

Werk

Titel: Zur Philosophie der Kirchengeschichte

Autor: Koehler, W.

Ort: Tübingen

Jahr: 1915

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1915_0018|log68

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Zur Philosophie der Kirchengeschichte.

I.

Geschichtliches¹⁾.

Die Probleme der Geschichtsphilosophie sind in der „Theologischen Rundschau“ zusammenhängend zum ersten und einzigen Male von E. Troeltsch 1903 behandelt worden; seitdem ist die Geschichtsphilosophie, teils mit, teils ohne ausdrückliche Heraushebung in der Titelüberschrift unter der systematischen Theologie untergebracht worden. Wenn sie jetzt nun als „Philosophie der Kirchengeschichte“ wieder auftaucht, so kommt es auf den Namen nicht an; ich wähle ihn, den übrigens Karl Sell, ohne daß ich darum wußte, zuerst geprägt hat, um deswillen, weil er mir das am treffendsten wiederzugeben scheint, worauf es für den Theologen in der Geschichtsphilosophie ankommt: die Geschichte des Christentums — das ist die Kirchengeschichte — über die kausale Verknüpfung der Tatsachen hinaus, wie sie die landläufige kirchengeschichtliche Vorlesung bietet, geschichtsphilosophisch zu verstehen, so wie man eben überhaupt Geschichte geschichtsphilosophisch versteht. Die Philosophie der Kirchengeschichte ist eine Unterabteilung der allgemeinen Geschichtsphilosophie, und der Sondercharakter der Unterabteilung wird lediglich durch den Stoff gebildet, durch das Illustrationsmaterial gleichsam; das ist eben hier die Christentumsgeschichte, in der allgemeinen

1) Vgl.: Grundriß der Geschichtswissenschaft, hg. von A. Meister, I 3: Methodik von A. Meister, Geschichtsphilosophie von O. Braun. Leipzig-Berlin, Teubner, 1913. 65. M. 1.50. — Schneppe, R., Görres' Geschichtsphilosophie. Frühzeit. (Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte H. 50.) Berlin und Leipzig, Rothschild, 1913. 56. M. 1.80.

Geschichtsphilosophie die „profane“ Geschichte, die Methodik und Systematik aber ist beide Male die gleiche, und Berührungen auch im Stoffe liegen in der Natur der Sache, sofern die Scheidung zwischen Profangeschichte und Kirchengeschichte ja nur eine sehr relative ist. Unter Geschichtsphilosophie befasst sich nun aber eine ganze Fülle von Problemen und Darbietungen. Wie jede Disziplin hat auch die Geschichtsphilosophie ihre Geschichte, und diese Geschichte, wie sie z. B. O. BRAUN in einem knappen, aber gut orientierenden, vor allem mit guten Literaturangaben versehenen Ueberblick bietet, ist sehr lehrreich, auch wertvoller als die Geschichte etwa der einzelnen theologischen Disziplinen, über die man — oft genug freilich viel zu häufig — hinwegzueilen pflegt. Denn diese Geschichte zeigt, wie die Menschheit historisch denken gelernt hat; die Geschichtsphilosophie ist ja nichts anderes als die denkende Erfassung der Geschichte. Das, was heute von jedem Historiker als selbstverständliche Voraussetzung gefordert werden muß, die sog. Objektivität der Auffassung, die Ausschaltung religiös-teleologischer Absichtlenkung, die Wertung gewisser treibender Kräfte innerhalb der Geschichte, sei es Institutionen, den Staat an der Spitze, sei es Persönlichkeiten, das Genie an der Spitze, hat die Menschheit erst in langem Entwicklungsprozesse gelernt. Speziell nun aber wieder ist es lehrreich, die Entwicklung des historischen Denkens gegenüber der Christentumsgeschichte zu begreifen, weil gerade vom Christentum her die stärksten Sperren gegen ein historisches Denken (im heutigen Sinn) aufgerichtet worden sind: die historische Erkenntnis war in dem Momente da, als christliche Sonderansprüche zerbrochen waren, was bekanntlich in der Aufklärung geschehen ist. Die Geschichte des historischen Erkennens hier ist keineswegs identisch mit der Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung, so vielfach auch beides sich berührt. Einige z. T. aus Brauns Ueberblick gewählte Beispiele mögen das Wachsen der historischen Erkenntnis auf christlichem Boden illustrieren, wobei wir uns dem Urteil Brauns durchaus anschließen: „die Geschichte

