

Die Wahrheit in der Geschichte

Von OSKAR KÖHLER

„Man muß zur Geschichte ein Herz haben.“

Johann Gustav Droysen, Briefwechsel

Das 19. Jahrhundert, in seinem Heraufstieg von den Zeitgenossen enthusiastisch begrüßt, von manchen aber auch mit einem Argwohn beobachtet, der selbst in den Lobreden wie eine geheime Nebenstimme mitzuschwingen scheint, hat unter seinen doppelgesichtigen Wirkungen als eine der nachhaltigsten ein quantitativ und qualitativ neues Geschichtsbewußtsein hervorgebracht, das, wenn auch unausdrücklich, heute das Verhalten der breitesten Schichten mitbestimmt. Was auch immer unter der „Ausbildung einer restlos historischen Anschauung der menschlichen Dinge“ (Ernst Troeltsch) im einzelnen zu verstehen ist — denn die historische Anschauung differiert von der Objektivität der Geschichte als einer sittlichen Theodizee bis zur radikalen Subjektivität der Wertbeziehung —, gemeinsam ist jedenfalls die Blickrichtung auf die Gewordenheit alles Menschlichen. Hatte der alle Verhältnisse durchdringende Sinn für den Menschen als ein geschichtliches Wesen die Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit des Individuellen erkennen lassen und damit die ausgezeichnete Würde des Menschen gegenüber dem Funktionalismus einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit gewahrt, so drohte freilich zugleich gerade die historisierende Betrachtung alles Verhaltens zu Gott, zum Recht, zur Gesellschaft diese Würde zu zerstören: Wenn jedes Verhalten gleich gültig war, mußte jedes Verhalten letztlich gleichgültig werden. „Die geistige Lage der Zeit verlangt nicht bloß . . . die Erlösung vom Naturalismus . . ., sondern mehr noch vielleicht die Erlösung vom Historismus und seiner begleitenden Skepsis, Ermüdung und Wirklichkeitsflucht.“ Mit diesen Worten ruft Ernst Troeltsch nach einer „neuen Berührung von Historie und Philosophie“. Ist es so, als halte es der im Strom Treibende für möglich, sich an seinem eigenen Schopfe herauszuziehen? Oder ist die Erlösung vom Historismus nur dem Gläubigen gegeben — nicht weil er einen außergeschichtlichen Standort hat (als ob er im Strom und zugleich außerhalb des Stromes sein könne), sondern weil er an den Erlöser glaubt, der in der Geschichte erschienen ist?

Mit dieser Frage greifen wir freilich weit vor, wenn hier vom historiographischen Beitrag des Verlages Herder in seiner 150jährigen Geschichte die Rede sein soll. Denn die Entfaltung der europäischen Geschichtswissenschaft im Sinne kritischer Reflexion war zunächst eine Leistung vor allem des deutschen Protestantismus, der zwar überall dort, wo er die Geschichte noch als ein Ganzes, in sich Sinnbedeutendes behielt, sich mehr oder weniger verdeckt auf ihre Offenbarung als Heilsgeschichte berief — zugleich aber alle Säkularisierungen der Heilsgeschichte als solche enthüllte, die Welt „entzauberte“ bis zum bitteren Ende des „religiösen Alltags“ bei Max Weber, bis zur „Unausragbarkeit des Kampfes der letzten überhaupt möglichen Standpunkte zum Leben“. Es ist offenbar, daß hierbei vom deutschen Protestantismus mehr geleistet wurde als eine Fehlanzeige. Der deutsche Katholizismus aber ist lange Zeit in die vom Historismus gestellte Frage gar nicht eingetreten. Dies hat Gründe, die keineswegs nur, oder auch nur vorwiegend in der ä-

