

# Evangelische und katholische Kirchenhistorie im Zeichen der Aufklärung und der Romantik\*

Von Gustav Adolf Benrath

Heinrich Bornkamm zum 70. Geburtstag

Vor zweihundert Jahren, als auf den deutschen Universitäten die Kirchenhistorie als Lehrfach in der Regel noch in die philosophische, nicht aber in die theologische Fakultät gehörte und als man sich bei besonderen akademischen Anlässen noch der lateinischen Sprache bediente, gab der Kirchenhistoriker seiner Antrittsrede in der einen oder anderen Abwandlung gewöhnlich das Thema „De usu“ oder „De utilitate historiae ecclesiasticae“.<sup>1</sup> Vor 150 Jahren hingegen, als die Kirchenhistorie inzwischen überall in die theologische Fakultät eingerückt war und die Bindung an eine bestimmte Themenstellung nicht mehr bestand, da konnte bei einer solchen Eröffnungsvorlesung in subjektiver Wendung das Thema behandelt werden „Über die Stellung des Kirchenhistorikers in unserer Zeit.“<sup>2</sup> Diese Themenstellung in neuer Variation deutsch oder gar lateinisch wiederaufzunehmen, ist nicht meine Absicht. Doch möchte ich Sie einladen zur rückschauenden Betrachtung eines kleinen, schmalen Ausschnitts aus jenen 50 Jahren zwischen 1775 und 1825, aus der großen Zeit des deutschen Geisteslebens, deren Fülle und Vielfalt auch unter Verwendung von recht verschiedenen, weiträumigen, sich gegenseitig ergänzenden oder auch überschneidenden Begriffen wie „Aufklärung“, „Idealismus“, „Klassik“, „Romantik“, „Rationalismus“, „Supranaturalismus“ und dergleichen nicht entfernt auszuschöpfen ist, – einer Zeit, in der ohne Zweifel die wichtigsten Übergänge zur neueren und neuesten Zeit zu entdecken sind. Dieser Ausschnitt betrifft nur das Fach der Kirchen- und Dogmengeschichte, der ich mich forschend und lehrend widmen darf. Aber vielleicht lassen sich ein paar Beobachtungen machen, die von allgemeinerer Bedeutung sind. Zumindest sollte etwas deutlich werden von dem Wandel der Kirchenhistorie als Wissenschaft in beiden Konfessionen am Beginn des 19. Jahrhunderts, das den einzigartigen Aufstieg und die führende Rolle der Historie in den Geisteswissenschaften erlebt hat.

\* Antrittsvorlesung in Mainz, 29. 4. 1971.

<sup>1</sup> Z. B. Johann Jakob Griesbach, *De historiae ecclesiasticae nostri seculi usibus sapienter accomodatae utilitate* (Jena 1776).

<sup>2</sup> Carl Ullmann, *Über die Stellung des Kirchenhistorikers in unserer Zeit*. *Theologische Studien und Kritiken* 2 (1829) 667–684.

## 1.

Zunächst ein Blick auf den Weg, den die Kirchenhistorie unter der Einwirkung der deutschen Aufklärung genommen hatte.<sup>3</sup> Noch im späten 17. Jahrhundert, als infolge der Entdeckungen und Forschungen auf dem Gebiet der Astronomie, Mathematik und Physik das biblisch-aristotelische naturwissenschaftliche Weltbild bereits weitgehend preisgegeben war, stand das alte biblisch-augustinische Geschichtsbild noch so gut wie unterschüttet fest:<sup>4</sup> Menschheit und Kirche hatten einst, vor etwa 5700 Jahren, mit der Schöpfung ihren Anfang genommen. In dem Erscheinen Christi 4000 Jahre nach der Schöpfung besaß die Geschichte zwar nicht ihre chronologische, wohl aber ihre sachliche Mitte, und das Ende von Welt, Menschheit und Kirche stand mit der Wiederkunft Christi am Jüngsten Tag in naher Zukunft fest. Denn wenn auch das genaue Datum hierfür unbekannt blieb und (nach Apostelgeschichte 1,7) unbekannt bleiben mußte, so rechnete man doch im allgemeinen damit, daß die Welt allenfalls 6000 Jahre alt werden würde. Innerhalb dieses Rahmens erstreckte sich die weltgeschichtliche Bühne, auf der sich in immer neuen Aufzügen das unablässige Ringen zwischen Kirche und Welt, zwischen den Gott gehorsamen und den Gott feindlichen, vom Teufel angestifteten Mächten, zwischen Wahrheit und Irrtum, zwischen Glauben und Unglauben vollzog. Schon seit dem Ende des 16. Jahrhunderts hatten allerdings kleine, ärgerliche Unstimmigkeiten zwischen der biblischen und der nichtbiblischen antiken Chronologie unter den Gelehrten zu ersten Zweifeln am Alter und an der festumrissenen Dauer der Welt Anlaß gegeben. Dann mußte man allmählich erkennen und anerkennen, daß das Gottesvolk die weltgeschichtliche Bühne keineswegs beherrschte, daß Menschheits- und Kirchengeschichte nicht miteinander identisch waren. Die Völker Asiens, Amerikas und Afrikas kamen in den Blick. Ihre Vergangenheit ließ sich in den Nachrichten des Alten Testaments, der ältesten Urkunde des Menschengeschlechts, nicht unterbringen. Die weltgeschichtliche Bühne war viel größer als angenommen; ihr Rahmen, so begann man im 18. Jahrhundert zu ahnen, war gleichsam nur eine selbstgebaute Attrappe, hinter der die Wirklichkeit, das Gewimmel und Getümmel einer unendlichen Menschheit, sichtbar und zugleich unüberschaubar wurde. Die Tendenz, Kirchen- und Weltgeschichte

<sup>3</sup> Relativ ausführliche Bemerkungen über die evangelische Kirchenhistorie dieser Zeit bei Ferdinand Christian Baur, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung* (1852), Nachdruck 1962; Karl Völker, *Die Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung* (1921); Walter Nigg, *Die Kirchengeschichtsschreibung, Grundzüge ihrer historischen Entwicklung* (1934). – Auszüge aus den Quellen mit einführendem Kommentar neuerdings bei Peter Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie* 2 (1967); man beachte hier die Bibliographie S. 601–605. – Zur katholischen Kirchengeschichtsschreibung Hubert Jedin, *Einleitung in die Kirchengeschichte*, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hg. von Hubert Jedin 1 (1965) 1–55, bes. S. 1–4, 19 f., 33–44.