dieser Disziplin ist noch viel zu wenig bearbeitet“: der Begriff der Menschheit als einer Interessengemeinschaft — für die Geschichtsphilosophie eine Grundvoraussetzung — ist der Antike fremd, die darum auch über geschichtsphilosophische Einzelheiten oder metaphysische Weltentwicklungsspekulationen (das ist aber keine Geschichtsphilosophie!) nicht hinausgekommen ist, Paulus (Röm. 9—11 u. ö.) kennt ihn, und er hat auch eine sehr fein ausgeprägte Geschichtsphilosophie. Systematisiert ist sie erstmalig bei Augustin in *de civitate dei*, diesem prächtigen, echt supranaturalistischen Aufriß der Geschichte als eines Kampfes zwischen Glaube und Unglaube. Clemens Alexandrinus, wiederum bei Paulus (Gal 4, ff.) anknüpfend, würdigt die Geschichte als Erziehung des Menschengeschlechtes, natürlich noch nicht so rationalistisch wie Lessing, doch ist ja bei diesem selbst noch das Verhältnis des rationalen zum supranaturalen Momente das eigentliche Problem seiner Schrift. Was uns Troeltsch in seinen „Soziallehren“ klar machte, bedeutet auch eine Stufe des geschichtlichen Erkennens der Menschheit, daß nämlich bei Thomas v. Aquino der Staat eine notwendige Stufe innerhalb der Weltentwicklung ist: der Mensch ist durch seine Natur auf das Leben im Staate angewiesen. Nur ist diese Idee nicht so ganz neu, als es bei BRAUN erscheint, Thomas hat sie nur systematisiert und in die Dogmatik eingebaut, die früher vorhandenen starken Spannungen ausgeglichen, Ansatzpunkte finden sich schon bei Augustin und Paulus (Röm. 13), und die Wurzel liegt im Naturrechtskomplexe der Stoa. Der große Wendepunkt für die historische Erkenntnis kommt dann, wie schon angedeutet, mit der Aufklärung, deren Fruchtbarmachung für die Genesis des historischen Bewußtseins die Romantik leistet. „Die Gegenwart ist gar nicht verständlich ohne die Vergangenheit“, sagt Novalis, und Fr. Schlegel stellt der Philosophie die Aufgabe einer Entwicklungsgeschichte des Geistes.

Allerdings liegen die Dinge hier sehr kompliziert. Die Arbeit der Aufklärung ist geschichtsphilosophisch wesentlich negativ gewesen. Sie hat das Christentum von der Sonderbühne

einer übernatürlichen Heilsgeschichte herunter auf den Boden der allgemeinen Menschheitsgeschichte gestellt, aber sie hat im allgemeinen noch nicht die nun hier arbeitenden Faktoren und Mächte in Relation und geschichtliche Verknüpfung zu setzen verstanden. Das leisten erst Idealismus und Romantik, und ihr wirksamster Hebel ist der Entwicklungsbegriff, den man mit dem späteren naturwissenschaftlichen Entwicklungsbegriff zu vermengen sich hüten muß. In ihm barg sich aber, dank der kritischen Philosophie, ein ganzes Knäuel von Problemen. Idee, a priori, Allgemeines, Besonderes, Persönlichkeit, Auswicklung oder Epigenesis, um nur ein paar Schlagwörter zu nennen.

Sehr klar spiegeln sich die Schwierigkeiten der Probleme und die sich vielfach durchkreuzenden Tendenzen wieder in der Geschichtsphilosophie des jungen Görres, über die SCHNEPPE berichtet. Es ist nur schade, daß Verf. sich, wie das in Dissertationen üblich ist, mit einer von knappen Bemerkungen begleiteten Analyse der Görresschen Schriften begnügt, aber an eine systematische Würdigung sich noch nicht heranwagt. Gerade die aber ist interessant; immerhin macht Sch. mit dem Material gut bekannt und kennt auch die Literatur. Die beiden Strömungen, die in Görres miteinander ringen, sind die des Idealismus: Naturverlauf auf der einen Seite, in der scharfen Zuspitzung mathematischer Erkenntnis, und Geist auf der anderen Seite, und das Problem der Probleme ist der Mensch, weil er in der Mitte steht und von beidem etwas hat. „Der Mensch, wo ist er her? Zu schlecht für einen Gott, zu gut für's Ungefähr.“ Es gilt das Verständnis der kosmischen Stellung des Menschen, er gehört in den Naturzusammenhang hinein, sein Ich aber hebt ihn darüber hinaus. Darauf kommt es hinaus, wenn Sch. von einer „Vorliebe für das Organische, für das Leben“ bei G. redet und Intelligenz und Natur als die letzten Bestandteile des Alls bei G. gelten. Erkenntniskritisch bedeutet das den Dualismus von Innen- und Außenwelt, und sehr charakteristisch gliedert sich für G. die Innenwelt dann wieder in Menschheit und Per-