ßeren Situation des deutschen Katholizismus innerhalb des Wissenschaftslebens lagen. Der Dominikaner *Albert Maria Weiß*, der dem Verlag Herder lange Zeit sehr nahestand, schreibt 1889 in seiner Biographie über *Benjamin Herder*: „Mit einer gewissen Verwunderung erfüllt uns die Beobachtung, daß das große Verzeichnis der Werke, die bei Herder erschienen sind, außer Hergenröthers Kirchengeschichte und dem kleineren Werke von Wedewer kein Lehrbuch aus dem berühmten Fach aufzuweisen hat. Es ist das um so auffälliger, je mehr in anderen Zweigen die Zahl der Lehrbücher überwiegt. Jedoch wenn wir unsere Blicke vom Herderschen Verlage wegwenden, so werden wir überall gleichmäßig die nämliche Erscheinung beobachten, daß unter den Lehrbüchern die aus dem Gebiete der Kirchengeschichte am geringsten vertreten, und daß selbst von diesen wenigen manche ohne Fortsetzung oder Vollendung geblieben sind. Es ist gerade, als ob die Tatsachen einen lauten Widerspruch gegen die Behauptung erheben wollten, daß die Geschichte der Kern und die belebende Seele für die Theologie sei. Wir Katholiken finden diese Erscheinung nur der Sache entsprechend. Uns ist die Schrifterklärung und die Darstellung der überlieferten Glaubens- und Sittenlehre das Wesentliche in der Theologie. Der Geschichte können wir nur den Rang einer Hilfswissenschaft zugestehen.“ Weiß spricht hier nur von der Kirchengeschichte und verweist im übrigen auf die zahlreichen historiographischen Werke, die seit den sechziger Jahren im Verlag Herder¹ und anderwärts innerhalb des Katholizismus erschienen sind. Aber er klammert doch aufs Ganze gesehen die Kirche als Geschichte aus und will sie als normatives Koordinatensystem in das Geschehen gelegt sehen. Da aber die „Kirche“ im weiteren Sinne, d. h. sie selbst und alle von ihr herkömftigen Gebilde, die innerste Struktur der europäischen Geschichte ausmacht, in welcher Weise sie auch immer gesehen wird, wirft die Ausklammerung die Frage auf, ob für die Position, wie sie der Dominikaner formuliert, Geschichte überhaupt möglich ist. Gewiß ist jedenfalls, daß Geschichte etwas anderes ist, wenn Kirche selbst Geschichte ist, und wieder etwas anderes, wenn nur an ihr, an ihrer Außenwand Geschichte geschieht. Man mag die Formulierung von *Albert Maria Weiß* als extrem bezeichnen, sie trifft jedoch einen Tatbestand. 1927 erschien im Verlag Herder das Werk *„Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten — ihre Anfänge im Zeitalter*

¹ Die Verlagskataloge führen bis heute weit mehr als tausend historiographische Titel auf, darunter wohl einen Teil, der sich an „das Volk und die reifere Jugend“ wendet oder erbaulicher Art ist — auch dies übrigens eine nur zu unterschätzte Weise, sich mit der Geschichte zu befassen —, aber doch meist wissenschaftliche Arbeiten. Über die Hälfte der Titel erschien im 19. Jahrhundert, dabei auch viele Einzelwerke zur Kirchengeschichte. Außer den von *Weiß* genannten Sammelwerken ist jedoch nur die mehrfach umgearbeitete *„Kirchengeschichte“* (1895) von *Alois Knöpfler* abgeschlossen. Das Werk von *J. P. Kirsch* (seit 1930) ist immer wieder durch den Tod der Mitarbeiter und die Zeitumstände aufgehalten worden (s. unten). — Zu erwähnen ist hier auch noch die zur Zeit von *Weiß* erscheinende *„Dogmengeschichte“* von *J. Schwane*, deren erste beide Bände 1881 an den Verlag Herder übergegangen sind, wo dann die weiteren Bände *„Mittlere Zeit“* (1882) und *„Neuere Zeit“* (1890) erschienen.

