustimmen, war das Ziel«⁵². Denn in der

Kirchenhistorie geht es nach Mosheim nicht um die Fragen, die die Theologen bis dahin hauptsächlich beschäftigt und an der Sache interessiert hatten – die Wahrheitsfrage und die Frage nach dem Einwirken Gottes. Die Kirchengeschichte bietet sich bei ihm nicht dar als der irdische Schauplatz des ewigen Ringens zwischen Gott und dem Teufel, wie in allen älteren Darstellungen, aber auch nicht als ein Verfallsprozess von den Zeiten des Urchristentums an bis zu Luther und wiederum seither, wie in der protestantischen Tradition. Im Sinne Mosheims ist die Kirchengeschichte ein innerweltlicher und insoweit durchschaubarer, eben pragmatischer Geschehenszusammenhang. Dabei liegt ihm historischer Relativismus durchaus fern; die göttliche Weltlenkung und die Wahrheit der lutherischen Kirchenlehre stehen ihm als solche außer Zweifel. Dergleichen historisch aufweisen zu wollen, erscheint ihm jedoch verfehlt. Überhaupt besteht das Geschäft des Kirchenhistorikers nicht darin zu beweisen, zu bewerten und zu bestreiten, sondern zu erzählen, wobei er sich nicht auf die bloßen Ereignisse beschränken, sondern deren Gründen nachgehen soll. Wenn er das tut, leistet er, was in diesem Zeitalter als höchster Wert menschlicher Arbeit galt – er bringt Nutzen, indem er das Urteilsvermögen schärft und die Klugheit fördert⁵³.

Folglich waltet in Mosheims Selbstwahrnehmung die ordnungsstabilisierende Leitidee »Orthodoxie«, deren institutionelle Funktion vor dem Hintergrund konfessionell geprägter und konkurrierender Wahrnehmungsmuster in der symbolischen Verkörperung faktischer und normativer Geltungsbehauptungen sowie der daraus resultierenden -ansprüche besteht. Dabei ist ihm »immer die Voraussetzung die lautere Wahrheit der Lutherischen Lehre, die gerade bei unparteiischer Behandlung der Geschichte um so heller hervortreten wird. Von einem historischen Relativismus findet sich keine Spur«⁵⁴. Doch jene Leitidee wird bewusst in Distanz zur Histo-

51 Vgl. dazu exemplarisch den Beleg bei Bernd MOELLER, Johann Lorenz von Mosheim und die Gründung der Göttinger Universität, in: Ders. (Hg.), *Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe*, Göttingen 1987 (Göttinger Universitätsschriften Serie A, Bd. 1), S. 9–40, hier S. 11.

52 Ebd., S. 16.

53 Ebd., S. 19f.

54 SEEBERG, Gottfried Arnold, S. 581.

riographie gehalten. Gerade im Bewusstsein der Richtigkeit und Berechtigung der exklusiven Wahrheitsreklamation lutherischer Lehre nimmt Mosheim sich als Historiograph in die Pflicht, zwecks Steigerung oder gar erst Ermöglichung des genannten Nutzens der Kirchengeschichtsschreibung unparteiisch zu bleiben. In seinem Verständnis meint Unparteilichkeit eben nicht mehr wie noch bei Arnold einen »Parteiwechsel von den Kirchen zu den Ketzern, den heiligen Seelen, [...] sondern allseitige Gerechtigkeit des Urteils, Umsicht, Neutralität jedenfalls in dem Maße, das ihm möglich ist«⁵⁵. Infolgedessen werden »[u]ralte und bisher ganz unentbehrliche Begriffe wie die ›wahre‹ [...] Kirche«⁵⁶ oder damit aufs Engste zusammenhängende darstellungsstrukturierende Kategorien wie »Orthodoxie« suspendiert, obgleich Mosheim sehr wohl einen Begriff der wahren Kirche hat. Während bei Arnold ein bestimmtes Verständnis von Wahrheit und Rechtgläubigkeit auch und gerade im Falle der Kirchengeschichtsschreibung wahrnehmungs- und darstellungsleitend blieb und im Zuge seiner Umwertung der Kirchengeschichte in der herausgestellten zweifachen Nutzungsmöglichkeit von »Orthodoxie« kategorial Niederschlag fand, ist es Mosheim unter seinen Prämissen darum zu tun, sein Verständnis von Wahrheit und Rechtgläubigkeit historiographisch so weit als möglich gar nicht erst durchschlagen zu lassen und entsprechend alternative, nämlich kritisch-pragmatische Abschattungen erlaubende, inhaltlich-argumentativ neutrale und zugleich abwägende historische Verhältnisbestimmungen erlaubende Kategorien zur Anwendung zu bringen.

»Im Allgemeinen ist es als ein Verdienst Mosheim's anzuerkennen, daß er die Kirchengeschichte aus der polemischen und pietistischen Beschränktheit, die ihr noch anhieng, auf den Standpunkt eines freieren und weiteren Gesichtskreises herausführte« und dabei die Kirchengeschichte »besonders durch genauere Erforschung solcher Momente, die sich auf die Entwicklung des Dogma und das innere Wesen des Christenthums beziehen, mit einem neuen geistigen Inhalt zu bereichern«⁵⁷. Demnach war es »so etwas wie ein Pathos der vernünftigen Mäßigung, mit dem Mosheim der Kirchenhistorie der Zukunft Maßstäbe setzte«⁵⁸, wie ein Blick auf die folgende Generation zeigt. So konzidiert Johann Matthias Schroeckh im Einleitungsteil seiner opulenten, insgesamt 45 Bände umfassenden und von 1768 bis 1812 erschienenen *Christliche[n] Kirchengeschichte*, sein Lehrer Mosheim habe sich seinen »Weg in der Kirchengeschichte selbst gebahnet« und entscheidend dazu beigetragen, »dieser Wissenschaft unter uns eine

55 MOELLER, Johann Lorenz von Mosheim, S. 20.

56 Ebd., S. 21.

57 BAUR, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, S. 132.

58 MOELLER, Johann Lorenz von Mosheim, S. 22.

allgemeine geneigte Aufnahme, Fruchtbarkeit, Stärke, und einen gewissen Grad der Vollkommenheit verschafft«⁵⁹. Außer den »unentbehrlichsten Fähigkeiten« zur Kirchengeschichte, nämlich »der Sprachwissenschaft, dem kritischen und geduldigen Fleiße, der Bekanntschaft mit der bürgerlichen und philosophischen Geschichte, welche letztere ihm insonderheit bey der alten Ketzerhistorie sehr nützlich wurde«, habe er die seltene Gabe besessen, »die ersten Quellen der Begebenheiten in den menschlichen Neigungen und Leidenschaften zu finden; die ganze Gemüthsbildung merkwürdiger Männer in der Kirche abzuschildern, und bis auf den Geist eines jeden Zeitalters der Christen zu dringen. Dieses pragmatische Gewand hat er zuerst unter uns der Kirchenhistorie nach ihrem völligen Umfange angezogen«⁶⁰. Vor diesem Hintergrund habe er konsequent Abstand davon genommen, Personen in ihren geschichtlichen Bedingungsgefügen »Irrthümer und Ausschweifungen bezumessen, die nicht unwidersprechlich erwiesen werden können, und bey den übrigen setzte er doch nie voraus, daß ein verdorbener Verstand allemal auch von Bosheit begleitet sey«⁶¹. So sei ihm anzurechnen, dass Mosheim »die Ketzer als ein Christ und Menschenfreund, aber auch als ein Liebhaber der Wahrheit betrachtet habe [...]. Auf diese Art verfeinerte er gleichsam still und gelassen, die rauhere Arbeit, welche Arnold in der Kirchengeschichte mit zu großem Geräusche vorgenommen hatte«⁶².

Schroeckh nimmt die Leistung Arnolds ambivalent wahr und bleibt auch diesbezüglich nahe bei Mosheim. Arnolds Wesen sei von Schwermut und Einbildungskraft geprägt gewesen, sein »gutes Herz« habe neben »vielm düstern Eifer« gestanden⁶³. Die aufrichtige Entrüstung über die virulenten Missstände in der lutherischen Kirche ließen ihn in dem Bestreben, zur Verbesserung derselben das Seine beizutragen, in der Geistlichkeit die Hauptschuldigen erblicken. »Dieser Gedanke brachte ihn auf den Entschluß, aus der ganzen Kirchengeschichte der Christen zu zeigen, wie viel Unheil ihre Lehrer angestiftet, wie viele Bekenner der Wahrheit sie unterdrückt, und was vor falsche, verläumderische Vorstellungen sie von den redlichsten Männern in dieser Geschichte ausgebreitet, und immer erhalten hätten«⁶⁴.

59 Johann Matthias SCHROECKH, *Christliche Kirchengeschichte*, Leipzig ²1772, Bd. 1, S. 193f.; ganz persönlich merkt Schroeckh dankend an: »Mosheim war mein mündlicher Lehrer in der Kirchengeschichte: und ich freue mich, daß er es gewesen ist. Wenn sich zu dieser Geschichte eine ausnehmende Neigung bei mir hervorgethan hat; wenn ich sie nach einer nicht verwerflichen Methode untersucht, und vielleicht mehr, als eine andere Gattung der Wissenschaften, kennen gelernt habe: so bin ich dieses seiner Anweisung vornehmlich schuldig« (ebd., S. 195f.).

60 Ebd., S. 194.

61 Ebd., S. 194f.

62 Ebd., S. 195.

63 Ebd., S. 178f.

64 Ebd., S. 179.

Das – von Arnold in der Tat wenig subtil vorgetragene – Leitmotiv der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* zutreffend erfassend, entgeht Schroeckh die problematische Wirkung desselben auf die materiale Durchführung nicht: »Arnold kam zur Untersuchung der christlichen Kirchengeschichte in einer Fassung des Verstandes und Gemüthes, von welcher er glaubte, daß sie ihn ohnfehlbar zu einem unpartheyischen Geschichtsschreiber machen müßte« – doch weit gefehlt: Gerade das offen zutage liegende Faktum, »daß er sein Werk in einer besonderen Absicht schrieb, und bereits wider den einen Theil und für den anderen vorläufig eingenommen war, verursachte nothwendig, daß er, anstatt unpartheyisch zu schreiben, in eine bis dahin in unserer Kirche ungewöhnliche Partheylichkeit verfiel«⁶⁵. Folgerichtig sorgte Arnolds *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* für unerhörtes Aufsehen und setzte viele Federn in Bewegung: Viele gaben ihm »die Bitterkeit und das verächtliche Urtheil, mit welchem er den so genannten Rechtgläubigen begegnet war, reichlich zurück«⁶⁶.

Es deutet sich also schon hier an, dass Schroeckh genauso wie sein Lehrer denkbar wenig Neigung erkennen lässt, an die herausgestellte kategoriale Umwertung Arnolds im Zuge der eigenen Historiographie anzuknüpfen. Gleichwohl weiß er Arnolds Vorstoß auch zu würdigen: Es sei der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* und dem Bemühen zur Abgrenzung von ihr zu verdanken, dass die Kirchengeschichtsschreibung einen solchen Aufschwung genommen habe, der schließlich auf die Höhen Mosheims führte. Arnolds Umwertungen, seine damit einhergehenden Verurteilungen »haben uns nach und nach weit mehr zu derjenigen Unpartheillichkeit geführt, die er selbst nicht leisten konnte, und deren sich auch die wenigsten unserer alten Geschichtsschreiber rühmen durften«⁶⁷. Die Kirchengeschichtsschreibung lernte durch die Herausforderung Arnolds, »freyere Untersuchungen auch über solche Männer anzustellen, denen in der Kirchengeschichte ein rühmliches und fast geheiligtes Andenken bisher aufbehalten worden war«, und umgekehrt die »Erfinder sonderbarer Glaubensvorstellungen« gelassener in den Blick zu nehmen⁶⁸. Durch Arnolds Beispiel gewarnt, »aber auch durch die Prüfung seines Werkes selbst aufgeklärt«, ging man somit daran, »die Kirchengeschichte weit mehr kritisch und pragmatisch zu bearbeiten, als es bis auf seine Zeit geschehen war«⁶⁹. Ist und bleibt sich nun der geneigte Leser »der ersten Hitze des Fanaticismus und des Unwillens gegen die Geistlichkeit«⁷⁰, die im Werk Arnolds ihren aufsehen-

65 Ebd., S. 180.

66 Ebd., S. 182f.

67 Ebd., S. 184.

68 Ebd.

69 Ebd., S. 186.

70 Ebd., S. 185f.

erregenden Niederschlag findet, bewusst, kann er das dort versammelte reiche Material zu all dem, »was die herrschende Kirche vorgenommen«⁷¹, oder auch zu einer bestimmten »unterdrückten Parthey, oder zu einer andern Kirche«⁷² durchaus mit Gewinn studieren.

In den Spuren Mosheims legt Schroeckh also den Finger in die Wunde, und ebenfalls in den Spuren seines Lehrers sieht er sich durch die *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* veranlasst, zur auch seines Erachtens unabdingbaren Unparteilichkeit als Voraussetzung satisfaktionsfähiger Kirchengeschichtsschreibung Stellung zu beziehen. Dazu nutzt er das Fortschreiten seiner eigenen monumentalen Darstellung: »Es ist vielleicht die schwerste und mißlichste Unternehmung von allen, an die sich ein Geschichtsschreiber wagen kann: die Geschichte des Christenthums in den drey letzten Jahrhunderten zu beschreiben«⁷³. Denn in der Kirchengeschichte bis zur Reformation »ist es hauptsächlich eine sehr ausgebreitete und gebietende kirchliche Gesellschaft, mit der man sich beschäftigen muß«, und zwar unbenommen der Tatsache, dass es neben dieser dominanten längst vor den großen Umbrüchen des 16. Jahrhunderts eine Reihe »zum Theil sehr merkwürdiger, mit jener oft um Gleichgewicht, wohl gar um Oberherrschaft ringender Religionsgesellschaften« gegeben habe⁷⁴. Seit der Reformation verhält sich die geschichtliche Lage allerdings anders: »In der Kirchengeschichte der neuern Jahrhunderte hingegen erscheinen andere kirchliche Gemeinen von so überwiegender Stärke, daß sie der bisher allein machthabenden nicht nur die Spitze bieten; sondern auch ihre Gewalt, selbst ihren Bezirk, immer mehr verringern. Sogar weniger ansehnliche Partheyen dieser Art bilden, erhalten, erweitern sich auf Kosten der älteren und größeren; ihr Einfluß auf Religion und Theologie wird bedeutend«⁷⁵. Die Kirchengeschichtsschreibung hat es folglich wegen der »Absonderung der abendländischen Christen in mehrere große und kleinere Gemeinen, welche die Reformation veranlaßt hat«⁷⁶, seit dem 16. Jahrhundert mit erheblichen religiösen Pluralisierungs- und vor allem konfessionellen Differenzierungsphänomenen zu tun. Über die großen Konfessionskirchentümer hinaus entstand ein »Schwarm kleiner Partheyen, welche sich mitten unter jenen herrschenden Kirchen erhoben haben, und von denselben entweder in ihren Grundsätzen, oder in der Anwendung derselben, zum Theil auch nur in Gebräuchen, und in ihrer innern Einrichtung, abgehen«⁷⁷. In deutlicher Anknüpfung an Mosheim gilt daher: »Das

71 Ebd., S. 185.

72 Ebd., S. 187.

73 Ders., *Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation*, Leipzig 1804, Bd. 1, S. 3.

74 Ebd., S. 3f.

75 Ebd., S. 4.

76 Ebd., S. 10.

77 Ders., *Christliche Kirchengeschichte*, Bd. 1, S. 9.

Eigenthümliche, das öfters lange Zeit verkannte Gute, nicht weniger als die Schwächen, endlich auch die Verhältnisse so vieler christlicher Religionsgesellschaften gegen einander zu entwickeln; zu zeigen, was Christenthum, Gelehrsamkeit, bürgerliche Gesellschaft und Sitten, durch sie gewonnen oder verloren haben; sind unerläßliche Obliegenheiten des Geschichtschreibers; aber nicht leicht zu erfüllende«⁷⁸.

Doch damit ist die ganze Qualität der Herausforderung noch nicht hinreichend beschrieben. »Dazu kömmt noch die gefährlichste Klippe unter allen, an welcher er in der neuern Geschichte zu scheitern befürchten muß: die Partheylichkeit. Wenn diese in der gesammten christlichen Kirchengeschichte, bey dem besten Willen, kaum zu vermeiden ist: so scheint sie in der neuern schlechterdings unvermeidlich zu seyn«⁷⁹. Je näher dem Kirchengeschichtsschreiber das Darzustellende religiös, sozial und zeitlich rückt oder steht, desto schwieriger wird es naturgemäß, die nötige objektivierende Distanz zum historischen Stoff zu wahren, obwohl hinlänglich bekannt ist, dass gerade die Parteilichkeit »der Wahrheit schädlich wird«⁸⁰. Zu erinnern bleibt bei aller verständlichen, ja natürlichen Sympathie für das religiös-konfessionell Eigene stets: »Ein Theil beschwert sich immer über den andern: und vielleicht ist doch keiner gänzlich unschuldig«⁸¹. Das belegt und betrifft gerade das Feld der konfessionellen Historiographie seit ihren Anfängen: Die streitenden Parteien griffen schließlich nicht zuletzt auf die Kirchengeschichtsschreibung als Kampfmittel zurück, um »die Geschichte bloß für sich, und nie oder selten für die übrigen, ein vortheilhaftes Zeugnis« ablegen zu lassen, zumal »keine Parthey hat zugestehen wollen, daß sie dieser oder jener andern etwas zu verdanken habe; die Sektennahmen allein sind hinlänglich gewesen, um eine unaufhörliche und feindseelige Trennung von einander vor nöthig und pflichtmäßig zu erklären«⁸². Die negativen Auswirkungen sind nicht zu übersehen: Derartige Inanspruchnahmen mit ihrem semantischen Niederschlag haben entscheidend dazu beigetragen, »daß die Kirchengeschichte mit unrichtigen Erzählungen überschwemmt worden ist. Alle Gemeinen der Christen haben dieselbe so vorgestellt, wie sie zu ihrer Ehre und ihren Vortheilen dienen kann«⁸³.

Freilich ist die genannte pejorative Bezeichnung abweichender Meinungen, Lehren und Gemeinschaftsbildungen in und seit der Reformation kein kirchengeschichtliches Novum: Seit jeher »verfolgte man, unter dem Nahmen der Ketzer, alle diejenigen unter den Christen selbst, welche im Glau-

78 Ders., Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation, Bd. 1, S. 4.

79 Ebd., S. 4f.

80 Ders., Christliche Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 71.

81 Ebd., S. 18.

82 Ders., Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation, Bd. 1, S. 5.

83 Ders., Christliche Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 259.

ben irrten oder zu irren schienen«; mit Gewalt überzog man »viele tausende, welche den gemeinen Lehren und Anstalten nicht beypflichten konnten«⁸⁴. Zur den Gebrauch von älteren Werken bedeutend erschwerenden Instrumentalisierung der Historiographie zwecks traditionaler Selbstlegitimierung tritt freilich die konfessionelle Bindung und Prägung des Kirchengeschichtsschreibers hinzu, die ihrerseits die im Sinne der Unparteilichkeit notwendige Überwindung der eingeschliffenen antagonistischen Wahrnehmungsmuster erschwert und begrenzt. Die Parteilichkeit ist eben »der gewöhnliche Fehler, den man fast immer voraussetzen kann«⁸⁵. Das In- und Miteinander des Mangels an brauchbaren historiographischen Vorlagen einerseits, der eigenen religiös-konfessionellen Prägung und der daraus resultierenden Parteilichkeit andererseits stellt ein kaum zu überwindendes Hindernis auf dem mühsamen Weg hin zur unparteiischen Haltung dar. Bedenkt man dann noch, »mit welchen Waffen der Gelehrsamkeit, des Scharfsinnes, Witzes und Spottes die christlichen Partheyen der neuern Zeiten einander ihre Vorzüge streitig zu machen gesucht haben: so scheint es, daß nur ein Mann von außerordentlichen Geistesgaben, und von keiner derselben ein Mitglied, im Stande sein dürfte, jede in ihrem wahren Lichte aufzustellen«⁸⁶.

Dies ist allerdings keine Selbstbeschreibung Schroeckhs, ist nicht als Hinweis auf die eigene Ausnahmestellung gemeint, besonders hinsichtlich der genannten Parteilosigkeit nicht. Als Lutheraner, der seinen konfessionellen Standpunkt im Rahmen seiner Historiographie, genauer: direkt zu Anfang seines Werkes offen bekennt⁸⁷, und eingedenk der Bedingtheit menschlicher Wahrnehmung weiß er genau, dass er sich der herausgearbeiteten Anforderung nur näherungsweise stellen kann. Entsprechend geht es ihm darum, den »weisen Mittelweg«⁸⁸ zwischen allzu leicht durchschlagender Parteilichkeit und in Reinform kaum zu erringender Unparteilichkeit zu beschreiten und darüber »überhaupt eingebildete Größen, besonders von Partheyenanführern, in ihre wahren Schranken zurückzuführen; manchen

⁸⁴ Ebd., S. 16f.

⁸⁵ Ebd., S. 134.

⁸⁶ Ders., *Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation*, Bd. 1, S. 6.

⁸⁷ Vgl. dazu ders., *Christliche Kirchengeschichte*, Bd. 1, S. 3f.; die lutherischen Bekenntnisschriften sind ihm entsprechend »die symbolischen Bücher unserer Kirche« (ebd., S. 126), zu deren geschichtlicher Legitimierung und Apologie er mit seiner *Christliche[n] Kirchengeschichte* beitragen will (vgl. ebd., S. 122–126). Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang auch Schroeckhs Überzeugung, dass die sachgerechte Kenntnis der Geschichte »der Protestantischen Kirche« das Empfinden wecken müsse, »was es vor eine Glückseligkeit sey, ein protestantischer Christ zu heißen« (ebd., S. 68), weshalb es ihm eben auch überhaupt nicht einleuchten will, »wie ein Protestant, mit diesem einzigen Verwahrungsmittel, mit einer mäßigen Einsicht in die Kirchengeschichte, gestärkt, jemals nur den Gedanken des Abfalls zu der Römischen, oder einer andern Kirche, bey sich aufsteigen lassen könne« (ebd., S. 69).

⁸⁸ Ders., *Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation*, Bd. 1, S. 7.

verdächtigen Ruf gefälliger zu machen; das Gute selbst in allgemein verworfenen Partheyen hervorzusuchen, und das Seichte, Falsche und Schädliche auch da anzuerkennen, wo man nahe genug ist, um selbst davon getroffen zu werden«⁸⁹. Anders akzentuiert: Es ist Aufgabe und bestenfalls sogar Anliegen des Geschichtsschreibers, »zwischen unrichtigen Begriffen, schwärmerischen Neigungen, und kaltsinnigem Betragen, den wahren Mittelweg zu gehen; die versteckte Wahrheit mitten aus einem Gewebe von Irrthümern zuweilen hervorzusuchen«⁹⁰. Denn »die Wahrheit leidet allemal, wenn der Geschichtsschreiber in Hitze geräth«⁹¹. Dagegen tritt Schroeckh in »Gelassenheit und Gleichmüthigkeit, die für die Geschichte so unentbehrlich ist«, an, »die großen Revolutionen des Christenthums in den neuern Jahrhunderten, in einer eben so ruhigen Ansicht, und befriedigend für Freunde der historischen Wahrheit in mehreren Religionsgesellschaften, als richtig, treu und gemeinnützlich, abzuschildern«⁹²; schließlich habe er »hier eigentlich nichts zu vertheidigen, als die bloße historische Wahrheit, so weit ich sie kennen gelernt habe«⁹³. Dahinter steht die Überzeugung Schroeckhs von der Leistungsfähigkeit und Unverzichtbarkeit der Kirchengeschichtsschreibung angesichts der schwerlich zu überschätzenden, spannungsvollen Dynamik und Veränderung innerhalb des geschichtlichen Christentums:

Wenn erst die Geschichte gesprochen, und mit der ihr eigenen Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit den Ursprung so mancher Veränderung in der christlichen Religion und Kirche aufgedeckt hat: so brauchen wir keiner mühsamen Untersuchung mehr, um zu wissen, was wir von jenen Veränderungen denken, und wie wir uns bey den fortwährenden Zwistigkeiten verhalten sollen. Durch ihre Hülfe erkennen wir augenscheinlich, wie viele Lehren, Gebräuche und Rechte denen, bey welchen man sie am ersten suchen muß, den ältesten Christen, unbekannt gewesen sind; [...] warum sich die christliche Welt von einander getrennt, und was vor eine historisch erweisliche Nothwendigkeit sie dazu gezwungen habe⁹⁴.

Zu dieser Dynamik tritt die sie mitbedingende und insgesamt komplexitätssteigernde Verflechtung verschiedener Gestaltungsbereiche menschlicher Existenz: »Religion, politische Regierung, Gelehrsamkeit, gesellschaftliches Leben der Menschen, alles dieses hat immer wechselweise einen Einfluß auf einander geäußert oder empfunden«⁹⁵. In diesem Kontext gibt es angesichts

89 Ebd., S. 8.

90 Ders., *Christliche Kirchengeschichte*, Bd. 1, S. 32f.

91 Ebd., S. 96.

92 Ders., *Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation*, Bd. 1, S. 9.

93 Ebd., S. 8.

94 Ders., *Christliche Kirchengeschichte*, Bd. 1, S. 36f.

95 Ebd., S. 276.

jener gleichermaßen komplexen wie spannungsreichen Fülle nur eine wirklich befriedigende, weil wissenschaftlich angemessene Herangehensweise an den historischen Stoff, nämlich die pragmatische. »Die Untersuchung der Ursachen aller merkwürdigen Handlungen ist [...] der große Vorzug der pragmatischen Kirchengeschichte; allein es ist nicht der einzige. Sie soll uns zugleich höher führen, und den Zusammenhang der Begebenheiten unter einander erklären: abermals eine schwere und doch überaus nützliche Beschäftigung«⁹⁶. Der so umrissene pragmatische Ansatz verweist den Historiographen in religiösen Dingen nicht zuletzt auf dogmen- und institutionengeschichtliche Fragen, denen er nachzugehen, die er historisch auszu-leuchten hat: »Woher kommen die sogenannten Lehrgebäude und Systeme der Christen? Warum, und mit welchem Nutzen, sind so manche künstliche Bestimmungen und Vorstellungsarten in den Vortrag des Glaubens gewebt worden? Sind alle Lehren, welche jetzt geglaubt werden, von einerley Alter? oder haben sich einige erst in späteren Jahrhunderten blicken lassen?«⁹⁷. Und noch grundsätzlicher: »Ist jemals in der Kirche eine Einigkeit im strengern Verstande vorhanden gewesen? [...] Auf alle diese Fragen giebt die Kirchengeschichte eine hinreichende und entscheidende Antwort«⁹⁸ – vorausgesetzt freilich, ihre gelehrte Darstellung ist im Kern ein »unpartheyischer und gemeinnütziger Vortrag der christlichen Kirchengeschichte«⁹⁹, eine entsprechende Erzählung der »veränderten Einsichten, Zeichen der innerlichen Empfindungen, Lehrgebäude und Streitigkeiten«¹⁰⁰.

Eine unparteiisch vorgetragene Darstellung der Kirchengeschichte vermag darüber Aufschluss zu geben, »wie es zugegangen sey, daß die Menschen aus einerley Quelle geschöpft, und doch so sehr verschiedene Lehrgebäude und Meinungen über die Religion zum Vorschein gebracht haben. Eine jede Kirche findet noch immer ihr System in der heiligen Schrift«, weshalb gerade ein unverstellter Blick in die Kirchengeschichte Warnungen bereithält, »kein einziges kirchliches Lehrgebäude ganz vor untrüglich zu halten«¹⁰¹. Aus der Kirchengeschichte lernt der Leser »Ursachen und Arten der Veränderung kennen, welche bey dem christlichen Lehrbegriff vorgefallen sind«¹⁰², und ihr Studium sollte Anlass geben, offen zu erwägen, ob die gegen die kirchlichen Lehrgebäude vorgebrachten Widersprüche »lauter Irrthum« sind oder doch »einen Saamen von Wahrheit« enthalten¹⁰³. Die Wahrheit ist wiederum

96 Ebd., S. 275.

97 Ebd., S. 35f.

98 Ebd., S. 36.

99 Ebd., S. 43.

100 Ebd., S. 46.

101 Ebd., S. 114.

102 Ebd., S. 115.

103 Ebd., S. 116.

»das erste, was man in der Kirchenhistorie, so wie in der ganzen Geschichte, suchen muß«¹⁰⁴ – und die »Unpartheylichkeit ist, wie man weiß, nur eine Art der Wahrhaftigkeit in der Geschichte: nämlich diejenige, da man seiner Parthey zu gefallen, die Wahrheit weder verschweigt, noch verstellt«¹⁰⁵.

Die herausgestellten Leitlinien unparteiischer Kirchengeschichtsschreibung formuliert Schroeckh unbeschadet der Tatsache, dass er als offen bekennender Lutheraner sehr wohl einen Begriff von Rechtgläubigkeit hat. Er ist genauso wenig wie Mosheim konfessionell indifferent oder an kritischer Distanzierung von seinem eigenen Konfessionskirchentum interessiert, ganz im Gegenteil: Auch seine Selbst- und Weltwahrnehmung verrät die ordnungsstabilisierende Leitidee »Orthodoxie«, und seine *Christliche Kirchengeschichte* tritt nicht zuletzt an, Bekenntnisgrundlage und -bildung des Luthertums historisch einsichtig zu machen und darüber zu legitimieren¹⁰⁶. Doch die faktische und normative Geltungsbehauptungen sowie -ansprüche kommunizierende Leitidee »Orthodoxie« findet kategorial eben keinen Niederschlag. Ja, das Streben nach Unparteilichkeit als Ausdruck einer als gleichermaßen notwendig wie professionell empfundenen Distanz zum religiösen Gegenstand der historiographischen Darstellung bei gleichzeitiger Bindung an und Prägung durch die eigene Konfession fordert gerade die Suspendierung jedweden kategorialen Niederschlags und jedweder kategorialer Anverwandlung der genannten Leitidee zwecks Gruppenbezeichnung. Das Streben nach Unparteilichkeit bedarf vielmehr Semantiken, welche es im Rahmen der kirchenhistorischen Darstellung plausibilisierend und beispielgebend zum Ausdruck bringen. Mittels angemessener, weil unparteiische Ausgewogenheit artikulierender Begriffe soll das geschichtliche Christentum dann als historisch nicht zu leugnende spannungsreiche Fülle so sachgerecht wie irgend möglich erfasst werden, ohne die faktische Pluralität in ihren historischen Erscheinungen innerhalb desselben angesichts divergierender, gleichwohl absoluter Wahrheitsansprüche zu leugnen oder zu werten.

Die wissenschaftlich angemessene Abbildung jener Fülle verlangt vom Kirchengeschichtsschreiber – zuspitzend gesagt – nicht Parteilosigkeit, sondern Unparteilichkeit, und diese wiederum verlangt differenzierende Kategorien, wie sie auch Schroeckh programmatisch in Anschlag bringt. Nicht zufällig hebt er sich wie sein Lehrer an einem bestimmten Punkt kritisch von Arnold ab und verzichtet dann konsequenterweise auf historische Kategorisierungen wie »Orthodoxie« und – mindestens mitgedacht – »Heterodoxie«, die für das Arnold'sche Geschichtsbild und die dahinter liegenden religiö-

104 Ebd., S. 258.

105 Ebd., S. 260.

106 Ebd., S. 122–126.

sen Wahrnehmungsgefüge noch prägend waren. Auf den Spuren Mosheims, dessen methodischer Ansatz in und durch Schroeckhs voluminöse *Christliche Kirchengeschichte* gleichsam zur materialen Entfaltung gelangt, bedarf Schroeckh als Zeichen seiner wissenschaftlich-professionellen Unparteilichkeit eines kategorialen Gerüsts, das kritisch-pragmatische Abschatzungen erlaubt und seine Neutralität in der Rolle des Geschichtsschreibers erkennbar macht und belegt. Nach außen wahrnehmbare Unparteilichkeit braucht demnach den darstellungsstrukturierenden Parteienbegriff oder sinnäquivalente, lehrmäßig und moralisch wertungsfreie Terminologien und muss unter den unabdingbaren Voraussetzungen pragmatischer Historiographie im Sinne Mosheims und Schroeckhs Kategorien suspendieren, die in ihrer Eigenschaft als Teil ungleich konträrer Begriffsduale scharfe Oppositionsstrukturen setzen, in polemischer Stoßrichtung letztlich moralische Werturteile artikulieren und darüber polarisierend vereinnahmen. Und so bleibt wie bei Mosheim auch bei Schroeckh unbenommen des Vorhandenseins der entsprechenden Leitidee und der gleichermaßen expliziten wie differenzierten Würdigung der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* die historiographische Kategorie »Orthodoxie« liegen.

C. Baumgarten und Semler

Der mit dem Anspruch auf Unparteilichkeit einhergehende, ja diesem Anspruch kategorial Ausdruck verleihende und entsprechend im Dienst der Unparteilichkeit historiographisch objektivierte Parteienbegriff zur historisch-differenzierenden Erfassung der spannungsreichen Pluralität innerhalb des geschichtlichen Christentums ist bereits in der Generation Mosheims, genauer: durch seinen Zeitgenossen Siegmund Jacob Baumgarten titelgebend geworden. Baumgarten, nach Schroeckhs Einschätzung ein Mann »von ungemeinen Gaben, dem die Kirchengeschichte gleichfalls einige schätzbare Beyträge schuldig ist«, den als Gelehrten »[a]usnehmender Fleiß, sehr genaue Prüfung, und ein vorzüglicher Scharfsinn im Urtheilen« auszeichneten¹⁰⁷, der zudem aufgrund seines erheblichen Renommées beinahe Schroeckhs verehrten Lehrer Mosheim als Kanzler der aufstrebenden Universität Göttingen beerbt hätte¹⁰⁸, legte 1755 seinen *Abris einer Geschichte der Religionsparteien, oder gottesdienstlichen Gesellschaften* vor. Darin geht es dem Hallenser Theologen »um eine historische Darstellung der ›Religions-

¹⁰⁷ Ebd., S. 201.

¹⁰⁸ Vgl. Martin SCHLOEMANN, Siegmund Jacob Baumgarten. System und Geschichte in der Theologie des Überganges zum Neuprottestantismus, Göttingen 1974 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 26), S. 51 m. Anm. 171, und HEUSS, Johann Lorenz Mosheim, S. 230.

parteien« oder, wie er auch sagt, der »gottesdienstlichen Gesellschaften«, also der Kirchen, Konfessionen, Religionen oder religiösen Gruppierungen nach ihrer Geschichte, ihren Gestaltungen, Konflikten und Lehren«¹⁰⁹.

Der historiographische, gleich im Titel prominent platzierte Begriff »Religionspartei« ist folglich erst einmal eine neutrale Größe in Rahmen eines apologetischen Programms, dem sich etwa gleichzeitig – unbeschadet aller Varianz im Detail – auch Mosheim verpflichtet wusste. Denn Baumgartens Werk »ist doch zunächst und hauptsächlich sowol zur Beförderung der genauen und vollständigen Kenntnis eines ansehnlichen Theils der Kirchengeschichte, als auch zur Erleichterung der gründlichen Wissenschaft theologischer Streitigkeiten, oder der Fertigkeit den gottesdienstlichen Lehrbegriff der heil. Schrift gegen anderer Widerspruch zu vertheidigen, und die demselben entgegengesetzte Irrtümer zu widerlegen, bestimmt worden«¹¹⁰. Zu diesem Zweck ist über den historischen Zugriff »die hinlängliche Kenntnis der verschiedenen Lehrbegriffe jeder Partey [...] und ihrer Unterscheidungsstücke« und damit »so wol die eigentliche Beschaffenheit der Hauptsätze und Nebenlehren jeder Partey, nebst den Veranlassungen, dem Zusammenhange und gegenseitigem Verhältnisse, auch der Geschlechtsfolge, Erheblichkeit und Veränderung derselben«¹¹¹ zu vermitteln.

Der Lehrbegriff steht demnach bei Baumgarten in engstem Zusammenhang mit der Kategorie »Religionspartei«, zumal aus »dem Widerspruch über den Lehrbegriff gottesdienstlicher Gesellschaften« Religionsparteien überhaupt erst entstehen¹¹². Unbenommen des damit einleitend implizierten historischen Differenzierungspotentials kommt es bezüglich der Wertung der widersprechenden Religionspartei nun ganz auf den Charakter des Widerspruchs und auf dessen Intention an; schließlich ist nicht jeder Widerspruch gegen einen Lehrbegriff gleichermaßen berechtigt, Widerspruch kann auch Irrtum bedeuten: Die »vorsätzliche Vertheidigung [...] solcher Irrtümer, die wesentliche Grundwarheiten der Heilsordnung bestreiten, bei wirklicher oder möglicher Ueberzeugung vom Gegentheil«, mache nämlich eine »Ketzerrey« aus¹¹³. Daher gilt: Alle Ketzereien sind Religionsparteien, aber eben nicht alle Religionsparteien Ketzereien. Das den *Abris einer Geschichte der Religionsparteien, oder gottesdienstlichen Gesellschaften* durchwaltende apologetische Programm setzt wiederum den eigenen religiösen, konfessionell

109 SCHLOEMANN, Siegmund Jacob Baumgarten, S. 206.

110 Siegmund Jacob BAUMGARTEN, *Abris einer Geschichte der Religionsparteien, oder gottesdienstlichen Gesellschaften, und derselben Streitigkeiten so wol als Spaltungen, ausser und in der Christenheit: für seine Zuhörer ausgefertigt*, Halle a. S. 1755, Vorrede (unpag.), S. 1f.

111 Ebd., Vorrede (unpag.), S. 3.

112 Ebd., S. 1.

113 Ebd.

geprägten Wahrheitsbegriff voraus, der wie schon bei Mosheim und später bei Schroeckh in seiner Existenz und konfessionell-lehrmäßigen Füllung offengelegt wird, und zwar in Baumgartens Fall über die angeführte Definition von Ketzerei. Auch bei Baumgarten ist somit die uns interessierende Leitidee gedanklich präsent und im Zuge seiner Historiographie manifest.

Doch sie wird nicht wie noch bei Arnold in eine darstellungsleitende Kategorie oder in ein kategoriales Gefüge überführt, worin ein Grund für Baumgartens aufgezeigte Wertschätzung durch Schroeckh zu suchen sein dürfte: »Wenn auch in der ›Geschichte der Religionsparteien‹ kein Zweifel darüber gelassen wird, daß die lutherische Kirche unter allen Parteien die rechte sei, und auch noch regelmäßig allerhand Ratschläge für die Auseinandersetzung mit ihren Gegnern beigelegt werden, so gehört für Baumgarten doch die eigentlich kontroverstheologische Erörterung grundsätzlich in die Polemik, den ›Unterricht theologischer Streitigkeiten‹«¹¹⁴. Dagegen hat der *Abris einer Geschichte der Religionsparteien, oder gottesdienstlichen Gesellschaften* »als eigentliches Ziel die umfassende und möglichst leidenschaftslose, genaue Darstellung, die gerade als solche für die Stärkung der eigenen Position von Nutzen sein kann«¹¹⁵, womit dann die inhaltlich-argumentative Nähe zu Mosheim und Schroeckh vor Augen steht. Deutlich wird jenes Ziel nicht zuletzt an einer wichtigen und historiographisch folgenreichen Abstufung: Zwar gibt es geschichtlich und lehrmäßig zu identifizierende Ketzerien, doch daraus folgt noch nicht, dass »alle Glieder derselben [...] Ketzer [...] seyn müssen«; vielmehr kommt es in ihrer Beurteilung ganz »auf die verschiedene Verschuldung ihrer Unwissenheit und Irrtümer« an¹¹⁶.

Die unkritische Bezeichnung aller Glieder einer Ketzerei, also einer an ihren Irrtümern in den christlichen Grundwahrheiten festhaltenden Religionspartei, als Ketzer lehnt Baumgarten mit ihren institutionellen Folgen entschieden ab: »Die Fertigkeit, alle Irrende einer Bestreitung von Grundwahrheiten der Heilsordnung zu beschuldigen und von der Kirchengemeinschaft auszuschliessen, wird eine Ketzermacherey, auch blinder Eifer mit Unverstand genant«¹¹⁷. Kollektive Ketzermacherei ist genauso unangemessen wie »die Beibehaltung oder Anrichtung einer Kirchengemeinschaft mit Vertheidigern gefährlicher Grundirrtümer«¹¹⁸; derartige »syncretistische Religionsmengerey« ist streng zu unterscheiden von der »bürgerliche[n] Toleranz«, welche »in der Duldung mehrerer gottesdienstlichen Gesellschaften

114 SCHLOEMANN, Siegmund Jacob Baumgarten, S. 206f.

115 Ebd., S. 207.

116 BAUMGARTEN, *Abris einer Geschichte der Religionsparteien, oder gottesdienstlichen Gesellschaften*, S. 2.

117 Ebd.

118 Ebd., S. 2f.

im gemeinen Wesen besteht«¹¹⁹. Dieser dem Gemeinwesen notwendigen und zuträglichen Toleranz korrespondieren auf theologischer Seite »Bescheidenheit, Friedfertigkeit und gemäßigter Eifer, so auf Beobachtung des nötigen Unterschiedes sowohl der Irrtümer als irrenden Personen und ihres Verhaltens beruhet«¹²⁰.

Diesen theologischen Grundtugenden zur Flankierung der bürgerlichen Toleranz entspricht die Nüchternheit, die sich in der Definition ausspricht, die Baumgarten seinem Gegenstand gibt: »Die Geschichte der Religionsparteien bestehet in zuverlässiger Nachricht von dem Ursprunge, Schicksal und Lehrbegriff aller bekanten gottesdienstlichen Gesellschaften«¹²¹. Und soll es dann im Sinne der theologischen Polemik zum Ein- oder Widerspruch gegen bestimmte irrende Parteien kommen, sind »alle Behutsamkeitsregeln in Untersuchung der Zeugnisse« genau zu beachten und zur Untermauerung des eigenen Votums »nur allein die eigenen Geständnisse derselben, und, wenn solches möglich ist, ihre öffentliche Bekenntnisbücher« zu gebrauchen¹²². Der Begriff der Behutsamkeit spielt in diesem Kontext für Baumgarten eine wichtige Rolle; schließlich befördere die Kenntniss der Geschichte der Religionsparteien, wie er sie vermitteln will, in erster Linie »das richtige und pflichtmäßige Verhalten gegen Irrtümer sowol als irrende Personen, sonderlich zur behutsamen Benennung und Beurtheilung derselben, auch bequemen Einrichtung des nötigen Widerspruchs gegen dieselbe«¹²³.

Dass hinter der so begründeten historiographischen Darstellung im *Abriss einer Geschichte der Religionsparteien, oder gottesdienstlichen Gesellschaften* eine mehr im Sinne Mosheims und Schroekhs als im Sinne Arnolds unparteiische Haltung steht, mehr noch: dass die so begründete und methodisch bedachte Darstellung auch und vor allem ihrer Selbstwahrnehmung nach eine Explikationsform zeitgenössischer historiographischer Unparteilichkeit darstellt, ist unverkennbar und erhellt vollends aus Baumgartens dreibändigem *Auszug der Kirchengeschichte*, erschienen zwischen 1743 und 1746. Im ersten Band erklärt er direkt zu Beginn: »Die Kirchenhistorie besteht in glaubhafter und zusammenhängender Nachricht von den merckwürdigen Begebenheiten der gottesdienstlichen Gesellschaft der Christen. Je wichtiger der Inhalt derselben ist: je grösser ist die Verbindlichkeit genauer und unparteiischer Prüfung aller dahin gehörigen Erzählungen«¹²⁴. Das fordert vor allem eines, nämlich intensives Quellenstudium, wobei »nicht nur die Glaub-

119 Ebd., S. 3.

120 Ebd.

121 Ebd.

122 Ebd., S. 4.

123 Ebd.

124 Ders., *Auszug der Kirchengeschichte, von der Geburt JEsu an*, Halle a.S. 1743, Bd. 1, S. 1.

würdigkeit der Zeugnisse; sondern auch die Richtigkeit des eigentlichen Verstandes derselben nach den allgemeinen Auslegungsregeln untersucht, und in beiden Bemühungen alle Parteilichkeit und Vorurtheil selbst der Erbaulichkeit einer Erzählung sorgfältig vermieden werden«¹²⁵. Durch ein entsprechend ausgerichtetes Studium der Kirchengeschichte wird »die nötige Behutsamkeit im Umgange mit verschiedenen Religionsparteien [...] sehr befördert: auch [...] die pflichtmäßige Unparteilichkeit und Bescheidenheit bey Religionsstreitigkeiten erleichtert«¹²⁶. Überhaupt fungiert die gründliche Einsicht in die Kirchengeschichte als Instrument der Mäßigung, der ausgewogenen Urteilsfindung, indem sie dazu beiträgt, »jederman für beiderley Abwegen unordentlicher und übertriebener Unzufriedenheit sowol als Zufriedenheit mit dem jedesmaligen Zustande der Kirche zu verwaren, den Klagen über den Verfall der Christenheit nötige Schranken zu setzen, der Neuerungssucht Einhalt zuthun, auch der eigensinnigen Parteilichkeit und Anhänglichkeit zu wehren«¹²⁷.

Das damit bezeichnete und uns zuvor schon bei Mosheim und Schroeckh mutatis mutandis begegnete, methodisch wie inhaltlich reflektierte In- und Miteinander von apologetischer Ausrichtung, historischer Kritik und professionalisierter Unparteilichkeit der Kirchengeschichtsschreibung ist als kritisch-produktive Reaktion auf bestimmte als zunehmend bedenklich empfundene Tendenzen der vorangegangenen Kirchengeschichtsschreibung zu verstehen:

Die *Instrumentalisierung* von Kirchengeschichte, insbesondere der frühen Kirche, war im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert so weit fortgeschritten, daß der ganzen Disziplin Unglaubwürdigkeit drohte. Die ebenfalls fortschreitende historische Methodik, Kritik und Detailkenntnis hatte diese Tendenz nicht aufgehalten, sondern war teilweise selbst im Fahrwasser des Legitimationszwangs der Einzelkirchen entstanden. Es war deshalb in hohem Maße an der Zeit, die Instrumentalisierung selbst offenzulegen und die Ergebnisse der historischen Kritik der tendenziösen Kirchengeschichten einer Antikritik zu unterziehen¹²⁸.

¹²⁵ Ebd., S. 5.

¹²⁶ Ebd., S. 7.

¹²⁷ Ebd., S. 11.

¹²⁸ Martin Mulsow, Eine ›Rettung‹ des Servet und der Ophiten? Der junge Mosheim und die häretische Tradition, in: Ders. u. a. (Hg.), Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte, Wiesbaden 1997 (Wolfenbütteler Forschungen 77), S. 45–92, hier S. 91.

Diese die vorgestellten kirchenhistorischen Zugriffe und Darstellungen Mosheims, Baumgartens sowie Schroeckhs gleichermaßen kennzeichnende Intention sollte in und mit dem Werk Johann Salomo Semler einen Höhepunkt erreichen. Wie die Namen Mosheims und Baumgartens ist auch der Semlers eng verbunden mit dem

Prozess der Verwissenschaftlichung des historischen Denkens, der Dynamisierung des Geschichtsverständnisses und der Disziplinwerdung der Kirchengeschichte als gleichberechtigte Abteilung innerhalb des theologischen Fächerkanons. In sämtlichen Bereichen seiner akademischen Tätigkeit fühlt sich Semler der von ihm maßgeblich mitentwickelten historischen Kritik verpflichtet. Dementsprechend erleben alle theologischen Disziplinen und Beschäftigungsfelder eine deutliche Modifizierung ihrer Ausrichtung und ihrer Methodik hin zu einem historisch-genetischen Verfahren¹²⁹.

Die historisch-kritische Zuspitzung der Kirchengeschichtsschreibung durch den Schüler und Nachfolger Baumgartens lässt sich auch als Überbietung beschreiben, derer er sich bewusst war und die in seiner Wahrnehmung auch dringend geboten erschien:

Von seinem eine neue Periode der Historisierung der Theologie einleitenden Kampf gegen die Annahme einer unveränderlichen Lehre ist Semler zur Polemik gegen alle traditionalistischen Elemente in der Auffassung von der Kirchengeschichte gekommen. Semler sieht, daß eine traditionalistische Bewertung der Geschichte seinem methodischen Grundsatz, daß man sich als Historiker vor allem vor dem Eintragen der eigenen Meinung oder der Vorstellungswelt der Gegenwart in die Vergangenheit hüten müsse, hemmend im Wege steht¹³⁰.

Genauso selbstbewusst wie offen setzt er sich dann auch in seiner ersten historischen Monographie, der Fortsetzung von Baumgartens *Auszug der Kirchengeschichte*, von seinem Lehrer ab und reklamiert für sein Werk nicht nur die konsequente Nutzung und Anzeige der herangezogenen Quellen¹³¹, sondern auch, »nicht selten auf den Unterschied des Drucks und der Ausgaben, oder auf die richtigere Leseart, gesehen, auch deshalb manche kurze

129 Marianne SCHRÖTER, *Aufklärung durch Historisierung. Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums*, Berlin u. a. 2012 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 44), S. 156f.

130 SEEBERG, Gottfried Arnold, S. 598.

131 S. bspw. die kritischen Anmerkungen in: Johann Salomo SEMLER, *Volständiger Auszug aus der Kirchengeschichte der Christen, mit genauer Anzeige der Quellen. Zu Fortsetzung des Baumgartischen Auszugs*, Halle a. S. 1762, Bd. 4, Vorrede, S. 11–14.

kritische Beobachtungen angebracht« zu haben¹³². Der so erhobene methodische Überlegenheitsanspruch geht überhaupt mit dem wachsenden Eindruck einher,

daß uns noch gar viel felet zu einer guten und brauchbaren Kirchengeschichte. Bücher und Werke genug! welche allesamt die Kirchengeschichte angehen: aber ich finde noch wenig eigentlich gute und wirkliche Kirchengeschichte. Ich meine nemlich Erzählungen, welche so eingerichtet sind, daß nicht neuere Vorstellungen an die Stelle derjenigen gesetzt werden, welche man in jenen Zeiten hatte; daß nicht mehr und auch nicht zu wenig gesagt werde, daß man also nicht nur die Denkungsart, die Meinungen und Neigungen, sondern auch die besondre darin gegründete spätere, zumal kirchliche oder theologische Sprachart immer mehr bekannt zu machen suche¹³³.

Darin ein Resultat und eine Steigerung zugleich der überkommenen Unparteilichkeitspostulate zu vermuten, scheint nicht unberechtigt, zumal es Semler mit seiner Kirchengeschichtsschreibung dezidiert darum geht, »daß die Kirchengeschichte allen den grossen Nutzen für unsre Zeit wirklich uns und unsern Zeitgenossen gewähren möge, den wir von ihr mit Recht hoffen können, und nach Gottes Absicht haben sollen«¹³⁴. Und so dürfte die Feststellung, »daß ich die christliche Kirchengeschichte da fortgesetzt habe, wo der baumgartische Auszug aufhöret«¹³⁵, keineswegs nur die inhaltliche Ebene berühren.

In seinen kirchengeschichtlichen Hauptwerken jedenfalls, »die auf ungeheuren Quellenexzerpten ruhten, [...] erwarb sich Semler namentlich in der Erforschung der altchristlichen Zeiten Verdienste. Er säuberte die ersten Jahrhunderte von dem falschen Glanz unhistorischer Idealisierung, brachte dafür manchen Häretiker zu Ehren, zerstörte Wunderlegenden und zeigte Fanatismus und Schwärmertum im strengen Licht der Wahrhaftigkeit«¹³⁶. Jene bereits angesprochene, von Semler als notwendig erachtete kritische Überbietung älterer, von ihm durchaus aufgenommener kirchenhistorischer Ansätze unparteiischer Geschichtsschreibung wuzelt in seinem Theologieverständnis; schließlich ist für ihn »das Verständnis protestantischer Theologie selbst wesentlich durch einen ihr eigenen konsequent historischen Ansatz bestimmt. Er betont dabei gerade den emanzipatorischen Impuls, der aus der Bestreitung zentraler Ansprüche der kirchlichen Hierarchie hervorgegangen

132 Ebd., S. 15.

133 Ebd., S. 17.

134 Ebd., S. 20.

135 Ebd., S. 14.

136 Karl ANER, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle a. S. 1929, S. 328f.

war, und – seiner Überzeugung nach – für eine jede kirchengeschichtliche Unternehmung im Bereich des Protestantismus konstitutiv sein muss«¹³⁷.

Das spiegelt exemplarisch die 1759 entstandene Vorrede wider, die Semler der von ihm herausgegebenen dritten und vierten Auflage von Baumgartens *Kurze[m] Begrif der theologischen Streitigkeiten* unverändert voranstellt: Er denkt dem Werk den Zweck zu, »eine unparteiische und genaue historische Kentnis von den Streitigkeiten selbst und ihrer wirklichen oder scheinbaren Erheblichkeit«¹³⁸ zu bieten. Durch Vermittlung präziser Kenntnisse zu Gestalt, Inhalt und Begründung der lutherischen Lehrgehalte soll der »Grund eines moralischen ehrlichen Verhaltens gegen einen angenommenen Lehrbegrif« geschaffen werden, um die unabdingbare, auf eigenem Urteil basierende Voraussetzung für die Annahme oder Ablehnung desselben sachgerecht zu ermöglichen¹³⁹. Ansonsten würde »eine bloß historische Erkenntnis und das Gewicht des Ansehens so genannter Rechtgläubigen, oder gar blosser äusserer Vortheil oder Nachtheil, die ganze Überzeugung ausmachen [...], warum man die lutherische Lehre als die wahre und beste unter so viel verschiedenen angenommen hätte«¹⁴⁰. Die herausgestellte Notwendigkeit von angemessenem Verständnis des Angeeigneten oder Anzueignenden korrespondiert mit der Betonung der Wichtigkeit der »innere[n] moralische[n] Gemütsfassung«: Diese allein sorgt dafür,

daß einer, der sonst zu catholicis, oder orthodoxis von jederman gerechnet wird, in seinem eigenen Gewissen sich für das halten muß, was man sonst an einem so genannten Ketzer wirklich mit Recht tadeln kann; diese macht es auch hingegen allein, daß einer, der von andern für einen hässlichen Ketzer gescholten wird, ein unschuldiger, edler, redlicher Bekenner der erkanten Wahrheit ist und seyn kann. Die innere herrschende gerade Neigung, alles für wahr anzunehmen, was man nur aus GOTTes Wort dafür erkennen kann, entscheidet hier die ganze Sache¹⁴¹.

Somit ist nicht die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession mit spezifischem Lehrgebäude für die Unterscheidung zwischen »orthodoxis« und Ketzern entscheidend, schon gar nicht die rein äußerliche Zustimmung zu bestimmten Lehrgehalten, sondern die innere Haltung, eben die »innere moralische Gemütsfassung« gegenüber eines Lehrbegriffs, die im

137 SCHRÖTER, Aufklärung durch Historisierung, S. 157.

138 Johann Salomo SEMLER, Vorrede (unpag.), S. 3, in: Siegmund Jacob BAUMGARTEN, Kurzer Begrif der theologischen Streitigkeiten, zum academischen Gebrauch von neuem mit einer Vorrede von der heutigen Polemik hg. von Johann Salomo SEMLER, Halle a.S. ³1759. Die vierte Auflage erschien 1771, Semler lässt seine Vorrede von 1759 allerdings unverändert.

139 Ders., Vorrede (unpag.), S. 4, in: BAUMGARTEN, Kurzer Begrif, 3. Aufl.

140 Ebd.

141 Ebd., Vorrede (unpag.), S. 6.

günstigsten Fall auf gründlichem Verständnis sowie adäquatem Wissen als Voraussetzungen gewissenhafter Erkenntnis und darauf gegründeter subjektiver Aneignung beruht. »Das schließt innre Gemeinschaft der Liebe und Einheit des Geistes nicht aus: sie alle gehören dem unsichtbaren Reiche Gottes oder Christi an, das man wohl auch unsichtbare Kirche nennt. Es schließt aber aus Lehrformeln und Ordnungen als gleichmäßige Wiedergabe der in allen individuell gestalteten christlichen Wahrheit und als im Namen Gottes vollzogene äußere Bindung ihres Christenglaubens«¹⁴². Damit ist der kritischen Deutung von geschichtlichen Instanzen, die sich objektive Geltung zusprechen oder denen eine solche Geltung zugesprochen wird, der Weg bereitet: »Wie viel Millionen Menschen, ja Christen würden doch nicht verbrant, nicht geköpft, nicht gehenkt, nicht gequälet, nicht verhungert, nicht gefangen gesetzt, nicht lebendig verfaulet seyn«, wenn man – der Lehre Christi gemäß – jenem entscheidenden Punkt die nötige Beachtung geschenkt und ihm seinen Rang gelassen hätte¹⁴³. »Und umgekerkt, wie viel Pfaffen, Bischöfe und Päbste würden als Todtsünder bekannt und von jedem ehrlichen Christen gehasset und gemieden worden seyn, bey allem angemäßen heiligen Eifer, wenn ihre innere ungewissenhafte Gesinnung, in allen gehaltenen Ketzer- und Inquisitionsgerichten, an den Tag gekommen, oder nach dem obigen beurtheilet worden wäre!«¹⁴⁴

Der Grund für die bei gewissenhafter Betrachtung der Kirchengeschichte festzustellende Verkehrung der Lehre Christi ist letztlich pluralisierungsbedingt:

Es ist gewis, daß jeder Mensch selbst eine gewissenhafte Erkenntnis haben, und sein Verhalten darnach einrichten muß. In der Gesellschaft oder Verbindung mit andern Menschen wird man der Meinungen und Einsichten kundig, welche andere Glieder haben; es entstehet also eine Vergleichung derselben und ihrer Gründe, fast notwendig. So lange man nicht im Stande war, äusseren Vortheil oder Nachtheil mit gewissen Lehrsätzen, für andere zu verknüpfen: so lange litte es jederman, daß ein anderer gewissenhaft, und um seines Gewissens willen, anderer Meinung worüber war; indem man theils in den eigentlichen wesentlichen Stücken der christlichen Lehre nicht verschieden seyn konte, welche man in den ältesten Symbolis allgemein und von Jugend auf angenommen hatte; theils niemand Schaden und Nachtheil davon zu fürchten hatte, daß ein anderer in seinem Gewissen sich gezwungen fand, dieses oder jenes in seinem innern oder äussern Verhalten, um Gottes willen, zu beobachten. Die im engsten Verstande also genannten articuli fidei, diese regula fidei, war und blieb

142 Emanuel HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, neu hg. und eingeleitet von Albrecht BEUTEL, Waltrop 2000 (Gesammelte Werke 8), Bd. 4, S. 70.

143 SEMLER, Vorrede (unpag.), S. 7, in: BAUMGARTEN, Kurzer Begriff, 3. Aufl.

144 Ebd.

ganz un widersprechlich für alle die, welche sich von Juden und Heiden Gewissenshalber unterscheiden wolten; ob man gleich daneben von einigen Christen selbst, in Ansehung besonderer Vorstellungen, wieder verschieden war. [...] Solte also auch fernhin eine Ubereinstimmung und Gleichheit in den andern nachher entwickelten Lehrsätzen bey den Christen erhalten werden: so muste man dahin sehen, daß eine möglichstgleiche Erkenntnis, ein ziemlich gleicher Umfang darin, bey allen oder den meisten, mit denen man verbunden war, erhalten würde¹⁴⁵.

Dieser pluralisierungsbedingten Herausforderung begegnete man aufseiten der für das Gesamtwohl verantwortlichen kirchlichen Leitungsorgane – konstituiert durch die Bischöfe und »alle die Personen, welche sie zu ihren Rathgebern und Gehülffen, zu guter Einrichtung alles dessen gebrauchten, was Einfluß auf den grössern Theil der christlichen Gesellschaft haben könnte«¹⁴⁶ – durch die Schaffung von zusätzlichen, über die ursprünglichen Lehrgehalte nach und nach hinausweisenden »Ordnungen und Einrichtungen, so wol für sich selbst, als auch für alle geringere Lehrer, zur Einrichtung ihrer Beschäftigung, und für alle gemeine Glieder der Kirchen. [...] Da man auf den berühmtern Kirchenversammlungen stets Symbola gemacht oder erneuert, neben den verschiedenen dogmatischen und polemischen Schriften der so genannten Kirchenväter, so beweiset dis ein gleiches«¹⁴⁷. Aus der Pluralisierung sollte und durfte demnach keine Differenzierung im strengeren Sinne folgen, sollte die Einheit der stetig expandierenden Kirche gewahrt bleiben.

Die wachsende Zahl an normativen, gleichwohl in ihrer Entstehung historisch erklärbaren Lehrdokumenten führte allerdings zwangsläufig zu einer quantitativen Steigerung all dessen, was für die Kirchenglieder zur Wahrung der Einheit verbindlich sein sollte – zur Wahrung einer Einheit, auf deren äußere Sichtbarkeit zunehmend Wert gelegt wurde. Es ist jedoch »eine Unmöglichkeit, daß alle Menschen, und alle Christen von einem Gegenstande, völlig eben dasselbe immer fort denken könnten; sie denken durchaus mehr oder weniger, schlechter oder besser, richtiger oder unrichtiger, als einige andere neben ihnen«¹⁴⁸. Nun hätte man, wenn man »ganz und gar übereinkommen solte, oder doch wirklich sehr vereinigt bleiben solte in allen auch geringern, nicht wesentlichen Lehrsätzen«¹⁴⁹, Abweichlern durch geduldige Belehrung zu einem »moralisch[en] Verhältnis gegen einen Gegenstand« verhelfen müssen, »daß sie für sich keinen gewissenhaften Grund zu einer Verschiedenheit eigner Urtheile über Lehrsätze und ihren Grund und

¹⁴⁵ Ebd., Vorrede (unpag.), S. 8f.

¹⁴⁶ Ebd., Vorrede (unpag.), S. 11.

¹⁴⁷ Ebd., Vorrede (unpag.), S. 12.

¹⁴⁸ Ebd.

¹⁴⁹ Ebd.

Verbindlichkeit gehabt hätten«¹⁵⁰. Im schlimmsten Fall, dem der unumstößlichen Uneinsichtigkeit und der dauerhaften vorsätzlichen Abweichung von den normativen Vorgaben der Gemeinschaft, wäre dann der Ausschluss aus ebendieser bei Verlust der den Christen zustehenden Privilegien und gegebenenfalls des Amtes das Mittel der Wahl gewesen; bei Angabe aufrichtiger Gewissensgründe für die Abweichung von nachrangigen, d.h. nicht fundamentalen Lehrsätzen und gleichzeitiger Toleranz gegenüber der Mehrheitsmeinung hingegen wäre an Ausschluss und Amtsenthebung selbstverständlich nicht zu denken¹⁵¹.

»Folglich gar nicht, und niemalsen, auch keine Arianer, ja auch keine Atheisten mit Leibes- oder Lebensstrafe, blos dieser abweichenden Lehrsätze und irrigen Meinungen wegen, belegen sollen«¹⁵². Dies war »die erste apostolische Verfassung der Kirchen; die Apostel gebrauchten keinen Bann, wider Personen, die rechtschaffen und ehrlich in ihrer Erkenntnis irreten und handelten, wol aber wider falsche, boshafte, heuchlerische Leute, wo der Vorsatz des bösen Willens und einer eigennützigen, unrechtmäßigen Absicht bey Ausbreitung ihrer unrichtigen Lehrsätze, gewis war«¹⁵³. Denn nicht einmal die Apostel selbst hatten »einerley Umfang der Vorstellungen von den gepredigten Gegenständen [...], weil sie weder einerley natürliche Fähigkeiten, noch auch einerley Uebung derselbigen gehabt haben; sie haben in den Vorstellungen, welche gleichsam die 2te und 3te Reihe ausmachen, nach den wesentlichen christlichen Lehren, nichts allgemein verbindliches bestimmt«¹⁵⁴. Aber die »geschichtliche Fortpflanzung und Fortwirkung der christlichen Religion [...] ist bedingt durch die Errichtung einer öffentlichen Religionsgesellschaft oder (sichtbaren) Kirche. Eine solche Religionsgesellschaft bedarf eines gemeinschaftlichen Lehrbegriffs, welcher, durch äußerliche Ordnung festgelegt, für Einheitlichkeit des Unterrichts, der gottesdienstlichen Versammlungen und der gemeinsamen Handlungen ihrer Glieder sorgt«¹⁵⁵. So erfolgte die Entwicklung sich mal mehr, mal weniger institutionell festigender Religionsparteien oder -gesellschaften mit einer gewissen Notwendigkeit, auch wenn für »das wahre Christsein des Einzelnen [...] es weder solcher Gesellschaft noch ihres Lehramts noch ihrer Lehrordnung« bedarf¹⁵⁶. Mit Zuwachs an Größe, Bedeutung und Macht einerseits, andererseits an als verbindlich ausgegebenen Lehrstücken und -dokumenten, die bei

150 Ebd., Vorrede (unpag.), S. 13.

151 Ebd., Vorrede (unpag.), S. 13f.

152 Ebd., Vorrede (unpag.), S. 13.

153 Ebd., Vorrede (unpag.), S. 15.

154 Ebd., Vorrede (unpag.), S. 16.

155 HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 4, S. 70.

156 Ebd.

Lichte betrachtet historisch bedingt und daher wandelbar sind, traten die sich bildenden Parteien in Konkurrenz zueinander und hielt die aufgezeigte folgenreiche Verkehrung Einzug:

Ich halte es für unumstöslich, und durch die Geschichte aller Zeiten beweislich, daß nur diejenigen Lehrer oder Geistliche, Pfaffen und Bischöfe, die Irgläubigen, und Ketzer, an Galgen und Rad aus heiligen oder höllischen, dummen Eifer gebracht und mit Fanen und Kerzen zum Tod geführt haben, welche nicht im Stande gewesen sind, auf die gewissenhaften Gründe der gegenseitigen Meinung oder Lehre, irgend etwas taugliches, entweder aus gesunder Vernunft, oder aus Gottes Wort, zu antworten¹⁵⁷.

Statt also in Liebe und Geduld zu belehren und den unbedingten Vorzug von Gewissen und Haltung zu achten, um eine auf genauso freier wie aufrichtiger Erkenntnis und Moral fußende Einheit zu gewährleisten, erbaten leitende kirchliche Organe zur Durchsetzung und Sicherung ihrer Geltung »von der Obrigkeit Feuer und Schwert, Gefängnisse und Verjagungen«¹⁵⁸. So wurden »ganze Lexica und Wörterbücher von Schimpfnamen der Ketzer gemacht; und ihnen Lehren angedichtet, welche unmöglich weder dem Teufel selbst noch einem Menschen in den Kopf kommen können, wo er nicht Schalksart und Bosheit aus solchen heiligen Processen und Mönchereien schon abgelernt hat«¹⁵⁹. Das klingt jedoch nur dem allerersten Eindruck nach und bei entsprechend flüchtiger Betrachtung nach Arnold, zu dem Semler genauso wie die uns schon bekannten Kirchenhistoriker des 18. Jahrhunderts ohnehin ein ambivalentes Verhältnis hatte, dass zwischen Anerkennung und Kritik changiert¹⁶⁰. Denn der Baumgarten-Schüler setzt einen für seinen Ansatz bedeutenden Gedanken hinzu, der unverkennbar an die bereits vorgestellten Unparteilichkeitsvorätze anknüpft: »So bald einige Sekten hingegen die Oberhand etwas bekamen, haben sie es auf gleiche Weise denen Catholicis vergolten; die Donatisten, Arianer, und noch spätere Parteien, haben gleiche Wut und wirklichen Krieg wider die Gegner ihres Verstandes und ihrer Einsicht angewendet«¹⁶¹.

157 SEMLER, Vorrede (unpag.), S. 17f., in: BAUMGARTEN, Kurzer Begriff, 3. Aufl.

158 Ebd., Vorrede (unpag.), S. 16.

159 Ebd., Vorrede (unpag.), S. 20.

160 S. dazu die Semler-Zitate bei Dirk FLEISCHER, Umstrittene Kirchengeschichtsschreibung: Gottfried Arnolds »Unpartheiische Kirchen- und Ketzer-Historie« im Urteil der Kirchengeschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts, in: Ders./Horst Walter BLANKE (Hg.), Aufklärung und Historik. Aufsätze zur Entwicklung der Geschichtswissenschaft, Kirchengeschichte und Geschichtstheorie in der deutschen Aufklärung, Waltrop 1991, S. 160–172, hier S. 166–168.

161 SEMLER, Vorrede (unpag.), S. 17, in: BAUMGARTEN, Kurzer Begriff, 3. Aufl.

Diesen über Arnolds Umwertung der Kirchengeschichte mit ihren aufgezeigten kategorialen Konsequenzen historisch-kritisch hinausweisenden Gedanken greift Semler in seiner sieben Jahre jüngeren Vorrede zu Baumgartens *Geschichte der Religionspartheyen* wieder auf: Er kommt dort zu sprechen auf die »Verschiedenheit der Lehrart, welche zugleich, nebst den besondern Zeitumständen, den Grund enthält von den verschiedenen christlichen Religionspartheien«¹⁶². Verschiedene Lehrarten und besondere Zeitumstände zeichnen für die Ausdifferenzierung des Christentums in konkurrierende Parteien verantwortlich. Eine gewisse Vielfalt der Lehrarten ist dem Christentum freilich von Anbeginn an zu eigen: »Es ist eben so gewis, daß Christus und seine Apostel eben dergleichen sehr verschiedene Lehrart gebraucht haben«, um Menschen mit unterschiedlichen Neigungen, Voraussetzungen und Verständnismöglichkeiten für das Evangelium überhaupt gewinnen zu können¹⁶³. »Eben dieser Unterschied der Lehrart und Wahl der anfänglich dienlichen Lehrwahrheiten, nach den verschiedenen Classen der Menschen, ist auch von den Nachfolgern der Apostel beobachtet worden«¹⁶⁴.

Die differenzierende Vermittlung der einen Lehre Christi führte aber zur Differenzierung innerhalb des Christentums, weshalb wir »schon im ersten und zweiten Jahrhundert abgesonderte christliche Religionspartheien« finden, unter denen sich »die so genannten Catholici oder Rechtgläubigen« zur Abgrenzung und inneren Festigung ihrer Partei »an das Symbolum apostolicum, (fides catholica,)« hielten, »welches den algemeinen Unterschied der so genannten Rechtgläubigen schon im 2ten Jahrhundert ausmacht«¹⁶⁵. Wer sich also »zu dem Symbolo apostolico bekante, heißt fidelis, und gehörte zur katholischen Kirche: man sahe unleugbar auch auf das nun mehrige Leben desselben«¹⁶⁶. Und damit geriet die Partei als solche auf die schiefe Bahn: Statt auf Moral und Erkenntnisförderung zu achten, rückten zusehends Äußerlichkeiten ins Zentrum ihrer Aufmerksamkeit, was sich für die weitere Entwicklung der katholischen Kirche als werdender Mehrheitspartei als fatal erweisen sollte: »Hierin liegt wirklich der wichtigste Theil des Verderbens der Kirche, daß man den Wachstum der innern Religion durch unmäßige Grösse der äusserlichen gehindert und unterdrückt hat; welche äusserliche Religion immer Zeichen und Symbola neuer historischen Sätze, und nach kirchlicher Gewalt ertheilter Entscheidungen in sich begrif, welche allesamt die innerliche geistliche Religion hinderten und aufhoben«¹⁶⁷.

162 Johann Salomo SEMLER, Vorrede, S. 6, in: Siegmund Jacob BAUMGARTEN, *Geschichte der Religionspartheyen*, hg. von Johann Salomo SEMLER, Halle a. S. 1766.

163 Ebd., Vorrede, S. 8.

164 Ebd.

165 Ebd., Vorrede, S. 9.

166 Ebd., Vorrede, S. 10.

167 Ebd., Vorrede, S. 12.

Nach dieser Verschiebung auf Äußerlichkeiten fokussiert, diskreditierte die katholische Kirche gezielt Parteien, die eine andere Lehrart pflegten; insofern ist den Beschreibungen mit höchster Vorsicht zu begegnen, »welche sie von den andern Parteien, neben ihr, zu machen pflegt, bey welchen aber unleugbar mehr Stärke und Kraft der Moral angetroffen wird, wovon man uns gemeinlich das unschicklichste und unscheinbarste zu erzählen pflegt«¹⁶⁸. Wenn also

von Streitigkeiten mit dergleichen Religionspartheien gesagt wird, diese Streitigkeiten betreffen Grundartikel des Glaubens oder der Heilsordnung, so ist es zwar wahr, sie betreffen dergleichen Grundartikel; aber noch lange nicht in der grossen Bedeutung, als jene ganze ehemalige orthodoxe oder catholische Religionsparthey den Grund der Heilsordnung zerrüttet; welche alle Arianer, Nestorianer, Pelagianer, auch durch ihre noch so dummen, unfähigen, ungebesserten Mitglieder anschreien, gefangen setzen und verjagen ließ, aber alle diesem orthodoxen Eifer und Widerspruch die innerliche christliche Religion nicht halb so gut beförderte, als Pelagius etc.¹⁶⁹.

Wohl bemerkt: Es handelt sich um Auseinandersetzungen um Lehrfragen, »woher lauter stete Zerrüttungen in Absicht der äusserlichen Theile der Religion entstehen müssen. Daher werden auch die Entscheidungen solcher Fragen, weil sie nicht allgemein klar in heil. Schrift gefunden werden können, (indem die Apostel selbst daran noch nicht gedacht haben,) vornemlich durch äusserliche Kirchengewalt gegeben«¹⁷⁰. Das betrifft nicht nur die katholische Partei, sondern ist ein parteienübergreifendes Phänomen, »woher eben das Uebergewicht der verschiedenen Religionspartheien selbst so sehr abwechselnd und verschieden war [...]; durch innere Stärke der Beweise ist nichts oder wenig geschehen; aber durch die äusserliche Kirchengewalt«, wobei allermeist die Frage entscheidend war, welcher Partei Anhänger »den Hof zum Beistand hatten«¹⁷¹. Doch wie es in allen Parteien Schatten gibt, so gibt es ebenfalls in allen Licht: »Unter allen christlichen Religionsparteien ist Wahrheit; je mehr sie practisch ist, und ihre Anhänger in moralischen Uebungen fördert, desto wichtiger ist die Wahrheit. Nicht der Gegenstand an sich macht Wahrheiten oder Irrtümer wichtig«¹⁷². Es kommt eben alles auf die »moralische Ausbesserung und christliche Sinnesänderung« im Innern an, nicht auf Äußerlichkeiten wie stets zeit- und kontextgebundene Lehrbildungen – wäre dem anders, würde man »die meisten Christen der ersten Jahr-

¹⁶⁸ Ebd.

¹⁶⁹ Ebd., Vorrede, S. 14.

¹⁷⁰ Ebd., Vorrede, S. 15.

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Ebd., Vorrede, S. 18.

hundertete nun unter die Zahl der groben Ketzer setzen, und aus der allgemeinen Kirche so gar stossen müssen, welche an sehr viele Lehrsätze [...] gar nicht gedacht haben«¹⁷³.

Das zwar auf den Schultern Mosheims und Baumgartens ruhende, diese aber bezüglich der historisch-kritischen Relativierung des dogmatisch fixierten Geltungsanspruchs einer jeden Religionspartei noch einmal überbietende Programm seiner historischen Arbeit erscheint der Nutzung der historiographischen Kategorie »Orthodoxie« als Teil eines wertend asymmetrischen Begriffsduals zur Bezeichnung einer geschichtlich irgendwie klar umrissenen Gruppe oder Partei wenig günstig, weder in selbstbezeichnend-affirmativer noch in fremdbezeichnend-pejorativer Stoßrichtung. Und wie zur Untermauerung seiner grundsätzlichen Ablehnung asymmetrischer, scharf auf- und zugleich abwertender Kategorien zur darstellungsleitenden Beschreibung historischer Gruppen oder Phänomene erklärt Semler im ersten Band seines dreibändigen *Versuch[s] eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte* gleich zu Beginn: »Von je her sind die stärksten Waffen, wider alle ehemalige kirchliche Gewaltthätigkeit und Unterdrückung, aus der Kirchengeschichte entlenet worden«¹⁷⁴. Ja: »Noch jetzt ist der betrübte locus von Ketzern, Ketzereien, nicht genug ungearbeitet; unser Jahrhundert hat die Ehre einiges neues Licht darüber ausgebreitet zu haben«¹⁷⁵. Die strikte Ablehnung des Ketzerbegriffs schon aus historischen Gründen hängt aufs Engste mit dem Durchschauen der Mechanismen zusammen, mit denen die werdende Mehrheitskirche einst ihre Hegemonie durchzusetzen versuchte. Denn »jene kirchliche Gesellschaft gab das Gesetz, von Einer Kirche, in der Bedeutung, daß auch nur Eine festgesetzte Beschreibung, den Inhalt christlicher wahren Erkenntnis ausmachen könne; und unterdrückte mit allerlei geistlichen und leiblichen Waffen, den ganzen Wachstum christlicher Einsichten und Handlungen, worauf doch die Allgemeinheit der christlichen Lehre und Religion allein sich gründen kan«¹⁷⁶.

Diese institutionelle und keineswegs exklusiv »catholische« Monopolisierung des Wahrheitsanspruchs verdankte sich nachweislich dem Bestreben, die anfängliche Pluralität innerhalb des Christentums, die alte Vielfalt christlicher Parteien¹⁷⁷ zunehmend gewaltsam zu beseitigen. Ein bevorzug-

173 Ebd., Vorrede, S. 18f.

174 Ders., *Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte*, Halle a. S. 1773, Bd. 1: Bis 1400, Vorrede (unpag.), S. 2f. (a2v – a3r).

175 Ebd., Vorrede (unpag.), S. 4 (a3v).

176 Ebd., Vorrede (unpag.), S. 6f. (a4v – a5r).

177 Vgl. dazu prägnant ebd., S. 35: »Schon seit dem Anfange der christlichen Religion, deren Anhänger sich allesamt von den gottesdienstlichen Gesellschaften der Juden und Heiden von nun an sämtlich unterschieden haben; fandte selbst unter diesen Christen eine Verschiedenheit in den Grundsätzen, Absichten und erwählten Hilfsmitteln, ganz öffentlich statt. ES ist zu bedauern, daß wir von diesen Partheien

tes, von vielen Parteien gebrauchtes Mittel dazu war der Ausbau der Alleingültigkeit beanspruchenden Lehrgebäude durch Versammlungen kirchlicher Eliten¹⁷⁸, wobei gerade Intentionalität und Zeitbedingtheit geschichtlich nachgewiesen werden können: »Von so vielen Synodis ist fast sichtbar der Ehrgeiz, oder doch sehr unerhebliche Absichten, die Ursache gewesen«¹⁷⁹. Zum Versuch äußerlich-dogmatischer Uniformierung und Monopolisierung der christlichen Wahrheit zwecks Durchsetzung des je eigenen exklusiven Geltungsanspruchs trat die situative Aktivierung des weltlichen Arms, um die Gegenparteien auszutilgen: »Die Fortdauer mehrer Secten, deren manche erst entstanden, beweiset, daß es noch immer viele Christen gegeben, welche in einer Art von Unabhängigkeit und Freiheit gegen die grössere Parthey gestanden. Diese hat daher nöthig gefunden, von Zeit zu Zeit öffentliche Gesetze von den Kaisern auszubringen«¹⁸⁰. Schließlich wurde auch der »Pöbel«¹⁸¹ aufgezett, »der in dieser Denkungsart zugleich ein wütender Vertheidiger der reinen Lehre war, so oft die Bischöfe ihn wider solche Ketzer, oder frei und edler denkende Christen, aufzubieten für gut fanden«¹⁸². So kommt die Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte alles in allem als ein kontinuierlicher geschichtlicher Prozess der angestrebten Pluralitätsreduktion zu stehen, in dessen Verlauf »Orthodoxie« mehr eine von verschiedenen Seiten zu unterschiedlichen Zeiten aus rekonstruierbaren Gründen beanspruchte Selbstzuschreibung ist als ein objektives Kriterium zur historischen Beschreibung irgendeiner christlichen Religionspartei.

Vor diesem Hintergrund verzichtet Semler dann auch darauf, »Orthodoxie« als darstellungsleitende oder -strukturierende, seine religiöse oder konfessionelle Selbst- und Fremdwahrnehmung offenlegende historiographische Kategorie zwecks Benennung einer konfessionellen Partei oder einer bestimmten Gruppe innerhalb derselben in Anschlag zu bringen. Zur Erklärung dieses Verzichts lässt sich bei ihm zweierlei beobachten: *Erstens* hat er – anders als Mosheim, Baumgarten und Schroeckh – keinen positiven Begriff von lehrmäßig gebundener »Orthodoxie«, der in seinen konzeptionellen und methodischen Überlegungen zur Kirchengeschichtsschreibung irgendwie zu lokalisieren wäre. Die entsprechende Leitidee ist zwar auch in seinem Denken noch in gewissem Maße in Geltung; ganz lossagen kann er sich von ihr nicht. Denn Semler weiß ja sehr genau zu benennen, was warum Inhalt des Evange-

selbst keine Schriften übrig haben; die Nachrichten, welche die Schriftsteller von der catholischen Parthey, zu geben pflegen, sind offenbar so unbrauchbar und unsicher, daß wir von historischen Umständen fast gar nichts wissen«.

¹⁷⁸ Ebd., S. 67–82.

¹⁷⁹ Ebd., S. 72.

¹⁸⁰ Ebd., S. 75.

¹⁸¹ Ebd., S. 81.

