

Die kirchliche Geschichtschreibung von Mosheim bis Neander.

Einleitung.

Wenn wir die Geschichte der kirchlichen Geschichtschreibung von Mosheim bis auf Neander darstellen wollen, so kann es unmöglich unsere Absicht sein, die unzähligen Erscheinungen auf dem Gebiete der kirchenhistorischen Literatur während der durch die beiden grossen Namen begränzten Zeit äusserlich zusammenzustellen und einzeln zu charakterisieren. Denn das Wort Geschichte hat eine ganz andere Bedeutung. Es verlangt, auf welchem Gebiete es auch immer in Anwendung kommt, dass eine in sich zusammenhängende Entwicklung von einer niedern zu einer höhern Stufe, oder umgekehrt, nachgewiesen und dass die einzelne Erscheinung als Glied einer Kette, als untergeordnetes Moment eines Ganzen betrachtet werde. Was nicht als Glied dieser Kette angesehen werden kann, das gehört nicht zur Geschichte und wird billig mit Stillschweigen übergangen; und wo sich auf irgend einem Gebiete keine derartige Kette auffinden, gleichsam kein durch das Gewirre der einzelnen Erscheinungen sich hindurchwindender rother Faden entdecken lässt, da kann von Geschichte nicht die Rede sein. Dies erschwert unsere Aufgabe und erleichtert sie. Es erschwert sie, weil es weit leichter ist einzelne historische Erscheinungen für sich zu betrachten und ihre Vorzüge und Fehler ins rechte Licht zu setzen, als ihr Verhältniss zu einer längern Entwicklungsreihe nachzuweisen; es erleichtert sie, weil wir ohne Ungerechtigkeit viele im Einzelnen wohl verdiente Männer, die zur Fortentwicklung der historischen Wissenschaft nichts oder nur wenig beigetragen haben, ganz von unserer Aufgabe ausschliessen dürfen. So lässt sich in der kirchlichen Geschichtschreibung der Katholiken seit dem Riesenwerke des Caesar Baronius kaum ein Fortschritt bemerken. Der Unterschied der einzelnen Historiker ist nur ein Unterschied der Individualitäten; die Methode ist polemisch, und sie wird es bleiben, so lange es eine römisch-katholische Kirche gibt. Kein Wunder. Denn da die katholische Kirche selbst sich ihrer historisch nothwendigen Weiterentwicklung, dem Protestantismus, hartnäckig verschlossen und sich so zu ewiger Polemik gegen denselben verdammt hat, wie könnten ihre Anhänger je sich über diese oppositionelle Stellung erheben? Wie könnten sie die Vergangenheit einer Kirche, die jedem ihrer Anhänger gebietet auch ihre äussere Erscheinung als heilig zu verehren, je anders als mit verschleierte Augen betrachten? Dass also die katholische Kirche keine eigentliche Entwicklung der kirchlichen Geschichtschreibung aufzuweisen hat, ist begreiflich; aber warum

sich auch in der reformirten Kirche keine solche Entwicklungsreihe nachweisen lässt, das möchte schwerer zu sagen sein. Bedeutende Forscher im Einzelnen und auch geschickte Darsteller des Ganzen finden sich in nicht geringer Zahl, aber ein eigenthümlicher Fortschritt in der historischen Methode ist nicht zu bemerken; höchstens ein Anlehnen an die lutherischen Errungenschaften. Sollte dieser merkwürdige Umstand nicht vielleicht in derselben Eigenthümlichkeit, wonach diese Kirche auch in andern Dingen die Geschichte geringer achtete, seinen Grund haben? Doch dem sei, wie ihm wolle; nur die lutherische Kirche hat eine wirkliche, grossartige Fortentwicklung der kirchlichen Geschichtschreibung aufzuweisen, und nur in ihr kann daher von einer Geschichte der Kirchengeschichte im wahren Sinne des Wortes die Rede sein. Und dieser Entwicklung wollen wir jetzt unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

1. Periode der niedern Pragmatik.

Mit den Worten: „Nihil est sine causa, cur potius sit quam non sit,“ beschreibt der Philosoph Wolff in möglichster Kürze das Princip aller Wissenschaft, den Satz vom zureichenden Grunde. Und diesen Satz in die kirchliche Geschichtschreibung eingeführt zu haben, ist das grosse Verdienst von Johann Lorenz von Mosheim, dem Zeitgenossen jenes Philosophen. Er entriss die Kirchengeschichte dadurch der Willkür und erhob sie zur Wissenschaft, weshalb er mit Recht der Vater der neuern Kirchengeschichte genannt wird. Uneingeschränkt hatte seit den Magdeburger Centurien, die den Reigen der kirchenhistorischen Literatur der neuern Zeit so rühmlich eröffneten, die Polemik über die Kirchengeschichte geherrscht. Jedem schien die Vergangenheit und ihre Geschichte nur insofern da zu sein, als er die alleinige Berechtigung seiner Partei aus ihr erweisen konnte. Vergebens hatte G. Calixtus, der Vorbote einer bessern Zeit, die Anerkennung des Christlichen in den verschiedenen kirchlichen Gestaltungen gefordert. Seine einzelne Stimme verhallte vor dem lauten Geschrei seiner Gegner. Erst als Gottfried Arnold diese polemische Methode in dem Grade auf die Spitze trieb, dass er mit der Geschichte der Kirche die Kirche selbst bekämpfte, dass er die Vergangenheit der Kirche nur insofern gelten liess, als er das Herzenschristenthum seines Pietismus darin wiedererkannte, ja dass er sich aus blosser Abneigung gegen die Kirche zum Patrone aller von ihr ausgestossenen Ketzler aufwarf; da mussten edlere Naturen sich fragen: Wie kommt es doch wohl, dass die Vergangenheit jedem Betrachter anders erscheint? Da ihre Gestalt doch nur eine gewesen sein kann, so muss der Grund der verschiedenen Darstellungen offenbar in der Willkür der Darstellenden gesucht werden. Und dieser subjectiven Willkür die Geschichte zu entreissen war die nächste schwierige Aufgabe. Zwar die unmittelbaren Gegner Arnolds waren noch zu sehr von Zorn erfüllt über sein kühnes Auftreten, um jene Aufgabe klar zu erkennen; aber schon Weismann machte sich die Wahrheitsliebe zum Gesetz und lieferte so ein Werk, das alle früheren an Objectivität weit übertraf. Aber erst dem klassisch gebildeten klaren Kopfe Mosheims gelang es, die wahrhaft wissenschaftlichen Gesetze der Historie auf die Kirchengeschichte anzuwenden. Dass bewusster Gegensatz gegen den „unparteiisch“ sein wollenden Arnold und alle andern polemischen Geschichtschreiber ihn zum Streben nach Objectivität geführt

habe, geht aus manchen Stellen seiner Schriften klar hervor. Nicht ohne Grund behandelt er die Geschichte der Ketzer am ausführlichsten, sondern weil kein Theil der Kirchengeschichte durch Parteigeist, Unwissenheit und Aberglaube mehr verwirrt und verdunkelt worden sei als dieser (Inst. h. e.). Denn, fährt er fort, „ut quisque animo constitutus et affectus est, ita vel in accusandis vel in excusandis sectarum Christianarum conditoribus modum excedit.“ Er selbst verhalte sich den Ketzern gegenüber als durchaus uninteressirter objectiver Betrachter: „Mearum quidem rerum nihil interest, utrum belli et formosi, an sordidi et deformes haeretici videantur: quocirca id unum curo, ut tales eos, quales *reapse* fuerunt, exhibeam.“ Das Streben nach Wahrheit und Objectivität mit Verbannung aller subjectiven Neigungen und Rücksichten und Absichten ist also seine einzige Sorge, klare Erkenntniss und unparteiische Darstellung der Personen und Verhältnisse sein einziger Wunsch. Die Einführung des Satzes vom Grunde ist einzig aus diesem löblichen Streben hervorgegangen; denn er ist ja die Form, wie aller, so auch der historischen Wahrheit. Mit vollem Rechte behauptet daher Mosheim, der Historiker müsse nicht bloss „facta et eventus,“ sondern auch „causas et rationes eorum“ erzählen.