des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen“ von E. C. Scherer, einem Schüler Albert Ehrhards; er stellt bis 1800 eine „geradezu überraschende Dürftigkeit der literarischen Produktion seitens der katholischen Geschichts- und Kirchengeschichtspraktiker“ fest und will diese Erscheinung auf die Studienordnung der Jesuiten zurückführen, die der Historie nur einen geringfügigen Raum gewährten — nach Ansicht des Verfassers, weil man Sicherheit nur im streng geschlossenen System der scholastischen Philosophie und Theologie gesehen habe, wo es anders als in der pädagogisch bedenklichen Historie nichts „Unfertiges und Unsicheres“ gebe. So wäre also die Abneigung gegen die Historie sehr wesentlicher Natur. Aber man wird dennoch nicht sagen können, daß dieses Verhältnis zur Geschichte spezifisch katholisch sei. Johann Adam Möhler hat, alle bloß defensive Kontroverstheologie hinter sich lassend, die Überlieferung als Lebensprinzip des katholischen Kirchenbewußtseins herausgestellt. Überlieferung aber ist fortlebender, sich geschichtlich je neu wirklicherer Anfang, der reiner Anfang gerade nur dadurch bleibt, daß er nicht fixiert wird, denn die Fixierung ist Ende. Der Kanon der Heiligen Schrift steht innerhalb der Überlieferung, nicht sie konstituierend, sondern von ihr konstituiert — ebenso wie das Dogma, das nicht Entscheidung ist als Abschluß, sondern als Eröffnung neuer Möglichkeit aus dem gleichen Anfang des Glaubens. Daß Möhlers genialer Durchbruch zunächst verschüttet wurde, entspricht nicht dem Wesen des katholischen Kirchenbegriffs, sondern der Situation des Katholizismus im 19. Jahrhundert, der seine geschichtlich notwendige Konzentration bezahlte mit der Wiederaufnahme der Defensive. Gegen die protestantische, ursprünglich religiöse, dann staatspolitische These von der papistischen Usurpation gegen das reine Evangelium der Freiheit mühten sich die Katholiken ab im Nachweis, daß ihre Kirche immer die gleiche gewesen sei bis zurück auf ihren Stifter. Die im Protestantismus wurzelnde deutsche Geschichtsschreibung aber hat sich nicht weniger von dem ihm ursprünglich eigentümlichen Kirchenbewußtsein entfernt. Denn gerade dadurch, daß das Schriftprinzip, der geistliche Kontrapunkt zur Welt, an die rationale Philologie verloren ging, wurde erst der Weg frei für die totale Historisierung im Sinne von Ernst Troeltsch. So ist es zu einer merkwürdigen Verkehrung gekommen: Die Katholiken, deren kirchliches Lebensprinzip die Überlieferung ist, wurden zum Anwalt einer absoluten Statik — die Protestanten, die von der Heiligen Schrift als einer jeweils unmittelbar sprechenden Norm ausgegangen waren, wurden zum Anwalt einer absoluten Dynamik. Katholiken und Protestanten aber standen gemeinsam in einem Prozeß der Rationalisierung: Denn der Versuch, die Geschichte auszuklammern zugunsten der Sicherheit eines theologischen Systems, mit dessen Hilfe man dann Herr über die Geschichte werden wollte, entsprang nicht weniger der Tendenz zur absoluten Rationalisierung als der andere Versuch, sich der Geschichte mit Hilfe des logischen Begriffs zu bemächtigen, sei es nun, daß ihn die Geschichte im dialektischen Prozeß selbst herauswerfen sollte, sei es in der „Sinngebung des Sinnlosen“. Keiner der Versuche konnte noch die Verheißung als den Horizont gelten lassen, der die Geschichte überhaupt eröffnet — der erste, weil er ihr in seiner Sicherheit keinen Raum mehr gab, der andere,

weil er nur noch gelten lassen wollte, was er sich selbst verhielt. Aber man wird heute beide Weisen des Geschichtungsverhältnisses in ihrer Bedingtheit sowohl wie in ihrem historischen Sinn verstehen und sich jenseits des Widerspruchs begeben können, der sich auftun mußte, wenn man einerseits am entscheidenden Punkt die Geschichte als bloße Hilfswissenschaft erklärte und andererseits eine Historisierung vollzog, deren Ergebnis „Skepsis, Ermüdung und Wirklichkeitsflucht“ waren. Welchen Weg von 1800 bis 1950 der deutsche Katholizismus in seiner Geschichtsschreibung und seinem Geschichtsverständnis zu gehen hatte und welchen Beitrag er dabei zur Klärung der Geschichtlichkeit des Menschen leistete, soll hier insoweit skizziert werden, als dieser Vorgang seinen Ausdruck in den Publikationen des Verlages Herder fand.