¹⁸² Ebd., S. 82.

liums Jesu Christi ist, was also Wahrheit und somit zu glauben eigentlich notwendig und ›richtig‹ ist. Auch ist er nicht konfessionell indifferent: »Er will eine gründliche Erneuerung der Theologie mit Hilfe einer unbefangenen der Wahrheit dienenden Kritik, aber er will sie unter Einpassung der Theologen in das bestehende konfessionelle Kirchentum mit seinen Lebensordnungen, das nur vorsichtig einer Ausweitung entgegengeführt werden darf«¹⁸³. Doch die wesentlichen Gehalte der christlichen Religion fallen nach ihm gerade nicht in eins mit irgendeinem Lehrdokument oder irgendwelchen Bekenntnisformeln, auch wenn die Tendenz der Übertragung der Lehre Christi in menschliche Lehrformeln schon dem frühesten Christentum zu eigen war. Aus Konservierungs-, Abgrenzungs- und Vermittlungsgründen wurde die mit und in Jesus in die Welt gekommene Wahrheit in Lehrsätze überführt, eben in jene »articuli fidei« bzw. »regula fidei«, um die noch junge Religion von Judentum und Heidentum unterscheidbar zu machen und zugleich die christliche Wahrheit über die Generationen-, Standes- und Kulturgrenzen hinweg weitergeben und darüber in dieser ihrer so bedürftigen Welt auf Dauer am Leben halten zu können.

Sodann und in direkter Verbindung damit hält Semler – erneut im Unterschied zu den anderen drei zuvor angeführten Kirchenhistorikern des 18. Jahrhunderts – dafür, dass das Evangelium als Lehre Christi zwar in den apostolischen »articuli fidei« schon aufgrund der zeitlichen Nähe noch relativ rein enthalten ist, der Kern der Botschaft noch verstanden und akzeptiert wurde, dass aber diese früheste Überführung in menschengemachte Lehrbegriffe als solche naturgemäß bereits einen Wesensunterschied markiert und zudem spezifische Bedingungsgefüge voraussetzt, die sich historisch erschließen lassen.

Auch die ältesten urchristlichen Bekenntnisformeln bezeichnen also nicht direkt so etwas wie ein dauerhaft stabiles oder normatives Wesen des Christentums, sondern sie dokumentieren unter ganz bestimmten historisch einmaligen und deshalb transitorischen Bedingungen die Selbstdeutungen und Selbstverständigungen von geschichtlich geprägten Menschen, die mit dem Evangelium konfrontiert worden sind und sich auf es eingelassen haben. Ihr Wahrheitsgehalt liegt allein darin, dass sie wahrhaftige Ausdrücke gelebter christlicher Religion sind¹⁸⁴.

Für Semler steht gleichwohl unverrückbar fest: »Unter allen christlichen Religionsparteien ist Wahrheit; je mehr sie practisch ist, und ihre Anhänger

183 HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 4, S. 49.

184 Martin OHST, Dogmenkritik bei Semler und Schleiermacher, in: Ulrich BARTH u. a. (Hg.), Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich, Berlin u. a. 2013 (Theologische Bibliothek Töpelmann 165), S. 617–645, hier S. 626.

in moralischen Uebungen fördert, desto wichtiger ist die Wahrheit. Nicht der Gegenstand an sich macht Wahrheiten oder Irrtümer wichtig¹⁸⁵. Vor diesem gedanklichen Hintergrund wird der für Arnold unbenommen aller Umwertungen kirchengeschichtlich bestimmend bleibende antagonistische Dualismus von Recht- und Falschgläubigen mit seinen kategorialen Konsequenzen in und durch Semlers Kirchengeschichtsschreibung suspendiert: Weil sich die dogmatischen Produkte geschichtlicher Lehrbildungsprozesse im Rahmen der wiederholten Ausdifferenzierung christlicher Religionsparteien bei nüchterner Betrachtung immer historisch identifizierbaren Bedürfnissen, Intentionen und Umständen verdanken, sind sie als religiöse Lehrinstanzen von historisch bedingter und daher zu relativierender Normativität – das gilt auch für jene ursprüngliche »regula fidei«, die die auf das Innere des Menschen, auf Moral und Erkenntnis ausgerichtete Lehre Christi verhältnismäßig rein birgt, ohne allerdings mit ihr identisch zu sein. Die sich schon früh einstellende, pluralisierungsbedingte Heterogenität von Lehre und Lehrarten ist somit als genauso dynamisches wie geschichtliches Phänomen historisch-kritisch erklärbar, woraus folgt, dass sich auch und gerade ihre lehrmäßigen Ausdrucksformen je nach zeit- und kontextgebundenem Anliegen in Gestalt und Inhalt wandeln.

Solche Toleranz fördernden und fordernden Annahmen bewegen sich freilich auf einem markanten religiösen Fundament: »Hinter Semlers historischer und systematischer Arbeit steht eine universale Geschichtsmetaphysik. Aller Wirklichkeit Grund, Urheber und Herr ist der Eine Gott. Er hat den Menschen frei geschaffen, also mit der ihm wesentlichen, schlechterdings unauslöschlichen Freiheit der Wahl zwischen religiös-sittlicher, oder, wie Semler durchgängig sagt, moralischer Selbstverwirklichung und Selbstverfehlung«¹⁸⁶. Auch im hier beleuchteten Spektrum seiner Ausführungen fallen dabei seine »Formulierungen der propositionalen Gehalte des christlichen Glaubens [...] so unbestimmt wie nur möglich aus«¹⁸⁷. Das ist nicht zuletzt für die Frage nach der Begründung seines Verzichts auf die historiographische Kategorie »Orthodoxie« entscheidend: »Diese Unbestimmtheit resultiert nicht aus Ratlosigkeit oder Unfähigkeit, sondern sie ist programmatisch gewollt: Das Wesen des Christentums lässt sich nicht in feste Formeln fassen. Es ist »überlehrmäßig«, liegt hinter allen nur denkbaren propositionalen Formulierungen, ohne dass diese es je einfangen könnten. Es treibt sie hervor, ist aber seinerseits mit keiner von ihnen identisch«¹⁸⁸.

185 SEMLER, Vorrede, S. 18, in: BAUMGARTEN, Geschichte der Religionspartheyen.

186 OHST, Dogmenkritik, S. 619.

187 Ebd., S. 624f.

188 Ebd., S. 625f.

IV. Vom 18. ins 19. Jahrhundert: Eine asymmetrische historiographische Kategorie findet positionelle Aufnahme

Ludwig Timotheus Spittler und Gottlieb Jakob Planck

A. Zwischenstand

»Soweit es sich um die nähern geschichtlichen Urteile handelt, darf Semler als der Urheber gelten. Im ganzen bringt er nur in eine geordnete Folge von Aussagen, was die Theologen seiner Zeit und Richtung alle denken«¹ – und in gewisser Weise schon vor ihm dachten, können wir nach unserem Durchgang durch ausgewählte Konzeptionen der Kirchengeschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts hinzufügen. Das Ringen um darstellerische Ausgewogenheit und historische Neutralität in wachem Bewusstsein für die eigene konfessionelle Bindung sowie Prägung, für die daraus resultierenden hermeneutischen Schranken und für den eigenen Begriff von Wahrheit und Rechtgläubigkeit ist für die exemplarisch vorgestellten Zugriffsweisen des 18. Jahrhunderts auf die Kirchengeschichte charakteristisch, die ihrerseits hineingehören in den umfassenden Verwissenschaftlichungsprozess, den die gleichlautende Disziplin in dieser Zeit erfährt. Dabei dient jenes Ringen primär der Qualitätssteigerung und -sicherung der je eigenen historiographischen Arbeit, die in der Wahrnehmung der angeführten Kirchenhistoriker den Impulsen der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* Wesentliches verdankt und ohne sie in der Tat wohl kaum denkbar gewesen wäre. Zugleich tritt die zunehmend verwissenschaftlichte Kirchengeschichtsschreibung an, Arnolds Unparteilichkeitspostulat endlich unparteiische Darstellungen folgen zu lassen. Seine Umwertung der Kirchengeschichte findet als wegweisende Leistung Anerkennung, wird allerdings aufgrund der ihr zugrundeliegenden Parteilichkeit, die in der polemisch-essentialisierenden Kategorie »Orthodoxie« ihren augenfälligen Niederschlag findet, als dringend verbesserungswürdig angesehen.

Daher verlangt in Historiographie vermitteltst der skizzierten Theoriebildungen überführte Unparteilichkeit, die auf gründlicher Quellenkritik und wissenschaftlicher Professionalität beruht und mündige Urteilsbildung

1 HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 4, S. 86.

genauso bezeugt wie anleitet, nun Semantiken, die an Stelle scharfer Wertungen und statischer Oppositionsstrukturen differenzierte Urteilsbildung erkennen lassen und die insofern die Möglichkeit für Abschattungen eröffnen. Denn nur »unter Absehung von der eigenen Person, ohne Leidenschaft und Eifer, *sine ira et studio*, also unparteiisch und überparteilich könne die Wahrheit selbst zum Sprechen gebracht werden«². Nach den vorgestellten Konzeptionen Mosheims, Baumgartens, Semlers und Schroeckhs von Kirchengeschichte und Kirchengeschichtsschreibung geht es folglich auch um Kategorisierungen, die das eigene Streben nach perspektivischer Neutralität sowie positioneller Äquidistanz unterstreichen und genau deshalb abwägende historische Verhältnisbestimmungen erlauben, um im Rahmen der Benennung sozialer Größen oder geschichtlicher Phänomene wie (Religions-)Partei(en), (Religions-)Gesellschaft(en), Kirche(n), Gemein(d)e(n) Mehrheitsverhältnisse sowie Dominanzgefüge möglichst objektiv-deskriptiv abzubilden. Die aus der Unparteilichkeit sich ergebenden darstellungsleitenden Prämissen gestatten letztlich keine asymmetrischen Semantiken, die als Teil ungleich konträrer Begriffsduale statische Oppositionen setzen, dabei in polemischer Stoßrichtung Auf- und Abwertungen artikulieren und darüber das Publikum polarisierend vereinnahmen.

Darin ist ein wesentlicher Unterschied zwischen jenen vier Autoren einerseits und Arnold andererseits zu sehen: Bei ihm erwächst die grundstürzende Umwertung der Kirchengeschichte gerade aus der unparteiischen Betrachtung der Vergangenheit kraft Erleuchtung. Dabei verdankt sich die polemisch in Anschlag gebrachte historiographische Kategorie »Orthodoxie«, die der pejorativen, religiös-institutionelle Geltungsansprüche karikierenden Erfassung einer bestimmten geschichtlichen Gruppe, einer historisch abgrenzbaren Handlungseinheit als Symptom und zugleich Trägerin eines umfassenden Verfallsgeschehens dient, ebenjener erleuchteten Unparteilichkeit, die nicht als religiöse Neutralitätsbehauptung misszuverstehen ist. Wie anders verhält es sich dagegen bei Mosheim, Baumgarten, Semler und Schroeckh: Bei ihnen sorgt die aufgezeigte Modifikation des Unparteilichkeitsbegriffs für die Suspendierung jener oder ähnlich asymmetrischer Terminologien von erheblicher religiös-moralischer Wertungsqualität. Der Verzicht erfolgt zugunsten professionalisierte Ausgewogenheit und Distanz signalisierender Alternativen. Anders gewendet: Gerade die in der historiographischen Theoriebildung bedachte Unparteilichkeit, wie sie die Wissenschaftlichkeit der Kirchengeschichte nach dem Dafürhalten jener vier

2 Reinhard KOSELLECK, Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt, in: Ders., *Vergangene Zukunft*, S. 176–207, hier S. 179.

unabdingbar macht, fordert religiöse Neutralität und mit ihr Kategorien wie beispielsweise »Partei« oder »Gemein(d)e«, die differenzierte Verhältnisbestimmungen im Zuge historisch bedingter Veränderungsdynamiken gestatten. Es scheint demnach im 18. Jahrhundert ein waches Bewusstsein dafür zu geben, dass »Orthodoxie« ohne Wertung – und genau das hieße fortan unparteiisch – schlicht nicht zu haben ist, dass stattdessen die Verwendung der Kategorie das Vorhandensein eines religiös aufgeladenen, statisch-dualistischen und positionell wertenden Geschichtsbildes bezeugt. Wer mit »Orthodoxie« zur affirmativen oder auch pejorativen Hervorhebung einer vermeintlich geschichtlich-konkreten Größe operiert, legt der Geschichte in ihrem Verlauf gewissermaßen ein göttlich sanktioniertes Grundmuster zugrunde, das ewig und unveränderlich ist und die Kirchenhistorie letztlich zum Vollzugsraum der Heilsgeschichte macht. Und diese Unterlegung einer religiös imprägnierten Teleologie im Zuge der erklärenden Darstellung geschichtlicher Abläufe vom Standpunkt des eigenen Wahrheits- und Rechtgläubigkeitsbegriffs aus konterkariert jeden Unparteilichkeitsanspruch, der sich nach Mosheim, Baumgarten, Semler und Schroeckh der sachgerechten historischen Aufarbeitung und historiographischen Aufbereitung besonders des auch die Kirchengeschichte durchwaltenden Menschlich-Transitorischen verpflichtet wissen muss.

Das offenkundige Problembewusstsein der vier Genannten mag mit den gedanklichen Koppelungen des Orthodoxie-Begriffs zusammenhängen: Der über die gruppen- oder parteibezeichnende Kategorie »Orthodoxie« zwangsläufig (mit-)geäußerte eigene Begriff religiöser Wahrheit wird von Arnold gezielt als darstellungsstrukturierendes Element in die Kirchengeschichte eingetragen. Sie dient ihm mit ihrem Antagonismus von faktisch orthodoxen Außenseitern oder Minderheiten einerseits, von fehlgeleiteten »Orthodoxen« als eitlen, herrschsüchtigen, gewalttätigen Repräsentanten verkommener Mehrheitsinstitutionen andererseits als vorzügliches Belegfeld seiner geschenkten religiösen und zugleich historischen Wahrheitserkenntnis. Dagegen treten die angeführten jüngeren Kirchengeschichtsschreiber an mit einem Programm zunehmend konsequenter und theoretisch fundierter Historisierung, was auch und besonders die divergierenden Lehrbegriffe der unterschiedlichen Parteien betrifft. Der eigene religiöse, konfessionell gebundene Wahrheitsbegriff soll nach Kräften aus der Darstellung der Kirchengeschichte herausgehalten werden, um diese wahrhaft unparteiisch gelingen zu lassen. Während also bei Arnold die religiöse Leitidee »Orthodoxie« als Ausdruck eigentümlicher Normenaffirmation und -negation wahrnehmungssteuernden kategorialen Niederschlag findet, ist sie zwar bei Mosheim, Baumgarten, Schroeckh und Semler ebenfalls präsent als Ausdruck ihres religiösen Bewusstseins und der daraus resultierenden konfessionell geprägten Wahrnehmungsmuster, wenn auch bei Letztgenanntem

deutlich subtiler³. Aber sie wird gerade nicht als darstellungsleitende Kategorie eingesetzt. Denn die nachdrückliche Forderung nach und der selbst zu erbringende Beleg für Unparteilichkeit stellte »ein ›Grundgesetz der Geschichte‹ dar, das von jedem Historiker, der dem Rationalitätsanspruch der sich konstituierenden Geschichts- bzw. Kirchengeschichtswissenschaft entsprechen wollte, eingehalten werden musste«⁴. Vor diesem Hintergrund sind geschichtlich genauso konkrete wie bedingte, spezifischen Dynamiken unterworfenen Institutionen, Personen und Situationen Parameter der streng historisch-wissenschaftlichen und somit unweigerlich unparteiischen Verhältnisbestimmungen, nicht mehr – wie es noch bei Arnold der Fall war – in ihrer Asymmetrie statisch-dualistische, heilsgeschichtlich aufgeladene und religiös-moralisch wertende Begriffspaare wie Wahrheit und Unwahrheit oder Orthodoxie und Heterodoxie. Dementsprechend sind dann die historiographischen Leitkategorien zu wählen und nach den methodischen Prämissen der Unparteilichkeit zu konfigurieren, um die Kirchengeschichte von der Heilsgeschichte sachlich zu sondernd und wissenschaftlich zu emanzipieren.

Schließlich ist die Kirchengeschichte als Wissenschaft nach den in unserem Kontext beispielhaft ausgewählten, Arnold genauso würdigenden wie kritisierenden Kirchenhistorikern gewiesen auf geschichtlich bedingte, daher transitorische, voneinander religiös wie lehrmäßig abgrenzbare und historisch dann auch abzugrenzende Handlungseinheiten, deren konkurrenzbedingtes Neben- und Gegeneinander primär durch im Laufe der Geschichte sich ändernde institutionelle Quantitäten und Qualitäten dynamisiert wird. Derartige Anschauungen sind paradigmatisch für einen folgenreichen Strukturwandel, nämlich die »zeitliche Dynamisierung des Geschichtsbegriffs« in der Einsicht, »daß in der Zeit Veränderungen und Entwicklungen stattfinden«⁵. So zeichnen jene historisch das Bild eines in sich spannungsreichen Christentums, das in seiner geschichtlichen Entwicklung durch konkurrierende religiöse Geltungsbehauptungen transitorischer Institutionen und Gruppen in Gestalt von durch Menschen nach ihren Bedürfnissen oder Absichten geformten Parteien, durch deren wechselnde Mehrheits- oder Herrschaftsverhältnisse sowie durch bestimmten Intentionen und Umständen geschuldete Lehrentwicklungen bestimmt ist. Darin wiederum ein frühes Zeichen desjenigen Umgangs mit der geschichtlich seit jeher gegebenen

3 Vgl. exemplarisch HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 4, S. 85: »Das grundsätzlich überkonfessionelle Christentumsverständnis Semlers kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß er bewußter Protestant ist«.

4 Dirk FLEISCHER, Zwischen Tradition und Fortschritt. Der Strukturwandel der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung im deutschsprachigen Diskurs der Aufklärung, Waltrop 2006 (Wissen und Kritik 22), S. 227.

5 Ders., Der Strukturwandel der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung im 18. Jahrhundert, in: Ders./BLANKE (Hg.), Aufklärung und Historik, S. 141–159, hier S. 158.

innerchristlichen Pluralität zu sehen, der sich als aufkeimender Pluralismus beschreiben ließe, scheint nicht unangebracht. Im Gegensatz dazu setzt jedenfalls die Verwendung von »Orthodoxie« als affirmativ selbst- oder pejorativ fremdbezeichnende Parteien- oder Gruppenbezeichnung strukturell ein statisch-dualistisches Geschichtsbild voraus, da mittels ihrer religiös und moralisch wertende Adjektive wie richtig und falsch, gut und schlecht, hell und dunkel schon auf kategorialer Ebene unvermeidlich mittransportiert werden, wobei abschattende Differenzierungsleistungen gerade nicht intendiert sind. Es werden antagonistische Alternativen aufgemacht und aufgrund von Transzendierungsleistungen, wie sie bei Arnold nachweisbar sind, als genauso unveränderlich wie unversöhnlich einander gegenübergestellt, und zwar in heilsgeschichtlicher Zuspitzung. Genau deshalb findet der Begriff »Orthodoxie« als auf-, in der Deutungstradition Arnolds vor allem aber abwertende Benennung eines konkreten christentumsgeschichtlichen Verfallsphänomens keine darstellungsleitende Aufnahme in die ihrerseits wirkmächtigen Spitzen der Kirchengeschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts – trotz oder vielleicht gerade wegen seines regen Gebrauchs in polemischer Wendung in der verbreiteten zeitgenössischen Streitliteratur, also im Kontext des beklagten »Parteiengezänks« innerhalb wie außerhalb der Wissenschaft.

Dieser Befund der methodisch reflektierten Absenz des Begriffs »Orthodoxie« insbesondere im Sinne einer pejorativen Kategorie zur essentialisierenden Erfassung und religiös-moralischen Beurteilung einer bestimmten geschichtlichen Größe oder Partei in prominenten Beispielen der kirchenhistorischen Höhenkammliteratur des 18. Jahrhunderts passt zu einer anderen aufschlussreichen Beobachtung: Ein Blick in Zedlers *Grosses vollständiges Universal-Lexicon* offenbart zwar das Vorhandensein des Lemmas »Orthodoxie«⁶, doch findet sich bei selbigem nur der Verweis auf einen anderen Artikel, nämlich »Rechtlehriger, Orthodoxe, Orthodoxus«⁷. Dort heißt es dann: »Rechtlehriger, Orthodoxe, Orthodoxus, heisset derjenige, so im Glauben richtig und unverfälscht ist, und also nach Pauli Ermahnung hält an dem Fürbilde der heilsamen Worte vom Glauben und von der Liebe in Christo Jesu«⁸. Gleich zu Beginn des Artikels wird demnach der klassische religiös-affirmative Begriffsgebrauch zugrunde gelegt. Bezeichnenderweise fährt der anonyme Verfasser fort: »Wie heut zu Tage viele, welche die heilsame Lehre nicht leiden wollen, mit diesen unschuldigen Worten ein schänd-

6 Art. Orthodoxie, in: *Grosses vollständiges Universal-Lexicon* 25 (1740), Sp. 2047.

7 Art. Rechtlehriger, Orthodoxe, Orthodoxus, in: *Grosses vollständiges Universal-Lexicon* 30 (1741), Sp. 1415f.

8 Ebd., Sp. 1415.

liches Gespötte treiben, und in einen Ketzer-Namen den Namen derer Orthodoxen verkehren, ist mehr als zu bekannt. Arnold, in seiner Kirchen und Ketzer-Historie [...] gehet sehr auf das Wort Orthodox, loß«⁹.

Unter Verweis auf die *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* wird somit Arnolds Umkehrung des Begriffs zum Zwecke seiner polemischen Anwendung in Gestalt einer historiographischen Kategorie abgelehnt und kritisiert. Dieser Befund verspricht ein repräsentatives Bild, galt doch Zedlers *Grosses vollständiges Universal-Lexicon* im 18. Jahrhundert »als Inbegriff der größten und bedeutendsten deutschsprachigen Enzyklopädie der Epoche«¹⁰; an »Umfang und Reputation blieb seine (scil. Zedlers, C. W.) monumentale Enzyklopädie im deutschen Sprachraum während des ganzen 18. Jahrhunderts unübertroffen«¹¹. Und in der Tat spiegelt die im Zedler artikulierte Ablehnung der Arnold'schen Begriffsdeutung und -verwendung gewissermaßen das Verständnis von wissenschaftlicher Kirchengeschichte und Kirchengeschichtsschreibung, welches die herangezogenen Gelehrten des 18. Jahrhunderts offengelegt haben. Die Leitidee ist als affirmative Selbstzuschreibung durchaus in Kraft, wohingegen Arnolds Umwertung von Begriff und Kirchengeschichte überhaupt sowie die darüber erfolgte pejorativ-fremdbeschreibende Wendung jener Kategorie zur religiös und moralisch abwertenden Gruppenbenennung weder begrüßt noch aufgenommen wird.

Es handelt sich dabei folglich nicht allein um den akademisch-elitären Ausdruck einer exklusiv auf die Spitzen der kirchenhistorischen Methodenreflexion und historiographischen Theoriebildung beschränkten Zurückweisung Arnolds, sondern vielmehr einer deutlich breiteren Tendenz, die selbst im Zedler ihre unzweideutigen Spuren hinterlassen hat und der zeitgenössischen Streitliteratur zuwiderläuft. Freilich gibt es auch in den von uns konsultierten Werken vereinzelte Ausnahmen, die jedoch eo ipso die Regel bestätigen und somit keine konsequente oder häufige Anwendung zwecks negativer Etikettierung einer bestimmten sozialen Größe bedeuten. Im zweiten Band seines *Versuch[s] eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte* beispielsweise bezeichnet Semler zwar Flacius und seine Gefolgsleute als »jene Orthodoxen«, die »nach ihrer Unart wider diese Moderation (scil. die Melanchthons und seiner Anhänger, C. W.) weiter schreiben«¹². Doch nennt

9 Ebd.

10 Albrecht BEUTEL, Die Topik des Protestantismus in Johann Heinrich Zedlers *Universal-Lexicon*. Vorläufige Stichproben, Bemerkungen und Analysen, in: *Luthernjahrbuch* 86 (2019), S. 108–132, hier S. 108.

11 Ebd., S. 110. Knappe, dem hiesigen Befund weitestgehend entsprechende Anmerkungen zum Lemma »Orthodoxie« finden sich ebd., S. 112.

12 Johann Salomo SEMLER, *Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte*, Halle a. S. 1774, Bd. 2: Von 1400 bis 1600, S. 522.

er an anderer Stelle die Gruppe der Melanchthongegner schlicht die »härtere Parthey«¹³, was der theoretischen und semantischen Konzeption seiner Kirchengeschichtsschreibung dann wieder vollauf entspricht.

B. Spittler

Was aber jene Regel betrifft, zeigt das letzte Drittel des 18. Jahrhunderts unbenommen der aufgezeigten und verbreiteten – man denke an den *Zedler* – kirchenhistorischen Optionen zum Verzicht auf die historiographische Kategorie »Orthodoxie« ein anderes Bild als der vorangegangene Prospekt. Ein erster Hinweis darauf findet sich ja bereits bei Semler selbst, wie soeben erwähnt, auch wenn die historiographische Verwendung jenes Begriffs bei ihm eine echte Seltenheit bleibt und keine theoretische oder konzeptionelle Rückbindung erfährt wie einst bei Arnold. Es ist dann allerdings ein jüngerer Göttinger Gelehrter, der den in der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* wortgewaltig entwickelten, von Mosheim, Baumgarten, Schroeckh und Semler gleichwohl liegengelassenen Faden wieder aufgreift in dem Bestreben, das Werk seiner kirchenhistorischen Vorläufer gewissermaßen methodisch und darstellungstechnisch zu vollenden: Ludwig Timotheus Spittler. Er legt 1782, in seinen frühen Göttinger Jahren, seinen *Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche* in erster Auflage vor. Seine Darstellung war »ein Erstling dieser Art, handlich auf ungefähr 500 Seiten im Oktavformat den Überblick des Ertrages seiner Vorgänger in deutscher Sprache zu geben«, wobei er Mosheim »wohl fast alles Material« entnommen hat¹⁴. Im Vergleich besonders zu Schroeckh machte es sich Spittler zur Aufgabe, »sich auf den engsten Raum zusammenzuziehen, um in ihm zu zeigen, was eine gedrängte Darstellung und geistreiche Auffassung vermag, die überall nur die Spitzen der Begebenheiten und Personen hervortreten läßt«¹⁵.

Auf der inhaltlich-argumentativen Ebene geht es Spittler darum, »daß die Kirchengeschichte die Auflösung des gegenwärtigen Zustandes der Kirche aufzeigt, die in 1800 Jahren Geschichte vorbereitet worden ist. Sie hat ihren Höhepunkt in der Zeit der Aufklärung erreicht. Nach Spittler ist aber diese Auflösung der Kirche, welche ihre Geschichte demonstriert, nur die Rückkehr zu dem ursprünglichen Zustande der Christenheit«¹⁶. Somit keines-

¹³ Ebd., S. 487.

¹⁴ Ekkehard MÜHLENBERG, Göttinger Kirchenhistoriker im 18. und 19. Jahrhundert, in: MOELLER (Hg.), *Theologie in Göttingen*, S. 232–255, hier S. 240.

¹⁵ BAUR, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, S. 162.

¹⁶ Peter MEINHOLD, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, Freiburg i. Br. u. a. 1967 (Orbis Academicus III/5), Bd. 2, S. 93.

wegs – wie noch zu sehen sein wird – einlinig im Geist einer wie auch immer im Detail gearteten Verfallsgeschichte konzipiert, stützt sich Spittlers Zugriff auf die Annahme, es gehöre

selbst zu den Lehren der Christlichen Religion, daß sich ihre Bekenner zu einer gewissen äussern Gesellschaft vereinigen sollen; und wenn auch die ersten Lehrer derselben nicht so sehr darauf gedrungen hätten, so trug wie zur Bildung so auch überhaupt zur Existenz einer solchen äussern Gesellschaft schon die Art der ersten Ausbreitung dieser neuen Religionslehren sehr viel bey. Die Kirchengeschichte soll die Schicksale dieser Gesellschaft, ihre abwechselnde innere Verfassung und abwechselnde äussere Verhältnisse erzählen¹⁷.

Auf diese Weise die Aufgabe der Kirchengeschichte umreißend, verweist Spittler auf den besonderen Voraussetzungsreichtum und die damit einhergehende Herausforderungsqualität der Kirchengeschichtsschreibung: »Bey keiner Art von Geschichte ist es so nothwendig als hier, sich voraus den Gesichtspunct festzusetzen, aus welchem sie betrachtet werden muß, und sich mit den Regeln der Vorsicht genau bekannt zu machen, ohne deren Beobachtung keine zuverlässige und brauchbare Kenntniß möglich ist. Nirgends wird man mit einer Menge von Begebenheiten so überhäuft als hier, keinen Theil der Geschichte hat frommer und ruchloser Partiegeist so zerüttet als diesen«¹⁸. Vorsicht ist geboten, denn wo »haben sich je die verschiedene Schattirungen und Mischungen des Irrthums und des Lasters, die mannichfaltigste Proben des wechselweisen Einflusses des Verstandes und Herzens deutlicher gezeigt als in der Geschichte der Kirche?«¹⁹ Und der zerüttende religiöse »Partiegeist« in all seinen Schattierungen ist ein geradezu zeitloses Phänomen:

Ein ehrlicher Mann, aber vielleicht von den ersten Jahren der Jugend her in das Interesse einer gewissen Partie verstrickt, bey fortgehendem Alter durch eine Menge der feinsten Bande immer genauer mit derselben vereinigt, voll von dem Gedanken, daß die Sache seiner Partie Gottes Sache sey, vielleicht auch nicht unbillig durch manche Fehler des Gegentheils gereizt – wer kann von diesem Manne reine Wahrheit erwarten? Wer erkennt nicht hier das Bild eines manchen Kirchen-Geschichtschreibers, der Quelle ist?²⁰

17 Ludwig Timotheus SPITTLER, Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche, Göttingen 1782, S. 1.

18 Ebd.

19 Ebd., S. 2.

20 Ebd., S. 4.

Auch und gerade der Kirchengeschichtsschreiber läuft Gefahr, »die Stimme triumphirender Partien für die Stimme der Wahrheit zu halten«²¹. Mehr noch: »Vorurtheil für und wider alte Ketzer und Orthodoxe, unglückseelige Fertigkeit, Begriffe neuerer Zeiten den ältern zu unterschieben, Trägheit aus der Quelle zu schöpfen, geschmackloses Erörtern der unbedeutendsten Kleinigkeiten, wodurch aller wahre Nutzen der Geschichte zernichtet wird – wie viele solcher Realeintheilungen der ältern und neuesten Kirchen-Geschichtsschreiber könnte man machen!«²². Angesichts dessen und eingedenk »solcher Partheylichkeiten« hat »auch der Ketzerpatron Arnold [...] seine Schwäche; man kann oft auch dem Pabst zu viel thun, die Kirchenväter verunglimpfen, weil sie nicht wußten, was wir wissen«²³. So machte Arnold »den Theologen manchen bisher ruhigen Besitz gar zu streitig«²⁴. Bis hierhin teilt und entwickelt Spittler alles in allem die methodischen Überlegungen und theoretischen Erwägungen Mosheims, Baumgartens, Semlers und Schroeckhs, die Nähe besonders zu Mosheim ist deutlich; die wesentlichen Punkte der konzeptionellen Reflexion sind uns bekannt, vor allem die wissenschaftlich-professionell begründete Ablehnung jedweder Distanzlosigkeit bzw. Parteilichkeit, die auch das Werk Arnolds kennzeichnet. Entsprechend ausgeprägt scheint insgesamt die Distanz zur *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie*.

Doch in der inhaltlich-argumentativen Ausrichtung weist Spittlers Darstellung ein eigentümliches Gepräge auf. Sehen wir diesbezüglich im Folgenden etwas genauer hin. Bereits »ein vor achtzehn hundert Jahren gebohrner Jude, Namens Jesus« trat an, der Religion wieder zu praktischer und moralischer Wirkung zu verhelfen: »Die Religion seiner Nation, in deren Verbesserung eines seiner Hauptgeschäfte bestund, war als Religion betrachtet fast zur blossen äussern Ceremonie geworden und hatte für das Volk beynah alle moralische Wirkung verlohren. Als Theologie betrachtet war sie Gegenstand des Gezänks vorzüglich dreyer Partien, Pharisäer, Sadducäer und Essäer, welche in den wesentlichsten Religionsgrundsätzen von einander abgingen«²⁵. Zu keiner dieser streitenden Parteien »schlug sich der neue Lehrer; wenn er die eine strafte, schonte er die andern nicht. Er hatte auch solcher äusseren Partienhülfe gar nicht nöthig, denn seinen moralischen Ermahnungen gab Wahrheit und eigen unsträfliches Beyspiel den rührendsten Nachdruck«²⁶. Nach seinem Tod, seiner Auferstehung und seiner Himmelfahrt waren es

21 Ebd., S. 5.

22 Ebd.

23 Ebd.

24 Ebd., S. 9.

25 Ebd., S. 22.

26 Ebd., S. 23.

seine Freunde und Schüler, die sein Werk zum Erfolg führen sollten; »diese sollten den grossen Entwurf der allgemeinen Religionsbesserung vollenden, zu welchem er während seines Lebens auf Erden nur die Anlage gemacht hatte«²⁷. Doch damit fanden Parteienstreit und Theologengezänk mitnichten ihr Ende, ganz im Gegenteil: »Worinn die Lehre bestanden habe, welche seine Schüler auf seinen Befehl der Welt verkündigen sollten, darüber streitet man sich nun bald achtzehn Jahrhunderte«²⁸. Der Streit um das Erbe Jesu, um die Frage nach Inhalt und Umsetzung seiner Lehre überkam schon die Generation der Apostel, die sich von ihren menschlichen Schwächen übermannen ließen: »Trotzig und verzagt, voll Nationalvorurtheile, durch welche sie auch verhindert wurden, den Vortrag Jesu nur recht zu fassen, und noch mehr entsprangen aus dieser Quelle beständige innere Zwistigkeiten unter ihnen selbst«²⁹. Erst das Pfingstwunder schaffte Abhilfe, von »dem Tage an waren sie wie umgeschaffen« und daher in der Lage, die Lehre Jesu nach dem Willen des Auferstandenen zu verkünden³⁰. »Mit dem Schwachen eines schon längst Dürstenden eilten sogleich ganze Mengen herbey, sich zu dieser Lehre zu bekennen«³¹.

Diese Strahlkraft der apostolischen, durch die Kraft Gottes gewirkten Verkündigung sorgte für massenhafte Anziehung und darüber für Pluralisierungseffekte: Wie es »zu Jerusalem stand, daran lag bald nicht mehr viel, weil Jerusalem gar nicht einziger Schauplatz oder auch nur Mittelpunkt der neuen Kirche seyn sollte«³². Begünstigt durch die politische und kulturelle Großwetterlage und kraft göttlichen Eingreifens verbreitete sich die Lehre Jesu rasch, ohne auf nennenswerte Hindernisse zu stoßen³³. Die Ausbreitung bei gleichzeitiger Pluralisierung und Verfolgung brachte allerdings das Bewusstsein für den Nutzen fester äußerlich-institutioneller Klammern mit sich, um das stetig heterogener werdende Christentum irgendwie zusammen- und zugleich dem äußeren Druck standzuhalten. Nun hatte zwar Jesus selbst »noch keine Kirche gestiftet«, und auch »die Apostel giengen sehr langsam dabey zu Werk, und sie liessen die Kirche mehr sich selbst bilden, als daß sie den Gang ihrer Entwicklung beschleunigt hätten«³⁴. Aber »Verfolgungen können die Ausbreitung einer neuen Religionspartie selten hindern«³⁵, und obgleich »die Kirche manche solcher Erschütterungen leiden mußte, und

27 Ebd., S. 24.

28 Ebd.

29 Ebd., S. 25.

30 Ebd., S. 26.

31 Ebd.

32 Ebd., S. 28.

33 Ebd., S. 28f.

34 Ebd., S. 30.

35 Ebd., S. 32.

unter diesen drückenden Umständen viel gutes und böses in derselben sich entwickelte, so gewann sie doch immer zugleich an Ausdehnung«³⁶.

Am Ende stand schließlich der scheinbare Sieg: »Das Christenthum triumphierte über alle Hindernisse: Gottes Hand war sichtbar in der Geschichte seiner allerersten Ausbreitung, aber leider haben die Menschen Gottes Hand frühe nachgemacht«³⁷. Denn es war keine leichte Aufgabe, »so viele verschieden gesinnte Köpfe, die seit den ersten Jahren ihrer Erziehung durch National- und Religionshaß getrennt waren, in einer Gesellschaft zu vereinigen«³⁸. Und so entstand das »natürlichste Bedürfnis«³⁹ nach einem Lehrstand,

der in der Versammlung das Wort führen, was vorgelesen wurde, erklären konnte. Die Apostel selbst setzten solche Männer ein, an andern Orten wählte die Gemeinde den verständigsten aus ihren Mitglidern, einen Mann guten Leumunds und kluger Sitten. Zum Befehlen war nun ein solcher gewiß nicht da, aber er hatte Auctorität [...]. Lang konnte eine solche unschuldige Einrichtung in ihrer Unschuld nicht bleiben. Persönliche Auctorität mußte sehr früh Amtsauctorität werden. Der Lehrer einer Gemeinde in einer grossen Stadt mußte bald mancherley Gehülffen haben, und je ausgebreiteter die Gemeinde wurde, desto leichter veranlaßte es Unordnung, wenn auch Laien in der Versammlung das Wort nahmen. So wurde der Lehrer nach und nach der Herr der Gesellschaft, aber doch auch mehr oder weniger, je nachdem es in einer gewissen Stadt und Provinz war, denn zu gleicher Zeit bildete sich unter den Lehrern selbst ein gewisses Subordinationssystem⁴⁰.

Die Notwendigkeit, die christliche Lehre vor Entstellungen zu bewahren und die durch Wachstum bedrohte Ordnung aufrechtzuerhalten, führte zur Installation eines bestimmten Standes, dessen Verantwortungsbereich genauso schnell zunahm wie sein Selbstbewusstsein. Dieser Stand wiederum gibt sich – bedingt auch durch äußere Umstände – eine Hierarchie: »Aber apostolischer Ursprung einer Gemeinde, Grösse und Reichthum der Stadt, Sitz des Stadthalters, der sich etwa da befand – das alles mit noch mehrern in einzelnen Fällen ganz individuellen Umständen, traf bald so zusammen, daß sich unter den Lehrern der verschiedenen Gemeinden selbst eine Aristokratie bildete. [...] Diese hierarchische Eidgenossenschaft würde sich nie so gebildet haben, wenn nicht äusserer Drang die Christen gleich anfangs zum Zusammenhalten genöthigt hätte«⁴¹. An der Spitze der Hierarchie kristalli-

³⁶ Ebd., S. 34.

³⁷ Ebd., S. 36.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., S. 37.

⁴⁰ Ebd., S. 37f.

⁴¹ Ebd., S. 39.

sierte sich schließlich das Bischofsamt heraus, und die Bischöfe traten zusammen, um auf besonderen Versammlungen die ihnen obliegenden Aufgaben zu lösen. Doch derartige Ausdrücke für das wachsende Standesbewusstsein waren ihrerseits anfällig für allzu menschliche Schwächen:

Durch diese öftere Versammlung bekamen gewisse Bischöfe bald eine sichtbare Ueberlegenheit über die anderen und so wenig diese Synoden gleich seit ihrem Ursprung zu Wiederherstellung des öffentlichen Wohls und Kirchenfriedens beitrugen, vielmehr mit jedem Jahrhundert immer schlimmere Folgen hatten, so blieb man doch auf der einmal betretenen Bahn [...]. Unterdeß fangen doch nun seit dieser Zeit hierarchische Zänkereyen in ununterbrochener Reihe an, haben den wichtigsten Einfluß auf die Bildung der Dogmatik⁴².

Menschliche Eitelkeit mündet somit auch und gerade unter den Bischöfen in Streitsucht, und diese entlädt sich auf dem Feld der Lehrbildung, worüber dann ausgerechnet die menschlichen Schwächen ihre dauerhafte Wirkung in Kirche und Theologie entfalten. Im Ergebnis sind es jedenfalls meist »Streitigkeiten und erfundene Unterscheidungen [...], welche der Theologie nach und nach ihr gelehrtes Ansehen gaben«⁴³. Dabei kommt die Kernforderung der christlichen Religion ganz ohne gelehrtes Gewand, ohne gekünstelte Komplexität aus und lässt sich entsprechend schlicht formulieren: »diese Religion fordert ja nichts anders von uns als daß wir hier fromm und gut leben sollen«⁴⁴. In dieser Einfachheit liegt letztlich das Erfolgsrezept des Christentums, dessen Segnungen schnell Eingang in die unterschiedlichen Nationen und Kulturen finden und zu deren zivilisatorischer wie moralischer Aufwertung entscheidend beitragen⁴⁵; man »müßte wirklich auch höchst partheyisch seyn, wenn man verkennen wollte, daß der Zustand dieser neuen Gesellschaften sehr viel besser gewesen als der Zustand der alten«⁴⁶. Aber es bleibt dabei: »Je zahlreicher die Gesellschaft (scil. die Kirche, C. W.), je mehr Einfluß sie auf den Staat bekam, desto vielfältiger zeigten sich auch die Gelegenheiten, wo Ehrgeiz und Unlittigkeit der Menschen gereizt werden konnte«⁴⁷. Davon legen »der innere Zustand der Kirche und die wechselweise Gewaltthätigkeit der Christlichen Parthien gegen einander«⁴⁸ beredt Zeugnis ab. Misslich war, »daß man den grossen Zweck der Christlichen Religion gemeinnützig zu leben so frühe vergaß [...]. So kam freylich bald vieles dazu, daß die Christ-

42 Ebd., S. 40.

43 Ebd., S. 62.

44 Ebd., S. 64.

45 Ebd., S. 65f.

46 Ebd., S. 66f.

47 Ebd., S. 67.

48 Ebd., S. 72.

liche Religion das nicht zu leisten schien, was man nach ihrer ganzen Anlage und nach dem ersten Anfang hätte erwarten sollen: aber die Vorsehung hatte sie nicht blos zu einer Würkung für drey Jahrhunderte bestimmt, sie liebt den Weg der allmäligen Entwicklung⁴⁹. Unbenommen davon wurden für lange Zeit »die größte wichtigste Religionswahrheiten [...] unter einem Schwall von Spitzfindigkeit und Albernheiten erstickt«⁵⁰; das wütende »Geschrey für Orthodoxie«⁵¹ übertönte bald die unschuldige und einfache Lehre Jesu.

Die Kirche als äußerliche Gesellschaft unter dem Druck theologischer Streitigkeiten entfernte sich folglich mehr und mehr von Kern und Ursprung der christlichen Botschaft, bis es im Laufe des Mittelalters dem menschlichen Geist vollends glückte, die zentrale Rolle an sich zu reißen, als

er sich in der Theologie etwas systemartiges schaffen konnte, eben daraus aber entsprangen auch neue Fehler, welche desto schwerer zu entdecken und zu verbessern waren, da sie immer in das Ganze verflochten zu seyn schienen. Die Scholastiker lernten nach und nach einsehen, was dogmatische Symmetrie sey, und um diese in manchen einzelnen Artikeln und im wechselweisen Verhältniß mancher Artikel zu haben, wurden neue Hypothesen erdacht, neue Hypothesen zu Glaubensartikeln umgeprägt. Der menschliche Geist vergnügt sich bey dem System am schönen wechselweisen Anpassen der Theile unter einander, vergißt darüber die schärfere unpartheyische Untersuchung des Einzelnen, und gewöhnt sich daran, etwas für wahr zu halten, weil es so treffend in den Zusammenhang paßt, als ob besonders in positiven Wissenschaften dieser Zusammenhang das sicherste Merkmal der Wahrheit eines Satzes wäre. So entstunden schon im mittlern Zeitalter die schönen Beweise, bey welchen man sich sanftschlummernd im Cirkel dreht⁵².

Sicher, es »fand sich gerade in dem Zeitalter, wo das Verderben in Theologie und Religion aufs höchste gestiegen zu seyn schien, fast noch reichlicher als vorher manches Gute das demselben entgegen wirkte. Die Mystik bekam grosse Schriftsteller, das Predigen in den Muttersprachen wurde gangbarer als vorher, hie und da stunden Eiferer für das praktische Christenthum auf, die [...] viel gutes würkten«⁵³. Doch der Schatten überwog eindeutig, und von daher »wurde eine recht stürzende Revolution erfodert (sic), um den menschlichen Geist in einen andern Gang zu bringen«⁵⁴.

In Gestalt der Reformation brach sich diese Revolution dann Bahn, wobei die Kirche äußerlich, auf der Anstaltsebene in der und durch die Reforma-

49 Ebd., S. 68.

50 Ebd., S. 129.

51 Ebd., S. 139.

52 Ebd., S. 329.

53 Ebd., S. 327.

54 Ebd., S. 330.

tion einen ungeheuren Pluralisierungsschub erlebte: »Das Ganze zerfällt nun in so viele Haupttheile, als von einander verschiedene Partien in der Christlichen Kirche sind«, nämlich »Alte Kirche. Lutheraner. Reformirte. Die [...] auf beiden Seiten abschweifenden Haufen, Schwärmer und Gegner der positiven Religion«⁵⁵. Nach der glücklichen anfänglichen Hinwendung der Reformation und ihrer Protagonisten zu den praktischen Anliegen der christlichen Religion war es aber noch Luther selbst, der in den 1540er Jahren die aus der Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte bereits allzu bekannte Gegenbewegung einläutete: »Luther, erzürnt durch die irenische Kunstgriffe der Schweizer, um allen Schein des Melanchthonisirens von sich zu entfernen, fieng den Abendmahlstreit aufs neue an«⁵⁶. Nun war es allerdings Melanchthon, von dessen Vermittlungslinie sich der alte Luther noch zu distanzieren suchte, der nach dessen Tod für das Interim eintrat und so den Zorn bestimmter epigonalen Gestalten auf sich zog. Denn den »Schülern erscheint der todte Lehrer gewöhnlich noch grösser als ehemals der lebende, und wenn dabey die Gefahr noch so nahe ist, in alte längst verwünschte Irrthümer zurückgestürzt zu werden, so vergißt oft auch der theologische Eifer alle Schranken der menschlichen Mäßigung«⁵⁷.

Der Streit eskalierte, der »Widerspruchsgeist war damals so gegen einander gereizt, daß Luthers eifrige Schüler immerhin schwarz fanden, was dem Melanchthon und seiner Partie weiß zu seyn schien. Bis lang über Melanchthons Tode hinaus wirkte diese wechselseitige Eifersucht, deren erste heftigste Bewegungen hier zum erstenmal ausbrachen«⁵⁸. Darin ist die Ursache dafür zu suchen, dass die durch Luther, Zwingli, Melanchthon und andere heraufgeführte Besserung der Zustände durch Betonung der praktischen Anliegen des Christentums nur allzu bald eingetrübt wurde: »Noch kein volles Viertel Jahrhundert, daß es Luther gewagt hatte die Theologie vom Staube der tödtendsten polemischen Scholastik zu befreien, so fiengen seine unmittelbare Schüler schon an, die wiederhergestellte Religion von ihrer vortrefflichen praktischen Abzweckung hinwegzudrehen, wieder Streitfrage auf Streitfrage zu häufen«⁵⁹. Das gleichermaßen beklagenswerte wie offenkundig hartnäckige »Geschrey für Orthodoxie«⁶⁰ kam somit wieder auf und mit ihm die bereits herausgestellten »Gelegenheiten, wo Ehrgeiz und Unlittigkeit der Menschen gereizt werden konnte«⁶¹.

55 Ebd., S. 335.

56 Ebd., S. 350.

57 Ebd., S. 353.

58 Ebd.

59 Ebd., S. 354.

60 Ebd., S. 139.

61 Ebd., S. 67.

Durch Eitelkeit und Neid hervorgerufen, durch Lehrgebäude mit exklusiven Wahrheitsansprüchen provoziert, hoben die hasserfüllten »Zänkereyen« erneut an, die auch postreformatorisch »den wichtigsten Einfluß auf die Bildung der Dogmatik«⁶² behielten, wie Spittler mittels der Konkordienformel veranschaulicht: »Bey wenigen Friedensschlüssen mag die Negociation so weitläuffig, die Aufmerksamkeit der Partien so eifersüchtig, die Kunst für alle alles zu werden, so mannichfaltig gewesen seyn, als bey Verfertigung dieser symbolischen Schrift, wodurch die Partien unter den Lutheranern vereinigt, und manche bisher ungewisse Gränzen gegen die Reformirte festgesetzt werden sollten«⁶³. Die Reformierten wiederum, »welche sich bisher von vielen Lutheranern als Halbbrüder betrachtet sahen, konnten bey Aufstellung eines solchen Symbols nicht gleichgültig bleiben, durch welches sie von allem, was ächtlutherisch seyn sollte, so merklich ausgeschieden wurden«⁶⁴. Spittler setzt unzweideutig wie grundsätzlich hinzu: »Der Historiker bekümmert sich nicht um die Richtigkeit der in diesem Buch feinbestimmten Sätze, aber die Bemerkung kann ihm nicht entgehen, daß nach der Entstehung allzugenaubestimmender Symbole der Zustand einer jeden Kirche immer höchst traurig ist. Die Geschichte der Lutherischen Kirche von den Zeiten der Concordienformel bis auf die Erscheinung des freymüthigern Kalixtus – welche dürre unfruchtbare Wüste ist sie nicht?«⁶⁵ Denn es gilt auch nach dem segensreichen Wirken der Reformatoren: Durch immer neue Lehren und Lehrdokumente blieben »die größte wichtigste Religionswahrheiten [...] unter einem Schwall von Spitzfindigkeit und Albernheiten erstickt«⁶⁶.

Kennzeichnend ist weiterhin das durch normativ-dogmatische Texte wie die Konkordienformel hervorgerufene oder aufs Neue angefeuerte Parteiengezänk, wobei es für den Historiker nur schwer zu entscheiden ist, »auf welcher Partie das rabulistische Streiten am weitesten getrieben, die schriftstellerische Sitten durch das Streiten am meisten verderbt worden seyn mögen«⁶⁷. Fest steht nur, »wie die Geschichte gleich nach Bekanntwerdung der Concordienformel bewies«, dass aufgrund ihrer dogmatischen Engführungen und Spitzfindigkeiten keineswegs vorausgesetzt werden konnte, »daß jeder ächtorthodoxe Lutheraner gerade diese Entwicklungen und Bestimmungen der Lehre« annahm⁶⁸. Und so sorgte sie für weitere streitbedingte Ausdifferenzierungen innerhalb der lutherischen Partei, die besonders

62 Ebd., S. 40.

63 Ebd., S. 361.

64 Ebd., S. 362.

65 Ebd., S. 363.

66 Ebd., S. 129.

67 Ebd., S. 387.

68 Ebd.

durch den Theologenstand forciert wurden; schließlich waren es ja seit jeher »Streitigkeiten und erfundene Unterscheidungen [...], welche der Theologie nach und nach ihr gelehrtes Ansehen gaben«⁶⁹, weshalb das immer weiter werdende Feld der Lehrstreitigkeiten willkommene Gelegenheiten bot, die eigene Gelehrsamkeit zur Schau zu stellen.

Jene Ausdifferenzierungen im Gefolge der lutherischen Bekenntnisbildung bildet Spittler auch kategorial ab und wählt in diesem Zusammenhang eine beachtenswerte Unterscheidung: Den genannten »ächtorthodoxe[n] Lutheraner[n]«, die die Lehrsätze der Konkordienformel eher als Zumutung betrachten und denen Spittler wenig subtil seine Sympathien bekundet, stehen diejenigen gegenüber, die in überkommener Weise das »Geschrey für Orthodoxie« erheben, wieder »Streitfrage auf Streitfrage« häufen und dadurch das Luthertum in eine »dürre unfruchtbare Wüste« verwandeln. Und für diese »herrschende Partie«⁷⁰ der »blosse[n] Cathedertheologen« mit ihrem »polemische[n] Eifer« und ihrem »durch theologische Scholastik verderbten Religionsunterricht«, welcher »edlere Seelen zu der Mystik«⁷¹ trieb, hat der Historiker auch einen Namen, nämlich den wenig schmeichelhaften der »orthodoxen Secte«⁷². Ihr war und ist ein »durch Partiegeist geschärftes Auge«⁷³ zu eigen, das sie in die Lage versetzt, die von den Reformatoren »wiederhergestellte Religion von ihrer vortrefflichen praktischen Abzweckung hinwegzudrehen, wieder Streitfrage auf Streitfrage zu häufen«⁷⁴. Ihre Eitelkeit und Streitsucht verhielten sich seit der Mitte des 17. Jahrhunderts freilich umgekehrt proportional zu ihrem tatsächlichen Einfluss: »Die Theologen hörten auf, die Premierministers der Fürsten, wie vorher, zu seyn. Selten wurden sie mehr in politischen Angelegenheiten zu Rath gezogen, ob sie schon bey entstehenden Religionsstreitigkeiten noch genug Kräfte des Staats in Bewegung zu setzen wußten«⁷⁵. Aber auch wenn sie noch über gewisse Handlungsspielräume zur Kanalisierung ihrer unerfreulichen Charakterzüge verfügten, so war ihre alte Machtfülle doch unwiederbringlich dahin – »ein deutlicher Beweis einer grossen Veränderung der Gesinnungen, so sehr auch ein zahlreicher Theil der Theologen derselben widerstrebt«⁷⁶.

Der »orthodoxen Secte« traten jedoch immer wieder Persönlichkeiten entgegen, die ihre Bahnen störten und daher umso härter angegangen wurden: »Wie ein Geschenk des Himmels erschien mitten unter diesem ausgearte-

69 Ebd., S. 62.

70 Ebd., S. 391.

71 Ebd., S. 390.

72 Ebd., S. 392.

73 Ebd., S. 393.

74 Ebd., S. 354.

75 Ebd., S. 395.

76 Ebd.

ten Geschlechte Ge. Calixtus«⁷⁷, und »[s]chüchtern wie ein Mann, der kaum gehört zu werden hofft, trat endlich Spener unter die geräuschvolle Theologen seines Zeitalters hinein, und gab das für die Kirchengeschichte so höchst seltene Beyspiel, daß auch fast ängstlichvorsichtige Versuche eines eben so gelehrten als bescheidenen Mannes doch endlich Totalrevolution erregen können«⁷⁸. Bereits an Speners anfänglichen Reformschritten, als er »seine besondere Erbauungsversammlungen (*collegia pietatis*) eröffnete, daß er die leicht gegebene Veranlassung des Sectengeistes kannte, weder die orthodoxe noch die eigennützige Eifersucht seiner Collegen erfahren wollte«⁷⁹. Spätestens mit seinem Wechsel auf die Stelle des Dresdner Oberhofpredigers geriet er aber ins Visier der Streittheologen, denn »die Gegenpartie konnte itzt wohl nicht gleichgültig bey der ausgebreiteten Wirksamkeit seyn, welche ihm dieses Amt gerade im Lande der strengsten Lutherischen Orthodoxie verschaffte«⁸⁰. Zwar hatte Spener in seinen *Pia Desideria* »einige der wichtigsten Mängel unserer Kirche angezeigt, so bescheiden und unparteyisch angezeigt, wie es immer der thun wird, dem es einzig um Gottes Sache, nicht um eigenen Ruhm zu thun ist«⁸¹, doch selbst das bewahrte ihn nicht vor den Zornesstürmen der Gegenpartei, von der praktischen Umsetzung seiner Reformanliegen durch ihn oder seine Anhänger ganz zu schweigen: »Die neue Lehrmethode wurde mit allgemeinem Beyfall der lernenden, aber eben so sehr auch mit ziemlich allgemeinem Hasse mancher durch Amtscredit und Alter geschätzten Lehrer gekrönt«⁸².

Die aggressive Gegenpartei behielt letztlich die Oberhand, die »biblische Collegien in Leipzig wurden endlich zerstreut, Spener wurde in Dresden gestürzt, die Orthodoxe freuten sich ihres Siegs, und segneten sich über dem Verdienst, das sie sich um Fortpflanzung gründlicher Gelehrsamkeit durch Vertreibung dieser frommen Demagogen erworben zu haben schienen«⁸³. Unter dem Druck der »Orthodoxen« wuchs der Zusammenhalt in der »pietistischen Partie«⁸⁴, die sich trotz aller Unterdrückungsversuche »Verdienste um Ausbreitung und Nutzbarmachung der Bibel« erwarb⁸⁵. Und damit der segensreichen Wirkung der »pietistischen Partie« noch nicht genug, sobald sie sich einmal gegen die Nachstellungen behauptet hatte: Die »Scholastik ist durch sie wieder gestürzt und für eine nützlichere Gelehrsamkeit Raum

77 Ebd., S. 391.

78 Ebd., S. 395.

79 Ebd., S. 396.

80 Ebd.

81 Ebd., S. 396f.

82 Ebd., S. 455.

83 Ebd., S. 456.

84 Ebd., S. 457. Vgl. auch ebd., S. 460 und 462, wo von der »Pietistischen Partie« und der »Pietistenpartie« die Rede ist.

85 Ebd., S. 457.

gemacht worden, die Religion, bisher durch eine drückende Theologie gleichsam erstickt, blühte wieder ungehindert empor«⁸⁶.

Der Kampf der beiden Parteien, bei dem die »orthodoxe Secte« immer mehr ins Hintertreffen geriet und sich die »Pietistenpartie«⁸⁷ entsprechend zur »siegenden Partie«⁸⁸ aufschwang, ebnete den Weg für die nächste Revolution: die der historischen Kritik in der Theologie. »Semler, Baumgartens vertrauter Schüler, gieng in Erweiterung der bisherigen theologischen Kenntnisse und endlich auch in freymüthiger Erschütterung der gangbaren Orthodoxie viel weiter als sein Lehrer [...], und da bisher Mosheim größtentheils die Gränze der kirchenhistorischen Kenntnisse war, so konnt' es nicht fehlen, der thätige Mann kam aus diesem unbebauten Felde mit der reichsten Ausbeute zurück«⁸⁹. Spittler selbst weiß sich als Kind und Anhänger der historischen Kritik und versucht in seiner Wertschätzung derselben gar nicht erst, sein Hochgefühl zu mäßigen: »Im Ganzen haben wir durch diese Revolution der letztern dreyßig Jahre ausserordentlich gewonnen und sie werden sich wahrscheinlich einst als die glänzendste Periode der Lutherischen Kirchengeschichte auszeichnen. [...] Wie viel wurde nicht durch kritischen Fleiß in der Kirchengeschichte aufgeklärt?«⁹⁰.

C. Planck

Die sich darin wenig zurückhaltend aussprechende Anerkennung der Leistungen der eigenen Zeit und ihrer unmittelbaren gedanklichen Vorläufer im Allgemeinen, der Verdienste im Rahmen der Kirchengeschichte und der Kirchengeschichtsschreibung im Besonderen durch den Historiker schlägt sich auch im Werk eines nahezu gleichaltrigen Zeitgenossen nieder, wenn auch etwas dezenter und fokussierter: »Wir haben über die Reformationsgeschichte nicht nur viele, sondern vielleicht mehr vortrefliche Werke, als über irgend einen andern Abschnitt unsrer vaterländischen Geschichte«, erklärt Gottlieb Jakob Planck gleich zu Beginn des 1781 erstmals, 1791 dann in zweiter Auflage publizierten ersten Bandes seiner großen, zwischen 1781 und 1800 erschienen und insgesamt sechsbändigen *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unser[er] protestantischen Lehrbegriffs*⁹¹. Planck war seinem Göttinger Kollegen eng verbunden, und Spittler

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Ebd., S. 462.

⁸⁸ Ebd., S. 459.

⁸⁹ Ebd., S. 465.

⁹⁰ Ebd., S. 466f.

⁹¹ Gottlieb Jakob PLANCK, *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis*

überließ schließlich dem »Landsmann und Freund [...] das Fach der Kirchengeschichte ganz und ging völlig zur politischen Geschichte über«⁹². Plancks Kenntnis, Rezeption und Wertschätzung der Überblicksdarstellung Spittlers stehen dabei außer Frage: Dem Landsmann und Freund lag der *Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche*, der noch zu Lebzeiten Spittlers mehrere nur leicht veränderte Neuauflagen erlebte und dessen fünfte Auflage Planck 1812 schließlich selbst besorgen sollte, seit der Erarbeitung der ersten Auflage des zweiten Bandes seiner *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs* im Druck vor, deren erste drei Bände zwischen 1791 und 1798 noch eine zweite Auflage erlebten⁹³.

Spittlers kirchengeschichtlicher Nachfolger markiert unbeschadet aller Wertschätzung für die jüngere Reformationsgeschichtsschreibung die Geschichte des Lehrbegriffs als Desiderat: »Mein Endzweck war – warum soll es nicht auf einmal gesagt werden? – eine pragmatische Geschichte der Entstehung unseres protestantischen Lehrbegriffs zu schreiben, das ganze Werk der Reformation unter diesen einen Gesichtspunkt zu bringen [...]. Ich glaube indessen wohl sagen zu dürfen, daß wir noch keine solche Geschichte unseres Lehrbegriffs haben«⁹⁴. Folglich mehr als ergänzender Beitrag zur Reformationsgeschichte konzipiert denn als notwendige Korrektur ihrer historiographischen Aufbereitung, geht es Planck um die strikte Historisierung der Lehre, deren geschichtliche Bedingtheit und Veränderbarkeit wesentliche Gegenstände seiner Darstellung sind. Er will zeigen, »wie, und wenn, und wo, zuerst Veränderung der Vorstellungsart in Glaubenslehren anfieng? wodurch sie vorbereitet, zur Reife gebracht, bestimmt, wieder umgeändert, und denn wieder berichtigt wurde«⁹⁵. Es geht ihm dabei insgesamt um den historischen Nachweis, »warum vom Anfang an das ganze System unsers Lehrbegriffs so und nicht anders zusammengesetzt, warum es erst hier und denn dort geändert, erst an jenem und denn an diesem Theil umgebildet, und denn am Ende in der Konkordie gerade so und nicht anders bestimmt wurde«⁹⁶. Dieses Anliegen verlangt selbstredend eine weite, umfassende Perspektive, welche es zur unabdingbaren Kontextualisierung theologischer

zu der Einführung der Concordienformel, Leipzig ²1791, Bd. 1, Vorrede zur ersten Auflage, S. III–XIX, hier S. III. Zu Inhalt und Aufbau des Gesamtwerkes sowie zu Gruppierung und Auflagen der Bände s. Christoph T. NOOKE, Gottlieb Jakob Planck (1751–1833). Grundfragen protestantischer Theologie um 1800, Tübingen 2014 (Beiträge zur historischen Theologie 170), S. 292–302.

92 Julius August WAGENMANN (†)/Gottlieb Nathanael BONWETSCH, Art. Spittler, Ludwig Timotheus, in: RE³ 18 (1906), S. 677–681, hier S. 680.

93 Vgl. dazu die Publikationsdaten bei NOOKE, Gottlieb Jakob Planck, S. 292, Anm. 796.

94 PLANCK, *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers protestantischen Lehrbegriffs*, Bd. 1, Vorrede zur ersten Auflage, S. IVf.

95 Ebd., Vorrede zur ersten Auflage, S. IV.

96 Ebd., Vorrede zur ersten Auflage, S. V.

Lehrbildung erfordert, »auch äussere Geschichte von der Bildung der protestantischen Parthie in Deutschland, von den Kämpfen, unter denen sie sich eine fortdauernde und gesetzmässige Existenz erstreiten musste, von den Umständen, welche ihr den Streit erleichterten und erschwerten, also mit einem Wort eine Geschichte des äusseren Ganges mitzunehmen, welchen die Reformation überhaupt unter uns nahm«, erklärt Planck in der Vorrede des 1796 erschienen vierten Bandes⁹⁷.

Das wiederum verlangt die Integration dezidiert personengeschichtlicher Beobachtungen, die künstlich anmutende Isolierung theologiegeschichtlicher Gehalte erscheint ihm unzweckmässig. Es galt also, »nicht bloß die verschiedene Meynungen, über welche unsere Theologen stritten, sondern auch die Theologen, welche darüber stritten, im Kampf gegen einander aufzuführen, nicht bloß das wissenschaftliche Interesse der bestrittenen Meynungen, sondern auch das persönliche der streitenden Partheyen aufzudecken, diß heißt mit (sic) einem Wort, alles mitzunehmen, was überhaupt zu der Geschichte des Streits gehörte«⁹⁸. Erst die zusammenhängende Analyse von Subjekten und Objekten der Lehrstreitigkeiten bietet »die nöthige Data zu einem vollständigen unpartheyischen Urtheil über den Wehrt und über die Wichtigkeit des bestrittenen und erstrittenen«⁹⁹. Die analytische – das verdient in unserem Kontext besondere Aufmerksamkeit – zugleich gruppenkonstruierende Berücksichtigung personengeschichtlicher Aspekte folgt ihrerseits einem gleichermaßen kritischen wie mäßigenden Impetus und steht im Dienst einer gewissen Richtungskorrektur:

Dem Vorurtheil für die Autorität unserer ältern Theologen, das freylich durch nichts so wirksam niedergeschlagen werden konnte, als durch eine treue Geschichte ihrer Händel in diesem Zeitraum, diesem Vorurtheil darf jetzt nicht mehr entgegengewürkt werden. Es hat sich in diesen letzten fünfzehn Jahren (scil. seit Erscheinen des ersten Bandes, C.W.) so ganz unter uns verlohren, daß man bey nahe zu dem entgegengesetzten übergegangen ist. Man wird gewiß einer Meynung nicht mehr so leicht bloß deßwegen beystimmen, weil es Meynung unserer älteren Theologen war, sondern eher einen Grund in diesem Umstand finden, sie wo nicht ganz wegzuerwerfen, doch voraus ein Mißtrauen in ihre Richtigkeit zu setzen. So weit hätte es nun freylich nicht kommen sollen; doch vielleicht war es unvermeidlich, daß es so kommen mußte, weil es natürlicher Gang des menschlichen Geistes zu seyn scheint, daß er von einem Extrem

97 Ders., Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Konkordienformel, Leipzig 1796, Bd. 4, Vorrede, S. III–XVI, hier S. IV.

98 Ebd., Vorrede, S. X.

99 Ebd., Vorrede, S. XI.

nur durch das andere zurückkehrt. Eben daher darf man desto gewisser hoffen, daß er nun auf dem Wege ist, auch hierinn bald wieder in die Mittelstrasse der Wahrheit und Gerechtigkeit einzulenken¹⁰⁰.

Diese »Mittelstrasse der Wahrheit und Gerechtigkeit«, die Planck selbst einzuschlagen gedenkt, verlangt Augenmaß, verlangt ausgewogene Wertungen, die die kritische Wahrnehmung genauso offenlegen wie deren professionell-unparteiische Einhegung: »Diß Verfahren schien mir sogar bey der gegenwärtigen Stimmung unseres theologischen Zeit-Geistes das würksamste Mittel zu seyn, ihn zu einer ruhigen vorurtheilfreyen und leydenschaftlosen Schätzung des Guten und des weniger Guten, das die Geschichte unserer Theologie aus diesem Zeitraum ihm darbietet, allmählig zurückzuführen«¹⁰¹. Unparteilichkeit äußert sich in Ausgewogenheit, Ausgewogenheit geht mit Vorurteilsfreiheit einher, Vorurteilsfreiheit verlangt kritische Distanz: »Ich habe daher diese Blößen (scil. die der älteren Theologen, C. W.) zwar nicht weiter, als mir nöthig schien, aber da wo es mir nöthig, diß heißt, wo es mir Wahrheit und Billigkeit zu fordern schienen, mit nicht schonender Hand aufgedeckt. Ich habe dem Parthie-Geist, der Eifersucht, der Rachsucht und den andern Leydenschaften, welche diese rüstige Polemiker von Händeln zu Händeln fortgerissen, die Maßke des heiligen Eifers für reine Lehre und Orthodoxie, womit sie sich so oft verhüllten, ungescheut abgezogen«¹⁰².

Darüber gelangen dann zwar die dunklen, durchaus ablehnenswerten Seiten der Gruppe der »älteren Theologen« schonungslos zur Darstellung, darüber werden aber auch ihre Tugenden und Leistungen erkennbar. Planck tritt ja gerade nicht an, sein zeitgenössisches Publikum einseitig in seinem »Vorurtheil wider die Vertheidiger unserer älteren zu bestärken«¹⁰³ – ganz im Gegenteil: Mittels seiner Geschichte des Lehrbegriffs will er nicht zuletzt einsichtig machen, »daß diese alte Theologen doch auch zuweilen weiter hinaus sahen, als sie (scil. ihre jüngeren Kritiker, C. W.) ihnen zutrauten, [...] daß sie bey der Vertheidigung ihrer Meynungen eine Gelehrsamkeit, einen Scharfsinn und eine konsequente Hartnäckigkeit zeigten, wodurch sie selbst (scil. erneut die jüngeren Kritiker, C. W.), wenn sie sich im Geist in die Stelle ihrer damahligen Gegner hineindenken, in keine kleine Verlegenheit gesetzt werden dürften«¹⁰⁴. Licht und Schatten liegen demnach bei Betrachtung vergangener Lehrstreitigkeiten und vorangegangener Theologengenerationen ausgesprochen dicht beieinander und sind nur in ihrer gegenseitigen Bedingtheit und ihrer geschichtlichen Kontextgebundenheit sachgerecht zu

100 Ebd., Vorrede, S. XIIf.

101 Ebd., Vorrede, S. XIV.

102 Ebd., Vorrede, S. XIII.

103 Ebd., Vorrede, S. XIV.

104 Ebd., Vorrede, S. XIVf.

erfassen. Beiden muss der Historiker, »der Wahrheit und Gerechtigkeitsliebe für gleich heilige Pflichten hält«¹⁰⁵, Rechnung tragen, soll eine umfassende Geschichte des Lehrbegriffs eben als unparteiische die wiederum unparteiische Urteilbildung anleiten. Und die ist dringend nötig: Wenn die *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs* »nur einigen Augen, nur einigen unserer angehenden Theologen Gelegenheit verschafft, der Entstehung, der Bildung, und den Verwandlungen eines theologischen Systems zuzusehen, so hat sie genug gethan. So unvollkommen sie auch diesen Anblick darstellen mag, so wird er doch manchem fremd scheinen, und eben deswegen desto mehr wirken«¹⁰⁶. Und für die Qualität jenes Anblicks, den die strenge Historisierung der Lehrbildung und -entwicklung bietet, ist die aufgezeigte, bestimmte Eigenschaften und Haltungen implizierende Gruppenkonstruktion durch Berücksichtigung personengeschichtlicher Daten von elementarer Bedeutung.

Sicher, die eigene konfessionelle Positionalität und die ihr vorausgehende Prägung sind bei all dem nicht gänzlich auszuschalten geschweige denn zu leugnen: »Ich habe mir niemals Mühe gegeben, so lang ich an dieser Geschichte arbeitete, zu vergessen oder zu verbergen, daß ich selbst Protestant bin; aber ich hoffe, daß mich meine Ueberzeugung von unserm Lehrbegriff niemals zu einer falschen Vorstellung des Lehrbegriffs der andern Partheyn, niemals zu einem ungerechten oder nur heftigen Urtheil über sie verleitet haben soll«¹⁰⁷. Die in Unparteilichkeit sich niederschlagende professionsbedingte Neutralität ist allerdings im Vollzug der historischen Arbeit nicht leicht zu haben, ganz im Gegenteil: Sie muss immer wieder aufs Neue durch Selbstdisziplinierung erarbeitet werden. Und dennoch: In »Augenblicken des Unwillens, der Erbitterung, oder der gefühltesten Theilnehmung ist es wohl nicht immer möglich, sich allzustrenger oder allzurascher Urtheile zu erwehren, von denen die Seele äußerst ungern wieder abgeht. Kein Wunder, wenn dieß Studium Arnolde macht!«¹⁰⁸

Doch nicht zuletzt dank der Entwicklung der Kirchengeschichtsschreibung nach Arnold ist Unparteilichkeit längst zum erwartbaren Standard, zur Konvention geworden: »Es ist jetzt gar kein Verdienst mehr, wenn der Geschichtschreiber der einen Parthey die andere nicht gerade als ganz hasenswürdig vorstellt, oder nicht im Ton des Feindes von ihnen spricht, der sie aus der Welt ausgerottet wünschte, denn das Jahrhundert der Kreuzzüge ist vorüber«¹⁰⁹. Längst ist eine neue Zeit angebrochen, der unerschöpfliche Wert

105 Ders., *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers protestantischen Lehrbegriffs*, Bd. 1, Vorrede zur ersten Auflage, S. XVII.

106 Ebd., Vorrede zur ersten Auflage, S. XII.

107 Ebd., Vorrede zur ersten Auflage, S. XIII.

108 Ebd., Vorrede zur ersten Auflage, S. XVII.

109 Ebd., Vorrede zur ersten Auflage, S. XIIIff.

der Quellenauswertung steht »jedem Untersucher, der nur nicht Parthey genommen hat«¹¹⁰, deutlich vor Augen. Nicht Aufgabe oder Verleugnung der eigenen konfessionellen Prägung ermöglicht oder erleichtert zumindest die Einnahme eines unparteiischen Zeitpunkts, sondern vor allem zeitliche und damit persönliche Distanz: »Jede große Begebenheit, ist immer für die Zeitgenossen, auf welche sie unmittelbar würrt, in einen Nebel verhüllt, der sich nur nach und nach, oft kaum nach einigen Menschenaltern wegzieht. Und denn gehört erst noch wenigstens ein Menschenalter dazu, bis sich unser Auge gewöhnt, das offen zu erblicken, was wir so lange gar nicht, oder nur durch den Nebel gesehen, und in einer ganz andern Gestalt gesehen hatten«¹¹¹.

Die Zeit ist also reif für eine Geschichte des Lehrbegriffs bis zur Konkordienformel, »ohne daß wir uns ein Verdienst dabey zuschreiben dürften«¹¹², und unter den herausgestellten Vorzeichen packt Planck die Sache genauso geistvoll wie scharfsichtig an, um der Schaffung weiterer »Arnolde« entgegenzuwirken und ohne selbst zum Arnold geworden zu sein. Doch weist sein Werk – genauso wie Spittlers von Planck geschätzter *Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche* – eine bemerkenswerte inhaltlich-strukturelle Parallele zur *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* auf, die mit der erwähnten Gruppenkonstruktion, mit den »älteren Theologen« in ihrer charakterlichen Ambivalenz aufs Engste zusammenhängt. Deren Gruppe nämlich spaltete sich nach dem Tode Luthers – so Planck im letzten Band seiner *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs* von 1800 – in mehrere »Partheyen«, unter denen zwei dominant wurden, nämlich »die Philippische Parthie, oder die Wittenbergische Schule und die Theologen, welche dazu gehörten«, sowie die »Gegenparthie, welche wider sie aufgestanden war«¹¹³. Der tiefe Zwist zwischen beiden Lagern wurzelt in den Jahren unmittelbar vor und nach dem Heimgang Luthers, als Melanchthon in die Rolle des führenden Wittenberger Theologen einrückte und nach Planck auch einrücken musste. Damals kam es dazu, »daß schon aller Augen und aller Erwartungen auf Melanchthon allein gerichtet wurden; und somit war es auch voraus entschieden, daß nach Luthers Tode alle Angelegenheiten der Universität und der protestantischen Parthie durch den Einfluß Melanchthons allein geleitet und gelenkt werden würden. Diese Veränderung ließ auch allerdings jetzt schon noch mehrere voraussehen, den Melanchthons und Luthers Geist waren mehr-

110 Ebd., Vorrede zur ersten Auflage, S. VIII.

111 Ebd., Vorrede zur ersten Auflage, S. VI.

112 Ebd., Vorrede zur ersten Auflage, S. VII.

113 Ders., *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Konkordienformel*, Leipzig 1800, Bd. 6, S. 4.

fach verschieden«¹¹⁴. Die aus dieser Verschiedenheit resultierenden theologischen Differenzen bargen erhebliches Konfliktpotential, das sich dann nach dem Wegfall der Autorität Luthers Bahn brach. Denn es hatte sich neben dem Lager Melanchthons »eine Parthie in Wittenberg und in der Nähe von Wittenberg gebildet, welcher mit der Veränderung gar nicht gedient war. Diese Parthie bestand aus Menschen, die sich schon längst auf das engste an Luthern anschlossen, aber vorzüglich nur deswegen an ihn angeschlossen hatten, um in seinem Widerschein doch auch – gesehen zu werden, wofür sie zur Dankbarkeit beständig seinen Wiederhall machten«¹¹⁵.

Auf der einen Seite steht somit als eigenständige theologische Größe der natürliche Nachfolger des großen Reformators mitsamt seiner Schüler- und sonstigen Anhängerschaft, auf der anderen eitle, missgünstige, kleingeistig-unselbstständige Schmeichler Luthers. Zwischen beiden Extremen bildet und etabliert sich eine aus durchaus zweifelhaften Motiven auf Ausgleich bedachte, in sich wiederum heterogene Mittelpartei. Die ihr zugehörigen Theologen waren

im Herzen eben den Meynungen zugethan, welche Melanchton und die Wittenberger vertheidigten, aber sie fürchteten sich, es öffentlich zu erklären, weil sie sich nicht den Faustschlägen der Amsdorfe und Flacius, der Wigands und Mörlins aussetzen wollten, oder weil sie in ihr eigenes Urtheil wirklich ein Mißtrauen setzten, und es im Ernst für möglich hielten, daß doch vielleicht das Recht auch auf der Seite dieser Männer seyn könnte, von denen sie ebenfalls von jeher vortheilhaft zu denken gewohnt waren. Andere waren umgekehrt geneigter, nach ihrer besondern Ueberzeugung sich an die Gegner der Wittenberger anzuschliessen, und der Sache, für welche diese kämpften, beyzutreten; aber Achtung und Ehrfurcht für Melanchton und eine Art von sehr natürlicher aus diesen Empfindungen entsprungenen Schaam hielt sie ihrerseits ab, sich als Gegner von ihm herauszustellen¹¹⁶.

Diese Dreierkonstellation musste angesichts enttäuschter Hoffnungen, mangelnder Charakterstärke und unaufhaltsamer Konfrontation in ein Desaster münden: Die Schmeichler hatten

114 Ders., *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs*, Bd. 4, S. 79.

115 Ebd.

116 Ders., *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs*, Bd. 6, S. 6f.

sich schon die Rechnung gemacht, [...] daß sie unfehlbar einen Theil seines (scil. Luthers, C.W.) Ansehens erben müßten, weil man sie als die getreueste Bewahrer seines Geistes, seiner Grundsätze und seiner Gesinnungen anerkennen würde: ja einige von ihnen hatten sich wirklich beredet, daß sie seinen ganzen Geist eingesogen hätten, weil es ihnen gelungen war, ihm doch einiges abzusehen, das ihn auszeichnete, und das sie am meisten an ihm bewunderten. Diß waren zwar fast nur Fehler des Mannes, denn es war seine Methode zu streiten, seine Manier zu übertreiben, seine Art, gegen einen Gegner aufzufahren, was sie ihm mit einigen Haupt-Wörtern seiner Kraft-Sprache abgelernt hatten; aber diß war das einzige, was sie von ihm nachahmen konnten, daher wähten sie doch in allem Ernst, Luthers zu seyn, weil sie ja, wie Luther, poltern konnten¹¹⁷.

Die eher lächerlichen Schrumpfgestalten des Reformators, die sich vor allem hinter Flacius sammelten, taten nun alles in ihrer Macht Stehende, das natürliche Aufrücken Melanchthons und seiner Anhänger zu unterbinden, denn sobald »nur Luther weniger, als bisher galt, so galten sie schon gar nichts mehr: aber wenn es erst so weit kam, daß Melanchton alles allein galt, so sahen sie ihrer völligen Vernichtung entgegen. Sie strengten daher alle ihre Kräfte an, um wenigstens dem steigenden Einfluß von diesem noch ein Ziel zu sezen, und fanden auch bald einige Gehülfen, die gemeinschaftlicher Neid und Eifersucht über Melanchton mit ihnen vereinigte«¹¹⁸. So wurde schließlich die zweite genannte Partei geboren, die sich aus minderen Beweggründen gegen den Aufstieg Melanchthons und seiner Anhänger stemmte, wenn auch mit schlechtem Erfolg: Die »Gegenwüirkung dieser Parthie war bey aller Anstrengung, welche sie dabey aufwandte, viel zu schwach, um den Strohalm des allgemeinen Zutrauens von dem Laufe wieder abzulenken, den er einmahl genommen hatte«, sodass letztlich »die Gegen-Parthie Melanchtons in Wittenberg vollends niedergedrückt, und völlig machtlos gemacht« wurde¹¹⁹. Das allerdings gab ihr – unter dem Eindruck der Übermacht ihrer theologischen Erzfeinde und der kriegsbedingten Not aus Wittenberg gewichen – nur noch mehr Gründe, »Melanchton zu hassen, eine neue Reizung, ihm einen unversöhnlichen Krieg anzukündigen«¹²⁰.

Der Konflikt sollte entsprechend die direkte Wittenberger Nachbarschaft beider Fraktionen überdauern und die kommenden Jahrzehnte keineswegs nur theologiegeschichtlich entscheidend bestimmen:

117 Ders., *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs*, Bd. 4, S. 80.

118 Ebd.

119 Ebd., S. 81.

120 Ebd.

Bey allen Streitigkeiten und bey allen Vergleichshandlungen dieser Periode sieht man ja immer fast die nehmliche zwey Partheyen gegen einander überstehen. Wo auch ein Streit erhoben, und worüber er auch geführt wurde, so nahm fast immer eine dieser Partheyen daran Theil, und stellte sich auf die entgegengesetzte Seite der andern, worauf dann meistens beyde die Hauptrollen im Streit übernahmen, wenn er auch zuerst gar nicht zwischen ihnen selbst entstanden war. Nur unter den Händeln mit Osiander und Schwenkfeld traten beyde auf eine Seite, und stritten beyde gemeinschaftlich gegen die verhaßtere Gegner, von denen sich die eine wie die andere gereizt glaubte: sonst aber wußten sie es bey allen andern so einzurichten, daß sie auch dabey eine neue Gelegenheit, gegen einander aufzufahren, bekamen¹²¹.