Wie in der wirklichen Welt alle Ereignisse durch den Causalnexus mit einander verknüpft sind, nichts vereinzelt, abgerissen, dem Zufalle Preis gegeben dasteht, so wird auch die Geschichte nur dann ein treues, objectives Bild der vergangenen wirklichen Welt zu liefern vermögen, wenn sie alle Thatfachen und Ereignisse durch Erforschung ihrer Ursachen und Gründe mit einander zu verbinden und so die vergangene Wirklichkeit gewissermassen zu rekonstruiren sucht. Diese Methode, die man sehr bezeichnend die pragmatische genannt hat, und durch deren Anwendung allein die Historie Anspruch auf Wissenschaftlichkeit machen kann, hat nun freilich ihre grossen Schwierigkeiten und ist daher begreiflicher Weise oft genug, auch in der Kirchengeschichte, missbraucht worden. Diese Schwierigkeiten konnten natürlich einem Mosheim nicht unbekannt sein, und gleichsam als eine weissagende Warnung für seine grossen pragmatischen Nachfolger möchte ich folgende Worte von ihm ansehen: „Nectamen negem, magna hic cautione opus esse, ne causas fingamus, quaeque ipsi forte vigilando somniavimus, hominibus dudum defunctis tribuamus.“ Freilich wird man erst dann von der Objectivität der dargestellten Ereignisse, Verhältnisse, Charaktere überzeugt sein können, wenn man die Ursachen der Ereignisse, die Bedingungen und Gründe der Verhältnisse, die Motive, welche die Charaktere zum Handeln bestimmten, klar erkannt hat; freilich wird man erst dann aufhören müssen die Geschichte durch Polemik zu verunstalten, wenn Alles in derselben gleichsam als *ex datis praemissis* nothwendig folgend nachgewiesen ist: aber diese Ursachen, Bedingungen, Motive, wie selten sind sie uns auch nur theilweise überliefert, wie oft konnten, wie oft wollten die Zeitgenossen nicht die wahren Ursachen der erzählten Fakta berichten! Wie sehr ist daher jedem Pragmatiker Mosheims bescheidene Besonnenheit zu empfehlen, der einer kecken Vorschnelligkeit im Urtheil gegenüber sagt: „Valeant, qui se omnia, quae recondita sunt in Christiana antiquitate, sagacitate assequi posse putant.“ Eine gemässigte Pragmatik ist also Mosheims historisches Ideal. Diese Pragmatik bringt nun auch ein Princip in die Auswahl der Begebenheiten, die bisher vollständig dem subjectiven Belieben anheimgegeben war. Denn wer in der Geschichte weiter nichts sieht als eine ungeordnete Masse von Ereignissen, dem wird folgerichtig auch der Historiker nicht viel mehr als ein Anekdotensammler sein.

Die Einführung des Satzes vom Grunde in die kirchliche Geschichtschreibung ist also Mosheims Hauptverdienst. So entstand unter seinen Händen zum ersten Male ein in sich wohlgegliedertes, organisch zusammenhängendes historisches Gemälde, dass nicht bloss anzug durch die Wahrheit der Darstellung im Grossen und Ganzen, gleichsam durch die richtige Vertheilung von Licht und Schatten und geschickte Anwendung der Perspektive, sondern auch fesselte durch die Schönheit der Ausmalung im Einzelnen, die geistreiche Haltung, die klare, lichtvolle Erzählung, die edle Latinität. Er verband mit dem „recte sentire“ das „polite eloqui.“ Und dieser glücklichen Verbindung der Schönheit mit der Wahrheit, die man in der wissenschaftlichen Sprache leider allzuoft vermisst, verdanken Mosheims Schriften den mächtigen Reiz, der den Leser zwingt den Historiker auch in weniger interessante Gebiete zu begleiten.

Doch wenn wir Mosheims Geschichtschreibung etwas näher rücken, dann wird es uns nicht schwer werden auch manche Mängel und Fehler an derselben zu entdecken. Nach Mosheims Definition ist die Kirche eine Gesellschaft von Menschen, die Christum für ihren Erlöser und Herrn hält; die Kirchengeschichte die pragmatische Erzählung der Begebenheiten, die jene Gesellschaft theils von aussen betroffen, theils in ihr selbst sich ereignet haben. Müssen wir uns hier schon gegen die Veräusserlichung und Verweltlichung des Kirchenbegriffs verwahren, der kaum auf einen christlichen Staat passen würde, so werden wir uns noch viel weniger bei der Definition der Geschichte dieser Gesellschaft beruhigen können. Denn erstens ist sie zu weit, weil lange nicht Alles, was jener menschlichen Gesellschaft von aussen zugestossen ist oder in ihrem Innern sich ereignet hat, zur Kirchengeschichte gehört; ferner ist es aber auch unmöglich und führt jedenfalls zu Willkürlichkeiten, Alles, was zur Kirchengeschichte gehört, unter jene beiden vagen Kategorien des Innern und Aeussern bringen zu wollen. Doch es ist dies nur eine Folge jener Verweltlichung und Politisierung des Kirchenbegriffs. Wenn die Kirche nicht die freie religiöse Gemeinschaft ist, die unter der Leitung des Geistes Christi sich fortentwickelt im Kampfe mit der Welt, sondern nur eine nach einmal gegebenen unveränderlichen Gesetzen regierte „civitas christiana,“ so mag es freilich genügen, die äussere Annahme dieser Gesetze und die innere Geltendmachung derselben zu erzählen. Von einer Entwicklung redet Mosheim natürlich nicht, weil er ja nichts hat, das sich entwickeln könnte. Dieser Mangel war auch wohl die Ursache, dass er die hergebrachte willkürliche Eintheilung der Kirchengeschichte in Centurien beibehielt, da ihm doch die Eintheilung in Perioden nicht unbekannt war. Wenn ich nicht irre, so spielte Mosheim seine eigene grosse Combinationsgabe hierbei einen Streich. Sein pragmatischer Geist war so sehr damit beschäftigt, die Begebenheiten als Ursachen und Wirkungen mit einander zu verbinden, als Folgen und Gründe aus einander herzuleiten, dass er gar nicht bemerkte, welcher ungeheurer Unterschied zwischen dem Geiste z. B. des Mittelalters und der neuern Zeit besteht, dass er sich gar nicht fragte, was denn das sei, an dem jene Ursachen und Wirkungen mit einander abwechselten, was denn das sei, das bleibe trotz der Veränderungen. Es ging ihm und mehr oder weniger allen Pragmatikern*) wie einem, der bei Betrachtung eines Gliederpuppenspieles seine ganze Aufmerksamkeit einzig darauf richtete die mannigfachen komplizierten und künstlichen Bewegungen der

*) Ich erinnere mich ein ähnliches Gleichniss über die Weltanschauung der Materialisten gelesen zu haben.