Die Aufklärung im Verlag Herder

„Man wird sich hüten müssen, in der ‚katholischen Aufklärung‘ lediglich einen dunklen Hintergrund zu sehen, von dem sich die Erneuerung des katholischen Bewußtseins im 19. Jahrhundert um so lichtvoller abhebt.“ Dieses Wort Franz Schnabels² hat es noch nicht vermocht, die vulgäre Auffassung zu bereinigen. In das „vielfältig schillernde Bild“, zu dessen kritischer Analyse Schnabel eine weitverzweigte Einzelforschung für nötig hält, gehören auch die ersten vierzig Jahre des Verlages Herder, zumal sein Gründer Bartholomä Herder, der unter der „Verbreitung guter Schriften“ gewiß etwas anderes verstanden hat als seine Nachfahren. Jedenfalls kann man die Aufnahme der „Allgemeinen Geschichte“ von Carl von Rotteck³ nicht als „etwas eigentlich nicht dazu Gehörendes“ einem beziehungslosen Vorspiel der Verlagsgeschichte zuschreiben — schon deshalb nicht, weil auch Benjamin Herder, unter dem dann der Verlag die Wende der durch die Kölner Ereignisse erweckten katholischen Führungskräfte zur katholischen Bewegung mitvollzog, seinem Lehrer Rotteck eine verehrende Erinnerung bewahrte. Immerhin wurde das Verlagsrecht der 1812 erstmals erschienenen „Allgemeinen Geschichte“ sogleich nach Rottecks Tod 1840 an G. Westermann verkauft — ein Entschluß, der bei einem Werk, das mit 14 Auflagen im Verlag Herder einen erheblichen buchhändlerischen Erfolg hatte, wahrscheinlich nicht ohne schwerwiegende Gründe gefaßt wurde. Gewiß, ein Jahrzehnt später wäre jedenfalls das Werk eine Unmöglichkeit im Haus Herder gewesen, aber ein Jahrzehnt später war die Welt des 1840 gestorbenen Altliberalen Rotteck auch anderswo bereits eine Unmöglichkeit. Der Freiburger Universitätsprofessor und Abgeordnete hatte die Rechtsvertretung der altständischen Verfassung verbunden mit den Idealen des Josephinismus und war dabei ein Kämpfer für die Freiheit gegen jegliche Tyrannei — auch dann, wenn die Bürokratie das kirchliche Leben unterdrückte. Freilich sah er im Geiste Voltaires die Bischöfe und Päpste bei der Partei der Gewaltherrscher und wertete das Mittelalter ganz in der üblichen Perspektive der Aufklärung. Daß die Geschichtsschreibung wie alle Wissenschaft in jenen Jahrhunderten in den Händen der Mönche lag, die „zu so tiefer und allgemeiner Erbärmlichkeit“ herabsanken — daß Klöster und Ritterburgen

² Im vierten Band seiner „Deutschen Geschichte im neunzehnten Jahrhundert“, 1937, Verlag Herder.

³ Carl v. Rotteck, „Allgemeine Geschichte vom Anfang der historischen Kenntnis bis auf unsere Zeiten“, 9 Bände, 1812 ff.