Angesichts der verfahrenen Lage »hatte es sich bald jedem theilnehmenden und nicht theilnehmenden Zuschauer der Händel aufdecken müssen, daß der Friede und die Ruhe in der lutherisch-theologischen Welt schlechterdings durch kein anderes Mittel als durch eine Vereinigung dieser zwey Partheyen oder durch die gewaltsame Unterdrückung der einen wiederhergestellt und erzielt werden könne«¹²². Bereits nach »einer kurzen Beobachtung des Gangs, den jede neue Streitigkeit nahm, mußte man überzeugt werden – und man wurde es auch – daß das Zanken und Streiten in der Kirche nie ein Ende nehmen würde«, sollten alle Friedensbemühungen scheitern¹²³. Dabei lag – wenig überraschend – die Verantwortung für Heftigkeit und Permanenz des Streits auf einer bestimmten Seite mehr als auf der anderen: Festzuhalten bleibt, »daß der Charakter der einen von den Partheyen [...], daß die friedfertige Gesinnungen, und die Bereitwilligkeit zum Nachgeben, welche diese Parthie bey jeder Gelegenheit zeigte, jeden Versuch zu einem Vergleich am natürlichsten aufmuntern mußten. Dieß war, wie man wohl nicht erst sagen darf, die Wittenbergische Parthie, wenigstens so lange als Melancthon ihr Haupt war, und der Geist Melancthons sie beseelte«¹²⁴. Alles in allem bietet der innere Zustand des Luthertums in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts folglich ein trauriges Bild, und das Gefühl für die Notwendigkeit eines Ausgleichs entsprang »bey den aufgeklärtesten unter ihnen (scil. unter den friedensgesinnten, weil konfrontationsscheuen Theologen, C.W.) aus der lebhaftesten Einsicht des Schadens, der aus den heillosen Streitigkeiten unabwendbar für die ganze Kirche und für die Religion erwachsen mußte«¹²⁵.

121 Ders., *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs*, Bd. 6, S. 3.

122 Ebd., S. 4.

123 Ebd.

124 Ebd., S. 5.

125 Ebd., S. 6.

Aber den Ausgleichsversuchen war ungeachtet aller Dringlichkeit für die lutherische und protestantische Sache insgesamt kein Erfolg beschieden, im Gegenteil: Durch die Abendmahlsstreitigkeiten seit den 1550er Jahren und durch die dabei eingenommene beargwöhnte gemäßigte Linie Melancthons zur Annäherung an den »Kalvinismus« zwecks »Erhaltung der ganzen protestantischen Parthie«¹²⁶ zusätzlich angeheizt, fasste jeder »Eiferer für die reine lutherische Nachtmahls-Lehre, der an dem Streit darüber irgend einmahl Antheil genommen hatte, [...] den Vorsatz, in seinem Wirkungskrayß Himmel und Erde zu bewegen, um es noch dahin zu bringen, daß die kalvinische Meynung einmahl förmlich verdammt werden müßte. Das Bewußtseyn von diesem Vorsatz knüpfte zwischen allen diesen Zeloten, die in ganz Deutschland zerstreut waren, schon allein den festesten Bund«¹²⁷. So schloss die in sich keineswegs spannungsfrei-homogene Gruppe der Melancthon- und Ausgleichsfeinde erneut ihre Reihen, wodurch sich die überkommenen Gräben noch vertieften: »Die Koalition der Nachtmahls-Zeloten mit den Flacianern führte also ihren offenen Bruch mit den Wittenbergern unvermeidlich herbey«¹²⁸. Aufgrund dieser Koalition war der schädliche Grundkonflikt keineswegs aus der Welt, als schließlich die Flacianer nach ihrer Vertreibung aus Magdeburg ihren destruktiven Einfluss einbüßten. Denn nun traten die »Nachtmahls-Zeloten« an ihre Stelle und übernahmen die Führung des gegen die Wittenberger Partei eifernden Lagers – zum »Glück für die Flacianer, und zum Unglück für die lutherische Theologie«¹²⁹.

Das »Unglück für die lutherische Theologie« beruht demnach wesentlich auf der dauerhaften, grundsätzlichen und in verschiedenen geschichtlichen Kontexten immer wieder erneuerten Scheidung dreier in sich vielfältiger, in den Untergruppierungen sowie den lokalen Verortungen variablen und somit in ihren konkreten Erscheinungsformen veränderlichen Großformationen, deren Extreme einander unversöhnlich gegenüberstehen, wofür wesentlich die Haltung einer der drei Hauptparteien verantwortlich zeichnet. Noch im direkten theologie- und politikhistorischen Vorfeld des Konkordienwerkes stellt sich die Lage entlang der alten Kampffelder und Demarkationslinien sowie nach den unaufhörlichen theologischen Auseinandersetzungen, den mit ihnen einhergehenden Lehrveränderungen und den entsprechenden

126 Ebd., S. 278.

127 Ebd., S. 279.

128 Ebd., S. 281. Zur ebenfalls interessanten Entwicklung und Etablierung der pejorativen Gruppentitulatur »Flacianer« s. die historiographiegeschichtlichen Stichproben bei Stefan MICHEL, Gab es einen Flacianismus? Begriffsgeschichtliche Erkundungen, in: Irene DINGEL u. a. (Hg.), Matthias Flacius Illyricus. Biographische Kontexte, theologische Wirkungen, historische Rezeption, Göttingen 2019 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 125), S. 283–293.

129 PLANCK, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs, Bd. 6, S. 326.

konfessionell-positionellen Umschwüngen wie folgt dar: Die Vordenker der Konkordienformel hatten es aufgrund der komplexen theologiegeschichtlichen Entwicklungen zu tun mit

vorzüglich drey Partheyen, auf welche bey dem ganzen Vereinigungs-Werk Rücksicht genommen werden mußte, und auch bey der Anlage des Plans dazu Rücksicht genommen war. – Die Parthie der rigiden Orthodoxen, die aus der Koalition der Nachtmahls-Zeloten in Schwaben und Niedersachsen mit den älteren Flacianern oder mit den ersten und eigentlichen Gegnern der Philippischen Schule entstanden war. – Die Parthie der gemässigten Orthodoxen, die zwar unter den bißherigen Händeln eine Art Neutralität beobachtet, und sich niemahls gegen Melancthon erklärt, ja wohl eher sein Andenken vertheidigt, aber doch die ächte lutherische Orthodoxie auch in der Nachtmahls-Lehre behalten – und endlich die Parthie derjenigen Philippisten, die wirklich in der Nachtmahls-Lehre zum reinen Calvinismus übergegangen waren, und nun für diesen durch das Ansehen Melancthons und die Vertheidigung seiner Lehrform auch in der lutherischen Kirche wenigstens Duldung erkämpfen wollten¹³⁰.

Die alte Großgruppe der Wittenberger Partei hatte sich folglich lehrmäßig seit den 1550er Jahren ausdifferenziert: Ein Teil hatte bei gleichbleibender Verehrung Melancthons dessen theologisches Erbe mit dem Luthers zu versöhnen gesucht, »die ächte lutherische Orthodoxie auch in der Nachtmahls-Lehre« gewahrt und so unter Entfernung von den ursprünglichen Gesinnungsgenossen und unter Annäherung an die »rigiden Orthodoxen« eine Mittelposition bezogen; dabei war er naturgemäß mit der alten Mittelpartei zusammengegangen, die Synergiefaktoren liegen auf der Hand. Der andere Teil der Wittenberger hatte sich hingegen in den einschlägigen Lehrpunkten dem »Kalvinismus« bis hin zur Übernahme von dessen Abendmahlslehre angenähert und darüber die überkommene Entfernung zur altbösen Koalition aus »Nachtmahls-Zeloten« und »älteren Flacianern« noch einmal gewaltig gesteigert. Vor diesem Hintergrund war das Konkordienwerk nach Plancks Beobachtung darauf angelegt, »und man verhelte es auch gar nicht – die letzte Parthie durch Vereinigung der zwey ersten völlig zu unterdrücken«¹³¹. Zum Behufe der erfolgreichen Zusammenführung der beiden orthodoxen Lager dezidiert gegen die in der Abendmahlslehre ins reformierte Lager übergegangenen Anhänger Melancthons waren die Protagonisten des lutherischen Vereinigungsprojekts bedacht vorgegangen. Sie gingen davon aus, »daß es weit mehr kosten würde, die rigiden Orthodoxen zu einer Vereinigung mit den Gemässigten, als diese zu einer Vereinigung

¹³⁰ Ebd., S. 522f.

¹³¹ Ebd., S. 523.

mit jenen zu bewegen. In dieser Voraussetzung hatten sie dann in ihrer Vereinigungs-Formel weit mehr auf jene als auf diese Rücksicht genommen«¹³².

Die Stoßrichtung zur Vereinigung der rigiden und der gemäßigten, ursprünglich aus dem melanchthonischen Lager stammenden Orthodoxen, die jene Annäherung an die reformierte Abendmahlslehre nicht mitvollzogen, hatte freilich ihr fundamentum in re: »Die Parthie der gemäßigten Orthodoxen stimmte ja im Grund der Lehre mit der rigiden fast völlig überein, und zeichnete sich nur darinn von ihr aus, daß sie einige Abweichungen davon, oder vielmehr nur einige Abweichende davon nicht mit gleicher Härte verdammt, und die Lehrform darüber nicht mit der steifen Bestimmtheit fixirt haben wollte, durch welche nach den Vorschlägen der andern Parthie alle künftige Abweichungen unmöglich gemacht werden sollten«¹³³. Ein dem unparteiischen Historiker erkennbares Mehr an Mäßigung und Flexibilisierungsinteresse bei gleichzeitigem Weniger an Verdammungswut und Fixierungssucht markierte den Grundunterschied der zwei Untergruppierungen innerhalb des orthodoxen Lagers, nicht etwa elementare Lehrdifferenzen. Das passt zur von Planck gezeichneten Ursache des streiterzeugenden und -verstetigenden Konflikts: Der Hass der alten Eiferer gegen den Einflussgewinn Melanchthons am Lebensende Luthers und dann vor allem nach dessen Ableben rührte einst ja nicht primär in lehrmäßigen Differenzen, sondern in persönlicher Ablehnung aus niederen Beweggründen. Folgt man dem sich auch darin äußernden »tragischen[n] Grundzug von Plancks gesamter Darstellung«, streiten die angeführten Parteien »gar nicht über etwas, über das sich zu streiten lohnt, sondern bleiben ihren Affekten verhängnisvoll verhaftet«¹³⁴.

»In seiner Kirchengeschichtsschreibung greift Planck auf die Erkenntnisse und Innovationen des 18. Jahrhunderts zurück, die besonders prominent bei J. S. Semler und J. L. v. Mosheim begegnen, die ihm ein Instrumentarium bieten, eine wissenschaftliche, zugleich gegenwartsorientierte und gegenwartsorientierende Kirchengeschichte zu betreiben«¹³⁵. Die damit einhergehende Abhängigkeit findet ihren Widerhall in den wenig subtilen Positionierungen Plancks zugunsten Melanchthons und seiner Gefolgschaft: Bereits Semler galten »Melanchthon und die Philippisten [...] als die wahren Erben Luthers, die seine Einseitigkeiten vermeiden und eine gesunde evangelische Theologie

132 Ebd., S. 523f.

133 Ebd., S. 524.

134 Christopher VOIGT-GOY, Reformationsgeschichte als aufgeklärte Protestantismustheorie, in: Albrecht BEUTEL u. a. (Hg.), Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit, Leipzig 2006 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 19), S. 283–297, hier S. 288.

135 NOOKE, Gottlieb Jakob Planck, S. 362.

anbahnen«¹³⁶, und Planck, der zwar unter Semlers »Anregungen und auch nach seinen Gesichtspunkten« arbeitet, ohne es dabei allerdings an Schöpferischem fehlen zu lassen¹³⁷, teilt diese Sympathie vollauf. »Spittlers Jungendfreund, von dem er 1784 nachgezogen wurde«¹³⁸, dessen skizzierte Stilisierung Melanchthons im Spektrum der Reformationsdeutungen aufgeklärter Färbung bis hin zu Mosheim eher konventionell ausfällt¹³⁹, entfaltet über seine wirkungsreiche *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs* eine Protestantismusdeutung, die ihrerseits auf spezifische zeitgenössische Problemlagen reagiert: »Im späten 18. Jahrhundert tritt der Protestantismus zur Reformation in ein historisch gespanntes Verhältnis. Neben der identitätsversichernden Erinnerung an die Ursprungsepoche evangelischen Christentumsverständnisses kommt das Bewusstsein auf, dass die gegenwärtige evangelische Theologie sich zu ihrer Herkunftsgeschichte diskontinuierlich verhält«¹⁴⁰. Dieses Bewusstsein um Diskontinuitäten wirft verstärkt freilich auch die Frage nach den historisch-theologischen Kontinuitäten auf, und im Dienst beider geschichtlichen Vergewisserungsleistungen stehen eben nicht zuletzt jene aufgezeigten Gruppenkonstruktionen Plancks.

Das aus seinem Werk sprechende gespannte Verhältnis zur Reformation bleibt nicht ohne Wirkung auf seine Wahrnehmung der Theologie seiner eigenen Zeit: In der von ihm 1812 besorgten und geringfügig ergänzten fünften Auflage des Spittler'schen *Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche* lässt Planck das von uns bereits notierte Lob des verstorbenen Kollegen und Weggefährten auf die Leistungen und Verdienste des 18. Jahrhunderts zwar unberührt¹⁴¹, setzt dann aber in den von ihm hinzugefügten Passagen¹⁴² bezeichnenderweise hinzu: »dabey wurde es aber freylich in den zwey letzten Decennien des Jahrhunderts auch immer sichtbarer, daß das Streben derjenigen Parthie unter uns, welche auch die Theologie aufklären wollte, eine Tendenz erhalten hatte, die in anderer Beziehung immer bedenklicher zu werden schien. Von mehreren Seiten her fieng man itzt an,

136 HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Bd. 4, S. 85.

137 Ebd., S. 88.

138 ANER, *Die Theologie der Lessingzeit*, S. 139.

139 S. dazu Klaus FITSCHEN, Mosheim, Melanchthon und die Irenik in der Kirchengeschichte, in: Günter FRANK/Ulrich KÖPF (Hg.), *Melanchthon und die Neuzeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003 (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 7), S. 95–109.

140 VOIGT-GOY, *Reformationsgeschichte*, S. 283.

141 S. dazu Ludwig Timotheus SPITTLER, *Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche*, in der fünften Auflage bis auf unsere Zeit herab fortgeführt von G. J. PLANCK, Göttingen ⁵1812, S. 509f.

142 Zu deren Umfang s. ebd., Vorrede des Herausgebers, S. IV.

es deutlicher aufzudecken, daß es darauf angelegt sey das System der Christlichen Glaubens-Lehre allmählig von allem positiven zu reinigen, und aus dem Christenthum eine lautere Vernunft-Religion zu machen«¹⁴³.

Diese Planck offenkundig skeptisch stimmende Entwicklung auf aufgeklärter Seite musste polarisieren und – unter einer gewissen Anknüpfung an die und darüber Wiederbelebung der alten, seit jeher den Gang der Kirchen- und Theologiegeschichte seit der Reformation bestimmenden Gruppenstrukturen sowie -konflikte – zu Phänomenen der Parteienbildung führen: Auf der einen Seite formierte sich gegen die Zeichen der Zeit und zur Abwehr der verdienstvollen Errungenschaften der aufgeklärten historischen Kritik das obrigkeitlich sanktionierte Lager der auf »Orthodoxie aller alten und neuen Prediger« Drängenden; sie scheuten sich nicht, »wirkliche Inquisitions-Proceduren, die man mit Predigern und Candidaten, deren Rechtgläubigkeit in Verdacht gekommen war, vornahm«, zu installieren¹⁴⁴. Doch die

Anhänger dieses alten Glaubens machten überall, und fast in allen Ständen der Gesellschaft, [...] nur die kleinere Anzahl aus. Die stärkere Parthey der Aufklärer und der vermeyntlich Aufgeklärten die sich ihres Uebergewichtes bewußt war, wuchs daher selbst unter dem Druck fort, unter den sie auf einige Zeit gerieth, weil man fast allgemein voraus sah, daß der unnatürliche Versuch ihrer gewaltsamen Unterdrückung mißlingen mußte! Aber die unterdrückende Parthey [...] wurde durch eine unglückliche Mischung, die sich bald genung in ihrer Zusammensetzung äusserte eben so bald der Gegenstand der allgemeinen Verachtung – durch die Kombination ihrer Orthodoxie mit ihren politischen Planen, welche ihren Eifer die erste höchst verdächtig machte, eben so verhaßt als verächtlich¹⁴⁵.

Diese Orthodoxie »gab selbst mehrere Blößen, welche Stoff zum Lachen über sie gaben, und that zugleich dasjenige, was sonst in ihrem Verfahren noch billig und schonend und gerecht hätte scheinen mögen, mit einer so sauren, unfreundlichen und gezwungenen Art, daß es allen Werth verlor und keinen Eindruck zu ihrem Vortheil mehr machen konnte«¹⁴⁶. In ihrer Engstirnigkeit und Unbelehrbarkeit beschränkte sie sich darauf, dass man dem Volk »wieder die alte Dogmatik von der Canzel herab vorsagte, während dem sich die Abneigung davor mit dem allgemeinen Unwillen über sie unter allen Ständen des Staats immer weiter verbreitete; aber sie bewürkte zu gleicher Zeit, daß die neue Theologie [...] ihr Haupt noch kühner und furchtloser als vorher erhob, und ihrem Ziele noch rastloser als vorher entgegenging«¹⁴⁷.

¹⁴³ Ebd., S. 510.

¹⁴⁴ Ebd., S. 512.

¹⁴⁵ Ebd., S. 513.

¹⁴⁶ Ebd., S. 513f.

¹⁴⁷ Ebd., S. 514.

Die Radikalität der einen führte somit zur Radikalisierung der anderen Seite, und die althergebrachte Streiterei fand, auf diese Weise dynamisiert, Fortsetzung und Fortsetzer. Denn nun

erst erklärte sich diese neue Theologie ganz offen und unumwunden über ihre Absicht alles positive aus dem Christenthum wegzuschaffen und nur die reine Vernunft-Religion darin zurückzulassen. Jetzt erst wurde es unter dem neuen Streite, den die Vertheidiger der alten Lehr-Form über das Ansehen der symbolischen Bücher einleiteten ganz laut unter uns gesagt, daß der ächte Geist des Protestantismus durch keine symbolische Bücher sich binden lasse. Dazu aber würde es zuverlässig ohne jenen gewaltsamen Reaktions-Versuch, durch den man dem theologischen Neuerungs-Geist die Fittige lähmen wollte, nicht so bald gekommen seyn¹⁴⁸.

Doch ungeachtet aller strukturellen Kontinuitäten gingen Zeit und Zeitgeist auch an den bornierten Verfechtern des Alten, an den eifernden Trägern jenes »gewaltsamen Reaktions-Versuchs[s]« nicht spurlos vorbei: »Auch diejenige unter unsern Theologen; die man jetzt noch zu der alten Parthey rechnen kann, haben so viel neues – zum Theil unwillkürlich angenommen, daß auch ihre Theologie in Vergleichung mit der Orthodoxie des siebzehnten Jahrhunderts ganz neu geworden ist«¹⁴⁹.

Die orthodoxe Partei des 16. Jahrhunderts, die Planck in seiner *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs* beschreibt, lebte demnach im 17. Jahrhundert und im 18. fort, wie Spittlers *Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche* schildert, dessen Darstellung wiederum Planck bis in die jüngste Vergangenheit fortsetzt, wo er auch gewissermaßen Erben jener Partei erkennt. Bei aller geschichtlichen Veränderung in Gestalt und Lehre weist die Großgruppe der Orthodoxen eine beachtliche Beständigkeit in Charakter, Haltung sowie Verhalten auf und übt aus historisch erklärbaren, gleichwohl niederen Gründen erheblichen Einfluss auf den Lauf der Kirchen- und Theologiegeschichte des Luthertums aus, wenn auch einen wenig segensreichen. Die augenfälligen Kontinuitätslinien und Analogien der Konzeptionen Spittlers und Plancks keineswegs nur, aber auch mit Blick auf Existenz, Lebensäußerungen und Wirkung der orthodoxen Partei sind kaum losgelöst von ihrer Wertschätzung und Rezeption des Werkes de je anderen zu sehen.

In der letzten selbst besorgten, also der vierten Auflage seines Lehrbuches von 1806 hebt Spittler die ihm dann vollständig vorliegende *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen*

¹⁴⁸ Ebd., S. 514f.

¹⁴⁹ Ebd., S. 524.

Lehrbegriffs lobend hervor¹⁵⁰, und Planck findet seinerseits Worte hoher Anerkennung für Person und Werk des vor ihm verstorbenen Kollegen, dessen *Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche* er sich aus tief empfunderer Verbundenheit annimmt: »Ich übernahm also das Geschäft, dasjenige was seit der letzten von ihm selbst besorgten Auflage des Werks in der wirklich von uns erlebten Geschichte hingewachsen ist, zu sammeln und anzuhängen, um ihm dadurch die letzte Vollendung zu geben, die es noch von dem Verfasser hätte erhalten sollen«¹⁵¹. Dabei ist Planck gewiss, dass das ergänzend Aufgenommene inhaltlich »eben so von mir angefaßt und in das nehmlische Licht gestellt worden ist, in das er es gestellt haben würde, denn eine mehr als vierzigjährige Freundschaft und ein dreissig Jahre lang ununterbrochener wechselseitiger Austausch aller unserer Gedanken und Empfindungen machte jeden von uns mit den Ansichten des andern so bekannt, daß wir sicher waren uns nie darüber zu täuschen, wenn wir sie auch einander nicht mittheilen konnten«¹⁵². Die im *Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche* dargelegten »Ansichten meines Freundes«¹⁵³, dessen Urteils- und Fassungsvermögen neben anderen vorzüglichen Anlagen zu rühmen sind¹⁵⁴, standen Planck freilich genauso klar vor Augen wie umgekehrt seine in der *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs* entfalteten Annahmen Spittler. Daher ist angesichts der auf Gegenseitigkeit beruhenden Sympathie für Gelehrtenpersönlichkeit und Werk mit irgendwie fundamentalen Differenzen auf der Ebene der Einordnung und Deutung der geschichtlichen Erscheinungen kaum zu rechnen, und auch unsere exemplarischen kategorialen Beobachtungen unterstreichen die Kongruenz, derer sich beide bewusst waren und die beide begrüßt haben dürften.

150 Ludwig Timotheus SPITTLER, *Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche*, Göttingen 41806, S. 11.

151 Ders., *Grundriß*, fortgeführt von G. J. PLANCK, Vorrede des Herausgebers, S. IV.

152 Ebd., Vorrede des Herausgebers, S. IVf.

153 Ebd., Vorrede des Herausgebers, S. V.

154 Ebd., Ueber Spittler als Historiker, S. 2.

V. Das 19. Jahrhundert: Eine asymmetrische historiographische Kategorie wird positionsübergreifend etabliert

Karl von Hase, Ferdinand Christian Baur und August Tholuck

A. Zwischenstand

Das Streben nach und die Durchführung von historischer Kritik, konsequentem Rationalitätsanspruch sowie positioneller Ausgewogenheit hatten vor dem Hintergrund der großen programmatischen Denkbewegungen des 18. Jahrhunderts in der sich verwissenschaftlichenden Kirchengeschichtsschreibung zu Theoriebildungen geführt, die von einem erheblichen Professionalisierungsschub genauso zeugen wie von einem wirkungsreichen Struktur- und Wahrnehmungswandel. Beide – Professionalisierungsschub und Wandel in Struktur und Wahrnehmung – äußern sich nicht zuletzt durch zeitliche Dynamisierung und daraus resultierende Kategorisierung. Statisch-dualistische, asymmetrisch-wertende Begrifflichkeiten werden vermieden und durch Relationalität sowie Dynamik artikulierende Kategorien ersetzt, um historische Gruppenbildungen und institutionelle Phänomene ordnend zu erfassen. Die Kirchengeschichte wird als durch das Neben-, Gegen- und manchmal auch Miteinander verschiedener Parteien, Gemeinden, Kirchen etc. bestimmt verstanden. Die historisch identifizierbaren, konkurrierenden, transitorischen religiös-konfessionellen Handlungseinheiten prägen Lauf und Bild der Kirchengeschichte und damit auch die Strukturierung der entsprechenden historiographischen Darstellungen.

Bei all dem bleibt die religiöse Leitidee der Rechtgläubigkeit zwar präsent und wird mit ihrer wahrnehmungsbeeinflussenden Qualität an- und ernstgenommen; sie wird aber im Zuge jener Theoriebildungen eben deshalb kritisch reflektiert, entsprechend problematisiert und methodisch weitestgehend eingeeht. Im Dienste religiös-neutraler Unparteilichkeit als historisch differenzierender Äquidistanz werden religiöser Wahrheitsbesitz sowie konfessionelle Rechtgläubigkeit einerseits, historiographische Aufbereitung der entsprechenden Geltungsansprüche andererseits gezielt entflochten. Diesen Entflechtungsprozessen, die schließlich bei Semler vollends in die geschichtlich-dekonstruierende Relativierung religiöser Wahrheitsreklamationen und lehrmäßiger Rechtgläubigkeitspostulate münden sollten, fällt dann auch

die wahrnehmungs- und darstellungsleitende historiographische Kategorie »Orthodoxie« zum Opfer, sei es zur Bezeichnung der eigenen Partei bzw. Konfession, sei es – im Anschluss an Arnolds umfassende Umwertung – zur polemisch-essentialistischen Erfassung des falschgläubigen und/oder anderweitig verkommenen Gegenübers. Jene in der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* noch so wort- und bildgewaltig zwecks karikierender Offenlegung ausgemachter Verfallssymptome in Anschlag gebrachte Kategorie bleibt in den kirchengeschichtlichen Konzeptionen und Durchführungen Baumgartens, Mosheims, Schroeckhs und Semlers vor dem Hintergrund tiefgreifender methodisch-theoretischer und auch gegenständlich-materialer Verschiebungen liegen. Denn angesichts ja nach wie vor bestehender lehrmäßig-normativer Konkurrenzen auf dem Feld religiös-institutioneller Geltungsansprüche soll die Kirchengeschichtsschreibung gerade nicht (mehr) Medium der eigenen religiös-konfessionell gebundenen Positionalität sein und als Austragungsort des konfessionellen Streits fungieren.

Es stehen also seit der Mitte des 18. Jahrhunderts methodisch elaborierte und material erprobte historiographische Ansätze und Zugriffe bereit, die zwar selbst nicht gänzlich auf wahrnehmungsbedingte und konfessions-spezifische Wertungen zu verzichten vermögen, die allerdings auf asymmetrische Kategorisierungen und essentialistische Schematisierungen so weit wie irgend möglich verzichten und stattdessen transitorisch-relationale Gruppenphänomene und Institutionen beschreiben. Die Annahme der das freie Urteilsvermögen des Publikums nach bestem Wissen und Gewissen fördernden Aufgabe historischer Arbeit und historiographischer Darstellungen sowie der damit verbundenen Verpflichtung des Historikers zur Unparteilichkeit, zur größtmöglichen Äquidistanz zu den konkurrierenden Parteibildungen als den geschichtlichen Gegenständen der eigenen Untersuchung, geht regelmäßig einher mit dem wachen Bewusstsein für den historisch feststellbaren Spannungsreichtum innerhalb der Geschichte des Christentums einerseits, für die eigene Prägung durch und Bindung an eine der spannungsverursachenden Parteien andererseits. Beides muss und kann nach Einschätzung der angeführten Gelehrten in ein den Aufgaben und Pflichten des professionellen Kirchenhistorikers zweckmäßiges Verhältnis gebracht werden – und zur Darlegung und Entfaltung dieses zweckmäßigen Verhältnisses scheint die historiographische Kategorie »Orthodoxie« selbstwie fremdbezeichnend denkbar wenig geeignet.

Nun teilen Spittler und Planck das Erbe jener Theoriebildungen und die Achtung vor ihren Verdiensten. Beide knüpfen methodisch an sie an und führen sie unter den je eigenen Prämissen weiter, wenn freilich auch nicht unkritisch. So wert- und verdienstvoll die vorangegangenen Ansätze und Werke auch sein mögen, lassen sie nach Planck doch inhaltliche Lücken unausgefüllt oder es nach Spittler an methodisch Wichtigem fehlen, worin dann

naturgemäß die Begründung des je eigenen Beitrags liegt. Tatsächlich legen beide kirchen- und theologiegeschichtliche Werke ganz eigenen Zuschnitts und Charakters vor, die dann ihrerseits rasch den Rang von Standardwerken weit über ihre Zeit hinaus erlangen sollten. Um es an dieser Stelle zuspitzend zu formulieren: »Die rechten Meister dieses Geschichtspragmatismus sind [...] Spittler und Planck«¹. Während Spittlers *Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche* in Stringenz und Prägnanz mit dem »Begriff ›Kirchengeschichte‹ [...] am meisten Ernst gemacht« hat², ist Planck auf bisher unbeackertem Feld »bis zur äußersten Möglichkeit pragmatischer Kirchenhistorie« vorgestoßen³. Einander in genauso freundschaftlicher wie fachlicher Wertschätzung verbunden, wollen allerdings beide mit ihren Arbeiten – um eine bereits zitierte Wortwahl Plancks aufzunehmen⁴ – nichts weniger als »Arnolde« machen, womit die wegweisende Bedeutung der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* für die Entwicklung wissenschaftlich-professionalisierter Kirchengeschichtsschreibung im 18. Jahrhundert noch einmal eindrücklich unterstrichen wird: Arnold wurde genauso viel und oft kritisiert wie eben auch studiert und rezipiert.

Seine erhebliche Strahlkraft kommt jedoch nicht nur in den vorgestellten methodologischen Überlegungen zum Ausdruck. Die materialen Durchführungen Spittlers und Plancks weisen eine in unserem Kontext bemerkenswerte konzeptionelle Differenz zu Mosheim, Baumgarten, Schroeckh und Semler auf. Fiel bei ihnen die historiographisch-kategoriale Operationalisierung der Leitidee »Orthodoxie« aus den genannten Gründen weitestgehend aus, ist ihr sowohl in Spittlers *Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche* als auch in Plancks *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs* darstellungsleitender Rang zu bescheinigen. Bei aller Verschiedenheit in Anlage und Gegenstand stellen beide im Rahmen ihrer stoffentfaltenden Passagen eine historische Größe vor, die sie mit der Bezeichnung »Orthodoxe« oder »orthodoxe Partei« belegen. Dies geschieht nicht in affirmativer, auf die eigene Nähe oder gar Zugehörigkeit zu jener Größe verweisender Richtung, sondern im Gegenteil in fremdbezeichnend-pejorativer. Darin ein weiteres Zeichen der Strahlkraft der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* zu sehen, liegt nah, zumal es sich um eine augenfällige Parallele zu Arnolds materialreicher Umwertung der Kirchengeschichte handelt. Bei Arnold, Spittler und Planck sind – ungeachtet aller zeitlichen, theologischen, soziokulturellen und programmatischen Distanz zwischen dem Erst- und den zwei Letztgenannten –

1 BAUR, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, S. 162.

2 ANER, Die Theologie der Lessingzeit, S. 332.

3 MÜHLENBERG, Göttinger Kirchenhistoriker, S. 244.

4 PLANCK, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers protestantischen Lehrbegriffs, Bd. 1, Vorrede zur ersten Auflage, S. XVII.

die Charakterzeichnungen derjenigen, die sie zu den »Orthodoxen« rechnen, in den Grundlinien identisch. Eitelkeit, Borniertheit, Kleingeistigkeit und Streitsucht sind ihnen gemein, ebenso Lehrfixierung, Dünkelhaftigkeit und Herrschsucht. Es sind ja gerade ihre charakterlichen Defizite und die daraus erwachsenden Haltungen, die sie als abgrenzbare Handlungseinheit, als geschlossene Gruppe erkennbar machen und den beklagenswerten geschichtlichen Lebensäußerungen dieser Partei innerhalb des Luthertums den unverwechselbaren Stempel aufdrücken.

Die die Wahrheiten der christlichen Religion seit jeher »unter einem Schwall von Spitzfindigkeit und Albernheiten« erstickenden, das wütende »Geschrey für Orthodoxie« erhebenden, darüber die Religion von ihrer »vortrefflichen praktischen Abzweckung« hinwegdrehenden, nach der glücklichen Reformation »wieder Streitfrage auf Streitfrage« häufenden und so das Luthertum in eine »dürre unfruchtbare Wüste« verwandelnden »blosse[n] Cathedertheologen« versammelt Spittler mithilfe der aufgezeigten Rückprojektionen und Zuschreibungen unter dem Banner der »orthodoxen Secte«. Auch bei Planck kommt die theologisch-dogmatisch durchaus komplex gezeichnete Gruppe der »Orthodoxen« keineswegs besser weg, die sich in ihren schlimmsten Erscheinungen aus »Nachtmahls-Zeloten« und »älteren Flacianern« zusammensetzte. Er besitzt zwar durchaus ein scharfes Sensorium für ihre Leistungen und Verdienste in schwersten Zeiten, entreißt in seiner Darstellung aber ihrem »Parthie-Geist, der Eifersucht, der Rachsucht und den andern Leydenschaften, welche diese rüstige Polemiker von Händeln zu Händeln fortgerissen, die Maßke des heiligen Eifers für reine Lehre und Orthodoxie«, die sie heuchlerisch wie wacker vor sich hertrugen.

Die durch ängstlichen Dogmatismus, zänkischen Bekenntnispositivismus und geradezu manische Streitsucht auffallende, den Lauf der nachreformatorischen Kirchen- und Theologiegeschichte wesentlich beeinflussende »orthodoxe Partei« gleicht demnach phänotypisch den »Orthodoxen« Arnolds bis zur Verwechslung. Und wie Arnold sind Spittler und Planck in der Lage, zugleich einen positiv-affirmativen Begriff von »Orthodoxie« und damit die klassische Füllung der betreffenden religiösen Leitidee zum Ausdruck zu bringen. Schließlich kennen auch Spittler und Planck ein »ächtorthodoxes« Luthertum bzw. eine »ächte lutherische Orthodoxie«, wobei sie sich explizit auf bestimmte Lehrgehalte beziehen. Die Kategorie »Orthodoxie« ist bei ihnen also genauso wenig wie beim Verfasser der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* einseitig negativ besetzt. Erst im Zuge der konkreten historischen Konstruktion und kategorialen Erfassung einer spezifischen Gruppe, der als Handlungseinheit bestimmte schlechte Eigenschaften und unreformatorische Haltungen zugeschrieben werden, büßt der Begriff seinen affirmativ-selbstbezeichnenden Charakter ein und ersetzt sein asymmetrisches Gegenstück; erst als Fremdbezeichnung erhält er zur Entlarvung

unchristlicher Züge seine polemisch-essentialistische Wendung. Mehr noch: Neben ihren moralisch tadelnswerten und kirchengeschichtlich folgenschweren Charakterzügen teilen die »Orthodoxen« bei Arnold auf der einen, bei Spittler und Planck auf der anderen Seite ihre hohe strukturelle Bedeutung und ihren großen interpretatorischen Wert für das gegenwartsorientierte Verständnis sowie die gegenwartsorientierende Erklärung (kirchen-)historischer Phänomene und Abläufe. Dass und warum sich die Kirchengeschichte gerade so abspielte, wie sie es dem Historiker nachvollziehbar tat, dass und warum sich die inner- wie interkonfessionellen Fraktionierungen gerade so ausgestalteten und auswirkten, wie sie es dem Historiker erkennbar taten, ist ohne die »Orthodoxie«, ohne ihre denkbar wenig rühmlichen Haltungen und Handlungen nicht zu verstehen und erst recht nicht plausibel zur Darstellung zu bringen. Perspektivisch anders gewendet: Wie Arnold benötigen Spittler und Planck eine grundsätzlich negativ gewertete »orthodoxe Partei« als Projektionsfläche, um ihre Deutung der Kirchengeschichte in Kirchengeschichtsschreibung zu überführen. Sie kommen nicht ohne die Negativfolie in Gestalt der religiös-moralisch wie historisch zu brandmarkenden »Orthodoxie« aus, wollen sie ihre Auffassung der kirchengeschichtlichen Abläufe, Wendungen und Hervorbringungen begründend entfalten.

Dabei springt die Nähe Spittlers und Plancks ins Auge, die zwar die terminologische Umwertung Arnolds sowie seine Konstruktion und Beschreibung der »orthodoxen Partei« nachvollziehen, nicht aber seine grundstürzende Umwertung der Kirchengeschichte insgesamt. Im Gegenteil: Ihre kritische Einstellung gegenüber Arnold mit seiner hitzigen Parteilichkeit und seiner scharfen Polemik ist essentieller Teil des historisch-wissenschaftlichen Erbes, das die einander wertschätzend rezipierenden Altersgenossen im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts antreten. Die offenkundige Verwandtschaft, wenn auch nicht Kongruenz ihrer interpretatorischen Grundlinien spiegelt sich in ihren Beschreibungen und Verortungen der »Orthodoxen«: Diese werden als hartnäckige Gegner jedweden Freimuts und Aussöhnungswillens, als durchtriebene Antagonisten eines Melanchthon, Calixt oder Spener, als unnachgiebige Verfechter eines starren Lehrbegriffs und unverbesserliche Anheizer des konfessionellen Streits geschildert. Die von Spittler beschriebenen »Orthodoxen« des 17. und 18. Jahrhunderts lassen sich dabei geradezu als direkte zeitliche und charakterliche Nachfolger der von Planck fürs 16. Jahrhundert gezeichneten Zeloten verstehen, sodass sich, nimmt man unter diesem Gesichtspunkt die *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs* und den *Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche* als komplementäre Werke zusammen, tatsächlich das Bild einer diachron kontinuierlich bestehenden, zwar in sich theologisch-dogmatisch nicht homogenen, aber doch in ihren Lebensäußerungen erstaunlich konsistenten Gruppe ergibt. Es sind

wiederum diejenigen theologischen Größen und institutionellen Phänomene, gegen deren bekenntniskritische und reformatorisch verankerte Aussöhnungsprogramme die »Orthodoxen« so verbittert ankämpfen, denen die unverhohlene Sympathie Spittlers wie Plancks gehört.

Nun wird zwar gerade damit die theologische und konzeptionelle Diskrepanz zwischen ihnen und Arnold untermauert, der weder Melancthon noch Calixt oder anderen Vertretern gelehrter Theologie Gutes abgewinnen konnte; gerade in ihrem Zug ins akademisch Gelehrte erblickte der erleuchtete Historiograph einen Ausweis ihrer verdammenswerten Abkehr vom praktischen Wesenskern des Christlichen. Doch kann diese Grunddifferenz nicht über strukturelle Analogie zu Arnold hinwegtäuschen: Die umwertende Nutzung des Begriffs »Orthodoxie« als gruppenbezeichnende historiographische Kategorie geht unweigerlich mit der Artikulation der eigenen theologischen Position und Geschmacksrichtung einher. Um die positiv gewerteten Entwicklungen und deren Resultate zu erfassen und darzustellen, bedürfen auch Spittler und Planck einer Negativfolie, von der sich das Wahre, Schöne und Gute, ihr Ideal von reformatorischer Kirche und Theologie unzweideutig und nachvollziehbar abheben lässt. Mit der Aufnahme der polemischen Kategorie »Orthodoxie« geht somit auch die des Gedankens einer asymmetrischen Oppositionsstruktur einher: Auf der einen Seite stehen die historisch-theologischen Sympathieträger, auf der anderen eben die »Orthodoxen«.

Das Ideal, für das einst Arnold mittels seiner *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* in die Schranken trat, war freilich genauso wie sein Bild der Kirchengeschichte ein gänzlich anderes als das den beiden Jüngeren vorschwebende. Zwischen dem Kirchenhistoriker als erleuchtetem Wahrheitszeugen und den Kirchenhistorikern als wissenschaftlich-professionalisierten Gelehrten liegen eben mehrere Generationen. Doch davon losgelöst lässt sich eine gewichtige Kontinuitätslinie attestieren: Die »Orthodoxie« ist und bleibt als Partei die für die historische Beschreibung und Begründung des eigenen Ideals notwendige Projektionsfläche ex negativo. Existenz und Lebensäußerungen der »Orthodoxen« werden von der Kirchengeschichtsschreibung jetzt zwar mehr historisch als religiös erklärt; gleichwohl werden ihre charakterlichen Mängel und fehlgeleiteten Haltungen der Deutung der nachreformatorischen Kirchengeschichte durch Psychologisierung und Pathologisierung fest eingeschrieben. Wer oder welche Partei auch immer als Antipode der finsternen »Orthodoxie« – sei sie nun »rigide« oder, was die geschichtliche Ausnahme bleibt, »gemäßigt« – die historische Bühne betritt, streitet als Sachwalter genuin reformatorischer oder christlicher Anliegen gegen eine historisch klar identifizierbare Degenerationsform protestantischer Theologie und Kirche. Sie wird nach Arnold auch von Spittler und Planck als abgrenzbare Handlungseinheit historisch wahrgenommen und

pejorativ dargestellt, wobei sie dann unter Fortführung der Begriff und Leitidee inhärenten Oppositionsstrukturierungen gleichsam zur altbösen Feindin und gerade darüber zu einem entscheidenden Präge- sowie Dynamisierungsfaktor der nachreformatorischen Kirchengeschichte stilisiert wird.

Dass damit die in einschlägigen Theoriebildungen aus aufgezeigten Gründen liegengelassene polemisch-essentialistische Kategorie mit ihren statisch-dualistischen Asymmetrien ausgerechnet im späten 18. Jahrhundert erneut Einzug in die wirkmächtigen Höhenlagen der wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung hält, ist erklärungsbedürftig. Das gilt umso mehr, als diejenigen, die sie aufnehmen, den Historikern, die sie liegen ließen, zeitlich, methodisch und programmatisch näherstanden als demjenigen, der sie Generationen vorher in den Diskurs um Unparteilichkeit und Gestalt der Kirchengeschichtsschreibung eingespeist hatte. Der Grund dürfte nicht in einer Rückgewinnung oder Verstärkung der religiösen Leitidee »Orthodoxie« zu suchen sein. Die aus ihr resultierenden konfessionellen Wahrnehmungsmuster und der positive religiöse Wahrheitsbegriff waren ja niemals weg, sondern auch bei Mosheim, Baumgarten, Schroeckh und – wenn auch vor dem Hintergrund der Qualität der historischen Kritik vergleichsweise subtil – bei Semler gegeben. Genauso verhält es sich bei Spittler und Planck: Sie legen wie die vier Genannten im Rahmen ihrer kirchenhistorischen Werke ihre konfessionelle Zugehörigkeit in aller wünschenswerten Deutlichkeit offen und lassen somit keinen Zweifel, welchem Lager sie sich auch lehrmäßig verbunden fühlen, welche konfessionell-lehrmäßige Fassung des Christlichen sie für die richtige halten⁵. Insofern ist also kein bemerkenswerter Wandel feststellbar.

Hingegen scheint zur Erklärung des erneuten Aufkommens jener historiographischen Kategorie ein Blick auf die die Kirchengeschichte als Fach und Gegenstand unmittelbar betreffende, über sie hinaus zudem Theologie und Kirche als Ganze berührende Großwetterlage am Ende des Jahrhunderts hilfreich: Im Gefolge zunehmend konsequenter historischer Kritik, wie sie vor allem Semler ins Werk setzte, griffen Tendenzen zur historisierenden Autoritätsrelativierung Platz, die für die Zeitgenossen krisenhafte Züge annehmen sollte. Dem »Erschrecken über die nichtintendierten Folgen der eigenen Bemühungen und dem Bewusstsein, nun krisenhaft bemerkbare Traditionsabbrüche mitbewirkt zu haben«⁶, können sich seit dem späten 18. Jahrhundert auch Kirchengeschichte und Kirchengeschichtsschreibung nicht verschließen. Nicht zufällig fällt die dortige Renaissance jener Katego-

5 Vgl. dazu lediglich exemplarisch SPITTLER, Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche (1782), S. 374 und 397, sowie PLANCK, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers protestantischen Lehrbegriffs, Bd. 1, Vorrede zur ersten Auflage, S. IVf., XIIIf. und XVII.

6 VOIGT-GOY, Reformationsgeschichte, S. 283.

rie in negativ-pejorativer Stoßrichtung genau in die Zeit, in der die Gründe für das Aufkommen einer »positionellen Theologie« verortet wurden. Die mit Autoritätsabbau, Geltungsreduktion und Traditionsabbruch durch historische Kritik einhergehende

Veränderung in der Bedingungskonstellation der Theologie ist [...] als Verlust von Eindeutigkeit zu verstehen. Dabei spielt die Frage, ob und wie solche Eindeutigkeit vorher bestanden hat, eine geringe Rolle. Entscheidend ist, daß das Bewußtsein ihres Verlustes allgemein wurde. Verlust der Eindeutigkeit in der Theologie besagt, daß für die darin anstehenden Probleme nicht mehr allein eine Lösung akzeptiert wird, daß vielmehr jede vorgetragene Position prinzipiell durch eine weitere korrigierbar und kritisch zu überbieten ist. Dieses kritische und relativierende Verhältnis zur Theologie ist einerseits Kennzeichen der sich ausbildenden allgemeinen Einstellung zu ihr. Andererseits aber wird diese relativierende Kritik zum Thema der Theologie selbst⁷

– und somit auch der Kirchengeschichtsschreibung. Das gelangt dann nicht zuletzt in dem gesteigerten Bewusstsein für ihre gegenwartsorientierende Aufgabe zum Ausdruck, die angesichts jener Verlust- und Abbruchphänomene zusehends drängender erscheinen musste. Allgemein gesagt, kämpften seit dem späten 18. Jahrhundert auch auf dem Feld der Historiographie »theologische Positionen – d.h.: von einzelnen Theologengruppen getragene, spezifische Konzepte religiöser Individualität, Glaubens- und Lebenspraxis – darum, als die jeweils verbindliche Auslegung des Christentums in der Kirche zu gelten«⁸.

Mit dem Abstellen auf reine Beförderung eines genauso vernünftigen wie gerade deshalb kritischen Urteilsvermögens durch strengste Historisierung religiöser Glaubensurkunden war es nicht mehr getan; es gab vielmehr das Bedürfnis nach Deutungsfiguren, »die den Autoritätsabbau auffangen und der vergangenen Epoche der Reformation in neuer Weise eine Gegenwartsbedeutung verleihen« sollten⁹. Und zwei prominente, in den folgenden Generationen präsen- und entsprechend wirksame Beispiele für solche Deutungsfiguren, nämlich die in den Standardwerken Spittlers und Plancks waltenden, beinhalten an für ihre argumentative Funktionsweise zentraler Stelle die aufgezeigte, konkrete ablehnenswerte Charakterzüge implizierende Gruppenkonstruktion, deren (Wieder-)Aufnahme in der seit Arnold

7 Dietrich RÖSSLER, Positionelle und kritische Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 67 (1970), S. 215–231, hier S. 220.

8 Johannes WISCHMEYER, Theologiae Facultas. Rahmenbedingungen, Akteure und Wissenschaftsorganisation protestantischer Universitätstheologie in Tübingen, Jena, Erlangen und Berlin 1850–1870, Berlin u.a. 2008 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 108), S. 277.

9 VOIGT-GOY, Reformationsgeschichte, S. 284.

professionalisierten wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung damit zum markanten Teil einer umfassenden theologisch-historiographischen Krisenreaktion wird. Die in den *Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche* und in die *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs* aufgenommene pejorativ-fremdbezeichnende Deutungslinie von »Orthodoxie«, die in und mit Arnolds monumentaler Umwertungsanstrengung zu beträchtlicher Aufmerksamkeit und Popularisierung gelangte, war im 18. Jahrhundert freilich schon aufgrund des zeitgenössischen »Parteiengezänks«, wegen der beizeiten scharfen Auseinandersetzungen innerhalb des Luthertums und der dabei entworfenen Lagerzuordnungen kontroverstheologisch immer präsent – erinnert sei an das in Zedlers *Grosse[m] vollständige[n] Universal-Lexicon* greifbare Problembewusstsein oder an den lediglich punktuellen Kategorieneinsatz Semlers. In ihrer konflikt- und gegenwartsgebundenen Dauerpräsenz dürfte ein wesentlicher Grund dafür liegen, dass sie aus den skizzierten kirchenhistorischen Ansätzen und Zugriffen nach Arnold sowie vor Spittler und Planck herausgehalten wurde und im Kontext historiographischer Professionalisierungsbestrebungen keinerlei wahrnehmungs- und darstellungsleitende Rolle spielte. Doch bildet ihr Fehlen, bildet der bewusste Verzicht auf sie angesichts der an ihre Stelle tretenden, von professioneller Äquidistanz und unparteiischer Ausgewogenheit zeugenden gruppenbezeichnenden Kategorien zur Erfassung und Beschreibung geschichtlich bedingter, daher transitorischer, voneinander religiös wie lehrmäßig abgrenzbarer Handlungseinheiten offenkundig einen semantischen Teil des Anstoßes jener Krisenempfindung im späten 18. Jahrhundert.

Denn die kategoriale Ordnung der Kirchengeschichte entlang transitorischer Gruppenphänomene bzw. Handlungseinheiten und deren historisch bis ins Letzte erklärbarem Neben- und Gegeneinander scheint mit ihrem historisch-relativierenden Grundzug in der Tat wenig dazu angetan, religiöse Gewissheiten in irgendwie gegenwartsorientierender Richtung bereitzustellen und so die religiös-konfessionelle Positionierung zu befördern. Gerade das ist auch nicht ihr Anliegen, wenn sie auf die konsequente Beförderung der Urteilsfähigkeit ihres Publikums abzielt. Im Gegensatz dazu kommt der einst von Arnold in die Kirchengeschichtsschreibung zwecks Entlarvung und zugleich Karikierung tadelnswerter Lebensäußerungen eingeführten kategorialen Essentialisierung »Orthodoxie« ein deutlich höheres Maß an Orientierungspotenzial zu. Im Medium der Kirchengeschichtsschreibung markiert sie in pejorativ-fremdbezeichnender Deutungslinie immer die – auch in der eigenen Gegenwart noch präsent – Gruppe derjenigen, deren Position und Haltung der Kirchenhistoriker dezidiert nicht teilt und zur strikten Ablehnung anempfehlen will. Ihren Gegnern hingegen, den Objekten oder Opfern ihres dogmatistischen Zelosismus, ihrer Geltungs-, Streit- und Herrschsucht,

gilt die eigene Sympathie – welche Gruppe oder Person das dann auch immer konkret sein mag. Somit dient die Annahme einer geschichtlichen Größe namens »Orthodoxie« der historischen Herleitung sowohl der eigenen Position wie der fremden, deren Ablehnung mittels historischer Vergewisserung legitimiert wird. Daher geht die retrospektivische Konstruktion der eigenen Vorgeschichte, also derjenigen theologisch-reformatorischen Tradition, als deren Befürworter und Fortsetzer sich der Kirchenhistoriker selbst sieht und von seinem zu orientierenden Publikum gesehen werden will, mit der Konstruktion der »Orthodoxie« einher, die sich bereits bei Arnold beobachten ließ und schon bei ihm als integraler Bestandteil des argumentativen Rückgrads seiner Selbstdeutung fungierte. Damit steht jene Kategorie, die mindestens seit Arnold ein festes Set an missbilligten Eigenschaften und Haltungen intendiert, als ihrerseits wertende historiographische Gruppenbezeichnung im späten 18. Jahrhundert im ordnungsstabilisierenden Dienst historische Gewissheiten wiederherstellender oder schaffender Orientierungsleistungen über Werden, Gestalt und Aufgabe gegenwärtiger Theologie. Und so tritt sie unter den kirchenhistorischen Nachfolgern und Fortsetzern historisch-kritischer Aufklärungsprogramme im 19. Jahrhundert ins Spannungsfeld theologischer Geltungsbehauptungen und Traditionsdeutungen ein.

B. Hase

»Unter den Lehrbüchern ist Spittlers Werk [...] eine geistreiche, weltliche und welthistorische Reflexion über die Kirchengeschichte, aus der gelehrten Schulform zum freien historischen Style herausgebildet«, urteilte rund ein halbes Jahrhundert nach dem Erscheinen der Erstauflage und zwei Jahrzehnte nach der von Planck besorgten letzten Ausgabe des *Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche* Karl von Hase in der Erstauflage seines eigenen Lehrbuchs¹⁰. Und Hase, »der bedeutendste protestantische Kirchenhistoriker seiner Epoche«¹¹, ja überhaupt »einer der maßgeblichen Denker des Protestantismus im 19. Jahrhundert«¹², sollte sich sein wertschätzendes Urteil über Spittlers Überblicksdarstellung erhalten. Noch in der elften und letzten von eigener Hand besorgten Auflage seines ungemein erfolgreichen einbändigen Lehrbuchs *Kirchengeschichte* von 1886 – also wiederum ein hal-

10 Karl von HASE, *Kirchengeschichte. Lehrbuch für academische Vorlesungen*, Leipzig 1834, S. 10f.

11 Kurt NOWAK, Karl von Hase. Liberales Christentum zwischen Jena und Rom, in: Ders., *Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984–2001*, hg. von Jochen-Christoph KAISER, Stuttgart 2002 (Konfession und Gesellschaft 25), S. 80–100, hier S. 80.

12 Ebd., S. 81.

bes Jahrhundert später – schlägt sich seine Anerkennung nieder¹³, seine wohlmeinende Einschätzung hatte sich trotz der damaligen Hochkonjunktur und Entwicklung kirchenhistorischer Literatur also bis ins hohe Gelehrtenalter nicht geändert. Das unterstreichen seine nur ein Jahr jüngeren Ausführungen im 1885 erstmals erschienenen, 1890 dann unverändert abgedruckten ersten Band seiner dreibändigen *Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen*, die Hases Gespür für Prägung, Charakter und Positionalität von Spittlers *Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche* verraten: »Lange bevor Schröckh sein Ziel erreicht hatte, trat eine entschieden liberale Richtung hervor, angeschlossen an Calixtus und Semler, angemessen dem gegen Ausgang des 18. Jh. in Deutschland zur Herrschaft gelangten Geiste der protestantischen Theologie, nicht gebunden durch eine Rücksicht auf das in der Kirche bisher Gültige, noch auf das frommer Betrachtung Förderliche«¹⁴. Spittler, »nicht eben des heiligen Geistes voll, aber ein geistvoller Mann«, der zu den führenden Repräsentanten jener liberalen Richtung zählte, hat »weniger die Begebenheiten als sein Urteil über dieselben dargelegt, aber durch die Auswahl des Repräsentativen die Spitzen der Ereignisse und Persönlichkeiten, dadurch im kleinen Raum eine reiche Geschichte [...]; das Ziel, an welchem er die Kirche angekommen sieht, ist der Sieg der Aufklärung«¹⁵. Sein Lehrbuch galt daher bereits dem jüngeren Hase, dem es bei Erarbeitung seines Lehrbuches so schien, »als wenn die kirchliche Geschichtsschreibung schon lange nicht mehr auf den Höhen der Zeit stünde«, als bemerkenswerte Ausnahme: »Selbst unter den Neusten ist doch wohl nur Spittlers Kirchengeschichte dem geistig weltlichen Urtheile der Zeitgenossen gewachsen«, was dem noch werdenden Kirchenhistoriker allerdings nicht heißt, sie sei gänzlich frei von Mängeln¹⁶.

Die vergleichsweise positive Wahrnehmung Spittlers und der von ihm angeführten »liberalen Richtung« durch Hase blieb nicht ohne Eindruck auf jüngere Zeitgenossen, die Hase bescheinigten, seine einzig angemessene Vergleichsgröße eben in Spittler zu haben: »Was diesen auszeichnet, besitzt auch Hase: die knappe, gedrängte, geistreiche Form der Darstellung, die von dem aufmerksamen Leser verlangt, daß er zwischen den Zeilen zu lesen verstehe, den weiten Blick, die Feinheit der Beobachtung, die Kunst der Charakteristik, die die Gestalten der Vergangenheit schöpferisch zu beleben weiß«¹⁷.

13 Vgl. Karl von HASE, *Kirchengeschichte. Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen*, Leipzig ¹¹1886, S. 9.

14 Ders., *Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen*, Leipzig ²1890 (Gesammelte Werke 1), Bd. 1: *Alte Kirchengeschichte*, S. 42.

15 Ebd.

16 Ders., *Kirchengeschichte*, 1. Aufl., Vorrede, S. IV; vgl. zum Kritikwürdigen bei Spittler auch ders., *Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen*, Bd. 1, S. 42.

17 Gustav KRÜGER, Art. Hase, Karl August von, in: RE³ 7 (1899), S. 453–461, hier S. 460.

Das macht Hase freilich nicht zu einer rein epigonalen Größe, im Gegenteil: Bei aller Gemeinsamkeit zwischen beiden Historikern ist doch Hase der in mehrerlei Hinsicht Überlegene; schließlich lebte er »nicht umsonst im 19. Jahrhundert«¹⁸. Das Gefühl, auch den wertgeschätzten Spittler durch einen selbst entworfenen Zugriff auf die Kirchengeschichte zu überbieten, schlägt sich bereits in Hases frühen konzeptionellen und inhaltlichen Überlegungen nieder¹⁹. Seine fortschreitende Entwicklung einer Theorie der Kirchengeschichte als Wissenschaft²⁰ führt dann vor dem Hintergrund seiner Protestantismus- und Religionstheorie zu einem eigenständigen Verständnis von Funktion, Inhalt und Aufgabe der Kirchengeschichte innerhalb wie außerhalb der theologischen Disziplinen²¹. An dieser Stelle nur so viel: »Im Prozess der im 19. Jahrhundert voranschreitenden Pluralisierung und positionellen Ausdifferenzierung der protestantischen Kirchenhistoriographie ist Hase eine prominente Gestalt«, deren »Auffassung von Kirchengeschichtsschreibung durchaus noch positiv anknüpfende Bezüge zur *pragmatischen Methode der Aufklärungshistoriographie* aufweist«²². Doch ist das lediglich eine Facette der einen Seite der Medaille; Affirmation und Distanz liegen bei Hase nah beieinander und bringen seine eigenständige Position hervor.

Eine Darstellung, wie sie sein Lehrbuch *Kirchengeschichte* bietet, wird »im Großen und Ganzen wohl auch etwas Auferbauendes haben, und es ist mir dabei so zu Muthe gewesen, als wenn ich die Geschichte des göttlichen Reichs auf Erden schriebe, aber Einzelnes, weil die Menschen das Hohe zur Caricatur gemacht haben, mag sehr unerbaulich klingen«²³. Darin verrät sich bereits der eigentümliche Zug der Konzeption Hases, deren Grundsatz er prägnant in die Worte fasst: »Nur was irgend einmal wahrhaft gelebt hat und ebendadurch unsterblich ist, indem es eine Strahlenbrechung des christlichen Geistes in sich darstellte, gehört zur Geschichte, die eine Geschichte der Lebendigen ist und nicht der Todten, wie Gott nur ein Gott der Lebendigen. Wir haben uns aber mit einer Menge todtgeborner Kleinigkeiten herumgetragen«²⁴. Damit ist das heuristische Instrumentarium zur Bestimmung des in die Kirchengeschichte Aufzunehmenden oder des aus ihr Auszuscheidenden gewählt. Hases Aufmerksamkeit gehört demnach ganz den wirkenden Personen, ihren Gruppen- und Institutionenbildungen; »alle

18 Ebd.

19 S. dazu die einleitenden Passagen in HASE, *Kirchengeschichte*, 1. Aufl., S. 1–14.

20 Vgl. zur Entwicklung seiner eigenständigen Theoriebildung exemplarisch die soeben genannte Einleitung der ersten Auflage mit der der elften: Ders., *Kirchengeschichte*, 11. Aufl., S. 1–14.

21 Das verdeutlicht umfassend Magdalena HERBST, Karl von Hase als Kirchenhistoriker, Tübingen 2012 (Beiträge zur historischen Theologie 167), S. 198–254.

22 Ebd., S. 252.

23 HASE, *Kirchengeschichte*, 1. Aufl., Vorrede, S. IVf.

24 Ebd., Vorrede, S. VI.

Nebenpersonen eines Ereignisses nennen zu können, alle Namen der Synoden, auf denen nichts beschlossen worden ist, der Päpste, die nicht regiert, und der Schriftsteller, die nichts geschrieben haben«, kann und soll nicht Inhalt oder Ergebnis der Vermittlung kirchenhistorischen Wissens sein²⁵.

Es geht also insgesamt um eine nicht zuletzt didaktisch motivierte, ebenso umsichtige wie umfangreiche Entschlackung, die es ermöglicht, das eigentlich Wichtige, weil Lebendige, Anschauliche und Prägende konzentriert in den Blick zu nehmen. »Wenigstens der in ein Jahr zusammengedrückte academische Vortrag wird nur dadurch zu einer vollen Anschauung jedes Zeitalters verhelfen, daß dieses Zeitalter im Leben einzelner Männer desselben aufs genaueste angeschaut wird, und grade diese concrete Darstellung einzelner hoher Gestalten einer Zeit leuchtet am hellsten in der Erinnerung«²⁶. Folglich gehören nach Hase all die Tatsachen in den Bereich der Kirchengeschichte, »welche theils unmittelbar vom christlichen Gemeingeiste ausgegangen, theils mittelbar durch Gegensatz oder Befremdung der Welt bedingt sind. Von diesen Thatsachen gehören einige nothwendig zur Geschichte, in welchen sich wesentliche Entwicklungspunkte des christlichen Geistes darstellen, andre nur durch besonnene Auswahl als Repräsentanten ganzer Classen von Begebenheiten und als Sinnbilder des Geistes ihrer Zeit«²⁷. Das Transitorische alles Geschichtlichen gehört genauso zu den selbstverständlichen Annahmen der Kirchengeschichtsschreibung wie die Spezifik ihres Gegenstands.

»Die geschichtliche Bewegung der Kirche ist weder ein fortwährender und allgemeiner Verschlechterungsproceß [...] noch ein unverrücktes Streben nach einem Ideale [...]: sondern der christliche Gemeingeist [...] muß seine unendliche Lebensfülle in unendlichen Entwicklungsformen offenbaren. Diese in ihrer verschiedenen Eigenthümlichkeit und höhern Einheit, in ihrem äußern Zusammenhange und ihrer innern Nothwendigkeit zu begreifen, ist die Aufgabe der Kirchengeschichte«²⁸. Bei Erfüllung dieser Aufgabe hat der Historiker das eigene Urteil »nie verborgen, doch lieber noch Thatsachen sprechen lassen; auch war mehr daran gelegen, darzuthun, warum etwas so kommen mußte, und wie es seiner Zeit angesehen wurde, als an jener schulmeisterlichen Reflexion, welche überall Weltgerichts spielen will. [...] Man wird aber die hohe Freiheit, die meiner Zeit, meiner Stellung und wohl auch meinem Charakter natürlich ist, vielleicht noch öfter an der Milde erkennen, mit der manches Fremdartige beurtheilt ist, als an der Härte«²⁹. Dahinter steht ein seit Mitte des 18. Jahrhunderts angebahnter und nun vor dem Hin-

25 Ebd.

26 Ebd., Vorrede, S. VI f.

27 Ebd., S. 2.

28 Ebd.

29 Ebd., Vorrede, S. VII.

tergrund positioneller Theologie ausformulierter Begriff von Unparteilichkeit, dessen Vorstufen und Entwicklungsgang wir entlang prominenter Beispiele genau beobachten konnten:

Die Unparteilichkeit fordert keineswegs, daß der Geschichtschreiber nichts zu lieben und nichts zu hassen scheine, sondern nur, vorerst, daß er weder aus Neigung, noch aus Abneigung den Thatbestand verkehre; sodann, daß er unbefangen die Bedingungen anerkenne, unter denen sich eine von der seinen verschiedene Einsicht und Gesinnung bildete und als nothwendige Entwicklungsstufe bilden mußte. Aber eine Kirchengeschichte ist immer mangelhaft, deren Urheber nicht einen bestimmten kirchlich politischen Charakter hat und denselben nicht mit klarem Bewußtseyn seinem Werke einprägt³⁰.

Seit Mosheim und Baumgraten wurde die im Kirchenhistoriker waltende Spannung zwischen einer konfessionell geprägten und entsprechend religiös-affirmativen Idee von Wahrheit und Rechtgläubigkeit einerseits, einer aufgrund professionalisierter Wissenschaftlichkeit unabdingbaren Äquidistanz zu den Gegenständen der je eigenen historischen Betrachtung andererseits empfunden und in die methodische Reflexion unter dem Schlagwort der Unparteilichkeit gezielt eingebunden. Professionelle Unparteilichkeit und kirchlich-konfessionelle Standpunktgebundenheit gelangten so zu einem bewusst in Kauf genommenen Nebeneinander im Rahmen kirchenhistorischer Theoriebildung und Arbeit, wobei Zweitgenannte zwar nicht zu leugnen, aber von der Erstgenannten in der Durchführung möglichst fern zu halten war. Und dieses Nebeneinander zweier im Rahmen wissenschaftlicher Kirchengeschichtsschreibung schwerlich zu suspendierender, gleichwohl spannungsvoller Faktoren, die sich auch in Begriffe von Objektivität der historischen Darstellung und Subjektivität des historisch Darstellenden überführen lassen, hat sich jetzt, Anfang der 1830er Jahre, angesichts positioneller Inanspruchnahmen auch der Kirchengeschichte, in ein den Wert jener Arbeit auszeichnendes und sogar steigerndes Miteinander gewandelt.

Ein Miteinander mit Augenmaß freilich, innerhalb dessen der historischen Objektivität – verstanden als »möglichst volle Wahrheit in Darstellung der geschichtlichen Thatfachen, ihres Zusammenhangs und ihrer Bedeutung« – der unbedingte Vorrang einzuräumen ist: »Die objektive Darstellung gibt sich den Objekten hin, vertieft sich in sie und hat nur diesen Zweck, dieselben, wie sie sind, zur bestimmtesten Anschauung zu bringen«³¹. Unter den Voraussetzungen historischer Objektivität, die nun als solche benannt und zum Kernbestandteil der Unparteilichkeit erhoben wird, steht bei Hase

³⁰ Ebd., S. 3.

³¹ Ders., Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, Bd. 1, S. 8.

dann das Lebendige im Fokus, insofern es »Repräsentant seiner Zeit« ist und »an die Stelle von vielem Gleichartigen« zu treten vermag³². Das lenkt den Blick besonders auf Persönlichkeiten und ihre Schilderung als »Höhepunkte eines gemeinsamen Strebens ihrer Zeit. Wer sie genau kennt, hat ein lebendiges Bild ihrer Zeit in lebendiger Persönlichkeit«³³. Das betrifft keineswegs nur die Lichtgestalten einer Epoche: Auch »solche Individuen und Zustände sind ausführlich darzustellen, die nicht an der Spitze ihrer Zeit standen, aber Offenbarungen des christlichen Geistes in besondern Eigenthümlichkeiten sind«³⁴. Denn die Kirchengeschichte verläuft in »vielfachen Wellenlinien und nicht ohne Rückwärtsneigungen, ebenso sehr weil der reiche Inhalt des Christenthums sich nur in mannigfachen Entwicklungsformen aussprechen konnte, als durch die Eigenthümlichkeit der Individuen, ihre Schuld und ihr Verdienst«³⁵. Sicher, es »ist leichter lobpreisen oder verdammen, als gründlich verstehn«³⁶, und genau deshalb »entsteht die Aufgabe im Sinnbilde die Sache selbst, im Einzelnen das Allgemeine darzustellen«³⁷. Dazu muss der Geschichtsschreiber eines Zeitalters »ganz heimisch werden in demselben, in seine ganze Denkweise eintauchen, was nicht ohne lebendiges Interesse abgeht: aber mit freiem Bewußtsein soll er auch darüber stehn, kundig, daß Jedes nur seine Zeit hat«³⁸. Schließlich darf er sich »nicht durch seine Neigung, auch nicht durch seine Religion, verleiten lassen, Irgendetwas zu beschönigen oder anzuschwärzen«³⁹. Denn: »Jedes Zeitalter, mitunter jedes Menschenalter hat seine eigne Lebens- und Anschauungsweise, jeder Einzelne, wie schöpferisch eigenthümlich er sei, wird doch bestimmt durch gemeinsame Traditionen und Gedanken seiner Zeit und wird in seiner öffentlichen Wirksamkeit durch sie getragen«⁴⁰. In diesen Einsichten liegt für Hase der Schlüssel zu größtmöglicher historischer Objektivität, die auch dem Historiker positionell Fremdes oder Unbehagliches nach den Maßgaben historischer Bedeutung und Repräsentativität berücksichtigt.

Schon in der frühesten umfassenden literarischen Durchführung von 1834 begegnet und schildert Hase selbst dann freilich so einiges, was das geschichtliche Christentum bis in seine Gegenwart prägen sollte und seiner eigenen theologischen Geschmacksrichtung eher fernsteht. Voraussetzung dafür ist auch in Hases Fall die historisch konstatierte innere Vielfalt des Christentums. Bereits in seinen Anfängen bildeten sich verschiedene Par-

32 Ebd., S. 10.

33 Ebd.

34 Ebd., S. 10f.

35 Ebd., S. 15.

36 Ebd., S. 16.

37 Ebd., S. 11.

38 Ebd., S. 17.

39 Ebd., S. 16.

40 Ebd.

teien heraus, die miteinander in ein spannungsvolles Verhältnis traten, ohne sich allerdings gleich zu verketzern. »Der Begriff der Ketzerei wurde erst später mit dem Begriffe der katholischen Kirche zugleich entwickelt. Die apostolische Kirche kennt nur Partheiungen und Gegensätze«⁴¹. Veranlasst aber durch die andauernden inneren Streitigkeiten ging aus

der innern und wesentlichen Einheit der Kirche als des göttlichen Reichs auf Erden [...] das Streben nach äußerer Einheit hervor und wurde durch die politische Einheit des ganzen gebildeten Erdkreises begünstigt. Das mehr oder minder klare Bewußtseyn des christlichen Geistes berief sich gegen die eindringenden fremden Bestandtheile hinsichtlich des Glaubens und der Kirchenverfassung auf die apostolische Überlieferung, wie sie fortgepflanzt worden sey in den von Aposteln gegründeten Gemeinden. Hierdurch entstand den Vertheidigern jener fremden Bestandtheile als den Häretikern gegenüber eine katholische Kirche, d.h. bis jetzt, eine Einheit durch den Glauben und durch die Liebe aller von den Aposteln gegründeten und mit ihnen zusammenhängenden Gemeinden, als alleiniger Quell wahren Christenthumes, der Gnadengaben und der Seligkeit. [...] Dieses Bewußtseyn der Einheit bethätigte sich im gemeinsamen, wenn auch nicht immer gleichmäßigen Widerstande gegen die Häretiker⁴².

Damit war zugleich die Bahn hin zu einer Vereinheitlichung des Lehrbegriffs eingeschlagen: »Das Christenthum nach seinem ursprünglichen Charakter beschränkte sich darauf als ein religiöser Geist den religiösen Geist zu wecken und zu befriedigen. Aber im Streben nach Verständigung über sich selbst unter einem wissenschaftlich gebildeten Volke [...] begann dieser Geist in einzelnen Lehrbegriffen sich auszusprechen, und je mehr der Katholicismus heranwuchs, desto entschiedener wurde von dem Fürwahrhalten dieser Lehrbegriffe die Anerkennung des christlichen Charakters abhängig«⁴³. Institutionelle Geltungsansprüche wurden also qua Lehrbildung zunehmend an den religiösen Wahrheitsbegriff gekoppelt und in exklusive Rechtgläubigkeitsbehauptungen überführt. Der damit einhergehende »Kampf um die Auffassung des Glaubens im Begriffe erschütterte die Kirche und das Reich. [...] Sein Resultat war: ein kunstreiches Dogma [...], die Gefährdung des Christenthums, der Geistesfreiheit und der Wissenschaft durch die Rechtgläubigkeit. Staat und Kirche durchdrangen einander in einem gegenseitigen, durch Verschmelzung des politischen und dogmatischen Interesse (sic) meist unheilvollen Einflusse«⁴⁴. Nachdem schließlich

41 Ders., Kirchengeschichte, 1. Aufl., S. 50.

42 Ebd., S. 70f.

43 Ebd., S. 83.

44 Ebd., S. 108.

der Kampf gegen das Heidenthum entschieden war, wandte sich die volle Macht der Kirche auf die feste Gestaltung der Dogmen. Der bisherigen Mannigfaltigkeit der Ansichten trat die äußerlich begründete Einheit der Kirche entgegen, und nach dem Wegfallen des gemeinschaftlichen Gegensatzes wurde das Bewußtseyn der wesentlichen Einheit durch den Groll über die einzelne Verschiedenheit verdunkelt, so daß nicht mehr wie meist vorher das Unchristliche, sondern nur die verschiedne Begriffsauffassung des Christlichen aus der Kirche gestoßen wurde, daher auch ein lang unentschiedner Kampf darüber möglich war, welche Parthei die katholische Kirche sey. Die Gewalt der Regierung und die Leidenschaften des Volks wurden in diesen Kampf gezogen. Hierdurch wurde der Unterschied eines volksthumlichen Glaubens und einer wissenschaftlichen Einsicht mit ihrer freien Mannigfaltigkeit aufgegeben, und was ewige, alleinseligmachende sey, nicht ohne weltliche Machtansprüche entschieden. Diese Entscheidungen über religiöse Wahrheit durch Abstimmung oder Gewalt beschränkten die Bildung einer wahrhaft öffentlichen Meinung und die wissenschaftliche Durchbildung des Kirchenglaubens. [...] Die gesamte Wissenschaft der Kirche wurde allmählig von diesem Glaubenskampfe ergriffen⁴⁵.

Dieser Lauf der Dinge rief allerdings seit jeher auch Bedenken und Einspruch hervor: »Gleichzeitig mit der Entwicklung des Catholicismus wurden einzelne Protestationen gegen die Entfernung der Kirche von der Einfalt des apostolischen Christenthums gehört«, zumindest teilweise vorgebracht durch »einige besonnene Männer, welche einfach verständige Ansichten der Frömmigkeit und H. Schrift gegen die neue Richtung des kirchlichen Lebens geltend machten, aber ohne Anklang bei den Zeitgenossen von der Hierarchie leicht unterdrückt wurden«⁴⁶.

Groll und Kampf um die lehrmäßig korrekte Überführung christlicher Glaubenssätze – dessen Resultate nach Hase ein »kunstreiches Dogma« und zugleich »die Gefährdung des Christenthums, der Geistesfreiheit und der Wissenschaft durch die Rechtgläubigkeit« waren – sollten nun mutatis mutandis die Jahrhunderte und Wendungen der Kirchengeschichte genauso überdauern und in neuen Realisationsgestalten ihren Ausdruck finden wie die prinzipiell berechtigten Einwände und Widerstände gegen kirchlich-institutionelle Geltungsansprüche sowie gegen deren Durchsetzung. So stand am Ende des Mittelalters »die allgemein anerkannte Nothwendigkeit einer Reformation«, deren Umsetzung von der kirchlichen Hierarchie jedoch nicht zu erwarten war⁴⁷. »Gleichzeitig in Sachsen und unter den Eidgenossen ging sie vom Volke aus, nicht durch wissenschaftliche Aufklärung, obwohl mit derselben verbündet, noch als Kampf wider das Papstthum, obwohl

45 Ebd., S. 115.

46 Ebd., S. 151.

47 Ebd., S. 387f.

durch seine Anmaßungen gefördert wie durch seinen Verfall, aber zunächst aus der Angst frommer Herzen, daß durch die Mißbräuche des Ablasses und der Werkheiligkeit die wahre Buße und Seligkeit verloren gehe. Erst als die Hierarchie der Reformation entgegentrat, spaltete sich die Kirche in unabwendbaren Drange der Verhältnisse«⁴⁸.

Neben Luther wurde Melanchthon, der »zur Reformation den ganzen Reichthum der Kenntnisse und das wissenschaftliche Ansehn des zweiten Humanisten seiner Zeit brachte«⁴⁹, die bestimmende reformatorische Persönlichkeit der theologischen und konfessionspolitischen Auseinandersetzungen. Als Luthers »treuster Freund, Rathgeber und Gehülfe« war Melanchthon zwar »gelehrter, geschmackvoller als er, doch ohne die Kraft seines Charakters, ohne sein tiefsinniges Gemüth, ohne seine schöpferische Begeistrung«⁵⁰. Nun hatte bereits zu Lebzeiten Luthers durch die Abendmahlsstreitigkeiten »die Reformation eine Richtung auf den Buchstaben des Dogma« erhalten – eine Richtung, die »Luther als schädliches Pfaffengebeiß vorausgesehen, doch selbst begonnen hatte«⁵¹. Und diese »Richtung auf den Buchstaben des Dogma« brachte auch wieder die altbekannten Gefährdungen »des Christenthums, der Geistesfreiheit und der Wissenschaft durch die Rechtgläubigkeit«⁵² mit sich. Analog zum skizzierten Gang der Dinge in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte nahm die Sache Mitte des 16. Jahrhunderts dann ihren weiteren Lauf: Als nach Luthers Tod »durch den Religionsfrieden die Kirche äußerlich gesichert war, wandten sich die Kräfte nach Innen und kämpften um eine genaue Bestimmung der Glaubensartikel«⁵³. Melanchthon, der treue Weggefährte,

hatte schon in Luthers letzten Jahren das höchste Ansehn zu Wittenberg und wurde nach den Kriegsstürmen Wiederhersteller der Universität. Als Freund des Kurfürsten dachte er durch das Interim ein friedliches Verhältnis zur alten Kirche zu erleichtern, aus Liebe zum Frieden und auf dem höhern Standpunkte der Gleichgültigkeit gegen das Dogma wollte er das calvinische Abendmahl nicht verdammen, und aus sittlichen Gründen wandte er sich immermehr vom Augustinismus ab. Daher diejenigen, welche sich durch sein Ansehn beschwert fühlten, oder für die Reinheit lutherischer Lehre fürchteten, ihn als abtrünnig bald zum Katholicismus bald zum Calvinismus schmähten. [...] Tief gekränkt, verkannt und bang um die Eintracht der Kirche starb Melanchthon [...] unter diesen Streitigkeiten. Während derselben bildete sich die öffentliche

48 Ebd., S. 388.

49 Ebd., S. 396.

50 Ebd.

51 Ebd., S. 430.

52 Ebd., S. 108.

53 Ebd., S. 430.

Meinung der Kirche dahin aus, daß der Protestantismus nicht ein bestimmter Geist und Gegensatz, sondern ein genau zergliedertes dogmatisches System sey, welches auch mit List und Gewalt festgehalten werden müsse⁵⁴.

Damit war auch nach der Reformation der Grund vor allem für eines gelegt: den andauernden und unerbittlichen Lehrstreit, der bald die engeren Theologenkreise hinter sich ließ und die gesamte Geistlichkeit erfasste. Dabei wurden die Pfarrer »je nach dem Schicksale ihrer Parthei, das mehr von Fürstengunst, als von der öffentlichen Meinung abhing, in ihrem Gewissen gängstigt, gefangen oder vertrieben«⁵⁵. Die alten Muster werden demnach im Zuge der nachreformatorischen Bildung und Festigung kirchlicher Institutionen erneut sichtbar. Das Leipziger Interim wurde »von Melancthons Gegnern als ein Verrath an der Reformation angesehen. Matthias Flacius gab seine Professur in Wittenberg auf [...], und schrieb von Magdeburg aus mit rücksichtsloser Heftigkeit gegen Melancthon«; vor diesem Hintergrund bildeten sich die Fraktionen der »Lutheraner und Philippisten«⁵⁶.

Die nicht enden wollenden Abendmahlsstreitigkeiten wirkten angesichts jener Lagerbildung gleichsam als Brandbeschleuniger: »Melancthon, in der Überzeugung, daß weder die lutherische noch die calvinische Abendmahlslehre dem christlichen Glauben und Leben widerspreche, wollte beide innerhalb der Kirche gewähren lassen«, seine Partei aber »sah das alleinige Heil im Calvinismus«, weshalb »die Philippisten für nöthig hielten gegen alle Anklagen ihrer Gegner den Schein lutherischer Rechtgläubigkeit zu bewahren«⁵⁷. Doch sie drangen nicht durch, die »strengen Lutheraner« trugen den mit obrigkeitlicher Gewalt errungenen Sieg davon, der allerdings kein endgültiger war, denn »ihre nur unterdrückten Gegner konnten sich leicht wieder erheben«⁵⁸. Hinzu trat der massive Druck von außen: »Die Vorwürfe der Katholiken mehrten die Scheu vor innerer Zerspaltung«⁵⁹. Unter diesen Vorzeichen kam es schließlich zur Erarbeitung der Konkordienformel. Diejenigen Reichsstände,

welche die Formel annahmen, erzwangen die Unterzeichnung derselben von allen Kirchen- und Schuldienern ihrer Länder. Aber von vielen verworfen, [...] von einigen aus Vorliebe zu Melancthon oder zu Calvin, von andern aus der Überzeugung, daß die vorhandenen Bekenntnisse hinreichten und die Subtilitäten der Schulsprache zu einem öffentlichen Bekenntnisse ungeeignet seyn, erreichte die Concordienformel.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd., S. 433.

⁵⁸ Ebd., S. 434.

⁵⁹ Ebd.

mel ihren Zweck nicht vollständig, sondern wurde Calvinisten und Katholiken ein bequemer Gegenstand der Verspottung als Zwietrachtsformel. [...] Die Philippisten waren nicht vernichtet, noch überzeugt [...]. Der Gegensatz wider die Concordienformel verschwand allmählig, indem die entschiednen Gegner derselben zur reformirten Kirche übertraten, die Kluft zwischen beiden Kirchen aber durch einen wohlgenährten Volkshaß befestigt wurde. Da auch Melanchthons Glaubenslehre durch allgemein anerkannte Werke [...] im Geiste des strengen Luthertums ersetzt ward, so herrschte daßelbe auch durch das freie Ansehn der Wissenschaft, und die Reformation hinsichtlich des Glaubens schien beschlossen, nur kleine Streitigkeiten wurden zuweilen mit vielem Geräusch innerhalb dieses Kreises geführt⁶⁰.