Puppen auf ihre Ursachen zurückzuführen, und der bei dieser interessanten Beschäftigung ganz vergesse, nicht bloss welcher Akt grade im Gange sei, sondern auch was überhaupt gespielt werde, sogar ob das Stück eine Komödie oder Tragödie sei. Aus diesem Grunde erklärt es sich auch wohl, dass Mosheim der jetzt allgemein als unbrauchbar anerkannten Erzählung nach Annalen vor der nach Materien das Wort redet, obwohl er selbst beide Erzählungsarten zu vereinigen sucht. — Doch verlangt Mosheim in jener Definition nicht bloss einfach eine pragmatische Erzählung dessen, was nach aussen und im Innern mit dem „christlichen Staate“ sich zugetragen, sondern Ursachen und Wirkungen sollen in der Weise mit einander verknüpft werden, dass man daraus die göttliche Vorsehung erkennt und weiser und frömmere wird. Beides kann die Geschichte leisten, und beides wird eine objektive Kirchengeschichte leisten, aber beides darf der Historiker nicht beabsichtigen; denn sein Hauptzweck und sein einziger Zweck muss die objektive Darstellung sein, die durch keinerlei Nebenabsichten beeinträchtigt werden darf. Gegen Alles ferner, was nicht genuin christlich ist, hegt Mosheim eine unüberwindliche Abneigung, was bei seiner gründlichen philosophischen Bildung schwer zu begreifen ist. Namentlich schreibt er der griechischen Philosophie allen möglichen schädlichen Einfluss auf das Christenthum zu. Diese „perniciosa ars“ ist ihm ein wahrer Sündenbock. Die Meister der alexandrinischen Schule kommen daher schlecht bei ihm weg; namentlich wird dem grossen Origenes durchaus alles Genie abgesprochen, und das Lob, das ihm Mosheim dennoch ertheilen muss, wird durch die Menge des Tadels bedeutend herabgesetzt. Seine Antipathie gegen alle und jede Philosophie ist so gross, dass er sogar ihren verderblichen Einfluss sieht, wo gar keine Philosophie vorhanden ist. So sind, wie er meint, die Thorheiten der Gnostiker dem grössten Theile nach aus einer sogenannten „orientalischen Philosophie“ hervorgegangen, die nie und nirgends existiert hat. Ueberhaupt ist Mosheim in seiner Zeitbildung so sehr befangen, dass es ihm oft schwer wird sich in etwas anders geartete Naturen zu finden. Schnell ist er bereit die Menschen für verrückt zu erklären oder ihnen die schlimmsten Absichten unterzuschreiben. Nicht bloss ein Dositheus und Menander fallen unter die Kategorie der „mente capti“, auch Manes gehört dahin, ja sogar der fromme, aber etwas absonderliche Hermas. Wenn es auch wahr ist, was Mosheim behauptet, „nulla aetate defuisse homines stolidos, vana quadam scientia tumentes, atra bile plenos, deliros denique et de statu mentis dejectos,“ so thut es einer objektiven Geschichtsbetrachtung doch gewaltigen Eintrag, wenn man gleich bereit ist jeden, den man nicht versteht, für einen Verrückten zu halten.

Mosheims Verdienst besteht also hauptsächlich in der Anwendung wahrhaft wissenschaftlicher Gesetze auf die Kirchengeschichte und in principieller Vermeidung aller Polemik, also in dem wenn auch oft verfehlten Streben nach objektiver Geschichtsbetrachtung. Wenn wir nun nicht umhin können, in diesem Streben einen mächtigen Fortschritt der kirchlichen Geschichtschreibung zu finden, so werden wir die ganze Art, wie J. S. Semler die Geschichte behandelte, ohne Umschweif ein Zurücksinken auf einen überwundenen Standpunkt nennen müssen, wenn wir diesem Manne auch im Einzelnen sehr grosse Verdienste um die Kirchengeschichte nicht absprechen können. Hatte Mosheim den Kirchenbegriff veräusserlicht und verweltlicht, so ist er Semler gar vollständig abhanden gekommen. Er kennt nur eine „sogenannte“ Kirche, „sogenannte“ Ungläubige, „sogenannte“ Ketzer. Den Kanon „extra ecclesiam nulla salus“ hält er daher nur für eine Regel für „Einfältige.“ Was er liebt und

sucht durch alle Jahrhunderte hindurch, das sind die Kenner und Anhänger „der wahren innern Religion,“ zu denen namentlich unzählige „fromme Christen“ gehören, die von der „katholischen Partei“ seit der ersten Zeit als greuliche Ketzer uns beschrieben worden sind. Wenn je ein Mensch untauglich ist zu objektiver Geschichtsbetrachtung, so ist es so ein aufgeklärter Rationalist, der in massloser Willkür an alle Jahrhunderte den Massstab seiner Aufklärung legt, und alles bezweifelt, bekrittelt, beschimpft, was sich nach ihm nicht messen lässt. Dass Semmlers Begriff der Kirchengeschichte nur ein durchaus subjektiver sein könne, verstände sich nach dem Gesagten von selbst, wenn er auch nicht im Gegensatz zu Mosheim ausdrücklich behauptet hätte, alle Historie sei eine Erzählung solcher Begebenheiten, welche ihr Urheber für merkwürdig, nützlich oder wahr halte. Namentlich hebt er, begreiflicher Weise, den Nutzen der Kirchengeschichte hervor. „Ausser ihrem Nutzen in polemischer Rücksicht gegen die Katholiken ist noch eine grosse Reihe von wichtigen Vortheilen und Nutzungen übrig, die wir, als Protestanten, und insbesondere als immer würdigere Christen, uns allein aus der Kirchenhistorie schaffen müssen.“ Um diese Vortheile auszubeuten schrieb er eben seinen „fruchtbaren“ Auszug aus der Kirchengeschichte, dem er freilich eben so gut wie einer andern Schrift den Titel „selecta capita“ (zu deutsch Anekdotensammlung) hätte geben können. Die gleichmässige Ruhe, die jeden objektiven Betrachter, nicht bloss der Geschichte, kennzeichnet und die namentlich Mosheim nie verlässt, darf man natürlich bei dem in Subjektivismus versunkenen Semler nicht suchen. Er kennt nur die Gefühle der Liebe und des Hasses, der Abneigung und Zuneigung, des Anziehens und Abstossens. Unermüdlich vertheidigt er das Recht des Subjektes gegen das Aufdrängen von allgemein gültigen Gesetzen und Normen, also alle und jede Katholizität, nicht bloss „die Denkungsart und Kanzlei derjenigen Kirche, welche sich von einer eigennützigem, künstlichen, politischen Gesellschaft fast durch nichts als durch den christlichen Namen Kirche unterscheidet.“ Sogar gegen die Redensarten „dieser kirchlichen, grossen, oft stolzen, listigen, unwürdigen Gesellschaft“ zieht er zu Felde. Namentlich hatte er es darauf angelegt, den Nimbus zu zerstören, der die ersten Anfänge der Kirche umschwebte. Immer wieder wandte er daher seine kritischen Blicke den ersten Jahrhunderten zu. Hier rüttelte er an allem, was nicht niet- und nagelfest war; sogar den bekannten Brief des Plinius hält er für untergeschoben, weil den Christen darin ein viel zu schönes Lob ertheilt wird; selbst am N. T. findet er nichts Festes, Normatives. Eigentliche Verfolgungen hat es nach Semler in den ersten drei Jahrhunderten gar nicht gegeben, sondern „fanatische Juden und Christen, welche äusserliche Unruhen erregten, wurden aufgesucht, andere, welche keine politischen Veränderungen versprachen und wünschten, hatten Freiheit.“ Namentlich sind dem aufgeklärten Manne „die Leute, welche man Märtrere nennt,“ auf welche die Kirche mit Recht von jeher stolz gewesen ist, ein wahrer Dorn im Auge. Dem Aberglauben reserviert er bei jedem Jahrhunderte ein eigenes Capitelchen, das gewöhnlich nicht das kürzeste ist. Semler hat die Erzählung nach Jahrhunderten beibehalten, wie sich nach seiner unruhigen Art, die ihn zu keinem Ueberblick über das Ganze kommen liess, erwarten lässt. Seine Darstellung ist formlos, eintönig, langweilig; sein Verdienst um die Kirchengeschichte besteht hauptsächlich in kritischer Sichtung und gründlicher Erforschung der Quellen und negativ in der Zerstörung des schönen Bildes, das man sich von den vergangenen Jahrhunderten der Kirche, namentlich den ersten, zu machen pflegte, was nothwendig zu gründlicher Forschung und objektiverer Darstellung reizen musste.