<sup>4</sup> Diese auffallende Tatsache hat auch Emanuel Hirsch hervorgehoben: *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* 1 (1949) 123–128 und bes. 217 f.

auseinanderzunehmen und getrennt zu begreifen und zu behandeln,<sup>5</sup> wurde dadurch bestärkt. Hinzu kam, daß die gelehrte Arbeit katholischer Forscher, die auch damals schon von evangelischer Seite dankbar anerkannt wurde, eine solche Menge von bisher unbeachteten Quellen erschloß, daß man sich zur Beschränkung und Vertiefung in den eigenen Grenzen nicht nur berechtigt, sondern geradezu gezwungen sah. Vor allem aber mußte die Fülle der schon bekannten Quellen ganz neu überprüft werden. Denn das kritische 18. Jahrhundert<sup>6</sup> war dazu entschlossen, die vielfachen Mißdeutungen zu revidieren, die der geschichtliche Sachverhalt während des konfessionell gebundenen Zeitalters erfahren hatte. An der umfassenden Arbeit der Aufdeckung der Wahrheit zur Aufklärung der Menschen mußte sich auch die kirchenhistorische Wissenschaft beteiligen. Das aber hieß: sie mußte sich von der transzendentalen Sinnggebung der Geschichtstheologie so weit wie möglich lösen und das kirchengeschichtliche Geschehen immanent und vom Menschen her neu zu verstehen suchen. Ließ man aber die Bibel und Augustins *Civitas Dei* bei Seite, so war nicht allein der Rahmen jenes Geschichtsbildes beseitigt, sondern auch die beiden großen Gegenspieler in Welt- und Kirchengeschichte, Gott und der Teufel, waren so leicht nicht mehr aufweisbar. Mit der gesamten abendländischen Wissenschaft zusammen stand damals auch die Kirchenhistorie im Zeichen der Säkularisierung.<sup>7</sup>

Hier ist zunächst an zwei repräsentative evangelische Theologen zu erinnern. Der erste ist Johann Salomo Semler in Halle, ein Meister der Kritik an der biblischen Grundlage und an der Geschichte der Kirche und ihrer Lehre, der die Wende von der altprotestantischen zur neuprotestantischen Theologie heraufgeführt hat.<sup>8</sup> Semler übernahm die im Kirchenrecht seines Jahrhunderts längst rezipierte Definition von der Kirche als einem Verein unter anderen öffentlichen Vereinen innerhalb des Staates. Das kirchengeschichtliche Geschehen sah er bestimmt von der Unterscheidung und dem Gegensatz zwischen der öffentlich im Staat sanktionierten Religion und der privaten Religionsüberzeugung. Denn das stand ihm fest: Die christliche Glaubenserkenntnis mußte in jedem Christen eine einmalige, individuelle Gestalt gewinnen. Die öffentliche Kirche aber hatte zugleich mit ihrem Dogma auch eine dogmatisch bestimmte Kirchenhistorie mit einer eigenen, einseitigen Terminologie in Geltung gebracht, von der es Stück für Stück durchzumustern und abzubauen galt: so zum Beispiel ihren Ketzerbegriff,

<sup>5</sup> Emil Clemens Scherer, *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten* (1927) 189–213, 253–273, 452–464.

<sup>6</sup> Friedrich Spanheim († 1702), dessen Werke einen frühen Übergang von der orthodox-polemischen zur rational-kritischen Kirchengeschichtsschreibung bezeichnen, nennt sein Jahrhundert voll Stolz „*oculatissimum hoc saeculum*.“ *Opera* 1 (1701) 1633.

<sup>7</sup> Adalbert Klempt, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung* (1960).

<sup>8</sup> Emanuel Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* 4 (1949) 48–89; bes. 59, 87–89.

ihre Hochschätzung der Synoden und der Kirchenväter<sup>9</sup> und insbesondere die Vorstellung von der Vorbildlichkeit der alten und ältesten Kirche. Gerade in diesem letzten Punkt ging Semler über seine Vorgänger hinaus. Sie alle hatten noch an dem Idealbild von der Urgemeinde und der ältesten Kirche festgehalten. Semler trennte sich davon. Nicht die Einheit und nicht die Reinheit der Lehre stand am Anfang, sondern die Vielfalt und der Gegensatz, ganz wie in den späteren Jahrhunderten der Kirchengeschichte auch. Er kam zu der teils befreienden, teils aber auch tief beklemmenden Einsicht, „daß es nie eine ein für alle Mal abgemessene, unveränderliche Vorstellung des Inhalts der christlichen Lehre und Religion gegeben habe“.<sup>10</sup> Die Veränderungen in der Geschichte von Kirche und Theologie waren nicht nur beiläufige Umstände und korrigierbare Abweichungen von der ewigen Norm, Akzidentien bei gleichbleibender Substanz, sondern echte, mit dem menschlich-geschichtlichen Dasein in der Welt notwendig gegebene Veränderungen. Die Konsequenz des relativierenden Historismus, die über die historische Kritik hinaus zur historischen Skepsis führen kann, hat schon Semler voll empfunden und freimütig zum Ausdruck gebracht, – hierin ein echter Vorläufer des 19. Jahrhunderts.

Von ganz anderer Art und mit Semler kaum in einem Atemzug zu nennen ist der zweite Theologe, Professor der Dichtkunst und Geschichte, Johann Matthias Schröckh in Wittenberg. Seine Lebensarbeit war das bekannteste und umfangreichste Werk der evangelischen Kirchenhistorie seiner Zeit, die 43bändige *Christliche Kirchengeschichte*, die von den Anfängen der Urgemeinde bis ins 18. Jahrhundert reicht.<sup>11</sup> War Semlers Stärke die Kritik und die Analyse, so lieferte Schröckh die Synthese und die entfaltende, um nicht zu sagen: auswalzende, manchmal wahrhaft schröcklich breite Darstellung. Auch Schröckh definierte die Kirche als bloßen Kultusverein, aber im ganzen war er weit konservativer als Semler. Er war davon überzeugt, daß man in der Geschichte der Kirche ungemein viele Spuren der göttlichen Vorsehung entdecken könne, obschon sie auch ihm auf den ersten Blick „Erstaunen und Seufzer“ abnötigte.<sup>12</sup> Auch ließ sich Schröckh weder die Idealvorstellung

<sup>9</sup> Johann Salomo Semler, *Fruchtbarer Auszug aus der Kirchengeschichte 1* (1773) Vorrede.

<sup>10</sup> Semler, ebenda 2 (1774) Vorrede.

<sup>11</sup> Johann Matthias Schroekch, *Christliche Kirchengeschichte I* (1768) bis XI (1786), 2. Auflage 1772–1794; XII–XXXV (1788–1803); dazu: *Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation*, 10 Teile, davon IX und X verfaßt von H. G. Tzschirner (1804–1812). – Vgl. Heinrich Gottlieb Tzschirner, *Über Schröckhs Leben und Schriften*, in: *Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation X* (1812). Unumwunden urteilt hier Tzschirner über Schröckh (S. LXVII): „Den großen Geistern, welche, so oft sie reden, originelle Ideen aussprechen und durch ihre Genialität über jeden Stoff siegen, so daß die Nachwelt jedes ihrer Worte aufbewahret und fortpflanzt, kann Schröckh nicht beygezählt werden.“ – Außerdem zuletzt Wilhelm Kühnert, *Johann Matthias Schröckh. Ein Beitrag zum Problem Kirchengeschichte und Diaspora*, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 74 (1958) 71–106, 75 (1959) 65–96.