Die von Missgunst, Streitsucht und Gewalt begleitete und geprägte Durchsetzung des »strengen Luthertums« und mit ihm die beherrschende Stellung der Lehre sowie die Wahrnehmung des Protestantismus als »ein genau zergliedertes dogmatisches System« drückten der Theologie fortan den Stempel auf; das von Luther genauso befürchtete wie mitheraufgeführte »Pfaffengebeiß« wurde zu einem Signum der kommenden Gelehrtengenerationen. Die Wissenschaft selbst »wurde durch das theologische Gezänk gefährdet, und nach Begründung der Kirche ihre Grundlage über dem dogmatischen Siege vernachlässigt«⁶¹. Sicher, auch jetzt entstanden Gegenbewegungen, deren Vertreter – teils an ältere, vor allem mystische Ansätze und Strömungen anknüpfend, teils schöpferisch – die herrschende Gesinnung infrage stellten, die aber »zuweilen gegen das Kirchenwesen als unglückliche Reformatoren auftraten«⁶². So wurden Männer wie Johann Arndt »von den orthodoxen Theologen aller gangbaren Ketzereien beschuldigt« in einer Zeit, die »über dem Lutherthum anfang das Christenthum zu vergessen«⁶³. Vor diesem Hintergrund bot die lutherische Theologie in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts insgesamt ein denkbar wenig beeindruckendes Bild: »Durch den Krieg und die alleinige Geltung buchstäblicher Rechtgläubigkeit war in Deutschland die Wissenschaft samt ihrer volksthümlichen Grundlage verödet«⁶⁴. Natürlich gab es rühmliche Ausnahmen: Georg Calixt, »ein biedrer, auch auf Reisen vielseitig gebildeter Mann, [...] der in Melanchthons Geiste nach einer freiern Gestaltung der Theologie verlangte«, kannte »ein Christenthum, unabhängig von den Spitzfindigkeiten der Concodienformel, im christlichen Leben selbst in der alten Kirche«, doch die »eifrigen Lutheraner nannten dieß Syncretismus, und vor allem die Wittenberger, Calovius

60 Ebd., S. 434–436.

61 Ebd., S. 460.

62 Ebd., S. 461.

63 Ebd., S. 462.

64 Ebd., S. 495.

voran, boten alles auf [...], um diese neue Ketzerei eines heimlichen Papisten und Mamluken zu verdammen«⁶⁵. So wurde die Glaubenslehre der Konkordienformel bis Anfang des 18. Jahrhunderts

in Deutschland nur mit feindseliger Berücksichtigung alles Widerstrebenden und mit geschmackloser Gelehrsamkeit entwickelt, eine neue Scholastik, ohne den philosophischen Scharfsinn der alten, doch immer ein tiefgedachtes und folgerecht durchgeführtes System [...]. War diese Orthodoxie ihrem Kreise natürlich und einer aufrichtigen Frömmigkeit Sprache, so ist doch nicht zu verkennen, daß sie durch engherzige Erziehung, unwissenschaftlichen Unterricht, durch Eide und Censuren auch gewaltsam behauptet wurde, daß jede Abweichung so belauert als bedroht, und ihre Folge eine Erstarrung des Geistes war, die nur in Streit und Verketzerung auflebte«⁶⁶.

Diese Orthodoxie wurde einmal durch die von Spener ausgehende Bewegung, deren Anhänger von ihren Gegnern »Pietisten genannt« wurden, herausgefordert, und die »deutsche Kirche schien sich zwischen beide theilen zu wollen«⁶⁷. Da »Spener für ein wahrhaftes Bedürfniß sprach« und »folgerecht in seiner Ansicht die meisten Lieblingsdogmen des Zeitalters als unnütz für die Erbauung, zwar nicht bestritt, aber bei Seite legte: so standen die gelehrten Theologen fast einmüthig gegen ihn auf, nach der Streitart dieser Zeit, nicht die ganze Richtung bekämpfend, sondern eine Menge einzelner Irrthümer rügend, über die sich ein kleinliches Gezänk erhob, in das man die Gerichte der Fürsten und das Weltgericht hineinzog«, wobei sich »Wittenberg noch einmal als Burg des Lutherthums bewährte«⁶⁸. Neben dem Pietismus erwuchs jener »Orthodoxie« – sodann – in der Aufklärung ein weit mächtigerer Gegner, der bald nicht nur mehr und mehr Höfe, sondern auch die weiteren Kreise der Gebildeten und damit die öffentliche Meinung für sich gewinnen sollte. Zwar fehlte es auch diesmal nicht an »gehäßiger Verdächtigung und einzelner Verfolgung, Censur und Reichsfiscal wurden einigemal angerufen, aber im Ganzen mußte der Streit geistig und wissenschaftlich geführt werden, um so mehr, da die orthodoxe Parthei selbst sich dem Gegensatze nicht entziehen konnte. Denn nur wenig Theologen wagten noch die beiden Grundgedanken des Lutherthums: Erbsünde als Vernichtung aller religiösen Kraft und die Auctorität der H. Schrift durch wörtliche Eingebung, der H. Schrift selbst trotzend, zu behaupten«⁶⁹.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd., S. 496.

⁶⁷ Ebd., S. 497.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd., S. 505.

So aus zwei Richtungen in die Zange genommen und im Abwehrkampf zunehmend aufgerieben, büßte die »orthodoxe Parthei« mehr und mehr an Einfluss ein und verlor Ende des 18. Jahrhunderts ihre lange beherrschende Stellung in Theologie und Kirche endgültig. Doch ihr war ein Überleben beschieden, und zwar bis in Hases eigene Gegenwart hinein. Hase schreibt ihre Geschichte in den folgenden Auflagen seiner *Kirchengeschichte* immer weiter fort, und in der elften von 1886 – der letzten von ihm überarbeiteten – stellt er seinem Lesepublikum schließlich seinen von Ausgabe zu Ausgabe gereiften Überblick über die kirchen- und theologiegeschichtlichen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte vor Augen. In seinem so gezeichneten Panorama des 19. Jahrhunderts beansprucht nun auch die »Orthodoxie« ihren festen Platz. Hatte noch »Speners strenge Forderung an das Leben, wie seine freie Richtung in der Lehre, den Widerspruch der Weltlichkeit wie der Orthodoxie erregt« und darüber »die Orthodoxen« zu scharfen Antagonisten der »Pietisten« werden lassen⁷⁰, kam es nach den Befreiungskriegen und unter dem negativen Eindruck der Theologie Schleiermachers einerseits, dem positiven der Romantik andererseits zu einer Annäherung beider Linien, die schließlich in einer eigentümlichen Gestalt konvergieren sollten:

Bei solcher Stimmung rief der Umschwung des religiösen Lebens eine Reaction hervor, welche in Conventikeln und durch Traktätchen zur Partei erwuchs, und sich ein energisches Organ in der Evangelischen Kirchenzeitung gründete [...]. Ihr Wesen war ein Pietismus, der freisinniger und bequemer im Leben, als der des 18. Jh., auch bereit sich in die Mühen und Ehren der Weltlichkeit einzulassen, voll alttestamentlicher Anschauungen und Allegorien, seit 1840 sich immermehr mit lutherischer Orthodoxie verbunden, auf ihre Gesetzlichkeit berufen und ihren streitbaren Charakter angenommen hat; nach seinem sittlichen Gehalt höchst verschieden, von ächter Frömmigkeit an, [...] durch die Stufendes bloßen Parteieifers, des Hochmuths und der Geistesschwäche herab bis zur Heuchelei, der die Sprache heißer Frömmigkeit ein selbstsüchtiges Mittel, ja ein Deckmantel von Verbrechen ist⁷¹.

Eine Bezeugung echter Sympathie für den in der ersten Jahrhunderthälfte entstehenden »orthodoxe[n] Pietismus und seine Auswüchse«⁷² oder zumindest historischer Distanz gegenüber dem- und denselben dürfte sich freilich anders anhören. Und in der Tat: Die Distanz zu jener religiösen Größe ist weder zeitlich noch persönlich gegeben, Hase behandelt hier einen direkten Antipoden seiner eigenen theologischen und kirchlichen Position, deren Wahrnehmung mit der seines historischen Gegenstands eng verwoben ist.

70 Ders., *Kirchengeschichte*, 11. Aufl., S. 492.

71 Ebd., S. 552f.

72 Ebd., S. 552.

Die »Orthodoxie«, deren »Gesetzlichkeit« und »streitbaren Charakter« der »orthodoxe Pietismus« annimmt, keimte ebenfalls Anfang des 19. Jahrhunderts wieder auf, und zwar im Kontext der Unionspläne und von deren Durchführung unter Friedrich Wilhelm III.: »Die wiedererweckte Orthodoxie erkannte in der aufgehobenen Verbindlichkeit derjenigen Bestandtheile der Symbolischen Bücher, die sich gegenseitig widersprechen oder verdammen, ihre heranziehende allgemeine Auflösung, und steigerte sich in rücksichtslosen Menschen folgerecht zu Luthers Abscheu vor jeder Verbrüderung mit der reformirten Kirche«⁷³. Diese durch die Unionsinitiativen »wiedererweckte Orthodoxie« trägt demnach unverkennbar die Züge der älteren »eifrigen Lutheraner«, die einst *gegen* Melancthons Vermittlungslinie sowie *für* das exkludierende Konkordienwerk in die Schranken traten, *gegen* die wissenschaftlich-freiere Linie Calixts, Speners und ihrer Anhänger sowie *für* eine genauso engstirnige wie erstarrte Schultheologie, *gegen* die kritischen Programme der Aufklärung sowie *für* eine ebenso rückwärtsgewandte wie streitsüchtige Bekenntnisfixierung. Ihre streitbare Partei war nach teils gewaltsamen Abwehrkämpfen zwar niedergerungen und aus ihrer dominanten Stellung verdrängt worden, doch ihr Erbe überlebte und trat unter veränderten Bedingungen wieder ans Tageslicht. Doch die alte Machtstellung, die sie im 16., vor allem aber im 17. Jahrhundert in ihrer verödenden und erstarrenden Wirkung innehatte, konnte sie nicht mehr einnehmen:

Die Orthodoxie, wo sie auf der Frömmigkeit ruhte, ist nicht arm gewesen an christlichen Werken [...]. Wo ein ernstgesinnter, begabter und begeisterter Mann den altväterlichen Glauben verkündete, konnte das Christenthum seine Segnungen nicht verleugnen, und ein enger, nicht selten durch den Gegensatz leidenschaftlich aufgeregter Kreis sammelte sich um solche Wirksamkeit. Doch war nur Luthers Persönlichkeit, und nach einer dem Neulutherthum nicht zusagenden Seite derselben, nicht sein Dogma eine Macht; jemehr das Lutherthum mit Preisgebung seiner pietistischen Grundlagen sich als Lehrsystem und als Geistlichkeitskirche aufstellte, desto geringer wurde sein Einfluß⁷⁴.

Ein irgendwie von Freund und Feind ernstzunehmendes, weil kirchlichen Diskurs und kirchliches Leben mitbestimmendes Überleben war ihr also nur durch jene Konvergenz mit dem Pietismus möglich, dessen Lebensäußerungen sie jedoch bald wieder abstieß. Erst im Bündnis mit und schließlich nach Überwindung von jenem kam es dazu, dass es wieder »eine in verschiedenen Schattirungen orthodoxe Geistlichkeit gab, auch vielerlei Vereine, Anstalten,

⁷³ Ebd., S. 574f.

⁷⁴ Ebd., S. 603f.

Zeitschriften und Traktätchen«⁷⁵. Doch auch diejenigen reformatorischen Strömungen, gegen die die »Orthodoxie« einst so vehement ankämpfte und die sie zeitweise gewaltsam unterdrückte, fanden im 19. Jahrhundert ihre Anhänger und Fortsetzer, sei es im »Protestantenverein, der im Herbst 63 zu Frankfurt gestiftet wurde, zur Erneuerung der Kirche im Geist evangelischer Freiheit sowol auf dem Gemeindeprinzip die große Volkskirche deutscher Nation anzubahnen, als gegen die rückwärtsdrängenden Mächte die Kirche mit der gesamten Culturentwicklung auszugleichen«⁷⁶, sei es im Medium der Protestantischen Kirchenzeitung. In ihr »hatten einige treue Nachfolger Schleiermachers von Berlin sich mit thüringer Theologen in Eisenach verbunden zu einer Zeitschrift, welche in der Überzeugung von der Zusammengehörigkeit des christlichen Glaubens und der freien Wissenschaft, nur an Christus und an die Grundgedanken des Protestantismus innerlich gebunden, die Union und die ganze Entwicklung des Protestantismus mit den Waffen des Geistes beschirmen wollte«⁷⁷.

Damit gibt Hase en passant einen Eindruck von seiner eigenen Position im innerprotestantischen Ringen der Zeit, gehörte er doch in 1853 zu den genannten »thüringer Theologen« in Eisenach, wo er für den Namen des dort begründeten Organs »freisinniger Theologen« verantwortlich zeichnete⁷⁸ – nicht zuletzt zur Verdeutlichung des implizierten Gegenprogramms zur *Evangelischen Kirchenzeitung* als »beredete[m] Organ der Renaissance-Orthodoxie«⁷⁹. Dass er Schleiermacher schon früh zu seinen »theologische[n] Heilige[n]« zählte⁸⁰, sei in diesem Zusammenhang wenigstens annotiert. Allerdings ordnete er sich selbst nicht dem Lager der »nur liberale[n] Partei« zu und wurde auch von seinen Zeitgenossen nicht in deren Reihen verortet; sein theologischer und kirchenpolitischer Standpunkt ist in Selbst- und Fremdwahrnehmung ein programmatisch eigenständiger⁸¹. Er habe »keiner der herrschenden Parteien angehört. Daher war ich nie von einer Partei getragen«⁸²; »nicht der Orthodoxie, nicht dem Protestantenverein und nicht einmal der Vermittlungstheologie« mochte er sich anschließen⁸³. Gleichwohl sah er sich als Streiter »im edlen Sinne christlicher Freiheit«⁸⁴, der zwar einzelnen Vertretern der »Renaissance-Orthodoxie« – wie beispielsweise

75 Ebd., S. 604.

76 Ebd., S. 606.

77 Ebd., S. 607.

78 Ders., *Annalen meines Lebens*, hg. von Karl Alfred von HASE, Leipzig 1891 (Gesammelte Werke 11/3), S. 98.

79 Ebd., S. 27.

80 Ebd., S. 4.

81 Ebd., S. 33.

82 Ebd., S. 180.

83 Ebd., S. 207.

84 Ebd., S. 164.

Luthardt – »über den Graben in der Stille freundlich die Hand drücken« konnte⁸⁵, jedoch der ganzen Richtung »in der Zeit einer tiefen geistigen Spaltung«⁸⁶ im »Kampf für die freie christliche Wissenschaft«⁸⁷ entschlossen entgegentrat. Daher hatte unter allen Parteien »die neuorthodoxe [...] das volle Recht«, ihn als Gegner anzusehen⁸⁸. In ihr hat sich der »Gegensatz wider die freie Entwicklung des Protestantismus [...] in deutschen Landen so entschieden als Partei aufgestellt, daß die Freunde christlicher Freiheit, auch Diejenigen, welche die Kehrseite alles Parteiwesens genau kennen, sich gedrungen sahen, mindestens als literarische Partei aufzutreten, die so lange bestehen wird, als die Macht ihrer Gegner«⁸⁹.

Hase selbst bezieht demnach Stellung in einem seit jeher polarisierenden Kampfgeschehen, dessen geschichtliche Bedingtheit er in seiner Rolle als Kirchenhistoriker gegenwartsorientierend zu beschreiben hat: »es ist ein Kampf der Vernunft oder was sich dafür ausgibt gegen das Herkommen, der frei und mündig werdenden Persönlichkeit gegen die altväterliche Überlieferung. Jeder, der ein Herz hat für seine Zeit, wird wollend oder unwillkürlich in diesen Kampf hineingezogen«⁹⁰. Dieser entwickelt sich nun seit dem Westfälischen Frieden schrittweise zugunsten einer »Kirche der individuellen Selbstständigkeit. Ihre Nothwendigkeit liegt darin, daß die erste Form des Protestantismus seinem Geiste, seinem Wesen nicht entsprach«⁹¹. Seit Mitte des 17. Jahrhunderts gewinnt also dasjenige das Übergewicht, das das eigentliche Wesensmäßige des Protestantismus ausmacht, lange »vom Alten noch überdeckt, meist nur in der Tiefe arbeitend, bis in der Mitte des 18. Jahrhunderts es mächtig hervorbricht, als in der protestantischen Kirche die altväterliche Orthodoxie von ihrem Thron gestoßen wurde«⁹². Die »Orthodoxie« wiederum erwuchs aus der »Erstarrung des religiösen Glaubens zur bloßen Rechtgläubigkeit«, die dann ihrerseits von der naturgemäß ebenfalls »erstarrten Orthodoxie« zum Leitprinzip in Theologie und Kirche erhoben wurde⁹³. Schaltzentrale dieses Phänomens war »nach der Niedertretung der

85 Ebd., S. 148.

86 Ebd., S. 126.

87 Ebd., S. 124.

88 Ebd., S. 33.

89 Ders., Die Orthodoxie nach ihrem sittlichen Gehalte und ihrer geschichtlichen Macht (1856), in: Ders., Theologische Streit- und Zeitschriften, hg. von Gustav FRANK, Leipzig 1892 (Gesammelte Werke 8/2), Bd. 2: Theologische Ährenlese, S. 538–557, hier S. 538.

90 Karl von HASE, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, hg. von Gustav KRÜGER, Leipzig 1892 (Gesammelte Werke 3), Bd. 3: Neue Kirchengeschichte. Zweite Abteilung. Erste Hälfte, S. 1.

91 Ebd., S. 2.

92 Ebd.

93 Ebd., S. 8.

Schule Melanchthons«⁹⁴ Wittenberg, »die Burg der lutherischen Orthodoxie, die Gottesstadt, das neue Jerusalem. Hier steht die unverfälschte cathedra Lutheri. Die dortigen Theologen hielten ihre Gutachten für inappellable Rechtssprüche, den Kurfürsten von Sachsen als director sociorum Conf. August. für den pflichtmäßigen Vollstrecker. Diese unverdrossenen Streiter des Herrn stärkten sich mit der Aussicht, nach vollbrachtem irdischen Kampfe Dr. Martinum oben zu begrüßen, wo er sitze sammt den Aposteln zu richten die zwölf Geschlechter Israels und zu verdammen das antichristliche Papstthum sammt allen sectirerischen Rotten«⁹⁵. In dieser die Selbstwahrnehmung »orthodoxer« Theologen ironisierend aufgreifenden und entsprechend scharfzüngigen Beschreibung steckt aufrichtiges Bedauern: »Was einst der natürliche Ausdruck tief innerlicher Frömmigkeit gewesen, die, von Menschensatzungen sich losreißend, der Gottheit unbedingt sich hingab, vom Papst sich zu Christo wandte, das ward im 17. Jahrhundert ein erstarrtes Dogmensystem, das um jeden Preis festgehalten werden sollte. So war der Frühling, den die Wittenberger Nachtigall verkündet hatte, in frommer Engherzigkeit und kirchlicher Gewaltthätigkeit erstickt«⁹⁶.

Ja, das damalige »akademische Leben hatte noch ganz die theologische Färbung des Mittelalters, war aber roh und gewaltthätig. [...] Gewöhnung an Trunk und Händelsucht, an Knechtssinn und Tyrannei wurden oft mit in's geistliche Amt genommen. [...] Milde und Achtung vor fremder Überzeugung galt als Verrath an den Seelen«⁹⁷. »Jene bloße Orthodoxie und Gottesdienstlichkeit, die sich selbst um das sittliche Leben wenig kümmerte, konnte nicht das letzte Ziel der Reformation sein«, und Männer wie Calixt und Spener gehören »zu den geistigen Mächten, die sich mitten aus der lutherischen Kirche heraus allmählich gegen dies orthodoxe und papierne Papstthum erhoben«⁹⁸. Damit begann, wie wir bereits wissen, der Niedergang der »erstarrten Orthodoxie«, der im 18. Jahrhundert schließlich zu ihrer Verdrängung führen sollte. »Aber jener Kampf des 18. Jahrhunderts war nicht gründlich durchgeführt, das Alte bloß negirt, umgestürzt, ohne Bewahrung seines wahrhaften berechtigten Inhalts. Daher erhebt sich dieses Alte mit erneuter Kraft, wie nach der römischen Sage am Abend nach der großen Hunnenschlacht die Geister der Gefallenen mit verdoppelter Wuth den Kampf erneuten«⁹⁹. Und mit diesem eindrücklichen Bild und seiner impliziten Wertung gelangen wir wieder zum kirchenpolitischen sowie theo-

⁹⁴ Ebd., S. 14.

⁹⁵ Ebd., S. 15.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Ebd., S. 16f.

⁹⁸ Ebd., S. 18.

⁹⁹ Ebd., S. 6.

logischen Parteienhader des 19. Jahrhunderts, vor dessen Hintergrund Hase seine Position auch in Form kirchenhistorischer Theoriebildung ausprägt.

Zu seinen Lebzeiten hatte sich die »Orthodoxie« durch Amalgamierung mit pietistischen Elementen, die ihr eben die Gestalt eines »orthodoxe[n] Pietismus«¹⁰⁰ verlieh, wieder erhoben: »Hiernach erkennen wir in dieser Richtung und Partei eine Mischung des sonst Widerstrebenden: einerseits die gefühlsmäßige Auffassung des Christenthums als der Wundermacht, die aus dem Abgrund des Sündenlebens erhebt zur Seligkeit der Erlösten, andererseits den Eifer für den dogmatischen Begriff, die orthodoxe Ereifung«¹⁰¹. Aus diesem Gemisch ergab sich eine spezifische Entwicklungsdynamik, es muss »innere Fortbewegung eingerechnet werden: bis um die Mitte der 40er Jahre war das Pietistische vorherrschend; dann folgte die Orthodoxie und zwar als Luthertum. Auch in diesem geschah noch eine Bewegung: von der bloßen Orthodoxie, dem reinen Glauben schritt man fort zum Kirchenthum, zur geistlichen Amtsgewalt und zur Wundermacht der Sacramente«¹⁰². Solcherweise wurden »ganze Massen übermannt, fortgerissen zu einem Äußerten«, und es formierte sich ein Sammelbecken keineswegs nur, aber auch der »neuen Überchristen, zwar fremd der höhern Bildung dieser Zeit und doch berechtigt in ihr, als Ultras der neuen Vertiefung in den religiösen Inhalt der kirchlichen Dogmen und in das Gemeingefühl des kirchlichen Lebens«¹⁰³. In der historischen Herleitung derartiger Phänomene liegt dann der gegenwartsdiagnostische Wert der Kirchengeschichtsschreibung, und der Kirchenhistoriker Hase wird zum Kommentator seiner eigenen Gegenwart. Dieses In- und Miteinander beider Rollen im Medium der Kirchenhistoriographie, wie er sie betreibt, entspricht vollauf seiner historischen Theorie. Nach Hase ist eine Kirchengeschichte ja »immer mangelhaft, deren Urheber nicht einen bestimmten kirchlich politischen Charakter hat und denselben nicht mit klarem Bewußtseyn seinem Werke einprägt«¹⁰⁴.

Genau das tut Hase, wobei gerade der Gruppe der »Orthodoxen« eine entscheidende Funktion zukommt: Über ihre Darstellung und Charakterisierung kommt Hases eigene Position ex negativo zum Ausdruck, die »Orthodoxie« wird gleichsam zu einem bedeutenden historischen und gegenwartsdiagnostischen Ventil der Offenlegung seines eigenen konfessionellen sowie theologischen Standpunktes. Damit ist der Anspruch auf Unpartei-

100 Karl von HASE, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, hg. von Gustav KRÜGER, Leipzig 1893 (Gesammelte Werke 3), Bd. 3: Neue Kirchengeschichte. Zweite Abteilung. Zweite Hälfte, S. 397.

101 Ebd., S. 401f.

102 Ebd., S. 402.

103 Ebd., S. 398.

104 HASE, Kirchengeschichte, 1. Aufl., S. 3.

lichkeit keineswegs preisgegeben, im Gegenteil: Hase weiß sehr genau um die kaum zu bewältigende Herausforderung der historischen Erfassung des selbst Erlebten. Aber:

Ich habe über ein halbes Jahrhundert in voller und ich meine auch verständiger Theilnahme an den kirchlichen Ereignissen durchlebt, habe die Personen, welche ihre Träger waren, meist persönlich gekannt, auch, so weit einem bloßen Gelehrten vergönnt ist, einigemale an den Geisterkämpfen dieser Zeit persönlich theilgenommen, und es wird mir eine Freude sein, diese Erinnerungen des Alters der Jugend zu liefern. Ohne lebendige Theilnahme wird auch die Geschichte der Vorzeit nicht würdig dargestellt. [...] Wollen wir vergangene Geschichte kennen lernen, so fragen wir bei Denen an, die sie mit durchlebten. Insofern denke ich wohl selbst noch ein Quell zu werden für künftige Geschichtschreiber der Kirche. Als ich vor Jahrzehnten ein kleines Fragment der damals neusten Kirchengeschichte in Druck gab, die Geschichte des ersten preußischen Kirchenstreits, sagte ich in der Vorrede: »Ich habe diese Geschichte mit der ernstesten Unparteilichkeit geschrieben, als wenn sie vor 100 oder 1000 Jahren geschehn wäre.« Protestanten und Katholiken haben das gelten lassen. Ich habe wenigstens den ernstesten Willen, Ihnen diese ganze Geschichte so darzulegen¹⁰⁵.

Diese Zusage macht seinem Publikum der Jenaer Kirchenhistoriker ausdrücklich nach Jahrzehnten der publizistischen und akademischen Tätigkeit. Und ihm erwächst aus der Zeitzeugenschaft des selbst historisch verarbeiteten Stoffs sogar ein Vorzug: »Wenn bei der Geschichte der Zeitgenossen der Geschichtschreiber leicht zu nah betheiligt ist, um vollkommen gerecht zu sein, so hat er auch den Vortheil sich verantworten zu können«¹⁰⁶.

C. Baur

Wenn nun auch einerseits deutlich ist, »dass Hases Kirchenhistoriographie von pluralen Einflüssen bestimmt war und sich entsprechend auch nicht eindeutig etikettieren lässt, so gilt andererseits, dass deren Profil durch seine bewusste Abgrenzung von einer Reihe scharf profilierter konkurrierender Entwürfe von Kirchengeschichtsschreibung geprägt ist«¹⁰⁷. Entsprechend lässt sich die Bedeutung Hases »für die Disziplin protestantischer Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts« auch daran festmachen, dass er »seiner Zeit viel beachtete literarische Dispute über die Methodik und

105 Ders., Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, Bd. 3: Zweite Abteilung. Erste Hälfte, S. 5.

106 Ders., Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, Bd. 3: Zweite Abteilung. Zweite Hälfte, S. 404.

107 HERBST, Karl von Hase, S. 407.

über die Grundlagen der Kirchengeschichtsschreibung führte«¹⁰⁸. Unter den kirchenhistorischen Disputationspartnern war kein Geringerer als sein Tübinger Kollege Ferdinand Christian Baur, dessen Bedeutung auch für die Entwicklung der Kirchengeschichtsschreibung kaum zu überschätzen ist¹⁰⁹. Hase selbst benennt die positionelle Differenz zu Baur und zur »Tübinger Schule« offen, die er mit dem gebührenden Respekt austrägt, um sich wissenschaftlich wie persönlich angemessen »mit dieser bedeutsamen Schule, aus der manche Rede gegen mich ergangen war, aus einander zu setzen«¹¹⁰.

Für Baur, der seinerseits Mosheim und Semler, Spittler und Planck in seinen *Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*¹¹¹ zu den »alten Meister[n] der Kirchengeschichte« und damit zur kleinen Gruppe derjenigen Persönlichkeiten zählt, die »den wohlverdienten Ruhm eines Namens erlangt haben, mit welchem sie auch künftig in der Litteratur der Kirchengeschichte fortleben und wohl noch manche Andere der nach ihnen Kommenden überleben werden«¹¹², besteht kein Zweifel, welche Haltung dem Historiker obliegt: Er könne »seiner Aufgabe nur in dem Grade entsprechen [...], in welchem er frei von aller Einseitigkeit subjektiver Ansichten und Interessen, welcher Art sie auch sein mögen, sich in die Objektivität der Sache selbst versetzt, um statt die Geschichte zum Reflex seiner eigenen Subjektivität zu machen, vielmehr selbst nur der Spiegel zu sein, in welchem die geschichtlichen Erscheinungen in ihrer wahren und wirklichen Gestalt angeschaut werden«¹¹³. In dieser Sache weitestgehend auf den Konsens der angesprochenen Zunft rechnend,

108 Ebd., S. 2.

109 Vgl. etwa die Einschätzung bei Karl BAUER, Ferdinand Christian Baur als Kirchenhistoriker. 1. Teil, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 25 (1921), S. 1–70, hier S. 1f.: »Baur gehört zu jenen großen Theologen, von denen sich unter allen Umständen etwas lernen läßt, und mit denen sich jeder Theologe innerlich auseinandersetzen muß«. Weiter heißt es dann ebd., S. 3: »Es ist ein ganz neues Stadium, in welches die Kirchengeschichtsschreibung mit ihm eintritt. Er steht den früheren Kirchenhistorikern ähnlich gegenüber, wie etwa Ranke seinen Vorgängern«.

110 Vgl. dazu lediglich exemplarisch HASE, Annalen meines Lebens, S. 117. Vgl. dazu exemplarisch auch ebd., S. 74 und 150, sowie ders., Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, Bd. 3: Zweite Abteilung. Erste Hälfte, S. 2f.; einen quellengesättigten Überblick über Gestalt und Verlauf der Kontroverse unter instruktiver theologischer Profilierung der streitenden Positionen bietet HERBST, Karl von Hase, S. 323–341. Eine demgegenüber zuspitzende, gleichwohl scharfsichtige Darstellung findet sich bei Karl BAUER, Ferdinand Christian Baur als Kirchenhistoriker. 2. Teil, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 26 (1922), S. 1–60, hier S. 3–14.

111 Eine ideen- und wissenschaftsgeschichtliche Verortung des vielrezipierten Werkes Baus unternimmt Johannes ZACHHUBER, F.C. Baur's *Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung* and the Origins of Theological Historicism, in: KAMPMANN u. a. (Hg.), Kirchengeschichte, S. 219–242.

112 BAUR, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, S. VII f.

113 Ebd., S. 247.

weiß Baur zu benennen, was den neuesten Darstellungen der Kirchengeschichte »zu ihrer höheren Vollendung noch fehlt. Es liegt mit Einem Worte in dem Mißverhältnis der Idee zu den Erscheinungen, in welchen sich die Entwicklung derselben darstellen soll«¹¹⁴. Die Idee »schwebt noch in weiter Ferne und in unbestimmter Gestalt über den Erscheinungen, auf die sie bezogen werden muß, sie ist noch nicht kräftig und lebendig genug, um den geschichtlichen Stoff, wie die Seele den Leib, zu durchdringen und zu beselen und in dieser organischen Einheit das bewegende Princip der ganzen Reihe der Erscheinungen zu sein, in welchen die Geschichte der christlichen Kirche ihren Verlauf nimmt«¹¹⁵. Und mit diesem Mangel der gegenwärtigen ist zugleich die Aufgabe der künftigen und somit der eigenen Kirchengeschichtsschreibung ausgesprochen.

Analog gehen bei Baur auch bezüglich seines Jenaer Gegenübers Wertschätzung und Kritik Hand in Hand: An prominenter Stelle würdigt er 1852 Hases damals bereits in sechs Auflagen erschienene Überblicksdarstellung *Kirchengeschichte* als ein »ausgezeichnetes Werk«, das seine »Brauchbarkeit und Anziehungskraft für das deutsche Publikum seit einer Reihe von Jahren so sehr erprobt« habe, dass sein »Werth für die Literatur der Kirchengeschichte keines neuen Zeugnisses bedarf«¹¹⁶. Die inhaltlichen Kernanliegen und methodischen Propria des Buches präzise erfassend, die Hase mit »meisterhafter Kunst und Gewandtheit« ausgeführt habe¹¹⁷, erklärt Baur: »In kunstreicher Folge reiht sich von Anfang bis zu Ende das Eine an das Andere an, mit unermüdeter Sorgfalt ist alles Einzelne auf's Genaueste ausgearbeitet, und Großes und Kleines ohne Unterschied mit derselben treuen, stets sich gleichbleibenden Liebe zur Sache selbst behandelt«¹¹⁸. Doch genau darin sieht er zugleich die Schwäche des Zugriffs seines Jenaer Kollegen: Es sei angesichts des Detailreichtums grundsätzlich zu bedauern,

daß nicht in demselben Maaße auch das Ganze von einer das Einzelne verknüpfenden und beherrschenden Idee geistig durchdrungen ist. Das Hase'sche Lehrbuch hat, bei aller Leichtigkeit in der Handhabung der Form, doch im Ganzen einen zu stofflichen Charakter [...]. Es fehlt dem Werke nicht an Reflexionen und leitenden Gedanken, aber das Thatsächliche, Spezielle, Concrete drängt sich zu rasch dem allgemeinen Gesichtspunkt vor, von welchem aus es erst richtig verstanden werden kann, die Momente der allgemeinen Betrachtung werden meistens selbst nur in kurzen aphoristischen Sätzen, statt in einer zusammenhängenderen und motivirteren Entwicklung gegeben¹¹⁹.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Ebd., S. 247f.

¹¹⁶ Ebd., S. 236f.

¹¹⁷ Ebd., S. 237.

¹¹⁸ Ebd., S. 237f.

¹¹⁹ Ebd., S. 238.

Demnach erfreue man sich »zwar in reichem Maaße an dem Inhalt und der Form einer Darstellung, welche nicht nur den allgemeinen kirchengeschichtlichen Stoff mit dem Reiz einer geschmackvollen modernen Bearbeitung aufstellt, sondern auch sonst noch viel Schönes und Anziehendes zur ästhetischen Verzierung des Hauptinhalts beizugeben weiß«¹²⁰. Doch umso mehr bleibe zu wünschen, »daß sie in ihrer schönen Detailmalerei auch ebenso reich sein möchte an großartigen Anschauungen, Ideen, Uebersichten, leitenden Gesichtspunkten, tiefern Blicken, durch welche der Gang der Geschichte im Großen und Ganzen, der innere Zusammenhang des Einzelnen, der allgemeine Fortschritt der Bewegung dem denkenden Geiste sich aufschließt«¹²¹. In dieser Kritik liegt naturgemäß die Markierung des positionellen Unterschieds beider Denker, die freilich auch Hase – auf Baur's Einwände in dessen »großartige[r] Schrift« direkt reagierend – zu benennen weiß: »Uns Theologen als den zunächst Sachkundigen in Kirchensachen liegt allerdings der Wunsch nahe, noch immer die Vorhut dessen, was die Welt bewegt zu führen, wie die Priester des Mittelalters und die Pastoren der Reformationszeit. Aber es ziemt sich, vor der unendlichen Macht sich zu beugen, die jedem Zeitalter seine eigenthümliche Aufgabe gestellt hat, und dem Historiker vor Allem ziemt die Resignation, welche die Dinge betrachtet, wie sie sind, nicht wie er wünscht, daß sie sein möchten«¹²². Damit besteht die beidseitig artikulierten Differenz – pointiert gesprochen – »in der Auffassung vom Grad der rationalen Explizierbarkeit und damit auch der rationalen Konstruierbarkeit von Geschichtsabläufen«¹²³.

Damit ist die Frage nach dem Niederschlag der theologisch-positionellen Differenz zwischen Hase und Baur in der Wahrnehmung und Darstellung des uns interessierenden kirchenhistorischen Zusammenhangs gestellt. Bei Betrachtung der Kirchengeschichte Mitte des 16. Jahrhunderts bilanziert Baur im 1863 posthum publizierten vierten Band seiner *Geschichte der christlichen Kirche* grundsätzlich:

Hat sich im Protestantismus das Princip der subjectiven Freiheit constituirt, wie vieles fehlte damals noch dazu, um in dem Protestantismus auf dem damaligen Punkte seiner Entwicklung dieses Princip realisirt zu sehen! Der Protestantismus ist die Emancipation vom Papstthum, die Feststellung der religiösen Autonomie, aber wer ist das Subject derselben? Nicht jeder Einzelne ist es, welcher seiner Freiheit in Sachen der Religion sich bewusst geworden ist, sondern es sind nur ganze Gemeinschaften, in welchen das protestantische Princip so mächtig geworden ist, dass es von

120 Ebd., S. 243.

121 Ebd.

122 HASE, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, Bd. 3: Zweite Abteilung. Erste Hälfte, S. 2f.

123 HERBST, Karl von Hase, S. 341.

der Gegenpartei nicht mehr unterdrückt werden konnte. [...] Die religiöse Autonomie, die das Wesen des Protestantismus ist, galt also unmittelbar nur von den Landesherrn, von allen andern nur mittelbar, nur als Unterthan eines protestantischen Landesherrn konnte man an der protestantischen Glaubens- und Gewissensfreiheit Antheil haben, es gab somit noch keine protestantischen Individuen, sondern nur protestantische Stände [...]. So engbegrenzt und äusserlich bedingt war also damals noch das Princip der Glaubens- und Gewissensfreiheit¹²⁴.

So also der Stand der Dinge zur Zeit des Augsburger Religionsfriedens; ein protestantisches Prinzip ist zwar eindeutig bestimmbar, aber erst anfangs-haft zur Umsetzung gelangt und entsprechend weit entfernt von seiner Ziel-marke. Der Grund dafür ist in den historischen Umständen zu suchen, die sich freilich auch im Gang der kirchen- und theologiegeschichtlichen Ent-wicklungen spiegeln:

Nachdem einmal die lutherische Kirche sich äusserlich gestaltet und ihre Principien der katholischen Kirche gegenüber festgestellt hatte, musste das Dogma ihrem ganzen Geist und Charakter nach die Hauptseite ihrer weiteren Entwicklung sein. Je weniger sie auf Hierarchie und Cultus Gewicht legen konnte, desto mehr musste es ihr um eine selbstständige, verständige, mit klarem Bewusstsein verbundene Erkenntnis der christlichen Glaubenslehre zu thun sein. Nur das konnte ihr als christliche Wahrheit gelten, was auf einem sichern Princip der Erkenntnis ruhte. Die Geschichte der lutherischen Kirche ist daher sehr reich an dogmatischen Untersuchungen und Streitigkeiten, durch welche sich ihr Lehrbegriff nach seinem innern Entwicklungsprincip bis zu einem bestimmten Punkt fortbildete¹²⁵.

Die lange Folge lutherischer Lehrstreitigkeiten begann einst mit dem Abend-mahlsstreit¹²⁶ und erfuhr Mitte der 1540er Jahre einen ersten Höhepunkt. »Nach Luther's Tode und mit dem Leipziger Interim beginnt eine Reihe

¹²⁴ Ferdinand Christian BAUR, *Geschichte der christlichen Kirche*, hg. von Ferdinand Friedrich BAUR, Tübingen 1863, Bd. 4: *Kirchengeschichte der Neuere Zeit*, von der Reformation bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts, S. 171f. Eine systematische Vertiefung und Kontextualisierung liegt vor mit Notger SLENCZKA, *Die Einheit der Kirche und die Wahrheit der Reformation. Theologiegeschichtliche Erinnerungen an die Kontroverse zwischen J. A. Möhler und F. C. Baur angesichts der aktuellen Situation der Ökumene*, in: *Kerygma und Dogma* 48 (2002), S. 172–196. Vgl. auch ders., *Ethische Urteilsbildung und kirchliches Selbstverständnis*. Ferdinand Christian Baur's Deutung des protestantischen Propriums in der Kontroverse mit Johann Adam Möhler als Korrektiv gegenwärtiger Selbstmissverständnisse, in: Martin BAUSPIESS u. a. (Hg.), *Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums*, Tübingen 2014 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 333), S. 53–74.

¹²⁵ BAUR, *Geschichte der christlichen Kirche*, Bd. 4, S. 304f.

¹²⁶ Ebd., S. 305f.

stürmischer Streitigkeiten. Schon zu Lebzeiten Luther's hatte sich unter den Häuptern der Reformation in Wittenberg selbst eine gewisse Verschiedenheit der Lehrweise gebildet, die ebenso sehr in der Natur der Sache, als in der Individualität Luther's und Melanchthon's ihren Grund hatte«¹²⁷. In dieser Verschiedenheit wurzeln die nach Luthers Ableben entbrennenden Auseinandersetzungen um die »Reinheit des lutherischen Lehrbegriffs«¹²⁸. Denn »Luther und Melanchthon waren bei aller Uebereinstimmung in den Grundsätzen und Ansichten zwei so verschiedene Individualitäten, dass sich recht gut begreifen lässt, wie diese Verschiedenheit auf den Entwicklungsgang der lutherischen Theologie einen sehr weit sich erstreckenden Einfluss hatte«¹²⁹.

Das Interim und die politisch-militärische Drucksituation verschärften den daraus abzuleitenden Streit, der rasch nicht mehr zwischen Einzelpersonen, sondern zwischen zwei Parteien ausgetragen wurde. An »die Spitze der gegen Melanchthon sich bildenden Partei« stellte sich dabei Flacius¹³⁰. Einst hatte ihn Melanchthon zwar protegiert, »aber die Eifersucht über Melanchthon's Ruhm und Ansehen, und die natürliche Unruhe seines Geistes waren ohne Zweifel weit stärkere Antriebe, die Rolle, in welcher er jetzt auftrat, zu spielen, als die aufrichtige Besorgnis, dass der Reinheit der lutherischen Lehre etwas vergeben worden sei«¹³¹. Aufgrund seiner wenig günstigen charakterlichen Disposition gegenüber Melanchthon missgünstig, hetzte und agitierte er gegen den Weggefährten Luthers, wobei »Flacius und seine Partei« zum Mittel der öffentlichen Verleumdung griffen, um den ausgemachten Gegner niederzuwerfen¹³². Die Wittenberger Partei gestand ihre Fehlgriffe im Kontext des Interims offen ein und fand tragfähige Erklärungen für die unternommenen Schritte, »während die Heftigkeit und Unbilligkeit, mit welcher die Gegenpartei den Streit führte, auf keine Weise gerechtfertigt werden konnte«¹³³. So sorgten die innerlutherischen Lehrstreitigkeiten und der durch sie »erweckte polemische Parteigeist« für die Herausbildung und Festigung zweier feindlicher Lager, »die nun mehr und mehr eine entgegengesetzte dogmatische Richtung nahmen, eine mildere, deren Haupt Melanchthon war, und eine strengere, die Luther's Namen voranstellte, durchaus das ächte und ursprüngliche Lutherthum festhalten wollte und mit argwöhnischer Aufmerksamkeit alles beobachtete, was sich als Neuerung und Abweichung vom lutherischen Lehrbegriff zeigte«¹³⁴. Ihr erstes Zentrum gegen die

127 Ebd., S. 307.

128 Ebd.

129 Ebd., S. 358.

130 Ebd., S. 308.

131 Ebd.

132 Ebd.

133 Ebd., S. 309.

134 Ebd.

»Melanchthon'sche Partei, oder die sogen. Philippisten« wurde die Universität Jena als »Hauptsitz der unverfälschten evangelischen Lehre« und damit als »Mittelpunkt der lutherischen Orthodoxie«¹³⁵.

Die streitfreudigen Gralshüter lutherischer Rechtgläubigkeit fanden in den konfessionellen Lehrbildungs- und Ausdifferenzierungsprozessen der nächsten Jahrzehnte ein reiches Betätigungsfeld, denn nach dem Religionsfrieden von 1555 »beginnt nun eine Reihe von Verhandlungen und Streitigkeiten, welche erst in der Concordienformel zum Abschluss kamen«¹³⁶. Die »Flacianische Partei« witterte überall »einen Verrath an der Kirche«¹³⁷ und erhob gegen Philippisten und Reformierte »das wüthendste Geschrei«¹³⁸, an vielen Orten im Reich verschärfte sich »der Gegensatz des melanchthonischen und lutherischen Protestantismus«¹³⁹; der »dogmatische Gegensatz der beiden Parteien«¹⁴⁰ vertiefte sich stetig, wobei die strengen Lutheraner regelmäßig »mit gereiztem Unmuth«¹⁴¹ über ihre gemäßigten Gegner herfielen. Bis Ende der 1560er Jahre hatten sich schließlich beide Parteien »zu kirchlichen Confessionen abgeschlossen und einander so gegenüber gestellt, dass eine Ausgleichung nicht mehr möglich war, und doch tritt jetzt die Periode der Concordienbestrebungen ein, die aber nur das gerade Gegentheil dessen, was sie dem Namen nach bezweckten, zur Folge hatten«¹⁴². Im Ergebnis sollte »der Philippismus vollends vom Lutherthum verdrängt werden«¹⁴³.

Aus dem »Parteihass«, aus den andauernden und unnachgiebig geführten Kämpfen gegen die Anhänger Melanchthons einerseits, gegen die Reformierten andererseits entstand schließlich »jener polemische Geist, welcher die Theologie des 17. Jahrhunderts beherrschte und sie in so schlimmen Ruf brachte«¹⁴⁴. Unter dieser Bedingung war an eine weiterführende Realisierung des genannten protestantischen Prinzips – des »Princip[s] der subjectiven Freiheit«, der »Glaubens- und Gewissensfreiheit« – in der Breite nicht zu denken, auch wenn vereinzelt Gestalten auftraten, in und mit denen entsprechende Aspekte und Tendenzen aufblitzen. Ein Beispiel dafür ist Calixt, »eine sehr ausgezeichnete Erscheinung seiner Zeit«, denn »es darf schon dies sehr hoch angeschlagen werden, dass er allein, und zwar er als ein an Geist, Bildung und Gelehrsamkeit so hervorragender Theologe, es wagte, zu seiner Zeit, in welcher das herrschende System im Begriffe war, sich vollends in sich

135 Ebd., S. 310.

136 Ebd., S. 311.

137 Ebd., S. 313.

138 Ebd., S. 312.

139 Ebd., S. 319.

140 Ebd., S. 324.

141 Ebd.

142 Ebd., S. 326.

143 Ebd., S. 328.

144 Ebd., S. 335.

abzuschliessen und als absolute Glaubensautorität aufzustellen, mit einem so allgemeinen und durchgreifenden, das ganze System in Frage stellenden Widerspruch aufzutreten, und die Freiheit des protestantischen Princips in seiner Person zu repräsentiren«¹⁴⁵. So gibt es insgesamt »keine Lehre des orthodoxen Systems, welche erin (sic) ihrer ganzen Strenge festgehalten hätte«¹⁴⁶, weshalb er dann auch »von der streng-lutherischen Partei kaum mehr zur lutherischen Kirche gerechnet wurde«¹⁴⁷.

Seine denkerischen Anstrengungen zur Umsetzung jenes Prinzips rief also zwangsläufig reaktionäre Kräfte auf den Plan: »Die heftigsten Gegner Calixt's und der Helmstädter Theologie waren die Lehrer der Wittenberger Universität, wo man jetzt, nachdem der Geist Melancthon's vollends verschwunden und der Calvinismus unterdrückt war, das eigentliche Bollwerk der lutherischen Orthodoxie errichtet zu haben glaubte. Der rüstigste Verfechter derselben war Abraham Calov, der nun [...] um so mehr in der Polemik seinen Beruf fand«¹⁴⁸. Damit hatten sich Calixt und seine Anhänger die Feindschaft damals führender Geistesmächte eingehandelt. Nachdem mit dem Tod Johann Gerhards »der mildere Geist vollends aus der lutherischen Theologie verschwunden war, traten in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Wittenberger Theologen [...] als die höchsten dogmatischen Auctoritäten der lutherischen Kirche auf. Als auf der *cathedra Lutheri* sitzend, wie sie sich rühmten, hielten sie sich für die ächten Nachfolger des »Megalander«, die als die authentischen Interpreten der lutherischen Orthodoxie auch den Beruf haben, über die Reinheit der Lehre zu wachen«¹⁴⁹. Dabei stellt sich jenes orthodoxe System, für das die »Wittenberger Theologen, Calov an der Spitze«¹⁵⁰, mit ihren wenig schmeichelhaften Persönlichkeiten, »in welchen theologische Anmaßung, Verblendung gegen die kirchlichen Zustände, Streitsucht und Unduldsamkeit stehende Züge waren«¹⁵¹, verbissen in die Schranken traten, in seinem Absolutheits- und Autoritätsanspruch »in seiner schroffsten und abstossendsten Gestalt dar«¹⁵², deren Trägerin angesichts der großen geistesgeschichtlichen Entwicklungslinien keine Zukunft beschieden sein sollte.

145 Ebd., S. 341.

146 Ebd.

147 Ebd., S. 337.

148 Ebd., S. 338.

149 Ebd., S. 359.

150 Ebd., S. 338.

151 Ebd., S. 359.

152 Ebd., S. 339.

Man kann vielmehr mit Recht sagen, dass diese streitsüchtige Theologie sich am Syncretismus zu Tode gestritten hat. Es zeigte sich in dem auf gehässigste Weise geführten Streit nur um so klarer, was an ihr war, wie wenig sie etwas in sich hatte, um das tiefere christlich-religiöse Interesse zu befriedigen, dass ihr ganzes System nur auf überspannten Vorstellungen, künstlichen Distinktionen, einem leeren Formalismus beruhte, welcher nothwendig alsbald in sich zerfallen musste, sobald das polemische Interesse, das ihn zusammenhielt, aufhörte. Der Syncretismus hat seine Bestimmung dadurch erfüllt, dass er einen Gegensatz hervorrief, in welchem beide Theile sich an einander zerreiben mussten. Es ist deutlich zu sehen, welche Erkältung und Gleichgültigkeit gegen das orthodoxe System mit dem Ende des syncretistischen Streits eintrat, es hat seinen Credit in der öffentlichen Meinung verloren, das allgemeine Zeitbewusstsein ist schon im Begriff, sich mehr und mehr von ihm abzulösen, beide Theile machen einer neuen Form des christlich-religiösen Bewusstseins Platz, dem Pietismus, welcher nicht nur mit dem Syncretismus die Antipathie gegen die polemische Dogmatik theilt, sondern auch dieselbe Tendenz hat, die allgemeine Grundlage aller positiven Dogmen und confessionellen Differenzen sich zum Bewusstsein zu bringen und durch die Vertiefung des religiösen Bewusstseins in das Allgemeine und Unmittelbare das praktische Interesse der Religion und des Christenthums zu beleben¹⁵³.

Die prägende Persönlichkeit des Pietismus als »einer neuen Form des christlich-religiösen Bewusstseins« war Spener, dem es – anders als zuvor Calixt – gelang, »theils unmittelbar, theils mittelbar auf den Geist der Zeit einzuwirken und ihm eine neue Richtung zu geben«¹⁵⁴. Die von ihm »ausgehende Bewegung äusserte in kurzer Zeit einen sichtbaren Einfluss auf das Zeitalter, es bildete sich in der lutherischen Kirche eine neue Partei und Schule, die in ihren Grundsätzen und Ansichten auf verschiedene Weise von den bisher herrschenden abwich und daher nun mit dem Namen der Pietisten bezeichnet wurde«¹⁵⁵.

Längst im Todeskampf begriffen, sammelte die »alte Orthodoxie« noch einmal ihre Kräfte und schlug gegen die Pietisten los und beschuldigte »die spenerische Schule einer verderblichen Neuerungssucht und Spener selbst einer grossen Zahl irriger Lehren«¹⁵⁶. Die Heftigkeit der »orthodoxen Schultheologie«¹⁵⁷, mit der sie »dem Pietismus Spener und seiner Schule entgegentrat, hatte aber darin ihren Grund, dass man wohl einsah, er zwecke auf eine tiefergehende Reform der lutherischen Kirche ab. Daher gab man ihm nicht nur verschiedene Ketzernamen, von welchen jedoch keiner recht pas-

153 Ebd., S. 342f.

154 Ebd., S. 343.

155 Ebd., S. 344.

156 Ebd.

157 Ebd., S. 347.

sen wollte, sondern man gab ihm überhaupt schuld, dass er die ganze Lehre und Verfassung der lutherischen Kirche mit dem Umsturz bedrohe«¹⁵⁸. Doch es half alles nichts, die gewohnt heftig Bekämpften behaupteten das Feld. »Unstreitig trug Spener zu der freieren und kräftigeren Wendung, die die Entwicklung der lutherischen Glaubenslehre und Kirche überhaupt mit dem Anfange der folgenden Periode nahm, sehr vieles bei, obgleich allerdings seine Tendenz in manchem zu einseitig, zu ausschliesslich nur auf praktische Frömmigkeit gerichtet war, und das Bessere erst mittelbar aus der von ihm gegebenen Anregung hervorgehen konnte«¹⁵⁹.

Das geschah dann im Laufe des 18. Jahrhunderts, dessen »Geist [...] sich überall als ein Kampf des Alten und Neuen, als ein Streben nach Erweiterung der bestehenden Verhältnisse« äusserte, und es ist der »Gegensatz des Pietismus zu der alten Orthodoxie, von welchem die Bewegung der Zeit ausgeht«¹⁶⁰. Während die »alte Orthodoxie« die Pietisten bezichtigte, von der rechtgläubigen Lehre abzuweichen, machten die Pietisten »den Orthodoxen den Vorwurf, dass nicht blos ihr Christenthum unlebendig, sondern auch ihre Lehre ketzerisch sei«¹⁶¹. Wie bereits im 17. Jahrhundert erdachten sich dabei »die Orthodoxen ihr System, wenn sie es schlechthin die reine Lehre nannten, es sollte ein so fixes und fertiges System der seligmachenden Wahrheit sein, dass man nur in ihm den wahren und richtigen Sinn des göttlichen Worts erhält«¹⁶². Bis auf wenige Ausnahmen in unverminderter Engstirnigkeit und »Laxheit ihrer Lebensansicht«¹⁶³ befangen, drohte vonseiten der Pietisten »der orthodoxen Partei [...] die Schmach einer völligen Niederlage«¹⁶⁴, bevor ihr als Hüterin des Alten nun auch auf intellektuellem Gebiet eine bedrohliche Opposition erwuchs, und zwar wiederum innerhalb der lutherischen Kirche. Die Vertreter jener neuen Opposition »bilden diejenigen, deren vorherrschender Charakter nicht in dem negativen Verhältnis besteht, in das sie sich zur alten Orthodoxie setzen, die aber doch auch von der Aufklärungstendenz der Zeit so berührt sind, dass sie statt des Alten etwas Neues haben wollen, nur ist es ihnen vor Allem um das christlich-religiöse Interesse zu thun, und das Neue, das an die Stelle des Alten treten sollte, soll eben das wahre und eigentliche Christenthum selbst sein«¹⁶⁵. Auf diese Weise nun aus zwei Richtungen in die Zange genommen und vom allgemeinen Zeitbewusstsein längst abgestoßen, ging die »orthodoxe Partei« nach langer Herr-

158 Ebd., S. 346.

159 Ebd.

160 Ebd., S. 572.

161 Ebd., S. 574.

162 Ebd., S. 579.

163 Ebd., S. 582.

164 Ebd., S. 583.

165 Ebd., S. 598.

schaft ein, das Neue brach sich unumkehrbar Bahn, und das protestantische Prinzip gelangte bezüglich seiner Realisierung endlich auf eine neue Stufe. Doch die »Orthodoxie« erlebte schon bald ihre Auferstehung.

In bestimmten Aufklärungsprogrammen sowie ihren Folgegestalten wurde nun aber erst mal offenbar, was im 17. Jahrhundert unter der Herrschaft der »orthodoxen Schultheologie« in Vergessenheit zu geraten drohte: »Der Protestantismus ist seinem innersten Wesen nach das Princip der Autonomie, die Befreiung und Entäusserung von allem, worin der seiner selbst sich bewusste Geist nicht sein eigenes Wesen erkennen und sich mit sich selbst Eins wissen kann«, stellt Baur im fünften und letzten, ebenfalls posthum veröffentlichten und 1862 in erster Auflage erschienen Band seiner *Geschichte der christlichen Kirche* noch einmal heraus¹⁶⁶. Diese Erinnerung an das protestantische Prinzip geschieht im Kontext der Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts mit Bedacht, zeichnete sich der Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert doch ganz allgemein durch das Aufkommen restaurativer Kräfte aus¹⁶⁷, die im Laufe der Zeit auch in Kirche und Theologie Platz griffen und kontinuierlich an Gewicht gewannen. Jene restaurativen Kräfte bildeten die eine Seite eines Kampfes, den zwei Prinzipien in zunehmender Härte gegeneinander führten, nämlich »das Princip der alten Traditionen und das der neuen die Zeit bewegenden Ideen«¹⁶⁸. Und der Kampf musste aufgrund ihrer vielschichtigen Verflechtungen mit den allgemeinen Geistesströmen der Zeit auch Kirche und Theologie mit unverminderter Härte erfassen.

Die restaurativen Kräfte innerhalb des Protestantismus sind nur zu verstehen als Gegenbewegungen zu einer Zeit, »welche so wenig Sinn für das Positive und Traditionelle hatte, und weit mehr den frischen Trieb in sich fühlte, sich in neuen Schöpfungen zu versuchen und dem allgemeinen Streben des Geistes neue Bahnen zu eröffnen«¹⁶⁹. In Reaktion darauf wurde man

nicht nur religiöser, sondern auch kirchlicher gesinnt, man fasste ein neues Vertrauen zu dem Inhalt der alten kirchlichen Lehre, zu den Grundwahrheiten, auf welchen der protestantische Glaube ruht, das kirchliche Bewusstsein machte sich wieder mit Energie geltend, kirchliche Fragen erhielten ein Zeitinteresse und eine Bedeutung, die leicht eine sehr einseitige Richtung nehmen konnte. Es ist in der That bemerkenswerth, welcher Unterschied in dieser Hinsicht zwischen der vorangehenden und der jetzigen Periode stattfindet. So productiv jene Periode in philosophischen Ideen und Systemen war, die auch für die Theologen eine tief eingreifende Bedeutung hatten, so

¹⁶⁶ Ders., *Geschichte der christlichen Kirche*, hg. von Eduard ZELLER, Leipzig ²1877, Bd. 5: Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, S. 43.

¹⁶⁷ Ebd., S. 6f.

¹⁶⁸ Ebd., S. 6.

¹⁶⁹ Ebd., S. 102.

indifferent verhielt sie sich gegen alles Positive und Kirchliche; mit der jetzigen Periode schien sich das Verhältnis umkehren zu wollen, die Zeit wandte sich dem Glauben an das positive und kirchliche Christenthum zu. Da aber die schon gewonnenen freieren Ideen und Ansichten auch jetzt nicht aufhören konnten, im Geiste der Zeit fortzuwirken und ihren Einfluss auf die Theologie auszuüben, so musste, je mehr die entgegengesetzte Ansicht erstarkte, auf dem kirchlichen Gebiet ein ähnlicher Kampf entgegengesetzter Principien und Richtungen entstehen, wie auf dem politischen, und auch hier ging, wie dort, das ganze Streben dahin, sich gegenseitig so gegen einander abzugrenzen, das die Vereinigung, die man traf, keine innerlich vermittelte, sondern eine bloß äußerlich zu Stande gekommene war¹⁷⁰.

So wurden analog zum politischen auch auf kirchlichem Gebiet »Restauration und Reaction [...] im Allgemeinen die vorherrschenden Richtungen«¹⁷¹, und ihre rührige, streng kirchliche Agentin brachte sich breitenwirksam in Stellung: die Partei der »neuesten Orthodoxie«¹⁷². »Dass die Theologie nicht kritisch unglaublich, sondern nur kirchlich rechtglaublich sein dürfe, galt als höchster Grundsatz«¹⁷³ der »orthodox lutherischen Theologen vom reinsten Wasser«¹⁷⁴, deren dogmatisches System »das orthodoxe Mittelmaas«¹⁷⁵ in aller Regel zwar nicht überschritt, aber »bei allem Abstossenden seines Particularismus wenigstens den Vorzug des Charakters, der Entschiedenheit und Consequenz hat«¹⁷⁶. Die verderbliche Wirkung der »orthodoxen Reaction« konnte freilich nicht lange auf sich warten lassen: »Dem Einfluss dieser Partei ist es zuzuschreiben, dass das Studium der Theologie bei so Vielen in Misscredit gekommen ist und eine so starke Abnahme erlitten hat. Man wendet sich mit Widerwillen von einer Theologie und Kirche hinweg, die nichts höheres kennt, als Buchstabendienst und hierarchische Unterwürfigkeit«¹⁷⁷.

Dank der »neuesten Orthodoxie« bietet Baur's eigene Gegenwart ein bezüglich der Realisierung des protestantischen Prinzips ausgesprochen ernüchterndes Bild: »Es gibt wenige Zeiten, in welchen über jedes freie wissenschaftliche Streben so hart und ungünstig, so einseitig und parteiisch geurtheilt worden ist, wie seit einer Reihe von Jahren«¹⁷⁸. Zwar sind es nur wenige, »von welchen der eigentlich verketzerungsüchtige, aller Wissenschaft Hohn sprechende Ton ausgegangen«, doch blieb die Wirkung auf die theologische Wissenschaft nicht aus: So zeigte sich »der unwissenschaftliche

170 Ebd., S. 119.

171 Ebd., S. 118.

172 Ebd., S. 533.

173 Ebd., S. 402.

174 Ebd., S. 434.

175 Ebd., S. 451.

176 Ebd., S. 434.

177 Ebd., S. 453.

178 Ebd., S. 530.

Geist der Zeit um so mehr in der grossen Zahl derer, die durch solche Zeloten sich entweder zum völligen Schweigen einschüchtern oder wenigstens dahin bringen ließen, dieselbe Sprache nur etwas anständiger zu führen und auf eine nicht minder gehässige Weise alles zu kritisieren, was nicht im Sinne der herrschenden Richtung war¹⁷⁹. Derartige Korruptions- und Unterwerfungserscheinungen in der akademischen Breite können nicht ohne Eindruck auf die Jugend sein: »Jüngere Theologen insbesondere glaubten das Ziel ihres Strebens nicht sicherer erreichen zu können, als durch eine solche möglichst in die Augen fallende Beurkundung ihres orthodoxen Eifers«¹⁸⁰.

Ein bedeutendes Medium der »orthodoxen« Agitation macht besonders von sich reden: Unter den Zeitschriften, »deren Tendenz eine kirchliche ist, die aber mit derselben zugleich die Wissenschaft beherrschen wollen, kann keine der evangelischen Kirchenzeitung den ersten Rang streitig machen«¹⁸¹. Durch sie wird »das orthodoxe Glaubensbanner in diesem Kampfe vorangetragen«¹⁸², sie ist das Popularisierungsinstrument einer »überspannten Orthodoxie«¹⁸³ und zugleich ein »Organ der bösartigsten und gehässigsten Anklägerei, die es sich zum besondern Geschäft machte, die angesehensten Männer, weil sie nicht Glaubige im Sinne der Kirchenzeitung waren, dem grossen Publicum als Unglaubige zu bezeichnen und zu verdächtigen«¹⁸⁴. Kurz: Sie ist eine regelrechte »Inquisitionsbehörde«¹⁸⁵: »Mit aller Entschiedenheit und Beharrlichkeit fuhr sie fort, gegen alles, was nicht in ihrem Sinn orthodox war, zu polemisieren, und trotz der steten Versicherung des Gegentheils nicht bloß die Ansichten, sondern auch die Personen, schonungslos anzugreifen«¹⁸⁶.

Die »Hyperlutheraner«¹⁸⁷ scheinen also fest entschlossen, »das Aeusserste zu versuchen, was zur Untergrabung und Verhöhnung des Protestantismus geschehen kann«¹⁸⁸. Dabei ist »sehr charakteristisch für den Geist der Zeit, dass diese Partei, die [...] in ihrer Anmaassungen so weit ging und die Zeitverhältnisse für ihren hierarchischen Despotismus so gut zu benützen wusste«, ihre Machtposition auf Dauer erhalten kann¹⁸⁹, wozu die »orthodoxe Partei« allerdings mit Vorliebe auf das Vorbild der Vergangenheit zurückgreift,

179 Ebd.

180 Ebd.

181 Ebd., S. 450.

182 Ebd., S. 385.

183 Ebd., S. 237.

184 Ebd., S. 240.

185 Ebd., S. 242.

186 Ebd., S. 450.

187 Ebd., S. 537.

188 Ebd., S. 540.

189 Ebd., S. 243.

in welcher die lutherische Kirche den hierarchischen Charakter, zu welchem auch sie die Anlage in sich hatte, in seiner vollen Entwicklung sich darstellt. Die lutherische Kirche des 16ten und 17ten Jahrhunderts ist das Ideal, zu welchem man zurückblickt, ihre Erneuerung ist das Ziel, nach welchem man strebt, die Grundlage, auf welcher man weiter fortbauen will. Wie die lutherischen Theologen des 16ten und 17ten Jahrhunderts ihre Herrschaft dadurch ausübten, dass sie sich als die authentischen Interpreten der orthodoxen Kirchenlehre betrachteten, so wird auch jetzt wieder das Hauptgewicht auf die Reinheit der Lehre gelegt, wie sie nach dem strengen Buchstaben der Symbole zu normiren ist. So kühn tritt jetzt die Kirche, auf ihr symbolisches Bekenntnis gestützt, der Wissenschaft entgegen, dass symboltreue Pastoren es offen wagen, den theologischen Universitätslehrern vorzuschreiben, was und wie sie lehren sollen¹⁹⁰.

Unter dem Druck solcher Anmaßung wurde bereits alarmierend hingewiesen auf »die Geistessträglichkeit, die Streitsucht und Herrschsucht, so wie die traditionelle Gesetzlichkeit dieser neuesten Orthodoxie [...], durch welche die protestantische Kirche, wie einst im 17ten Jahrhundert, zu einer neuen Gesetzeskirche zu erstarren drohe, indem ein neuer Heilsweg, nicht der durch den Glauben, sondern durch das Bekenntnis der reinen Lehre, aufgestellt werde«¹⁹¹. Und eine neue »Gesetzeskirche« verträgt sich naturgemäß kaum mit dem für Baur's Wahrnehmung und Darstellung zentralen protestantischen Prinzip, für das im 18. Jahrhundert so viel gestritten und errungen wurde. Mehr noch: Die Sprache, in der die »symboltreuen«, sprich: die »orthodoxen« Pastoren die Universitätslehrer angehen, »erinnert ganz an die der Theologen des 16ten und 17ten Jahrhunderts, nur das macht einen Unterschied, dass damals, besonders im 17ten Jahrhundert, die Universitätslehrer vor allen andern es waren, die sich als die authentischen Interpreten der lutherischen Orthodoxie und als die gebietenden Machthaber der Kirche betrachteten«¹⁹². Im Kampf mit der Wissenschaft ist es überhaupt dazu gekommen, »dass man zum Regiment der Kirche auch schon dann befähigt ist, wenn man nur mit aller Festigkeit auf dem Boden der Symbole steht, und was diese als geschriebenen Buchstaben und urkundlich sanctionirten Lehrbegriff enthalten, mit aller Consequenz als die reine allein berechnigte Lehre geltend zu machen weiss«¹⁹³.

Mit all dem steht in aller wünschenswerten Deutlichkeit vor Augen, wo in der Kirchengeschichte die großen Vorbilder zu suchen sind, »zu welchen die orthodoxe Theologie noch immer mit so ehrerbietigem Respekt

190 Ebd., S. 532.

191 Ebd., S. 533.

192 Ebd., S. 534.

193 Ebd., S. 535.

hinaufschaut«¹⁹⁴. Dieser Eindruck der kirchen- und theologiegeschichtlichen Anciennität wird durch ein weiteres Phänomen untermauert: »Wie sehr man jetzt [...] sich wieder auf den Standpunkt der altlutherischen Theologie zurückstellt«, zeigt auch die Stellung zum Pietismus; in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts immerhin ernstgenommener Diskurspartner, »theilt jetzt auch der Pietismus das gleiche Schicksal mit der Wissenschaft, die Kirche stellt sich mit derselben absoluten Auctorität über beide und die lutherische Orthodoxie legt auch an den Pietismus denselben Maasstab der reinen Lehre an«¹⁹⁵. In argumentativ zweifelhafter Weise ist aus den Reihen der »lutherischen Orthodoxie« völlig ungeschützt die Behauptung zu vernehmen,

Spener's Kirchenbegriff [...] und alle seine Anschauungen vom kirchlichen Leben, kirchlichen Institutionen, kirchlichen Mitteln und Maasnahmen seien den lutherischen Anschauungen fremd und entgegengesetzt [...]. Das Zersetzungswerk sei dem Spener'schen Pietismus glänzend gelungen; aber er habe nicht für die Kirche gesiegt, auch nicht einmal für sich selber, sondern für einen Bundesgenossen, den er von Anfang an nicht verschmäht habe, den Rationalismus, diese dem Protestantismus gegenüberstehende Phase des Antichristenthums. Mit dem Rationalismus habe der Pietismus seinen Bund gemacht, ihm Bürgerrecht in Deutschland verschafft [...]. Der Rationalismus habe dann auch der Orthodoxie ein Ende gemacht. Dann erst sei die Blüthezeit der Theologenkirche gekommen¹⁹⁶.

Folglich ist es wieder so weit gekommen, »dass die Kirche dieselbe Stellung zum Pietismus hat, wie im 17ten Jahrhundert, aus dem natürlichen Grunde, weil auch jetzt alles Gewicht in das Dogma, die reine Lehre, gelegt wird. Sie ist die Krone, das unveräußerliche Heiligthum, das himmlische Pfund der lutherischen Kirche«¹⁹⁷. Darin erblickt Baur vor allem eines, nämlich eine »katholisirende Tendenz«¹⁹⁸ in Form der beklagenswerten Abkehr vom protestantischen Prinzip, vom Prinzip der Freiheit und Autonomie, durch kläglich inkonsequente Aufnahme einst von der Reformation abgelehnter Grundzüge des Katholizismus¹⁹⁹. Damit ist das letzte Urteil über die »orthodoxe Partei« und die von ihr angerichteten Schäden gefällt. Resümierend hält Baur irgendwo zwischen Resignation und Zuversicht fest:

194 BAUR, Geschichte der christlichen Kirche, Bd. 4, S. 359f.

195 Ders., Geschichte der christlichen Kirche, Bd. 5, S. 535.

196 Ebd., S. 536.

197 Ebd., S. 537.

198 Ebd., S. 540.

199 Vgl. ebd., S. 537–540.

Es ist im Ganzen ein unerfreuliches Bild, das die neueste Geschichte der Kirche in solchen Erscheinungen darbietet. Die Gegensätze haben sich in der Periode seit dem J. 1830 immer mehr geschärft, aber das Uebergewicht ist noch immer auf der Seite, auf welcher es in letzter Beziehung nur auf hierarchische Macht, unbedingte Geltung der Auctorität der Kirche, des Dogma's und des Buchstabens abgesehen ist, während es auf der andern Seite an Energie und Entschiedenheit, und wenn man auch im Princip einverstanden ist, wenigstens an der Consequenz in der Festhaltung desselben fehlt. Man kann sich nur damit beruhigen, dass der gegenwärtige theologische und kirchliche Zustand, wie der politische, einer blossen Uebergangsperiode angehört und mittelbar wenigstens auch dazu mitwirkt, einer freiern und vernünftign Ansicht mehr und mehr Bahn zu brechen²⁰⁰.

D. Tholuck

Baur beansprucht nun mit Blick auf seine negative Zeichnung der »Orthodoxie« des 16. und 17. Jahrhunderts, deren betrübliche, dem protestantischen Prinzip widerstrebende Auswüchse er bis in seine Gegenwart beobachten muss, keinerlei Originalität, im Gegenteil: Er benennt seinen wichtigsten Stichwortgeber gewissenhaft. So ist es kein Geringerer als sein Zeitgenosse August Tholuck, der ihm die zentralen Komponenten seiner Charakterisierung der »orthodoxen Theologen« liefert, Tholucks *Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs* von 1852²⁰¹ ist nachweislich Baur's maßgebliche Quelle²⁰².

Tholuck will mit seiner Monographie nach eigenen Vorarbeiten in Erinnerung bringen, »wie die ketzermacherische Aetze, mit welcher diese Fakultät (scil. Wittenberg, C.W.) unter einem Calov jede lebendigere Bewegung der Wissenschaft jener Zeit angefressen, nicht lassen konnte, sich am Ende an ihrem eigenen Fleische zu vergreifen, so daß wir die Mitglieder des Obertribunals lutherischer Glaubensreinheit unter sich selbst in gegenseitigen Anklagen des Abfalls von der reinen Lehre entbrennen sehen«²⁰³. Daran zu erinnern, scheint ihm angesichts der Diagnose der eigenen Gegenwart und ihrer unmittelbaren kirchengeschichtlichen Vorläufer dringlich, denn während »eine jüngstvergangene Periode von den Vertretern der Theologie des 17. Jahrhunderts zu wenig zu lernen geneigt war, fängt man an, zu viel sich

200 Ebd., S. 543.

201 August THOLUCK, *Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts, theilweise nach handschriftlichen Quellen*, Hamburg u.a. 1852.

202 Vgl. exemplarisch BAUR, *Geschichte der christlichen Kirche*, Bd. 4, S. 359f., 363, 365, 582.

203 THOLUCK, *Der Geist der lutherischen Theologen*, Vorwort, S. VII.

davon aneignen zu wollen. Die hier vorgeführte Galerie theologischer Charaktere, die des (sic) ersten wie die der zweiten Hälfte des Jahrhunderts hält in verschiedenem Sinne den Kämpfen der Gegenwart einen Spiegel vor«²⁰⁴. Somit handelt es sich auch bei Tholucks *Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs* um eine genauso gegenwartsorientierende wie gegenwartsorientierte Darstellung, die der positionellen Ein- und Zuordnung der Zeitgenossen zuzuarbeiten verspricht: »Den wahren Freunden der lutherischen Kirche wird es nicht unersprißlich erscheinen, ebensosehr in den Wittenberger Theologen der ersten Hälfte des Jahrhunderts die Bilder einer durch ächte Frömmigkeit verklärten lutherischen Theologie zur Nachahmung, als in der zweiten die des leidenschaftlichen und unlautern Zelotismus zur Abschreckung unserer Zeit vorgeführt zu sehen«²⁰⁵. Die gegenwartsorientierte Orientierungsleistung durch jene Binnendifferenzierung gibt wiederum Aufschluss über Tholucks eigene Position und in eins damit über einen entscheidenden positionellen Unterschied zu Baur und ebenso zu Hase, mit dem er aber dann den dezidiert personengeschichtlichen Zugriff teilt: »Auch Andern ist vielleicht der Wunsch nicht fremd geblieben, daß unsrer Geschichte der Theologie eine Geschichte der Theologen, und wiederum des Menschen im Theologen, zur Seite gehen möchte. Wie oft sind es solche Schlaglichter, wie ein Einblick in die Persönlichkeit der Schriftsteller und namentlich theologischer sie gewährt, die erst den richtigen Gesichtspunkt zur Beurtheilung der schriftstellerischen Zeugnisse Erzeugnisse eröffnen«²⁰⁶. Dabei nicht »selbst der Parteileidenschaft zu unterliegen, während ich ihre bitteren Früchte (scil. der lutherischen Theologie der zweiten Jahrhunderthälfte, C. W.) schilderte, ist mein ernstes Bestreben gewesen«²⁰⁷.

Entlang der wertenden Differenzierung zwischen den lutherischen Theologen Wittenbergs der ersten und denen der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts bietet Tholuck nun ein umfassendes Panorama der Kirchen- und Theologiegeschichte bis ins frühe 18. Jahrhundert. Seine Wahl fiel nicht zufällig auf Vertreter der Wittenberger Fakultät, wurde diese doch »auch noch nach dem Reformationszeitalter als das Obertribunal des orthodoxen Lutherthums betrachtet [...], welches, auf seine angeerbten Prärogativen gestützt, sich fortwährend im Direktorium der deutschen Kirche erhalten und dessen theologische Lehrer auch damals für lutherische Scholastik und theologische Herrsch- und Hadersucht die Musterbilder abgeben«²⁰⁸. Doch ist von Verallgemeinerungen Abstand zu nehmen, besonders mit Blick auf bestimmte Köpfe der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, in der dem Betrach-

204 Ebd., Vorwort, S. VIII.

205 Ebd.

206 Ebd.

207 Ebd., Vorwort, S. VIIIff.

208 Ebd., S. 3.

ter »neben blinden Eiferern [...] eine Anzahl ehrwürdiger Männer« entgentritt, »in denen bei aller konfessionellen Beschränktheit vielmehr der anspruchslose, christlich-praktische Geist der reformatorischen Zeit nicht zu verkennen ist«²⁰⁹.

Den Ausschlag für die positive Würdigung ausgewählter Vertreter der Wittenberger Fakultät in der ersten Jahrhunderthälfte gibt deren historische Nähe zur Reformation. Zu berücksichtigen sei nämlich, »daß Einige von ihnen mit ihren Erinnerungen in das Ende der Reformationszeit hineinreichen, in die Periode, wo noch Mancher aus dem schönen um Luther und Melanchthon gesammelten Kreise am Leben war«²¹⁰. Das betrifft freilich nicht ausschließlich Wittenberger Theologen, zumal mit Johann Gerhard »die Perle unter den lutherisch Orthodoxen jener Zeit«²¹¹ in Jena ihre reiche Wirksamkeit entfaltete. Insgesamt geht bestimmten Angehörigen dieser Generation von Epigonen innerhalb und außerhalb Wittenbergs beispielsweise die Anmaßung noch ab, »mit welcher ein halb Jahrhundert später die Wittenberger Theologen für ihre alma cathedra Lutheri das Privilegium eines lutherischen Delphi in Anspruch nehmen«²¹². Auch ist es noch nicht zum »äußersten Gipfel spintisirenden Räsonnements«²¹³ in der lutherischen Dogmatik gekommen. Die Predigt ist noch durch ihren volks- und schriftnahen Zug gekennzeichnet; erst »[g]egen Mitte des Jahrhunderts hin, wo die Schulgelehrsamkeit Alles zu überwuchern anfängt, verschwindet von Volksmäßigkeit jede Spur, an die Stelle der Herzlichkeit und praktischen Erbaulichkeit tritt immermehr die didaktisch-theologische Ausführung, wo die gelehrte Trockenheit nicht etwa in einer spielenden Rhetorik und Bombast der Phraseologie eine Ergänzung sucht«²¹⁴.

Und auch die Friedensliebe gehört noch zu den hervorstechenden Merkmalen Wittenberger Theologie: »Je mehr Distinktion desto mehr Disputation, je mehr dogmatische Spitzen, desto mehr polemische Fehden: je geringer aber verhältnismäßig die Vorliebe der Wittenberger jener Zeit für dogmatische Subtilitäten, desto geringer auch die Anzahl ihrer Streitigkeiten. Bemerkenswerth ist gewiß, daß wir die Wittenberger nicht früher gegen Calixt sich rüsten sehen«²¹⁵. Ausgerechnet gegenüber Calixt, gegen den unter Calovs Führung später der wütende Sturm der Entrüstung losbrechen sollte, lässt man von Wittenberger Seite bezeichnenderweise anfangs eine »leise, noch sehr schonende Polemik« walten, noch hatte kein überstei-

209 Ebd., S. 4. Zu den von Tholuck so Gewürdigten s. ebd., S. 4–48.

210 Ebd., S. 48.

211 Ebd., S. 50.

212 Ebd., S. 51.

213 Ebd., S. 63.

214 Ebd., S. 70; s. auch ebd., S. 257.

215 Ebd., S. 101.

gerter Alarmruf die Wittenberger »auf den Kampfplatz locken können«²¹⁶. Überhaupt ist eine gewisse Duldsamkeit noch ein wesentliches Merkmal lutherischer Universitätstheologie, selbst gegen die Reformierten ist die Polemik gekennzeichnet durch »Würde und Haltung und eine Stellung, welche des im Konkordienbuche ausgesprochenen Grundsatzes eingedenk bleibt, daß keinesweges die Irrenden und Schwachen, sondern nur die hartnäckig Widerstrebenden, noch weniger ganze Kirchen verdammt werden sollen«²¹⁷. Galt diese vorbildliche Haltung schon im Umgang mit dem anderskonfessionellen Feind, musste sie sich erst recht innerhalb des eigenen Lagers äußern, wobei sich nach Tholuck rasch zeigt, wie »mild man auch über abweichende Ansichten von erheblicher Art, die in den eigenen Kreisen auftauchten, zu urtheilen wußte«²¹⁸.

Doch die Zeiten sollten sich ändern – und mit ihnen der Charakter der Wittenberger Theologen sowie ihrer Theologie:

Nicht lange nach dem Abschlusse des westphälischen Friedens macht sich ein Temperaturwechsel in der kirchlichen Atmosphäre fühlbar. Von verschiedenen Seiten aus wird der Sturz der bisherigen Theologenherrschaft und eine wachsende Gleichgültigkeit gegen die konfessionellen Unterscheidungslehren vorbereitet. [...] Immer weniger konnten die Anatheme der Theologen auf die Hülfe des Staates zu ihrer Vollstreckung rechnen; ihre Controverse erschienen mit der Staatsraison immer weniger verträglich, und erfuhren immer öfter gewaltsame Unterdrückung. [...] Die aller Orten aufkeimenden Regungen lebendiger praktischer Frömmigkeit ließen die genaueren Schulbestimmungen der Theologie gleichgültiger erscheinen; wo die Frömmigkeit dem Zuge zur Mystik folgte, schritt sie selbst zum stürmischen Angriffe auf die lang ertragene Zwingherrschaft der kirchlichen Autoritäten und der Kirche selbst²¹⁹.

Je weiter Relevanzverlust und Infragestellung aber reichten, desto hartnäckiger hält die Wittenberger Fakultät an ihrer bald nur noch scheinbaren Dominanzstellung fest. »Wie zum Trotz den ungünstigen Zeitumständen erhebt jedoch Wittenberg nur desto kühner sein Haupt. Das stolze ex cathedra Lutheri prangt auf dem Titel der bei ihnen gedruckten Dissertationen [...]. Die Fakultät läßt 1664 eine Sammlung der consilia theologica Witebergensia drucken – eine Mischna gleichsam zur biblischen Thora«²²⁰. Gleichwohl oder gerade deshalb gehen den Wittenbergern immer mehr Schwesterfakultäten und sonstige einst treue Verbündende von der Fahne. »Ich trete den Kelter allein« muß Wittenberg in dieser vereinsamten Stellung

216 Ebd., S. 107.

217 Ebd., S. 126f.

218 Ebd., S. 150.

219 Ebd., S. 161f.

220 Ebd., S. 243.

klagen. Aber nur um so mehr fühlt es den Beruf, wo alle Anderen weichen, vor den Riß zu treten. [...] Mit dem Tode Calovs ist indeß auch Wittenbergs Angriffskraft dahin und selbst zur Defension bleibt ihm nur ein ohnmächtiges Geschlecht von Epigonen. Wie die Kämpfe einer untergehenden Geistesrichtung, die sich gegen den Tod wehrt, stets einen krampfhaften Charakter annehmen, so auch dieser Kampf«²²¹.