Als gründlicher Forscher auf dem kirchenhistorischen Gebiete stellt sich C. W. F. Walch, der Sohn des ebenfalls um die Kirchengeschichte wohlverdienten J. G. Walch, Semler würdig zur Seite mit seiner „Geschichte der Ketzereien, Spaltungen und Religions-Streitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation.“ Wer an eine historische Darstellung auch nur ganz geringe formelle Anforderungen macht, der wird die Walchsche Art der Behandlung seines Stoffes nothwendig unerträglich finden; denn das „delectatione aliqua allicere lectorem“ verstand der steife, pedantische Walch noch weit weniger als selbst Semler. Was also die Form der Darstellung betrifft, die den Geschichtschreiber hauptsächlich vom Geschichtsforscher unterscheidet, so kann man in das Urtheil Schmidts, „man vermisse in dem Walchschen Werke leider nur die Geschichte selbst,“ mit ganzer Seele einstimmen. Walch fühlt sich, wie mir scheinen will, auch gar nicht als Historiker, als welcher an den darzustellenden Personen und Ereignissen, mögen dieselben trauriger oder heiterer Art sein, ein gewisses ästhetisches Wohlgefallen empfinden muss, so gut wie der Dichter an seinen willkürlichen Gestalten und imaginären Thatsachen, sondern vielmehr als von seiner Kirche eingesetzter Inquisitor. Denn er redet von einer von seiner Einsicht verschiedenen „Pflicht“, die doch sicherlich ein objektiver Historiker nicht kennen darf. Diese Pflicht wird ihm sogar bisweilen lästig, wo seine Neigung sich sträubt, sonst vortreffliche Männer (z. B. Tatian, I. p. 425.) in das schwarze Buch einzutragen, welches anzufertigen er sich bewusst ist. Auf die „Deutlichkeit“ wendet er, wie er selbst behauptet, die Hauptorgfalt, und während andere Historiker durch ein treues Bild der Vergangenheit den Leser zu belehren und zu ergötzen streben, wünscht Walch nur seine Ehrlichkeit anerkannt zu sehen. Dennoch will Walch nicht bloss eine „unparteiische,“ sondern auch eine „pragmatische“ Geschichte liefern. Aber gar eigenthümlich und altväterisch ist diese Walchsche Pragmatik. „Der Historiker bekümmert sich um die persönlichen Umstände ihres“ (seiner Delinquenten) „Geschlechts, Vaterlandes, Lebensart, gehabte Veränderungen, nicht als wenn diese an sich allezeit erheblich wären; sondern weil sie uns den Charakter und Denkart und herrschende Neigungen solcher Leute und oft die wahren Ursachen der von ihnen angefangenen und unterhaltenen Unruhen entdecken. Dabei kommt auf die Beantwortung folgender Fragen ungemein viel an: ist der Ketzler, der Urheber der Spaltung, Streitigkeit ein Gelehrter; oder nicht? hat er die Philosophie gelernt? was für einer philosophischen Partei ist er beigethan gewesen? war er vor seinem Beitritt zum Christenthum ein Jude; war er ein Heide? begleitete er in der Kirche ein gottesdienstliches Lehramt; oder nicht? mit was für Leuten hatte er Umgang, deren Gewogenheit er suchte? u. dgl.“ Ich bekenne dieser Stelle gegenüber gern: „Difficile est satiram non scribere!“ Doch Treue und Fleiss, Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe sind auch Vorzüge, die man nicht gering achten muss und die spätern Historikern von umfassenderem Geiste sehr zu Statten gekommen sind.

Die bisher beschriebenen Historiker, nebst einigen andern weniger bedeutenden, bilden einen mehr oder weniger in sich abgeschlossenen Cyklus, den ich als die Periode der niedern Pragmatik bezeichnen möchte. Mosheim hatte die Pragmatik als Ideal der Geschichtschreibung hingestellt, das er selbst mit nicht geringem Erfolge zu verwirklichen suchte. Nach ihm verlor man dies Ideal wieder mehr aus dem Auge, bis der Same, den er ausgestreut, zu blühen und Frucht zu tragen begann in der Periode, der wir uns jetzt zuwenden, und die wir wohl am besten als die Periode der höhern Pragmatik kennzeichnen.

2. Periode der höhern Pragmatik.

Eröffnet wird diese Periode der kirchlichen Geschichtschreibung durch das dreiundvierzigbändige Riesenwerk von J. M. Schroeckh, dem der Verfasser ein ganzes langes Leben gewidmet hat. Wenn man von Semler und Walch zu Schroeckh übergeht, der doch nur ein späterer Zeitgenosse jener beiden ist, so glaubt man sich, was edlen deutschen Stil und Ausdruck betrifft, plötzlich durch eine unsichtbare Zaubermacht in eine neue Welt versetzt. Jene beiden, namentlich Walch, steif, unbeholfen, formlos, langweilig, dieser gewandt, zierlich, geistreich, beredt. Man fühlt es lebhaft bei der Lektüre des Schroeckhschen Werkes, dass es in einer Zeit geschrieben ist, in der die Klopstock, Wieland und Lessing unserer Sprache bereits ein neues, schöneres Gewand angelegt hatten. Doch war auch auf dem Gebiete der Kirchengeschichte in dieser Beziehung schon der Weg gebahnt durch des Hofpredigers Cramer Uebersetzung, Fortsetzung, Erläuterung und theilweise protestantische Berichtigung der durch „rednerische Dialektik“ ausgezeichneten Einleitung in die Geschichte der Welt und Religion von Bossuet, welcher ja bekanntlich zu den Repräsentanten klassischer französischer Prosa gehört. Schroeckh bewunderte nicht bloss Bossuets Einleitung „als ein Meisterstück historischer Beredsamkeit“ und erklärte nicht bloss Cramer „in der Kirchenhistorie für unseren einzigen deutschen Geschichtschreiber,“ sondern ahmte ihm auch mit Bewusstsein nach, wie er (I. p. 209) nicht undeutlich zu verstehen gibt. Schroeckh schickte seinem Werke eine ungeheuer lange Einleitung voraus, in der er namentlich „über den augenscheinlichen Nutzen“ der Kirchengeschichte so viel zu sagen hat, dass er sich über seine Weitläufigkeit entschuldigen würde, „wenn man hier zu deutlich und ausführlich sein könnte.“ Unter allen Wissenschaften hält er die Historie für die gewisseste und reizendste Lehrerin der Weisheit und Klugheit. Das bekannte Wort Hegels: „Aus der Geschichte lernen wir, dass niemand aus der Geschichte etwas lernt,“ würde Schroeckh nicht unterschrieben haben. Es gibt kaum etwas in der Welt, wozu nach ihm die Kenntniss der Kirchengeschichte nicht brauchbar und nützlich wäre. Aber aus all dem oft trivialen Gerede geht doch so viel hervor, dass Schroeckh sich klar zu werden suchte, wozu er denn eigentlich arbeite; und ein solches Streben ist immer lobenswerth. Echt wissenschaftliche Leistungen haben freilich stets ihren wahren Werth in sich selbst, und man braucht nach ihrer Brauchbarkeit für diesen oder jenen besonderen Zweck nicht zu fragen. Mehr Berechtigung daher und in Folge dessen auch mehr Bedeutung für unsere Aufgaben haben Schroeckhs nicht minder ausführliche Betrachtungen über die historische Methode. „Die mühsamen Sammlungen dieser Geschichte, sagt er (I. p. 257.), die Erörterungen der kleinsten Vorfälle und zweifelhafter Nachrichten, Erläuterungen, Beweise und was es sonst vor historische Baumaterialien gibt, sind alle sehr nothwendig: aber erst das Gebäude, welches daraus aufgeführt wird, heisst Geschichte, und an diesem müssen Geschmack, Kunst und Brauchbarkeit einen gleichstarken Antheil haben.“ Wahrheit, Unparteilichkeit, strenge Wahl der Begebenheiten, genaue Schilderung des Charakters von Zeiten und Völkern fordert er von dem Historiker (I. p. 267.). „Aber,“ fährt er fort, „die pragmatische Erzählung vollendet erst Alles, was wir von der Geschichte begehren.“ Und zwar wird die Kirchenhistorie, nach seiner Meinung, „alsdenn pragmatisch vorgetragen, wenn man nicht die Begebenheiten allein, deren Ausgang und Entwicklung sich von ohngefähr zuzutragen scheint, vorstellt;