<sup>12</sup> Schröckh, *Christliche Kirchengeschichte I* (1768) 59 und 13.

vom Urchristentum noch die Verfalls- und die Fortschrittstheorie nehmen, wonach die christliche Kirche, zumal im Mittelalter, einen Verfall erlebt, in der Neuzeit aber seit der Reformation die Folgen dieses Schadens in zunehmendem Maß überwunden habe. Bei Schröckh findet man die Kunstregeln der historischen Erkenntnis und Darstellung verzeichnet, auf deren Auffindung seine Generation so stolz war: die Regeln der im Anschluß an Polybius sogenannten pragmatischen Kirchengeschichtsschreibung:<sup>13</sup> (1) das Ableiten der Ursachen des Geschehens aus dem Charakter der handelnden Menschen, (2) das Aufsuchen des Zusammenhangs der Begebenheiten untereinander, (3) das Entdecken der Wirkungen und Folgen eines Ereignisses und (4) insbesondere die moralisierende Anwendung der Taten und Geschehnisse (pragmata) der Vergangenheit auf Verhalten und Tun (pragmata) in der Gegenwart, – eine Anwendung, welche die genaue Bekanntschaft mit der politischen Geschichte, ja überhaupt „mit dem Geist eines jeden Zeitalters“ zur Voraussetzung hat.<sup>14</sup> Man sieht also, wie universal das hohe Ziel des evangelischen Kirchenhistorikers glücklicherweise geblieben war. Da ist nichts von Engherzigkeit und Kleinmut zu spüren. Hätte Schröckh nur nicht allzu auf richtig erklärt, daß man das, was aus der Vergangenheit nicht anwendbar und brauchbar sei, ruhig beiseite lassen dürfe.<sup>15</sup> „Was fruchtbar ist, ist wahr“, – das war der Grundsatz dieses Pragmatismus, der die Universalität des Gesichtspunkts wieder empfindlich einschränkte. Eine weitere Einschränkung war seine Theorie von der zu allen Zeiten gleichbleibenden Natur des Menschen: „Die Menschen verhalten sich zur Religion immer gleich . . ., ihre Absichten und Neigungen ändern sich niemals“.<sup>16</sup>

Bemerkenswert ist es nun, in welchem Maße Schröckh mit seinen Grundsätzen unter den katholischen Kirchenhistorikern Schule machte.<sup>17</sup> Nach der Aufhebung des Jesuitenordens (1773) wurde an den deutschen katholischen Universitäten im Zuge der seit langem überfälligen Studienreform auch der kirchenhistorische Unterricht umgestaltet. Kaiser Joseph II. ordnete an (1786), das lateinische Kompendium der Kirchengeschichte von Schröckh<sup>18</sup> als Textbuch einzuführen. Zwar ließ er sich durch den Einspruch des Wiener Erzbischofs noch einmal umstimmen. Aber das Schröckhsche Buch wurde in

<sup>13</sup> ebenda I (1768) 264–289.

<sup>14</sup> ebenda S. 272: „Sagen, daß man die Kirchenhistorie kenne, und zugleich gestehen, daß man in der politischen Geschichte fremd sey, heißt eben so viel als bekennen, daß man keine von beyden verstehe.“ – S. 281: „. . . Bekanntschaft mit der Denkungsart, den Sitten und der ganzen Verfassung, oder wie man jetzt zu sagen gewohnt ist, mit dem Geiste eines jeden Zeitalters.“

<sup>15</sup> ebenda S. 275 f.

<sup>16</sup> ebenda S. 276.

<sup>17</sup> Scherer (s. o. Anm. 5) 390–464, bes. 409 ff. – Karl Zinke, Zustände und Strömungen in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung des Aufklärungszeitalters im deutschen Sprachgebiet. Kath. Theol. Diss. Breslau 1933 (Teildruck). – Leo Scheffczyk, Friedrich Leopold Stolbergs „Geschichte der Religion Jesu Christi“ (1952), bes. S. 137–163.

<sup>18</sup> Johann Matthias Schröckh, *Historia religionis et ecclesiae Christianae adumbrata in usum lectionum* (Berlin 1777), 7. Auflage 1831.

einer katholischen Überarbeitung verbreitet und am Ende des Jahrhunderts zum Beispiel auch den kirchenhistorischen Vorlesungen in Mainz zugrundegelegt (1797).<sup>19</sup> Das endgültige offizielle Lehrbuch aber, verfaßt von Matthias Dannenmayer in Freiburg, das seit 1788 an den meisten katholischen Universitäten drei Jahrzehnte lang die beherrschende Stellung einnahm, enthielt nicht nur den Geist von Schröckh, sondern auch den Buchstaben: Ganze Partien waren Wort für Wort aus Schröckh entnommen.<sup>20</sup> In seinem Eifer für eine Reform seiner Kirche bewertete Dannenmayer eine ganze Anzahl von Einrichtungen der evangelischen Kirche als gut und richtig. Wesentliche Elemente der evangelischen Kirchenhistorie machte er sich zu eigen: den Begriff der Kirche als Kultusverein, die Theorie von der Idealzeit des Urchristentums, die Verfalls- und die Fortschrittstheorie und das anthropozentrische, pragmatische Verständnis der Geschichte. Als Gegner des Jesuitenordens und Anhänger des aufgeklärten katholischen Staatskirchentums verurteilte er das mittelalterliche Papsttum, zeigte Verständnis für die Reformation Luthers und stimmte indirekt selbst evangelischen Lehren zu. Wie Dannenmayer, so lehrten die meisten katholischen Kirchenhistoriker seiner Zeit, und es ist nicht übertrieben, wenn man sagt: Die katholische Kirchenhistorie stand damals in der engsten Abhängigkeit von der evangelischen. Aufklärung und Rationalismus übten in beiden Kirchen eine ausgleichende Wirkung aus. Ihr historisches Selbstverständnis näherte sich gegenseitig an. Die konfessionellen Gegensätze traten auch auf dem Gebiet der Kirchenhistorie in Deutschland merklich zurück.

## 2.

Doch die relativierende Kritik und der Pragmatismus in Theologie und Kirchenhistorie waren nicht das letzte Wort des Jahrhunderts. Noch vor seinem Ende trat die Wende ein. Nicht das Zergliedern und Razonnieren, sondern das ahnende Erfassen, nicht eine vordergründig lobende oder tadelnde Belehrung, sondern das Verstehen, und zwar nicht nur des Nützlichen und Brauchbaren, sondern auch des Andersartigen und Entlegenen in der Geschichte, nicht das Einzelne, sondern das Ganze in seinem Zusammenhang, nicht der individuelle Mensch oder die abstrakt-vernünftige Menschenatur, sondern die über ihm waltenden Mächte der Gemeinschaft, und nicht nur das Faktum, sondern die hinter ihm zu erhebende Idee wurden zum Gegenstand der Historie. Der Historiker warf sich jetzt nicht mehr zum Richter der Geschichte auf. Er stellte sich nicht mehr über die Phänomene der Vergangenheit, um ihnen von oben herab das Urteil zu sprechen, sondern

<sup>19</sup> Die Bearbeitung stammte von Gottfried Lumper: *Johann Matthias Schröckh, Historia religionis et ecclesiae Christianae in usus praelectionum catholicorum reformata et aucta* (Augsburg 1788), vgl. Emil Clemens Scherer (s. o. Anm. 5) 444 und 505 (Nr. 393).