Die Symptome dieses wütend-verzweifelten Todeskampfes führt Tholuck seinem Publikum schonungslos vor Augen: »Der Geist wird noch unfreier, der Gegensatz noch schärfer gespannt, die Anhänglichkeit an das Symbol noch knechtischer, die Unduldsamkeit maaßloser«; focht man einst in den theologischen Auseinandersetzungen ritterlich »mit offenem Visir und auf Schlag und Stoß«, wird der Streit nun »immer kleinlicher und persönlicher [...], an die Stelle von Hieb und Stoß treten Kothwürfe und Fußtritte; die Streitigkeiten gegen den älteren Calixt tragen noch den Charakter theologischer Fehden wie die vor Alters, schon die gegen den jüngern Calixt und zumal die Spenerischen geben nur den widerlichen Eindruck von Straßenraufereien«²²². Und naturgemäß ist der qualitative Abwärtstrend auch auf medialer Ebene feststellbar: »An die Stelle ernster theologischer Streitschriften tritt das zahllose Heer von Libellen, Pasquillen und Flugschriften mit Frau Basengeklätsch«²²³. Die »Vorliebe für scholastisches Spintisiren«²²⁴ bricht sich unter den »orthodoxen Lutheranern«²²⁵ endgültig Bahn, und je größer die Unfreiheit der theologischen Methode, »desto weniger duldsam wird sie gegen jedwede Abweichung vom gegebenen Schema werden und die Bestreitung derselben als den wichtigsten Beruf des Theologen betrachten«²²⁶. Dabei kommt es im Unterschied zu den ehrwürdigen Glanzleistungen eines Gerhard zu dogmatischen Konstruktionen, denen »man den Namen gläubiger Unverschämtheit zu geben sich versucht fühlt«²²⁷.

Auch die Predigtmethode ist zunehmend durchzogen von »Geschmacklosigkeit und Künstelei«²²⁸, das Bewusstsein um die eigene sittliche Vorbildfunktion geht der Geistlichkeit verloren, Fehlverhalten wird entsprechend öffentlich zur Schau gestellt und in Predigten schöngeredet²²⁹. Das musste sich in der öffentlichen Wahrnehmung von Kirche und Theologie rächen und deren Geltungsansprüche in ein sich immer weiter auswachsendes Missver-

221 Ebd., S. 162f.

222 Ebd., S. 163.

223 Ebd.

224 Ebd., S. 247.

225 Ebd., S. 248.

226 Ebd., S. 247.

227 Ebd., S. 252.

228 Ebd., S. 263.

229 Vgl. pars pro toto den von Tholuck ebd., S. 272f., geschilderten Fall eines betrunken beim Tanz zu Tode gekommenen Geistlichen.

hältnis zur faktischen Geltung versetzen: »Je länger die in Betreff des Dogma mückenseigerische Klerisei die Kameele der praktischen kirchlichen Aergernisse verschluckt hatte, desto unaufhaltsamer brechen mit dem Anfange der zweiten Hälfte des Jahrhunderts die Klagen über den Verfall der Kirche hervor«, was sich nicht zuletzt in dem großen Zuspruch niederschlägt, den Spener empfängt²³⁰. Doch die »orthodoxe« Schultheologie, getragen von einem »furibunden Polemiker-Geschlecht«²³¹, verweigert jedwedes Anzeichen auch nur eines Hauchs von Einsicht. »In der Opposition gegen die neue Zeitrichtung wird vielmehr nur der Jammer über dem immer mehr hereindringenden Verfall der reinen Lehre desto stärker«²³².

Das erklärt sich aus dem verzweifelten Kampf ums Überleben: »Es galt seit dem Anfange dieser Periode die eigene Lebensrettung: kein Wunder also, wenn die Haltung exklusiver, der Kampf schroffer und hitziger wird – doch, wie wir schon aussprachen, nicht bloß hitziger sondern auch giftiger, galliger, schmutziger wurde er«²³³. So wuchsen sich zum Beispiel die Streitigkeiten um Calixt dermaßen aus, »daß Abschneiden, Ausrotten der kranken Glieder, als das einzige Mittel erschien«²³⁴. Ob es bei all dem »Zufall war, daß unter den Klopffechtern dieser Zeit eine so große Anzahl sittlich anstößiger, verächtlicher Charaktere, oder ob sich hierin das Verhängnis äußerte, welches auf jeder Verhärtung gegen eine nicht länger abzuleugnende Wahrheit ruht?«²³⁵ Streitsucht, Lehrfixierung, Todeskampf und Realitätsverweigerung bedingten und steigerten sich jedenfalls gegenseitig und äußerten sich in regelrechter Paranoia: »Wo der theologische Hochmuth jeden Paragraph der Dogmatik zum Symbol stempelt, und die unlautere Leidenschaft das Auge bewaffnet, sieht man auch am hellen Mittage Kobolde und Ungeheuer«²³⁶. Doch so heftig das wütende Anrennen gegen jede Abweichung und Neuerung auch ausfiel, der große Kampf war für die »lutherisch Orthodoxen« nicht mehr zu gewinnen: »Das ketzerische Ungeheuer, dem die Calov'sche Periode gegenübertrat, hatte nur Einen Kopf, den Helmstädtischen Synkretismus, das pietistische, mit welchem das Wittenberger Zion seit dem Ende des Jahrhunderts in Kampf getreten war, unzählige«²³⁷.

Die Bilanz Tholucks, der in Arnold einen wichtigen Gewährsmann hat²³⁸, fällt somit düster aus. Zwar müsse man »die Standhaftigkeit der Männer achten, welche sich auch jetzt noch um das von allen Seiten einstürzende

230 Ebd., S. 277.

231 Ebd., S. 279.

232 Ebd., S. 278.

233 Ebd., S. 279.

234 Ebd., S. 282.

235 Ebd., S. 279.

236 Ebd., S. 283.

237 Ebd., S. 284.

238 Vgl. dazu exemplarisch ebd., Vorrede, S. X und 285.

Gebäude schaaren und dem Einsturz Einhalt zu thun bestrebt sind, da an dem von der Zeit gebotenen Umbau Theil zu nehmen ihr Gewissen ihnen verbietet«²³⁹. Doch man sehe, »die Zeit war wiedergekommen, wo Melanchthon auf dem Zettel, auf dem er die Gründe, warum er abzuschneiden wünschte, auch die liberatio ab odio theologorum zeichnete – nur mit dem Unterschiede, daß damals jeder Schuß tödtlich, jetzt aber in der anders gewordenen Zeit es großentheils blinde Schüsse blieben«²⁴⁰. Mit solchen Worten lassen sich also »die allgemeinen Charakterzüge des Geistes dieser Periode«²⁴¹, wie er sie in *Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs* wahrnimmt und vorstellt, bündeln.

»Kennzeichnet demnach die frühen Vertreter der lutherischen Orthodoxie bis um die Mitte des 17. Jahrhunderts eine überwiegend biblisch-praktische und tolerante [...] Frömmigkeit, so setzt sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts jener Zelotismus für die »reine Lehre« durch, der gemeinhin für das Negativbild der »toten« Orthodoxie mit ihrer konfessionellen Überspanntheit bestimmend wird«²⁴². Diese inhaltlich-argumentative Differenzierung innerhalb der »Orthodoxie« und die Einteilung nach Jahrhunderthälften behält Tholuck bei, sie prägt auch seine sieben Jahre jüngere Darstellung *Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen*, eine »Art Seiten- oder Gegenstück zum »Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs«, das sich »dezidiert in die protestantische testes-veritatis-Tradition bzw. ihre pietistische Transformation in Gestalt erbaulicher Biogramme« hineinstellt²⁴³ und entsprechend einen anderen Geist amtet als sein letztgenanntes Werk. Mit seinen *Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen* trägt er gezielt Sorge, den zeitgenössischen positionell bedingten Verriß der »Orthodoxie«, wie sie uns mit den Darstellungen Hases und Bauris beispielhaft vor Augen stehen, ein historisches Korrektiv entgegenzustellen:

Der Zweck dieser biographischen Sammlung ist der Nachweis, daß es unhistorisch wäre, die sogenannte Periode der Orthodoxie so vom geistlichen Leben entblößt zu denken, als man nach den gewöhnlichen Darstellungen glauben muß. [...] Nach der gangbaren Vorstellung befaßt die Periode der »starren Orthodoxie« das ganze 17te Jahrhundert – eine Ansicht die als durchaus unhistorisch bezeichnet werden muß. Gerade um die Mitte des Jahrhunderts, gerade mit Beendigung des unheilvollen Krieges tritt eine Scheidung und Gährung in der Kirche ein, in welcher die strengere

239 Ebd., S. 289.

240 Ebd., S. 283.

241 Ebd., S. 163.

242 Hans-Martin KIRN, *Umkämpfter Glaube – umkämpfte Geschichte*. August Tholuck als Kirchenhistoriker, in: *Pietismus und Neuzeit* 27 (2001), S. 118–146, hier S. 130.

243 Thomas KAUFMANN, *Tholucks Sicht auf den Rationalismus und seine »Vorgeschichte«*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 99 (2002), S. 45–75, hier S. 67.

Orthodoxie in zunehmendem Maaße aufhört, Sache der Kirche zu seyn und zur Sache einer Partei in der Kirche herabsinkt. Es ist einerseits der unter den Kriegswehen erwachte Lebenshauch der praktischen Frömmigkeit, welcher, indem er die Starrheit des Dogma erweicht, einem mehr oder weniger unkirchlichen Subjektivismus Bahn bricht, andererseits der Reflexionsstandpunkt des gesunden Menschenverstandes, welcher schon bald nach der Mitte des Jahrhunderts das Dogma wankend zu machen und die kirchliche Autorität aufzulösen beginnt²⁴⁴.

Von der beherrschenden Stellung in der ersten Jahrhunderthälfte sank die »strengere Orthodoxie« in der zweiten zur Partei und von dort zu einem dem Untergang geweihten Minderheitenphänomen herab. Doch innerhalb der »Orthodoxie« gab es eben auch die weniger strenge Richtung, die den umgekehrten Weg nahm: »Während die Lebenszeugen aus der zweiten Hälfte des Jahrhunderts nicht mehr zu zählen sind, stehen sie in der ganzen ersten Hälfte als einzelne Aehren auf weiten, leeren Feldern. Nur diese vereinzelt Aehren in eine Garbe zu binden, war der Endzweck der Sammlung. [...] Nur die hervorragenden unter den Vertretern eines lebendigen Christenthums sollen hier dargestellt werden«²⁴⁵ – und zu suchen sind die »vereinzelt Aehren« ausgerechnet in den Reihen der »Orthodoxie« vor dem Westfälischen Frieden. Vor diesem inhaltlich-thematischen Hintergrund distanziert sich Tholuck dann auch dezidiert vom Zugriff Arnolds: »So konnte also der Maaßstab, nach welchem die Lebenszeugen jener Periode bei Arnold zusammengestellt sind, nicht der unsrige seyn«²⁴⁶.

Der zumindest bezüglich der ersten Jahrhunderthälfte und somit partiellen Gegenläufigkeit seiner vergleichsweise komplexeren Wahrnehmung der »Orthodoxie« zu bestimmten prominenten Entwürfen seiner eigenen Gegenwart ist er sich dabei vollauf bewusst: »Wie der Herausgabe meiner ›Wittenberger Theologen‹ die Tendenz unterlegt worden ist, die orthodoxe Theologie des 17. Jahrhunderts verächtlich machen zu wollen, so dürfte von Manchen die Verherrlichung derselben als Absicht dieser Schrift angesehen werden. Aber eine andere Tendenz hat bei keinem von beiden Werken obgewaltet als die historische, die Zeit zu zeigen wie sie war«²⁴⁷ – eine an ein prominentes Vorbild anknüpfende Wendung, die Tholuck zur Legitimierung seiner binnendifferenzierenden Darstellung der »Orthodoxie« wenig später in seinem Hauptwerk erneut platzieren sollte, genauer: zu Beginn des zweiten Teils seiner zwischen 1853 und 1862 publizierten *Vorgeschichte des Rationalismus*.

244 August THOLUCK, Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen vor und während der Zeit des dreißigjährigen Krieses, Berlin 1859, S. 1.

245 Ebd., S. 1f.

246 Ebd., S. 2.

247 Ebd., Vorwort, S. V.

Jene Unterscheidung zwischen einer »strengerer Orthodoxie« als Mehrheits- und einer milderer als Minderheitsphänomen vornehmlich vor der Mitte des 17. Jahrhunderts zum bereits angeführten Nachweis, dass es nach Tholuck unhistorisch wäre, die »Orthodoxie« in toto »vom geistlichen Leben entblößt zu denken«, bleibt in seinem detailreichen Panorama darstellungsleitend, welches Tholuck das Urteil eingebracht hat, das »Gedächtnis des Namens bei den Gelehrten« haften an seinen »Forschungen zur Theologiegeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts«²⁴⁸. Der so Gewürdigte wiederum erklärt selbst, den Rang der *Vorgeschichte des Rationalismus* innerhalb seines historischen Gesamtwerkes unterstreichend, sowohl *Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs* als auch seine *Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen* verdankten sich seinen Vorarbeiten dazu und stellen gesondert platzierte Nebenprodukte dar²⁴⁹.

»Wie in den früheren Bearbeitungen der orthodoxen Periode, so ist auch in dieser mein Ziel, die Vergangenheit weder zu verherrlichen noch herabzusetzen, sondern sie zu zeigen, wie sie ist«²⁵⁰, führt Tholuck aus, wobei die früher schon von ihm aufgegriffene berühmte Sentenz Rankes erneut anklingt. Die großen gedanklichen Bögen der *Vorgeschichte des Rationalismus* sind mit Blick auf die uns interessierende Fragestellung bereits vertraut:

Die Phasen des Sittlichkeitsstandes der Zeit im Großen spiegeln sich auch in der engern Sphäre des Universitätslebens wieder: bis zum Anfange des dreißigjährigen Krieges einestheils Gesetzlichkeit, anderntheils sittliche Rohheit; nach demselben, da, wo der neuerwachte christliche Lebenshauch nicht eindringt, zunehmende Erschlaffung und die Sünden der Schwäche. Während nämlich seit 1650 der eine Theil der Kirche sich zunehmend christlich belebt, sinkt der andere, welcher dieser Belebung widerstrebt und nun auch nicht mehr durch die objektive Macht des Gesetzes gehalten wird, in sittliche Erschlaffung²⁵¹.

248 Emanuel HIRSCH, Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, neu hg. und eingeleitet von Albrecht BEUTEL, Waltrop 2000 (Gesammelte Werke 9), Bd. 5, S. 104.

249 Vgl. THOLUCK, *Der Geist der lutherischen Theologen*, Vorwort, S. IX, und ders., *Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen*, Vorwort, S. VI.

250 Ders., *Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts bis in die Anfänge der Aufklärung*. 1. Abteilung: Die erste Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts bis zum westphälischen Frieden, Berlin 1861 (*Vorgeschichte des Rationalismus* 2/I), Vorwort, S. VII f.

251 Ders., *Das akademische Leben des siebzehnten Jahrhunderts mit besonderer Beziehung auf die protestantisch-theologischen Fakultäten Deutschlands, nach handschriftlichen Quellen*. 1. Abteilung: Die akademischen Zustände, Halle a. S. 1853 (*Vorgeschichte des Rationalismus* 1/I), S. 136; vgl. auch ebd., S. 151.

Seit der Jahrhundertmitte machten sich folglich verstärkt »Eifersucht, Brotneid, Streitsucht« breit²⁵², hinzu traten Titel- und Trunksucht²⁵³. »Die eigentliche Haderperiode beginnt indessen erst mit den Calixtinischen Streitigkeiten in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts«²⁵⁴, wobei sich die »Unverträglichkeit dieser Periode«²⁵⁵ kontinuierlich steigerte: »Kleinlicher noch und giftiger wird dieser Hader gegen das Ende hin, sobald der gefürchtete Pietismus« auf dem theologisch-kirchlichen Kampfplatz erschien²⁵⁶, der ja »schon seiner praktischen Tendenz nach nicht anders als nach gewissen Seiten hin zur herrschenden Orthodoxie in ein kritisches Verhältnis treten« konnte²⁵⁷.

Der Grund für das schier endlose polemische Wüten und die nie versiegende Streitsucht der Theologen lag in einer »Verirrung, welche aus der vor-reformatorischen Zeit vererbt war, in der Gleichstellung des begrifflichen Irrthums der Schule mit den Abirrungen vom religiösen Glaubensgrunde, der Verwechslung des religiösen und theologischen Interesses«²⁵⁸. Diese Verirrung äußerte sich in der notorischen Neigung der selbsterklärten lutherischen Gralshüter, »aus jeder Mücke einen Elephanten und aus jedem Ameisenhaufen einen Aetna« zu machen²⁵⁹. Zwar erhoben schon die frömmere Zeitgenossen ihre Stimmen gegen diejenigen, »welche auf den polemischen Stoßdegen sich besser verstanden als auf den geistlichen Hirtenstab und vergaßen, daß der heilige Geist in Gestalt einer Taube und nicht eines Raben erschienen, welche statt nährendem Brote nur die Disteln der Polemik dem Volke zur Speise reichten und daran nicht erinnert seyn wollten, daß Lämmer zu weiden die erste Pflicht und den Wolf zu scheuchen nur die zweite«²⁶⁰. Aus bekannten Gründen verhallten die Mahnungen der »durch christlichen Eifer ausgezeichneten Männer«²⁶¹ jedoch, und so kann es nicht wundernehmen, dass die beklagenswerten Tatsachen »ein furchtbares Bild akademischer Entsittlichung gerade in der Zeit ergeben, wo Tübingen mit Wittenberg im Ruhme reiner Lehre wetteiferte«²⁶².

252 Ebd., S. 136.

253 Ebd., S. 142f.

254 Ebd., S. 139.

255 Ebd.

256 Ebd., S. 140.

257 Ders., *Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts bis in die Anfänge der Aufklärung*. 2. Abteilung: *Die zweite Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts (Vorgeschichte des Rationalismus 2/II)*, Berlin 1862, S. 51.

258 Ders., *Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts*. 1. Abteilung (*Vorgeschichte des Rationalismus 2/I*), S. 40.

259 Ebd., S. 41.

260 Ebd.

261 Ebd.

262 Ders., *Das akademische Leben des siebzehnten Jahrhunderts*. 1. Abteilung (*Vorgeschichte des Rationalismus 1/I*), S. 145.

Aber auch hier warnt Tholuck vor Pauschalisierungen, denn was »von der Allgemeinheit gilt, gilt darum noch nicht von der Gesamtheit«²⁶³. Schließlich gab es neben der Mehrheit der anmaßenden, engstirnigen und eitlen Streittheologen zumindest in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts noch »das Geschlecht jener edleren Orthodoxen«²⁶⁴. Deren »sittliche Entrüstung« richtete sich primär gegen »solche Verfolgungssucht, welche lediglich in Privatleidenschaften ihren Grund hat, in eigensinniger Rechthaberei und in collegialischer Verfeindung, in hierarchischem Ehrgeiz oder unerbittlicher Verhärtung selbst gegen die einfachsten Forderungen der Menschenliebe«²⁶⁵. Aber ihr vollkommen berechtigter Einspruch zeitigte keine Wirkung, die »Orthodoxie«²⁶⁶ nahm in der zweiten Jahrhunderthälfte die bereits bekannte Entwicklung. Deren Wurzeln liegen freilich vor dem Westfälischen Frieden, sodass sich in der Theologie der »Orthodoxie« in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wenig rühmliche Tendenzen flächendeckend verfestigten, die sich längst vor der Jahrhundertmitte beobachten lassen. Die

Charakterzüge der kirchlichen Wissenschaft in der ersten Hälfte des Jahrhunderts und in der zur Fraktion gewordenen orthodoxen Schule des (sic) zweiten sind folgende: 1) Die zunehmende Herrschaft traditioneller Autorität, 2) eine sich steigernde Alleinherrschaft dogmatisch-polemischen Interesses, 3) der zunehmend abstrakt-logische Charakter der Dogmatik, 4) die zunehmende Verwischung des Unterschiedes von Fundamentalem und Nicht-Fundamentalem, 5) das zwar nicht verlorene, doch je länger je mehr zurückgedrängte parktisch-christliche Interesse²⁶⁷.

Tholucks Rede von der »zur Fraktion gewordenen orthodoxen Schule« ist für sein Bild der zweiten Jahrhunderthälfte wesentlich: Die »Orthodoxie« ist von der allein dominanten Kraft zu einer degenerierenden und darüber schwächer werdenden Partei unter vielen – im Gegensatz zu ihr aufstrebenden – geworden. Im Abwehrkampf gegen »Calixtinismus«, Pietismus und Aufklärung²⁶⁸ sinkt ihr Stern unaufhaltsam »da, wo der neuerwachte christliche Lebenshauch nicht eindringt«²⁶⁹. Damit ist auf die uns bekannte Dif-

263 Ebd., S. 127.

264 Ders., Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts. 1. Abteilung (Vorgeschichte des Rationalismus 2 / I), S. 42.

265 Ebd., S. 43.

266 Ebd.

267 Ebd., S. 61.

268 S. zu den genannten Gestalten im Einzelnen ders., Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts. 2. Abteilung (Vorgeschichte des Rationalismus 2 / II), S. 31–76.

269 Ders., Das akademische Leben des siebzehnten Jahrhunderts. 1. Abteilung (Vorgeschichte des Rationalismus 1 / I), S. 136.

ferenzierung angespielt: Bestimmte Teile der »Orthodoxie«²⁷⁰ konnten sich dem Zeitgeist nicht entziehen und öffneten sich der praktisch-christlichen Belebung der Kirche. Frömmigkeit und Friedensliebe der ihretwegen in der dunklen Masse umso heller aufleuchtenden »orthodoxen« Größen der ersten Jahrhunderthälfte fanden somit in der zweiten ihre Fortsetzer, weshalb die von Tholuck begrüßten Anliegen von »Calixtinismus« und Pietismus innerhalb der »Orthodoxie« auf fruchtbaren Boden fielen. So wurde beispielsweise »unter dem Einflusse des Zeitgeistes manchen von den Orthodoxen die Streitsucht verleidet, wie sie denn auch in den synkretistischen Streitigkeiten in Injurienprozesse ausläuft, in den pietistischen in altes Weibergeklätsch«²⁷¹. Für die breite Mehrheit der »Orthodoxen« allerdings waren und blieben »Anmaßung und Herrschsucht, Unverträglichkeit der Geistlichen und Privataffekte auf der Kanzel und im Beichtstuhl« kennzeichnend, und die »anstößigsten Beispiele des pasquillantischen Hadergeistes geben die calixtinischen und pietistischen Streitigkeiten«²⁷².

In ihnen rieb sich die »Orthodoxie« schließlich auf und ging so ihrem unvermeidlichen Untergang entgegen, wie Tholuck im ersten Band seiner unvollendet gebliebenen *Geschichte des Rationalismus* von 1865 – einen bedeutenden Ertrag seiner Vorgeschichte des Rationalismus bilanzierend – schildert: »In jugendlicher Lebenskraft trat mit dem Anfange des 18. Jahrhunderts der Pietismus in die Schranken, siegreich durchdringt er in drei Jahrzehnten die Höfe, die Adligen, die Geistlichkeit und das Volk« und setzt seiner gegen jede wahrhaft christliche Lebensäußerung verhärteten Gegnerin ein Ende, sodass schließlich der »todte Dogmatismus der symbolischen Orthodoxie einer lebensvolleren biblischen Rechtgläubigkeit unterliegen« musste²⁷³. »So ist dem Pietismus in der Berechtigung, welche er gegen den todten Dogmatismus der Vergangenheit hatte, ein fröhliches Aufblühen und ein großer Sieg beschieden gewesen«²⁷⁴.

Das Bild der verkümmerten und aufgrund ihrer beklagenswerten Charakterzüge letztlich zu Recht sterbenden »strengeren Orthodoxie« ist aber für Tholuck nur die eine Seite der Medaille. Seine Wahrnehmung der Gruppe der streitbaren Träger des »schweren Brutharnisch[s] der Orthodoxie«²⁷⁵ ist komplexer und vermag daher, vor der Mitte des 17. Jahrhunderts immerhin einige wenige Persönlichkeiten zu identifizieren, deren Leben und Werk

270 Ders., Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts. 2. Abteilung (Vorgeschichte des Rationalismus 2 / II), S. 76.

271 Ebd., S. 81.

272 Ebd., S. 107.

273 Ders., Geschichte des Rationalismus. 1. Abteilung: Geschichte des Pietismus und des ersten Stadiums der Aufklärung, Berlin 1865, S. 9.

274 Ebd.

275 Ders., Das akademische Leben des siebzehnten Jahrhunderts mit besonderer Beziehung auf die protestantisch-theologischen Fakultäten Deutschlands, nach hand-

vom erwachenden Lebenshauch praktischer Frömmigkeit zeugen. Entsprechend läuft das von Tholuck auf der Basis historischer Argumentationsgänge gezeichnete Bild einer strengen, allzu schematischen Gegenüberstellung der großen Geistes- und Frömmigkeitsströmungen programmatisch zuwider, indem es die Rede von einer insgesamt »erstarrten Orthodoxie«²⁷⁶ bzw. einer »starren Orthodoxie«²⁷⁷ zumindest für das ganze 17. Jahrhundert konterkariert. Er hält sie lediglich für die Jahrzehnte nach dem Westfälischen Frieden für angemessen. Die Sicht auf die Gruppe der »Orthodoxen« in der zweiten und der vorherigen Jahrhunderthälfte verrät – nicht anders als bei seinen Zeitgenossen Hase und Baur – Tholucks eigene, im kirchlich-theologischen Richtungsstreit des 19. Jahrhunderts historiographisch keineswegs unwidersprochene Positionalität. Auch im Falle Tholucks steht die historisierende Darstellung der »Orthodoxie« als einer klar abgrenzbaren Gruppe mit spezifischen Eigenschaften und Haltungen im Dienst der historischen Unterfütterung seines eigenen Standpunktes im Rahmen der theologiepolitischen Positionierungsdebatten seiner Zeit. Kurz: »Gegenwartsbezug und Historisierung hängen innig zusammen«²⁷⁸.

Es tue nämlich angesichts der ihm gegenwärtigen Lage zwar not, »einem diffundierenden Subjektivismus und seinen luftigen Phantasmagorien gegenüber die Kirche auf die historische Basis ihres Bekenntnisses zu gründen«²⁷⁹. »Doch bin ich, indem ich dieses ausspreche, fern davon, demjenigen Confessionalismus das Wort zu reden, welcher in der Repristination der Vergangenheit mit Haut und Haar das Heil der Gegenwart sieht, jenem judaisirenden Partikularismus«²⁸⁰. Tholuck tritt demnach mit einer doppelten Frontstellung an: Zum einen verfolgt er »das Projekt einer Überwindung des Rationalismus *mittels seiner Historisierung*«²⁸¹. Zum anderen stellt er sich mit seinen eng zusammengehörenden und vielfach aufeinander verweisenden kirchen- und theologiegeschichtlichen Schriften an gegen den lutherischen Konfessionalismus seiner Zeit und dessen kirchlich-theologischen Repristinationsbestrebungen. »Mag auch die lutherische Kirche sich in strenger Continuität mit ihrer historischen Vergangenheit aufbauen – Schwächen und Irrthümer in dieser anzuerkennen, davon sollte dies doch nicht abhalten«²⁸². Insbesondere vonseiten des sogenannten Neuluthertums

schriftlichen Quellen. 2. Abteilung: Die akademische Geschichte der deutschen, skandinavischen, niederländischen, schweizerischen Hohen Schulen (Vorgeschichte des Rationalismus I / II), Halle a. S. 1854, Vorwort, S. VII.

276 Ders., Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen, Vorwort, S. VII.

277 Ebd., S. 1.

278 KAUFMANN, Tholucks Sicht auf den Rationalismus, S. 68.

279 THOLUCK, Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen, Vorwort, S. V.

280 Ebd.

281 KAUFMANN, Tholucks Sicht auf den Rationalismus, S. 73.

282 THOLUCK, Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen, Vorwort, S. VI.

erwartet Tholuck dann auch Ein- und Widerspruch. Der Parteilichkeit in Gestalt von Vorhaltungen derjenigen, »welche selbst nur mit dem Auge der Partei zu sehen vermögen«, er zeichne »nur aus parteiischen Absichten die ›gute alte Zeit‹ schwärzer [...], als meine Studien sie mich finden ließen«, entgegnet der Historiker und Theologe: »Ich ehre die, welche ›die gute, alte Zeit‹ lieben, und glaube mit zu ihnen zu zählen, aber die Wahrhaftigkeit müssen wir vor allem lieben«²⁸³.

Beide Stoßrichtungen verfolgt nun das Tholuck'sche Werk: Seine »konzeptionelle Verbindung des Rationalismus mit seiner Vorgeschichte in der Orthodoxie verhindert einen ›repristinativen‹ Rückgriff auf die Orthodoxie einerseits, eine ›unhistorische‹ Bewertung des Rationalismus als allein der ›Vernunft‹ entsprungener, unüberholbarer Entwicklungsstufe des Protestantismus andererseits«²⁸⁴. Hinzu tritt freilich – drittens – die Inanspruchnahme ausgewählter theologischer Größen der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, die bereits vor dem Westfälischen Frieden der Lebenshauch der praktischen Frömmigkeit erfasst, für die eigene Position. Sie werden als Vorläufer und Wegbereiter des Pietismus gedacht, der wiederum den schon bei ihnen in nuce erkennbaren Anliegen zur Durchsetzung verhilft. Die pietistische Ahnengalerie und mit ihr diejenige der von Tholuck ausdrücklich favorisierten historischen Lebensäußerung des nachreformatorischen Protestantismus wird um einige im Richtungsstreit des 19. Jahrhunderts begehrte Portraits erweitert, und zwar auf Kosten von Strömungen, die der Kirchenhistoriker selbst programmatisch ablehnt. Diese Entwindung im Medium der Kirchengeschichtsschreibung zur historischen Verstärkung theologiepolitischer Geltungsbehauptungen entspricht dabei ganz dem kirchlichen »Ziel meiner Wünsche und Hoffnungen«²⁸⁵. Als eigenes Ideal ist gegen konfessionalistische Repristinations- und rationalistische Vollendungsphantasien schließlich an eine Kirche gedacht, »welche, durch den Pietismus hindurchgegangen, praktisch lebendig geworden, und durch die Krise des Rationalismus, des kritischen und des philosophischen, hindurchgegangen, wissenschaftlich gereinigt und vertieft« worden ist²⁸⁶. Und der historischen Herleitung und positionellen Absicherung dieses Ideals im Kontext der zeitgenössischen kirchlich-theologischen Auseinandersetzungen, innerhalb derer auch Hase und Baur ihre Stimmen erheben, dient nicht zuletzt die historisch binnendifferenzierende Zeichnung der mehrheitlich mehr und mehr verkommenden »Orthodoxie«, wie wir sie uns vor Augen gestellt haben.

283 Ders., Das akademische Leben des siebzehnten Jahrhunderts. 1. Abteilung (Vorgeschichte des Rationalismus 1/I), Vorwort, S. IXf.

284 KAUFMANN, Tholucks Sicht auf den Rationalismus, S. 71.

285 THOLUCK, Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts. 1. Abteilung (Vorgeschichte des Rationalismus 2/I), Vorwort, S. VIII.

286 Ebd.

VI. Vom 19. ins 20. Jahrhundert: Eine asymmetrische historiographische Kategorie wird systematisch operationalisiert

Ernst Troeltsch

A. Zwischenstand

Zu den ebenso aufmerksamen wie kritischen Lesern der Tholuck'schen historischen Portraits und Panoramen des 17. Jahrhunderts gehörte neben Baur¹ natürlich auch Hase: »Tholuck hat die Persönlichkeiten, das collegiale und häusliche Leben dieser Häupter der Orthodoxie treu geschildert in verschiedenen neben einander herlaufenden Schriften als eine Vorgeschichte und stattlichen Unterbau seiner Geschichte des Rationalismus. Es ist ein dunkles Bild, voll Zerrüttung und Zänkerei«². Es ist ein Bild von unoriginellen Theologen, die »ihre Vorgänger und einander nur ausgeschrieben« haben, ein Bild akademischen Lebens, das insgesamt »roh und gewaltthätig« war und den geistlichen Nachwuchs »an Trunk und Händelsucht, an Knechtsinn und Tyrannei« gewöhnte, ein Bild einer Zeit, in der »Milde und Achtung vor fremder Überzeugung [...] als Verrath an den Seelen« galt³. Kurz: »Wie dunkle Schatten in das gelehrte und häusliche Leben dieser Wittenberger Zionswächter und der von ihnen ausgehenden orthodoxen Schule fallen, [...] davon hat uns Dr. Tholuck unlängst ein höchst anschauliches Bild aufgestellt«⁴. Hases Anlehnung an die im vorherigen Kapitel herausgearbeiteten gedanklichen Linien Tholucks geht über die negative Wahrnehmung der »Orthodoxen« sowie der von ihnen geprägten Zeit hinaus: Der Pietismus habe der »Berechtigung der Subjectivität des eignen Gefühls und Erlebens« Raum gegeben und sich »aus den Tiefen des frommen Gefühls gegen die Buchstäblichkeit der orthodoxen Überlieferung« erhoben »mit dem vollen

1 Vgl. exemplarisch BAUR, Geschichte der christlichen Kirche, Bd. 4, S. 359f., 363, 365, 582.

2 HASE, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, Bd. 3: Zweite Abteilung. Erste Hälfte, S. 15f.

3 Ebd., S. 16f.

4 Ders., Die Orthodoxie nach ihrem sittlichen Gehalte, Bd. 2, S. 544.

Recht der eigenen Erfahrung«⁵. Doch konnte im Pietismus »leicht an Stelle des subjectiven frommen Gefühls die subjective Vernunft mit ihrer Herrschaft treten. Insofern war dieser Pietismus der Vorläufer des Rationalismus. So hat ihn Tholuck gemeint. So lange er kämpft gegen die Orthodoxie, steht er in Deutschland an der Spitze der geistigen Bewegung«⁶.

Aus der mit Tholuck geteilten und offen auf ihn zurückgeführten Einschätzung zieht Hase allerdings eigene Konsequenzen, denn hätte »der Pietismus gesiegt, bei aller Tüchtigkeit, wäre die Folge doch gewesen religiöse Bornirtheit und Bruch mit der Welt, statt sie zum Gottesreich zu gestalten«⁷. Trotz dieser ihn wiederum in die Nähe Baur's rückenden Diagnose zeigt sich Hase der von Tholuck unzweideutig favorisierten Gegenbewegung zur »Orthodoxie« gewogen, wenn auch nur in einer bestimmten Gestalt: »Ich achte ihn doch, wie er urkräftig sich in Spener darstellt, als ein praktisches Lutherthum, von der Grundanschauung Luthers ausgehend, als eine im Gefühl wurzelnde, das Leben beherrschende Macht, die Reformation der in bloßer Orthodoxie erstarrten lutherischen Kirche«⁸. Die Anklänge an Tholuck sind somit zwar unüberhörbar, dem bis auf wenige Ausnahmeerscheinlichkeiten negativen Urteil Tholucks über die »Orthodoxie« schließt er sich unumwunden an. Hingegen ist Hase weit davon entfernt, dem Pietismus die Funktion eines gegenwartsorientierenden kirchlichen Ideals zuzuschreiben, dessen historischer Begründung dann in gewisser Weise auch seine Kirchengeschichtsschreibung gedient hätte. Und mit dieser Differenz stehen wir schon wieder mittendrin in den theologie- und kirchenpolitischen positionellen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts.

Denn die drei vorgestellten Theologen haben einander nicht nur auf wissenschaftlichem Feld wahr- und ernstgenommen, sondern auch auf theologiepolitischem: Sie nahmen voneinander Notiz als prominente Akteure innerhalb des innerprotestantischen Richtungstreits der Zeit und als Repräsentanten jeweils anderer kirchlich-theologischer Lager, mit denen und gegen die es die je eigene Position zu profilieren galt. Exemplarisch spiegelt sich die keineswegs immer gleich weite Entfernung der so vertretenen Standpunkte zueinander einmal in den aufgezeigten Urteilen Baur's und Hase's über den historischen Ansatz des je anderen. Sie spiegelt sich aber beispielsweise auch in der alles andere als wertschätzenden Weise, in der Hase und Baur über die *Evangelische Kirchenzeitung* sprechen, zu deren Begründern und tatkräfti-

5 Ders., Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, Bd. 3: Zweite Abteilung, Erste Hälfte, S. 30.

6 Ebd.

7 Ebd., S. 31.

8 Ebd.

gen wie streitfreudigen Beiträgern bekanntlich auch Tholuck zählte⁹. Hases Bewertung des »beredte[n] Organ[s] der Renaissance-Orthodoxie«, von dem seine eigenen Forschungen »fanatisch angegriffen« wurden¹⁰, steht uns ja bereits genauso vor Augen wie das scharfe Verdikt Baur's über jenes geradezu inquisitorische »Organ der böartigsten und gehässigsten Anklägerei«¹¹, durch welches »das orthodoxe Glaubensbanner« in den theologiepolitischen Kampf getragen werde¹². Dahinter bleibt Baur's beißende Kritik an Tholuck persönlich nicht zurück: »Gilt es aber einmal, auf diese Weise mit der modernen Bildung und Wissenschaft zu kokettieren, so übertrifft keiner den Meister Tholuck. [...] Keiner ist auch so bemüht, sich den Schein der billigsten Anerkennung seines Gegners zu geben, und doch unterscheidet er sich von der Hengstenbergischen Verketzerung nur dadurch, dass er die gehässigste sittliche Verdächtigung in schön lautende Phrasen einzukleiden weiß«¹³. Tholuck kombiniere im Umgang mit von ihm abgelehnten Positionen das »abgeschmackte Pathos der hohlsten Tiraden und Declamationen« mit »wissenschaftlicher Charlatanerie und Rabulisterie [...]«. Ueberall ist alles nur auf täuschenden Schein, auf das Blenden und Imponieren angelegt«¹⁴.

Hases Bewertung der wissenschaftlichen Persönlichkeit Tholuck's fällt hingegen um ein Vielfaches milder aus als die seines persönlich wie wissenschaftlich hochgeschätzten Tübinger Kollegen – Hase kann ohne jeden Anflug von Ironie vom »gelehrten und geistvollen Tholuck« sprechen¹⁵. Doch ändert das oder der durchweg wohlmeinend-kollegiale Ton in den Briefen Hases an Tholuck¹⁶ nichts an dem doch erheblichen Abstand, den der Jenaer Theologe, dessen eigenes dogmatisch-theologisches System »als eine eigenständige Synthese verschiedener philosophischer und theologischer Strömungen aus dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts«¹⁷ zu stehen kommt, zum kirchlichen Ideal sowie zur theologischen Position des Hallensers einnimmt, wie sie ihm eben nicht zuletzt in den entsprechenden Voten der *Evangelischen Kirchenzeitung* und in Tholuck's kirchen- und theologiegeschichtlichen Arbeiten entgegentreten. Tholuck wiederum stritt gegen den seines Erachtens schädlichen Rationalismus nicht nur theoretisch durch seine Beiträge zu jenem Organ und sein umfangreiches Historisie-

9 S. dazu Leopold WITTE, Das Leben D. Friedrich August Gotttreu Tholuck's, Bielefeld u. a. 1886, Bd. 2: 1826–1877, S. 63–68.

10 HASE, Annalen meines Lebens, S. 27.

11 BAUR, Geschichte der christlichen Kirche, Bd. 5, S. 240.

12 Ebd., S. 385.

13 Ebd., S. 387f.

14 Ebd., S. 388.

15 HASE, Die Orthodoxie nach ihrem sittlichen Gehalte, Bd. 2, S. 541.

16 Sechs davon sind abgedruckt bei Bernd JAEGER, Karl von Hase als Dogmatiker, Gütersloh 1990 (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 12), S. 187–195.

17 Ebd., S. 179.

rungsprogramm an, sondern auch ganz praktisch im Rahmen seiner Amtsführung als Professor in Halle¹⁸. Baur selbst bekam die diesbezügliche Agitation und den Einfluss Tholucks sowie seiner bis in die höchsten Spitzen der Gesellschaft reichenden Netzwerke zu spüren, als Tholuck, dem historiographisch das »Rationalismusproblem [...] insbesondere in der Tübinger Schule Ferdinand Christian Baur greifbar« wurde¹⁹, dessen Berufung nach Halle aus vornehmlich theologiepolitischen Motiven hintertrieb²⁰.

Genug, alle drei die positionelle Ausdifferenzierung im Laufe des 19. Jahrhunderts genauso bezeugenden wie mitgestaltenden Theologen und Kirchenhistoriker hatten für die unter ihnen waltenden, mal mehr, mal weniger ausgeprägten theologischen und politischen Divergenzen hinreichend Belege erhalten und einander geboten²¹. Darüber haben sie einander profilschärfend beeinflusst. Dessen ungeachtet weisen sie jedoch an der uns interessierenden Stelle keineswegs unerhebliche Gemeinsamkeiten auf, wenn sie bei aller grundlegenden positionellen Verschiedenheit oder gar Gegensätzlichkeit in ihren historiographischen Werken einen auffallend einmütigen Eindruck der »Orthodoxie« vermitteln. Rufen wir uns die entscheidenden, uns nicht selten von Spittler und Planck schon geläufigen Eckpunkte ihrer charakterisierenden Beschreibung der »Orthodoxie« noch einmal zuspitzend in Erinnerung und fügen wir sie zu einem mosaikartigen historischen Gesamtbild zusammen:

Die »orthodoxe Partei« erwächst aus den inner- und nachreformatorischen Lehrstreitigkeiten und stellt das Melanchthon und seinen Anhängern feindlich gesonnene Lager. Sie wird in ihrer schonungslosen Angriffslust Trägerin einer bezeichnenden »Verirrung, welche aus der vorreformatorischen Zeit vererbt war« und wesentlich in der »der Gleichstellung des begrifflichen Irrthums der Schule mit den Abirrungen vom religiösen Glaubensgrunde, der Verwechslung des religiösen und theologischen Interesse« besteht²². Die im Gefolge der nicht selten aus niederen Beweggründen geführten und angeheizten dogmatischen Auseinandersetzungen sich rasch festigende Gruppenbildung ist vornehmlich auf Abgrenzung und Abschottung des reinen Erbes Luthers bedacht, als dessen einzig legitime Sachwalterin sie sich begreift. In dieser Selbstwahrnehmung bekämpft sie alle gemäßigten Strömungen innerhalb des Luthertums genauso unerbittlich wie selbst friedfertige Vertreter

18 Vgl. z. B. WITTE, Das Leben D. Friedrich August Gotttreu Tholuck's, Bd. 2, S. 179–193 und 271–273.

19 KIRN, Umkämpfter Glaube – umkämpfte Geschichte, S. 144.

20 WITTE, Das Leben D. Friedrich August Gotttreu Tholuck's, Bd. 2, S. 379–384.

21 Den institutionen- und wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund der positionellen Auseinandersetzungen innerhalb der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts beleuchtet exemplarisch WISCHMEYER, Theologiae Facultas, S. 277–324.

22 THOLUCK, Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts. 1. Abteilung (Vorgeschichte des Rationalismus 2/I), S. 40.

anderer konfessioneller Provenienz. Indem sie ihre innerprotestantischen Gegner als Verräter an der Sache der göttlichen Wahrheit gewaltsam nieder ringt, schwingt sie sich gegen Ende des 16. Jahrhunderts, »nachdem der Geist Melanchthon's vollends verschwunden und der Calvinismus unterdrückt war«²³, zur dominanten lutherischen Partei auf und unterdrückt – weiterhin auch gewaltsam – jede Opposition.

In und mit ihrer Herrsch-, Streit- und Rachsucht, ihrer Anmaßung und Dünkelhaftigkeit, ihrem autoritären Gebaren und zelotischen Despotismus, ihrer spitzfindigen Lehr- und Dogmenfixierung drückt sie dann besonders dem 17. Jahrhundert den Stempel auf. Ihr zänkischer Dogmatismus und ihre notorische Engstirnigkeit drohen, jede Regung praktischer Frömmigkeit und wissenschaftlicher Freisinnigkeit, jeden christlichen Lebens- und Vernunftzug zu ersticken, zumal ihr nichts so sehr abgeht wie Duldsamkeit oder gar Achtung gegenüber ihr fremden Erscheinungen. Mitte des 17. Jahrhunderts war durch ihr »Pfaffengebeiß«²⁴ und durch »die alleinige Geltung buchstäblicher Rechtgläubigkeit«²⁵ das einst so hoffnungsfroh angetretene Luthertum intellektuell und frömmigkeitspraktisch verödet. Eine »Erstarrung des Geistes« war die Folge, »die nur in Streit und Verketzerung auflebte«²⁶. Ja, in Neid und Hass wurzelt »jener polemische Geist, welcher die Theologie des 17. Jahrhunderts beherrschte und sie in so schlimmen Ruf brachte«²⁷. Die sich in wütender Polemik entladende Streitsucht liegt dabei in der Natur der Sache: »Je mehr Distinktion desto mehr Disputation, je mehr dogmatische Spitzen, desto mehr polemische Fehden«²⁸. »Was einst der natürliche Ausdruck tief innerlicher Frömmigkeit gewesen, die, von Menschengesetzungen sich losreißend, der Gottheit unbedingt sich hingab, vom Papst sich zu Christo wandte, das ward im 17. Jahrhundert ein erstarrtes Dogmensystem, das um jeden Preis festgehalten werden sollte. So war der Frühling, den die Wittenberger Nachtigall verkündet hatte, in frommer Engherzigkeit und kirchlicher Gewaltthätigkeit erstickt«²⁹.

Doch der unheilvolle, die zutiefst christliche Dynamik der Reformation regelrecht absorbierende Stern der »erstarrten Orthodoxie«, in der – neben »Laxheit ihrer Lebensansicht«³⁰ sowie »Geschmacklosigkeit und Künstelei«³¹ – »theologische Anmaßung, Verblendung gegen die kirchlichen

23 BAUR, Geschichte der christlichen Kirche, Bd. 4, S. 338.

24 HASE, Kirchengeschichte, 1. Aufl., S. 430.

25 Ebd., S. 495.

26 Ebd., S. 496.

27 BAUR, Geschichte der christlichen Kirche, Bd. 4, S. 335.

28 THOLUCK, Der Geist der lutherischen Theologen, S. 161.

29 HASE, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, Bd. 3: Zweite Abteilung. Erste Hälfte, S. 15.

30 BAUR, Geschichte der christlichen Kirche, Bd. 4, S. 582.

31 THOLUCK, Der Geist der lutherischen Theologen, S. 263.

Zustände, Streitsucht und Unduldsamkeit stehende Züge waren«³², beginnt nach der Jahrhundertmitte unaufhaltsam zu sinken. »Nicht lange nach dem Abschlusse des westphälischen Friedens macht sich ein Temperaturwechsel in der kirchlichen Atmosphäre fühlbar. Von verschiedenen Seiten aus wird der Sturz der bisherigen Theologenherrschaft und eine wachsende Gleichgültigkeit gegen die konfessionellen Unterscheidungslehren vorbereitet«³³. In Theologie und Kirche erheben sich nun Gestalten gegen diejenigen, »welche auf den polemischen Stoßdegen sich besser verstanden als auf den geistlichen Hirtenstab und vergaßen, daß der heilige Geist in Gestalt einer Taube und nicht eines Raben erschienen, welche statt nährendem Brote nur die Disteln der Polemik dem Volke zur Speise reichten und daran nicht erinnert seyn wollten, daß Lämmer zu weiden die erste Pflicht und den Wolf zu scheuchen nur die zweite«³⁴. In Calixt und seiner Schule, dann im weite gesellschaftliche Kreise erfassenden Pietismus und später auch in der nicht minder verbreiteten Aufklärung treten der »orthodoxen Partei« Opponenten entgegen, die sie nicht mehr zu überwinden vermag, eben weil sich in ihnen Anliegen Bahn brechen, die im Unterschied zu den kläglichen Haltungen und Lebensäußerungen der »Orthodoxie« genuin reformatorisch sind. Deren Sterben wiederum war notwendig, da sie als »Form des Protestantismus seinem Geiste, seinem Wesen nicht entsprach«³⁵.

Denn jene »bloße Orthodoxie und Gottesdienstlichkeit, die sich selbst um das sittliche Leben wenig kümmerte, konnte nicht das letzte Ziel der Reformation sein«, und Männer wie Calixt und Spener gehören »zu den geistigen Mächten, die sich mitten aus der lutherischen Kirche heraus allmählich gegen dies orthodoxe und papierne Papstthum erhoben«³⁶. Es ist daher unverkennbar, »welche Erkältung und Gleichgültigkeit gegen das orthodoxe System mit dem Ende des sycretistischen Streits eintrat, es hat seinen Credit in der öffentlichen Meinung verloren, das allgemeine Zeitbewusstsein ist schon im Begriff, sich mehr und mehr von ihm abzulösen«³⁷. So kommt es »zum stürmischen Angriffe auf die lang ertragene Zwingherrschaft der kirchlichen Autoritäten und der Kirche selbst«³⁸. Die geradezu zwangsläufig dem Untergang geweihten, zelotischen, verblendeten »Orthodoxen« ver-

32 BAUR, Geschichte der christlichen Kirche, Bd. 4, S. 359.

33 THOLUCK, Der Geist der lutherischen Theologen, S. 161.

34 Ders., Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts. 1. Abteilung (Vorgeschichte des Rationalismus 2/I), S. 41.

35 HASE, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, Bd. 3: Zweite Abteilung, Erste Hälfte, S. 2.

36 Ebd., S. 18.

37 BAUR, Geschichte der christlichen Kirche, Bd. 4, S. 343.

38 THOLUCK, Der Geist der lutherischen Theologen, S. 162.

kämpfen sich somit aufgrund ihres »pasquillantischen Hadergeistes«³⁹ zusehends seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, als sie sich in der breiteren öffentlichen Wahrnehmung längst diskreditiert und ihre gesellschaftliche sowie politische Geltung unwiderruflich verloren haben, und verschleifen ihre ohnehin nur noch eng begrenzten Kräfte, ohne in ihrer Verbitterung, Borniertheit und Ignoranz zu bemerken, dass ihrer Partei demnächst zum Segen des Protestantismus das Totenglöckchen klingt. Und wie »die Kämpfe einer untergehenden Geistesrichtung, die sich gegen den Tod wehrt, stets einen krampfhaften Charakter annehmen, so auch dieser Kampf«⁴⁰. Doch der Sieg reformatorisch geprägter wissenschaftlicher Freiheit und christlicher Frömmigkeit gegen die starre, zelotische und verödete »Orthodoxie« mit ihren katholisierenden Zügen und ihrem Bekenntnispositivismus war kein endgültiger, weshalb geschah, »was unsre Väter und Großväter sich nicht träumen ließen, die Orthodoxie ist in Deutschland wieder eine Macht geworden«⁴¹ und fordert als aggressives »Ultra-Luthertum«⁴² die Herrschaft in Theologie und Kirche.

Die keineswegs nur in den großen Linien einhellige Charakterzeichnung der »Orthodoxie« birgt nun bei genauerer Betrachtung unterschiedliche Nuancierungen, die freilich auf die grundsätzlichen positionellen Differenzen der drei Theologen verweisen. Zu denken ist in diesem Zusammenhang pars pro toto an zwei markante Punkte. Der eine ist die Beurteilung der Konkordienformel: Während Hase und Baur der historischen Leistung des lutherischen Konkordienwerkes mit seinen Bekenntnisbildungen aufgrund seiner gewaltsamen Durchsetzung sowie seiner desintegrierenden Wirkung skeptisch bis ablehnend gegenüberstehen, verteidigt Tholuck es explizit gegen derartige Vorhaltungen: »Daß die Konkordienformel durch ihre Anathematismen dies ganze ketzermacherische Unwesen verschuldet habe, läßt sich keineswegs behaupten«⁴³. Im Gegenteil: Schon die Präfation des Konkordienbuches eröffne einen »weiten Spielraum, Milde zu üben«⁴⁴. Damit wendet sich der Hallenser direkt gegen die uns geläufige Lesart seiner Kollegen in Tübingen und Jena.

39 Ders., Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts. 2. Abteilung (Vorgeschichte des Rationalismus 2/II), S. 107.

40 Ders., Der Geist der lutherischen Theologen, S. 163.

41 HASE, Die Orthodoxie nach ihrem sittlichen Gehalte, Bd. 2, S. 543.

42 Ebd., S. 540.

43 THOLUCK, Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts. 1. Abteilung (Vorgeschichte des Rationalismus 2/I), S. 41.

44 Ebd., S. 49.

Der andere Punkt betrifft die herausgestellte Wertung Speners und des Pietismus einerseits, der Aufklärung andererseits. Tholuck artikuliert seine Hochschätzung des Pietismus unzweideutig und erhebt ihn gegen repristinativen Konfessionalismus und kritischen Rationalismus zum geschichtlichen Vorläufer seines eigenen Kirchenideals, wobei er bestimmte Persönlichkeiten der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts als Ahnherren der Reformanliegen der von ihm favorisierten Strömung zeichnet und sie darüber vor neulutherischer Inanspruchnahme historisch-theologisch abzusichern sucht. »Insgesamt soll die Entwicklung der glaubens- und lebenspraktischen Orthodoxie zum Pietismus als notwendiger historischer Fortschritt begriffen und perspektivisch bis in die Zeit der Erweckungsbewegung als der »modernen«, weniger asketisch geprägten Form des Pietismus weitergeführt werden. Damit wird zugleich mittels historischer Vergewisserung eine erweckte Gestalt der lutherischen Kirche als legitime Fortsetzung der Reformation empfohlen«⁴⁵.

Anders wiederum bei Baur und Hase: Sie würdigen die Leistungen Speners und des Pietismus insgesamt gegen die düstere »Orthodoxie«, sehen jedoch in den vom Pietismus mitvorbereiteten Aufklärungsprogrammen des 18. Jahrhunderts die eigentliche Vollendung des Kampfes gegen die »orthodoxen« Verkehrungen und Verirrungen. So macht Baur nicht zuletzt gegen den persönlich wie positionell denkbar wenig geschätzten Tholuck und dessen Wahrnehmung des Pietismus klar: »Unstreitig trug Spener zu der freieren und kräftigeren Wendung, die die Entwicklung der lutherischen Glaubenslehre und Kirche überhaupt mit dem Anfange der folgenden Periode nahm, sehr vieles bei, obgleich allerdings seine Tendenz in manchem zu einseitig, zu ausschliesslich nur auf praktische Frömmigkeit gerichtet war, und das Bessere erst mittelbar aus der von ihm gegebenen Anregung hervorgehen konnte«⁴⁶. Denn: »Der Protestantismus ist seinem innersten Wesen nach das Princip der Autonomie, die Befreiung und Entäusserung von allem, worin der seiner selbst sich bewusste Geist nicht sein eigenes Wesen erkennen und sich mit sich selbst Eins wissen kann«⁴⁷ – und dieses Prinzip findet nach Baur in der Aufklärung reineren Ausdruck als im Pietismus, und beide verkörpern es geschichtlich weit mehr und besser als die »orthodoxe Partei« mit ihrem katholisierenden autoritären Gebaren. Von deren abschreckenden Haltungen und Zügen hebt zwar auch Baur Männer wie Johann Gerhard und Georg Calixt ab⁴⁸, aber er tut dies eben aus erkennbar anderen programmatischen Interessen als Tholuck, wie wir gesehen haben.

45 KIRN, *Umkämpfter Glaube – umkämpfte Geschichte*, S. 136.

46 BAUR, *Geschichte der christlichen Kirche*, Bd. 4, S. 346.

47 DERS., *Geschichte der christlichen Kirche*, Bd. 5, S. 43.

48 Vgl. z. B. ders., *Geschichte der christlichen Kirche*, Bd. 4, S. 337, 341, 359.

Dass diesbezüglich Hase gerade angesichts seiner Einschätzung des Pietismus, bei dem ihn übermäßige Neigungen zu Borniertheit und Weltflucht sorgen, letztlich Baur nähersteht als dem von ihm ebenfalls geschätzten Tholuck, dürfte ebenfalls deutlich geworden sein. Wenn Erstgenannter dann beispielsweise »die Gefährdung des Christenthums, der Geistesfreiheit und der Wissenschaft durch die Rechtgläubigkeit« attestiert⁴⁹, die Gefährdung »einer wissenschaftlichen Einsicht mit ihrer freien Mannigfaltigkeit« durch die Verquickung kirchlicher Geltungsansprüche mit weltlichen Machtmechanismen beklagt⁵⁰, entschieden für die »Zusammengehörigkeit des christlichen Glaubens und der freien Wissenschaft« eintritt⁵¹ und sich auch und gerade als Kirchenhistoriker dem »Kampf für die freie christliche Wissenschaft«⁵² in der »hohe[n] Freiheit, die meiner Zeit, meiner Stellung und wohl auch meinem Charakter natürlich ist«⁵³, verschreibt, und zwar dezidiert in dem klaren Bewusstsein, »daß Jedes nur seine Zeit hat«⁵⁴, weiß er sich in gewisser positioneller Verwandtschaft mit dem Tübinger Kollegen und dessen Schule. Auch unser Kontext bestätigt somit den Befund, »dass sich bei allem Dissens Baur und Hase in vielerlei Hinsicht nicht sehr fern standen«⁵⁵ – eine Diagnose, die sich so für das Verhältnis zwischen Tholuck und Baur aufgrund der gegenseitigen Wahrnehmung sicher nicht stellen lässt.

Doch unbenommen der ihrerseits positionell aufschlussreichen unterschiedlichen Akzentsetzungen im Rahmen historisch-theologischer Bewertungen waltet hinter und über diesen das pejorativ-essentialisierende Bild der unseligen »orthodoxen Partei« als Stammutter des positionell Fremden und Abgelehnten der eigenen Gegenwart. Die einst von Arnold vorgenommene und von Planck und Spittler breitenwirksam aufgenommene terminologische Umwertung wird beibehalten und elaboriert, »Orthodoxie« bleibt als historiographische Kategorie die polemisch-fremdbezeichnende Komponente eines asymmetrischen Begriffsduals. Daran ändert sich grundsätzlich auch dort nichts, wo in ihren Reihen einzelne Lichtgestalten auszumachen sind, die sich von der verkommenen Mehrheit abheben. Denn diese »orthodoxen« Ausnahmen bestätigen erstens die »orthodoxe« Regel und werden zweitens retrospektiv in die Entstehungszusammenhänge anderer, offenkundig bevorzugter Phänomene eingezeichnet, weshalb sie eigentlich gar nicht in die massa perditionis der »Orthodoxie« gehören, sondern als Pietisten, Aufklärer etc. avant la lettre gezeichnet werden. Mit anderen

49 HASE, Kirchengeschichte, 1. Aufl., S. 108.

50 Ebd., S. 115.

51 Ders., Kirchengeschichte, 11. Aufl., S. 607.

52 Ders., Annalen meines Lebens, S. 124.

53 Ders., Kirchengeschichte, 1. Aufl., Vorrede, S. VII.

54 Ders., Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, Bd. 1, S. 17.

55 HERBST, Karl von Hase, S. 341.

Worten: Von einer Aufwertung der »Orthodoxie« insgesamt durch die historisch-theologische Wertschätzung einzelner ihr zugerechneter Geistes- und Frömmigkeitsgrößen kann gerade nicht die Rede sein, sondern vielmehr von einer gezielten Stammbaumerweiterung der gegen sie antretenden Strömungen oder Gruppen. Die Voraussetzung asymmetrischer Oppositionsstrukturen bleibt demnach wie zuvor bereits bei Arnold, Spittler und Planck genauso an die Verwendung der Kategorie »Orthodoxie« gekoppelt wie die Annahme historisch klar abgrenzbarer Handlungseinheiten.

Das weitestgehend einhellige Bild der »Orthodoxie« des 17. und noch des 18. Jahrhunderts ergibt sich demnach offenkundig nicht aus einer grundsätzlichen positionellen Nähe der drei vielgelesenen Kirchenhistoriker; sie tragen ihre Differenzen offen in ihre Wahrnehmung und Darstellung der Kirchen- und Theologiegeschichte ein. Das markiert keine Besonderheit: »Die meisten zeitgenössischen Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts machen den positionellen Gegensatz zum Leitmotiv ihrer Darstellung«⁵⁶. Jene Einhelligkeit resultiert vielmehr aus einer gemeinsamen theologiepolitischen Frontstellung, die alle drei auch auf dem Gebiet der Kirchengeschichtsschreibung beziehen. Hase erklärt, dass unter allen Parteien seiner Gegenwart »die neuorthodoxe [...] das volle Recht« hatte, ihn als ihren Gegner anzusehen⁵⁷. Denn in ihr habe sich der »Gegensatz wider die freie Entwicklung des Protestantismus [...] in deutschen Landen so entschieden als Partei aufgestellt, daß die Freunde christlicher Freiheit, auch Diejenigen, welche die Kehrseite alles Parteiwesens genau kennen, sich gedrunken sahen, mindestens als literarische Partei aufzutreten, die so lange bestehn wird, als die Macht ihrer Gegner«⁵⁸. Und in diesem Kampf gegen die »Renaissance-Orthodoxie« sieht Hase sich in der Rolle »eines Schriftstellers und Parteiführers in der Zeit einer tiefen geistigen Spaltung«⁵⁹ sowie Tholuck bei aller theologisch-positionellen Differenz als seinen kirchenhistorischen Verbündeten und Gewährsmann. Schließlich ist diesem »der zunehmend erstarkende lutherische Konfessionalismus«⁶⁰ ebenfalls ein theologiepolitischer und kirchlicher Dorn ersten Ranges im Auge. Nach Baur's Wahrnehmung der zeitgenössischen »Hyperlutheraner«⁶¹ schließlich scheinen diese »in ihrer Anmaassungen«⁶² alles daran zu setzen, »das Aeusserste zu versuchen, was zur Untergrabung und Verhöhnung des Protestantismus geschehen kann«⁶³.

56 WISCHMEYER, *Theologiae Facultas*, S. 282f.

57 HASE, *Annalen meines Lebens*, S. 33.

58 Ders., *Die Orthodoxie nach ihrem sittlichen Gehalte*, Bd. 2, S. 538.

59 Ders., *Annalen meines Lebens*, S. 126.

60 KIRN, *Umkämpfter Glaube – umkämpfte Geschichte*, S. 122.

61 BAUR, *Geschichte der christlichen Kirche*, Bd. 5, S. 537.

62 Ebd., S. 243.

63 Ebd., S. 540.

Dem neulutherischen Konfessionalismus mit seinem kirchen- und theologiepolitisch legitimatorischen Repristinationsprogramm treten Hase, Baur und Tholuck somit gleichermaßen engagiert entgegen, um auch und gerade mittels ihrer Historiographie »den Kämpfen der Gegenwart einen Spiegel« vorzuhalten⁶⁴. Dabei dient ihnen die aufgrund gegenseitiger Beeinflussung und gemeinsamer Vorlagen inhaltlich weitestgehend kongruente Darstellung der »Orthodoxie« als ablehnenswerte, gleichwohl erklärbare und transitorische Gestalt des nachreformatorischen Luthertums unverkennbar der historischen Herleitung eines ebenso ablehnenswerten, erklärbaren und transitorischen Gegenwartsphänomens. Dessen eigene legitimatorisch positionierte historische Inanspruchnahmen werden entsprechend schonungslos offengelegt: »Die lutherische Kirche des 16ten und 17ten Jahrhunderts ist das Ideal, zu welchem man zurückblickt, ihre Erneuerung ist das Ziel, nach welchem man strebt, die Grundlage, auf welcher man weiter fortbauen will«⁶⁵. Die »Geistesträgheit, die Streitsucht und Herrschsucht, so wie die traditionelle Gesetzlichkeit dieser neuesten Orthodoxie [...], durch welche die protestantische Kirche, wie einst im 17ten Jahrhundert, zu einer neuen Gesetzeskirche zu erstarren« droht⁶⁶, lässt sich folglich zwar auf bestimmte historische Vorbilder zurückführen, doch gereichen sie der »neuesten Orthodoxie« keinesfalls zur Ehre, ganz im Gegenteil. Genau darüber unter strenger Wahrung wissenschaftlicher Standards und auf der Höhe der Geschichtswissenschaft der Zeit aufzuklären und so den gemeinsamen Gegner auch auf dem Feld der Kirchengeschichtsschreibung zu delegitimieren, treten die drei vorgestellten Theologen mit ihrer historischen Arbeit mutatis mutandis in die Schranken. Sie tun dies in der Überzeugung, dass die »Renaissance-Orthodoxie« letztlich genauso wenig dem Wesen reformatorischen Christentums entspricht wie die ihr zugeschriebenen oder von ihr selbst reklamierten kirchen- und theologiegeschichtlichen Vorbilder.

Aber das ist bei Hase und mehr noch bei Tholuck nur die eine Seite. Zugleich soll die Position der »neuesten Orthodoxie« dadurch geschwächt werden, dass ausgewählte Persönlichkeiten ihrer als unstatthaft empfundenen Inanspruchnahme durch jene entrissen werden. Die Abhebung bestimmter Geistes- und Frömmigkeitsgrößen von der Mehrheit der geschichtlichen »orthodoxen Partei« über den gewählten personengeschichtlichen Ansatz dient der »Abwehr des neulutherisch-restaurativen Anspruchs auf mehr oder weniger unmittelbaren Anschluß an die Theologie des 17. Jahrhunderts«⁶⁷, wobei die so vor dem missbilligten repristinativen Zugriff Gesicherten kur-

64 THOLUCK, Der Geist der lutherischen Theologen, Vorwort, S. VIII.

65 BAUR, Geschichte der christlichen Kirche, Bd. 5, S. 532.

66 Ebd., S. 533.

67 KIRN, Umkämpfter Glaube – umkämpfte Geschichte, S. 132.

zerhand in die Ahnenreihe der befürworteten geschichtlichen Gestalt des Protestantismus eingezeichnet werden. Die »Renaissance-Orthodoxie« wird auf diese Weise historisch und religiös genauso ins Unrecht gesetzt wie ihre unheilvollen Vorgänger, während die aus ihren sinisternen Reihen religiösvorbildlich Hervorstechenden für die historische Fundierung und theologische Traditionsbildung der eigenen Position reklamiert werden. Und in diese Doppelstruktur ist im 19. Jahrhundert das pejorative Bild der nachreformatorischen »Orthodoxie« einzufügen. Die positionelle Gegenwartsorientierung, der sich auch die kirchenhistorische Arbeit nicht entziehen kann und darf, bleibt also für die inhaltlich-argumentative Ausrichtung der Werke Hases, Baur und Tholucks genauso leitend wie die geschichtliche Verortung der eigenen Position und Aufgabe: Seit jeher handelt es sich um einen »Kampf der Vernunft oder was sich dafür ausgibt gegen das Herkommen, der frei und mündig werdenden Persönlichkeit gegen die altväterliche Überlieferung. Jeder, der ein Herz hat für seine Zeit, wird wollend oder unwillkürlich in diesen Kampf hineingezogen«⁶⁸. Schließlich gab es vor dem Hintergrund des verderblichen Einflusses der »Orthodoxie« und ihrer Wiedergänger »wenige Zeiten, in welchen über jedes freie wissenschaftliche Streben so hart und ungünstig, so einseitig und parteiisch geurtheilt worden ist, wie seit einer Reihe von Jahren«⁶⁹. Positivistische Gesetzmäßigkeit, erstarrter Dogmatismus und hierarchischer Autoritarismus einerseits, gewissensmäßige Freiheit, lebendige Religiosität und glaubensstarke Frömmigkeit andererseits streiten aus Sicht der drei selbst Beteiligten quer durch die Epochen der Kirchengeschichte gegeneinander, und die »Orthodoxie« – egal ob »alt« oder eben »neu« – steht in Masse, wie übrigens auch die Papstkirche, auf erstgenannter Seite. Daher kann und darf es nicht darum gehen, »demjenigen Confessionalismus das Wort zu reden, welcher in der Repristination der Vergangenheit mit Haut und Haar das Heil der Gegenwart sieht«⁷⁰. Vielmehr gilt es, auch ihn methodisch reflektiert zu historisieren, um ihm wirksam das theologiepolitische Heft aus der Hand nehmen zu können.

Die polemisch-asymmetrische Konstruktion der strengen, starren, eitlen, streitsüchtigen, kleingeistigen, autoritären, lehrfixierten »orthodoxen Partei« verdankt sich folglich dem Anliegen der historischen Herleitung eines oppositionellen Gegenwartphänomens, mit dem sich bei aller positionellen Differenz Hase, Baur und Tholuck gleichermaßen konfrontiert sehen. Der Feind der Gegenwart bekommt gleichsam seine geschichtliche Vorläuferin, bei der sich bereits all die beklagenswerten Züge und Haltungen finden lassen, die

68 HASE, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, Bd. 3: Zweite Abteilung. Erste Hälfte, S. 1.

69 BAUR, Geschichte der christlichen Kirche, Bd. 5, S. 530.

70 THOLUCK, Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen, Vorwort, S. V.

auch ihn kennzeichnen. Die denkbar wenig geschätzten Zeitgenossen erhalten einen denkbar wenig schätzenswerten Stammbaum und werden dadurch zu ihrerseits historisierbaren Schrumpfgestalten einer einst immerhin dominanten Fraktion innerhalb des frühneuzeitlichen Luthertums degradiert. Das In- und Miteinander von positioneller Gegenwartsorientiertheit und Gegenwartsorientierung im Medium der Kirchengeschichtsschreibung, das sich schon bei Arnold, Spittler und Planck beobachten ließ, trägt und prägt somit auch die Darstellungen drei der wirkmächtigsten Kirchenhistoriker des 19. Jahrhunderts, die wiederum die Werke jener drei Älteren genau kannten und die dortigen gedanklichen Linien nicht zuletzt im Zuge der uns interessierenden Oppositionskonstruktionen aufnahmen. Eine weitere wesentliche Parallele besteht in der gleichzeitigen Beibehaltung eines positiven Begriffs von Wahrheit und Rechtgläubigkeit: Wie zuvor Arnold, Spittler und Planck legen Hase, Baur und Tholuck ihren einflussreichen kirchen- und theologiehistorischen Beiträgen im Kontext der kirchlich-theologischen Auseinandersetzungen der Zeit eine Leitidee dessen zugrunde, was sie für religiös richtig und entsprechend von der christlichen Traditionsbildung und ihrer reformatorischen Aneignung für gedeckt halten. Sie schreiben Kirchengeschichte eben nicht nur zwecks historischer Herleitung und Verortung des abgelehnten Standpunkts, sondern genauso zur historischen Profilierung und Legitimierung des selbst verfochtenen. Jene religiöse Leitidee, die sich in der je eigenen positionellen Bildung niederschlägt, hat dann den pejorativ-fremdbezeichnenden, polemisch-asymmetrischen Begriff einer historischen Handlungseinheit namens »Orthodoxie« als ihr festes Seitenstück, dessen hermeneutische Voraussetzung sie zugleich ist.

Im 19. Jahrhundert erhält somit die einst von Arnold zur darstellungsleitenden historiographischen Kategorie erhobene, später von Spittler und Planck am Übergang zur positionellen Theologie erneut oppositionsstrukturierend in die Kirchengeschichtsschreibung eingebrachte polemisch gewandte Kategorie »Orthodoxie« durch ihrerseits ausgesprochen einflussreiche Denker vollends ihren festen Platz in der wissenschaftlichen Aufbereitung der nachreformatorischen Kirchen- und Theologiegeschichte. Vor diesem Hintergrund bleibt die Nutzung der pejorativen Konstruktion der »orthodoxen Partei« immer an die Offenlegung der eigenen Position mindestens ex negativo gekoppelt und hängt also im Rahmen der wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung aufs Engste mit der historischen Herleitung sowie Profilierung des programmatisch Eigenen wie des Fremden zusammen. Wer also im Laufe der nachreformatorischen Kirchen- und Theologiegeschichte eine Gestalt oder Strömung namens »Orthodoxie« identifiziert, bezeichnet damit in pejorativer Stoßrichtung und scharfer Abgrenzung das Gegenüber zur selbst favorisierten Gestalt des frühneuzeitlichen Protestantismus – sei das nun der Pietismus, sei es die Aufklärung, seien es beide.

So wird letztlich der eigenen Position genauso wie der zurückgewiesenen eine historisch-theologische Traditionslinie geschaffen, und beide werden in der innerlutherischen Lagerbildung seit der Reformation orientierend verortet. Die asymmetrische Oppositionskonstruktion gegeneinander profilierbarer Handlungseinheiten der Vergangenheit geht mit der voneinander genauso deutlich abhebbarer Handlungseinheiten der Gegenwart Hand in Hand. Dabei verändern sich zwar bis in die je eigene Gegenwart die konkreten historischen Stellungen der den erklärtermaßen Frommen und Friedliebenden nachstellenden und von diesen daher auch zu Recht angeprangerten »Orthodoxie«, nicht aber deren verderbliche Haltungen, Eigenheiten und Lebensäußerungen. Phänotypisch erstaunlich stabil, bleibt sie von Arnold über Spittler und Planck bis weit ins 19. Jahrhundert positionsübergreifend die Negativfolie, von der sich das als genuin reformatorisch bzw. christlich Wahrgenommene – das heißt das theologisch Eigene in geschichtlichem Werden und positioneller Entwicklung – umso strahlender abhebt. Diese Verflechtung der historiographischen Darstellung einer negativ konnotierten »orthodoxen Partei« mit den theologischen Auseinandersetzungen der jeweils eigenen Zeit ist entscheidend, fragt man nach dem Grund für die Homogenität und die Etablierung jener Kategorie in der Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts. »Orthodoxie« ist und bleibt auch und gerade in Gestalt der pejorativen historiographischen Kategorie Teil eines asymmetrischen Begriffsduals und folglich Ingredienz einer aus- sowie abgrenzenden semantischen Oppositionsstruktur.

Aus der Sicht der Beteiligten sind die positionellen Debatten und Streitigkeiten innerhalb der evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts Teil einer weit umfassenderen, grundsätzlicheren innerprotestantischen Auseinandersetzung. Hase beispielsweise erklärt, es handle sich seit jeher um einen »Kampf der Vernunft oder was sich dafür ausgibt gegen das Herkommen, der frei und mündig werdenden Persönlichkeit gegen die altväterliche Überlieferung. Jeder, der ein Herz hat für seine Zeit, wird wollend oder unwillkürlich in diesen Kampf hineingezogen«⁷¹. Dieser Kampf wiederum ist Teil der seit der Reformation waltenden »lebendigen Bewegung«⁷² der Kirchengeschichte. So habe sich seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts »das Neue hervorgedrängt, aber vom Alten noch überdeckt, meist nur in der Tiefe arbeitend, bis in der Mitte des 18. Jahrhunderts es mächtig hervorbricht, als in der protestantischen Kirche die altväterliche Orthodoxie von ihrem Thron gestoßen wurde [...]. In der protestantischen Kirche ist es eine Entwicklung zur Kirche der individuellen Selbstständigkeit. Ihre Nothwendigkeit liegt

71 HASE, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, Bd. 3: Zweite Abteilung. Erste Hälfte, S. 1.

72 Ebd.

darin, daß die erste Form des Protestantismus seinem Geiste, seinem Wesen nicht entsprach⁷³. Denn jene »bloße Orthodoxie und Gottesdienstlichkeit, die sich selbst um das sittliche Leben wenig kümmerte, konnte nicht das letzte Ziel der Reformation sein«⁷⁴. Gleichwohl habe sich das »Alte mit erneuter Kraft«⁷⁵ erhoben, und zwar ganz konkret in Gestalt der vielzitierten »Renaissance-Orthodoxie«⁷⁶.

Im Kontext des umfassenderen Kampfgeschehens sind demnach auch die Auseinandersetzungen der eigenen Gegenwart zu verstehen, wobei deren historische Analyse und Verortung naturgemäß mit besonderen Herausforderungen behaftet ist: »Je näher man der Gegenwart kommt, um so bekannter ist der Boden, auf welchem sich die Geschichte bewegt. [...] Je näher man den Begebenheiten steht und sie ihren geschichtlichen Verlauf gleichsam unter seinen eigenen Augen nehmen sieht, in einem um so engeren und ergreifenderen Zusammenhang erscheint uns alles«⁷⁷. Der große Kampf von Alt gegen Neu – »ein Kampf entgegengesetzter Richtungen und Bestrebungen, ein Kampf zweier Principien«⁷⁸ – verlangt daher besondere begrifflich-heuristische Instrumentarien, die die beiden streitenden Seiten inklusive ihrer kirchengeschichtlichen Lebensäußerungen in ihrem historischen Herkommen und ihrer gegenwärtigen Bedeutung erkennbar machen, ohne sie ihrer geschichtlichen Spezifik einerseits, ihres genetischen Zusammenhangs andererseits zu berauben.

Die Unterscheidung zwischen dem im Grunde überlebten, zum Leiden von Theologie und Kirche dennoch weiterhin lebendigen Alten und dem wesentlich reformatorischen Neuen fungiert offenkundig als prinzipiell-antagonistische Deutungsfigur zur Erfassung widerstreitender Großformationen innerhalb der Kirchen- und Geistesgeschichte einerseits, zur historischen Verortung der eigenen Position innerhalb des Streitgeschehens andererseits. Modifiziert kommt die Differenzierung zwischen alt und neu dann allerdings auch als genetisch-kontextualisierendes Instrumentarium zur Binnendifferenzierung innerhalb derjenigen Formation zur Anwendung, der Hase und Baur sich im Zuge jenes generationenübergreifenden Streitgeschehens gegenübersehen. Um also die bekämpfte neue »Orthodoxie« von ihrer Vorgängerin zu unterscheiden und zugleich ihre Abstammungslinie genauso deutlich herauszustellen wie ihre konfessionelle Zugehörigkeit, spricht Baur von der »altlutherischen Orthodoxie«⁷⁹ oder der »altlutheri-

73 Ebd., S. 2.

74 Ebd., S. 18.

75 Ebd., S. 6.

76 Ders., *Annalen meines Lebens*, S. 27.

77 BAUR, *Geschichte der christlichen Kirche*, Bd. 5, S. 1.

78 Ebd., S. 6.

79 Vgl. ebd., S. 387.

schen Theologie«⁸⁰, wenn er die frühneuzeitliche Hüterin des Altväterlichen bezeichnen will, deren polemische Sprache, aggressive Herrschsucht und engstirnige Bekenntnisfixierung die jüngere gänzlich ungeniert aufgreife und fortführe. Gerade die historisch-wissenschaftlich angemessene Einordnung der »neuesten Orthodoxie«⁸¹ als aktualisierender Gestalt von Hadergeist, Dogmatismus und Autoritarismus, ja als Ausdruck »einer neuen Gesetzeskirche«⁸² verlangt somit begriffliche Differenzierungsmechanismen, um Kontinuitäten und Diskontinuitäten historisch zu bestimmen und theologisch zu würdigen, um Verschiedenheit und Verwandtschaft gleichermaßen zur Geltung zu bringen. Die historiographische Kategorie »Orthodoxie« wurde dabei in ihrer pejorativen Stoßrichtung in einer bestimmten Traditionslinie positioneller Theologie zum Gegenstand umfassenderer konzeptioneller Reflexion und systematischer Operationalisierung und erhielt so dann Ende des 19. Jahrhunderts ihren festen, bis heute wirksamen Platz in der Protestantismustheoriebildung.

B. Historisierende Anordnung

Die vorgestellten positionellen Streitigkeiten, an die die oppositionskonstruierende und -strukturierende historiographische Kategorie »Orthodoxie« als asymmetrische Bezeichnung der altbösen Feindin unmittelbar gekoppelt ist, werden nun ihrerseits von späteren Generationen historisiert und in die historisch-theologische Selbstverständigung über die geschichtlichen Grundlagen der eigenen Gegenwart eingezeichnet: Nachdem die »dogmatische Entwicklung der alten Orthodoxie [...] fast 200 Jahre lang das Bild einer ununterbrochenen Kontinuität« geboten habe, herrsche seit den wissenschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Eruptionen des 18. Jahrhunderts der »beständige Kampf traditioneller Gläubigkeit und wissenschaftlicher Umbildung, wo bald das eine, bald das andere vorwiegt und ein wirklicher Ausgleich niemals erzielt worden ist«, diagnostiziert Ernst Troeltsch 1895 in *Die historischen Grundlagen der Theologie unseres Jahrhunderts*⁸³. Angesichts dessen komme das 19. Jahrhundert als »eine Periode neuer und heftiger Kämpfe« zu stehen, zu deren Voraussetzungen auch die »Neubelebung der kirchlichen Tradition in ihrem alten charakteristischen

⁸⁰ Vgl. ebd., S. 535.

⁸¹ Ebd., S. 533.

⁸² Ebd.

⁸³ Ernst TROELTSCH, *Die historischen Grundlagen der Theologie unseres Jahrhunderts* (1895), in: Ders., *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie* (1888–1902), Berlin u. a. 2009 (Kritische Gesamtausgabe 1), S. 538–560, hier S. 540.

Sinne« sowie die »innere Neuorganisation der Kirchen und die Veränderung der Stellung des Staates zu der Kirche« zu zählen seien⁸⁴. Denn die großen ideen- und wissenschafts- und bildungsgeschichtlichen Auf- und Umbrüche und die damit verbundenen reichen Leistungen des 18. Jahrhunderts auf dem Feld der Theologie sorgten dort insgesamt für »eine Menge neuer Probleme und Schwierigkeiten, welche unserem Jahrhundert einen besonders verworrenen und mühseligen Charakter gegeben haben«⁸⁵.