sondern hauptsächlich nach ihren Ursachen und Triebfedern forscht.“ Aber (sehr bezeichnend für seine Pragmatik!) Schroeckh spricht gar nicht von den objektiven Ursachen der kirchenhistorischen Ereignisse und Veränderungen, sondern nur von „den so verschiedenen Bewegungsgründen, die uns das menschliche Herz nach allen seinen Falten, und nach den mancherley Wegen öffnen, auf welchen es seinen Neigungen ein Genüge zu leisten sucht.“ Schroeckh ermahnt jedoch hiebei zur Vorsicht, um alle Willkür auszuschliessen. Namentlich warnt er vor historischen Sprüngen, Schlüssen von der Folge auf den Grund, dem *vitium originale* aller subjektiven Pragmatiker, sich wohl bewusst der logischen Regel: „*Ab effectu in causam non valet consequentia.*“ Ausser der Erforschung der Ursachen hat der Pragmatiker den Zusammenhang der Begebenheiten darzustellen und endlich sogar die Geschichte anzuwenden auf die Zeit, in der er lebt (I. p. 279.). Eines der grössten Verdienste Schroeckhs um die kirchenhistorische Methode besteht darin, dass er endlich Ernst machte mit der Eintheilung in Perioden. Denn „die Jahrhunderte haben, wie die Menschen und ganze Völker, ihren eigenen Charakter.“ Die Begebenheiten der einzelnen Perioden, deren er, wie Mosheim, vier annimmt, will er als Theile eines einzigen Gebäudes betrachtet wissen. Seine herrlichen, wenn auch vielleicht nicht immer richtigen Schilderungen des Charakters der vier Perioden, verrathen, wenn irgend etwas, einen Historiker von Gottes Gnaden, dem ein Auge gegeben ward für die Betrachtung der oft verschlungenen und dunkeln Wege der Vorsehung. Die Eintheilung des Stoffes in den einzelnen Perioden ist unübersichtlich und ohne organischen Zusammenhang, weil Schroeckh sich nicht bemühte die Theile aus der Natur des Ganzen abzuleiten. Auch liess er sich den Stoff allzusehr über den Kopf wachsen. Mosheim hatte ihm die berühmten Lehrer der Kirche zu wenig ausführlich behandelt (I. p. 199.). Er suchte den Fehler seines verehrten Lehrers zu verbessern und fiel in den entgegengesetzten. Zahlen entscheiden: die Biographie des grossen Basilius umfasst nicht weniger als 220 Seiten, die des Gregorius von Nazianz 191 Seiten, was gewisslich auch in einem so bändereichen Werke viel zu viel ist.

War so Schroeckh unter den Händen sein Werk zu einem ungeheuern Umfange angewachsen, so bewies der fein gebildete Weltmann L. F. Spittler in seinem „Grundriss der Geschichte der christlichen Kirche“, in welchen nie gesehenen kleinen Raum sich die Kirchengeschichte zusammendrängen lasse, „wenn man es verstehe, nur die pragmatischen Hauptpunkte kurz zusammenzustellen“ (Vorr.), mit Uebergang aller und jeder Einzelheiten, namentlich „der Litterärsgeschichte der grossen Kirchenschriftsteller“. Und Einzelheiten werden freilich überflüssig, ja störend sein, wenn es, wie Spittler (p. 2.) behauptet, „unstreitig erster Hauptgesichtspunkt der christlichen Kirchengeschichte sein soll, aus den Revolutionen der 18 verflossenen Jahrhunderte sich die historische Auflösung des gegenwärtigen Zustandes der Kirche zu suchen.“

Meint man doch, man höre, *mutatis nominibus*, einen Naturforscher, der die gegenwärtige Gestalt unseres Planeten als nothwendiges Product aus den Revolutionen vergangener Jahrtausende herleitet. Allein während der Naturforscher seinen Betrachtungen doch noch irgend eine Hypothese, irgend eine Theorie zu Grunde legt, behauptet Spittler (p. 24), „da man sich nun bald achtzehn Jahrhunderte darüber streite, worin die Lehre bestanden habe, welche Jesu Schüler auf seinen Befehl der Welt verkündigen sollten, so dürfe er hier um so weniger seine Ueberzeugungen als Geschichte angeben, da das Buch, aus dessen

Nachrichten die ganze Sache beurtheilt werden müsse, in jedermanns Händen sei.“ Wenn aber doch „die Reihe vielleicht in keiner Geschichte so zusammenhängend ist wie hier, wenn sie selbst durch die unterbrechendsten Revolutionen ununterbrochen hindurchgeht, und immer ein Ganzes bleibt, auch wenn die Erzählung aus einer Weltgegend in die andere übergeht;“ so darf man doch wohl mit Recht fragen: Was ist es denn aber, was diese Reihe bildet, was bei allen Unterbrechungen ein Ganzes bleibt? Spittler gibt uns, wenigstens indirekt, auf diese Frage dennoch eine Antwort. Es ist der menschliche Geist, wie er im Christenthume erscheint, dessen Bildung durch „die mächtigsten Strebungen und unglücklichsten Verirrungen die Kirchengeschichte erzählt, und „dessen Fortschreiten mit allen Retrogradationen und Verirrungen sich nirgends so beurkunden lässt wie hier.“ Der fromme Schroeckh wurde nicht müde, an Spittler, Henke und Schmidt zu tadeln, dass sie keine „bestimmte und vollständige Abschilderung der ursprünglichen Religion Jesu“ gegeben; allein wer nicht die Geschichte „der christlichen Religion“ schreibt, wie Schroeckh, sondern an der Kirchengeschichte die Entwicklung des menschlichen Geistes darthut, der müsste ja mit seinen eigenen naturalistischen Principien in Conflict gerathen, wenn er den historischen Begriff der Religion Jesu als Princip der Kirchengeschichte an die Spitze stellen sollte. Dass Alles, was Spittler über die Geschichte Jesu und seiner Jünger bemerkt, wie bitterer Hohn klingen muss, versteht sich bei solchen Grundsätzen von selbst. Christus ist nicht der welterlösende Gottessohn, sondern „ein vor achtzehnhundert Jahren geborner Jude, Namens Jesus, der in wenigen Jahren seines Lebens eine Revolution machte, wie die Welt noch keine erfahren.“ Zum Glück war dieser Jesus ein „sehr zärtlich gesinnter Mann“, der den grössten Theil der drittehalb Jahre seiner Wirksamkeit der Aufklärung und Besserung „zwölf junger Männer“ widmete, die zwar „wahrhaftig redliche Seelen“, aber leider „keine Gelehrten waren“, welche sich nach des Meisters Tod „durch eigenes Nachdenken hätten helfen können.“ Dass sich der Naturalist in so eigenthümlich geartete Menschen, wie Gnostiker und Manichäer, nicht zu finden weiss und sie deshalb höchstens seines Spottes für würdig hält, dass die Mönche sich freuen können, wenn ihr weltentsagendes Streben vor seinem Forum bloss als „eine traurige Kunst, fromm zu sein“ charakterisirt wird, ist natürlich. Spittlers Schreibweise ist klar und schön, anziehend und fesselnd, belebt durch geistreiche Wendungen und Exclamationen; aber wenn freilich Don Inigo Lojola „ein frommer Don Quichotte“, die Jesuiten „die Janitscharen des h. Stuhles“ genannt werden, so scheint mir das, wie manches andere, mehr witzig als der Historie würdig. Spittler theilt die Geschichte in sechs Perioden, deren zweite durch Muhammed begrenzt wird, wobei man es ebenfalls bemerken kann, dass sein Princip kein christliches ist, die fünfte durch die Stiftung der Hallischen Universität. Als Hauptabschnitte bei jeder Periode scheinen ihm folgende ganz aus der Natur der Sache selbst zu fliessen:

1) Geschichte der Ausbreitung (wie man die verschiedenen Ebben und Fluthen eines Stromes bemerken könne, ohne noch Rücksicht auf die Bestandtheile seines Wassers zu nehmen), 2) Geschichte der Kirche noch bloss als Gesellschaft betrachtet, 3) Geschichte dieser Gesellschaft als religiöser Gesellschaft.