<sup>20</sup> Man vergleiche die Nachweise bei Zinke (s. o. Anm. 17). – Über Dannenmayers Lehrtätigkeit im einzelnen: Eugen Säger OFM, *Die Vertretung der Kirchengeschichte in Freiburg von den Anfängen bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts* (1952) S. 39–88.

er trat mitten unter sie hin, er neigte und beugte sich ihnen zu, um ihnen abzulauschen, was sie ihm denn zu sagen hätten. Oft beschied er sich jetzt mit der Rolle des Zuhörers und des Vermittlers. Oder aber er schwang sich wie mit Flügeln zu den Höhen der philosophischen Reflexion und Spekulation empor, um den sinnvollen Zusammenhang des Ganzen und seiner Teile zu erspähen und zu bewundern. Es war eine echte Umkehr, ein Neubeginn. Herder hat dafür in beiden Richtungen Entscheidendes getan: sowohl durch seine Anleitung zur liebevollen Versenkung ins Einzelne als auch durch seine neue Sicht der Geschichte der Menschheit.<sup>21</sup> Aber erst mit dem bekannten Aufsatz von Novalis „Die Christenheit oder Europa“ (1799) befindet man sich auf dem Boden der Romantik mit ihrem ausgesprochenen Gegensatz gegen den auflösenden Geist der Vernunft und der Französischen Revolution. Die abendländische Geschichte der vergangenen Jahrhunderte umdeutend, ja geradezu umwerfend, zeichnete Novalis prophetisch das leuchtende Bild einer nahen, besseren Zukunft der in Einheit wiederhergestellten Christenheit und Europas unter Überwindung der alten konfessionellen Gegensätze. Das Mittelalter als das echt-katholische, echt-christliche goldene Zeitalter, Papsttum und Hierarchie als Stifter und Garanten der Einheit, der Zerfall dieser Einheit als Folge von Reformation und Revolution, der glorreiche Versuch einer Rettung dieser Einheit durch die Jesuiten, – alle Züge dieser Anschauung standen zum aufgeklärten Geschichtsbild beider Konfessionen in diametralem Gegensatz. Aber vielleicht noch wichtiger ist die besondere Qualität, die Novalis der Vergangenheit beilegte: die des Heiligen. Kein anderes Beiwort gebraucht er in diesem Aufsatz häufiger als das Wort „heilig“. Die mittelalterlichen Priester waren „die Zunft der heiligen Menschen“. Sie predigten nichts als Liebe zu „der heiligen Frau“ der Christenheit. Die Menschen waren durchdrungen von „heiligem Sinn“. Rom war die „heilige Residenz der göttlichen Regierung auf Erden.“ Die jetzt, mit der Romantik anbrechende neue Zeit aber hatte „die Heiligkeit der Menschheit und der Natur“ entdeckt und „die Allgegenwart des wahrhaft Geschichtlichen anerkannt.“<sup>22</sup> Selbst der Verfall in der Geschichte der Kirche, für den auch Novalis durchaus noch den Blick behält, war als sinnvolles Durchgangsstadium begriffen: „Vergänglich ist nichts, was die Geschichte ergriff, aus unzähligen Verwandlungen geht es in immer reicheren Gestalten erneuert wieder hervor.“<sup>23</sup> Hier war nichts mehr von vernünftelter Historie. Ein neuer Sinn für die Geschichte war aufgebrochen, die wichtigste Voraussetzung für eine neue Historie und Kirchenhistorie.

Diese Sakralisierung der Geschichte, wie man es bezeichnen könnte, ist indessen nur ein Teil eines viel wichtigeren und umfassenderen Gedankens. Schelling, der Freund von Novalis, war es, der das romantische Verständnis

<sup>21</sup> Vgl. Klaus Scholder, Herder und die Anfänge der historischen Theologie, in: *Evangelische Theologie* 22 (1962) 441–448.

<sup>22</sup> Novalis, *Schriften III* (1960) hg. von Richard Samuel, S. 507–524, bes. S. 519 f.

<sup>23</sup> ebenda S. 510.

<sup>23a</sup> F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium* (1803) S. 218 f.

von Natur und Geschichte zum ersten Mal systematisch auf die wissenschaftliche Enzyklopädie anwandte und in den Bereich der Universität hineintrag. In seinen Vorlesungen „Über die Methode des academischen Studium“ im Sommer 1802 in Jena redete auch er einer Sakralisierung der Geschichte das Wort: „Dennoch ist selbst unter dem Heiligsten nichts, das heiliger wäre als die Geschichte, dieser große Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes, – nichts, das weniger die Berührung unreiner Hände verträge.“<sup>23a</sup> Vor allem aber rückte er als Begriff ins wissenschaftliche Bewußtsein, was der Sache nach schon seit einiger Zeit im Denken und Empfinden seiner Generation Raum zu gewinnen begann: den Organismusedanken.<sup>24</sup> Man hat den Organismusedanken geradezu als den „Schlüssel der romantischen Weltanschauung“ bezeichnet.<sup>25</sup> Innerhalb seiner Identitätsphilosophie verwendete ihn Schelling, um damit Natur und Geschichte, Notwendigkeit und Freiheit, zu höherer geistiger Einheit zusammenzuschließen. Während Herder noch sozusagen von unten her und auf empirischem Wege ähnliche, analog waltende Gesetze in Natur und Geschichte aufspüren wollte, erklärte Schelling von vornherein, Natur und Geschichte seien ihrem Wesen nach dasselbe, die Natur sei die eine, reale Form, Geschichte aber die andere, ideale Form, außer dem Absoluten zu sein, – womit er der Geschichte eine höhere Qualität zuerkannte. „Offenbarung Gottes in der Geschichte“ – dieses Theologumenon, das im 18. Jahrhundert so verschiedene Theologen wie Jerusalem, Lessing und den Lavaterfreund Johann Jakob Heß beschäftigte – um nur drei von ihnen zu nennen –, erhielt dadurch, daß Schelling den Geschichtsbegriff mit dem Organismusedanken verband, nachhaltige Bedeutung für Philosophie und Theologie seiner Zeit. Auch auf dem Gebiet der Historie und Kirchenhistorie erwies sich der Organismusedanke nicht nur als brauchbar, sondern als grundlegend. Er vermittelte hier eben das, was dem Pragmatismus verlorengegangen war, die Vorstellung eines lebendigen,

<sup>24</sup> Wilhelm Maurer, *Der Organismusedanke bei Schelling und in der Theologie der katholischen Tübinger Schule*, in: *Kerygma und Dogma* 8 (1962) 202–216; dazu ders., *Das Prinzip des Organischen in der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts*, ebenda 265–292, bes. S. 265–276. Beide Aufsätze jetzt auch in: Wilhelm Maurer, *Kirche und Geschichte II* (1970) 29–45, 46–77. – Für die weite Verbreitung des Organismusedankens wie auch für die Rezeption des spiritualistischen Kirchenbegriffs im katholischen Raum erscheint das folgende Zeugnis Johann Michael Sailers bezeichnend: „Meine Zeit organisiert Staaten, Kirchen, Republiken, Königreiche, Wissenschaften, Künste, das Universum. Die Bücher reden itzt am öftesten und liebsten vom ‚Organismus‘. Ach, daß sie vorerst dich, du ewige, du eine Künstlerin, daß sie, Liebe, dich kennen. Dann würden sie in sich selber den schönsten Organismus darstellen und alle Glieder einen Leib bilden, den ein Geist, die Liebe, beseelt.“ J. M. Sailer, *Grundlehren der Religion* (1805) S. 439, zit. nach: J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche*, hg. von J. R. Geiselman (1957) S. [64].