die kennzeichnenden Monumente jener Epoche waren und nur noch als Ruinen übrigblieben — daß „in den Überlieferungen so viele Wunder, Unglücksfälle und Verbrechen, so viele Nachklänge des Aberglaubens und der Wildheit tönen, darin spricht eben der Charakter der Zeit, die Barbarei, sich laut und unzweideutig aus“. Nun, dies war damals keineswegs mehr das einzige Urteil über das Mittelalter, und Rotteck selbst polemisiert gegen den „allerneuest aufgekommene[n] Ton“ der Romantiker, die das Mittelalter feierten. Aber wenn Bartholomä Herder in der Theologie wie in der Geschichtschreibung Werke der Aufklärung verlegte, so muß man dabei eben beachten, daß in den katholischen Kreisen, zu denen er jedenfalls gehörte, nicht vorerst die Anschauungen der Romantik herrschten, sondern in breitem Ausmaß die Wertungen der Aufklärung weitergalten. Aber Rotteck war doch mehr als ein bloßer Epigone, dessen Auftreten in der Frühgeschichte des Verlages Herder man dann nicht eingehender würdigen müßte. Das Format dieses Mannes, dessen „Charakter und Ansichten in sich geschlossen“ waren, der gegenüber Welcker, dem Mitherausgeber des Staatslexikons, der „menschlich und wissenschaftlich Größere“ (Franz Schnabel) war, wird erkennbar, wenn man das echte Pathos der Freiheit erfährt, mit dem er die Geschehnisse der Französischen Revolution schildert. „Keine größere, ja kaum eine gleich große Begebenheit in der Weltgeschichte als die französische Revolution“ — mit diesem Satz eröffnet er seine Darstellung im 9. Band. Zwar habe das Christentum die Welt verändert, aber doch nur verschlungen mit anderen Kräften, und die Reformation habe sich der Fürstengunst erfreut. Überhaupt seien religiöse Bewegungen von den Gläubigen getragen, die um der Seligkeit jenseits des Grabes willen das Opfer des irdischen Lebens nicht scheuen. Der politische Kämpfer aber sei getrieben allein von der „heroischen Gesinnung“. Rotteck verkennt die Tyrannis der neuen Willkür nicht, bezeichnet die Konsularregierung als den „Zeitraum der echt römischen Größe der Republik“ und bekennt sich zu einem „republikanischen Geist“, „der gar wohl mit monarchischer Form sich verträgt“, ja in ihr viel sicherer ist als in „der Demokraten sturmbewegtem Reich“. Aber als dieser Band der „Allgemeinen Geschichte“ Rottecks erschien, war die Restauration bereits in vollem Gang, und mit bitterer Enttäuschung verzeichnet der Freiburger Professor, 1832 abgesetzt, aber bis 1840 Abgeordneter in der Zweiten Kammer Badens, das wahrscheinliche Ende der Freiheit in Europa, ohne freilich den Glauben an die Freiheit selbst — er ist in der Tat eine confessio — preiszugeben. Amerika, in diesen Jahrzehnten das Land vieler Hoffnungen, auch der von Rotteck bekämpften Romantiker, wird zu ihrer nahezu metaphysischen Heimat gesteigert. „Wenn die Partei, die jetzt das Ohr der Fürsten umlagert und welcher die stupide oder feige Masse als willfähiges Werkzeug dient, den völligen Sieg erhält, so ist dem Zurückschreiten kein Ziel zu setzen, und ist Asien der Spiegel, worin wir unser künftiges Schicksal erkennen mögen. Alsdann gibt es — wie weiland in den vielen Jahrhunderten des sinkenden römischen Reiches — für edle und stolze Gemüter keine Freude des Lebens, keine Vergütung der Lebensmühe mehr. Stufenweise wird der Verfall uns zum Lose der Chinesen führen, und die Russen werden, wie dort Mongolen und Mandschu, un-

sere Überwinder sein. Aus der Welt wird darum nicht die Freiheit weichen; aber Europa wird das heilige Feuer, welches es bisher bewahrte, nur noch von ferne, von jenseits des atlantischen Meeres herüberleuchten sehen.“ Rotteck war ein Repräsentant der puren Aufklärung, seine Ideen waren nicht originell, aber was uns fesselt, ist die Lauterkeit seiner Leidenschaft, mit der er für jene Freiheit kämpfte, die er in der Vergangenheit zwar verachtet sah, deren Herkunft aus den tiefsten Wurzeln abendländischen Geistes man jedoch unschwer erkennen kann. Rotteck war von Geburt Katholik — doch es führt natürlich kein Weg vom absoluten Vernunftglauben seiner „Allgemeinen Geschichte“ zur späteren Historiographie. Aber es bleibt die Tatsache, daß dieses Werk keineswegs nur zufällig⁴ im Verlag Bartholomä Herder erschienen ist, der als „Bischöflich Constanziger Hofbuchhändler“ Karl Theodor von Dalbergs begonnen hatte und das im Geiste des Generalvikars Ignaz von Wessenberg geleitete „Archiv für die Pastoral-Konferenzen in den Landkapiteln des Bistums Konstanz“ in seinem Verlag führte — in dem Verlag, in welchem unter der Leitung Benjamin Herders dann die repräsentativen Werke kämpferisch-katholischer Geschichtschreibung publiziert werden sollten. Rottecks „Allgemeine Geschichte“ erschien nicht in einem katholischen Verlag nach heutigem Sinn, aber in einem Verlag, der zur „Katholischen Aufklärung“ in Deutschland zu rechnen ist. Er war wessenbergisch, mit welchem Beiwort ein ganzer Komplex von Zügen gemeint ist, die übrigens auch unter katholischem Betracht keineswegs nur negativer Natur sind. Gerade das geistige Ethos und die eigene Frömmigkeit einer Gestalt wie Bartholomä Herder zeugt dafür. Im Verlag Herder erschien auch der erste und einzige Band der „Schriften der Gesellschaft für Beförderung der Geschichtskunde“⁵ (1828), in der eine bezeichnende Eröffnungsrede Rottecks abgedruckt ist. Er nennt die Geschichte das Selbstbewußtsein der Menschheit und billigt nur dem Geschichtskundigen die Vollbürgerschaft im Reich der Humanität zu. Nur er kann Geschworener sein im „Weltgericht“ der Geschichte.