Wusste Schroeckh unendlich viel zur Empfehlung der pragmatischen Methode zu sagen, ohne jedoch die Kraft zu besitzen derselben durch sein ganzes Werk hindurch treu zu sein, so brachte dagegen Spittler praktisch durch die ganze Darstellung der Geschichte,

namentlich aber in der Geschichte der Verfassung, alle Licht- und Schattenseiten des subjektiven Pragmatismus zu Tage.

Aber ein noch grösserer Meister der pragmatischen Kunst war Spittlers Freund und Gesinnungsgenosse G. J. Planck, in dem diese Kunst ihren abschliessenden Gipfel erreichte. Sehr schön schildert Planck selbst seinen Pragmatismus (Prot. Lehrb. I. Vorr.) mit den Worten: „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, erst in Rücksicht auf das Ganze und dann auch bei jedem einzelnen Lehrsatz zu zeigen, wie und wenn und wo zuerst Veränderung der Vorstellungsart in Glaubenslehren anfang? wodurch sie vorbereitet, zur Reife gebracht, bestimmt, wieder ungeändert, und dann wieder berichtigt wurde! — zu zeigen, durch welche Mittel Wahrheit an das Licht gebracht, durch welche Veranlassungen und Umwege der Geist derjenigen, welche sie zuerst fanden, auf ihre Spur gebracht, durch welche Hindernisse ihr Umlauf gehemmt oder beschleunigt, durch welche Widersprüche ihr Einfluss verstärkt oder geschwächt wurde? — zu zeigen, wie alle äussern, theils absichtlich angelegte, theils zufällige Umstände dabei mitwirkten? was der Charakter der Hauptpersonen, ihre Bildung, ihre Leidenschaften, ihre Vorurtheile, ihre Nebenabsichten, was die politische Verfassung, Anschläge, Verhältnisse, Fehler unserer Höfe, was hundert andere zum Theil unbedeutend scheinende, oft kaum bemerkbare Umstände des Orts, der Gelegenheit dazu beitrugen, und aus diesem Allen einigermassen zu erklären, warum von Anfang an das ganze System unseres 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.“ „Diess war das Ideal der Geschichte, welche ich schreiben wollte,“ fügt Planck hinzu, und es war dies wahrlich kein gemeines Ideal. Wie das Leben selbst zusammengewebt ist aus den verschiedenartigsten oft sich kreuzenden Interessen, aus den mannigfaltigsten in sich verschlungenen Absichten, aus unendlich vielen sich bald hindernden, bald fördernden Zwecken; so sollte hier durch genaue Erforschung der Interessen, Absichten und Zwecke der handelnden Personen ein Bild der Vergangenheit hervorgezaubert werden, das dem wirklichen Leben so viel wie möglich entspräche. Das helle Licht der Reformation, das nach der langen Finsterniss des Mittelalters so plötzlich, scheinbar so unvermittelt eintritt, macht auf jeden Betrachter zuerst einen wunderbaren Eindruck, weil, wie schon Aristoteles (Metaph. I. 2.) bemerkt, uns Alles wunderbar erscheint, dessen Ursache wir nicht eingesehen haben. Dieses anscheinend Wunderbare durch genaue Nachweisung der Ursachen hinwegzuräumen ist die erste und, meiner Ueberzeugung nach, nicht die schlechteste Seite des Planckschen Pragmatismus. Planck glaubt augenscheinlich zeigen zu können, dass die Umstimmung der Begriffe weder so gewaltsam, noch so plötzlich, noch so durchgängig geschah, als man gemeinlich glaubt, dass diese Umstimmung durch mehr als einen Umstand, mehr als ein Jahrhundert hindurch vorbereitet wurde; wie nach und nach der Geist der Menschen zu der Entwicklung reif ward, welche jetzt erfolgte.“ Ferner will Planck die Mittel aufweisen, welche jene Entwicklung jetzt beförderten und welche sie vorher aufgehalten hatten. Zu diesen Mitteln gehören natürlich vor allen Dingen die Charaktere, die Absichten und Neigungen der handelnden Personen; und dies ist die stärkste, aber zugleich

auch die bedenklichste Seite jenes Pragmatismus. Wie meisterhaft sind viele Charaktere von Planck gezeichnet, wie klar manche verworrenen Thatsachen entwickelt; aber wie oft ist auch gar „zu viel in die Seele der guten Alten hineinräsonnirt,“ wie oft ist, namentlich in „der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung,“ als Zweck, als bewusste Absicht dargestellt, was sich aus der Natur der Sache organisch entwickelt hat oder wenigstens entwickelt haben kann. Die höchste Frucht dieses Pragmatismus ist die Erkenntniss, „dass es ewige, vom Anfang der Welt an beobachtete Handlungsweise Gottes ist, durch Menschen — auch durch böse Menschen — zu wirken, aus den verwickeltesten Entwürfen menschlicher Thorheit oder menschlicher Habsucht die seinigen herauszubringen, und ihre interessirtesten Anschläge zu seinem Vortheil gleichsam zu benutzen.“ Diese merkwürdige Eigenthümlichkeit, was sich in der Geschichte auf Absichten und Plane der endlichen Subjekte nicht zurückführen lässt, oder was diese geradezu durchkreuzt, aufhebt und nach ungeahnten Zielen hinlenkt, als Plan und Absicht in das unendliche Subjekt Gottes zu verlegen, charakterisiert diesen durchweg auf das Subjektive gerichteten Pragmatismus ebenso wie die Klage über „die Leib und Seele verzehrende Arbeit, sich durch so viele Auftritte menschlicher Bosheit, Falschheit, Rachsucht und Blutgier durchwinden zu müssen.“ — Die Plancksche Darstellung ist klar und schön, ausgezeichnet durch klassische Ruhe, die das Springende und Geistreiche des Spittlerschen Witzes verschmährt, und lange, wohlgegliederte Perioden liebt: ein Muster des historischen Stils, das, so viel ich urtheilen kann, in unserer Sprache kaum übertroffen worden ist.

3. Periode der niedern oder empirischen Objectivität.

Nachdem so die pragmatische Methode in Planck ihre höchste Spitze erreicht hatte, trat unsere kirchliche Geschichtschreibung allmählich in eine neue Phase ein, die ich die Periode der niedern oder empirischen Objectivität nennen möchte. Den Uebergang aus jener subjectiven Pragmatik zu dieser empirischen Objectivität bildet H. Ph. C. Henkes „Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche nach der Zeitfolge.“ Freilich ist Henke noch Pragmatiker und will es sein. Schon seine Eintheilung des Stoffes nach der Zeitfolge hat einzig in seiner pragmatischen Tendenz ihren Grund; aber so exklusiv subjectivistisch die Henkesche Geschichtsbetrachtung im Uebrigen auch ist, seine Pragmatik ist weit objektiverer Natur, ist weit mehr eine Pragmatik der Sache selbst als die eines Planck und Spittler. In bewusstem Gegensatz zu den letztern sagt er (I Vor. p. XXIV): „Die simple Wahrheit, wie sie nach genauem und vorsichtigem Verhör der Urkunden und Zeugen lautet, nicht wie man wünscht, dass sie lauten mögte, muss sprechen; vielsagende Winke, Anspielungen, Ausrufungen, können nicht die Stelle der geraden, schlichten Erzählung vertreten.“ So reich daher auch seine Geschichte an pragmatischen Gesichtspunkten und Andeutungen ist, so herrscht doch das Stoffliche bei weitem vor. Das durchweg subjektive Gepräge seiner Geschichte ist durchaus nicht pragmatischer, sondern polemischer Natur. Er will keine Gelegenheit vorbeilassen, und er lässt keine vorbei, „den tausendfältigen Unfug und Schaden bemerkbar zu machen, welchen Religionsdespotismus und Lehrzwang zu allen Zeiten unausbleiblich angerichtet haben, es mogten nun Unverstand oder Verblendung, oder Herrsch-