<sup>25</sup> O. Walzel, *Die Romantik* (1918) I, 15. – Die Bedeutung des Organismusedankens heben ebenfalls hervor: Paul Kluckhohn, *Voraussetzungen und Verlauf der romantischen Bewegung*, sowie: Gerhard Krüger, *Die Philosophie im Zeitalter der Romantik*, und Rudolf Stadelmann, *Die Romantik und die Geschichte*. Diese drei Aufsätze in: Theodor Steinbüchel, *Romantik. Ein Zyklus Tübinger Vorlesungen* (1948), S. 13–26, 43–63 und 159–175, bes. S. 15–17; 60; 158–160, 170. S. 158: Die Geschichte rückt an den Platz, wo bisher die Metaphysik gestanden hat.

kontinuierlichen, einheitlichen, ganzheitlichen Zusammenhangs, der Werden und Vergehen, Wesentliches und Unwesentliches, Großes und Kleines, Idee und Erscheinung, ja selbst Satz und Gegensatz, Wahrheit und Irrtum in sinnvolle Verbindung bringen konnte. Für den Verlust jenes festgefügtten Rahmens der Geschichte fühlte man sich jetzt endlich entschädigt. Der Begriff des Organischen war so dehnbar, daß er, auch ohne die Frage nach dem genauen Wann und Wie, die Urfänge der Menschheit und aller Völker mit einschloß. Die Frage nach dem Ende der Geschichte aber rückte in weite Ferne, falls man sie nicht überhaupt zu stellen vergaß. Es war folgerichtig, wenn Schelling empfahl, die Geschichte wie ein Epos zu betrachten, „das keinen bestimmten Anfang und kein bestimmtes Ende“ hat.<sup>26</sup> Die Verfallstheorie aber war um ihren quälenden Stachel gebracht und in dem Gedanken der Kontinuität innerhalb einer Entwicklung aufgehoben. Daß Schelling auch die geschichtliche Einmaligkeit der Erscheinung Christi und ihre Bedeutung als Mitte und Wende der Zeiten preisgab, suchten die Theologen eilends wieder auszugleichen.

Von Schelling übernahm das organische Geschichtsverständnis der ihm befreundete Schleiermacher. In seinen einführenden kirchenhistorischen Vorlesungen im Sommersemester 1806 in Halle forderte Schleiermacher im Gegensatz zum bloß pragmatischen ein organisches Verständnis der Kirchengeschichte, in welchem „der Gegensatz zwischen Empirie und Speculation“ aufgehoben ist.<sup>27</sup> Die Geschichte der Kirche verstand er dabei als organisches, eigentümliches Element der Weltgeschichte, die Kirche aber – nach einer späteren Definition – „als ein bewegliches Ganzes, . . . das der Fortschreitung und Entwicklung fähig ist, nur . . . daß jede Fortschreitung nichts sein kann als richtigeres Verstehen und vollkommeneres Aneignen des in Christo Gesetzten.“ In seiner „Kurzen Darstellung des Theologischen Studiums“ von 1811 führte er dann für die Theologie das durch, was Schelling für die gesamte Enzyklopädie der Wissenschaft unternommen hatte: die Ordnung und Verbindung der einzelnen Disziplinen von einem ganzheitlichen, organischen Zusammenhang aus und auf ihn hin.

## 3.

Noch ohne Rücksicht auf diese wissenschaftliche Reflexion des Organismusedankens, vielmehr unter Rückgriff auf ältere biblisch-universalhistorische Entwürfe entstand zwischen 1806 und 1818 das erste Werk der katholischen Kirchenhistorie der Romantik: die breit berichtende 15bändige Geschichte der Religion Jesu Christi von Friedrich Leopold Graf zu Stolberg.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Schelling, Über die Methode des academischen Studium (1802)

<sup>27</sup> F. D. E. Schleiermacher, Einleitung in das Studium der Kirchengeschichte (1806), in: Friedrich Schleiermachers sämtliche Werke, I. Abt., 11 (= Literarischer Nachlaß 6) (1840) S. 625.

<sup>29</sup> Leo Scheffczyk, (s. o. Anm. 17) S. 66–82 hat die Abhängigkeit Stolbergs von Jerusalem, Hamann, Herder und Wizenmann aufgezeigt; Bekanntschaft mit Heß: ebenda S. 24. – Über Stolbergs spiritualistischen Kirchenbegriff vgl. ebenda S. 177–180.

Der vielseitige adelige Dichter, Freund von Klopstock und Goethe, Lavater und Claudius, fand, enttäuscht von der Dürre des aufgeklärten Protestantismus, nach langen historischen Studien als 50jähriger den Weg zur katholischen Kirche. Seine Konversion im Jahre 1800 erregte in ganz Deutschland größtes Aufsehen. Stolberg war im vollen Wortsinn ein Mann des Übergangs in einer Zeit, als die konfessionellen Fronten aufgelockert, an manchen Stellen sogar unsichtbar waren. Auch Stolbergs Kirchengeschichte, die Arbeit eines Nichtfachmanns, ist ein Werk des Übergangs. Der biblisch-heilsgeschichtliche, apologetische Ansatz war vorgebildet bei Jerusalem, Hamann und Herder. Das gefühlsinnige Zeugnis von den Führungen und Erbarmungen Gottes mit der Menschheit und dem Einzelnen war evangelisches Erbe, während er das entscheidende Argument von der einen, lückenlosen kirchlichen Tradition, das für ihn schließlich zum überzeugenden Beweggrund seiner Konversion geworden war, den katholischen Werken von Bossuet und Fleury entnahm. Dabei war ihm die Liebe zur Heiligen Schrift, zur Religion Jesu Christi und zur katholischen Kirche gleichbedeutend mit dem Verzicht auf jede eindringende historische Kritik. Er übersprang auch die richtigen, unaufgebbaren Gesichtspunkte der Aufklärungsgeschichte und fiel ins Stadium der Chronographie und des fromm erbaulichen Referats der Quellen zurück. Auf der anderen Seite aber kam er dem Empfinden seiner Zeit entgegen, indem er die Geschichte des Alten Bundes als lebendigen Wachstumsprozeß auf Christus hin darstellte. An der Geschichte der Kirche, die er spiritualisierend als Liebesgemeinschaft verstand, hob er das Großartig-Erhabene ihrer Tradition und Stabilität hervor. Wäre Stolberg mit seiner Darstellung bis ins Mittelalter vorgedrungen, so hätte sich, wie man in diesem Fall unbesorgt mutmaßen darf, sein Gemälde in der Farbgebung wohl kaum von dem unterschieden, was Novalis prophetisch-begeistert mit einigen wenigen Pinselstrichen hingeworfen hatte. Gewiß, Stolberg hatte ein klares Bekenntnis zur römischen Kirche abgelegt, aber er konnte und mußte nicht einfach verbrennen, was er vordem angebetet hatte. Ohne ihn zu kennen, berührte er sich mit dem viel jüngeren, vom Pietismus angehauchten katholisierenden Romantiker Novalis, der in der evangelischen Kirche verblieb. War nicht, so muß man fragen, die Sehnsucht beider dieselbe, eine Erneuerung und Einheit in der heiligen Kirche? War ihr Verständnis von Geschichte und Tradition nicht das gleiche? Was im Zeichen der Säkularisierung innerhalb der Kirchenhistorie der Aufklärung zu beobachten war, vollzog sich erneut und verstärkend auf dem Boden der Romantik und ihrer Sakralisierung und Spiritualisierung der Geschichte: eine Annäherung der Standpunkte und ein Zurücktreten der konfessionellen Gegensätze.