Ein Beispiel für eine ausgesprochen aufklärerische Kirchengeschichtschreibung ist der 1826 (Rottweil) bei Herder erschienene „Leitfaden in der Kirchengeschichte nach Matth. Dannenmeyers lateinischem Lehrbuch“, der einiges von Dannenmayer auslassen will, was dem „Zartgefühl“ anstößig sein könnte. Kennzeichnend ist der Abschnitt über Jesu Tod, der nur gesehen wird als das ungerechte Entgelt für einen tadellosen Lebenswandel und eine reine Lehre. Die Geschichte der Dogmen ist die Geschichte von „Streitigkeiten“; Basilius, Ambrosius und Augustinus sind große Theologen, haben aber leider den „Mysticism“ gefördert. In febronianischem Geist wird die Frühgeschichte des Papsttums dargestellt. Das Mittelalter ist finster, die neuere Zeit um so christlicher, je näher sie an die „Aufklärung“ kommt. Die „Kirche ist eine Gesellschaft von Menschen, welche sich zu Bekennt-

⁴ Eine Verlagsanzeige in den „Schriften der Gesellschaft für Beförderung der Geschichtskunde“ erwähnt die „freie und ungeschminkte Sprache“.

⁵ Die Gesellschaft ist durch den Freiburger Professor E. Münch 1826 gegründet worden. Rotteck gehörte zu den konstituierenden Mitgliedern. Zu korrespondierenden Mitgliedern wurden u. a. Ranke und Wessenberg ernannt.

nis und Ausübung der von Gott geoffenbarten Religion vereinigt haben“.

Der gleichen Gesinnung wie sein Kollege Rotteck, aber weit geringeren Formates ist *Johann Anton Mertens* mit seiner „*Geschichte der Deutschen*“⁶, in der er im Sinne der zeitgenössischen Diskussion den Zölibat des Mittelalters bedauert, weil damit die stärkste Bindung an den Staat, „die Sorge nämlich für die Nachkommenchaft“, für den Klerus aufgehoben gewesen sei.

So fern diese ganze Geschichtschreibung inhaltlich dem späteren katholischen Geschichtsbild ist, im Grundverhältnis zur Geschichtlichkeit besteht doch eine bemerkenswerte innere Verwandtschaft. Rotteck polemisiert gegen die Romantiker, weil sie das Mittelalter aus seinem Geist verstehen wollen, anstatt „frühere Zeiten aus dem Standpunkt und nach den Begriffen einer späteren zu beurteilen“. In diesem Ansatz der Bewertung, die er vom Fortschrittsbegriff⁷ her fand, unterschied er sich zwar von der katholischen Historiographie der zweiten Jahrhunderthälfte — er traf sich aber mit ihr in der Ablehnung des romantischen „Verstehens“: „Der Wert einer Einsetzung oder Sitte, welche in bloßer Zusammenstimmung mit dem allgemeinen Ton einer Zeit besteht, ist doch nur ein relativer, kein absoluter Wert.“ In der Forderung, die Geschichte an einem absoluten Wert zu messen, war der Aufklärer Rotteck durchaus einig mit allen Werken, die im 19. Jahrhundert seit den fünfziger Jahren im Verlag Herder erschienen — nur daß dieser absolute Wert für ihn im ewigen Recht der Vernunft gegenüber dem bloß „historischen Recht“ bestand.

Die Freiheit gegen die Revolution

Das „Kölner Ereignis“ von 1837 hat ebenso wie die irenische Gestimmtheit der Romantiker auch das weithin doch sehr fragwürdige Zusammenleben des deutschen Katholizismus mit der Aufklärung und dem Altliberalismus aufgelöst, zu einer Frontbildung geführt, die zwar viele Hoffnungen auf eine neue Geistesinheit begrub, aber zugleich auch an die Stelle intellektueller Illusionen ein politisches Gebilde setzte, in dem nicht nur der deutsche Katholizismus zu seinem Selbstbewußtsein kam, sondern das eine weit darüber hinaus hochbedeutende, ja für den gesellschaftlichen Bestand geradezu unentbehrlich gewordene Quelle aufhaltender Kräfte darstellte und darstellt. In diese Bewegung ist auch der Verlag Herder hineingewachsen. Er kann in seinem Katalog ein Werk aus ihrer heroischen Frühzeit aufführen, dessen Freiheitspathos nicht unechter ist als das Rottecks: *Heinrich von Andlaw's „Der Aufruhr und Umsturz in*

⁶ *J. A. Mertens, „Geschichte der Deutschen von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1810“*, 2 Bände, 1810/11.