sucht und Tyrannerey, oder bübische Arglist und Täuschungskunst sein, die diesen Despotismus und diesen Zwang übten.“ Die Wahrheit des alten Philosophems, dass Gleiches nur von Gleichem erkannt werde, tritt nirgends mehr zu Tage als bei Henke, der den Massstab seines aufgeklärten Rationalismus unbarmherzig an alle Zeiten und an alle Charaktere anlegt: an Christus, dessen Lehrsätze nach ihm weiter nichts enthielten als „die allgemein fassliche und allgemein anwendbare Vernunftreligion und Sittenlehre des Alten Testaments,“ wie an „die zwölf jungen Männer, die in ihm den grossen Prätendenten des neuen jüdischen Königreichs erblickten“ (I. p. 36); an die phantastischen Gnostiker wie an den genialen Origenes, an den schroffen Tertullian wie an den edlen Joh. Chrysostomus, welchen er „ungern von seines Zeitalters gemeinsten Fehlern angesteckt sieht“ (I. p. 214), an den unbeugsamen Athanasius wie an die schwärmerisch-mystischen Neuplatoniker. Ueberall spricht er seine Antipathien unverholen aus; erst bei der Geschichte der neuern Zeit fühlt er sich in einem ihm homogenem Elemente und wird daher auch gerechter in seinem Urtheile.

Henke wollte also mit Vermeidung der subjektiven Pragmatik eine „schlichte Erzählung“ liefern mit „einem reichen Vorrath von Fakten“ und fortwährender Verweisung auf die Quellen. Hatte er aber dabei noch von dem Rechte seiner Subjektivität zu dem Zwecke Gebrauch gemacht Hohn und Spott über alle Jahrhunderte auszugiessen, so wurde jetzt auf einige Zeit das Ideal der kirchlichen Geschichtschreibung darin gefunden, nicht bloss die Willkür des subjektiven Pragmatismus zu vermeiden, sondern, um auch nicht in den Henkeschen Missbrauch der Subjektivität zu verfallen, sich alles subjektiven Urtheils gänzlich zu begeben. Um dies zu erreichen verwies man nicht bloss fortwährend auf die Quellen, sondern lieferte auch Auszüge aus denselben. Schon J. E. Chr. Schmidt glaubte dadurch, dass er „Auszüge aus einigen Schriften“ beifügte, erst seine Leser ganz in den Stand zu setzen, „den Geist jener Zeiten richtiger und vollständiger auffassen und beurtheilen zu können“ (I. p. VII). Danz in seinem Lehrbuche theilte, anstatt auf die Quellen zu verweisen, diese selbst mit. Aber erst Gieseler errang in dieser Richtung die Palme. In seinem Streben nach wahrer Objektivität und in der Absicht jedes Zeitalter, damit es recht verstanden werde, selbst sprechen zu lassen, lieferte er einen anerkannt unschätzbaren Quellenkommentar und so „das nützlichste Werk der neuern kirchenhistorischen Litteratur“ (Baur, Epochen, p. 232). Auch Gieseler will Pragmatiker sein, will den „kirchlichen Charakter jeder Zeit in seiner Entwicklung und Eigenthümlichkeit, und in seinen Verhältnissen zu den Volksthümlichkeiten und Staatsverfassungen pragmatisch darstellen,“ aber sein Pragmatismus besteht in der umsichtigen Auswahl und geschickten Zusammenstellung von That-sachen, aus denen die geschichtlichen Consequenzen wie von selbst sich zu ergeben scheinen. Die einzelnen Persönlichkeiten, deren egoistischer, kluger Berechnung der subjektive Pragmatiker nicht viel weniger als Alles zuschrieb, treten bei ihm vor der Gesammtheit der Geschichte fast völlig in den Hintergrund zurück. Während z. B. in der Geschichte der Hierarchie in der zweiten Periode Spittler (p. 86—93) fast einzig von dem Gelingen oder Fehlschlagen von allerlei Planen und Projekten redet, reiht Gieseler (I. p. 660—682) nur bedeutsame Fakta aneinander. So vortrefflich aber auch die Gieselersche Quellensammlung ist, namentlich auch durch Anwendung einer scharfsinnigen Kritik; so verdienstlich auch die selbstverleugnende Zurückhaltung des eigenen Urtheils ist, zumal einem Henkeschen Missbrauch desselben gegenüber: so muss man dabei doch ja nicht vergessen, „dass Farb-

losigkeit noch weit entfernt ist von wahrer Objektivität.“ Eine Farbe soll und muss die Geschichte doch immer an sich tragen, nämlich die Farbe, den Charakter des zu schildernden Objektes. Gieseler suchte dies eben zu erreichen durch Anschluss an die Quellen, durch Mittheilung der Quellen. Aber wie wenig man auf diesem rein äusserlichen, empirischen Wege seinem Objekte gerecht werden, wie wenig man auch beim besten Willen sich selbst, seinem eigenen Subjekte entfliehen könne, das zeigt der im Grunde seines Herzens rationalistisch gesinnte Gieseler namentlich bei der Schilderung des Mönchthums (I. p. 527 bis 553). Auch hier verhält er sich scheinbar ganz kalt referirend; auch hier reiht er nur Thatsachen an Thatsachen; auch hier lässt er unter dem Texte die Zeit selbst zur Sprache kommen: aber eben die Auswahl der Thatsachen und Quellen beweist es, dass seinem rationalistischen Sinne das ganze Institut zuwider ist, dass er es durchaus nicht fassen kann, wie auch in dieser absonderlichen, vielfach entarteten Einrichtung die erhabene christliche Idee der Weltentsagung in endlicher Erscheinung sich darzustellen suchte. Ich kann es hier nicht unterlassen eine Anmerkung zu machen. Ich selbst habe oben mit Baur (Epochen p. 232) das Gieselersche Werk das nützlichste der neuern kirchenhistorischen Literatur genannt; wenn aber Baur (p. 236) den Werth der Haseschen Kirchengeschichte nach ihrer Brauchbarkeit und Anziehungskraft für das deutsche Publikum bestimmt, so scheint mir dies für das ausgezeichnete Werk mindestens ein sehr zweideutiges Lob; denn nach diesem höchst bedenklichen Kanon liesse sich auch gegen die Vortrefflichkeit eines von 1849—63 fünf Mal aufgelegten sogenannten „Studentenbuches“ nichts einwenden, bei dem man doch nicht ohne Grund gefragt hat: „Hat sich die Industrie auch der Kirchengeschichte bemächtigt?“

4. Periode der idealen Objektivität.

So nützlich also auch Gieselers Kirchengeschichte sein mag, so sehr sie auch ihre Brauchbarkeit namentlich dadurch bewährt, dass sie es dem Leser möglich macht selbst zu urtheilen, sich selbst ein möglichst treues Bild der Vergangenheit zu konstruieren; so darf man es doch ja nicht verkennen, dass seine Weise objektiv zu sein noch lange nicht die wahre ist, und vor allen Dingen, dass es der echte Historiker nicht dem Leser überlassen darf aus seinen Materialien sich selbst die Geschichte zusammensetzen, sondern dass es des Historikers Aufgabe ist dem Leser diese Geschichte fertig zu liefern. Wie ist das aber möglich, wird man fragen, ohne dem subjektiven Pragmatismus sich hinzugeben, ohne der subjektiven Willkür anheimzufallen, ohne in der empirischen Objektivität stecken zu bleiben? Es ist dadurch möglich, dass der Historiker sein Subjekt so lange reinigt von allen Schlacken endlicher Befangenheit, bis er in selbstverleugnender, liebender Hingabe ganz aufgeht in seinem Objekte, bis seine Seele lediglich zum klaren, reinen Spiegel der historischen Ereignisse und Charaktere wird. Dadurch erst wird die ideale Objektivität erreicht, die höchste Stufe der historischen Kunst. Glücklicher Weise ist diese edelste Form der Geschichtsschreibung auch in unserer Kirchenhistorie kein leeres Ideal mehr, seitdem August Neander an ihr die Wahrheit des alten Satzes bewährt hat: „Historia est carmen solutum.“ Bereits hatte Ph. C. Marheinecke in seiner Universalkirchenhistorie, trunken von dem