Die wissenschaftliche evangelische Kirchenhistorie der Romantik schlug eine ähnliche Richtung ein. Unter dem Eindruck jener Vorlesungen Schleiermachers in Halle, die er noch ein Jahr danach seinen Kommilitonen aus dem Gedächtnis wörtlich wiedergeben konnte,<sup>29a</sup> entschloß sich der 17jährige Stu-

<sup>29a</sup> C. K. Kling, D. August Neander. Ein Beitrag zu seinem Lebensbilde, in: Theologische Studien und Kritiken 24 (1851) 459–538, bes. 529–531 und 539 Anm.

dent der Jura, August Neander, zur Theologie und zur Kirchengeschichte überzugehen.<sup>30</sup> Idealismus, Romantik und erwecklicher Pietismus wirkten zusammen auf sein Verständnis der Kirchengeschichte ein,<sup>31</sup> während er der Aufklärung und ihrem Pragmatismus von vornherein nichts mehr abgewinnen konnte. In der ersten seiner Heidelberger Habilitationsthesen bezeichnete der 22jährige Neander eine jener typisch pragmatisch-psychologischen „Erklärungen“, die Herleitung der Taten des Bonifatius aus seinem Ehrgeiz, als einen Irrtum. Noch kühner erklärte er Begriff und Gegenstand der natürlichen Religion, des Naturrechts „und so weiter“ für eine bloße *petitio principii*.<sup>32</sup> Von nun an war ihm das Hauptziel seines Lebens und seiner Studien, „die Geschichte der Kirche darzustellen als einen sprechenden Erweis von der göttlichen Kraft des Christentums.“<sup>33</sup> Auf seine Weise spiritualisierend, sah er in der Geschichte der Kirche den von Gott gewollten und von Gott gelenkten umfassenden Lebensprozeß, in welchem der Heilige Geist in den verschiedenen Menschen die Fülle seiner Gaben entfaltete. Die kirchenhistorische Forschung hatte demnach die Aufgabe, im Mannigfaltigen des christlichen Lebens die Wirkungen des Einen, des göttlichen Geistes, aufzuzeigen.<sup>34</sup> Auf anderer Ebene konnte sie umgekehrt an einer besonderen, hervorragenden Gestalt das Allgemeine ihres ganzen Zeitalters deutlich werden lassen. In diesem Sinne wandte sich Neander der Alten Kirche und, für einen evangelischen Kirchenhistoriker bemerkenswert, dem heiligen Bernhard und seinem Zeitalter zu (1813).<sup>35</sup> Aus dem Mittelalter schilderte er unter anderem die „Züge aus dem Leben des heiligen Johann Huß als Beweise der immer gleichen Wirkung des ächt evangelischen Geistes“ (1819),<sup>36</sup> um sich dann ganz den Kirchenvätern und der Alten Kirche zu widmen. Es ist bezeichnend, daß Neander niemals die Reformation im Zusammenhang behandelt hat.<sup>37</sup> Doch

<sup>30</sup> Karl Hagenbach, Neanders Verdienste um die Kirchengeschichte, in: Theologische Studien und Kritiken 24 (1851) 543–594. – Adolf von Harnack, August Neander, in: Reden und Aufsätze I (1904) 195–218.

<sup>31</sup> Hierüber zuletzt Hilde Hüttmann, August Neander in seiner Jugendentwicklung, Phil. Diss. Hamburg 1936.

<sup>32</sup> August Neander, *De fidei gnoseosque Christianae idea . . . secundum mentem Clementis Alexandrini Dissertatio theologicohistorica* (Heidelberg 1811), Theses (S. 51 ff.): „I. Errant qui Bonifacii Germanorum apostoli gesta ex ambitione derivant. – IX. Qui religionem naturalem, jus naturae caet. esse volunt, in petitionem principii incidunt.“

<sup>33</sup> August Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche I/1 (1826), Vorrede, S. VII.

<sup>34</sup> August Neander, Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christentums und des christlichen Lebens I (1823) S. IV.

<sup>35</sup> August Neander, Der heilige Bernhard und sein Zeitalter (1813), Vorrede S. VI: „In einzelnen kleinen Zügen spiegelt sich oft wie die Eigenthümlichkeit eines Menschen so auch eines Zeitalters am lebhaftesten ab.“

<sup>36</sup> Das Original dieses Aufsatzes (1819) trug den Titel: Züge aus dem Leben des frommen Johann Huß . . . – Erst in den Kleinen Gelegenheitsschriften (1823) 67–102 ist vom „heiligen Huß“ die Rede. Möhler hat diese Bezeichnung in seiner Rezension in der Theologischen Quartalschrift (1824) 262–80 sogleich kritisiert.

<sup>37</sup> Vgl. die Bibliographie der Schriften Neanders bei Philipp Schaff, August Neander (1886) 65–72, und bei Hilde Hüttmann (s. o. Anm. 31).

so sehr er die Geschichte der Kirche liebevoll verklärte, stets hielt er an dem streng jenseitigen Begriff des Heiligen und an seinem Gegensatz zur Welt fest. Aber dieser Gegensatz war ihm das Letzte und Beherrschende nicht, denn dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen waren ja die beiden anderen zur Seite gestellt, die er organologisch verstand und anwandte: das Gleichnis vom Sauerteig und das Gleichnis vom Senfkorn.<sup>38</sup> Der Kirche, der unsichtbaren Einheit der frommen Christen aller Jahrhunderte, war die Durchchristlichung der Welt zur universalen Aufgabe gestellt, so wie der Sauerteig den ganzen Teig durchsäuern muß, und es war ihr das universale Wachstum verheißen, so wie das Senfkorn schließlich zum Baum heranwächst.