In Reaktion auf die als unheilvoll wahrgenommene Relativierung normativer Grundbestände durch die historische Kritik einerseits, auf die »religiöse Ermattung des Aufklärungszeitalters« andererseits kam es zu einer »Neubelebung der kirchlichen Tradition«⁸⁶, unter deren Eindruck die »wissenschaftliche Theologie [...] bedenkliche, selbständige Konsequenzen« entfaltete, während »die gläubige [...] nach Festigkeit und dogmatischer Bestimmtheit« strebte und »in der neuen Wissenschaft bald nur die Fortsetzung des alten Rationalismus« bekämpfte⁸⁷. Dabei behielt »die neue Gläubigkeit die charakteristischen Spuren ihres Ursprunges aus dem erneuerten Pietismus«⁸⁸, von dem einst der »Gegenschlag«⁸⁹ gegen jene religiösen Ermattungserscheinungen ausgegangen war und der mit rasch spürbarem Erfolg »zu einem regelrechten Angriff gegen die Welt des Unglaubens« blies⁹⁰. Doch sollte er seine Gestalt vor dem Hintergrund der losbrechenden kirchlichen und theologischen Herausforderungen zwangsläufig verändern: »Die innere Folgerichtigkeit der Entwicklung und die Einwirkung verschiedener äußerer Umstände führten diesen pietistischen Biblicismus bald zu schärferer dogmatischer und konfessioneller Bestimmtheit«⁹¹. Die »alte religiöse Stimmung verschwand immer mehr und kehrte nicht wieder; aber ihr Erbe, die Erneuerung und Befestigung der Tradition blieb und kam denen zu Gute, welche auf eine völlige Wiederaufrichtung derselben hinarbeiteten«⁹². Und so transformierte sich der erneuerte Pietismus zur »neue[n] Orthodoxie«, einer »in der That eigentümlichen und höchst komplizierten neuen Erscheinung der Kirchengeschichte«⁹³, der die »offizielle Erweichung und teilweise Beseitigung der alten Normen« entscheidenden Vorschub leisteten, bis schließlich bestimmte kirchliche Strömungen die völlige »Wiederaufrich-

84 Ebd., S. 541.

85 Ebd., S. 547.

86 Ebd.

87 Ebd., S. 549.

88 Ebd.

89 Ebd., S. 547.

90 Ebd., S. 548.

91 Ebd., S. 549.

92 Ebd., S. 552.

93 Ebd., S. 550.

tung des alten, harten, konfessionellen Luthertums« betrieben in der Absicht einer »Erneuerung des alten lehrgesetzlichen Anspruches der Symbole«⁹⁴.

Aus dieser »Neubelebung des symbolischen Luthertums und sein[es] Prinzip[s] der legitimen Lehrgesetzlichkeit« entstand schon bald »eine streng lutherische Partei«, die dann jede ausgemachte »Frucht unklarer und rationalistischer Verkennung der Tiefen ächter Lehre und des Segens fester Autoritäten« unnachgiebig bekämpfte⁹⁵. Darüber brachen die alten Gegensätze »in bedeutend verschärfter Feindseligkeit auseinander«⁹⁶, und die Verfechterin von reiner Lehre und hierarchischer Autorität gewann bald die Oberhand, wodurch »in unserem Jahrhundert der traditionelle Glaube nicht bloß Partei neben anderen Parteien, sondern die alle rechtlichen Bestimmungen beherrschende Macht geworden ist, daß das von der Aufklärung geschaffene neue Gewohnheitsrecht beinahe vollständig wieder vernichtet und die alte Lehrgesetzlichkeit wenigstens im Prinzip in den meisten Ländern wieder aufgerichtet worden ist«⁹⁷. Freilich waren Anspruch und Wirklichkeit aufseiten der »neuen Orthodoxie« kaum in Deckung zu bringen: »Der Wille und die Behauptung, orthodox zu sein, mußte sehr häufig die wirkliche Orthodoxie vertreten«⁹⁸. Mit dieser Einschätzung und den vorangegangenen Diagnosen befindet sich Troeltsch sichtlich in der Nähe derjenigen Baur und Hases, die in seinem kurzen Text beide namentlich Erwähnung finden⁹⁹. Allerdings schreibt der Jüngere den Gegnern der »streng lutherischen Partei« eine Mitverantwortung an der Verschärfung der Auseinandersetzungen zu: »Umgekehrt hat das Bestreben, eine freiere Haltung aus dem Wesen der Reformation und der Bekenntnisse rechtlich zu begründen, zu mancherlei Sophistik geführt. Die Folge war eine Verwirrung und Erbitterung des Parteikampfes«¹⁰⁰.

SostehtTroeltschrückblickendvordenpositionellenAuseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts als historischer Grundlage der Theologie seiner Gegenwart und erklärt bezüglich der anhaltenden Dynamiken resümierend: »Jede theologische Schule muß Partei werden, ihre Ergebnisse popularisieren und zu Schlagworten verdichten. Parteiorgane, Presse und Konferenzen sind für jede Richtung unentbehrlich, die irgendetwas ausrichten wollen. Damit zieht aber auch der populäre und agitatorische Ton, die massive Berechnung auf den Durchschnitt, die Herrschaft der Schlagworte und Konsequenz-

94 Ebd., S. 553.

95 Ebd., S. 554.

96 Ebd., S. 552.

97 Ebd., S. 557.

98 Ebd., S. 558.

99 Vgl. ebd., S. 551 und 557; die Tübinger Schule kommt ebd., S. 552, zur Sprache.

100 Ebd., S. 558.

machereien in die Theologie ein. Unter solchen Umständen ist es nur selbstverständlich, daß der Bereich ernsthafter Forschung und die ehrliche Arbeit an den Problemen immer mehr zurückgedrängt wird«¹⁰¹. Das wiederum kommt letztlich nur einer Seite wirklich zugute: »Die auf Wiederherstellung der Orthodoxie gerichtete Bewegung ist bis heute nicht gesättigt und die Reihe ihrer Erfolge vermutlich noch nicht abgeschlossen«¹⁰². Damit ist die historisch-theologische Frage nach der geschichtlichen Gestalt dessen, was wiederhergestellt werden soll, gestellt, zumal das 19. Jahrhundert mit »allem [...] nichts wesentlich neues geschaffen« habe; es »sind im Grunde nur die Gegensätze des vorigen in höherer Potenz, mit größerer Schärfe und Leidenschaftlichkeit und mit größerem Übergewicht der traditionellen Richtungen fortgesetzt worden«¹⁰³.

Jener historisch-theologischen Frage wendet sich Troeltsch gezielt zu. Nicht zuletzt um sie kreisen neben seiner 1891 im Druck erschienenen Göttinger Dissertation *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon*¹⁰⁴ mehrere Beiträge zu Luther, zu Melanchthon zur Theologiegeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts sowie schließlich zur Kulturwirkung des Protestantismus. In stetem Rekurs auf und in Diskussion mit Tholuck¹⁰⁵ untersucht Troeltsch in erstgenanntem Werk den Einfluss der Theologie Melanchthons auf die Lehrbildung der lutherischen »Orthodoxie«: Melanchthon, dessen Lehrbildung »stets von Luthers Ideen abhängig ist«¹⁰⁶, habe »alle wesentlichen Grundzüge des späteren Gelehrtenwesens geschaffen«, was auch »aus dem Bewußtsein der orthodoxen Gelehrten zu erhärten« sei¹⁰⁷. Betrachte man »orthodoxe« Größen wie Johann Gerhard, stehe außer Frage, dass im 17. Jahrhundert »Melanchthons Geist den wissenschaftlichen Betrieb auch in der Theologie immer noch beherrschte«¹⁰⁸. Das »wissenschaftliche System Melanchthons« bildete »die von seinem Namen unabhängige Voraussetzung des ganzen Betriebes«¹⁰⁹. Der Einfluss Melanchthons auf die »orthodoxe Theologie des Luthertums« mit ihrer »bis ins achtzehnte Jahrhundert währenden Blütezeit«¹¹⁰ ist demnach ein umfas-

101 Ebd.

102 Ebd., S. 559.

103 Ebd.

104 Ders., *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon* (1891), in: Ders., *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie* (Kritische Gesamtausgabe 1), S. 73–338.

105 S. bspw. ebd., S. 84, 129f., 188, 191, 326, 333.

106 Ebd., S. 312.

107 Ebd., S. 188.

108 Ebd., S. 190.

109 Ebd., S. 313.

110 Ders., *Das Werk Melanchthons* (1897), in: Ders., *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie* (Kritische Gesamtausgabe 1), S. 597–601, hier S. 599.

sender. Kurz: Die »Orthodoxie [...] beherrschte das innere Leben des protestantischen deutschen Volkes [...]. Nicht der Urheber, wohl aber der Organisator dieses Zustandes ist in allererster Linie Melancthon gewesen«¹¹¹, der »freilich selbst einen stark doktrinären Zug zeigte«¹¹².

Der von ihm organisierte akademische Zustand war zuerst einmal gekennzeichnet durch den Herrschaftsanspruch der Theologie: »Die Universitäten waren zur unbedingten Einhaltung der von der Theologie aufgestellten Lehrgrenzen verpflichtet, die außertheologischen Wissenschaften zur Einhaltung einer strengen scholastischen Überlieferung verbunden, die alles Denken und Forschen auf ihrem Gebiet genau ebenso an den Aristoteles band, wie die Theologie das ihre an die Bibel und die Symbole«¹¹³. Einzuzeichnen sind diese normativen Bindungen in den ungünstigen allgemeinen Eindruck des Zeitalters: »Der Eifer der Theologen, die Verödung der so doppelt gebundenen Wissenschaft, der allgemeine Niedergang des in hundert rivalisierende, kurzsichtige Territorialstaaten geteilten Deutschlands gab dem Ganzen einen überaus trübseligen und finsternen Charakter spießbürgerlicher Enge und pedantischer Streiterei«¹¹⁴. Und in die »kleine und enge Welt deutscher Kleinstaaten und konfessioneller Gesittung«¹¹⁵ gehört die »Orthodoxie« als geistig und geistlich dominierende, »den toten Doktrinarismus, die klerikale Bevormundung und die symbolische Gebundenheit«¹¹⁶ forcierende, »von kurzsichtigen und streitsüchtigen Theologen«¹¹⁷ durch »dogmatische Naivetäten«¹¹⁸ getragene Macht. Sie ist die Garantin einer von der Moderne aus betrachtet befremdlichen »religiösen Stimmung«, deren »Hauptstücke« Troeltsch folgendermaßen beschreibt:

die Stimmung der Erbsünde und der ein für allemal fertigen Erlösung, die in der Sündentilgung durch Christus vollzogen ist; die Stimmung des immer rückwärts gewandten Blickes, der eine Durchkreuzung der göttlichen Zwecke beklagt und deren wunderbare Wiederherstellung dankbar preist; der enge Vorsehungsglaube, der alles auf das einzelne persönliche Wohl zugepaßt meint und überall den Finger Gottes sucht; die christliche Ausschließlichkeit, die nur den von Christus Erlösten Anteil am Heil gewähren will und Milliarden beruhigt verloren gehen läßt; die gewaltsame

111 Ebd., S. 599f.

112 Ebd., S. 600.

113 Ders., Leibniz und die Anfänge des Pietismus (1901/1909), in: Ders., Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (Kritische Gesamtausgabe 1), S. 847–894, hier S. 854.

114 Ebd.

115 Ebd.

116 Ebd., S. 856.

117 Ebd., S. 857.

118 Ebd., S. 871.

Apokalyptik und Eschatologie, die dem Jammerthal der Erde ein völlig andersartiges himmlisches Jerusalem folgen läßt¹¹⁹.

Dabei stellte die »orthodoxe« Lehrbildung gerade in ihren intellektuellen Höhen zwar »eine in ihrer Weise imposante und konsequente Entwicklung der melanchthonischen Grundideen dar«¹²⁰. »Aber freilich die elegante, lebendige Harmonie, zu der Melanchthon die Sprachen, die schönen Wissenschaften und das reine Gotteswort zu verbinden gewusst hatte, die Einheit, in welcher sie ihm als die Grundlagen aller wahren Humanität sich zusammen geschlossen hatten, war nur mehr bei den hervorragendsten Geistern zu finden«¹²¹. Denn in der Masse der gelehrten Theologen hatte ein folgenreicher Degenerationsprozess eingesetzt: »Der göttliche Glanz, der bei Melanchthon alle Wissenschaften als gleicher Weise von Gott gegebene Geschenke umstrahlt hatte, verblasste. Hatte dieser noch innerhalb gewisser Grenzen sie sämtlich als Selbstzweck, bei ihrem Studium eine gewisse Süßigkeit der Erkenntnis empfunden, so sind sie jetzt lediglich Mittel zum Zweck der alles Interesse aufzehrenden Arbeit am Dogma«¹²². Die Ursache des darin sich symptomatisch niederschlagenden Verfalls sei jedoch in Melanchthons Denken angelegt:

So beträchtlich man diesen Abstand (scil. zwischen Melanchthon und den Theologen des 17. Jahrhunderts, C. W.) aber auch finden mag, man wird nicht leugnen können, dass Melanchthons Bildungsideal mit seiner Begründung auf Autoritäten, seiner Ausschließung jedes Fortschritts, seiner Beschränkung auf »Lernen und Lehren«, seiner »Zweckmäßigkeit« und »Mannigfaltigkeit« der Disziplinen zu keinem andern Ziel führen konnte, nachdem es einmal nicht mehr galt, die griechische Humanität in deutsches Kleinbürgertum zu verpflanzen, sondern in rauher Zeit und unter eigentümlichen staatlichen und konfessionellen Verhältnissen die schwierige Arbeit an der alles beherrschenden kirchlichen Doktrin zu verrichten¹²³.

Theologische Höhen wie Tiefen der »Orthodoxie« sind somit gleichermaßen nicht unabhängig von ihrer entscheidenden reformatorischen Prägegestalt zu sehen, so dass »auch die hervorstechendste Eigentümlichkeit der orthodoxen Dogmatik, jene kunstvolle, aber beim Mangel aller inneren Konstruktion, rein äusserliche, Architektonik auf die von Melanchthon gelegte Grundlage« zurückzuführen ist¹²⁴. In dieser Hinsicht komme es also zu einem »Ausmün-

119 Ebd., S. 868.

120 Ders., Vernunft und Offenbarung, S. 192.

121 Ebd., S. 192f.

122 Ebd., S. 193f.

123 Ebd., S. 194.

124 Ebd., S. 196.

den der reformatorischen Bewegung in lutherische Orthodoxie«¹²⁵. Nach Gerhard erhielt die Abwärtsspirale dann gehörigen Schwung, »Verschärfung des Doktrinarismus, Steigerung der Polemik und Verringerung des eigentlich religiösen Gehaltes« wurden und blieben maßgebliche Züge des »ganze[n] orthodoxe[n] Luthertum[s]« bis zum schlussendlichen »Sturz der Orthodoxie«¹²⁶. So ergebe sich in der historischen Rückschau ein ambivalentes Bild, und nur ein sehr genauer Blick auf prominente Stücke »orthodoxer« Lehrbildung – beispielsweise »die orthodoxe Prinzipienlehre« – lasse erahnen, »wieviel Mühe und Scharfsinn, wieviel wahre Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, wieviel ehrliches Streben nach Wahrheit und Sicherung des Glaubens, wieviel Hochmut und Gewalttätigkeit in ihr enthalten oder mit ihr verbunden waren«¹²⁷.

Die bezeichnende Lehrfixierung der »orthodoxe[n] Theologie«, die insgesamt »als eine vollkommen eigentümliche, weder vorher noch nachher wieder zu findende, Gestalt der christlichen Theologie«¹²⁸ zu stehen komme, ruhe wiederum mit einer gewissen Zwangsläufigkeit auf ihrem Kirchenbegriff. Es ging um die Aufrichtung und Erhaltung einer »wirklichen, auf die reine Lehre begründeten und an ihr erkennbaren, Kirche«, wodurch »mit innerer Notwendigkeit die lutherische Kirche zu einer Lehrkirche« wurde, und zwar »in einem viel schärferen Sinne, als es die katholische je gewesen ist«¹²⁹. Dass die Kirche nach damaliger Auffassung auf der »sichtbaren und kontrolirbaren Lehre und auf deren unsichtbarer innerer Wirkung«¹³⁰ beruhte, sei dann naturgemäß ein zentraler Grund für die berühmt-berüchtigten »altprotestantischen Lehrkämpfe«¹³¹. Man kannte nun mal »die Religion nicht anders als in der Form der Kirche, noch dazu der alleinherrschenden Kirche«¹³². In und mit jenen »Epigonenkämpfen«¹³³ haben sich die damaligen Theologen allerdings durchaus beeindruckende Verdienste um reformatorisch gefasste Religion und Religiosität erworben: »Was Melanchthon mit erbaulicher Eleganz und verständiger Klarheit begonnen hatte, haben die späteren Orthodoxen bei aller Zänkerei mit ergreifendem Ernst und rührender Ehrlichkeit durchgeführt und vertieft«¹³⁴. Auf den Schultern des Wittenberger Reformators »genießt die orthodoxe Wissenschaft in ihrem engen, von aller

125 Ebd., S. 332.

126 Ebd., S. 326.

127 Ebd., S. 197.

128 Ebd., S. 323.

129 Ebd., S. 199f.

130 Ebd., S. 327.

131 Ebd., S. 303.

132 Ebd., S. 326.

133 Ebd., S. 305.

134 Ebd., S. 315.

übrigen Welt abgeschlossenen, Kreise den Frieden von Vernunft und Offenbarung, den ihr die Formel von Gesetz und Evangelium bietet, und erträgt die orthodoxe Religiosität das, was jeder Religion am schwersten zu ertragen ist, die Welt«¹³⁵.

Was Melanchthon »in seinem mühevollen und vielverzweigten Tagewerk gepflanzt hat, war freilich in Profanwissenschaft und Theologie, in der Auffassung von Staat, Kirche und Schule trotz der humanistischen Form noch erfüllt von mittelalterlichem Geiste«¹³⁶. Das gilt selbstredend auch für die »Orthodoxie«, die in ihrer Eigentümlichkeit eben ganz und gar in die Gedanken- und Lebenswelt des sogenannten Altprotestantismus gehört. Sie erging sich in dezidiert »altprotestantischen Lehrkämpfe[n]«¹³⁷ und stellte sich in den mühevollen Dienst der »altprotestantisch-kirchliche[n] Weiterentwicklung«¹³⁸ der »altprotestantischen Dogmatik«¹³⁹. Erst das »XVIII. Jahrhundert bedeutet für den deutschen Protestantismus das Ende seiner ersten geschlossenen, staatskirchlichen Periode und die Eröffnung einer neuen Periode, deren Ergebnisse noch lange nicht, weder in kirchlicher noch theologischer Hinsicht, reinlich und klar entwickelt sind«¹⁴⁰. Seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurden der altprotestantischen Geistes- und Lebenswelt immer kräftiger werdende Stöße versetzt, die »in die tote deutsche Masse geistiges und politisches Leben«¹⁴¹ brachten und schließlich in den »Sturz der Orthodoxie«¹⁴² münden sollten, bis es zum »letzten Stoße der französischen Revolution und des napoleonischen Staates« kam, »der das deutsche Mittelalter endgiltig begrub«¹⁴³. Vor diesem Todesstoß traten schon im Rahmen des »in den deutschen Kleinstaaten und in dem heiligen römischen Reiche konservierten Mittelalter[s]«¹⁴⁴ Personen und Bewegungen auf, die sich gegen die Herrschaftsansprüche der »orthodoxen Theologen« wandten und die – bei aller fundamentalen Verschiedenheit¹⁴⁵ – neben dem »Haß gegen konventionelle Phrasen und leere Formen, gegen die ebenso umständliche als verlogene Selbstrechtfertigung und Selbstzufriedenheit der

135 Ebd.

136 Ders., Der 400jährige Geburtstag Melanchthons (1897), in: Ders., Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (Kritische Gesamtausgabe 1), S. 603–608, hier S. 607f.

137 Ders., Vernunft und Offenbarung, S. 303.

138 Ebd., S. 331f.

139 Ebd., S. 325f.

140 Ders., Leibniz und die Anfänge des Pietismus, S. 854.

141 Ebd., S. 855.

142 Ders., Vernunft und Offenbarung, S. 326.

143 Ders., Leibniz und die Anfänge des Pietismus, S. 855.

144 Ebd., S. 857.

145 Vgl. prägnant ebd., S. 879.

Verteidiger der bestehenden Umstände« die Empfindung eines »Drang[s] zum lebendig Wirklichen, aus dem allein die nötige Reform an Haupt und Gliedern hervorgehen kann«, sowie der »dringende[n] Notwendigkeit praktischer Umkehr und Erneuerung« verband¹⁴⁶.

Gemeint sind Pietismus und Aufklärung, deren Vordenker Troeltsch in Spener und Leibniz¹⁴⁷ erblickt. Gerade Letztgenannter sei »als der Bahnbrecher einer neuen Welt«¹⁴⁸ im Widerspruch zum »alten konfessionellen Ausschließlichkeitsgefühl«¹⁴⁹ entschieden eingetreten für »eine völlig unbefangene Frömmigkeit, die Freiheit zur Prüfung besitzt und auf die Ergebnisse der Realwissenschaft, wie sie bereits unantastbar vorliegen, ohne Vorbehalte eingeht, die sich mit neuem Mute und selbständig auf dem neuen Boden einrichtet«¹⁵⁰, für eine »auf umfassende, ruhige und geduldige Reflexion, auf die Autonomie des persönlichen Urteils, auf Unabhängigkeit von dogmatischen Voraussetzungen, auf Reife und Bildung angewiesene Religiosität«¹⁵¹. Im Vergleich dazu erscheine der Pietismus »ängstlich und kleinmeisterlich und verzagt an der Umwandlung der Welt«, als »eine Verengung der reformatorischen Sittlichkeit, die in der Enge der deutschen Verhältnisse und der bei aller entschiedenen Frömmigkeit doch stark hervortretenden Kleinlichkeit seiner Führer ihren Grund hat. Aber andererseits ist er doch auch eine Zuspitzung der reformatorischen Grundsätze zu einer größeren Klarheit und Konsequenz, als die Reformatoren selbst sie erreichen konnten«¹⁵². Letztlich seien daher beide angeführten, von großen protestantischen Persönlichkeiten geprägten Bewegungen auf je eigene Weise entscheidende Wegbereiter des sich dann im 18. Jahrhundert durchsetzenden kirchlich-theologisch Neuen. Beide Bewegungen bedeuten

mit vollem Bewußtsein etwas prinzipiell Neues auf dem Boden des bisherigen Protestantismus, und sie wollen beide ihre Reformen unabhängig gestalten von den bisher allmächtigen Formen des zwangsmäßigen Staatskirchentums, da beide die völlige Entkräftung dieser grundlegenden Formen des bisherigen Lebens empfinden. Sie wenden sich beide an die persönliche Einsicht derer, die die Überlebtheit des Alten erkennen, und suchen sie zur Stiftung neuer Lebensformen zu vereinigen. Beide wenden sich von der eigentlichen Trägerin der bisherigen Gedankenwelt, der Theologie, ab und setzen

146 Ebd., S. 880.

147 Vgl. zu Troeltschs Leibniz-Deutung überblicksartig jüngst Ulrich BECKER u.a., *Die religionsgeschichtliche Schule: Ernst TROELTSCH (1865–1923)*, in: Friedrich BEIDERBECK u.a. (Hg.), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Rezeption, Forschung, Ausblick*, Stuttgart 2020, S. 575–578.

148 TROELTSCH, *Leibniz und die Anfänge des Pietismus*, S. 874.

149 Ebd., S. 870.

150 Ebd., S. 865.

151 Ebd., S. 869.

152 Ebd., S. 888.

ihre Hoffnung auf die Männer der Praxis [...]. Beide lernen die bisherige, wortreiche und formalistische Wissenschaft verachten und schätzen die nüchterne, realistische, der Praxis dienende Bildung der neuen Zeit. Beide gewahren mit Schrecken einen fortschreitenden Verfall des deutschen Wesens und eine drohende Veränderung der gesamten bisherigen Christlichkeit¹⁵³.

So treten sie zwecks »Gegenwirkung gegen die kirchlich theologische Erstarrung«¹⁵⁴ gegen die »aufgehäuften Schlacken der bisherigen Religion«, gegen die »kirchlichen Lebensformen der Frömmigkeit [...], die vor allem an der dogmatischen Übereinstimmung erkannt werden und in deren Wahrung durch die Macht des Klerus ihre Hauptkraft besitzen«¹⁵⁵, in die Schranken. Ihr Kampf gegen die »Orthodoxie« ist dabei in die größeren Zusammenhänge einzuordnen: »Die Leibnizische Philosophie und der Pietismus bilden zusammen die beiden Hauptereignisse in dem geistigen Leben Deutschlands während seiner unseligsten Periode, wo sich die Reste des Mittelalters und der neue Geist der westlichen Kultur auf seinem kraftlosen und zerteilten Boden bunt vermischen. Sie sind beide Lebensäußerungen des protestantisch religiösen Geistes, die eine in der Berührung mit einer neuen Welt, die andere in der Verlebendigung alten Besitzes«¹⁵⁶.

Die aufziehende neue Welt, die anbrechende neue Epoche mit ihrer spezifischen Kultur erwächst freilich aus der alten: »Die moderne Kultur ist, wenn wir auf ihren nächsten Zusammenhang sehen, hervorgegangen aus dem großen Zeitalter der kirchlichen Kultur, die auf dem Glauben an eine absolute und unmittelbare göttliche Offenbarung und auf der Organisation dieser Offenbarung in der Erlösungs- und Erziehungsanstalt der Kirche beruhte«¹⁵⁷. »Unter diesen Umständen ist ein starker Gegensatz zwischen jenem alten protestantischen Denken und gerade den eigentlich religiösen Gefühlen und Strebungen der Gegenwart vorhanden«¹⁵⁸, zumal es »vor allem eine *Autoritätskultur* im höchsten Grade«¹⁵⁹ war, zu der »das Wesen der *modernen Kultur*« in Opposition trat: Diese sei nämlich »überall die Bekämpfung der kirchlichen Kultur und deren Ersetzung durch *autonom*

153 Ebd., S. 879f.

154 Ebd., S. 884.

155 Ebd., S. 881.

156 Ebd., S. 893.

157 Ders., Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (1911), in: Ders., Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), Berlin u.a. 2001 (Kritische Gesamtausgabe 8), S. 183–316, hier S. 208.

158 Ders., Luther und die moderne Welt (1908), in: Ders., Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913) (Kritische Gesamtausgabe 8), S. 53–97, hier S. 65.

159 Ders., Die Bedeutung des Protestantismus, S. 209.

erzeugte Kulturideen, deren Geltung aus ihrer überzeugenden Kraft, aus ihrer immanenten und unmittelbar wirkenden Eindrucksfähigkeit folgt. Die wie immer begründete Autonomie im Gegensatz gegen die kirchliche Autorität, gegen rein äußere und unmittelbare göttliche Normen, beherrscht alles«¹⁶⁰. Genetischer Zusammenhang und fundamentaler Gegensatz sind somit notwendig zusammenzudenken, um das Verhältnis der beiden Epochen zu- und gegeneinander sachgerecht zu bestimmen. Unter den neuen Bedingungen der modernen Kultur erlebte auch der Protestantismus eine radikale Umformung existenziellen Ausmaßes, denn von »einer die gesamte Gesellschaft umfassenden kirchlich-konfessionellen Einheitskultur ist nicht mehr die Rede, und ihre ehemaligen dogmatischen Grundlagen sind sogar innerhalb der Kirchen und der konservativen Kreise selber in voller Zersetzung«¹⁶¹. So sei

der gesamte moderne Protestantismus [...] auch da, wo er die orthodoxen Traditionen des Dogmas fortsetzt, tatsächlich ein völlig anderer geworden. Der alte, echte Protestantismus des Luthertums und des Calvinismus ist als Gesamterscheinung trotz seiner antikatholischen Heilslehre durchaus im Sinne des Mittelalters kirchliche Kultur [...]. Der moderne Protestantismus seit dem Ende des 17. Jahrhunderts ist dagegen überall auf den Boden des paritätischen oder gar religiös indifferenten Staates übergetreten und hat die religiöse Organisation und Gemeinschaftsbildung im Prinzip auf die Freiwilligkeit und persönliche Überzeugung übertragen unter grundsätzlicher Anerkennung der Mehrheit und Möglichkeit verschiedener religiöser Überzeugungen und Gemeinschaften nebeneinander. Er hat ferner grundsätzlich neben sich ein völlig emanzipiertes weltliches Leben anerkannt, das er weder direkt noch indirekt durch Vermittelung des Staates mehr beherrschen will¹⁶².

Es geht Troeltsch demnach um »fundamentale Unterschiede. Sie sind naturgemäß auch in dogmatischen Erschütterungen und Veränderungen zutage getreten, vor allem in Veränderungen des Kirchen- und Staatsbegriffes und in den Reduktionen der alten absoluten Autorität«, die die Qualität einer »völligen Umwandlung« annehmen konnten und mussten¹⁶³. »Wird aber das im Auge behalten, so ist für jede rein historische Betrachtung [...] *Alt und Neuprotestantismus wohl zu unterscheiden*«¹⁶⁴. Erstgenannter »fällt trotz seines allgemeinen Priestertums und seiner prinzipiellen Gesinnungsinnerlichkeit unter den Begriff der streng kirchlich supranaturalen Kultur, die auf einer unmittelbaren und streng abgrenzbaren, vom Weltlichen zu

¹⁶⁰ Ebd., S. 211.

¹⁶¹ Ebd., S. 228.

¹⁶² Ebd., S. 225.

¹⁶³ Ebd., S. 226.

¹⁶⁴ Ebd.

unterscheidenden Autorität beruht. Er suchte geradezu mit seinen Methoden diese Tendenz der mittelalterlichen Kultur strenger, innerlicher, persönlicher durchzusetzen, als dies dem hierarchischen Institut des Mittelalters möglich war«¹⁶⁵. »Die Überzeugung, daß es nur *eine* religiöse Wahrheit geben könne, der absolutistische und uniforme Wahrheitsbegriff, hat auch hier zur Zwangsgleichheit des religiösen Bekenntnisses geführt«¹⁶⁶. Entsprechend erscheine der Altprotestantismus als »enges und schroffes Kirchentum«¹⁶⁷, »trotz all seiner großen neuen Gedanken als Erneuerung und Verstärkung des Ideals der kirchlichen Zwangskultur, als volle Reaktion mittelalterlichen Denkens, die die bereits errungenen Ansätze einer freien und weltlichen Kultur wieder verschlingt«¹⁶⁸. Der »Gedanke einer einheitlichen christlichen Zwangskultur geht vom Katholizismus über auf den Protestantismus«¹⁶⁹, so dass »Europa trotz gleichzeitiger Verbreitung der Ideen und Lebensformen der Renaissance wieder zwei Jahrhunderte mittelalterlichen Geistes« erlebte¹⁷⁰.

Letztlich aber, »als der konfessionelle Hader den Druck des Dogmatismus unerträglich und damit das Dogma überhaupt verdächtig machte«¹⁷¹, beendete »der große Befreiungskampf des endenden 17. und 18. Jahrhunderts das Mittelalter grundsätzlich«¹⁷² und mit ihm »die altprotestantische kirchliche Rechtgläubigkeit und konfessionelle Kultur«¹⁷³ sowie das »staatliche Zwangskirchentum«¹⁷⁴. Der »nach dem Zusammenbruche des altorthodoxen Systems«¹⁷⁵ unter zutiefst gewandelten Bedingungen existierende Neuprotestantismus als Resultat jenes Befreiungskampfes sei allerdings »kein einheitlicher Protestantismus. Es ist ein tief und innerlich gewandelter, zugleich ein in die verschiedensten Formen auseinandergehender«¹⁷⁶. Und auch wenn innerhalb des uneinheitlichen Neuprotestantismus von bestimmten Parteien in repristinatorischer Stoßrichtung die völlige Kontinuität mit der »altprotestantischen Orthodoxie« behauptet werde, bleibe die grundsätzliche Andersartigkeit unverkennbar. Wenn »bei der Ähnlichkeit so mancher moderner ›positiven‹ Darstellungen mit den Sätzen der Alten ohne Weiteres ein im Ganzen und Grossen geltender direkter Zusammenhang vorausgesetzt

165 Ebd.

166 Ders., Luther, S. 84.

167 Ebd., S. 62.

168 Ders., Die Bedeutung des Protestantismus, S. 246.

169 Ders., Luther, S. 63.

170 Ders., Die Bedeutung des Protestantismus, S. 246.

171 Ebd., S. 308.

172 Ebd., S. 246.

173 Ders., Luther, S. 69.

174 Ebd., S. 85.

175 Ebd., S. 69.

176 Ders., Die Bedeutung des Protestantismus, S. 303.

wird, so übersieht man dabei den ungeheuren Unterschied«, der allen Anlass gebe, »beide Gruppen in fundamentaler Weise zu trennen«¹⁷⁷. Schließlich sei nach dem unwiderruflichen Ende des Altprotestantismus »eine direkte Kontinuität mit ihr (scil. der orthodoxen Theologie, C. W.) [...] überhaupt nicht mehr möglich«¹⁷⁸.

C. Synthetisierende Durchführung

Der fließende Übergang vom Alt- in den Neuprotestantismus, der den Protestantismus insgesamt zu einem völlig anderen, in sich vielfältigen und hochgradig spannungsreichen werden lässt, ist folglich nicht unabhängig von den umfassenderen Kultur- und Geistesbewegungen zu verstehen. Übergang und Zusammenhang finden ihre ausführlichste Ausarbeitung bekanntlich in Troeltschs großer Abhandlung *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*, erstmals 1906, 1909 dann in erheblich erweiterter und schließlich 1922 noch einmal in lediglich am Schluss bibliographisch ergänzter Auflage erschienen. Wenden wir uns gewohnt konzentriert den uns maßgeblich interessierenden gedanklichen Linien entlang der Ausgabe letzter Hand und damit dem Spätwerk Troeltschs zu.

Mit der Reformation sollte sich grundsätzlich zeigen, dass die »christliche Idee [...] mit dem Katholizismus nicht erschöpft« war, im Gegenteil: Sie

befreite sich bei der allgemeinen Gärung des Systems zu einer gemütvollen und tief-sinnigen Neubildung, ebenso wie neben ihr die anderen Kräfte des künstlerischen, wissenschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Lebens sich verselbständigten. Das katholische Lebens- und Kultursystem wurde von verschiedenen Seiten her durchbrochen; aber da eine religiöse Macht nur durch eine andere religiöse Macht wirklich überwunden zu werden pflegt, so bedeutete der Protestantismus die zentrale Zerschlagung des katholischen Systems, durch die auch für alle anderen Kulturbewegungen erst Raum und Luft wurde, und den Zufluchtsort, zu dem sie sich vor den Reaktionen des katholischen Systems wandten¹⁷⁹.

Der Protestantismus, »der aus diesen Erschütterungen des katholisch-abendländischen Systems hervorging«, stellte zwar nicht weniger als »eine Neuformation des Christentumes mit neuen und eigentümlichen Entwicklungen« dar¹⁸⁰. Gleichwohl bedeutete er nicht gleich das Ende des Mittel-

¹⁷⁷ Ders., *Vernunft und Offenbarung*, S. 333.

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Ders., *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* (1906/1909/1922), Berlin u. a. 2004 (Kritische Gesamtausgabe 7), S. 81f.

¹⁸⁰ Ebd., S. 82.

alters, von Troeltsch verstanden als »eine ganz bestimmte Kulturform [...], nämlich die auf dem Supranaturalismus der Erlösung und Kirchenstiftung erbaute, kirchlich geleitete Kultur [...]. Denn es ist klar, daß diese Kulturform Westeuropa bis zum Ende des 17. Jahrhunderts trotz erheblicher Einschränkungen noch wesentlich beherrscht hat und erst mit dem 18. Jahrhundert wirklich zusammengebrochen ist«¹⁸¹. Das Mittelalter sei eben nicht »die Unterbrechung einer nun wieder neu aufzunehmenden Kultur und Wahrheit, sondern es ist der mächtige Mutterschoß alles westeuropäischen Lebens, in dem die Empfindungen und Gedanken, die Institutionen und Selbstverständlichkeiten des Lebens, die wirkenden Kräfte auf unabsehbare Zeit hinaus geformt und die jugendfrische Barbarenwelt durch Kirche und Antike gebildet worden ist«¹⁸². Die mittelalterliche Kirche wiederum habe

den Staat geformt und beherrscht, Wissenschaft und Kunst, Familie und Gesellschaft, Wirtschaft und Arbeit aus ihrem Geiste geregelt. Der überweltliche Zweck der Rettung für den Himmel und das höchste Ideal des rein der Religion gewidmeten Lebens beherrscht alles. Aber dieser religiöse Zweck hat zur Voraussetzung die Fortpflanzung und Sicherung, Ordnung und Organisation des irdischen Lebens. [...] Den ganzen Aufbau aber entwirft und beherrscht die Kirche, die eben darum aus der rein geistlichen Sphäre zugleich auch in die weltliche wenigstens durch die Ordnung der allgemeinen Grundzüge und durch die Kontrolle der Seelen hineinwirken muß. Sie ist Wahrheit aus Gott, und um Gottes Willen muß ihr gehorcht werden. Sie überwindet und überhöht die Welt, um die Seelen zu retten; aber, um den Seelen diesen Rettungsweg zu sichern und diese Rettung in einem heiligen Leben zu bewähren, muß sie die Welt beherrschen, wobei es nur eine Frage der Ausführung ist, ob sie das mehr direkt oder mehr indirekt tut. Die Idee der geschlossenen Kultur beherrscht sie durchaus. Für sie erscheint der Staat als eine internationale Einheit, wie sie selbst eine Einheit ist, und als mit dem Weltstaat verbundene Weltkirche braucht sie alle Mittel des Zwanges und der Liebe, der Selbstaufopferung und Gewalt, um in diesem Gebiet die Herrschaft der göttlichen Wahrheit über alle zu sichern. Sie allein darf die Menschen zu ihrem Glücke zwingen; denn sie allein hat das wahre Glück oder das Heil in ihrer Hand¹⁸³.

Diese Deutung und ihre kultur-, institutionen- und wahrnehmungsge-schichtlichen Konsequenzen vorausgesetzt, kommen das 16. und 17. Jahrhundert zuallererst als Fortsetzungen der Kulturidee des Mittelalters zu stehen. »Aus den religiösen Umwälzungen des 16. Jahrhunderts entstanden als Hauptergebnis drei große neue Kirchenbildungen, neben denen auch der Katholizismus seinen mittelalterlichen Geist neu belebte, ihn mit moder-

181 Ebd., S. 83f.

182 Ebd., S. 84.

183 Ebd., S. 85f.

nen humanistischen Mitteln der Renaissance-Bildung und mit modernen politisch-sozialen Mitteln der Renaissance-Politik auffrischte. Dem katholischen System stehen nun gegenüber das *Luthertum*, der *Calvinismus* und der *Anglikanismus*, alle drei immer stärker zu geschlossenen Lehrsystemen und Kultureinheiten sich bildend«¹⁸⁴.

Das damalige Luthertum war wie die anderen Neubildungen charakterisiert durch »Rechthgläubigkeit, politisch-soziale Durchführung der theologischen Prinzipien und Aufrichtung von Mitteln zur Erhaltung dieses Bestandes«¹⁸⁵. Es war als Kirchentum wie die anderen durch den Gegensatz »genötigt zur Herausbildung fester Institutionen und Doktrinen aus den ursprünglichen viel weiteren und unbestimmteren religiösen Impulsen«¹⁸⁶. Denn die nun faktisch vorfindliche religiöse und späterhin konfessionelle Pluralität seit der Reformation bedeutete noch längst nicht die umgehende Herausbildung religiösen Pluralismus: »Ein Kirchensystem von der Ausschließlichkeit der neuen protestantischen Kirchen kann nicht in einer Mehrzahl von Kirchen existieren, ohne untereinander in die bittersten Gegensätze zu geraten; wie nach innen die Polizei, so müssen nach außen die Diplomaten und die Kanonen den symbolischen Büchern ihren Zwangskurs verleihen«¹⁸⁷. So kam es unter der Fortwirkung mittelalterlicher religiöser Geltungsansprüche notwendig zur »Ausbildung der Rechthgläubigkeitskirchen«¹⁸⁸. Der sich unter diesen geschichtlichen Umständen entwickelnde »Geist des Luthertums ist der Geist des isolierten Landeskirchentums, der konservative Geist Luthers, der die Kirche lieber der fürstlichen Christenliebe und Christenpflicht als der Rottiererei des Pöbels, der Willkür des Adels oder der Vielköpfigkeit einer dogmatisch noch gar nicht sehr tief gebildeten Geistlichkeit anvertraut«¹⁸⁹, wobei Melanchthon »hier wie so oft die Theorie und die schönen Formeln« lieferte¹⁹⁰. »Dabei hat er zugleich in seinem lehrhaften Geist, seinem Bedürfnis nach reinlichen Formeln und unantastbarer Korrektheit den idealistischen Kirchenbegriff Luthers, dem die Kirche überall war, wo Wort und Sakrament war, eingeschränkt auf die Kirchen, in denen Wort und Sakrament sicher schriftgemäß und rechthgläubig verstanden sind. Durch diesen Doktrinarismus hat er selbst die Pfeile geschärft, die von der Hand seiner Schüler dann auf ihn abgeschossen werden sollten«¹⁹¹.

184 Ebd., S. 206f.

185 Ebd., S. 207.

186 Ebd.

187 Ebd., S. 208.

188 Ebd.

189 Ebd., S. 213.

190 Ebd., S. 214.

191 Ebd., S. 218.

Das konservative und zugleich verengende Gepräge wirkte sich freilich in der Selbstwahrnehmung der lutherischen Kirchen genauso aus wie in der Gestaltung des kirchlichen Lebens:

Alles beruht ausschließlich auf dem das Heil wirkenden Wort und dem Träger des Wortes, dem ordnungsmäßig berufenen, d.h. im Staatsauftrage geprüften und angestellten Prediger. Dies Überwiegen von Amt und Wort gibt auch dem Kultus sein Gepräge. An die Stelle des Sakramentspriesters tritt der Schriftpriester, ohne persönlichen Charakter indelebilis, aber doch getragen von der Wunderkraft der Schrift. Von da aus wurde der Kultus umgestaltet, dessen Einheitlichkeit natürlich auch ein Werk der obrigkeitlichen Fürsorge ist. Der konservative Sinn Luthers ließ vom katholischen Kultus alles bestehen, was nicht mit der Schätzung des Wortes als alleinigen Heilmittels im Widerspruch war¹⁹².

Vor diesem Hintergrund betätigte die Kirche weiterhin »als geistliche Führerin ihre Liebe vor allem durch Reinerhaltung der Lehre«¹⁹³. Von eminenter Bedeutung blieben dabei die kirchlichen Universalitätsbehauptungen und Uniformierungsbestrebungen, wenn auch angesichts konfessioneller Konkurrenzen in geographisch kleinerem Rahmen als im Mittelalter, weshalb das »wichtigste Werk des lutherischen Staatskirchentums [...] die Schaffung der Bekenntniseinheit und des Bekenntniszwanges« war¹⁹⁴. Die damit angesichts des von Melanchthon ererbten »furchtbare[n] Doktrinarismus des Luthertums«¹⁹⁵ einhergehenden dogmatischen Ausschärfungen entfachten eine »fürchterliche leidenschaftliche Zänkerei«¹⁹⁶, wenn auch die auf die Konkordienformel folgenden Lehrstreitigkeiten »bei aller Giftigkeit [...] nicht mehr in das eigentliche Grundgefüge« eingriffen¹⁹⁷. Doch erst »in den Kämpfen mit dem Pietismus kam man auf einen Boden, wo die Grundlagen der symbolgemäßen Rechtgläubigkeit nicht mehr ausreichten und wo eine neue Zeit begann«¹⁹⁸.

»Auf der Grundlage dieses Bekenntniszwanges erhob sich das kunstvolle Gebäude der lateinischen Schultheologie«¹⁹⁹, die allerdings schon bald nicht mehr an ihre reformatorischen Höhen heranreichen sollte:

192 Ebd., S. 215.

193 Ebd., S. 236.

194 Ebd., S. 217.

195 Ebd., S. 236f.

196 Ebd., S. 218.

197 Ebd., S. 219.

198 Ebd.

199 Ebd., S. 219.

Bei allem imponierenden Scharfsinn und aller großartigen Geschlossenheit ist diese Theologie doch weit entfernt von der Originalität und dem Ideenreichtum Luthers wie von der Feinheit Melanchthons, deren Gedanken sie im Grund doch allein verarbeitet. Nach ihnen war der grimmige Flacius das letzte große wissenschaftliche Talent des Luthertums, und von da ab verfiel die lutherische Theologie einem zunehmenden Schematismus, der die individuellen Unterschiede der einzelnen Theologen nur schwer zu erfassen ermöglicht. Der Objektivismus ist auch hier zum vollen Siege gebracht. Nur Variationen der Gelehrsamkeit, des Temperamentes, des dialektischen Scharfsinnes, der Stoffeinteilung beleben diese erstaunlich uniforme Schultheologie²⁰⁰.

Neben dieser gab es zwar »noch eine deutsche Erbauungstheologie von großer Herzlichkeit und gesunder Volkstümlichkeit, die Haupterzieherin des lutherischen Volkes neben und über dem Katechismus und dem Kirchenlied. [...] Aber sie geriet bei ihrer Betonung des Innerlichen und Persönlichen bereits in die Nähe der Spiritualisten und leitete so über zum Pietismus«²⁰¹. Das Hauptgeschäft der Schultheologie hingegen war die dogmatische Reflexion, die noch »ausschließlich mit den Voraussetzungen des altkirchlichen und mittelalterlichen Dogmas arbeitet, noch ohne alle Sorgen um die modernen Probleme des Gottesglaubens«²⁰².

Der mittelalterliche Gedanke der kirchlich geleiteten Einheitskultur fand somit im »Altprotestantismus« seine modifizierte Fortsetzung, die reformatorischen Konfessionskirchentümer haben »diese Idee gewandelt zu einer christlichen Einheitskultur in der freiwilligen Liebeskonkordanz weltlicher und kirchlicher Institutionen und auf Grund der freien inneren Wunderwirkung des die weltliche Moral mit spiritueller Bekehrungseinstimmung erfüllenden Wortes, wobei die Gewalt des Staates nur nachzuhelfen hatte«²⁰³. Die kirchlich geforderte, dogmatisch untermauerte und obrigkeitlich durchzusetzende Einheitlichkeit innerhalb des lutherischen »Konfessionsstaat[s]« wird durch die Kontrolle von Schule und Universität gewährleistet; das »große Musterbild der lutherischen Universitäten ist Melanchthons Schöpfung in Wittenberg«²⁰⁴. Die theologischen Fakultäten waren unter den Bedingungen altprotestantischer Kultur »die Obergutachter und Diktatoren der Wissenschaften und zugleich in schärfster Abhängigkeit von der Kirche«²⁰⁵. Das lutherische Bildungswesen hatte allerdings insgesamt »zugleich unter der Enge der kleinstaatlichen Verhältnisse, dem Elend des Krieges, der Roheit des Pennalismus und der Dumpfheit der nie-

200 Ebd., S. 219f.

201 Ebd., S. 221.

202 Ebd., S. 222.

203 Ebd., S. 307.

204 Ebd., S. 223.

205 Ebd., S. 475.

dergehenden deutschen Kultur« zu leiden, während »in den deutschen Universitätsdörfern kleinlichster Theologenzank oder Bier und Tanz und andere Adiaphora« herrschten²⁰⁶. Verantwortlich für diesen Zustand war in allererster Linie die Geistlichkeit: »Träger von Schule und Kirche war der neue geistliche Stand, durch dessen Schöpfung allein die Reform das bisherige soziale Gefüge unmittelbar verändert. [...] Der Priester wird zum Prediger; akademisch gebildet, mit eingehendster Bibelkenntnis ausgerüstet, in Dogmatik und Polemik bewandert, wird er wenigstens in seinen Spitzen, in den Hofpredigern, Fakultätstheologen und Stadtpfarrern zum Beherrscher des geistigen Lebens«²⁰⁷. Doch der »religiöse Geist des Amtes« wird vor allem, aber keineswegs nur auf dem Land »immer lehrhafter und unduldsamer«, bis schließlich der Pietismus zu Einfluss gelangte, der seinerseits »größtenteils als Reaktion gegen die Verweltlichung des Pfarrstandes zu begreifen ist und sie in seinem Geiste nicht von der Lehre, sondern von der persönlichen Gläubigkeit und Sittenstrenge aus anfaßte«²⁰⁸.

»Der Altprotestantismus sah mit dem Katholizismus in der Kirche ein absolutes Wunder, die Anstalt der Erlösung durch das ihr eingestiftete Heilmittel des Wortes, die Stiftung Gottes inmitten der erbsündigen verlorenen Welt, außer der kein Heil war. Eben weil er die Kirche so ansah, mußte er auch die Konsequenz der Einheitskirche und der geschlossenen staatskirchlichen Kultur aus ihr ziehen. Dem absoluten Wunder der Sakramentsgnade und der Wahrheitsoffenbarung entsprach allein eine absolut einheitliche und alles Natürliche beherrschende Anstalt und Gemeinschaft«²⁰⁹. So lebte »das alte Ideal der christlichen Einheitskultur«²¹⁰ fort auch im nachreformatorischen, am kulturellen Niedergang der Epoche mindestens partizipierenden Luthertum als verfasstem Kirchentum im Wandel stürmischer Zeiten, der auf politischer, wissenschaftlicher und rechtlicher Ebene nach dem Dreißigjährigen Krieg erheblich an Intensität gewann. »Aber das Luthertum fügte sich leicht in diese Lage und gab ihr die theologische Weihe mit einer ergebungseligen Gedankenarmut, von der Luthers Trotz und Ideenreichtum freilich noch weit entfernt waren. Während der Westen die spätmittelalterlichen Fortschritte weiterentwickelte, ging das deutsche Luthertum hinter den im 16. Jahrhundert erreichten Stand wieder zurück und bildete jene Geisteswelt aus, in der das deutsche Philistertum mit seinen guten und schlechten Seiten wurzelt«²¹¹.

206 Ebd., S. 268.

207 Ebd., S. 224.

208 Ebd., S. 224f.

209 Ebd., S. 348.

210 Ebd., S. 307.

211 Ebd., S. 234f.

Zwar lassen sich Felder ausmachen, auf denen die altprotestantische »Orthodoxie« beachtliche Leistungen vollbrachte: Seelsorge²¹², populäre Literatur²¹³, Kirchenlied und Kirchenmusik²¹⁴ erreichten bislang ungekannte und danach teilweise auch nicht wieder erreichte Höhen. Die »ethische Kultur des Luthertums« aber war und blieb »eine Kultur des christlichen Patriarchalismus«; obwohl sie »durchgehends die Züge der sinkenden deutschen Kultur zeigt, so ist sie in ihrem eigentlichsten Wesen doch bedingt durch den religiösen Geist Luthers, durch die besondere konservative und autoritative Art seines Empfindens«²¹⁵. Dieser Geist nun

dauerte fort, auch nachdem der enge konfessionelle Kleinstaat zerbrochen und der deutsche Niedergang überwunden war: er setzte sich fort in der Gemütsstiefe und dem Gefühlsreichtum der neueren deutschen Poesie und Spekulation, in dem patriarchalisch bevormundenden Geiste des fridericianischen Absolutismus, in der Organisationslosigkeit und Bescheidenheit des deutschen Arbeiters bei Beginn der Industrialisierung Deutschlands und in den sozialetischen Programmen der konservativen Partei. Aus der Innerlichkeit des Luthertums, die kein Gesetz und kein künstliches Machen kennt, aus seiner theistischen Mystik, der die wahre Natur die Einheit des Menschen mit Gott ist, ging die große deutsche Spekulation mit ihren Gedanken eines natürlich-geistigen Weltprozesses und einer sich frei entfaltenden Autonomie des Geistes hervor. Aber ebenso ist es in ihm mitbegründet, wenn diesem Idealismus der Übergang zu dem Aufbau eines sozialen Ganzen so schwer wird, in dem die Freiheit des Individuums mit der Einheit des Ganzen und die realen Lebensbedingungen mit den idealen Zielen des geistigen Lebens sich einigen²¹⁶.

Schlussendlich sollten andere kulturprägende Kräfte wie »die lange zurückgestauten Wogen der Renaissancebildung«²¹⁷ das Heft in die Hand nehmen. Die aus dem Mittelalter überkommene Idee der kirchlich geleiteten Einheitskultur geriet zunehmend in die Defensive, das »Christentum steht vor einer neuen Welt und muß nach einem neuen Verhältnis zu ihr suchen. Das alles aber bedeutet das Ende des Mittelalters und mit ihm das Ende des Alt-Protestantismus. Es beginnt der Neu-Protestantismus, der die von den Reformatoren so heftig verworfenen täuferischen oder die nicht viel glimpflicher behandelten humanistischen Prinzipien oder eine Kombination von beiden unter die reformatorischen Lehren aufnimmt und im Bunde mit beiden eine

212 Ebd., S. 224f. und 389.

213 Ebd., S. 389.

214 Ebd., S. 217.

215 Ebd., S. 239f.

216 Ebd., S. 240f.

217 Ebd., S. 307.

neue protestantische Ethik aufrichtet«²¹⁸. »Daß mit dem Ende des 17. und dann mit dem 18. Jahrhundert eine große alles ergreifende geistige Umwälzung in Europa stattfindet, das ist allbekannt und aus dem Gegensatz gegen alle Erzeugnisse der älteren Periode leicht herauszufühlen. Es beginnt eine neue Kulturform, welche die seit dem Bündnis des römischen Reiches mit der siegreichen Kirche herrschend gewordene Kulturform ablöst«²¹⁹. Begleitet wurden die großen Umwälzungen, mit denen der »Altprotestantismus« sein Ende fand und der »Neuprotestantismus« zur Durchsetzung gelangte, unter anderem vom

Wandel der allgemeinen Stimmung, der nicht sowohl Folge als Voraussetzung der Aufklärung ist. Magie, Hexenglaube, Hexenprozeß werden heftig bekämpft, die theologische Zänkerey und religiöse Verfolgung als Ursache des allgemeinen Elends betrachtet; die Eschatologie, der Teufel und die ewigen Höllenstrafen verschwinden aus der Phantasie; die drei kämpfenden Übernatürlichkeiten gewöhnen an eine relativistische Beurteilung der Konfessionen und an die Bevorzugung der Ethik gegen die Unheil stiftende und verwirrende Dogmatik. Ein milder, philanthropischer Geist folgt auf die Ermüdung des Heroismus und auf die Härte des konfessionellen Geistes. Unterricht in praktischen und technischen Dingen statt in Kontroverstheologie wird Bedürfnis, und die praktischen Beziehungen überwiegen die konfessionellen Trennungen. Tortur und Inquisitionsverfahren verschwinden aus dem Recht, und eine umsichtige weltliche Wohlfahrtspolitik ersetzt die religiöse Volksbearbeitung durch den Staat. [...] Es ist nach den großen Anstrengungen ein allgemeines Nachlassen und Ermatten des religiösen Geistes, von dem nur das Freundliche, Milde, Tröstende und Erbauliche, Sentimentale und Philosophische, Zukunftsgläubige und Optimistische zurückbleibt, während alles andere mitsamt seinen bisherigen Greueln und Schrecken versinkt²²⁰.

Während die »Grundidee der mittelalterlichen Kultur [...] Staat und Kirche zu den zwei einträchtig wirkenden Organen der christlichen Gesellschaft oder des Corpus Christianum verschmolzen« hatte, sei die »Säkularisation des Staates [...] die wichtigste Tatsache der modernen Welt; denn sie hat diesem System (scil. dem mittelalterlichen, C. W.) ein Ende gemacht«²²¹. »Die Säkularisation des Staates veränderte nicht bloß die Basis, sondern Wesen und Form des protestantischen Kirchenturns, und durch das letztere wirkte sie schließlich auch auf seinen religiösen Gedanken selbst bedeutsam zurück«²²². Denn nun diene der Staat »nicht mehr der Ehre Gottes, sondern seiner eigenen; die Souveränität Gottes wird zur Souveränität des

218 Ebd., S. 307f.

219 Ebd., S. 308.

220 Ebd., S. 311f.

221 Ebd., S. 341.

222 Ebd.

Staates. Das Religiöse muß auf seine eigene Sphäre beschränkt werden, und der Staat muß frei sein in der Verfolgung der ihm eigenen Zwecke. [...] Er entkirchlicht vor allem das Schulwesen und die Wissenschaft und verbindet beide mit seinen Interessen statt mit denen der Kirche«²²³. So hatte der souveräne Staat »seinen Zweck nicht mehr in der Kirche, und damit fällt sein Regiment über das innere Leben der Kirche, aber auch sein Interesse an der Erhaltung der Konformität des Glaubens weg. Er wird kirchlich neutral und tolerant«²²⁴. Die Selbstermächtigung des Staates musste naturgemäß schwerlich zu überschätzende Konsequenzen für die Organisation und das Selbstbild der alten protestantischen Konfessionskirchentümer zeitigen, die sich aus Anpassungsgründen genötigt sahen, ihren Kirchenbegriff entscheidend zu modifizieren: »An Stelle des alten Anstalts- und Stiftungsbegriffes tritt der Korporationsbegriff. Nicht Gott und das Wunder von oben machen die Kirche, sondern der Zusammentritt der Gläubigen zu gemeinsamer Gottesverehrung und zur Betätigung ihrer Überzeugung«²²⁵. Damit sind dann »die Prinzipien des modernen Individualismus auf die Kirche selbst mehr oder minder streng allseits übertragen worden. [...] Die Kirchen beruhen auf der Korporation der in ihrer Gewissensüberzeugung Übereinstimmenden und können in beliebiger Zahl nebeneinander existieren. Der Gegensatz nicht bloß gegen den altprotestantischen Begriff der geschlossenen staatskirchlichen Kultur, sondern auch gegen den eigentlichsten Kern seines Kirchenbegriffes ist unverkennbar«²²⁶. Auch die lutherische Kirche musste sich von ihrer supranaturalen Selbstlegitimation verabschieden und sich unter den neuen Verhältnissen verstehen lernen als »Partikularkirche, die nicht mehr der reine Anwendungsfall der allgemeinen Kirche ist, sondern eine aus dem christlichen Gemeingeist hervorgehende besondere menschlich-rechtliche Bildung, in allen Konfessionen nach Zeit und Umständen bedingt und ihnen entsprechend ein Element der relativen Wahrheit enthaltend und auch in der eigenen Konfession der kritischen Reinigung bedürftend«²²⁷.

Die damit einhergehenden radikalen Veränderungen kirchlicher Existenzbedingungen und Wahrnehmungsmuster geschahen zu einer Zeit, in der die Wissenschaft »die Führung statt der Theologie und Religion« übernahm, ja das »Zeitalter, das seine gläubigen Verehrer als das wissenschaftliche und positive gegenüber dem bis dahin dauernden religiösen priesen und noch heute preisen«²²⁸. Doch auch dieses neue Zeitalter sei wesentlich durch Ambivalenzen bestimmt: »Es bringt alle Segnungen der Wissenschaft,

223 Ebd., S. 342.

224 Ebd., S. 344.

225 Ebd., S. 345.

226 Ebd., S. 347f.

227 Ebd., S. 348f.

228 Ebd., S. 312.

die Milde, Toleranz, Besonnenheit und die technische Naturbeherrschung, aber auch alle Schattenseiten einer überwiegend wissenschaftlichen Kultur, die übermäßige Reflexion, die Kühle und Verständigkeit, die Auflösung aller Werte in den Fluß des Relativismus, die Ersetzung der Normen durch die Einsicht in die Notwendigkeit, wie sie entstehen und vergehen mußten, und demgegenüber dann wieder die unendlich mühsamen Versuche, Normen und Werte von der Wissenschaft her neu zu begründen«²²⁹. Gegen Pantheismus und Atheismus erhoben sich »die leidenschaftliche Gegenwehr des religiösen Gefühls und die immer neuen Anläufe zur Reorganisation des religiösen Lebens, sei es auf altchristlicher, sei es auf modern christlicher Basis oder mit Hilfe eines wissenschaftlich begründeten Synkretismus oder auf Grund einer ganz modernen Amateur- und Phantasiereligion«²³⁰. Die »Zerstörung des kirchlichen Supranaturalismus ist derart der Ausgangspunkt und der Kern der modernen Kultur, und darin ist sie das Gegenstück der mittelalterlich-kirchlichen«²³¹, zumal »mit der Losreißung von der überwiegend auf das Jenseits begründeten Kirchenautorität und mit der selbständigen Kraftentfaltung eines neue Weltaufgaben ergreifenden Individualismus eine gewisse Diesseitigkeit von selbst gegeben ist oder vielmehr die bisher gehemmten aber stets wirksamen Motive der Diesseitigkeit freigesetzt werden«²³².

»Innerhalb einer gemeinsamen politischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Kultur der modernen Welt ist doch die individualistische Zersetzung aller Weltanschauungswerte der Hauptcharakter des Ganzen«²³³. Trotz oder vielmehr wegen dieser völlig veränderten Lebensbedingungen besonders für religiöse Institutionen »bleiben die alten religiösen Kräfte lebendig und wirken dem entgegen, ja der Gegensatz gegen die Verabsolutierung des endlichen Subjektes und gegen die reine Diesseitigkeit entflammt ihn zu leidenschaftlichem Feuer«²³⁴. Allerdings sei »die moderne Welt [...] kein einheitliches Prinzip, sondern eine Fülle zusammentreffender oder auch sich stoßender Entwicklungen, für die bei der Ausgelebtheit der alten Welt Raum geworden ist«²³⁵. Dennoch sei die moderne Welt kein »einfacher Gegensatz gegen die kirchliche Ideenwelt oder ein einfacher Abfall von ihr. Sie ist vielmehr deren Nachfolgerin und Erbin, die nur den Zwang theologischer Autorität zerbrochen hat, im übrigen aber das Erbe mannigfaltig fortgebildet, Neues und Gegensätzliches dazu erworben hat und die nun all das in tausend Mischungen und Kreuzungen zu einem relativ ein-

229 Ebd.

230 Ebd.

231 Ebd., S. 316.

232 Ebd., S. 318.

233 Ebd., S. 319.

234 Ebd.

235 Ebd., S. 320.

heitlichen Ganzen zusammenlebt, dessen Spannungen und Gegensätze doch überall kenntlich sind und immer von neuem aufspringen«²³⁶. Demnach ist das Christentum nach dem unwiderruflichen Ende kirchlich gewährleiteter und späterhin zumindest noch beanspruchter Einheitskultur und der damit verbundenen institutionellen Geltungsbehauptungen »nicht tot und nicht ausgelebt, die religiösen Kräfte brechen immer wieder hervor, wie sie es jederzeit getan haben. Aber es bewegt sich auf einem völlig anderen Boden, als der seiner ganzen bisherigen Geschichte war, und es unterliegt kirchlich-soziologisch, dogmatisch-theologisch und ethisch-praktisch überall den stärksten Umbildungen, steht überall den mannigfachsten Gegensätzen gegenüber«²³⁷. Der der modernen Kultur zutiefst zu eigene Pluralisierungsschub habe auch die Reihen der christlich-religiösen Gegenwehr erfasst, weshalb »diesen Gegenbewegungen jetzt die Einheitlichkeit« fehle:

Es gibt Gruppen, die die alte Autoritätslehre erneuern und damit gerade in der Gegenwirkung gegen die Explosion der neuen Welt in der französischen Revolution einen außerordentlichen bis heute dauernden Erfolg errungen haben. Sie befriedigen das Autoritätsbedürfnis der Massen und der Regierungen. Andere trennen das Religiöse vom Weltlichen, engen das Dogma auf einen mit der modernen Welt leidlich verträglichen Kernbestand ein und pflegen in freien Kirchen ihre Ideenwelt und ihre sozialen Kräfte. Wieder andere verschmelzen die christliche Ideenwelt mit denjenigen Grundzügen modernen Denkens, die sie als richtig und unabänderlich betrachten, und schaffen damit ein modernes Christentum, das sie in den Kirchen gepflegt und verkündigt wissen wollen als in den unentbehrlichen Organen ethischer Volkserziehung. Wieder andere suchen eine kirchenfreie Religion, die jeden Kompromiß mit dem Überlieferten verschmäht und die christlichen Ideen ganz frei gestaltet²³⁸.

Unter den Bedingungen der modernen Welt und ihrer auf Individualismus, Autonomie und Diesseitigkeit ruhenden Kultur sei es dann kein Wunder, dass »der moderne Protestantismus auch seinerseits eine geschlossene Gestalt seines religiösen Gedankens und seiner Ethik nicht gefunden hat. Indem er auf weite Strecken hin seinen religiösen und ethischen Autonomiegedanken mit dem viel allgemeineren modernen Autonomiegedanken verschmolz und ganz dieser Einwirkung überhaupt nirgends widerstehen konnte, ist er in alle Schicksale und Bewegungen der modernen Welt hineingezogen worden«²³⁹. Unter den Vorzeichen der »nach allen Seiten neue[n] Verhältnisse und neue[n] Grundbegriffe« habe die »Kirchengeschichte des Neuprotestan-

²³⁶ Ebd.

²³⁷ Ebd., S. 319f.

²³⁸ Ebd., S. 319.

²³⁹ Ebd., S. 320f.

tismus [...] andere Voraussetzungen und andere Probleme als die des Mittelalters und des Altprotestantismus. Fällt die der beiden letzteren nahezu zusammen mit der politischen Geschichte, so scheidet jetzt die Kirchengeschichte aus der politischen Geschichte fast vollständig aus. [...] So ist die Kirche sich selbst und vor allem den Kämpfen um den religiösen Gedanken und der karitativen Tätigkeit zurückgegeben, wie seinerzeit die alte Kirche; und soweit sie lebendig ist, lebt sie in der Tat diesen beiden Aufgaben²⁴⁰. Vor diesem Hintergrund ist die »Geschichte des Neuprotestantismus«²⁴¹ Schauplatz eines »heftigen theologischen Kampfes auf dem ganzen Gebiete des Protestantismus«, welcher »von Beginn der Neuzeit bis ins innerste aufgewühlt vom Kampf der religiösen Lehren und Meinungen« sei²⁴². Die charakteristischen Züge des Neuprotestantismus äußerten sich entsprechend »in der Unsicherheit und Gespaltenheit des dogmatischen Gedankens überhaupt, in der Unruhe der Gruppierungen und Richtungen, in der Unsicherheit der Resultate und dem Wechsel der Theorien, in der Aufzehrung so vieler Arbeitskraft und Liebe in theoretischen Problemen, in der Unklarheit der Zukunft«²⁴³.

In seiner »gründlichen Umbildung und Neubildung« sei der Protestantismus »eine Geistesmacht neben anderen geworden, in der Hauptsache auf freien geistigen Kampf und seine inneren Kräfte angewiesen, von den Hauptbestrebungen der Zeit nichts weniger als unterstützt«, hineingezogen in sowie gekennzeichnet durch den »Kampf aller gegen alle, der Gruppen gegen die Gruppen, der Organisationen gegen die Organisationen«²⁴⁴. Und »über diesem Kampfe ist nicht bloß die alte Dogmatik in Trümmer gegangen, sondern ist der Mut zur Dogmatik überhaupt gelähmt worden. Es handelt sich um die Wiedergewinnung der Fundamente«²⁴⁵. Der pluralisierungs- und modernisierungsbedingte Spannungsreichtum in neuprotestantischer Theologie und Kirche sei dabei kein nur durch äußeren Druck hervorgerufenes Phänomen. »Neue religiöse Bewegungen« kamen im Protestantismus des 17. Jahrhunderts auf, »dessen mächtige Ideenwelt der Altprotestantismus durch eine seelsorgerliche Arbeit ohnegleichen, durch eine kolossale populäre Literatur und durch ungeheure Kämpfe und Leiden tief in die Seelen der Völker geprägt hatte«²⁴⁶.

Zu nennen sei in diesem Zusammenhang einmal der Pietismus. In ihm als einer »Reaktion, die noch vor einer erheblichen und durchgreifenden

240 Ebd., S. 352f.

241 Ebd., S. 322.

242 Ebd., S. 339.

243 Ebd., S. 339f.

244 Ebd., S. 371.

245 Ebd., S. 339.

246 Ebd., S. 389.

Beeinflussung durch den Geist der neuen Zeit aus seinem eigenen Geiste gegen die landeskirchliche Verhärtung und Veräußerlichung, die dogmatische Objektivierung und intellektuelle Lehrhaftigkeit, gegen die Verrohungen in den großen Kriegen und gegen die dabei zutage tretenden Schäden des kirchlichen Wesens hervortrat«, bündelten sich »Triebe der individuellen Gesinnungs- und Überzeugungsreligion der Reformatoren, die dem modernen autonomen Individualismus unbewußt entgegenwachsen, andererseits aber eben mit dieser Freiwilligkeit auch die Strenge der subjektiven Leistung betonen und von hier aus in einen steigenden Gegensatz zur Weltförmigkeit der Landeskirchen geraten«²⁴⁷. Die pietistisch beeinflussten

neuen Bewegungen und Gruppierungen stellen sich nicht neben den kirchlichen Protestantismus, sondern brechen aus dessen Zentrum hervor und suchen reformierend auf ihn zurückzuwirken. Sie bleiben in der Hauptsache an sein kirchliches Ideal gebunden, wollen es nur beleben und ernster machen, ohne es aufzuheben. [...] Sie verflochten sich gleichzeitig mit den Wirkungen, welche die veränderte allgemeine Welt auf den Protestantismus ausübte, und empfangen von hier aus die Bedeutung, einerseits den Protestantismus innerlichst zu subjektivieren und ihm damit den Anschluß an die moderne Ideenwelt zu erleichtern – hier gingen sie in den Rationalismus und dann in die romantische Theologie über –, andererseits die Kirchen mit dem alten Dualismus und asketischen Geiste wieder zu durchdringen, so daß sie mit seiner Hilfe die Gegenstellung gegen die moderne Welt vollzogen – hier schufen sie die große Restauration des 19. Jahrhunderts. Doch gehört das erst den letzten Endwirkungen dieser Erscheinungen an. Zunächst waren sie nichts anderes als neue Regungen der religiösen Kraft des Protestantismus. [...] Wenn sie dabei den Zusammenhang mit dem Altprotestantismus stark betonten, so wußten sie andererseits doch sehr wohl, daß sie mit der Preisgabe des Staatskirchentums und seiner Kultureinheit neue Wege gingen; sie rechtfertigten sie aber mit der Hervorhebung der individualistischen Ideen, die sich bei den Reformatoren fanden; es wurde eine stehende Rede, daß das Staatskirchentum ein Rückfall der Epigonen in den Papismus gewesen sei. Man holte die täuferische und mystische Literatur wieder hervor und bekannte sich zu ihrer Persönlichkeits- und Erfahrungsreligion. Darum führen sie auch den Sammelnamen Pietismus²⁴⁸.

Im Luthertum wurde Spener »Vater und Patriarch« des lutherischen Pietismus²⁴⁹, der theologisch »stets seine lutherische Orthodoxie« behauptete²⁵⁰. Er prägte den »konservativen und theologischen Pietismus«, neben dem ein

247 Ebd.

248 Ebd., S. 390f.

249 Ebd., S. 406.

250 Ebd.

»radikale[r] Pietismus« trat, zu dessen bedeutendsten Vertretern Gottfried Arnold zu zählen ist²⁵¹. An »Reinheit des Charakters den Führern ebenbürtig, an Geist und Phantasie sie weit übertreffend«, vertiefte er sich »in die christliche Urzeit, die er nicht wie die herrschende Kirche für ein fernes unerreichbares Ideal, sondern für das immer geltende Vorbild der Christenheit hielt. [...] Er brachte die Schwärmer, Enthusiasten, Radikalen und Originale zu Ehren und malte die Religion als die Empfindung der Gegenwart des Göttlichen, die nur von dem Babel der Staats- und Amtskirche dem Gläubigen entzogen wird«²⁵².

»Auf dem Kontinent hatte der Pietismus nur eine kurze Blütezeit. Er unterlag der Aufklärung und den mit großen neuen Spannungen einsetzenden Weltinteressen. Ja er ging größtenteils selbst fast unmerkbar über in die Aufklärung. Sobald der Enthusiasmus und die Mystik ermatteten, lag der Übergang in praktischen Moralismus ja nahe genug, obwohl es immerhin ein Übergang in eine prinzipiell verschiedene Denkweise war«²⁵³. Die Reste des Pietismus aber seien es, »die bald nach der französischen Revolution und den Befreiungskriegen zu neuen Trieben ausschlagen sollten«²⁵⁴. Mit der Aufklärung ist derweil die zweite Bewegung benannt, die der Kultur- und Gedankenwelt des Altprotestantismus endgültig ein Ende setzt. Sie gehe im Vergleich mit dem Pietismus zurück auf

eine andere Entwicklungsrichtung des Protestantismus, die gerade umgekehrt auf die wesentlichen Ideen und praktischen Gestaltungen des modernen Lebens eingeht, den Protestantismus nach der Seite seiner Verwandtschaft mit diesen Neubildungen fortentwickelt und darüber die alten paulinisch-augustinischen Grundlagen Stück für Stück zurückstellt, auflöst oder umbildet. Hier entsteht überhaupt erst der neue Begriff des Protestantismus, daß er nicht bloß Erneuerung der reinen vorpäpstlichen Bibelreligion, sondern eine neue Formation des Christentums sei und daher eine eigentümliche, begrifflich erst zu definierende historische Gestaltung, einen neuen Fortschritt des Christentums, darstelle. Von da aus entsteht auch das neue Bild von Luther und der Reformation, das in Luther den Durchbruch der Gewissensfreiheit und der Welt-offenheit feiert und die übrigen Eigenschaften des Protestantismus als katholische Schlacken oder Rückfälle beurteilt. Hier ist das altkirchliche Dogma endgültig tot und greift der Protestantismus auch nicht auf die biblischen Wurzeln des Dogmas, die paulinisch-johanneische ChristusLehre, sondern auf Person und Lehre Jesu zurück, um von hier aus die Ideenwelt des Christentums neu aufzunehmen und die bleibenden Wahrheitsmomente des Dogmas dem unterzuordnen und frei einzuverleiben²⁵⁵.

251 Ebd., S. 408.

252 Ebd., S. 408f.

253 Ebd., S. 411f.

254 Ebd., S. 412.

255 Ebd., S. 426.

Einer ihrer Stammväter im deutschen Luthertum ist uns bereits bekannt: »Noch ohne erhebliche Einwirkung der Bibelkritik, aber unter um so stärkerer der Idee des Allzusammenhangs und der aufsteigenden universalgeschichtlichen Entwicklung entfaltete sich die moderne Christlichkeit bei *Leibniz*«, dessen Religiosität sich »in der Richtung und im Zusammenhang des modernen Denkens« bewegte²⁵⁶. Das Ergebnis der Aufklärung »war zweifellos (sic) von hoher Bedeutung. Es war eine Umbildung und Neubildung des Protestantismus, die ihn mit allen Mächten der vordringenden Entwicklung zunächst verbunden erscheinen ließ und die nichtpietistischen Massen populärer Gläubigkeit bis auf den Grund durchdrang. Es war eine wirklich populäre Bildungsreligion, und sie bildet bis heute die Grundform der protestantischen Gläubigkeit in den Bevölkerungen Europas«²⁵⁷. Allerdings

trug der Aufklärungsprotestantismus von Haus aus starke Keime des Verfalls in sich. Sobald der Enthusiasmus der Aufklärung überhaupt sich abkühlte und die französische Revolution Bedenken gegen den reinen Fortschrittscharakter der Bewegung weckte, wurden viele wieder in das Lager des Altprotestantismus – und das war nun der Pietismus oder Evangelismus – zurückgetrieben. Die anderen aber, die eigentlichen Kinder der neuen Zeit, schritten über die Aufklärung hinaus zu einer sehr viel weiter gehenden Kritik, in der teils die Lösung vom Christentum überhaupt vollzogen, teils die Tiefe seiner ethischen und mystischen Ideen wieder in neuem Lichte erkannt wurde²⁵⁸.

Und damit stehen wir an der Schwelle zur positionellen Pluralisierung und Differenzierung in Theologie und Kirche des 19. Jahrhunderts: Während die Aufklärungstheologie in komplexen Verflechtungen und Entwicklungen über den Idealismus hauptsächlich in die sogenannte Vermittlungstheologie einerseits²⁵⁹, mit ihrer relativierenden historischen Kritik zum Teil aber auch in die »evolutionistisch-spekulative Theologie«²⁶⁰ andererseits überging²⁶¹, die dann ihrerseits zur »rein historischen Theologie«²⁶² wurde²⁶³, fanden im neuprotestantischen Luthertum auch Pietismus und »Orthodoxie« ihre Fortsetzung – freilich unter den allgemeinen Bedingungen der Moderne. Eine besondere Rolle komme dabei der Theologie zu: Sie war im Protestantis-

²⁵⁶ Ebd., S. 431.

²⁵⁷ Ebd., S. 435.

²⁵⁸ Ebd., S. 437f.

²⁵⁹ S. dazu ebd., S. 438–451 und 481–489.

²⁶⁰ Ebd., S. 496.

²⁶¹ Vgl. ebd., S. 496–499.

²⁶² Ebd., S. 499.

²⁶³ Vgl. ebd., S. 499–501.

mus die »kirchliche Hauptschöpfung am Anfang, und die Theologie ist sein wesentlichster Arbeitsgegenstand erst recht seit der modernen Zersetzung des altkirchlichen und altprotestantischen Dogmas. So hat die Theologie für die Kirchen des Protestantismus eine ganz außerordentliche Bedeutung«²⁶⁴. Unter den Entfaltungsumständen des Neuprotestantismus sei allerdings auch auf dem Feld der Theologie »alles unfertig und die Zukunft voller Probleme«²⁶⁵. Denn innerhalb der Theologie hatten sich im Übergang vom Alt- zum Neuprotestantismus die Gewichte signifikant verschoben: War die Dogmatik »die natürliche Grundwissenschaft der Theologie [...] im Altprotestantismus so sehr gewesen, daß alle Exegese nur eine in Gestalt der Bibelauslegung und Harmonistik vorgetragene und alle Historie nur eine polemisch gewendete, die Gegner widerlegende und die Wahrheitszeugen für die eigene Position sammelnde Dogmatik war«, bildete sich in »der neuen geistigen Welt eine historische Bibelauslegung und eine historisch-kausal-erklärende und relativ nach Zeitumständen bewertende theologische Historie« aus, deren »Geiste ein historisch-relativistischer« war²⁶⁶. »Zwar diente sie zunächst, ihres wahren Kurses noch nicht bewußt, scheinbar bloß der Ausschiffung entbehrlichen oder unerträglichen dogmengeschichtlichen Ballastes, und wo sie weiter ging, wurde sie bald an dogmatische Fesseln und Stricke gelegt. Aber sie hat sich mit ihrer Konsequenz einer Historisierung und Relativierung alles Absoluten, der Vernatürlichung alles Wunders, als eines der schwierigsten Probleme bald genug gegen die Dogmatik selbst gewendet«²⁶⁷.

Der damit einhergehende Paradigmenwechsel in Selbstverständnis, Organisation und Aufgabe theologischer Wissenschaft sorgte vor dem Hintergrund historischer Relativierung zunehmend für den bezeichnenden Vergewisserungsbedarf und die entsprechenden Orientierungsleistungen neuzeitlicher Theologie. Ihre Antwortversuche auf die nun aufkommenden modernen Problemstellungen fielen jedoch sehr unterschiedlich aus und profilierten sich im »Kampf um die Grundpositionen«²⁶⁸ rasch gegeneinander. Die neue, an Schleiermacher zwar anschließende, dessen Ansätze gleichwohl vereinfachende Vermittlungstheologie – in deren Reihen Troeltsch bereits zuvor Hase verortet hatte²⁶⁹ – berief sich dabei »auf Luthers ursprünglichen Subjektivismus und seine bibelkritischen Äußerungen, besonders aber auf Melanchthon, der in der Aufgabe der Vermittlung zwischen Natur und Offenbarung und in der Betonung des Praktisch-Ethischen das große Vor-

264 Ebd., S. 474.

265 Ebd., S. 355.

266 Ebd., S. 478f.

267 Ebd., S. 479.

268 Ebd., S. 338.

269 Vgl. ders., Die historischen Grundlagen, S. 551f.

bild aller Theologie darstelle«; sie berief sich aber »auf die hervorragendste Wirkung der neuen Entwicklungsphase selbst, auf die Milderung der konfessionellen Härten, die gegenseitige Annäherung der in ihnen gegebenen verschiedenen protestantischen Auffassungen des Heils und die Zurückdrängung der jene Unterschiede versteinern und nur vorübergehend berechtigten Unterscheidungslehren, d. h. auf die Union«²⁷⁰. Sie sah sich ihre Aufgabe darin, »das große Werk der neuen Zeit und den großen Fortschritt über die Orthodoxie hinaus zu schaffen, d. h. die neue Vermittelungstheologie der geeinigten Kirche. Hinreichend aufgeklärt, um die Fortschritte aller wahren Wissenschaft zu würdigen, hinreichend gläubig, um nur eine Fortbildung und Läuterung der Orthodoxie sein zu wollen, weiß sie sich als Ziel der Vorsehungswege und findet in diesem Bewußtsein die Freudigkeit und Selbstgewißheit gegenüber den Gegnern von rechts und links«²⁷¹. Aber sie geriet in ihrer inneren Vielfalt zunehmend unter Druck. Ihre Positionsbildungen waren »von Anfang an flankiert von zwei mächtigen Seitenbewegungen, mit denen sie sich manchmal in allerhand Übergängen bis zur Ununterscheidbarkeit vermischen und die ihnen gelegentlich stark über den Kopf gewachsen sind, die eine in der wissenschaftlichen Literatur, die andere in der praktischen Herrschaft über die Kirche und im Zusammenhange damit über Staat und Schule«²⁷².