Geiste der Identitätsphilosophie, auf die Idee der ewigen Religion hingewiesen, welcher Christus einen Anfang in der Zeit gegeben, der Art, dass alle nachherigen Veränderungen innerhalb der Sphäre des Christenthums als Versuche der Reproduktion und Nachkonstruktion des durch Jesum konstruierten Urchristenthums zu betrachten seien. Bereits hatte auch der von Kantischen Ideen angeregte C. F. Stäudlin in seiner „Universalgeschichte der christlichen Kirche“ es als höchstes Princip jeder Kirchengeschichte hingestellt die vorhandenen Kirchen mit dem Ideale der Kirche zu vergleichen, welches er freilich gar kantianisierend als „eine gesellschaftliche Vereinigung aller Menschen unter den Gesetzen der Tugend in einem moralischen Freistaate, dessen Oberhaupt Gott ist,“ bestimmte. Doch dies waren noch mehr „Standpunkte und Ansichten,“ die missverstanden leicht hätten irre führen können, so dass die Geschichte in Philosophie der Geschichte ausgeartet wäre. Denn der Historiker ist nicht, wie Marheinecke zu glauben schien, dem reinen Künstler zu vergleichen, der die in der Welt erscheinenden Ideen ganz abgesehen von dieser oder jener immer unvollkommenen Erscheinung in ihrer ewigen, ungetrübten Schönheit darzustellen hat, sondern vielmehr dem Portraitmaler, dem man höchstens erlauben darf, das Ideal der einzelnen Person, d. h. die Idee der Menschheit, sofern sie in diesem oder jenem Individuum sich ausgeprägt hat, darzustellen. So wird der Kirchenhistoriker die einzelnen Perioden der christlichen Entwicklung, die besondern Kirchen und Sekten und Persönlichkeiten in der Weise schildern, dass er das Allgemeine an ihnen, gewissermassen ihren christlichen Typus, besonders hervorhebt, aber auch die individuellsten Ausprägungen dieses Typus, ja die Abweichungen und Corrupturen desselben in einzelnen Erscheinungen, nicht vergisst. Die letztern wird er jedoch so darzustellen wissen, dass es dem Betrachter leicht wird, ihren naturgemässen Zusammenhang mit dem echt christlichen Geiste zu erkennen. Wie nun der Portraitmaler, der kein Stümper ist in seiner Kunst, solche Individuen sich zu Vorwürfen wählen wird, in denen die Idee der Menschheit besonders charakteristisch ausgedrückt ist, so wird auch der echte Kirchenhistoriker solchen Persönlichkeiten, durch welche die Idee des Christenthums in einer Zeit oder einer Einzelkirche, gleichsam repräsentiert wird, besondere Aufmerksamkeit zuwenden. Hierin zeigt sich die grosse Bedeutung der kirchengeschichtlichen Monographie, deren Schöpfer unser Neander ist. Was ihn zu diesen Monographien geführt habe, spricht er (Antignost. p. IV) in folgenden Worten aus: „Nur aus einer genauen Charakteristik der einzelnen theologischen Geistesrichtungen in den verschiedenen Perioden, nach ihrem Einflusse auf Dogmatik, Moral, Hermeneutik und Exegese, scheint mir eine fruchtbare Geschichte der theologischen Entwicklung überhaupt hervorgehen zu können. Und in dieser Hinsicht ist es für jedes Zeitalter besonders wichtig, die Repräsentanten dieser einzelnen Geistesrichtungen darzustellen. Durch diese Monographien namentlich bewies Neander seine Meisterschaft in der historischen Kunst. Er hatte das nöthige theologische pectus, um sich ganz in seinen Gegenstand zu versenken, um sein Subject ganz und gar aufgehen zu lassen in dem zu schildernden Objekt. Deshalb sind seine Schilderungen so wahr, so objektiv, seine Charaktere so treu, seine Gestalten so lebenskräftig und lebensfähig. Es heisst das Wesen des echten Historikers ganz und gar verken-
nen, wenn D. Strauss sich die Begeisterung Neanders für den Apostaten Julianus aus seinen romantischen Sympathien mit dem heidnischen Romantiker erklärt. Die Wahl Julians zum Repräsentanten des dem siegreichen Christenthum mit seiner letzten Kraft sich ent-

gegenstellenden Heidenthums verräth Neanders historischen Scharfblick, seine Begeisterung aber ist nur die ganz natürliche des wahren Künstlers für sein Objekt. Sinn für das Individuelle, ein weites Herz für die verschiedenartigsten Charaktere musste Neander schon als Schüler des Verfassers der „Monologe“ haben. Einen Fehler tragen freilich fast alle diese Gestalten an sich, nämlich dass sie zu sehr nach Einem feststehenden Ideale gemodelt sind; aber sie erhalten dadurch einen eigenen Reiz, dass dies Ideal gewissermassen der idealisierte Neander selbst ist. Doch bei diesem Sinne für das Individuelle, dieser so zu sagen poetischen Seite unseres Historikers, fehlte ihm nicht die philosophische Seite, die dem echten Historiker vielleicht noch unentbehrlicher ist als jene, nämlich die Gabe das Allgemeine in den Erscheinungen zu erkennen und zu fixieren. Dabei aber war er ein abgesagter Feind des „philosophischen Begriffsfanatismus,“ der damals herrschend zu werden begann, und erklärte sich entschieden gegen die Richtung derer, „welche die Entwicklung des göttlichen Lebens in der Menschheit, die Tiefen des menschlichen Geistes und Gemüths nach einigen armseligen Begriffsformeln, in die Alles hineinpassen muss, ermessen zu können meinen.“ Das Leben (und die Geschichte ist ja nichts als Leben, Leben im Grossen) lässt sich, das war Neanders Ueberzeugung, weder in Formeln und Schemata zwingen, noch aus Formeln und Schematen a priori konstruieren. Nicht ein Begriff war ihm das Christenthum, sondern eine Kraft, eine Kraft aus Gott, „erhaben über alles, was die menschliche Natur aus eigenen Mitteln zu schaffen vermag“ (Allg. Gesch. d. chr. R. u. K., Eingang). Und den Entwicklungsprocess dieser Gotteskraft in der Welt und im Kampfe mit der Welt, die immer vollkommener Realisierung dieser Idee des Christenthums in der Welt der Erscheinung darzustellen, das ist eben die Aufgabe der Kirchengeschichte, die Neander so klar wie niemand vor ihm erkannt hatte. Eben deshalb konnte er es unternehmen, die Geschichte der Kirche Christi, die so manchem vor ihm nur als eine lange Kette menschlicher Bosheiten und Irrthümer erschienen war, darzustellen „als einen sprechenden Erweis von der göttlichen Kraft des Christenthums, als eine Schule christlicher Erfahrung, eine durch alle Jahrhunderte hindurch ertönende Stimme der Erbauung, der Lehre und der Warnung für Alle, welche hören wollen.“ Ist auch im Einzelnen manches an Neanders Kirchengeschichte zu tadeln, ist auch sein Stil oft einförmig und schleppend und erreicht nicht die Würde eines Planck; musste er auch in der Geschichte der christlichen Kunst, in der doch auch auf eigenthümliche Weise der christliche Geist zur Erscheinung kommt, von einem Hase ergänzt werden; ist es auch nicht zu hoffen, dass man bei ihm stehen bleibt, wie die Alten einst bei den grossen Leistungen eines Eusebius von Caesarea, sondern vielmehr zu wünschen, dass andere Geister andere Bahnen einschlagen: so ist es doch als unsterbliches Verdienst Neanders anzuerkennen und festzuhalten, dass er die wahre Methode der kirchlichen Geschichtschreibung gefunden hat, die Methode der idealen Objektivität.