sönlichkeit, die Natur hingegen in Menschheit und materielle Welt — die Menschheit gehört eben beiden Gebieten an. Eine Synthese glaubt G. dann im Begriff der „Naturintelligenz“ gefunden zu haben die als absolute Intelligenz die absolute Natur anschaut, sie in sich erkennt und folglich notwendig selber ganz in sich haben muß. (Goethes: sich in Natur, Natur in sich zu hegen.) Klingt das schon ganz an die zeitgenössische Dialektik, so ist es unmittelbar kantisch, wenn nun die Freiheit der Hebel zur Naturbeherrschung durch den Menschen wird. „Das Ziel wäre absolute Freiheit, in der absoluten Freiheit läge absolutes Glück.“ Aber das Ziel wird nie erreicht, und so ist die Menschheit, wie C. F. Meyer einmal sagte, der „qualenvolle Sisyphus, der seinen Felsen ewig wälzen muß“. Dieses Wälzen ist die menschliche Geschichte — ganz ähnlich wie Hegel die Geschichte als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit bestimmte, die Grundlage ist ja für Hegel und G. dieselbe.

In seinen „Aphorismen über die Organonomie“ sucht G. nun nach der anderen Seite hin die Geschichte ganz mathematisch-mechanisch zu fassen, aber so geht es nicht, und nun wirft er sich in „Glauben und Wissen“ ganz der Mystik in die Arme, die also auch hier, wie überhaupt, die Spannung zwischen Logos und Mythos löst. Er ist dabei stark von Schelling und Jak. Böhme beeinflusst: aus dem Urgrund aller Dinge, den er „das Ueberschwengliche“ nennt, gehen stufenförmig Intelligenz und Materie hervor — also wieder der Dualismus, der im Organischen synthetisch verbunden ist. In einem großen kosmologischen Prozeß strebt das im Endlichen erscheinende Göttliche wieder in die Gottheit zurück: „Vollkommenheit am Anfang, Vollendung am Ende, dazwischen der Tiefpunkt der Entwicklung“, und wer das empfindet, „glaubt“. Damit wie schon in der ganzen Fassung der Entwicklung macht sich bei G. ein stark kirchlich-dogmatischer Zug geltend, wie haben bei ihm nicht die Herdersche Entwicklungsidee von unten nach oben, vielmehr der Höhepunkt der Entwicklung ist der Anfang. Das gilt kosmologisch wie

anthropologisch; im Embryo bildet sich zuerst das Gehirn, die organische Entwicklung ist absteigende Metamorphose. Die Geschichte erscheint von da aus, indem erkenntnistheoretische Prinzipien sich zwischen die kosmologischen Gedanken mengen, als von Gedanken des Weltgeistes, Ideen beherrschte „Chronik des Allgemeinen“; von hier aus kann das Besondere keinen Platz finden, vielmehr die Gesetze herrschen. Es gelingt G. daher auch nicht, den Menschen gerecht zu werten, er pendelt zwischen ideeller und materieller Welt hin und her. Und von hier aus wird es sofort geschichtsphilosophisch verständlich, warum G., der das uniforme Mittelalter so treffend würdigt, vor der Reformation völlig versagt: sie ist „der Geist der Besonderung, des Individualismus“. G. glaubt auf Grund der die Geschichte beherrschenden Gesetze auch die Zukunft konstruieren zu können, und man muß es ihm lassen, er ist kein schlechter Prophet gewesen. Man höre: „Geld- Handels- und Seeverkehr und ihre natürliche Beweglichkeit werden die völlige Erstarrung verhindern. Einstweilen hat sie England völlig an sich gezogen und saugt nun dem Kontinent das Herzblut aus. Aber schließlich wird die Insel vom Weltteil überwunden werden. Und nur solange wird der Ossifikationsprozeß auf dem Festlande dauern, solange dieses vom Ozean und seinem Anteil an dem lebendigmachenden Element geschieden ist. Dann wird in der Ausbildung des Kolonialwesens eine einheitliche Organisation der ganzen Welt sich entwickeln; denn offenbar sucht die Zeit eine größere Basis“ (S. 39). In einer späteren Schrift von G. wird seine Geschichtsphilosophie sichtlich massiver, christlicher, entrationalisiert. Der „Weltgeist“ wird Gott und neben ihm steht der Teufel, und die Wiedergeburt der Religion ist das beste Mittel für Deutschlands Erstehen. Aber er rationalisiert dann doch immer wieder: die Geschichte, sogar die Geschichte der Religion, soll ein Gesetz von der Erhaltung der Lebenskraft und der Stoffsumme kennen, und nur die Formen sollen wechseln. Dagegen stemmt sich dann freilich wieder der Christ in G., der die Einzigartigkeit