Die erstgenannte Seitenbewegung sei die »liberale Theologie«, welche sich »als die Vollendung der kritischen Tendenzen der Reformation und als die nach dem orthodoxen Rückfall in das Mittelalter wieder hergestellte Grundrichtung des Protestantismus« betrachte²⁷³. Verbunden mit den »politisch-liberalen Strömungen des Bürgertums [...], von der Freiheit und Mitbeteiligung der Laiengemeinden eine Durchsetzung der modernen Christlichkeit erhoffend und darum als »liberale« Theologie bezeichnet«, sei das »Wesen« dieser »metaphysisch-spekulative[n] und historisch-kritische[n] Theologie [...] der Verzicht auf jede besondere Methode und Voraussetzung für die Erforschung der besonderen christlichen Erscheinungen, der rückhaltlose Anschluß an die moderne wissenschaftliche Methode, das einzelne aus dem Ganzen, das Christentum aus der Bewegung des religiösen Lebens überhaupt, die christliche Geschichte nach den allgemeinen historisch-kritischen Methoden zu verstehen«²⁷⁴. Sie kenne eben keine christlichen, sondern nur wissenschaftliche Methoden«²⁷⁵. In der Denkarbeit die-

270 Ders., *Protestantisches Christentum*, S. 486.

271 Ebd., S. 486f.

272 Ebd., S. 490.

273 Ebd.

274 Ebd., S. 496.

275 Ebd.

ser Strömung, der auch Baur und die Tübinger Schule zuzuordnen seien²⁷⁶, liege »das eigentliche Erkenntnisstreben des modernen Protestantismus mit all seinen Schmerzen und seinen Hoffnungen, den einen zuviel Christentum, den andern zu wenig, schwierig durch die kolossale Umformung, die er mit dem christlichen Gedankenstoffe vornimmt, und unzweifelhaft von der Blässe des Gedankens angekränkt, aber verehrungswürdig durch die Energie des Wahrheitswillens und den Ernst der religiösen Gesinnung«²⁷⁷. Wissenschaftlich ist den betreffenden theologischen Lebensäußerungen entsprechend viel zu verdanken: »Eine wissenschaftliche Erforschung des Protestantismus unter religions und kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten gibt es, wie überhaupt eine wissenschaftliche Geschichte des Christentums, erst seit den Arbeiten der Tübinger Schule«²⁷⁸.

Deutlich weniger Wertschätzung nötigt Troeltsch hingegen die zweite Seitenbewegung ab: »Schwer bedrängt« war und sei jene »metaphysisch-spekulative und historisch-kritische Theologie« von der »mit der Reaktion verbundenen, kirchlich fast allmächtigen Orthodoxie«²⁷⁹, ja »neuorthodoxer Haß«²⁸⁰ richte sich gegen die natürliche Erbin bestimmter Aufklärungsprogramme. Die »erneuerte Orthodoxie erkennt sich als die Wiederherstellung des echten protestantischen Dogmas, das durch den Pietismus nur verinnerlicht und durch die Aufklärung von der intellektualistischen Verquickung mit der aristotelischen Scholastik befreit ist und die Schwankungen des Übergangs in die moderne Welt nun überstanden hat«²⁸¹. Als »Restaurationstheologie biblizistischen oder orthodoxen Gepräges«²⁸² entsprang sie »in engem Zusammenhang mit dem religiösen Aufschwung der Befreiungskriege, den historischen Anempfindungen der Romantik, dem antirevolutionären Geiste der politischen Restauration, den wieder hervortretenden Resten des Pietismus, der rechtlichen Konsolidierung der neuen Kirchenverfassungen und den konservativen Neigungen des rechten Flügels der Vermittelungstheologie«²⁸³. Denn diese sei mit der Zeit in bestimmten, keineswegs kleinen Teilen »immer ärmer, mühseliger und künstlicher geworden und zum Anschluß an die inzwischen mächtig erstarkte Orthodoxie getrieben worden«²⁸⁴. Einen wichtigen Vertreter ihrer im Pietismus wurzelnden biblizistischen Anfänge erblickt Troeltsch in Tholuck²⁸⁵. »Auf der dunklen

276 Ebd., S. 499.

277 Ebd.

278 Ebd., S. 505.

279 Ebd., S. 496.

280 Ebd., S. 435.

281 Ebd., S. 490.

282 Ebd.

283 Ebd., S. 490f.

284 Ebd., S. 488.

285 Ebd., S. 491.

Folie der allgemeinen Sündhaftigkeit und Verlorenheit der natürlichen und außerchristlichen Menschheit leuchtet diesem Biblizismus die von Bibel und Kirche bezeugte große Rettungstat Gottes«²⁸⁶. Die dahinterstehende Theologie könne im Gegensatz zu ihren Konkurrentinnen »ungestört die Aussagen der Bibel als geoffenbarte Metaphysik entwickeln und die Wissenschaft in ihrer Sphäre sich selbst überlassen. Ihre Objekte gehören nicht zu der Welt, die den voraussetzungslosen Methoden der Wissenschaft zugänglich ist«²⁸⁷.

»Aber es ist bei diesem Biblizismus nicht geblieben. Er führte über sich bei seiner Unbestimmtheit und konfessionellen Indifferenz, bei seinem Subjektivismus und seiner Betonung der Laienreligion hinaus zu dem Wunsche nach größerer Bestimmtheit, objektiverem Amtsgeiste, größerer dogmatischer Präzision und damit wieder zurück zu den Symbolen. Er verwandelte sich mit Hilfe des gegen die gewaltsame Einführung der Union aufflammenden Luthertums in den lutherischen Konfessionalismus«²⁸⁸. Auch dieser sei vieltalig: »Über einzelne Punkte, über die Milderung der harten Satisfaktionslehre und über die Objektivität des geistlichen Amtes und der Sakramente hat es dann im einzelnen zum Teil scharfe Kämpfe gegeben«²⁸⁹. Dennoch überwiege das profilstiftende Gemeinsame: »Einig aber ist das ganze Neuluthertum in der Erneuerung der konservativen, patriarchalischen, antirevolutionären und antisubjektivistischen Ethik des Lebens in Beruf, Staatsordnung, Untertanenverband und in der Begnügung bei der bloß inneren Freiheit des an Wort und Kirche gläubigen Christenmenschen«²⁹⁰. Dadurch habe die »[k]onfessionelle Orthodoxie«²⁹¹ in ihrem expansiven Drang den »Charakter der staaterhaltenden Kirche gewonnen, ist nach der Märzrevolution zu einer fast vollen Herrschaft gelangt, hat die Vermittelungstheologie teils aus ihren regierenden Ämtern verdrängt, teils zu sich nahe herangezogen«²⁹². Daher sei der »kirchlich interessierte Protestantismus von heute [...] in der Hauptmasse pietistisch-orthodox. Aus dem Pietismus stammt die subjektivistische Grundlegung, aus der Orthodoxie der Hauptinhalt der Lehre [...]. In dieser Form vollzog sich überall das Bündnis der alten Gegner, die nunmehr gegenüber dem gemeinsamen Feinde, der modernen Geisteswelt, sich fanden und gegenseitig sich mit ihren Mitteln zu befestigen strebten«²⁹³.

Insgesamt sei die Lage freilich komplex und unübersichtlich: »Bei der Wechselwirkung dieser verschiedenen Schulen und Richtungen entstand ein

286 Ebd.

287 Ebd., S. 492.

288 Ebd., S. 494.

289 Ebd., S. 496.

290 Ebd.

291 Ebd., S. 494.

292 Ebd., S. 496.

293 Ebd., S. 422.

äußerst verworrenes Gemenge der Meinungen und Lehren, aus dem dann überdies noch einzelne Originale hervorstachen«²⁹⁴. Gleichwohl gelte für alle in den drei von Troeltsch vorgestellten, gegeneinander in die Schranken tretenden Großströmungen zusammengefassten Einzelercheinungen: Sie sind »mit der Veränderung des allgemeinen geistigen Klimas«²⁹⁵ sowie untereinander verflochtene spezifische Gestalten eben des Neuprotestantismus.

Die Hauptlinie der Entwicklung ist die von der ganzen Lage praktisch und theoretisch geforderte Vermittelung, und die beiden Seitenbewegungen sind wirklich nur die extremeren Flügel, soweit die bis jetzt erreichten Ergebnisse in Betracht kommen. [...] Ja, auch sie vermitteln, insofern als sie dogmatisch keine neuen Ideen schaffen, sondern das vorhandene Kapital behaupten und es jede in ihrer Weise den modernen Verhältnissen anpassen. Aber sie suchen nicht ein Gleichgewicht und eine daraus hervorgehende konservativ-fortschrittliche Weiterbildung, sondern sie betonen die eine oder die andere Seite ganz vorzugsweise, die einen die biblisch-kirchlich-dogmatische Gedankenwelt, von der sie nur in bibelkritischer und naturwissenschaftlicher Hinsicht einiges ablassen, die anderen die moderne Autonomie und Immanenz, die sie an die hierfür geeigneten biblischen und dogmatisch-traditionellen Elemente anschließen. Stützt die Vermittelungstheologie in ihrem großen Entwurf sich auf den Kritizismus und die Antimetaphysik, so knüpft die Restaurationstheologie, soweit sie philosophische Bedürfnisse hat, an die Schellingsche Gnosis und Theosophie, der evolutionistische Rationalismus an den Panlogismus Hegels an²⁹⁶.

Insofern stehe auch die erneuerte »Orthodoxie« in »engster Fühlung mit der modernen Welt und ist etwas ganz anderes als die Orthodoxie vor 200 Jahren, sie zitiert mit Vorliebe moderne Dichter und Philosophen und bewegt sich bei aller Beibehaltung des alten anthropozentrischen Weltbildes in dem Horizont moderner Denkweise. Sie ersetzt die hölzerne verständige Klarheit der altorthodoxen Begründung durch den Appell an Gefühl und Charakterfestigkeit, an den Sinn für Paradoxie und Gegensatz gegen Tagesmeinungen, und ihre massive Zuversichtlichkeit durch geistreiche und sprunghafte Apercus«²⁹⁷. Sie habe »seit dem erneuten Vordringen der von ihr lange Zeit beinahe erstickten historisch-kritischen Arbeit wieder viele Konzessionen gemacht, so daß sie ihrerseits der ›Vermittelungstheologie‹ immer ähnlicher geworden ist und auf den deutlichen Ton der Posaune des Herrn vielfach wieder verzichten gelernt hat«²⁹⁸. Zwar gehe »der lutherische Konfessionalismus noch schroffer auf die altprotestantische Dogmatik zurück als der

294 Ebd., S. 499.

295 Ebd., S. 475.

296 Ebd., S. 490.

297 Ebd., S. 493.

298 Ebd., S. 496.

reformierte«; dennoch handle es sich nicht um »die einfache Repristination der alten Orthodoxie, es ist vielmehr eine aus dem Pietismus regenerierte Orthodoxie, die zugleich der modernen Kritik Konzessionen macht, indem sie die Echtheit der biblischen Schriften nicht durch das Inspirationsdogma, sondern durch philologische Kritik beweist und indem sie die Bibel nicht als dogmatisches Gesetzbuch, sondern als Denkmal der Entwicklungsgeschichte des Erlösungswunders auffaßt«²⁹⁹. Demnach »ist das Werk des Pietismus die Restauration der nun freilich ganz auf die individuell persönliche Überzeugung und Erfahrung gestellten Orthodoxie und die Eroberung der Kanzeln und Lehrstühle für diese Theologie«³⁰⁰, und der »moderne historische Geist sitzt in den Seelen seiner Leugner selbst«³⁰¹. Schließlich liege in der »Einführung des Entwicklungsgedankens, der eine aufsteigende Entwicklung des Wunders gegenüber der absteigenden Entwicklung der Sünde darstellt, [...] der eigentliche moderne Fortschritt über die alte Orthodoxie hinaus«³⁰².

299 Ebd., S. 494.

300 Ebd., S. 421.

301 Ebd., S. 338.

302 Ebd., S. 495.

VII. Abschließende Beobachtungen und Überlegungen

A. Zwischenstand

Wer über die religiöse Lage der Gegenwart nachdenkt, wird von ihr vor allem sagen müssen, daß sie unsicher und verworren ist. Auf der einen Seite stehen die alten Konfessionskirchen mit ihren von allem modernen Leben grundverschiedenen Dogmen und mit schweren Kämpfen in ihrem eigenen Innern; auf der anderen die Vielen, denen eine religionslose Wissenschaft die Erlösung von dem Albdruk der Religion und der Kirche ist und die für ihren Idealismus nicht mehr als ein Ideal der menschlichen Gesellschaft bedürfen. Dazwischen bewegen sich die Zahllosen, die suchen und nicht finden, die allerhand kirchliche und andere Eindrücke auf eigene Faust frei verbinden zu einer sehr persönlichen Denkweise, und die Wenigen, welche aus der Verwirrung eine einfachere und freiere, mit unseren besten philosophischen Erkenntnissen einige Christlichkeit zu retten streben. Und hinter allen steht die Masse derer, die angesichts des vielen Streites um diese Dinge sich nun überhaupt einfach an das materielle Leben halten und für religiöse Dinge nichts haben als die Gedankenlosigkeit und Indifferenz, im übrigen etwa den Wunsch, die Kirchen als schwarze Polizei aufrechterhalten zu sehen und nur persönlich von ihnen ungeschoren zu bleiben¹.

Sich als Mensch der Moderne »in diesem Irrsal zurechtzufinden und eine eigene Lebensstellung zu diesen Dingen zu gewinnen«², ist Bedürfnis und Aufgabe zugleich. Im »Wirrsale der Gegenwart handelt es sich für den modern empfindenden Menschen vor allem darum, überhaupt für sich selbst einen Weg zu finden und sein eigenes religiöses Leben zur Klarheit und zur Zielsicherheit zu bringen«³. So bedarf »die Gegenwart mit ihren unendlich verworrenen Interessen und ihrer entnervenden Unsicherheit über die tiefsten und letzten Fragen des Daseins«⁴ nach Troeltsch nicht zuletzt der wissenschaftlich-theologisch zu leistenden Orientierung, zumal sich die Frage aufdrängt, »inwiefern der Protestantismus dem religiösen Leben der Gegenwart als Grundlage und Nährboden für die weitere absehbare Zukunft dienen könne«⁵. Diese Frage wiederum ist »keine überflüssige und müßige Frage,

1 TROELTSCH, Luther, S. 59.

2 Ebd.

3 Ebd., S. 89.

4 Ders., Der 400jährige Geburtstag Melanchthons, S. 605.

5 Ders., Luther, S. 65.

auch keine reine Gelehrtenfrage. Es ist eine Frage des täglichen Lebens«; zwar »hat der heutige Protestantismus von jenen alten Charakterzügen mehrere abgelegt und hat sich vielfach dem modernen Leben angepaßt, aber wir fühlen den Gegensatz und die Schwierigkeit doch an unzähligen Punkten. So ist es begreiflich, wenn man zu der Frage kommt, ob überhaupt in ihm wirklich ernsthafte religiöse Kräfte sind, die nicht bloß die mittelalterliche Einheitskirche zersprengt, das nationale Leben befreit und der modernen Kultur Raum geschaffen haben, sondern die selbst innerlich mit ihr zusammenhängen und ihr die Möglichkeit eines eigenen religiösen Lebens geben«⁶. Angesichts der Dringlichkeit der Gegenwartsorientierung geht es Troeltsch um den Nachweis, dass in wesentlichen Grundzügen der Moderne

die eigentliche historische Fortwirkung der Religion des Protestantismus liegt und daß in ihrer Fortbildung die Einigung mit den beiden entscheidenden Grundzügen der modernen Welt eingetreten ist, die Einigung mit dem Prinzip des Individualismus, der Autonomie, der Eigenüberzeugung einerseits und die Einigung mit dem Prinzip der Immanenz des Göttlichen in der Welt, der Selbstwertigkeit der großen Kulturzwecke, des aufsteigenden Werdens durch die relativen Zwecke hindurch im Kampfe mit Sünde und Trägheit in der Richtung auf das vollendete religiöse Lebensziel andererseits. Das moderne religiöse Denken und Leben ist auf diese Bahn gewiesen und darf sich auf dieser Bahn angeschlossen fühlen an die großen tragenden Kräfte der Vergangenheit, an die Grundkräfte der Reformation⁷.

Seine Gegenwartsdiagnose lässt ihn folglich danach fragen, »was in unserer Welt vom Protestantismus religiös lebendig ist und was von ihm her als große, nur nicht immer im Ziel geeinigte Strebungen durch das religiöse Denken und Suchen der Gegenwart geht«⁸. Und im Dienst der Beantwortung dieser genauso gegenwartsorientierten wie gegenwartsorientierenden Frage beobachtet und analysiert er in vermittelnder Absicht »die Entwicklungsgeschichte und Krisis des Protestantismus«⁹. Denn der Neuprotestantismus als der »moderne Protestantismus ist in eine kirchlich indifferente, von der idealistischen Philosophie stark beeinflusste Ideenmasse und in ein traditionalistisches Kirchentum gespalten; daneben steht der reine Individualismus der Sekten und das Ausgleichungsstreben der Vermittler, der modernen Theologen. Das führt freilich in die großen Kämpfe der Gegenwart hinein«¹⁰.

6 Ebd., S. 65f.

7 Ebd., S. 89.

8 Ebd.

9 Ebd., S. 92.

10 Ebd., S. 94.

Diese großen Kämpfe der Gegenwart spiegeln sich nun auch in den differenzierungsbedingten positionellen Auseinandersetzungen verschiedener Richtungen in neuprotestantischer Theologie und Kirche. Im theologischen »Kampfe der Meinungen«¹¹ – in den Troeltsch auch Hase, Baur und Tholuck einzeichnet – wurden im 19. Jahrhundert »die Linien der Entwicklungsgeschichte der Theologie wieder schwankend, um so mehr als jede dieser Richtungen ihre eigene Konstruktion derselben zu ihren Gunsten vorgenommen hat«¹². Diese Konstruktionen der je eigenen historisch-theologischen Abkunft und Legitimität vermögen bei aller aufgewandten Scharfsinnigkeit allerdings angesichts der gegenwärtigen umfassenden »religiösen Krisis«¹³ nicht über die faktische Konkurrenz ganz verschiedener Gestalten des Neuprotestantismus hinwegzutäuschen, im Gegenteil: »Der Blick auf die Kämpfe der Theologie erneuert den Eindruck der Zerklüftung, den der moderne Protestantismus auch von anderen Seiten her darbot. Und es ist kein Zweifel, daß diese Zerklüftung ein kritischer Zustand ist, der so nicht ewig dauern kann«¹⁴. Der kritische Zustand der positionellen Zerklüftung wird dann seinerseits von Troeltsch im direkten Kontext seiner gegenwartsanalytischen Überlegungen zum Gegenstand historischer Betrachtung gemacht. Dass er »kein Fachhistoriker« war, hindert nicht, »sein Werk in weiten Teilen als ein historisches« zu lesen¹⁵. »Alle von ihm publizierten historischen Arbeiten zielen im Kern darauf, den Anteil religiöser Triebkräfte an der Genese der modernen Kultur zu rekonstruieren«¹⁶, weshalb auch seine von uns herangezogenen Schriften den bestimmenden Zug seiner historischen Publikationen hervortreten lassen: »Auch den Historiker Troeltsch interessierte Geschichte niemals um ihrer selbst willen. Alle historische Darstellung war für ihn vielmehr Funktion eines praktischen Gegenwartsinteresses. Geschichte sollte einer ethischen Gegenwartsorientierung dienen«¹⁷.

Die nach diesen Prämissen zu orientierende Gegenwart des Protestantismus steht nun seiner Beobachtung nach unter »der immer noch kolossalen Herrschaft der Orthodoxie«¹⁸, die sich ja bereits nach Hases Wahrnehmung im »Gegensatz wider die freie Entwicklung des Protestantismus [...] in deutschen Landen so entschieden als Partei aufgestellt« hat¹⁹. Unter ihrer

11 Ders., Der 400jährige Geburtstag Melanchthons, S. 605.

12 Ders., Protestantisches Christentum, S. 490.

13 Ders., Luther, S. 94.

14 Ders., Protestantisches Christentum, S. 502.

15 Friedrich Wilhelm GRAF, Ernst Troeltsch. Kulturgeschichte des Christentums, in: Ders., Fachmenschenfreundschaft. Studien zu Troeltsch und Weber, Berlin u. a. 2004 (Troeltsch-Studien. Neue Folge 3), S. 241–266, hier S. 241.

16 Ebd., S. 244.

17 Ebd., S. 242.

18 TROELTSCH, Protestantisches Christentum, S. 502.

19 HASE, Die Orthodoxie nach ihrem sittlichen Gehalte, Bd. 2, S. 538.

ungebrochenen kirchlichen Dominanz kämpfe der zeitgenössische Protestantismus »um nichts Geringeres [...] als um das seinem zerstückelten und erstarrten Körper entfliehende große Leben«²⁰. So wenig wie alle anderen miteinander im Streit um existentielle Fragen liegenden positionellen Richtungen verzichtet die herrschende »Orthodoxie« darauf, die Theologiegeschichte zu ihren Gunsten zu konstruieren. Auf die entsprechenden Repristinationsanstrengungen reagiert Troeltsch wie zuvor auch Hase, Baur und Tholuck allerdings strikt ablehnend: Die neue »Orthodoxie« in ihrer Abwehr der modernen Geisteswelt ist bei aller phänotypischen Ähnlichkeit nicht die ungebrochene Fortsetzung der alten. Aber es sind durchschaubar legitimatorische Inanspruchnahmen und positionelle Geltungsbehauptungen, die Troeltsch fragen lassen, »von wann denn überhaupt die moderne geistige Gesamtlage datiere, die Durchsetzung einer autonomen weltlichen Bildung und Kultur gegen die theologisch gebundene. Die Antwort meiner Studien war: seit der Aufklärung. Sie erst hat die Anregungen und Konsequenzen der politisch-sozial-ökonomischen Verweltlichung, der Renaissance und vor allem der großen Philosophie des 18. Jahrhunderts zu einer Macht des öffentlichen Lebens, zu einem Bildungs-, Lebens- und Unterrichtssystem umgebildet und die supranaturalen Mächte von Kirche und Theologie in den Hintergrund gedrängt, auf ihre engere praktische Sphäre beschränkt«²¹. Zu diesem Ergebnis führt ihn sein intensives »Studium der Reformatoren und der folgenden Orthodoxie«²², nach dem sich ihm Letztere eben »als eine vollkommen eigentümliche, weder vorher noch nachher wieder zu findende, Gestalt der christlichen Theologie«²³ darstellte. Nicht anders ihr neuprotestantisches Pendant: »Die neue Orthodoxie wurde zu einer in der That eigentümlichen und höchst komplizierten neuen Erscheinung der Kirchengeschichte«²⁴.

Im entscheidenden Unterschied zu dieser ist die an die Reformation zeitlich anschließende »Orthodoxie« Trägerin und Verkörperung eben des Altprotestantismus als nachreformatorischer Gestalt der mittelalterlichen Idee der kirchlich geleiteten Einheitskultur. »Sah Troeltsch im Mittelalter eine bestimmte Kulturform, die auf dem extremen Supranaturalismus der Erlösung und der Kirchenstiftung erbaute kirchlich geleitete Kultur, so hält der Protestantismus diese Kulturform in ihren wesentlichen Grundzügen fest: er behält den Supranaturalismus, behält die Kirchenstiftung, behält die kirch-

20 TROELTSCH, Protestantisches Christentum, S. 502.

21 Ders., Meine Bücher (1921), in: Ders., Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, hg. von Hans BARON, Tübingen 1925 (Gesammelte Schriften 4), S. 3–18, hier S. 7.

22 Ebd., S. 8.

23 TROELTSCH, Vernunft und Offenbarung, S. 323.

24 Ders., Die historischen Grundlagen, S. 550.

lich geleitete Kultur«²⁵. Daraus ergibt sich Troeltschs Charakterisierung des Altprotestantismus mit den ihr eigenen Wertungen, die ein insgesamt düsteres Porträt der »Orthodoxie« entstehen lassen: Uniformes Zwangskirchentum, absoluter Wahrheitsanspruch, naiver Supranaturalismus, gewaltbereite Intoleranz, klerikale Bevormundung, notorische Streitsucht, theologische Pedanterie, ausufernde Polemik, intellektuelle Enge, ängstlicher Doktrinarismus, wissenschaftliche Erstarrung, konfessionelle Schroffheit, politischer Konservatismus, überhebliche Selbstzufriedenheit sowie moralischer Niedergang und ethischer Patriarchalismus kennzeichneten die wesentlich mittelalterliche Autoritätskultur der altprotestantischen »Orthodoxie«. Im »in dem heiligen römischen Reiche konservierten Mittelalter«²⁶ trug sie »durchgehends die Züge der sinkenden deutschen Kultur«²⁷; sie war Teil einer kulturell herabsinkenden Epoche, die »zugleich unter der Enge der kleinstaatlichen Verhältnisse, dem Elend des Krieges, der Roheit des Pennalismus und der Dumpfheit der niedergehenden deutschen Kultur« zu leiden hatte, während »in den deutschen Universitätsdörfern kleinlichster Theologenzank oder Bier und Tanz und andere Adiaphora« herrschten²⁸.

»Der eigentliche Former dieser kirchlich-protestantischen Kultur ist Melancthon«²⁹. In ihm hatte die altprotestantische »Orthodoxie« ihren wichtigsten Organisator, der aber theologisch stets von Luther abhängig geblieben ist. Die »orthodoxe« Theologie stellte daher sowohl in ihren wenigen Höhen als auch zahlreichen Tiefen »eine in ihrer Weise imposante und konsequente Entwicklung der melancthonischen Grundideen dar«³⁰. Diese wiederum bedeuteten keinen Abschied von der mittelalterlichen Idee der kirchlich geleiteten Kultur: »Die leitenden Ideen der Reformation erwachsen unmittelbar aus der Fortsetzung und dem Trieb der mittelalterlichen Idee heraus und sind nur neue Lösungen mittelalterlicher Probleme«³¹, deren intellektuelle Bearbeitung allerdings in nachreformatorischer Zeit aufgrund einer »ergebungsseiligen Gedankenarmut«³² stetig an Niveau verlieren sollte. Was einst Melancthon »mit erbaulicher Eleganz und verständiger Klarheit begonnen hatte, haben die späteren Orthodoxen bei aller Zänkerei mit ergreifendem Ernst und rührender Ehrlichkeit durchgeführt und vertieft«³³. Mit ihren »Epigonenkämpfen«³⁴ als dezidiert »altprotestan-

25 Walther KÖHLER, Ernst Troeltsch, Tübingen 1941, S. 241.

26 TROELTSCH, Leibniz und die Anfänge des Pietismus, S. 857.

27 Ders., Protestantisches Christentum, S. 239f.

28 Ebd., S. 268.

29 KÖHLER, Troeltsch, S. 243f.

30 TROELTSCH, Vernunft und Offenbarung, S. 192.

31 KÖHLER, Troeltsch, S. 242.

32 TROELTSCH, Protestantisches Christentum, S. 234.

33 Ders., Vernunft und Offenbarung, S. 315.

34 Ebd., S. 305.

tischen Lehrkämpfe[n]«³⁵ in »rauhher Zeit«³⁶ offenbarte die genuine Erbin der melanchthonischen Lehr- und Autoritätsfixierung, »wieviel Mühe und Scharfsinn, wieviel wahre Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, wieviel ehrliches Streben nach Wahrheit und Sicherung des Glaubens, wieviel Hochmut und Gewalttätigkeit in ihr enthalten oder mit ihr« und ihren Lehrbildungen verbunden waren³⁷, wobei ihre Dogmatik zum theologischen Ausdruck der insgesamt »tote[n] deutsche[n] Masse«³⁸ des damaligen Geisteslebens verkam. Selbst in ihrer zunehmend aggressiven Abkehr von ihrem großen Organisator verriet sie noch dessen Züge. Schließlich hatte Melanchthon durch seinen Doktrinarismus »selbst die Pfeile geschärft, die von der Hand seiner Schüler dann auf ihn abgeschossen werden sollten«³⁹.

War diese »Orthodoxie« eine hochgradig bedeutende Säule der »bisher allmächtigen Formen des zwangsmäßigen Staatskirchentums«, so war die theologische »Gedankenlosigkeit der Orthodoxie«⁴⁰ mit den von ihr »aufgehäuften Schlacken der bisherigen Religion«⁴¹ zugleich mitverantwortlich für »die völlige Entkräftung dieser grundlegenden Formen des bisherigen Lebens« und für den »fortschreitenden Verfall des deutschen Wesens«⁴². Die Überwindung des Mittelalters gelang endgültig, als schließlich Pietismus und Aufklärung im ihnen gemeinsamen »Haß gegen konventionelle Phrasen und leere Formen, gegen die ebenso umständliche als verlogene Selbstrechtfertigung und Selbstzufriedenheit der Verteidiger der bestehenden Umstände«⁴³ den »Rechtgläubigkeitskirchen«⁴⁴ ein Ende setzten und so den »Sturz der Orthodoxie«⁴⁵ heraufführten. Die beiden gegen die unselige »orthodoxe« Theologenherrschaft siegreichen Kräfte, nämlich die die Aufklärung einleitende »Leibnizische Philosophie und der Pietismus bilden zusammen die beiden Hauptereignisse in dem geistigen Leben Deutschlands während seiner unseligsten Periode, wo sich die Reste des Mittelalters und der neue Geist der westlichen Kultur auf seinem kraftlosen und zerteilten Boden bunt vermischen. Sie sind beide Lebensäußerungen des protestantisch religiösen Geistes, die eine in der Berührung mit einer neuen Welt, die andere in der Verlebendigung alten Besitzes«⁴⁶.

35 Ebd., S. 303.

36 Ebd., S. 194.

37 Ebd., S. 197.

38 Ders., Leibniz und die Anfänge des Pietismus, S. 855.

39 Ders., Protestantisches Christentum, S. 218.

40 Ders., Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1994 (Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912), Bd. 2, S. 798.

41 Ders., Leibniz und die Anfänge des Pietismus, S. 881.

42 Ebd., S. 879f.

43 Ebd., S. 880.

44 Ders., Protestantisches Christentum, S. 208.

45 Ders., Vernunft und Offenbarung, S. 326.

46 Ders., Leibniz und die Anfänge des Pietismus, S. 893.

Der Untergang des Mittelalters und mit ihm des Altprotestantismus als »zweihundertjährige[r] gewaltige[r] Nachblüte des Mittelalters«⁴⁷ waren unwiderruflich – eine neue Epoche brach an, die zwar aus der alten auf verschiedenen Feldern in sehr unterschiedlichen Geschwindigkeiten und Gestalten hervorging, aber dennoch eine gänzlich andere war. »Damit entstand eine ganz neue Lage für den Protestantismus, die »moderne Zeit«, der *Neuprotestantismus*«⁴⁸. Innerhalb des Neuprotestantismus sollte in Form einer erneuerten »Orthodoxie« aufseiten des lutherischen Konfessionalismus dann zwar der modernen, auf Autonomie, Individualismus und Diesseitigkeit gestützten Kultur der Kampf angesagt werden, doch bei allen repristinativen Gelüsten und Bemühungen musste auch die »aus dem Pietismus regenerierte Orthodoxie [...] der modernen Kritik Konzessionen« machen⁴⁹. In »engster Fühlung mit der modernen Welt« stehend und sich entwickelnd, ist die »heutige Orthodoxie«⁵⁰ eben »etwas ganz anderes als die Orthodoxie vor 200 Jahren«⁵¹. Der »moderne historische Geist sitzt in den Seelen seiner Leugner selbst«⁵². Gleichwohl wirkt in der erneuerten, die gegenwärtige Lage beherrschenden, ungebrochen kampfeslustigen »Orthodoxie« alles in allem der »alte Kirchengeist, verbunden mit einem guten Stück des altprotestantischen Christengeistes, der die Ansprüche und innerhalb des erreichbaren Kreises die Macht fortführt, wie ein entthronter König die Veränderung der Landkarte ignoriert und Hof und Majestätstitel weiterführt, charaktervoll und treu, feierlich und salbungsvoll, aber mitleidlos und herrisch gegen alle, die er seine Macht noch fühlen lassen kann«⁵³.

Die Gestalt, die Troeltsch der »Orthodoxie« in Vergangenheit und Gegenwart gibt, weist mit ihren essentialistisch-charakterisierenden Partien im Vergleich zu den von Hase, Baur und Tholuck vorgelegten Porträts kaum originelle Linienführungen auf: Wie die nun selbst zum historisierten Gegenstand der Gegenwartsdeutung gewordenen Älteren entwirft Troeltsch sein historisches Panorama der »Orthodoxie« vor dem Hintergrund der positionellen Auseinandersetzungen in Theologie und Kirche. »Die Lage ist ernst, ernst für den Protestantismus«⁵⁴, gibt er angesichts des ganzen Ausmaßes der Infragestellungen und Orientierungsbedürfnisse zu Protokoll. Aufgrund des diagnostizierten Ernstes der Lage beschreibt Troeltsch in gegenwartorientierender Absicht eine historisch zu identifizierende Großgruppe inner-

47 KÖHLER, Troeltsch, S. 246.

48 Ebd., S. 251.

49 TROELTSCH, Protestantisches Christentum, S. 494.

50 Ders., Die Soziallehren, Bd. 2, S. 935, Anm. 504a.

51 Ders., Protestantisches Christentum, S. 493.

52 Ebd., S. 338.

53 Ebd., S. 496.

54 Ebd., S. 502.

halb des nachreformatorischen Protestantismus, die sich lutherischerseits im theologischen und zeitlichen Anschluss an die erste Generation der Reformatoren zur dominanten Macht aufschwingt und den kommenden Jahrhunderten, die Troeltsch entsprechend auch das »Zeitalter der Orthodoxie«⁵⁵ nennt, ihren unverwechselbaren Stempel aufdrückt. Mit ihren wenig schmeichelhaften Charakterzügen und Haltungen droht sie, die großen befreienden und ermündigenden Impulse der reformatorischen Auf- und Durchbrüche in Engherzigkeit, Kleingeistigkeit, Herrschsucht, Streitwut, Eitelkeit und Intoleranz zu ersticken; Erstarrung, ja Verödung, Klerikalismus, Unmoral, Rohheit, Gewalt und Zwang sind ihre ständigen Begleiter. Dabei repräsentiert sie als rein epigonale Größe eine mehrheitlich schwerwiegende Degenerationsstufe der Ideen und Lehren Luthers und Melanchthons, deren negative Züge – Polemik und Konservatismus im Falle Luthers, Dogmatismus und Autoritätsfixierung im Falle Melanchthons – sie fortsetzt und durch ihre lange beherrschende Stellung in den konfessionellen Zwangskirchentümern flächendeckend verstärkt. In Aufnahme der zukunftsweisenden Impulse sowie der schöpferischen Facetten reformatorischer Theologie und Religiosität und dementsprechend in schärfster Abgrenzung von der »Orthodoxie« treten hingegen mit Pietismus und Aufklärung zwei in sich komplexe und einander vielfach beeinflussende Bewegungen auf den kirchen- und kulturgeschichtlichen Plan, die im Bündnis mit den umfassenden Kulturbewegungen des 18. Jahrhunderts ihre düstere und skelettöse Gegnerin niederringen und damit eine neue Epoche des Protestantismus einläuten helfen – eine Epoche, die in ihrem existenziellen Ringen um religiöse Gewissheiten dann ihrerseits eine durch Aufnahme pietistischen Erbgutes erneuerte »Orthodoxie« und deren Machtzuwachs in lutherischer Theologie und Kirche erleben sollte.

Das ist uns alles so oder zumindest sehr ähnlich bereits bekannt; die polemisch-fremdbezeichnende Stoßrichtung der Begriffsverwendung bleibt auch bei Troeltsch in Kraft, ebenso der Gedanke asymmetrischer Oppositionsstrukturen und die Annahme historisch-theologisch klar abgrenzbarer Handlungseinheiten. Einige Feinheiten sind freilich im direkten Vergleich mit den Orthodoxie-Bildern Hases, Baur und Tholucks bemerkenswert: Zum einen spielen die Bekenntnisschriften und unter ihnen vor allem die Konkordienformel als geschichtliche Einzelercheinungen in Troeltschs umfassender Konstruktion des »konfessionelle[n] Zeitalter[s]«⁵⁶ eine untergeordnete Rolle. Gehörte der Konnex zwischen werdender »Orthodoxie«, Bekenntnisbildung und konkreter Bekenntnisgestalt in den älteren Darstellungen im Grunde seit Arnold, besonders dann aber seit Planck zum Standardrepertoire der kirchen- und theologiegeschichtlichen Beschreibung

⁵⁵ Ders., *Die Soziallehren*, Bd. 2, S. 555.

⁵⁶ Ders., *Protestantisches Christentum*, S. 533 und 535.

Erstgenannter, kommen die lutherischen Bekenntnisschriften bei Troeltsch nur indirekt zur Sprache, wenn er zum Nachweis der nachreformatorischen Fortsetzung der kirchlichen Einheitsidee des Mittelalters in der altprotestantischen Autoritätskultur Bekenntniszwang, Lehrfixierung und Uniformierungsdrang thematisiert. Wir erinnern uns: »Ein Kirchensystem von der Ausschließlichkeit der neuen protestantischen Kirchen kann nicht in einer Mehrzahl von Kirchen existieren, ohne untereinander in die bittersten Gegensätze zu geraten; wie nach innen die Polizei, so müssen nach außen die Diplomaten und die Kanonen den symbolischen Büchern ihren Zwangskurs verleihen«⁵⁷. In dieser Hinsicht bleiben die Bekenntnisschriften zwar von hoher argumentativer Relevanz, aber eben als Gesamtphänomen, dass die historische Vorfindlichkeit einer bestimmten Kulturidee belegt.

Sodann fällt Troeltschs Betonung der Bedeutung Melanchthons für die »Orthodoxie« ins Auge: Lag diesbezüglich in den älteren Darstellungen der Schwerpunkt darauf, die negativen Eigenschaften und Haltungen der »orthodoxen« Theologen genetisch gerade auf diejenigen eitlen, anmaßenden und streitsüchtigen Persönlichkeiten zurückzuführen, die nach Luthers Tod den auf Ausgleich bedachten, milden Melanchthon und seine Anhängerschaft rücksichtslos bekämpften, modifiziert Troeltsch gewissermaßen den genetischen Code der »Orthodoxie«. Er erhebt Melanchthon bzw. dessen Theologie und Bildungsbegriff zur zentralen Prägestkraft der altprotestantischen »Orthodoxie«. Sie steht mit ihren Eigentümlichkeiten, Leistungen und Wirkungen auf den dogmatischen und organisatorischen Schultern des wichtigsten Weggefährten Luthers, von dessen schöpferischer Kraft er sich freilich nie emanzipieren konnte, weshalb Luther auch bei Troeltsch letztlich die eigentlich bestimmende Größe bleibt. Insofern kam es also insgesamt zu einem »Ausmünden der reformatorischen Bewegung in lutherische Orthodoxie«⁵⁸. Kurz: Die »Orthodoxie« des »konfessionellen Zeitalters« ist wesentlich mehr durch als gegen Melanchthon entstanden. Und was dieser »in seinem mühevollen und vielverzweigten Tagewerk gepflanzt hat, war [...] trotz der humanistischen Form noch erfüllt von mittelalterlichem Geiste«⁵⁹. Melanchthon und seine theologische Hinterlassenschaft wiederum wurden letztlich Opfer ihrer eigenen Kreatur, welcher Melanchthon seinen autoritären Dogmatismus vererbte, ohne dass sie qualitativ jemals an ihren Spiritus Rector in Dogmatik und Organisation und dessen großen originellen Ideengeber heranreichen sollte. Die »orthodoxe« Theologie blieb eben »weit entfernt von der Originalität und dem Ideenreichtum Luthers wie von der Feinheit Melanchthons, deren Gedanken sie im Grund doch allein

⁵⁷ Ebd., S. 208.

⁵⁸ Ders., Vernunft und Offenbarung, S. 332.

⁵⁹ Ders., Der 400jährige Geburtstag Melanchthons, S. 607f.

verarbeitet. [...] Nur Variationen der Gelehrsamkeit, des Temperamentes, des dialektischen Scharfsinnes, der Stoffeinteilung beleben diese erstaunlich uniforme Schultheologie«⁶⁰. In der für Troeltschs wertendes Bild konstitutiven Prägung der »Orthodoxie« durch Melancthon begegnet uns eine markante Parallele zu Arnold, auf die Troeltsch selbst aufmerksam macht, wenn er in diesem Kontext auf die einschlägigen Passagen der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie* verweist und somit die prominente Traditionslinie seiner Deutung offenlegt⁶¹.

Zudem ist auf Troeltschs offenen Blick für die Leistungen der »Orthodoxie« unter den kulturgeschichtlichen Bedingungen ihrer Zeit hinzuweisen: »Die Nöte des Dreißigjährigen Krieges brachten dann eine Vertiefung der seelsorgerlichen Aufgaben und Gesinnungen, und der geistliche Stand erwies sich hier im ganzen als das Rückgrat der ganzen lutherischen Kultur«⁶². Neben die »seelsorgerliche Arbeit ohnegleichen« tritt in Zeiten »ungeheure[r] Kämpfe und Leiden« eine »kolossale populäre Literatur«⁶³. »Einen besonderen Schmuck empfangt der Kultus durch das deutsche Kirchenlied« das »mit den deutschen Andachtsbüchern zusammen die einzige Blüte deutscher Sprache und Poesien innerhalb dieses erneuerten lateinisch-dogmatischen Wesens« war⁶⁴. Den »großartigsten Schmuck schließlich empfangt der Kultus durch das geistliche Konzert«, in dem das »Schönste, ja fast das Einzige, was die Kunst in diesem kirchlichen Zeitalter vollbracht hat, [...] geschaffen« wurde⁶⁵. »In Bach hat das Luthertum die tiefste Darstellung gefunden, die ihm überhaupt zuteil geworden ist«⁶⁶.

Schließlich verdient die Herausstellung der Wirkkraft der altprotestantischen »Orthodoxie« selbst und des daraus resultierenden Zusammenhangs jüngerer Geistes- und Kulturbewegungen mit jener Beachtung: Troeltschs Wahrnehmung der »Orthodoxie« als vollkommen eigentümliche Gestalt nachreformatorischer Theologie steht nicht im Widerspruch zu der Annahme innerprotestantisch impulsgebender Entwicklungsprozesse und umfassender genetischer Zusammenhänge. Der »Geist« der Orthodoxie überlebte deren Sturz und das Anbrechen der Epoche des Neuprotestantismus; er dauerte in den Geistesbewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts auch außerhalb unmittelbar kirchlicher Institutionen in vielfältiger Weise fort, »auch nachdem der enge konfessionelle Kleinstaat zerbrochen und der

60 Ders., *Protestantisches Christentum*, S. 219f.

61 S. dazu ders., *Vernunft und Offenbarung*, S. 189f. m. Anm. 211 und 213.

62 Ders., *Protestantisches Christentum*, S. 224f.

63 Ebd., S. 389.

64 Ebd., S. 217.

65 Ebd.

66 Ebd.

deutsche Niedergang überwunden war«⁶⁷. Es gelang ihm demnach, sich von seinen untergegangenen Lebensgrundlagen zu lösen und in neue Formen prägend einzugehen, wo man ihn auf den ersten Blick nicht erwarten würde. Der friderizianische Absolutismus, die deutsche Arbeiterschaft, die konservativen Parteiprogramme, der philosophisch-theologische Idealismus – sie alle tragen jenen Geist in spezifischen Schattierungen in sich und werden zu Lebensäußerungen desselben, als Altprotestantismus sowie mittelalterliche Kulturidee längst der Vergangenheit angehörten und die deutsche Kultur sich schlussendlich wieder zu heben begann. Damit ist das zukunftsweisende Potenzial des Altprotestantismus und der »Orthodoxie« als wesentlicher Teil seiner Protestantismustheorie, innerhalb derer die Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus gerade als Integrationsfigur zu stehen kommt, angesprochen: Troeltsch, der »die mittelalterliche Struktur des Protestantismus herausarbeitete«, konnte als »Kehrseite« auch die innovativen Gehalte reformatorischer Theologie unterstreichen: »Der Protestantismus ist trotz allem ein Neues, aber dieses Neue ist gebunden in alte Hülle«⁶⁸. Seine »widerspruchsvolle innere Zusammengesetztheit« trägt – zugespitzt formuliert – etwas »Modernes in sich«⁶⁹.

Gleichwohl handelt es sich nach Troeltsch bei Alt- und Neuprotestantismus um völlig eigenständige kulturgeschichtliche Größen, womit wir zum eigentlichen argumentativen Kern des Orthodoxie-Bildes Troeltschs vorstoßen. Die moderne Kultur ist zwar »hervorgegangen aus dem großen Zeitalter der kirchlichen Kultur«⁷⁰. Alt- und Neuprotestantismus sind beide gleichermaßen genuine Lebensäußerungen des Protestantismus, und das »neue Gebilde steht in Kontinuität mit dem alten, das ja selbst fortbildungsfähige Elemente in sich enthielt«⁷¹. Aber zugleich ist jenes bei aller verwandtschaftlichen Abstammung dessen Antithese: War die Kultur des Altprotestantismus wie die des Mittelalters »eine *Autoritätskultur* im höchsten Grade«⁷², ist die der Moderne und damit auch des Neuprotestantismus ihrem Wesen nach die »Bekämpfung der kirchlichen Kultur und deren Ersetzung durch *autonom* erzeugte Kulturideen«⁷³. »Die moderne Welt nenne ich die bewußt autonom-rationale Kultur auf politisch-sozialem und geistigem, vor allem religiösem Gebiete und setze ihren Beginn infolgedessen in der Aufklärung an«⁷⁴. Unter dieser Voraussetzung schaffen das »Auseinanderbrechen

67 Ebd., S. 240.

68 KÖHLER, Troeltsch, S. 247.

69 Ebd., S. 250.

70 TROELTSCH, Die Bedeutung des Protestantismus, S. 208.

71 KÖHLER, Troeltsch, S. 251.

72 TROELTSCH, Die Bedeutung des Protestantismus, S. 209.

73 Ebd., S. 211.

74 Ders., Protestantisches Christentum, S. 533.

von Kirche und Staat, die Freiheit der Wissenschaft und Zensur, die neue Ethik und die neue Kultur seit der Aufklärung [...] für die christliche Kirchen- und Gesellschaftsidee neue Verhältnisse. [...] Neuprotestantismus bedeutet also nicht bloß freien, liberalen, fortschrittlichen, kritischen Protestantismus, sondern die protestantischen Kirchen auf dem Boden des weltlichen [...] Staates⁷⁵. Nun beherrscht die »wie immer begründete Autonomie im Gegensatz gegen die kirchliche Autorität, gegen rein äußere und unmittelbare göttliche Normen« alles⁷⁶. Daher besteht »ein starker Gegensatz zwischen jenem alten protestantischen Denken und gerade den eigentlich religiösen Gefühlen und Strebungen der Gegenwart«⁷⁷. Entsprechend ist »der gesamte moderne Protestantismus [...] auch da, wo er die orthodoxen Traditionen des Dogmas fortsetzt, tatsächlich ein völlig anderer geworden«, da er unter den Bedingungen der Moderne existieren muss und zu existieren gelernt hat⁷⁸. Das gilt dann auch von der »heutigen Orthodoxie«. Ungeachtet ihrer repristinatorischen Geltungsbehauptungen sind beide Gruppen, altprotestantische und neuprotestantische »Orthodoxie«, in »fundamentaler Weise zu trennen«; bei aller Ähnlichkeit darf der moderne Betrachter »den ungeheuren Unterschied« nicht übersehen, zumal schon aus kultur- und theologiehistorischen Gründen »eine direkte Kontinuität« mit der altprotestantischen »Orthodoxie« »überhaupt nicht mehr möglich« ist⁷⁹.

Insofern ruht Troeltschs protestantismustheoretische Integrationsfigur auf ihrer kulturtheoretisch differenzierenden und gerade dadurch historisch distanzierenden Qualität: Alt- und Neuprotestantismus existieren unter einander geradezu entgegengesetzten, jedoch evolutionär direkt zusammenhängenden Kulturbedingungen. Sie sind unterschiedlichen, genauso verwandten wie eigenständigen Epochen zuzuordnen und geprägt von antagonistischen Kulturideen. Auf die Idee der supranatural zu begründenden kirchlichen Zwangseinheitskultur folgt die der subjektiv-autonomen kirchlichen Freiwilligkeitskultur auf dem Boden des säkularisierten, religiös neutralen Staates, innerhalb dessen auch die neue, »aus dem Pietismus regenerierte Orthodoxie« als spezifische, nämlich kirchlich-dogmatisch konservativ-traditionalistische Reaktionserscheinung auf die existenziellen Infragestellungen der Moderne schaltet und waltet. An dieser Stelle markiert Troeltsch auch die Abweichung von verbreiteten Darstellungen wie der Tholucks, der freilich »eine Reihe von sich formell sehr modernisierenden Nachfolgern gefunden« habe⁸⁰: In ihnen erscheine »die Orthodoxie trotz der mehr oder

75 Ebd., S. 535.

76 Ders., Die Bedeutung des Protestantismus, S. 211.

77 Ders., Luther, S. 65.

78 Ders., Die Bedeutung des Protestantismus, S. 225.

79 Ders., Vernunft und Offenbarung, S. 333.

80 Ders., Protestantisches Christentum, S. 491.

minder betonten Rückbildungen als die naturgemäße und konsequente Fortbildung der reformatorischen Ideen zu festen dogmatischen und kirchlichen Formen«, worin ihnen Troeltsch auch durchaus recht gibt. »Sie irren aber, wenn ihnen Pietismus und Aufklärung nur eine Episode der wieder zu ihrem Anfang zurückkehrenden Dogmengeschichte des Protestantismus sind; das sind wirkliche Auflösungen, und alles Folgende sind Reorganisationsversuche bunter Art«⁸¹.

In der damit unterstrichenen, ganz grundsätzlichen Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus eine vertiefende, komplexitätssteigernde Fortentwicklung längst im Raum stehender, uns bereits begegneten Denkfiguren zu sehen, liegt nahe: Hatte sich schon Baur der »Geist des 18. Jahrhunderts [...] überall als ein Kampf des Alten und Neuen, als ein Streben nach Erweiterung der bestehenden Verhältnisse, [...] als ein die Starrheit der alten Form durchbrechender, in neuen freieren, aber noch sehr unsichern und unsteten Gestaltungen sich versuchender Bildungstrieb«⁸² dargestellt, der eingebettet war in den seit der Reformation fortwährenden »Kampf entgegengesetzter Richtungen und Bestrebungen« als »Kampf zweier Principien«⁸³, spricht Hase später von einem seit dem 18. Jahrhundert andauernden »Kampf der Vernunft oder was sich dafür ausgibt gegen das Herkommen, der frei und mündig werdenden Persönlichkeit gegen die altväterliche Überlieferung«, in den die eigene Gegenwart unvermindert involviert ist⁸⁴. Die darin sich niederschlagende mehr gegenwartsorientierte als historische Annahme eines grundsätzlichen kämpferischen Antagonismus greift Troeltsch nun protestantismustheoretisch auf und baut sie kulturhistorisch wie systematisch aus, wobei dann das, was beispielsweise schon bei Baur den Namen der »altlutherischen Orthodoxie«⁸⁵ trug und durch eine »altprotestantische Geschichtsanschauung«⁸⁶ auffiel, das also, was bereits bei Hase durch eine »Altprotestantische Dogmatik«⁸⁷ gekennzeichnet war, bei Troeltsch allgemein unter »altprotestantischer Orthodoxie« firmiert.

So nutzte Troeltsch zwar die Vorsilbe »alt«, die beiden (nominalisierten) Adjektive »alt« und »neu« oder gar die begriffliche Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus zur Explikation der inneren Gegensätze und

81 Ebd., S. 506.

82 BAUR, Geschichte der christlichen Kirche, Bd. 4, S. 572.

83 Ders., Geschichte der christlichen Kirche, Bd. 5, S. 6.

84 HASE, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, Bd. 3: Zweite Abteilung, Erste Hälfte, S. 1.

85 BAUR, Geschichte der christlichen Kirche, Bd. 5, S. 387.

86 Ders., Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, S. 39.

87 Karl von HASE, Hutterus Redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Ein Dogmatisches Repertorium für Studierende, Leipzig 1855, S. 37 (§ 26).

Transformationen des Protestantismus weder als erster noch als einziger⁸⁸. Aber er griff sie, wie wir sehen konnten, produktiv auf und prägte sie mit seiner konzeptionellen Entfaltung entscheidend⁸⁹; es ist »seine Fassung der Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus gewesen [...], die eine breite historisch-theologische Diskussion ausgelöst und so die Begriffe dem allgemeinen Bewußtsein eingeprägt hat«⁹⁰. Mit Troeltschs schöpferischer Operationalisierung jenes Begriffspaares bei strengstmöglich durchgeführter Differenzierung zwischen Alt- und Neuprotestantismus als geschichtlichen Singularitäten korrespondiert dann in der historisch-materialen Durchführung seiner Protestantismustheorie die Unterscheidung zwischen altprotestantischer »Orthodoxie« und neuprotestantischer. Dabei ist mit den Mitteln kulturhistorischer Analyse jedweder einlinigen dogmatischen Anschluss- und Fortsetzungsfantasie, jeder noch so laut vorgetragenen kirchlich-theologischen Identitätsproklamation von vornherein das Wasser abgegraben, jede positionell-legitimierende Kontinuitätsbehauptung entschieden abgewiesen. Der positionelle Streit in Theologie und Kirche wird dagegen seinerseits eingebettet in die und begründet mit den großen Kulturbewegungen und Fragen der Moderne.

Vor diesem Hintergrund ist und bleibt die von der »heutigen Orthodoxie« erhobene kontinuierkeitsbehauptende Inanspruchnahme der altprotestantischen »Orthodoxie« bei aller unleugbaren phänotypischen Ähnlichkeit beider Phänomene auf den Feldern der Dogmatik, der Ethik und der institutionellen Geltungsansprüche schlicht unhistorisch. Das gilt auch von der positionell entgegengesetzten Richtung, wie sie uns am schärfsten in und bei Baur begegnet ist: Genauso wie die restaurativ-respristinatorische Sicht ist bei Troeltsch diejenige »aufgebrochen, wonach Luther und die Reformation im Kern ihres Wollens auf der Seite der Moderne stehen und lediglich die Unterscheidung zwischen dem idealen Wollen der Reformation und dessen geschichtlicher Verwirklichung notwendig ist«⁹¹. Doch das in unserem Zusammenhang nur am Rande. Jedenfalls ist jene von der »heutigen Orthodoxie« erhobene kontinuierkeitsbehauptende Inanspruchnahme von Troeltsch zugleich anerkannt als ein genuin protestantischer Ausdruck des existen-

88 Vgl. dazu überblicksartig Volker DREHSEN, Art. Neuprotestantismus, in TRE 24 (1994), S. 363–383, sowie die Fallstudien bei Hans-Joachim BIRKNER, Über den Begriff des Neuprotestantismus (1968), in: Ders., Schleiermacher-Studien, eingeleitet und hg. von Hermann FISCHER, Berlin u. a. 1996 (Schleiermacher-Archiv 16), S. 23–37.

89 Instrukтив ist dazu Christian ALBRECHT, Altprotestantismus und Neuprotestantismus bei Troeltsch, in: Akademie Aktuell. Zeitschrift der bayerischen Akademie der Wissenschaften 1 (2015), S. 26–29, URL: <https://badw.de/fileadmin/pub/akademie-Aktuell/2015/52/0115_06_Albrecht_V05.pdf> (30.08.2020).

90 BIRKNER, Über den Begriff, S. 25.

91 HERBST, Karl von Hase, S. 284f.

ziellen Ringens um religiöse Selbstvergewisserung unter den Vorzeichen von »Irrsal« und »Wirrsal« der Moderne, in der die uns interessierende und bislang geradezu selbstverständlich präsente religiöse Leitidee dem historischen Betrachter durch historische Kritik, subjektive Autonomie sowie religiöse Individualität ins Wanken gerät – während sie in pejorativer Umwendung als historiographische Kategorie weitestgehend unverändert fortbesteht.

Die nachreformatorische »Orthodoxie« wird somit zwar ganz im Gegensatz zu den Zugriffen Hases, Baur und Tholucks von den positionellen Auseinandersetzungen des Neuprotestantismus kultur- und kirchenhistorisch entkoppelt, ohne dabei aber in ihrer geschichtlichen Erscheinung – gleichsam phänotypisch – verändert zu werden. Mit anderen Worten: Verdankte sich die Charakterisierung der frühneuzeitlichen lutherischen »Orthodoxie« jener drei nachweislich dem positionell gegenwartsorientierten In- und Miteinander von historischer Projektion und Retrojektion, weicht von dem so gewonnen Bild das von Troeltsch erarbeitete zwar äußerlich-gestalterisch kaum ab. Jedoch ist bei ihm – und darin liegt der Spannungsreichtum seines Ansatzes – gerade der Gedanke geschichtlicher Singularität und unüberbrückbarer kultureller Distanz leitend, der solche gegenwartsorientierten Projektionen und Retrojektionen kulturanalytisch genauso offenlegt wie erklärt. Es mag nach Troeltsch noch bedeutende Kontinuitätsmomente geben. Man denke in diesem Zusammenhang vor allem an den »alte[n] Kircheng Geist, verbunden mit einem guten Stück des altprotestantischen Christengeistes«, der in der neuprotestantischen »Orthodoxie« mit ihrer »konservativen, patriarchalischen, antirevolutionären und antisubjektivistischen Ethik des Lebens in Beruf, Staatsordnung, Untertanenverband« sowie ihrer »Begnügung bei der bloß inneren Freiheit des an Wort und Kirche gläubigen Christenmenschen« weht⁹². Aber solche Kontinuitätsmomente bleiben punktuell und kulturhistorisch oberflächlich. Denn es handelt sich bei alter und neuer »Orthodoxie« um zwei eigentümliche geschichtliche Entitäten grundsätzlich verschiedener Kulturepochen, um zwei spezifische Repräsentantinnen unverwechselbarer, weil letztlich antagonistischer Kulturideen. Um also die wirklichen Kontinuitätslinien seit der Reformation in ihrer protestantismustheoretischen Bedeutung und vor ihrem kulturgeschichtlichen Hintergrund für die eigene Gegenwart erkennbar zu machen, müssen bestimmte hergebrachte und verbreitete Kontinuitätsannahmen fallengelassen werden, die den Blick auf Erstgenannte bislang verstellt haben und weiterhin zu verstellen drohen. Im Nachweis und in der Einordnung gegenwartsorientierter Inanspruchnahmen oder positioneller Konstruktionen historischer Phänomene liegt folglich das gegenwartsorientierende Potenzial des Zugriffs Troeltschs. Entsprechend kritisiert Troeltsch beispielsweise an

92 TROELTSCH, Protestantisches Christentum, S. 496.

Baur und seinen Schülern dann auch, sie hätten bei ihren Zugriffen auf die nachreformatorische Kirchengeschichte »die konkrete Bedingtheit und religiöse Eigenart des Altprotestantismus vielfach unterschätzt«⁹³.

Trotz der von Troeltsch unternommenen protestantismustheoretischen Loslösung der »Orthodoxie« des 16., 17. und 18. Jahrhunderts von den positionellen Streitigkeiten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts durch die Differenzierung zwischen Alt- und Neuprotestantismus als zwar genetisch verwandten, aber eigenständigen Kulturepochen ist das dabei gewonnene Bild der frühneuzeitlichen »Orthodoxie« weitestgehend unverändert. Bestimmend bleiben die dunklen Züge der altbösen Feindin von Pietismus und Aufklärung, bestimmend bleibt das Bild der ebenso erbarmungslosen wie in ihren letzten Zügen aus der Zeit gefallenen Verteidigern des Alten oder Gestrigen, bestimmend bleibt der einst von Arnold so wortgewaltig vermittelte und von Spittler sowie Planck ins 19. Jahrhundert überführte Eindruck von Erstarrung, Verfall, Herrschsucht, Streitlust, Dekadenz und Lebensferne. Bei allen theologie- und historiographiegeschichtlichen Veränderungen seit der *Unpartheyische[n] Kirchen- und Ketzer-Historie*, bei allen ideengeschichtlichen Neu- und Umformungen seither bleiben also die großen inhaltlich-argumentativen Linien von Arnolds Opus magnum punktuell prägend. Hinzu tritt Troeltschs Aufrechterhaltung der Annahme spezifischer asymmetrischer Oppositionsstrukturen innerhalb des frühneuzeitlichen Protestantismus: Die altprotestantische »Orthodoxie« bleibt als kirchliche und theologische Verkörperung der Kulturidee des Altprotestantismus die unversöhnliche Antagonistin von Pietismus und Aufklärung, die je auf ihre Weise den Neuprotestantismus einläuten. Um also die Leistungen und Verdienste jener beiden Phänomene zu erklären, greift auch Troeltsch auf die »Orthodoxie« zurück, von der sich dann Pietismus und Aufklärung als ebenfalls geschlossene Handlungseinheiten abheben lassen. Im Kontext seiner Protestantismustheorie hat die Annahme eines transitorischen Phänomens namens »Orthodoxie« als konkrete historische Gestalt somit eine wichtige Funktion, ganz wie in den vorgestellten positionellen Historiographien seit dem späten 18. Jahrhundert. Zumindest in historisch-theologischer Perspektive und auf dem Feld konkreter historiographischer Gestaltung bestimmter frühneuzeitlicher Phänomenbestände wackelt demnach eben doch nicht alles⁹⁴ – zumindest noch nicht.

⁹³ Ebd., S. 505.

⁹⁴ Vgl. dazu KÖHLER, Troeltsch, S. 1, wo es in Anlehnung an das überlieferte berühmte Troeltsch-Diktum von 1896 heißt: »Man könnte das Wort ›Es wackelt alles‹ als Motto über die Theologie und Philosophie von Ernst Troeltsch setzen«.

Denn Troeltschs kulturanalytisch hergeleitete Differenzierung zwischen alt- und neuprotestantischer »Orthodoxie« – in Form punktueller Desintegration innerhalb seiner umfassenden protestantismustheoretischen Integrationsfigur durch den Gedanken zweier distinkter, von je eigentümlichen Kulturideen getragener wie geprägter historischer Gestalten – entlastete die historische Betrachtung der alten »Orthodoxie« von der gegenwartsorientierten positionellen Aufladung. Das Neben- und vor allem Gegeneinander von »Orthodoxie«, Pietismus und Aufklärung wurde darstellbar ohne den argumentativen Ballast historischer Legitimation der Ablehnung eines bestimmten Gegenwartsphänomens. Darüber öffnete jene Differenzierung bei aller pejorativen Charakterzeichnung und kulturellen Fremdheit den Blick für die kulturellen Leistungen der lutherischen »Orthodoxie« unter den Voraussetzungen des Altprotestantismus: Auf den Feldern der Seelsorge, der populären Literatur und der Kirchenmusik sind ihre schwerlich zu überbietenden Verdienste zu würdigen, soll ein historisch sachgemäßes Bild derselben geboten werden. Damit war in und durch Troeltschs Protestantismustheorie der Weg bereitet für ganz neue Perspektiven auf und Fragen an das einst von Arnold und seit ihm immer wieder asymmetrisch konstruierte Gegenstück echter Frömmigkeit, die postulierte Feindin reformatorischer Freiheit, christlicher Sittlichkeit und intellektuellen Fortschritts. Die nachreformatorische »Orthodoxie« rückte gleichsam in die geschichtliche Ferne und gewann gerade darüber an Komplexität, was wiederum eine schrittweise Revision ihrer Beurteilung nach sich zog.

B. Kurzer Ausblick

Wurde schon seinen frühesten Beiträgen zur Theologiegeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts rasch erheblicher forschungsgeschichtlicher Einfluss bescheinigt⁹⁵, erregte Troeltsch mit seiner als positionell desintegrative Integrationsfigur beschreibbaren, kirchen-, theologie- und kulturhistorisch entfalteten Unterscheidung von Alt- und Neuprotestantismus vollends »Aufsehen, Verblüffung und Überraschung«⁹⁶. Das hallte in den engeren Kreisen der nachfolgenden kirchengeschichtlichen Forschung besonders dort nach, wo die durch jene Unterscheidung und die damit einhergehende positionelle Entkopplung geleistete Öffnung des Blicks auf die »Orthodoxie« gewürdigt und aufgenommen wurde. So unterstreicht 1924 mit Hans Leube einer der unzweifelhaft besten Kenner der Kirchen- und Theologiegeschichte des

⁹⁵ S. dazu exemplarisch die einleitend in TROELTSCH, KGA 1, S. 35 zitierte Einschätzung von Paul Althaus.

⁹⁶ KÖHLER, Troeltsch, S. 241.

17. Jahrhunderts den Ausnahmecharakter der Forschungen Troeltschs: Wo dieser »die wirklichen Verhältnisse sprechen läßt, da enthält er sich des absprechenden Urteils«⁹⁷. Orientierte sich der im Jahr zuvor verstorbene Denker ansonsten an den üblichen Verrissen, wie sie nach Leube Tholuck und nicht unabhängig von ihm auch Baur und Hase vorgelegt hatten⁹⁸, hielt sich seine »kurze Charakterisierung der dogmatischen Theologie [...] von dem herkömmlichen Vorurteil frei, und sein Urteil über die Geistlichen der Zeit zeigt tiefes Verständnis für die von ihnen geleistete Arbeit«⁹⁹. Diesen Strang der Arbeit Troeltschs aufgreifend, tritt Leube selbst dann gegen das »bis auf unsere Tage herab [...] herrschende Geschichtsbild über die Lage der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts«¹⁰⁰, gegen das Bild von der erstarrten, streitsüchtigen, weltfernen, rückwärtsgewandten »Orthodoxie«, also gegen »die Beurteilung des Zeitalters der Orthodoxie, wie wir sie bei Arnold finden«¹⁰¹, in die Schranken. Das scheint ihm bitter nötig, denn »die Geschichtsforschung, die das Zeitalter der lutherischen Orthodoxie betrifft, zeigt, daß sie zu einem zufriedenstellenden Ergebnis noch nicht geführt hat. Infolge des verschiedenen religiösen Standpunktes, auf dem die einzelnen Forscher gestanden haben, sind die Historiker zu einer objektiven Würdigung nicht durchgedrungen«¹⁰². Leube sieht demnach den direkten Zusammenhang von pejorativem Orthodoxie-Bild und positioneller Bindung in der betreffenden Kirchengeschichtsschreibung genau: Die positionellen Bindungen prägten die historische Wahrnehmung sowie die daraus resultierende Darstellung der »Orthodoxie«, deren Leistungen Troeltsch erst anerkennen konnte, als er jede Möglichkeit der Repristinatio protestantismustheoretisch abschnitt und damit den herausgestellten perspektivisch entlastenden Entkopplungseffekt ermöglichte.

An die von Troeltsch angestoßene Entkopplung knüpft Leube mit seinen Forschungen an und benennt die sich nun stellenden erheblichen Forschungsaufgaben:

Wenn das Zeitalter der altlutherischen Orthodoxie die ihm zukommende Stellung in der deutschen protestantischen Kirchengeschichte endlich erlangen soll, dann ist noch gründliche Forschungsarbeit zu leisten. Mehr als je bedürfen wir territorialgeschichtlicher Untersuchungen, die freilich zwischen der Vollendungszeit der Landeskirchen vor dem großen Krieg und der kirchlichen Wiederaufbauarbeit nach Abschluß des

97 Hans LEUBE, Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, Leipzig 1924, S. 35, Anm. 1.

98 Ebd., S. 30–32.

99 Ebd., S. 35, Anm. 1.

100 Ebd., S. 31f.

101 Ebd., S. 21.

102 Ebd., S. 35.

Friedens zu unterscheiden haben werden. Ferner muß, um die Grundlage für Monographien der führenden Theologen zu gewinnen, die dogmatische, polemische und apologetische Arbeit im Zusammenhang mit den praktisch-kirchlichen Aufgaben der Theologen zur Darstellung kommen. Dabei ist auch auf das bisher wenig benutzte Material der Gutachten, der kasuistischen Literatur, der Disputationen zurückzugreifen. Die Kirchenlieder, Erbauungsschriften und auch die Predigten bedürfen besonderer Beachtung. Denn hier prallt tatsächlich das überlieferte lutherische Glaubensgut teils mit der Mystik des Mittelalters und der katholischen Restauration, teils mit den puritanisch-kalvinistischen Ideen zusammen. [...] Gerade deshalb, weil die meisten Theologen der Orthodoxie auch als Dichter von Kirchenliedern, als Erbauungsschriftsteller, als Prediger hervorgetreten sind, soll man ihre theologische Arbeit nur auf Grund ihres persönlichen religiösen Lebens beurteilen. Begreift man ferner diese Theologie in den ihr philosophisch gezogenen Grenzen, dann wird man ihre Wissenschaftlichkeit und Bewegtheit anerkennen müssen, wenn auch in diesem Zeitalter der Sicherung und Festigung des Überkommenen sich die statischen Elemente der Tradition und Institution geltend machen¹⁰³.

Die Anlehnung an Troeltsch geht freilich über die Aufnahme seiner Rede von der »altprotestantischen Orthodoxie« hinaus, wenn Leube mahnt: »Man verkenne eines nicht, daß die Orthodoxie das stark religiös-kirchliche Interesse im lutherischen Deutschland des 17. Jahrhunderts wachgehalten hat«¹⁰⁴. Die Aufklärung schließlich »bekämpfte das orthodoxe Kultursystem. Denn die Orthodoxie ist [...] nicht bloß Wissenschaft, sondern Leben, nicht bloß Theologie, sondern eine ganz bestimmte Kultur, in der Staat und Kirche durch gegenseitige Verpflichtungen miteinander verkettet waren«¹⁰⁵. Die sich darin äußernden Impulse Troeltschs überführt Leube somit in sein eigenes Werk und nimmt sich den selbst formulierten historischen Erschließungsaufgaben an, was dann bekanntlich zu einem Paradigmenwechsel in der Wahrnehmung zentraler Teile des frühneuzeitlichen Luthertums führen sollte: Dem lange vorherrschenden negativen Urteil über die »Orthodoxie« setzt er das Bild eines theologisch wie frömmigkeitspraktisch leistungsfähigen, reformwilligen und -freudigen Phänomens entgegen. »Man darf sagen, daß Leube die Klischeeformel von der toten Orthodoxie endgültig ins Reich der Fabel, des vorschnellen Vorurteils verwiesen hat«¹⁰⁶. Von ihrem gegenwartsorientierten positionellen Ballast durch und seit Troeltsch befreit, ist die

103 Ders., Die altlutherische Orthodoxie. Ein Forschungsbericht (1933), in: Ders., Orthodoxie und Pietismus. Gesammelte Studien, hg. von Dietrich BLAUFUSS, Bielefeld 1975, S. 19–35, hier S. 34.

104 Ebd.

105 Ebd., S. 34f.

106 Martin SCHMIDT, Geleitwort, in: LEUBE, Orthodoxie und Pietismus, S. 5–7, hier S. 5f.

»Orthodoxie« nach Leube und anderen endlich ihrem eigentlichen Wesen nach historisch greifbar und entsprechend darstellbar. Eine umfassende, echte Kärnerarbeit erfordernde Revision scheint daher unvermeidlich, um die den wissenschaftlichen Blick behindernden Schichten nach und nach abzutragen, die sich seit Arnold um die »Orthodoxie« gesammelt haben.

Wohl bemerkt: Es geht Leube darum, historisch zu Ungunsten wissenschaftlicher Erkenntnis Gewachsenes und in seiner Entstehung Erklärbares abzutragen, um einen geschichtlichen Gegenstand unvoreingenommen untersuchen zu können und darüber genauso traditionsreiche wie fehlgehende Urteile zu korrigieren. An der Existenz desjenigen, was nach jahrhundertelanger Entstellung jetzt historisch sachgemäß erschlossen werden soll, besteht dabei nicht der geringste Zweifel. Im Gegenteil: Ganz selbstverständlich hält Leube am Gegenüber von »Orthodoxie« einerseits, Pietismus und Aufklärung andererseits fest. Nur wird aus der erstarrten »Orthodoxie« aufgrund intensiver Forschungen jetzt eine dynamische »Reformorthodoxie«, die im Vergleich zu Pietismus und Aufklärung mitnichten so rückständig, verkommen und verknöchert war, wie man seit Arnold glauben machen wollte. Damit steht Leube freilich nicht allein: Die bis in unsere Gegenwart nicht ganz abgeebbte Welle der wissenschaftlichen Revisionsbestrebungen hinsichtlich der »Orthodoxie« seit ihrer positionellen Entlastung durch Troeltschs Protestantismustheorie will zwar die zähen pejorativen Stereotypen widerlegen, ohne allerdings an der ebenso hartnäckigen oppositionsstrukturierenden Trias von »Orthodoxie«, Pietismus und Aufklärung zu rütteln¹⁰⁷. Das auf gewissen wertenden Vorentscheidungen beruhende Erbe der Annahme ganz bestimmter abgrenzbarer Einheiten innerhalb des frühneuzeitlichen Luthertums zwecks Strukturierung seiner Geschichte hat Leubes verdienstvolle Korrekturen am Bild der »Orthodoxie« überdauert und für die weitere Forschung nichts von seiner Herausforderungsqualität verloren.

Die wird in ihrer Tragweite spätestens durch den wachsenden Facettenreichtum deutlich, den die zunehmend interdisziplinäre Arbeit der lutherischen »Orthodoxie« nachweisen konnte und kann. Je mehr Aspekte der »Orthodoxie« offengelegt werden, die man ihr einst in programmatischem Interesse ab- und genauso einseitig Pietismus und/oder Aufklärung zusprach, desto schwieriger wird es notgedrungen, überhaupt noch zu bestimmen, was die »Orthodoxie« als geschichtliche Größe innerhalb des frühneuzeitlichen Luthertums überhaupt in Abgrenzung zu den anderen beiden Phänomenbeständen historisch kennzeichnet. Anders gewendet: Wenn bei genauerer Betrachtung mehr und mehr ursprünglich exklusiv dem Pietismus und/oder der Aufklärung zugeschlagene Facetten auch in

¹⁰⁷ S. dazu ausführlicher WITT, Protestantische Kirchengeschichte der Frühen Neuzeit ohne »Orthodoxie«?, S. 47–67.

und bei der »Orthodoxie« feststellbar sind, wird nicht nur die einst aufgrund positioneller Bindungen oder Belange zum festen Bestandteil des kategorialen Gerüsts geformte »Orthodoxie« selbst immer unschärfer, sondern die strukturbildende Abgrenzung aller drei Einheiten überhaupt sachlich immer weniger begründbar.

Denn das scheinbar so klare und ungeachtet positioneller Differenzen einmütig gezeichnete Profil der »Orthodoxie« beruhte ja gerade auf der scharfen Opposition zu Pietismus und Aufklärung; die »Orthodoxie« war in der positionell-gegenwartsorientierten wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung immer genau das, wogegen in genuin reformatorischer Sukzession die Helden jener beiden Strömungen aufstanden, immer genau das, was Pietismus und Aufklärung nicht waren oder nicht (mehr) wollten. Daraus ergab sich in der Historiographie des 19. Jahrhunderts die positionsübergreifend bemerkenswert einheitlich gestaltete und umrissene Gruppe der »orthodoxen« Theologen und Geistlichen, von der sich die Stammväter der jeweils eigenen theologischen Richtung abheben ließen, wodurch die großen asymmetrischen Oppositionsstrukturen der nachreformatorischen Jahrhunderte gleichsam in die eigene Gegenwart mit ihren komplexen positionellen Auseinandersetzungen hinein verlängert wurden. Die Kirchen- und Theologiegeschichte des frühneuzeitlichen Luthertums wurde gegenwartsorientiert so geschrieben, dass sich im frühneuzeitlichen Neben- und Gegeneinander bestimmter historischer Größen oder Fraktionen die eigene Position in Werden und Gestalt genauso erklären ließ wie die fremde. Was einst – je nach Vorliebe und eigener Prägung – mal Pietismus, mal Aufklärung, mal beide nacheinander oder gar gemeinsam in genuiner Fortsetzung spezifischer Kernbestände reformatorischer Theologie und Frömmigkeit als »Orthodoxie« bekämpften, das bekämpfte man selbst in Gestalt des lutherischen Konfessionalismus, der eben als »neue« oder »erneuerte Orthodoxie«, als »Renaissance-Orthodoxie« oder als »aus dem Pietismus regenerierte Orthodoxie« begegnete und entsprechend historisch hergeleitet wurde.

Auf allen entlang der Kirchengeschichtsschreibung vorgestellten Seiten der positionellen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts waren folglich Repristinationsanliegen leitend für die Bestimmung, was und wer eigentlich warum zur »Orthodoxie« gehörte. Die herausgearbeitete Verflechtung von positionellen Differenzen, gegenwartsorientierten Projektionen und historischen Herleitungen wurde schließlich von Troeltsch erkannt und protestantismustheoretisch gelöst. Durch die Entkoppelung der altprotestantischen »Orthodoxie«, die mit ihren Haltungen und Charakterzügen auch bei Troeltsch alles andere als gut beleumundet war, von den genuin neuprotestantischen positionellen Streitigkeiten in Theologie und Kirche wurden neue, unbefangene Perspektiven auf Erstgenannte ermöglicht, die Troeltsch selbst erprobte und den Nachgeborenen aufgab. Aufmerksame Beobachter

wie Leube nahmen dann die von Troeltschs kulturgeschichtlichem Zugriff ausgehenden Impulse auf und legten die lebensnahen, reformfreudigen, dynamischen Seiten der »Orthodoxie« offen.

Dabei traten immer mehr Aspekte zutage, die man im 19. Jahrhundert noch unzweideutig wertend als Charakteristika von Pietismus und/oder Aufklärung in Beschlag nahm und die man jetzt auch der »Orthodoxie« zuerkannte oder zuerkennen musste. So wurde sie von der altbösen Feindin des Fortschritts, der Frömmigkeit und der Toleranz zu einem hochgradig komplexen, vielfältigen und daher keineswegs einseitig zu beurteilenden Phänomen; vieles wurde nun unter der historiographischen Kategorie »Orthodoxie« versammelt, was ihrer pejorativen Aufladung seit Arnold diametral entgegenstand¹⁰⁸. Der Gedanke einer asymmetrischen Oppositionsstruktur schwand, was allerdings auf Kosten der inhaltlichen Stringenz geschah, die der Kategorie »Orthodoxie« in ihrem positionellen Bedingungsgefüge ursprünglich noch zukam. Je vielfältiger und komplexer dasjenige wurde, was man nun als »orthodox« erkannte, desto schwieriger wurde es unweigerlich zu erklären, was die »Orthodoxie« als geschichtliche Erscheinung überhaupt noch ausmachte. Woran genau lässt sich »orthodoxe« Literatur, Kunst, Musik, Frömmigkeit, Theologie etc. eigentlich warum erkennen? Die steigende Unklarheit durch komplexitätssteigernde Anreicherung des Phänomens wirkte sich naturgemäß auf wissenschaftssprachlicher Ebene aus: Begriffe wie »Reformorthodoxie« wurden geprägt, um die die alten Klischees konterkarierenden Seiten zu unterstreichen, die Unterteilung in »Vor-, Früh-, Hoch- und Späorthodoxie« wurde etabliert, um historischer Kontextualisierung und analytischer Differenzierung Ausdruck zu verleihen, die Unterscheidung von »Orthodoxie« als Epochenbegriff und »Orthodoxie« als theologischen Richtungsbegriff wurde vorgeschlagen, um ein Mehr an Tiefenschärfe und ein Weniger an historisch letztlich kaum zu plausibilisierenden Vorbehalten zu signalisieren¹⁰⁹.

Mit der schwindenden Asymmetrie verschwammen somit zwangsläufig die einst aus rekonstruierbaren Gründen gezogenen Grenzen zwischen der »Orthodoxie« auf der einen und Pietismus sowie Aufklärung auf der anderen Seite, was die Aufrechterhaltung der klassischen Dreiteilung spätestens beim historischen Blick aufs Detail beispielsweise in Gutachten- oder Frömmigkeitspraxis, Lieddichtung, Literatur- oder Kunstproduktion zunehmend

108 Vgl. zur Illustration auf internationaler Ebene bspw. die Übersicht bei Robert KOLB, *Lutheran Theology in Seventeenth-Century Germany*, in: *Lutheran Quarterly* 20 (2006), S. 429–456.

109 Exemplarische Belege finden sich bei WITT, *Protestantische Kirchengeschichte der Frühen Neuzeit ohne »Orthodoxie«?*, S. 52–56.

erklärungsbedürftig machte. Wann, wo und warum jemand oder etwas als »(vor-, früh-, hoch-, spät- oder reform-)orthodox« zu klassifizieren ist oder nicht, dürfte historisch jedenfalls nicht (mehr) leicht zu begründen sein. Im Gegenteil: Vor dem Hintergrund der betreffenden Forschungen seit Leube in ihrem Bemühen der umfassenden Revision der »Orthodoxie« verbieten sich eindeutige Zuordnungen oftmals, wie sie den positionellen Historiographien des 19. Jahrhunderts noch möglich und nötig waren.

C. Abschließende Überlegungen

Aus diesen Beobachtungen und dem vorangegangenen Untersuchungsgang von Arnold bis Troeltsch ergibt sich in Anbetracht des nach wie vor »wenig freundlichen Beigeschmacks«¹¹⁰ des Ausdrucks »Orthodoxie« abschließend eine Reihe von kritischen Überlegungen, Schlussfolgerungen und Anfragen:

1. Es herrscht angesichts der feststellbaren Diffusität der Deutungen, der divergierenden Unterteilungen und der abweichenden Datierungen offenbar kein Konsens darüber, in welcher Weise der Begriff »Orthodoxie« als historiographische Kategorie im Kontext der Kirchen- und Theologiegeschichte des frühneuzeitlichen Luthertums überhaupt Verwendung finden kann oder soll. Daher bleibt auch für ihn zu klären, was andernorts bereits für den Aufklärungsbegriff eingefordert wurde, nämlich »ob er als Partei- und Programmname, Denkstil, Reformprozess oder Epoche verstanden wird«¹¹¹. Nun mag man sich vielleicht der Meinung anschließen wollen, zu den »fadedsten Topoi terminologischer und begriffsgeschichtlicher Erwägungen« gehöre »die Klage, dass über die Bedeutung eines Begriffs ›leider keine Einigkeit herrscht‹«¹¹². Gleichwohl scheint im Moment der wissenschaftssprachlichen Kategorienbildung die Erwartung eines gewissen Maßes an Eindeutigkeit nicht unangebracht, und in dieser Hinsicht herrscht im Falle der historiographischen Kategorie »Orthodoxie« Klärungsbedarf. Aufschluss über die Füllung der hier im Mittelpunkt stehenden Kategorie ist allein schon deshalb wünschenswert, weil sich daraus unweigerlich Konsequenzen für die Verwendung der anderen beiden klassischen Kategorien Pietismus und eben Aufklärung ergäben, die im Zuge der Strukturierung der nachreformatorischen Kirchen- und Theologiegeschichte bei aller zwischenzeitlichen

110 Christoph MARKSCHIES, Arbeitsbuch Kirchengeschichte, Tübingen 1995, S. 14.

111 Friedrich VOLLHARDT, Gotthold Ephraim Lessing. Epoche und Werk, Göttingen 2018, S. 16.

112 Eric ACHERMANN, Die Frühe Neuzeit als Epoche. Theorien und Konzepte, in: Herbert JAUMANN/Gideon STIENING (Hg.), Neue Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch, Berlin u. a. 2016, S. 3–96, hier S. 3.