Stolberg war von dem „Heiligen Bernhard“ Neanders, den er sofort las, hell begeistert.<sup>39</sup> Neander selbst sprach es später aus, wie in diesen Jahren (1813) das erwachende Glaubensleben zusammen mit der Erneuerung des geschichtlichen Sinnes Hand in Hand ging und in Deutschland die Christen über ihre alten konfessionellen Grenzen hinweghob.<sup>40</sup> Hell begeistert von Neander war auch der junge katholische Dozent aus Tübingen, der ein Jahrzehnt später in Berlin seine Vorlesungen hörte und ihm sogleich einen entscheidenden Einfluß auf seine eigenen Studien zuschrieb: Johann Adam Möhler.<sup>41</sup> Im übrigen von anderer Wesensart als der nur sieben Jahre ältere Neander, fühlte sich Möhler mit ihm durch den gemeinsamen Gegensatz gegen den Rationalismus verbunden und durch die Absicht, im Rückgang auf die Quellen des kirchlichen Altertums fromm-christlichen Sinn und Liebe für die Kirche zu wecken. Doch während sich Neander, von dogmatischen Bindungen frei, mit einem um Grundsatzfragen wenig bekümmerten, unspe-

<sup>38</sup> August Neander, Die Worte des Herrn von dem Wesen und dem Entwicklungsgang seines Reiches in der Menschheit (1827), in: Kleine Gelegenheitsschriften (31829) 103–129. – In diesem Aufsatz tritt der einseitig spiritualistische Kirchenbegriff Neanders und damit die Schwäche gegenüber dem sich erneuernden kirchlichen Bewußtsein im Zeichen der erneuten Konfessionalisierung beider Kirchen deutlich hervor.

<sup>39</sup> Nicolovius an Perthes (über Neanders „Bernhard“), Herbst 1813: „Friedrich Leopold Stolberg hat mir mit dem größten Feuer darüber geschrieben und fragte mich, ob der Mann noch mehr leisten könne oder schon alt sei...“ Hilde Hüttmann (s. o. Anm. 31) 55.

<sup>40</sup> „Ein neues Glaubensleben war erwacht und begann auch die Wissenschaft von neuem zu beselen. Dadurch wurde man gedrungen, dem Strom des christlichen Lebens in den früheren Jahrhunderten nachzuforschen, alles Christliche mit Liebe zu umfassen... Die neue Begeisterung führte alle Geister in dem Bewußtsein des Einen göttlichen Grundes zusammen, erhob sie über die beengenden Grenzen konfessioneller Verschiedenheiten...“ August Neander, Der heilige Bernhard und sein Zeitalter. Ein historisches Gemälde (21848) Vorrede S. XII f.

<sup>41</sup> Stephan Lösch (Hg.), Johann Adam Möhler, Gesammelte Aktenstücke und Briefe I (1928) 84: „... Neander erfaßt alles in der tiefsten Tiefe! Welches Quellenstudium, welches Urteil, welche tiefe Religiosität, welcher Ernst, welche Klarheit und Gedrängtheit in der Darstellung, wie lebendig, wie helle ist das Bild der Zeit, die Neander schildert!...“ „Hoch steht er über Plandk; unvergeßlich werden mir Neanders Vorlesungen sein; entscheidenden Einfluß werden sie auf meine kirchenhistorischen Arbeiten haben.“

kulativen Biblizismus in die Kirchengeschichte vertiefte, wurde Möhler durch seine kirchenrechtlichen Vorlesungen von Anfang an zur systematischen Reflexion des Kirchenbegriffs genötigt. Dabei trat die ältere, rationalistische, anthropozentrische Definition der Kirche als religiöser Gesellschaft zur Verbreitung der Wahrheit und Beförderung der Heiligkeit und Tugend, die auch er zunächst übernahm, mit einem spiritualisierenden Kirchenbegriff, den er in Anlehnung an Schleiermacher entfaltete, in deutliche Spannung.<sup>42</sup> Dann nahm er aber in seinem frühen Hauptwerk „Die Einheit in der Kirche“ von 1825 den Organismusgedanken zur Überwindung dieser Spannung zu Hilfe. Das jenseitige göttliche Prinzip des Heiligen Geistes bildet sich in der Geschichte lebendig schöpferisch seinen Körper in Gestalt der Kirche und ihrer Ämter. Der Organismus der Kirche umspannt beides: Idee und Erscheinung, Himmel und Erde, Ewigkeit und Zeit, Sein und Geschehen, Wesen und Werden. Indem sich Möhler auf die ideale Zeit der ersten drei Jahrhunderte der Kirchengeschichte beschränkte, konnte er die Verfallstheorie außer acht lassen und die primär systematische Linienführung mit der Farbgebung der historischen Quellen zu einem eindrucksvollen, hell leuchtenden Gemälde vereinen. Recht, Amt, Hierarchie und schließlich auch das Papsttum waren dabei zwar berücksichtigt, bildeten aber im Organismus der Kirche weder das Zentrum noch auch die Elemente, sondern nur die Wirkungen des organisierenden Geistprinzips.<sup>43</sup>

An dieser Stelle muß man nun – leider – ganz unorganisch abbrechen. Mit Möhlers Schrift „Die Einheit in der Kirche“ ist, so viel ich erkennen kann, der äußerste Punkt der Annäherung beider Konfessionen im Verständnis von Kirche und Geschichte und von den Aufgaben der Kirchenhistorie erreicht. Hier ist eine weitgehende gegenseitige Öffnung, ja sogar Übereinstimmung in einigen für beide Kirchen zum Teil auch heute noch aktuellen theologischen Fragen erzielt. Aber dann tritt die Peripetie ein. Während Neander auf seinem schon 1813 eingenommenen theologischen Standpunkt und insbesondere bei seinem spiritualistischen Kirchenbegriff verharrete,<sup>44</sup> schritt Möhler weiter, und jede seiner folgenden Arbeiten führte ihn über seine Ansichten von 1825 hinaus.<sup>45</sup> Seine Symbolik von 1832 macht dann die in-

<sup>42</sup> Johann Adam Möhler, Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte, eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert Geiselman (1957) S. [51]–[78], bes. S. [52] f., [69] f.

<sup>43</sup> Vgl. die Kritik Geiselmans, ebenda S. [78]–[83].

<sup>44</sup> Treffend Harnack (s. o. Anm. 30) 205. – August Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche II/1 (1829), Vorwort S. VII: „Was den Begriff der unsichtbaren Kirche betrifft, der in meiner Kirchengeschichte manchen katholischen Theologen und Andern ein Ärgernis gegeben, so wird dieser allerdings das Grundprinzip dieser Kirchengeschichte bleiben, ... Stets wird es mein Bestreben sein, die Offenbarungen dieser wahrhaft katholischen unsichtbaren Kirche überall unter Orthodoxen und Häretikern mit Liebe aufzunehmen ...“.