Abschwächung der einst behaupteten asymmetrischen Opposition noch immer von einer Größe namens »Orthodoxie« profilbildend abgegrenzt werden.

2. Solche grundsätzlichen inhaltlich-argumentativen Klärungen vorausgesetzt, müsste für den Fall der (Weiter-)Nutzung der historiographischen Kategorie »Orthodoxie« in Anbetracht ihrer nachweislich theologisch-positi-onellen und daher historiographisch-programmatischen Konstruktionslogik erörtert werden, ob und inwiefern ein Unterschied zwischen der heutigen Begriffsnutzung und der des späten 18. und vor allem des 19. Jahrhunderts besteht. Sollen die unzweideutig polemisch-asymmetrische Aufladung und die pejorativ-essentialisierende Nutzung von einst aus guten wissenschaftlichen Gründen aufgegeben werden, wenn heutzutage im Rahmen der (kirchen-)historischen Forschung von lutherischer »Orthodoxie« die Rede ist, stellt sich die Frage, welche inner- und gegebenenfalls interkonfessionelle Differenzkriteriologie an die Stelle der positionellen Stereotypen treten kann, um den heuristischen Wert oder die historisch-deskriptive Aussagekraft der Kategorie zu erklären und so die Entscheidung für ihre Verwendung zu begründen. Wenn immer mehr Aspekte, die früher für Pietismus und/oder Aufklärung reserviert waren, auch für die »Orthodoxie« nachweisbar sind, müsste auch und vor allem im interdisziplinären Austausch diskutiert werden, warum und ab wann jemand oder etwas historisch-wissenschaftssprachlich ausgerechnet als »(vor-, früh-, hoch-, spät-, reform-)orthodox« und nicht etwa als pietistisch oder aufgeklärt bezeichnet wird. Bleibt eine konzise, historisch haltbare und interdisziplinär nachvollziehbare Antwort darauf aus, entsteht – wie in anderen, aber vergleichbaren kategorialen Kontexten – der unvermeidliche Eindruck der kategorialen Willkür, also der Eindruck, etwas als »orthodox« zu etikettieren sei »the equivalent of throwing darts at a wall and then drawing a bull's-eye around where they have landed«¹¹³.

3. Sollte nach Abstreifen der polemischen Aufladung und pejorativen Wertung sowie nach Aufgabe der damit zusammenhängenden essentialistischen Gewissheiten über Gestalt und Charakter der »Orthodoxie« eine beispielsweise für die kirchen-, kunst-, musik-, literatur-, rechts- oder wissenschaftsgeschichtliche Fachforschung plausible und anschlussfähige Differenzkriteriologie zur Profilierung der »Orthodoxie« im frühneuzeitlichen Luthertum nicht erarbeitet werden können, bliebe erst einmal nur die Beschränkung ihrer Nutzung auf den engeren Bereich der Kirchen- und Theologiege-

113 Anthony MILTON, Introduction. Reformation, Identity, and »Anglicanism«, c. 1520–1662, in: Ders. (Hg.), *The Oxford History of Anglicanism*, Oxford 2017, Volume 1: Reformation and Identity, c. 1520–1662, S. 1–27, hier S. 3.

schichte. Freilich müsste auch in diesem Fall mittels eines historisch-theologisch belastbaren Kriterienkatalogs Auskunft darüber möglich sein, was mit »Orthodoxie« überhaupt gemeint ist, was man also wann warum als »orthodox« kennzeichnet. Eingedenk der Schwierigkeiten oder gar Aporien, in die die entsprechenden Aufklärungsversuche aufgrund des Werdegangs der historiographischen Kategorie »Orthodoxie« argumentativ rasch führen könnten, legt sich prima facie der Gedanke einer gewissermaßen voraussehlenden nochmaligen Beschränkung nahe, nämlich auf das akademische Tun der »Orthodoxen« zur Profilierung einer bestimmten Art frühneuzeitlicher Universitätstheologie. Doch selbst diese Einschränkung wirft noch Fragen auf, zum Beispiel die nach der historischen Verantwortbarkeit der unverkennbaren Wiederannäherung an die positionellen Sprachmuster des späten 18. und besonders des 19. Jahrhunderts. »Orthodoxie« meinte dort ja in erster Linie die frühneuzeitliche Gruppe der »orthodoxen Theologen«, die eben in »orthodoxer« Weise Theologie betrieben und darüber Universität und Kirche ihrer wenig rühmlichen, weil veröden und lebensfernen Herrschaft unterwarfen.

4. Sollte also vor dem Hintergrund der Revision alter Stereotypen und asymmetrischer Wertungen die Suche nach einer irgendwie stichhaltigen Begründung für die Rede von einer lutherischen »Orthodoxie« die Rückkehr zur disziplinären und inhaltlichen Verengung nahelegen, muss es gelten, das Verhältnis der damit gewählten Begriffsfüllung zu ihren inhaltlichen Vorläufern in Gestalt positioneller Aneignungen und polemisch-fremdbezeichnender Inanspruchnahmen zu klären. Gelänge die dringend notwendige Distanzierung, ließe sich gegen die nochmalige Engführung allerdings immer noch einwenden, dass damit eine einigermaßen künstliche Isolation des Akademischen im Rahmen des Lebensvollzugs und der Weltwahrnehmung jener Theologen einherginge. Die betreffenden Gelehrten müssten dann im Zuge ihrer universitären Berufsausübung historisch nachweisbar spezifisch »orthodox« gehandelt und gedacht haben, wohingegen sie außerhalb des Akademischen nicht mehr oder zumindest nicht mehr so eindeutig als »Orthodoxe« begegnen dürften, wenn sie den Nachlebenden eben nicht mehr als Professoren, sondern als Prediger, Dichter oder Frömmigkeitsschriftsteller entgetreten. Mal abgesehen von bestimmten Schizophrenieanmutungen birgt die Beschränkung der Anwendung von »Orthodoxie« exklusiv auf den Bereich der Universitätstheologie somit das Risiko des Außerachtlassens, wenn nicht gar der Verkenntung damaliger Rollenverständnisse.

5. Selbst wenn als »orthodox« lediglich ein spezifischer Lebens- und Tätigkeitsbereich der betreffenden Gelehrten angesprochen sein sollte, nämlich der akademische, ist der Begriff womöglich noch zu weit gefasst. Schließlich

treffen wir die Vertreter der vermeintlich konkreten Gestalt frühneuzeitlicher Universitätstheologie, die dann als »Orthodoxie« zu bezeichnen wäre, im Zuge ihrer akademischen Amtsausübung keineswegs ausschließlich oder auch nur vornehmlich als (wütende) Kontroverstheologen und (kleingeistige) Dogmatiker. Ganz im Gegenteil: »Orthodoxe« Theologen begegnen uns auch als Kasuisten, Gutachter, Exegeten oder Philologen. Ihre vielfältigen Leistungen, sofern sie denn in ihrem ganzen Gattungsreichtum überhaupt schon adäquat erschlossen sind, dürften sich kaum schlüssig unter dem historisch erkennbare einheitliche *Propria* suggerierenden Etikett »orthodox« sammeln lassen – es sei denn, man wollte es inhaltlich erneut dermaßen dehnen, dass es in seiner Füllung nur noch schwer zu erklären ist oder seine deskriptive Aussagekraft gleich wieder ganz einbüßt. Ist man dennoch gewillt, die historiographische Kategorie »Orthodoxie« in Bezug auf die frühneuzeitliche Universitätstheologie zu konservieren, bliebe einem angesichts der kategorial schwerlich zu bändigenden fachlichen und gattungstechnischen Vielfalt innerhalb derselben nichts anderes übrig, als jenen Begriff noch enger zu fassen. »Orthodoxie« bezöge sich dann notgedrungen auf spezifische Tätigkeitsfelder »orthodoxer« Theologen: Kontroverstheologie und Dogmatik.

6. Im Falle dieser zweifelsohne künstlichen Isolation stellt sich aber erneut das grundsätzliche Problem, dass sich doch irgendwie begründen lassen müsste, was genau die betreffenden Werke im Unterschied zu vorangegangenen oder späteren zu »(vor-, früh-, hoch-, spät- oder reform-)orthodoxen« Exemplaren ihrer Art macht. Hinzu tritt, dass die Anwendung des Terminus auf Kontroverstheologie und/oder Dogmatik eine Reminiszenz an seine polemisch-pejorativen positionellen Wurzeln als historiographische Kategorie ist und bleibt. Zusätzlich zu der offenkundigen Tatsache, dass mit der nochmaligen Eingrenzung auf die beiden genannten Faktoren die damalige Universitätstheologie längst nicht hinreichend umrissen ist, wird die Einhaltung der wissenschaftlich notwendigen Distanz zu den alteingeschliffenen Narrativen und den damit verbundenen Stereotypen erheblich erschwert. Es lässt sich zwar ohne übermäßigen Aufwand nachweisen, dass frühneuzeitliche Kontroverstheologie und Dogmatik keineswegs als Ausweis eines streitsüchtigen Konfessionalismus oder eines bornierten Dogmatismus zu stehen kommen, sondern vielmehr als spezifische Gesprächsmodi im Zusammenhang reflektierter theologischer Selbstbehauptungsanstrengungen¹¹⁴, wes-

114 Vgl. dazu Hans LEUBE, *Kalvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie*, Leipzig 1928, Bd. I: *Der Kampf um die Herrschaft im protestantischen Deutschland* (einziger Band), und Christian Volkmar WITT, *Kontroverstheologie als Gesprächsmodus durch Fundamentbestimmung. Ein Beitrag zur argumentativen Struktur des frühneuzeitlichen Konfessionsstreits*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 131/1 (2020), S. 25–42. Theologiegeschichtlich aufschlussreich sind diesbezüglich die

halb sich die einseitig negative Wahrnehmung gelehrter Polemik im Kontext des frühneuzeitlichen Konfessionsstreits erledigt hat und differenzierten Beurteilungen gewichen ist¹¹⁵. Dessen ungeachtet droht gerade die Rede von »orthodoxer« Dogmatik oder Kontroverstheologie deren historische Betrachtung und Beurteilung aufgrund der angestammten Assoziationen – Streitsucht, Intoleranz, Dogmatismus, Kreativitätsmangel, Sklerotisierung sowie Lebensferne – zu präjudizieren und dadurch die Analyse genau derjenigen Gegenstände zu hemmen, die sie eigentlich adäquat zu erfassen versucht.

7. Das erzeugt im In- und Durcheinander von Revisionsbemühungen und Begriffsnutzung gewissermaßen eine zirkuläre Dynamik: »Nach Lage der Dinge macht sich beim Versuch einer alternativen, unvoreingenommenen Lesart der ›Orthodoxie‹ das fortgesetzte Defizit einer an Überzeugungskraft gleichwertigen ›Meistererzählung‹ je länger je mehr bemerkbar, um dem übermächtigen ›pietistischen‹ oder ›aufklärerischen‹ Deutungsprimat zu widerstehen und so die gängigen Klischeevorstellungen nachhaltig zu surrogieren«¹¹⁶. Das dürfte nicht zuletzt damit zusammenhängen, dass »Orthodoxie« fester Bestandteil eines asymmetrischen Begriffsduals ist und insofern immer auch eine wertende Dimension hat. Daher transportiert und perpetuiert auch die historiographische Anwendung der Kategorie – aufseiten der sie Anwendenden meist ungewollt oder unreflektiert – bei Aufrechterhaltung der üblichen Oppositionsstrukturen den Wertungsballast ausgerechnet die Essentialismen, diejenigen pejorativen historischen Wahrnehmungsmuster, die die Forschung in immer neuen Anläufen zu revidieren antritt. Wenn demnach von »Orthodoxie« gesprochen wird, ist eine wesentliche Komponente derjenigen Meistererzählung, die dekonstruiert werden soll, bereits im Vorhinein akzeptiert und gewissermaßen fixiert,

exemplarischen Beobachtungen in Walter SPARN, Die fundamentaltheologische Fixierung des Anticalvinismus im deutschen Luthertum, in: Herman J. SELDERHUIS u. a. (Hg.), Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters, Göttingen 2013 (Reformed Historical Theology 23), S. 127–150.

115 S. z. B. Kai BREMER / Carlos SPOERHASE (Hg.), Gelehrte Polemik. Intellektuelle Konfliktverschärfungen um 1700, Frankfurt a. M. 2011 (Zeitsprünge Bd. 15, Heft 2/3), und dies. (Hg.), »Theologisch-polemisch-poetische Sachen«. Gelehrte Polemik im 18. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2015 (Zeitsprünge Bd. 19, Heft 1–4). Vgl. als Fallstudie auch Howard HOTSON, Irenicism in the Confessional Age. The Holy Roman Empire. 1563–1648, in: Howard P. LOUTHAN / Randall C. ZACHMAN (Hg.), Conciliation and Confession. The Struggle for Unity in the Age of Reform. 1415–1648, Notre Dame / Ind. 2004, S. 228–285.

116 Stefan MICHEL / Andres STRASSBERGER, Einleitung, in: Dies. (Hg.), Eruditio – Confessio – Pietas. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699), Leipzig 2009 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 12), S. 11–18, hier S. 12.

es drohen historische Zirkelschlüsse. Dass wir es in diesem Fall keineswegs nur im Kontext der engeren kirchen- und theologiehistorischen Forschung mit einem Paradebeispiel von kategorial bestimmtem »caged thinking« im Rahmen überkommener historiographischer Ordnungs- und Orientierungsstabilisierung zu tun haben dürften¹¹⁷, ist kaum von der Hand zu weisen, wenn etwa von den »Pastoren des Zeitalters der Orthodoxie, des 17. Jahrhunderts«, als »Luthers bleiche[n] Erben« die Rede ist¹¹⁸.

8. Die Folgen des »caged thinking« durch (Weiter-)Nutzung der historiographischen Kategorie »Orthodoxie« mögen in ihrer Tragweite unterschiedlich bewertet werden. Hingegen ist unstrittig: »Die Voraussetzungen und Maßstäbe für die Würdigung der Orthodoxie werden nicht immer unbefangener Geschichtsbetrachtung gemäß ihr selbst entnommen, sondern vielfach, wenn auch nicht immer bewußt, von außen an sie herangetragen. Das verzerrt die Durchblicke und muß zu einseitigen Urteilen führen«¹¹⁹. Das war schon zu Arnolds Zeiten der Fall: Die *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* belegt eindrücklich, dass und wie die »Orthodoxie« als abgrenzbare Handlungseinheit in Stellung gebracht wird, um das eigene Programm in Opposition zu ihr zu profilieren. Bereits die im 17. und 18. Jahrhundert auftretenden Gegner der »Orthodoxie« fochten – vereinfacht gesagt – gegen die das Geistesleben beengende, die Frömmigkeit verödende, die Impulse der Reformation oder gleich des Evangeliums zum Erliegen bringende Rechtgläubigkeitskirche. Die dahinter liegenden Legitimationsstrategien beruhten also wesentlich auf der Konstruktion einer asymmetrischen Opposition abgrenzbarer Handlungseinheiten. So wurde »Orthodoxie« zum fremdbezeichnenden polemischen Kampfbegriff: Ihr wurden bereits damals konventionell »sklerotische Züge attestiert. Die starre, streitsüchtige, gerne auch:

117 Vgl. dazu konzeptionell Michael DRIEDGER, Against »the Radical Reformation«. On the Continuity between Early Modern Heresy-Making and Modern Historiography, in: Bridget HEAL / Anorthe KREMERS (Hg.), *Radicalism and Dissent in the World of Protestant Reform*, Göttingen 2017, S. 139–161, und Geoffrey DIPPLE, *Radical Spirits and Their Experiences*, in: Dorothea WENDEBOURG u. a. (Hg.), *Sister Reformations III. / Schwesterreformationen III. From Reformation Movements to Reformation Churches in the Holy Roman Empire and on the British Isles / Von der reformatorischen Bewegung zur Kirche im Heiligen Römischen Reich und auf den britischen Inseln*, Tübingen 2019, S. 523–544.

118 Wolfgang E. J. WEBER, *Luthers bleiche Erben. Kulturgeschichte der evangelischen Geistlichkeit des 17. Jahrhunderts*, Berlin u. a. 2017; die zitierte Formulierung »Pastoren des Zeitalters der Orthodoxie, des 17. Jahrhunderts«, findet sich ebd., S. 2.

119 Georg HOFFMANN, *Protestantischer Barock. Erwägungen zur geschichtlichen und theologischen Einordnung der lutherischen Orthodoxie*, in: *Kerygma und Dogma* 36 (1990), S. 156–178, hier S. 158.

›verknöcherte‹ Orthodoxie hat seit dem Pietismus, der an diesem Bild die Hauptschuld trägt, einen eher schlechten Ruf«¹²⁰.

9. Dieser schlug sich seit dem späten 18. Jahrhundert auch in den Höhenlagen der Kirchengeschichtsschreibung nieder, wo er sich im 19. Jahrhundert fest etablierte. Die asymmetrische Oppositionskonstruktion, aus der er hervorging, wurde fester Bestandteil kirchen- und theologiehistorischer Darstellungen der Frühen Neuzeit, wobei sie sich nachweislich »einem geistesgeschichtlichen Entwicklungsteleologismus« verdankte, »dessen Leistungsstärke durch den faktischen Gebrauch der Begriffe widerlegt ist«; hinzu tritt freilich, dass die »Wahrnehmung von Übergängen und langwierigen Transformationsprozessen durch ein historiographisches Konzept, das die Ablösung eines ›Zeitalters der Orthodoxie‹ durch ein ›Zeitalter der Aufklärung‹ bzw. ein ›Zeitalter von Pietismus und Aufklärung‹ suggeriert, erschwert« wird¹²¹. Teilt man diese Einschätzung, wäre zu überlegen, ob und inwiefern (theologische) Pietismus- und Aufklärungsforschung vielleicht noch heute darauf angewiesen sind, durch kategoriale Fortführung des alten Kampfbegriffs die Existenz einer vermeintlich klar zu umreißenen Größe namens »Orthodoxie« zu postulieren, um in Abgrenzung zu ihr die eigenen Gegenstände zu profilieren. »Jedenfalls übt das Bild einer wie auch immer ›erstarrten (Spät-)Orthodoxie‹ – trotz aller Beschwörungen des Gegenteils – bei Historiographen verschiedenster Fachrichtungen nach wie vor eine geradezu unheimliche Anziehungskraft aus. Dies ist vor allem wohl deswegen der Fall, weil keine andere ›kirchenhistorische Meistererzählung‹ die Fronten im verwinkelten Gelände der Übergangszeit von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung ähnlich wirkungsvoll und plausibel abzustecken vermag. Denn wenn die Orthodoxie am Ende des 17. Jahrhunderts nicht ›tot‹ und ›erstarrt‹ war: Wie sollte sich der Protest des Pietismus gegen das vorfindliche Kirchenwesen sonst sinnvoll erklären lassen?«¹²²

10. »How do we conceptualize and explain religious change in medieval and early modern Europe without perpetuating distorting paradigms inherited from the very era of the past that is the subject of our study? How can we do

120 Matthias POHLIG, Luthertum und Lebensführung. Konfessionelle »Prägungen« und das Konzept der Konfessionskultur, in: Bernd Jochen HILBERATH u. a. (Hg.), Vielfältiges Christentum. Dogmatische Spaltung – kulturelle Formierung – ökumenische Überwindung?, Leipzig 2016, S. 69–88, hier S. 85.

121 Thomas KAUFMANN, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur, Tübingen 1998 (Beiträge zur historischen Theologie 104), S. 148f. Vgl. zur Veranschaulichung jener Übergänge und langwierigen Transformationsprozesse etwa SCHÄUFELE, Geschichtsbewusstsein und Geschichtsschreibung, S. 29–55.

122 MICHEL/STRASSBERGER, Einleitung, S. 12.

justice to historical development over time without resorting to linear grand narratives that have their intellectual origins in the very movements that we seek to comprehend?»¹²³ Eine Möglichkeit könnte darin bestehen, von eigentümlich vorbelasteten Kategorien wie »Orthodoxie« wegen ihres essentialistischen Zuges erst einmal abzusehen, zumal wenn sie sich über die Trias von Leitidee, Konstruktion und Gegenbegriff beschreiben lassen und es nachweislich schwerfällt, Sachgehalt und Differenzkriteriologie zu bestimmen, ohne die altbekannten positionellen asymmetrischen Oppositionskonstruktionen und pejorativen Wertungen fortzuführen oder an die einschlägigen Entwicklungssteleologismen anzuknüpfen. Mit fortschreitender Forschung und damit verbundener Abschwächung der asymmetrischen Oppositionsstrukturen wird es kaum leichter, die Existenz einer historisch identifizierbaren Größe von nachweisbarer innerer Geschlossenheit zu dokumentieren, die sich plausibel als lutherische »Orthodoxie« bezeichnen sowie sich nach vorne, nach hinten und vielleicht sogar seitwärts von anderen Phänomenen abgrenzen ließe.

Dabei dürfte die quellensprachliche Omnipräsenz der religiösen Leitidee »Orthodoxie« die wissenschaftssprachlich tragfähige, weil historisch belastbare und begriffsgeschichtlich einigermaßen konsistent begründbare Identifikation einer gleichnamigen Größe innerhalb des frühneuzeitlichen Luthertums nicht erleichtern, im Gegenteil. So stellt die lutherische »Orthodoxie« als ursprünglich polemische, die längste Zeit positionell aktivierte Konstruktion im Grunde ein doppeltes historisches Problem dar: Sie war es religiös-moralisch und theologiepolitisch für prominente Beispiele der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung bis ins 20. Jahrhundert, weil sie als innerlutherisch zeitweise dominante geschichtliche Macht den hellen Schein der Reformation zu verdunkeln drohte oder gar faktisch verdunkelte. Eben weil sie in positioneller Anverwandlung zur düsteren, scheinbar klar zu umreißenden Gestalt des nachreformatorischen Luthertums stilisiert wurde, ist sie aber historiographisch auch noch heute ein Problem: Solange sie im Kontext von Lehre und Forschung, von Überblicksdarstellungen und Einzelstudien als geschichtliche Größe a priori gesetzt wird, um unter Forcierung, zumindest aber unter Wahrung überkommener Schematisierungen sowie Essentialisierungen den Gang der nachreformatorischen Kirchen- und Theologie-, Rechts- und Wissenschafts-, Institutionen- und Kunstgeschichte zu schildern, sorgt sie für kategoriale Ein- und Zuordnungen, die sich zwar den Anschein der Eindeutigkeit geben, dem Blick aufs Detail allerdings kaum irgendwo standhalten.

123 Alexandra WALSHAM, *Migrations of the Holy. Explaining Religious Change in Medieval and Early Modern Europe*, in: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 44/2 (2014), S. 241–280, hier S. 241.

Die nach der Entkoppelung von positionellem Streit und historiographischer Kategorie immer deutlicher ins Bewusstsein getretene Unsicherheit darüber, was oder wer wann warum als »orthodox« bezeichnet werden soll oder überhaupt noch so bezeichnet werden kann, tritt im Konflikt von kategorialer Vorsortierung und historischem Befund offen zutage. Entsprechend groß ist der fachwissenschaftliche Dissens bezüglich der Füllung und der Tauglichkeit der hier im Fokus befindlichen Kategorie¹²⁴. In Anbetracht dessen könnte es lohnen, an die von Troeltsch protestantismus- und kulturtheoretisch eröffneten Perspektiven und die seit Leube vielfach eindrücklich ins Werk gesetzten Revisionsimpulse anzuschließen, ohne dabei an den überkommenen Begrifflichkeiten festzuhalten. Vielleicht ist es in diesem Zusammenhang der Mühe wert, hinter die altherwürdigen und substanziell höchst beeindruckenden Dämme zu blicken, die die Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts wissenschaftssprachlich zur Sicherung ihrer Gegenstände aufgerichtet hat, um einerseits zu sichten, welche älteren kategorialen Konzeptionen auf der uns abgewandten Seite liegen, und um andererseits einen Eindruck zu bekommen, warum jene Dämme einst überhaupt erbaut wurden und ob sie gegenwärtig eigentlich noch von Nutzen sind.

Bis das erschöpfend geschehen ist, ist es möglicherweise hilfreich, statt in ihrer Herkunft und Konstruktionslogik bedenklicher kategorialer Sortierungsmechanismen gezielt solche begrifflichen Instrumentarien zu wählen, die die Quellenlektüre vor Engführungen a priori schützen und zugleich zusätzliche Binnenstrukturierungen je nach Befund und Bedarf ex post erlauben. Warum also nicht probeweise erst einmal von »frühneuzeitlichem Luthertum« sprechen, statt sich schematisierender kategorialer Gerüste zu bedienen, mittels derer längst überwunden geglaubte Meistererzählungen auch ungewollt am Leben gehalten werden und die so die eigene Sicht auf die nachreformatorischen Jahrhunderte von vornherein determinieren? Warum weiter von frühneuzeitlicher lutherischer »Orthodoxie« reden, wenn es aus nachvollziehbaren historiographiegeschichtlichen Gründen mittlerweile übermäßig schwerfällt, jene Kategorie historisch vertretbar und interdisziplinär anschlussfähig zu füllen, ohne doch wieder in die alten Muster der Profilierung ex negativo und der pejorativ-essentialisierenden Zuschreibung

124 S. dazu WITT, Protestantische Kirchengeschichte der Frühen Neuzeit ohne »Orthodoxie«, S. 61–63. Das gilt freilich nicht nur für den Begriff »Orthodoxie«, wie z. B. Veronika ALBRECHT-BIRKNER, »Reformation des Lebens« und »Pietismus«. Ein historiografischer Problemaufriss. Ernst Koch zum 85. Geburtstag, in: Pietismus und Neuzeit 41 (2015), S. 126–153, verdeutlicht. Wie dann eine erklärtermaßen historische Untersuchung aussieht, die »Orthodoxie« als metahistorische und entsprechend stabile Leitidee in Anschlag bringt und somit auf die leitende Annahme ihrer geschichtlichen Bedingtheit und Veränderlichkeit verzichtet, veranschaulicht die Lektüre von Alister McGRATH, *Heresy. A History of Defending the Truth*, New York 2009.

gen zu verfallen, die zu revidieren man eigentlich antritt? Und warum weiter von frühneuzeitlicher lutherischer »Orthodoxie« handeln, wenn die Befunde der interdisziplinären historischen Forschung die überkommene Annahme klar abgrenzbarer Handlungseinheiten und eindeutiger Zuordnungen innerhalb des frühneuzeitlichen Luthertums nicht stützen?

Statt der eingeschliffenen, den Blick zwangsläufig verengenden Vorsortierung könnte sich gerade zu deren stichhaltiger Überprüfung die Einnahme einer weiten Perspektive nahelegen, und diese Weite bräuchte dann Semantiken, die die gewonnene Freiheit der Sicht nicht ebenso rasch wie untergründig wieder einschränken und dabei gegebenenfalls auch noch zu unfruchtbaren Zirkelschlüssen führen. Mit den konzeptionellen Entscheidungen des 18. Jahrhunderts sowie den historischen Theoriebildungen und Forschungsleistungen des 19. und 20. Jahrhunderts liegt jedenfalls hinreichend Anregungsmaterial bereit, um von der berechtigten Kritik an Meisterzählungen oder am »caged thinking« überzugehen zur genauso behutsamen wie entschlossenen Reflexion von Sinn und mehr noch Unsinn der historiographischen Aktivierung des altgedienten Kampfbegriffs (lutherische) »Orthodoxie«. Um so etwas wie einen kategorialen Bildersturm geht es demnach keineswegs, sondern vielmehr um die exemplarische Applikation einer bereits eingangs zitierten Grundannahme: »that what intellectual will has enshrined, an equal effort of imaginative determination can dethrone«¹²⁵.

125 ARMITAGE, *Civil Wars*, S. 11.

Quellen- und Literaturverzeichnis

A. Quellen

ARNOLD, Gottfried, Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie, Vom Anfang des Neuen Testaments Biß auf das Jahr Christi 1688, Hildesheim 1999 (reprografischer Nachdruck der Ausgabe Frankfurt a. M. 1729), 4 Teile in 4 Bänden.

BAUMGARTEN, Siegmund Jacob, Auszug der Kirchengeschichte, von der Geburt Jesu an, Halle a. S. 1743, Bd. 1.

→, Abris einer Geschichte der Religionsparteien, oder gottesdienstlichen Gesellschaften, und derselben Streitigkeiten so wol als Spaltungen, ausser und in der Christenheit: für seine Zuhörer ausgefertiget, Halle a. S. 1755.

→, Kurzer Begriff der theologischen Streitigkeiten, zum academischen Gebrauch von neuem mit einer Vorrede von der heutigen Polemik hg. von Johann Salomo SEMLER, Halle a. S. 1759.

→, Geschichte der Religionspartheyen, hg. von Johann Salomo SEMLER, Halle a. S. 1766.

BAUR, Ferdinand Christian, Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, Hildesheim 1962 (reprografischer Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1852).

→, Geschichte der christlichen Kirche, hg. von Ferdinand Friedrich BAUR, Tübingen 1863, Bd. 4: Kirchengeschichte der Neueren Zeit, von der Reformation bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts.

→, Geschichte der christlichen Kirche, hg. von Eduard ZELLER, Leipzig 1877, Bd. 5: Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts.

HASE, Karl von, Kirchengeschichte. Lehrbuch für academische Vorlesungen, Leipzig 1834.

→, Hutterus Redivivus oder Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. Ein Dogmatisches Repertorium für Studierende, Leipzig 1855.

→, Kirchengeschichte. Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen, Leipzig 1886.

→, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, Leipzig 1890 (Gesammelte Werke 1), Bd. 1: Alte Kirchengeschichte.

→, Annalen meines Lebens, hg. von Karl Alfred von HASE, Leipzig 1891 (Gesammelte Werke 11/3).

→, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, hg. von Gustav KRÜGER, Leipzig 1892 (Gesammelte Werke 3), Bd. 3: Neue Kirchengeschichte. Zweite Abteilung. Erste Hälfte.

→, Theologische Streit- und Zeitschriften, hg. von Gustav FRANK, Leipzig 1892 (Gesammelte Werke 8/2), Bd. 2: Theologische Ährenlese.

→, Die Orthodoxie nach ihrem sittlichen Gehalte und ihrer geschichtlichen Macht (1856), in: Ders., Theologische Streit- und Zeitschriften, hg. von Gustav FRANK, Leipzig 1892 (Gesammelte Werke 8/2), Bd. 2: Theologische Ährenlese, S. 538–557.

→, Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen, hg. von Gustav KRÜGER, Leipzig 1893 (Gesammelte Werke 3), Bd. 3: Neue Kirchengeschichte. Zweite Abteilung. Zweite Hälfte.

KINZIG, Wolfram (Hg.), Faith in Formulae. A Collection of Early-Christian Creeds and Creed-related Texts, Oxford 2017 (Oxford Early Christian Texts), 4 Bde.

MOSHEIM, Johann Lorenz von, Anderweitiger Versuch einer vollständigen und unpartheyischen Ketzergeschichte, Helmstedt 1748.

- , Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte, neu hg. und eingeleitet von Dirk FLEISCHER, Waltrop 1995 (reprografischer Nachdruck der Ausgabe Helmstedt 1746) (Wissen und Kritik 2).
- , Kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen, in akademischen Vorlesungen vorgetragen, neu hg. und eingeleitet von Dirk FLEISCHER, Waltrop 1998 (reprografischer Nachdruck der Ausgabe Helmstedt 1763) (Wissen und Kritik 14).

Art. Orthodoxie, in: Grosses vollständiges Universal-Lexicon 25 (1740), Sp. 2047.

PLANCK, Gottlieb Jakob, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Concordienformel, Leipzig 1791, Bd. 1.

- , Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Konkordienformel, Leipzig 1796, Bd. 4.
- , Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Konkordienformel, Leipzig 1800, Bd. 6.

Art. Rechtlehriger, Orthodoxe, Orthodoxus, in: Grosses vollständiges Universal-Lexicon 30 (1741), Sp. 1415f.

SCHROECKH, Johann Matthias, Christliche Kirchengeschichte, Leipzig 1772, Bd. 1.

- , Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation, Leipzig 1804, Bd. 1.

SEMLER, Johann Salomo, Vorrede (unpag.), in: Siegmund Jacob BAUMGARTEN, Kurzer Begriff der theologischen Streitigkeiten, zum academischen Gebrauch von neuem mit einer Vorrede von der heutigen Polemik hg. von Johann Salomo SEMLER, Halle a.S. 1759.

- , Vollständiger Auszug aus der Kirchengeschichte der Christen, mit genauer Anzeige der Quellen. Zu Fortsetzung des Baumgartischen Auszugs, Halle a.S. 1762, Bd. 4.
- , Vorrede, in: Siegmund Jacob BAUMGARTEN, Geschichte der Religionspartheyen, hg. von Johann Salomo SEMLER, Halle a.S. 1766.
- , Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte, Halle a.S. 1773, Bd. 1: Bis 1400.
- , Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte, Halle a.S. 1774, Bd. 2: Von 1400 bis 1600.

SPITTLER, Ludwig Timotheus, Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche, Göttingen 1782.

- , Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche, Göttingen 1806.
- , Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche, in der fünften Auflage bis auf unsere Zeit herab fortgeführt von G. J. PLANCK, Göttingen 1812.

THOLUCK, August, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts, theilweise nach handschriftlichen Quellen, Hamburg u. a. 1852.

- , Das akademische Leben des siebzehnten Jahrhunderts mit besonderer Beziehung auf die protestantisch-theologischen Fakultäten Deutschlands, nach handschriftlichen Quellen. 1. Abteilung: Die akademischen Zustände, Halle a.S. 1853 (Vorgeschichte des Rationalismus 1/I).
- , Das akademische Leben des siebzehnten Jahrhunderts mit besonderer Beziehung auf die protestantisch-theologischen Fakultäten Deutschlands, nach handschriftlichen Quellen. 2. Abteilung: Die akademische Geschichte der deutschen, skandinavischen, niederländischen, schweizerischen Hohen Schulen, Halle a.S. 1854 (Vorgeschichte des Rationalismus 1/II).
- , Lebenszeugen der lutherischen Kirche aus allen Ständen vor und während der Zeit des dreißigjährigen Krieges, Berlin 1859.
- , Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts bis in die Anfänge der Aufklärung. 1. Abteilung: Die erste Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts bis zum westphälischen Frieden, Berlin 1861 (Vorgeschichte des Rationalismus 2/I).

- , Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts bis in die Anfänge der Aufklärung. 2. Abteilung: Die zweite Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts, Berlin 1862 (Vorgeschichte des Rationalismus 2/II).
- TROELTSCH, Ernst, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon (1891), in: Ders., Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (Kritische Gesamtausgabe 1), S. 73–338.
- , Die historischen Grundlagen der Theologie unseres Jahrhunderts (1895), in: Ders., Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902), Berlin u.a. 2009 (Kritische Gesamtausgabe 1), S. 538–560.
- , Das Werk Melanchthons (1897), in: Ders., Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (Kritische Gesamtausgabe 1), S. 597–601.
- , Der 400jährige Geburtstag Melanchthons (1897), in: Ders., Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (Kritische Gesamtausgabe 1), S. 603–608.
- , Leibniz und die Anfänge des Pietismus (1901/1909), in: Ders., Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (Kritische Gesamtausgabe 1), S. 847–894.
- , Luther und die moderne Welt (1908), in: Ders., Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913) (Kritische Gesamtausgabe 8), S. 53–97.
- , Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt (²1911), in: Ders., Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), Berlin u.a. 2001 (Kritische Gesamtausgabe 8), S. 183–316.
- , Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1994 (Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912), Bd. 2.
- , Art. Weiterentwicklung der christlichen Religion, in: RGG¹ 5 (1913), Sp. 1881–1886.
- , Meine Bücher (1921), in: Ders., Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, hg. von Hans BARON, Tübingen 1925 (Gesammelte Schriften 4), S. 3–18.
- , Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1906/1909/1922), Berlin u.a. 2004 (Kritische Gesamtausgabe 7).
- , Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, hg. von Hans BARON, Tübingen 1925 (Gesammelte Schriften 4).
- , Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), Berlin u.a. 2001 (Kritische Gesamtausgabe 8).
- , Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902), Berlin u.a. 2009 (Kritische Gesamtausgabe 1).

B. Weiterführende Literatur

- ACHERMANN, Eric, Die Frühe Neuzeit als Epoche. Theorien und Konzepte, in: Herbert JAUMANN/Gideon STIENING (Hg.), Neue Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch, Berlin u.a. 2016, S. 3–96.
- ALBRECHT, Christian, Altprotestantismus und Neuprotestantismus bei Troeltsch, in: Akademie Aktuell. Zeitschrift der bayerischen Akademie der Wissenschaften 1 (2015), S. 26–29, URL: <https://badw.de/fileadmin/pub/akademieAktuell/2015/52/0115_06_Albrecht_V05.pdf> (30.08.2020).
- ALBRECHT-BIRKNER, Veronika, »Reformation des Lebens« und »Pietismus«. Ein historiografischer Problemaufriss. Ernst Koch zum 85. Geburtstag, in: Pietismus und Neuzeit 41 (2015), S. 126–153.
- ANDRESEN, Carl, Die Kirchen der alten Christenheit (Die Religionen der Menschheit 29,1/2), Stuttgart u.a. 1971.
- ANER, Karl, Die Theologie der Lessingzeit, Halle a. S. 1929.
- ARMITAGE, David, Civil Wars. A History in Ideas, New York 2017.

- BARTH, Ulrich u. a. (Hg.), Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich, Berlin u. a. 2013 (Theologische Bibliothek Töpelmann 165).
- BAUER, Karl, Ferdinand Christian Baur als Kirchenhistoriker. 1. Teil, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 25 (1921), S. 1–70.
- , Ferdinand Christian Baur als Kirchenhistoriker. 2. Teil, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte 26 (1922), S. 1–60.
- BAUER, Walter, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, hg. von Georg STRECKER, Tübingen ²1964 (Beiträge zur historischen Theologie 10).
- BAUR, Jörg, Lutherische Gestalten – heterodoxe Orthodoxien. Historisch-systematische Studien, hg. von Thomas KAUFMANN, Tübingen 2010.
- , »Orthodox« im Sprachgebrauch der »altprotestantischen Orthodoxie«, in: Ders., Lutherische Gestalten – heterodoxe Orthodoxien. Historisch-systematische Studien, hg. von Thomas KAUFMANN, Tübingen 2010, S. 263–269.
- BAUSPIESS, Martin u. a. (Hg.), Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums, Tübingen 2014 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 333).
- BECKER, Ulrich u. a., Die religionsgeschichtliche Schule: Ernst Troeltsch (1865–1923), in: Friedrich BEIDERBECK u. a. (Hg.), Gottfried Wilhelm Leibniz. Rezeption, Forschung, Ausblick, Stuttgart 2020, S. 575–578.
- BEIDERBECK, Friedrich u. a. (Hg.), Gottfried Wilhelm Leibniz. Rezeption, Forschung, Ausblick, Stuttgart 2020.
- BERGER, Peter L./LUCKMANN, Thomas, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Helmuth PLESSNER, Frankfurt a. M. ²⁶2016.
- BEUTEL, Albrecht, Art. Unpartheyische Kirchen= und Ketzer=Historie, vom Anfang des Neuen Testaments biß auf das Jahr Christi 1688, Gottfried Arnold. EA Ffm 1699/1700, in: Michael ECKERT u. a. (Hg.), Lexikon der theologischen Werke, Stuttgart 2003, S. 768f.
- u. a. (Hg.), Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit, Leipzig 2006 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 19).
- , Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium, Göttingen 2009.
- , Die Topik des Protestantismus in Johann Heinrich Zedlers *Universal-Lexicon*. Vorläufige Stichproben, Bemerkungen und Analysen, in: Lutherjahrbuch 86 (2019), S. 108–132.
- BIENERT, Wolfgang A., Ketzer oder Wahrheitszeuge. Zum Ketzerbegriff Gottfried Arnolds, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 88 (1977), S. 230–246.
- BIRKNER, Hans-Joachim, Über den Begriff des Neuprotestantismus (1968), in: Ders., Schleiermacher-Studien, eingeleitet und hg. von Hermann FISCHER, Berlin u. a. 1996 (Schleiermacher-Archiv 16), S. 23–37.
- , Protestantismus im Wandel. Aspekte, Deutungen, Aussichten, München 1971.
- , Schleiermacher-Studien, eingeleitet und hg. von Hermann FISCHER, Berlin u. a. 1996 (Schleiermacher-Archiv 16).
- BORNKAMM, Günther, Geschichte und Glaube. 1. Teil, München 1968 (Gesammelte Aufsätze 3).
- , Homologia. Zur Geschichte eines politischen Begriffs, in: Ders., Geschichte und Glaube. 1. Teil, München 1968 (Gesammelte Aufsätze 3), S. 140–156.
- , Geschichte und Glaube. 2. Teil, München 1971 (Gesammelte Aufsätze 4).
- , Ein Glaubensbekenntnis des alten Goethe und das Neue Testament, in: Ders., Geschichte und Glaube. 2. Teil, München 1971 (Gesammelte Aufsätze 4), S. 249–260.
- BREMER, Kai, Umorientierung in der Kirchengeschichtsschreibung um 1700, in: Silvia HEUDECKER u. a. (Hg.), Kulturelle Orientierung um 1700. Traditionen, Programme, konzeptionelle Vielfalt, Tübingen 2004 (Frühe Neuzeit 93), S. 165–182.
- / SPOERHASE, Carlos (Hg.), Gelehrte Polemik. Intellektuelle Konfliktverschärfungen um 1700, Frankfurt a. M. 2011 (Zeitsprünge Bd. 15, Heft 2/3).
- / SPOERHASE, Carlos (Hg.), »Theologisch-polemisch-poetische Sachen«. Gelehrte Polemik im 18. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2015 (Zeitsprünge Bd. 19, Heft 1–4).
- BREUL, Wolfgang/SCHNURR, Jan Carsten (Hg.), Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung, Göttingen 2013 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 59).

- CAMPENHAUSEN, Hans von, Das Bekenntnis im Urchristentum, in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 63 (1972), S. 210–253.
- CROSSLEY, Nick, *Key Concepts in Critical Social Theory* (Sage Key Concepts), London u. a. 2005.
- DECONCHY, Jean-Pierre, *Orthodoxie religieuse et sciences humaines. Suivi de (Religious) Orthodoxy, Rationality, and Scientific Knowledge*, Paris u. a. 1980 (*Religion and Society* 14).
- DIBELIUS, Franz, Gottfried Arnold. Sein Leben und seine Bedeutung für Kirche und Theologie, Berlin 1873.
- DIERSE, Ulrich, Subjektivität und Internalisierung. Epochenschwelle und Sattelzeit bei Begriffen der Religion und Theologie, in: Carsten DUTT/Reinhart LAUBE (Hg.), *Zwischen Sprache und Geschichte. Zum Werk Reinhart Kosellecks*, Göttingen 2013 (*marbacher schriften. neue folge* 9), S. 175–195.
- DINGEL, Irene, *Concordia controversa. Die öffentlichen Diskussionen um das lutherische Konkordienwerk am Ende des 16. Jahrhunderts*, Gütersloh 1996 (*Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte* 63).
- , Bekenntnis und Geschichte. Funktion und Entwicklung des reformatorischen Bekenntnisses im 16. Jahrhundert, in: Johanna LOEHR (Hg.), *Dona Melancthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag*, Stuttgart u. a. 2005, S. 61–81.
 - / LOTZ-HEUMANN, Ute (Hg.), *Entfaltung und zeitgenössische Wirkung der Reformation im europäischen Kontext*, Gütersloh 2015 (*Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte* 216).
 - u. a. (Hg.), Matthias Flacius Illyricus. Biographische Kontexte, theologische Wirkungen, historische Rezeption, Göttingen 2019 (*Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte* 125).
- DIPPER, Christof, Reinhart Kosellecks Konzept »Semantischer Kämpfe«, in: *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte* 5/2 (2016), S. 32–41.
- DIPPLE, Geoffrey, *Radical Spirits and Their Experiences*, in: Dorothea WENDEBOURG u. a. (Hg.), *Sister Reformations III./Schwesterreformationen III. From Reformation Movements to Reformation Churches in the Holy Roman Empire and on the British Isles/Von der reformatorischen Bewegung zur Kirche im Heiligen Römischen Reich und auf den britischen Inseln*, Tübingen 2019, S. 523–544.
- DREHSEN, Volker, Art. Neuprotestantismus, in: *TRE* 24 (1994), S. 363–383.
- DRIEDGER, Michael, Against »the Radical Reformation«. On the Continuity between Early Modern Heresy-Making and Modern Historiography, in: Bridget HEAL/Anorthe KREMERS (Hg.), *Radicalism and Dissent in the World of Protestant Reform*, Göttingen 2017, S. 139–161.
- DUTT, Carsten/LAUBE, Reinhart (Hg.), *Zwischen Sprache und Geschichte. Zum Werk Reinhart Kosellecks*, Göttingen 2013 (*marbacher schriften. neue folge* 9).
- ECKERT, Michael u. a. (Hg.), *Lexikon der theologischen Werke*, Stuttgart 2003.
- FLEISCHER, Dirk/BLANKE, Horst Walter (Hg.), *Aufklärung und Historik. Aufsätze zur Entwicklung der Geschichtswissenschaft, Kirchengeschichte und Geschichtstheorie in der deutschen Aufklärung*, Waltrop 1991.
- , Der Strukturwandel der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung im 18. Jahrhundert, in: Ders./Horst Walter BLANKE (Hg.), *Aufklärung und Historik. Aufsätze zur Entwicklung der Geschichtswissenschaft, Kirchengeschichte und Geschichtstheorie in der deutschen Aufklärung*, Waltrop 1991, S. 141–159.
 - , Umstrittene Kirchengeschichtsschreibung: Gottfried Arnolds »Unpartheiische Kirchen- und Ketzer-Historie« im Urteil der Kirchengeschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts, in: Ders./Horst Walter BLANKE (Hg.), *Aufklärung und Historik. Aufsätze zur Entwicklung der Geschichtswissenschaft, Kirchengeschichte und Geschichtstheorie in der deutschen Aufklärung*, Waltrop 1991, S. 160–172.
 - , Zwischen Tradition und Fortschritt. Der Strukturwandel der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung im deutschsprachigen Diskurs der Aufklärung, Waltrop 2006 (*Wissen und Kritik* 22).

- FITSCHEN, Klaus, Mosheim, Melanchthon und die Irenik in der Kirchengeschichte, in: Günter FRANK/Ulrich KÖPF (Hg.), Melanchthon und die Neuzeit, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003 (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 7), S. 95–109.
- FRANÇOIS, Wim/SOEN, Violet (Hg.), The Council of Trent. Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545–1700), Göttingen 2018 (Refo500 Academic Studies 35,1), Bd. 1: Between Trent, Rome and Wittenberg.
- FRANK, Günter/KÖPF, Ulrich (Hg.), Melanchthon und die Neuzeit, Stuttgart-Bad Cannstatt 2003 (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 7).
- GEELHAAR, Tim, Christianitas. Eine Wortgeschichte von der Spätantike bis zum Mittelalter, Göttingen 2015 (Historische Semantik 24).
- GEHRT, Daniel u. a. (Hg.), Bekennen und Bekenntnis im Kontext der Wittenberger Reformation, Göttingen 2019 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 128).
- GENSICHEN, Hans-Werner, Damnamus. Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts, Berlin 1955 (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 1).
- GOETERS, Gerhard, Gottfried Arnolds Anschauungen von der Kirchengeschichte in ihrem Werdegang, in: Bernd JASPERT/Rudolf MOHR (Hg.), Traditio – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht. Festschrift Winfried Zeller zum 65. Geburtstag, Marburg 1976, S. 241–257.
- GRAF, Friedrich Wilhelm, Fachmenschenfreundschaft. Studien zu Troeltsch und Weber, Berlin u. a. 2004 (Troeltsch-Studien. Neue Folge 3).
- , Ernst Troeltsch. Kulturgeschichte des Christentums, in: Ders., Fachmenschenfreundschaft. Studien zu Troeltsch und Weber, Berlin u. a. 2004 (Troeltsch-Studien. Neue Folge 3), S. 241–266.
- GRESCHAT, Katharina, Gottfried Arnolds »Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie« von 1699/1700 im Kontext seiner spiritualistischen Kirchenkritik, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 116 (2005), S. 46–62.
- GRUNDMANN, Herbert, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, Darmstadt ³1970.
- HÄGG, Thomas (Hg.), Kirche und Ketzer. Wege und Abwege des Christentums. Aus dem Norwegischen übersetzt von Frank Zuber, Köln u. a. 2010.
- HAHN, August/HAHN, G. Ludwig (Hg.), Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche. Mit einem Anhang von Dr. Adolf Harnack, Hildesheim ³1962 (reprografischer Nachdruck der Ausgabe Breslau 1897).
- HARNACK, Adolf, Anhang. Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Litteratur der zwei ersten Jahrhunderte, in: August HAHN/G. Ludwig HAHN (Hg.), Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche. Mit einem Anhang von Dr. Adolf Harnack, Hildesheim ³1962 (reprografischer Nachdruck der Ausgabe Breslau 1897), S. 364–390.
- HEAL, Bridget/KREMERS, Anorthe (Hg.), Radicalism and Dissent in the World of Protestant Reform, Göttingen 2017.
- HECKEL, Martin, Gesammelte Schriften. Staat – Kirche – Recht – Geschichte, hg. von Klaus SCHLAICH, Tübingen 1989 (Jus Ecclesiasticum 38), Bd. 2.
- , Die reichsrechtliche Bedeutung des Bekenntnisses, in: Ders., Gesammelte Schriften. Staat – Kirche – Recht – Geschichte, hg. von Klaus SCHLAICH, Tübingen 1989 (Jus Ecclesiasticum 38), Bd. 2, S. 737–772.
- HENDERSON, John B., The Construction of Orthodoxy and Heresy. Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns, Albany 1998.
- HERBST, Magdalena, Karl von Hase als Kirchenhistoriker, Tübingen 2012 (Beiträge zur historischen Theologie 167).
- HEUDECKER, Silvia u. a. (Hg.), Kulturelle Orientierung um 1700. Traditionen, Programme, konzeptionelle Vielfalt, Tübingen 2004 (Frühe Neuzeit 93).

- HEUSSI, Karl, Johann Lorenz Mosheim. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, Tübingen 1906.
- HILBERATH, Bernd Jochen u. a. (Hg.), Vielfältiges Christentum. Dogmatische Spaltung – kulturelle Formierung – ökumenische Überwindung?, Leipzig 2016.
- HIPPLER, Thomas/VEC, Miloš (Hg.), *Paradoxes of Peace in Nineteenth Century Europe*, Oxford 2015.
- , Peace as a Polemic Concept. Writing the History of Peace in Nineteenth Century Europe, in: Dies. (Hg.), *Paradoxes of Peace in Nineteenth Century Europe*, Oxford 2015, S. 3–16.
- HIRSCH, Emanuel, *Lutherstudien*, Waltrop 1998 (Gesammelte Werke 1), Bd. 1: Drei Kapitel zu Luthers Lehre vom Gewissen.
- , Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, neu hg. und eingeleitet von Albrecht BEUTEL, Waltrop 2000 (Gesammelte Werke 6), Bd. 2.
- , Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, neu hg. und eingeleitet von Albrecht BEUTEL, Waltrop 2000 (Gesammelte Werke 8), Bd. 4.
- , Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, neu hg. und eingeleitet von Albrecht BEUTEL, Waltrop 2000 (Gesammelte Werke 9), Bd. 5.
- HÖLSCHER, Lucian, Religiöse Begriffsgeschichte. Zum Wandel der religiösen Semantik in Deutschland seit der Aufklärung, in: Hans G. KIPPENBERG u. a. (Hg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Göttingen 2009, Bd. 2, S. 723–746.
- HOFFMANN, Georg, Protestantischer Barock. Erwägungen zur geschichtlichen und theologischen Einordnung der lutherischen Orthodoxie, in: *Kerygma und Dogma* 36 (1990), S. 156–178.
- HOLL, Karl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Tübingen 1932, Bd. 1: Luther.
- , Was verstand Luther unter Religion?, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Tübingen 1932, Bd. 1: Luther, S. 1–110.
- , Der Neubau der Sittlichkeit, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Tübingen 1932, Bd. 1: Luther, S. 155–287.
- HOLZE, Heinrich, Art. Bekenntnis, III. Kirchengeschichtlich, 2. Mittelalter, in: *RGG*⁴ 1 (1998), Sp. 1251f.
- , Art. Bekenntnis, III. Kirchengeschichtlich, 3. Reformation, in: *RGG*⁴ 1 (1998), Sp. 1252f.
- HOTSON, Howard, *Irenicism in the Confessional Age. The Holy Roman Empire. 1563–1648*, in: Howard P. LOUTHAN/Randall C. ZACHMAN (Hg.), *Conciliation and Confession. The Struggle for Unity in the Age of Reform. 1415–1648*, Notre Dame/Ind. 2004, S. 228–285.
- JAEGER, Bernd, Karl von Hase als Dogmatiker, Gütersloh 1990 (*Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten* 12).
- JASPERT, Bernd/MOHR, Rudolf (Hg.), *Traditio – Krisis – Renovatio aus theologischer Sicht. Festschrift Winfried Zeller zum 65. Geburtstag*, Marburg 1976.
- JAUMANN, Herbert/STIENING, Gideon (Hg.), *Neue Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit. Ein Handbuch*, Berlin u. a. 2016.
- JOAS, Hans/VOGT, Peter (Hg.), *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Berlin 2011 (*suhrkamp taschenbuch wissenschaft* 1927).
- JOHNSON, Carina L. u. a. (Hg.), *Archeologies of Confession. Writing the German Reformation 1517–2017*, New York 2017 (*Spektrum* 16).
- JUNGE, Kay/POSTOUTENKO, Kirill (Hg.), *Asymmetrical Concepts after Reinhart Koselleck. Historical Semantics and Beyond*, Bielefeld 2011 (*Histoire* 20).
- KÄSEMANN, Ernst, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1965, Bd. 1.
- , Ketzer und Zeuge. Zum johanneischen Verfasserproblem, in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1965, Bd. 1, S. 168–187.
- KAMPMANN, Christoph u. a. (Hg.), *Bündnisse und Friedensschlüsse in Hessen. Aspekte friedenssichernder und friedensstiftender Politik der Landgrafschaft Hessen im Mittelalter und in der Neuzeit*, Marburg 2016 (*Schriften des Hessischen Staatsarchivs Marburg* 32).

- , Friedensnorm und Sicherheitspolitik. Zur Geschichte der Friedensstiftung in der Neuzeit, in: Ders. u. a. (Hg.), Bündnisse und Friedensschlüsse in Hessen. Aspekte friedenssichernder und friedensstiftender Politik der Landgrafschaft Hessen im Mittelalter und in der Neuzeit, Marburg 2016 (Schriften des Hessischen Staatsarchivs Marburg 32), S. 1–22.
- KAMPMANN, Claudia u. a. (Hg.), Kirchengeschichte. Historisches Spezialgebiet und/oder theologische Disziplin, Leipzig 2020 (Theologie – Kultur – Hermeneutik 28).
- KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm, Gottfried Arnolds Weg zur Kirchen- und Ketzerhistorie 1699, in: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 26 (1975), S. 207–241.
- KAUFMANN, Thomas, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur, Tübingen 1998 (Beiträge zur historischen Theologie 104).
- , Tholucks Sicht auf den Rationalismus und seine »Vorgeschichte«, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 99 (2002), S. 45–75.
- , Geschichte der Reformation, Frankfurt a. M. u. a. 2009.
- , Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung, Tübingen 2012 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 67).
- KIPPENBERG, Hans G. u. a. (Hg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Göttingen 2009, Bd. 2.
- KIRN, Hans-Martin, Umkämpfter Glaube – umkämpfte Geschichte: August Tholuck als Kirchenhistoriker, in: Pietismus und Neuzeit 27 (2001), S. 118–146.
- KOEBNER, Richard, Semantik und Historiographie, in: Hans JOAS/Peter VOGT (Hg.), Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks, Berlin 2011 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1927), S. 207–224.
- KÖHLER, Walther, Ernst Troeltsch, Tübingen 1941.
- KOLB, Robert, Lutheran Theology in Seventeenth-Century Germany, in: Lutheran Quarterly 20 (2006), S. 429–456.
- KOSELLECK, Reinhart, Einleitung, in: Geschichtliche Grundbegriffe I (1994), S. XIII–XXVII.
- , Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Mit zwei Beiträgen von Ulrike SPREE und Willibald STEINMETZ sowie einem Nachwort zu Einleitungsfragmenten Reinhart Kosellecks von Carsten DUTT, Frankfurt a. M. 2006.
- , Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte, in: Ders., Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Mit zwei Beiträgen von Ulrike SPREE und Willibald STEINMETZ sowie einem Nachwort zu Einleitungsfragmenten Reinhart Kosellecks von Carsten DUTT, Frankfurt a. M. 2006, S. 9–31.
- , Feindbegriffe, in: Ders., Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Mit zwei Beiträgen von Ulrike SPREE und Willibald STEINMETZ sowie einem Nachwort zu Einleitungsfragmenten Reinhart Kosellecks von Carsten DUTT, Frankfurt a. M. 2006, S. 274–284.
- , Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten, hg. und mit einem Nachwort von Carsten DUTT, Berlin 2014.
- , Vom Sinn und Unsinn der Geschichte, in: Ders., Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten, hg. und mit einem Nachwort von Carsten DUTT, Berlin 2014, S. 9–31.
- , Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Freiburg i. Br. u. a. ¹³2017 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 36).
- , Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M. ¹⁰2017 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 757).
- , Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, in: Ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M. ¹⁰2017 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 757), S. 107–129.
- , Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt, in: Ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M. ¹⁰2017 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 757), S. 176–207.

- , Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: Ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. ¹⁰2017 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 757), S. 211–259.
- KRÜGER, Gustav, Art. Hase, Karl August von, in: RE³ 7 (1899), S. 453–461.
- LAMBERT, Malcolm, *Häresie im Mittelalter. Von den Katharern bis zu den Hussiten*, Darmstadt 2001.
- LEPPIN, Volker, *Das Mittelalter in Ferdinand Christian Baur's Sicht der Dogmengeschichte*, in: Claudia KAMPMANN u. a. (Hg.), *Kirchengeschichte. Historisches Spezialgebiet und/oder theologische Disziplin*, Leipzig 2020 (Theologie – Kultur – Hermeneutik 28), S. 197–217.
- LEUBE, Hans, *Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie*, Leipzig 1924.
- , *Kalvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie*, Leipzig 1928, Bd. I: *Der Kampf um die Herrschaft im protestantischen Deutschland* (einziger Band).
- , *Die altlutherische Orthodoxie. Ein Forschungsbericht* (1933), in: Ders., *Orthodoxie und Pietismus. Gesammelte Studien*, hg. von Dietrich BLAUFUSS, Bielefeld 1975, S. 19–35.
- , *Orthodoxie und Pietismus. Gesammelte Studien*, hg. von Dietrich BLAUFUSS, Bielefeld 1975.
- LIES, Jan Martin/SCHNEIDER, Hans-Otto, *Medienereignis und Bekenntnisbildung: Das Interim im Heiligen Römischen Reich*, in: *Religion und Politik. Eine Quellenanthologie zu gesellschaftlichen Konjunkturen in der Neuzeit*, hg. vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, URL: <https://wiki.ieg-mainz.de/konjunkturen/index.php?title=Medienereignis_und_Bekenntnisbildung:_Das_Interim_im_Heiligen_Römischen_Reich> (31.07.2020).
- LOEHR, Johanna (Hg.), *Dona Melancthoniana. Festgabe für Heinz Scheible zum 70. Geburtstag*, Stuttgart u. a. ²2005.
- LOUTHAN, Howard P./ZACHMAN, Randall C. (Hg.), *Conciliation and Confession. The Struggle for Unity in the Age of Reform. 1415–1648, Notre Dame/Ind.* 2004.
- MAHLMANN, Theodor, Art. Orthodoxie, orthodox, II., in: HWP 6 (1984), Sp. 1382–1385.
- MARKSCHIES, Christoph, *Arbeitsbuch Kirchengeschichte*, Tübingen 1995.
- MATTHIAS, Markus, Art. Orthodoxie, I. Lutherische Orthodoxie, in: TRE 25 (1995), S. 464–485.
- MCGRATH, Alister, *Heresy. A History of Defending the Truth*, New York 2009.
- MECKENSTOCK, Günter, *Das Christentum. Werden im Konflikt. Selbstwahrnehmung für das Gespräch der Religionen*, Berlin u. a. 2008 (de Gruyter Studienbuch).
- MEHLHAUSEN, Joachim (Hg.), *Pluralismus und Identität*, Gütersloh 1995 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 8).
- MEINHOLD, Peter, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, Freiburg i. Br. u. a. 1967 (Orbis Academicus III/5), 2 Bde.
- MICHEL, Otto, Art. ὁμολογέω, in: THWNT 5 (1954), S. 199–213.
- MICHEL, Stefan/STRASSBERGER, Andres (Hg.), *Eruditio – Confessio – Pietas. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699)*, Leipzig 2009 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 12).
- /STRASSBERGER, Andres, *Einleitung*, in: Dies. (Hg.), *Eruditio – Confessio – Pietas. Kontinuität und Wandel in der lutherischen Konfessionskultur am Ende des 17. Jahrhunderts. Das Beispiel Johann Benedikt Carpzovs (1639–1699)*, Leipzig 2009 (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie 12), S. 11–18.
- , *Gab es einen Flacianismus? Begriffsgeschichtliche Erkundungen*, in: Irene DINGEL u. a. (Hg.), *Matthias Flacius Illyricus. Biographische Kontexte, theologische Wirkungen, historische Rezeption*, Göttingen 2019 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 125), S. 283–293.
- MILTON, Anthony, *Catholic and Reformed. The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought. 1600–1640*, Cambridge 1995 (Cambridge Studies in Early Modern British History).

- (Hg.), *The Oxford History of Anglicanism*, Oxford 2017, Volume 1: Reformation and Identity, c. 1520–1662.
- , Introduction. Reformation, Identity, and »Anglicanism«, c. 1520–1662, in: Ders. (Hg.), *The Oxford History of Anglicanism*, Oxford 2017, Volume 1: Reformation and Identity, c. 1520–1662, S. 1–27.
- MOELLER, Bernd (Hg.), *Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe*, Göttingen 1987 (Göttinger Universitätsschriften Serie A, Bd. 1).
- , Johann Lorenz von Mosheim und die Gründung der Göttinger Universität, in: Ders. (Hg.), *Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe*, Göttingen 1987 (Göttinger Universitätsschriften Serie A, Bd. 1), S. 9–40.
- MÜHLENBERG, Ekkehard, Göttinger Kirchenhistoriker im 18. und 19. Jahrhundert, in: Bernd MOELLER (Hg.), *Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe*, Göttingen 1987 (Göttinger Universitätsschriften Serie A, Bd. 1), S. 232–255.
- MÜHLING, Christian, *Die europäische Debatte über den Religionskrieg (1679–1714). Konfessionelle Memoria und internationale Politik im Zeitalter Ludwigs XIV.*, Göttingen 2018 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 250).
- MÜLLER, Ernst/SCHMIEDER, Falko, *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium*, Berlin 2016 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2117).
- MULSOW, Martin u. a. (Hg.), *Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte*, Wiesbaden 1997 (Wolfenbütteler Forschungen 77).
- , Eine »Rettung« des Servet und der Ophiten? Der junge Mosheim und die häretische Tradition, in: Ders. u. a. (Hg.), *Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte*, Wiesbaden 1997 (Wolfenbütteler Forschungen 77), S. 45–92.
- NEEF, Katharina, Heterodoxie in der Religionsgeschichte, in: Michael SCHETSCHKE/Ina SCHMIED-KNITTEL (Hg.), *Heterodoxie. Konzepte, Traditionen, Figuren der Abweichung*, Köln 2018, S. 34–54.
- NETTON, Ian Richard, *Islam, Christianity and Tradition. A Comparative Exploration*, Edinburgh 2006.
- NIPPERDEY, Thomas, Einheit und Vielfalt in der Neueren Geschichte, in: *Historische Zeitschrift* 253 (1991), S. 1–20.
- , *Deutsche Geschichte 1866–1918*, München 1992, Bd. 2: *Machtstaat vor der Demokratie*.
- NOLTE, Paul, *Lebens Werk. Thomas Nipperdeys Deutsche Geschichte – Biographie eines Buches*, München 2018.
- NOOKE, Christoph T., Gottlieb Jakob Planck (1751–1833). Grundfragen protestantischer Theologie um 1800, Tübingen 2014 (Beiträge zur historischen Theologie 170).
- NOWAK, Kurt, Karl von Hase. Liberales Christentum zwischen Jena und Rom, in: Ders., *Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984–200*, hg. von Jochen-Christoph KAISER, Stuttgart 2002 (Konfession und Gesellschaft Bd. 25), S. 80–100.
- OHST, Martin, *Schleiermacher und die Bekenntnisschriften. Eine Untersuchung zu seiner Reformations- und Protestantismusdeutung*, Tübingen 1989 (Beiträge zur historischen Theologie 77).
- , Dogmenkritik bei Semler und Schleiermacher, in: Ulrich BARTH u. a. (Hg.), *Aufgeklärte Religion und ihre Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich*, Berlin u. a. 2013 (Theologische Bibliothek Töpelmann 165), S. 617–645.
- , Reformatorische Lehrbekenntnisse in ihren kirchengeschichtlichen Kontexten. Ein Nachwort, in: Daniel GEHRT u. a. (Hg.), *Bekennen und Bekenntnis im Kontext der Wittenberger Reformation*, Göttingen 2019 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 128), S. 279–305.
- OLSEN, Niklas, *History in the Plural. An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*, New York 2012.

- PERNAU, Margrit, Einführung. Neue Wege der Begriffsgeschichte, in: *Geschichte und Gesellschaft* 44 (2018), S. 5–28.
- POHLIG, Matthias, Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung. Lutherische Kirchen- und Universalgeschichtsschreibung 1546–1617, Tübingen 2007 (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 37).
- , Geschichte als Orthodoxie, Geschichte als Häresie. Überlegungen zu einer europäischen Geschichte der konfessionellen Historiographie, in: Irene DINGEL/Ute LOTZ-HEUMANN (Hg.), Entfaltung und zeitgenössische Wirkung der Reformation im europäischen Kontext, Gütersloh 2015 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 216), S. 49–65.
 - , Luthertum und Lebensführung. Konfessionelle »Prägungen« und das Konzept der Konfessionskultur, in: Bernd Jochen HILBERATH u. a. (Hg.), Vielfältiges Christentum. Dogmatische Spaltung – kulturelle Formierung – ökumenische Überwindung?, Leipzig 2016, S. 69–88.
- PRINTY, Michael, Heresy and the Protestant Enlightenment. Johann Lorenz von Mosheim's History of Michael Servetus, in: Carina L. JOHNSON u. a. (Hg.), *Archeologies of Confession. Writing the German Reformation 1517–2017*, New York 2017 (Spektrum 16), S. 173–192.
- REHBERG, Karl-Siegbert, Symbolische Ordnungen. Beiträge zu einer soziologischen Theorie der Institutionen, hg. von Hans VORLÄNDER, Baden-Baden 2014.
- , Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen und Grundkategorien zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen, in: Ders., *Symbolische Ordnungen. Beiträge zu einer soziologischen Theorie der Institutionen*, hg. von Hans VORLÄNDER, Baden-Baden 2014, S. 43–83.
 - , Die »Öffentlichkeit« der Institutionen. Grundbegriffliche Überlegungen im Rahmen der Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen, in: Ders., *Symbolische Ordnungen. Beiträge zu einer soziologischen Theorie der Institutionen*, hg. von Hans VORLÄNDER, Baden-Baden 2014, S. 85–117.
 - , Die stabilisierende »Fiktionalität« von Präsenz und Dauer. Institutionelle Analyse und historische Forschung, in: Ders., *Symbolische Ordnungen. Beiträge zu einer soziologischen Theorie der Institutionen*, hg. von Hans VORLÄNDER, Baden-Baden 2014, S. 147–173.
- RENDTORFF, Trutz, Art. Christentum, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 1 (*1994), S. 772–814.
- , Über die Wahrheit der Vielfalt. Theologische Perspektiven nachneuzeitlichen Christentums, in: Joachim MEHLHAUSEN (Hg.), *Pluralismus und Identität*, Gütersloh 1995 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 8), S. 1–34.
- RITSCHL, Albrecht, *Geschichte des Pietismus*, Bonn 1884, Bd. 2: *Der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts. Erste Abteilung*.
- RITSCHL, Otto, *Dogmengeschichte des Protestantismus. Grundlagen und Grundzüge der theologischen Gedanken- und Lehrbildung in den protestantischen Kirchen*, Leipzig 1908–1927, 4 Bde.
- RITTER, Adolf Martin/ANDRESEN, Carl (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Göttingen ²1999, Bd. 1: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*.
- , Dogma und Lehre in der Alten Kirche, in: Ders./Carl ANDRESEN (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Göttingen ²1999, Bd. 1: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, S. 99–283.
- RÖSSLER, Dietrich, Positionelle und kritische Theologie, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67 (1970), S. 215–231.
- SCHÄUFELE, Wolf-Friedrich, Geschichtsbewusstsein und Geschichtsschreibung um 1700, in: Wolfgang BREUL/Jan Carsten SCHNURR (Hg.), *Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung*, Göttingen 2013 (*Arbeiten zur Geschichte des Pietismus* 59), S. 29–55.
- SCHETSCHKE, Michael/SCHMIED-KNITTEL, Ina (Hg.), *Heterodoxie. Konzepte, Traditionen, Figuren der Abweichung*, Köln 2018.
- , Zur Einleitung: Heterodoxien in der Moderne, in: Ders./Ina SCHMIED-KNITTEL (Hg.), *Heterodoxie. Konzepte, Traditionen, Figuren der Abweichung*, Köln 2018, S. 9–33.

- SCHLOEMANN, Martin, Siegmund Jacob Baumgarten. System und Geschichte in der Theologie des Überganges zum Neuprotestantismus, Göttingen 1974 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 26).
- SCHMIDT, Martin, Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus, Witten 1969 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 2).
- , Gottfried Arnold. Seine Eigenart, seine Bedeutung, seine Beziehung zu Quedlinburg, in: Ders., Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus, Witten 1969 (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 2), S. 331–341.
 - , Geleitwort, in: Hans LEUBE, Orthodoxie und Pietismus. Gesammelte Studien, hg. von Dietrich BLAUFUSS, Bielefeld 1975, S. 5–7.
- SCHRÖTER, Marianne, Aufklärung durch Historisierung. Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums, Berlin u. a. 2012 (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 44).
- SEEBERG, Erich, Gottfried Arnold. Die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit. Studien zur Historiographie und zur Mystik, Darmstadt 1964 (reprografischer Nachdruck der Ausgabe Meerane i. Sachsen 1923).
- SELDERHUIS, Herman J. u. a. (Hg.), Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters, Göttingen 2013 (Reformed Historical Theology 23).
- SHAGAN, Ethan H., The Birth of Modern Belief. Faith and Judgment from the Middle Ages to the Enlightenment, Princeton u. a. 2018.
- SLENCZKA, Notger, Die Einheit der Kirche und die Wahrheit der Reformation. Theologiegeschichtliche Erinnerungen an die Kontroverse zwischen J.A. Möhler und F.C. Baur angesichts der aktuellen Situation der Ökumene, in: Kerygma und Dogma 48 (2002), S. 172–196.
- , Ethische Urteilsbildung und kirchliches Selbstverständnis. Ferdinand Christian Baur's Deutung des protestantischen Propriums in der Kontroverse mit Johann Adam Möhler als Korrektiv gegenwärtiger Selbstmissverständnisse, in: Martin BAUSPIESS u. a. (Hg.), Ferdinand Christian Baur und die Geschichte des frühen Christentums, Tübingen 2014 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 333), S. 53–74.
- SOMMER, Andreas Urs, Geschichte und Praxis bei Gottfried Arnold, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 54 (2002), S. 210–243.
- SPARN, Walter, Die fundamentaltheologische Fixierung des Anticalvinismus im deutschen Luthertum, in: Herman J. SELDERHUIS u. a. (Hg.), Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters, Göttingen 2013 (Reformed Historical Theology 23), S. 127–150.
- STAATS, Reinhart, Art. Bekenntnis, III. Kirchengeschichtlich, 1. Alte Kirche, in: RGG⁴ 1 (1998), Sp. 1249–1251.
- STRÄTER, Udo (Hg.), Melanchthonbild und Melanchthonrezeption in der Lutherischen Orthodoxie und im Pietismus. Referate des dritten Wittenberger Symposiums zur Erforschung der Lutherischen Orthodoxie (Wittenberg, 6.–8. Dezember 1996), Wittenberg 1999 (Themata Leucoreana).
- STROHM, Christoph (Hg.), Reformation und Recht. Ein Beitrag zur Kontroverse um die Kulturwirkung der Reformation, Tübingen 2017.
- , Die produktive Kraft konfessioneller Konkurrenz für die Rechtsentwicklung, in: Ders. (Hg.), Reformation und Recht. Ein Beitrag zur Kontroverse um die Kulturwirkung der Reformation, Tübingen 2017, S. 131–171.
- THOMASSEN, Einar, Der Ursprung des Ketzerbegriffes und die ersten Ketzer, in: Thomas HÄGG (Hg.), Kirche und Ketzer. Wege und Abwege des Christentums. Aus dem Norwegischen übersetzt von Frank Zuber, Köln u. a. 2010, S. 15–39.
- TSCHACKERT, Paul, Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen, Göttingen 1910.
- VOIGT-GOY, Christopher, Dogmengeschichtsschreibung am Ende der Aufklärung, in: Kerygma und Dogma 51 (2005), S. 207–216.

- , Reformationsgeschichte als aufgeklärte Protestantismustheorie, in: Albrecht BEUTEL u.a. (Hg.), *Christentum im Übergang. Neue Studien zu Kirche und Religion in der Aufklärungszeit*, Leipzig 2006 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 19), S. 283–297.
- VOLLHARDT, Friedrich, *Gotthold Ephraim Lessing. Epoche und Werk*, Göttingen 2018.
- WAGENMANN, Julius August (†)/BONWETSCH, Gottlieb Nathanael, Art. Spittler, Ludwig Timotheus, in: RE³ 18 (1906), S. 677–681.
- WALLMANN, Johannes, Das Melanchthonbild im kirchlichen und im radikalen Pietismus, in: Udo STRÄTER (Hg.), *Melanchthonbild und Melanchthonrezeption in der Lutherischen Orthodoxie und im Pietismus. Referate des dritten Wittenberger Symposiums zur Erforschung der Lutherischen Orthodoxie* (Wittenberg, 6.–8. Dezember 1996), Wittenberg 1999 (Themata Leucoreana), S. 11–24.
- , *Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 2019, Bd. 4: Von der Reformation bis zur Gegenwart.
- , *Bekennen und Verwerfen vom 4. Jahrhundert bis zum 19. Jahrhundert*, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 2019, Bd. 4: Von der Reformation bis zur Gegenwart, S. 337–354.
- WALSHAM, Alexandra, Migrations of the Holy. Explaining Religious Change in Medieval and Early Modern Europe, in: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 44/2 (2014), S. 241–280.
- WASSILOWSKY, Günther, The Myths of the Council of Trent and the Construction of Catholic Confessional Culture, in: Wim FRANÇOIS/Violet SOEN (Hg.), *The Council of Trent. Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545–1700)*, Göttingen 2018 (Refo500 Academic Studies 35,1), Bd. 1: Between Trent, Rome and Wittenberg, S. 69–98.
- WEBER, Wolfgang E.J., *Luthers bleiche Erben. Kulturgeschichte der evangelischen Geistlichkeit des 17. Jahrhunderts*, Berlin u.a. 2017.
- WENDEBOURG, Dorothea u.a. (Hg.), *Sister Reformations III./Schwesterreformationen III. From Reformation Movements to Reformation Churches in the Holy Roman Empire and on the British Isles/Von der reformatorischen Bewegung zur Kirche im Heiligen Römischen Reich und auf den britischen Inseln*, Tübingen 2019.
- WINTER, Tim (Hg.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge 2008 (Cambridge Companions to Religion).
- WISCHMEYER, Johannes, *Theologiae Facultas. Rahmenbedingungen, Akteure und Wissenschaftsorganisation protestantischer Universitätstheologie in Tübingen, Jena, Erlangen und Berlin 1850–1870*, Berlin u.a. 2008 (Arbeiten zur Kirchengeschichte 108).
- WITT, Christian Volkmar, *Protestanten. Das Werden eines Integrationsbegriffs in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2011 (Beiträge zur historischen Theologie 163).
- , Protestantische Kirchengeschichte der Frühen Neuzeit ohne »Orthodoxie«? Kategoriale Beobachtungen zur Erkundung eines Forschungsproblems, in: *Kerygma und Dogma* 65/1 (2019), S. 47–67.
- , Historisierung als apologetische Strategie. Fallstudien zum lutherischen Bekenntnis im 18. Jahrhundert, in: Daniel GEHRT u.a. (Hg.), *Bekennen und Bekenntnis im Kontext der Wittenberger Reformation*, Göttingen 2019 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 128), S. 207–232.
- , Kontroverstheologie als Gesprächsmodus durch Fundamentbestimmung. Ein Beitrag zur argumentativen Struktur des frühneuzeitlichen Konfessionsstreits, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 131/1 (2020), S. 25–42.
- WITTE, Leopold, *Das Leben D. Friedrich August Gotttreu Tholuck's*, Bielefeld u.a. 1886, Bd. 2: 1826–1877.
- ZACHHUBER, Johannes, F.C. Baur's *Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung* and the Origins of Theological Historicism, in: Claudia KAMPMANN u.a. (Hg.), *Kirchengeschichte. Historisches Spezialgebiet und/oder theologische Disziplin*, Leipzig 2020 (Theologie – Kultur – Hermeneutik 28), S. 219–242.
- ZSCHARNACK, Leopold, Art. Orthodoxie, in: RGG¹ 4 (1913), Sp. 1052–1068.

Personenregister

- Amsdorf, Nikolaus von 136
- Armitage, David 11, 30, 32, 44, 282
- Arnold, Gottfried 29, 42, 45–54, 56–70,
73–78, 81–83, 85–88, 94, 97f., 100, 106f.,
112–119, 121, 134f., 148–152, 154–156, 194,
196, 211f., 215f., 243, 259f., 266–268,
270, 272f., 278
- Baumgarten, Siegmund Jacob 95–98,
100, 102f., 106f., 109f., 112, 114f., 119, 121,
130, 148f., 153
- Baur, Ferdinand Christian 17, 28, 56,
67, 74, 86, 119, 147, 149, 174–178, 184f.,
187–190, 195, 201–215, 217, 220, 247,
253f., 257f., 263–266, 268
- Calixt, Georg 129, 151f., 157, 166, 169,
172, 180–182, 191, 193f., 208, 210
- Calov, Abraham 166, 181, 189, 191, 193f.
- Calvin, Johannes 56, 165
- Flacius, Matthias 118, 136f., 139, 165,
179, 234
- Gerhard, Johann 181, 191, 193, 210, 221, 224
- Hase, Karl von 147, 156–161, 163, 168, 170f.,
173–177, 190, 195, 201–205, 207–217, 220,
245, 253f., 257f., 263–265, 268
- Jesus 50f., 79, 111, 121f.
- Konstantin 52
- Koselleck, Reinhart 30–39, 41, 64, 114
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 222, 225f.,
244, 255f.
- Leube, Hans 267–270, 272f., 276, 281
- Luther, Martin 22, 24, 27, 56–58, 68, 85,
126, 135–137, 140f., 164, 166, 169, 172,
178f., 181, 191f., 204, 206, 221, 227, 229,
232–236, 243, 245, 251, 253, 255, 258f.,
262, 264, 278
- Melanchthon, Philipp 56–58, 118,
126, 135–137, 140–142, 151f., 164–166,
169, 172, 179–181, 191, 195, 206f.,
221–225, 232–234, 245, 251, 253,
255f., 258–260
- Mörlin, Joachim 136
- Mosheim, Johann Lorenz von 75–82,
84–89, 94–100, 109f., 114f., 119, 121, 130,
141f., 148f., 153, 160, 175
- Nipperdey, Thomas 24, 30, 37
- Planck, Gottlieb Jakob 113, 130–133, 135,
139–145, 148–156, 175, 206, 211f., 215f.,
258, 266
- Ranke, Leopold von 175, 197
- Rehberg, Karl-Siegbert 12–17, 21, 30, 32,
34, 36, 40, 74
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst
26, 111, 168, 170, 245
- Schroeckh, Johann Matthias 75, 86–89,
91f., 94f., 97, 99f., 110, 114f., 119, 121,
148f., 153
- Semler, Johann Salomo 95, 100–103,
106f., 109–116, 118f., 121, 130, 141f.,
147–149, 153, 155, 157, 175
- Spener, Philipp Jakob 129, 151, 167–169,
172, 182f., 188, 204, 208, 210, 226, 242
- Spittler, Ludwig Timotheus 113, 119–121,
127f., 130f., 135, 142, 144f., 148–158, 175,
206, 211f., 215f., 266
- Tholuck, August 147, 189–197, 199–215,
221, 247, 253f., 257f., 262, 265, 268
- Troeltsch, Ernst 22, 26, 29, 42f., 61, 111,
203, 218, 220–222, 226, 228, 230f.,
245, 247, 249, 251–255, 257–273, 281
- Wigand, Johannes 136
- Zwingli, Ulrich 56, 58, 126