<sup>45</sup> Lehrreich sind die Äußerungen Möhlers aus seinem letzten Lebensjahr, mit denen er sich von seiner „Einheit in der Kirche“ distanziert und von seiner einst so positiv bewerteten (s. o. Anm. 41) Begegnung mit dem Protestantismus in Berlin abrückt: „Ersucht, ein vollständiges Verzeichnis seiner Schriften anzugeben, übergeng er sein

zwischen wieder erreichte Distanz offenkundig. In der sich anschließenden Kontroverse mit dem weniger versöhnlichen, aber tiefer als Neander eindringenden Ferdinand Christian Baur erweiterte sich der Graben, zumal nicht nur Baur, sondern inzwischen auch Möhler selbst, die Dialektik Hegels zu Hilfe nahm, so daß der spiritualisierende Kirchenbegriff und die ursprüngliche, universale und harmonisierende Funktion des Organismusedankens bei ihnen in den Hintergrund trat, ohne daß der Organismusedanke anderswo seine Anziehungskraft eingebüßt hätte. Andere Faktoren kamen verschärfend hinzu. Aber wir halten hier inne. Es zeigt sich, wie der seit der Romantik neuerwachte geschichtliche Sinn in der Konsequenz allmählich eben doch zur historischen Betrachtung der eigenen Kirche und zur Besonderheit ihrer Lehre zurücklenkte. Er bewirkte eine Klärung des historischen Selbstverständnisses, die sowohl über die Aufklärung als auch über die ersten Absichten der Romantik hinausführte. Mit diesem erneuerten historischen Selbstverständnis aber stellte sich die Verstärkung des konfessionellen Selbstbewußtseins wie von selbst wieder ein. Auf neuem geschichtlichen Schauplatz bildeten sich alte Fronten, die man längst für überwunden gehalten hatte. Neander war tief unglücklich über diese Wendung.<sup>46</sup>

Von der Säkularisierung über die Spiritualisierung zur Konfessionalisierung der Kirchenhistorie – sollte dies das wenig befriedigende, womöglich gar endgültigen Charakter tragende Ergebnis unserer gemeinsamen Beobachtung sein? Hierzu abschließend zwei Bemerkungen.

1. Zunächst ist daran zu erinnern, daß sich in der Geschichte der abendländischen Kirche und ihrer Theologie seit der Mitte des 18. Jahrhunderts in einem Ausmaß wie nie zuvor die Möglichkeit auftat, die verschiedenen

---

erstes Werk ‚Über die Einheit der Kirche‘ ganz mit Stillschweigen, und daran erinnert, sagte er: ‚Ich werde nicht ganz gerne an dieses Werk erinnert. Es ist die Arbeit einer begeisterten Jugend, die es mit Gott, Kirche und Welt redlich meinte; aber manches, was darin steht, könnte ich jetzt nicht mehr vertreten; es ist nicht alles gehörig verdaut und bündig dargestellt.“ – „Was nach menschlicher Ansicht‘, sagte er, ‚geeignet war, meine noch nicht hinlänglich entschiedene Geistesrichtung den katholischen Interessen zu entfremden, wurde in der Hand Gottes gerade das Mittel, mir den Katholicismus in seiner festen, unzerstörlichen Kraft, in seiner ewigen Erhabenheit und Würde darzustellen, so daß mein Aufenthalt in Berlin der entscheidendste und wichtigste Moment genannt werden muß.“ Beda Weber, Charakterbilder (1853): Möhler in Meran 1836, S. 3–18, hier S. 6 und 8.

<sup>46</sup> August Neander, Das verflozene halbe Jahrhundert in seinem Verhältnis zur Gegenwart, in: Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben (1850); wieder abgedruckt in: August Neander, Wissenschaftliche Abhandlungen, hg. von J. L. Jacobi (1851) 215–268; hier über den neuen Sinn für Geschichte (225), über die wechselseitigen Einwirkungen der beiden Kirchen aufeinander (233), eine milde Beurteilung der Konversion Stolbergs (249 f.), über Möhler und seine Symbolik (254 ff.), über die konfessionelle Reaktion (251–256) und über den neuen Aufschwung des Rationalismus (256–265); S. 263: „Es treten, wie aus dem Gesagten erhellt, immer schärfer und allgemeiner hervor die Gegensätze, gegen welche der Gegensatz des Katholicismus und des Protestantismus selbst nur ein untergeordneter ist, und dieselben großen, allgemeinen Einflüsse, dieselben großen Strömungen des Geistes gehen durch beide Kirchen, gehen selbst durch die verschiedensten Länder hindurch...“.

gedanklichen Traditionen aus Christentum und Antike unter sich und mit dem modernen Denken beliebig zu kombinieren. Seit dem Zerschlagen des dogmatischen Systems der Orthodoxie werden unzählige neuartige Verbindungen traditioneller und moderner Theologumena und Philosophumena geschaffen und mit dem Denken und Empfinden der Zeit in Beziehung gesetzt. Dabei muß sich auch der geübte Betrachter der Kirchengeschichte vor dem Mißverständnis hüten, als lösten sich Aufklärung, Idealismus, Klassik und Romantik sachlich und chronologisch einfach ab. Sie sind enger und tiefer miteinander verbunden, als sich das an der Oberfläche erkennen läßt. Die Geschichte ist reicher als das, was die Historie von ihr erfassen kann. Das heißt in unserem Zusammenhang: Der säkularisierende Pragmatismus der Aufklärung wird durch die Sakralisierung und Spiritualisierung der Geschichte in der Romantik nicht einfach beseitigt. Ebenso wenig werden beide von dem erneuerten Konfessionalismus abgelöst. Die Wirkungen überlagern sich in einem oft freilich nicht harmonischen Vielklang. Doch wer möchte diesen Vielklang missen? Jede Epoche stößt auf historische Erkenntnisse, welche die nächstfolgende Epoche nicht ungestraft verachten darf.

2. Es gibt in der Geschichte der Kirche einmalige, nicht einfach durch die allgemeine Situation, sondern auch durch ganz bestimmte Menschen bewirkte geschichtliche Konstellationen, die sich vorbereiten, in Erscheinung treten und vorübergehen. Die Zeit zwischen 1775 und 1825 enthielt in sich verschiedene Konstellationen der Annäherung der beiden großen Kirchen in Deutschland. Keine ist so, wie sie damals war, wiedergekehrt. Aber die Einsicht in die Kontingenz des Geschehens schließt, ganz einseitig gesprochen, die Möglichkeit eines neuen Kairos nicht grundsätzlich aus, sondern ein. Dabei führt die kirchenhistorische Untersuchung im einzelnen auf die vielfachen Beziehungen zwischen Religion und Kirche auf der einen und Staat, Kultur und Wissenschaft auf der anderen Seite hin. Sie leitet insbesondere dazu an, philosophische und theologische Bedingungen solcher Konstellationen, wie zum Beispiel das Verständnis von Kirche und Geschichte, der Heiligen Schrift und der Tradition zu erkennen und kann damit aktuelle Bedeutung für die Gegenwart gewinnen. In jedem Fall ist es nötig, daß die Kirchenhistorie beider Kirchen auch heute die einst zur Zeit der Orthodoxie nur dogmatisch und naiv behauptete, im Pragmatismus der Aufklärung vorübergehend verkürzte, in der Romantik aber neubelebte universale Ausrichtung beibehält und sie allseitig überprüft, um das Gute an ihr zu behalten.