⁷ Als eine fortschreitende Entwicklung von Stufe zu Stufe, deren eine auch das Christentum ist, als die Gesetzmäßigkeit eines heiligen Willens, sah die Geschichte auch der Freiburger Professor *Sengler*, dessen „*Reden über die gegenwärtige Krisis der Weltgeschichte*“ 1843 im Verlag Herder erschienen sind. — Sehr viel bedeutsamer sind die „*Philosophischen Ansichten über die Weltgeschichte*“ von *F. A. Deuber*, die zuerst (1809) in Bamberg erschienen und 1825 vom Verlag Herder übernommen wurden. In glänzenden, aphoristischen Formulierungen trägt D. seine in den romantischen Idealismus gehörende Geschichtsphilosophie vor, die in der Geschichte die Offenbarung Gottes in der Zeit sieht, jedoch nicht im Sinne einer Vervollkommnung, sondern als freie Entfaltung des göttlichen Geistes unter den wechselnden Formen der Erscheinung.

*Baden*⁸. Der aus reichsfreiherrlichem Geschlecht stammende Politiker, der zusammen mit Buß der Führer der katholischen Bewegung in Baden war, hat in diesem Werk über seine bewegte zeitgenössische Geschichte nicht nur der Idee der Volkssouveränität, sondern auch dem Konstitutionalismus leidenschaftlichen Kampf angesagt. „Ich werde beweisen, daß es keinen Volkswillen gebe, noch geben könne.“ Wer ist denn dieses Volk? Doch nur die wechselnde Mehrheit, an der nichts besonders Heiliges sein kann. „Der Kommunismus ist eine Wirklichkeit, welche in dem Begriff der Volkssouveränität wurzelt.“ Aber man würde sich sehr täuschen, wenn man in diesem unbedingten Konservativismus die Volksfeindlichkeit isolierter Aristokraten suchen wollte, wie sie Görres, Eichendorff u. a. geschildert hatten. Franz Schnabel macht darauf aufmerksam, daß die Propagandisten der Volksrechte vielfach nur die Exponenten einer stadtbürgerlichen Schicht waren, die im Grunde recht wenig Beziehungen zum Volk besaßen, während gerade die Konservativen aus alter Erfahrung viel besser wußten, wo die Leute der Schuh drückt. Man mag heute ein wenig lächeln über die biedere Ansicht, daß die Armut so häufig eine Folge des unsittlichen Lebenswandels sei, weshalb man ganz gerne völlige Glaubensfreiheit gewährte, wenn dann nur nicht so viele Unterhaltsansprüche an die Gemeinden gestellt würden. Aber darin hat Andlaw wohl recht behalten, daß das arme Volk nie sehr viel von der seinetwegen inszenierten Revolution profitierte. „Die Revolution hat die Freiheit bisher überall zerstört“ — auch darin wird man dem Konservativen weitgehend folgen müssen, wenn man heute die Bilanz der Freiheit zieht, und zwar um so mehr, als er keineswegs von der Revolution an die Bürokratie appelliert. Er ist vielmehr der Ansicht, daß die Regierungen selbst die gleichen zerstörenden Kräfte vertreten wie die Revolution. Sicher hätte der zehn Jahre zuvor gestorbene altliberale Rotteck mit seinem feinen Empfinden für die Freiheit dem konservativen Andlaw zugestimmt, wenn dieser nach der Revolution von 1848 schrieb: „Ist die Revolution nunmehr besiegt? Sie ist kein sichtbarer Feind, den man niederwerfen, fesseln, ewig in Banden halten kann dadurch, daß man ihn mit Waffen niederschießt und in eiserne Bande schlägt. Man kann das Volk in äußerste Armut stürzen, man kann es an gleisnerische Unterwerfung gewöhnen unter die Pickelhaube und das Schwert, man kann es noch lehren, zu dem Dolche und dem Gift zu greifen, wenn der offene Widerstand er stirbt — aber die Revolution mit Waffengewalt besiegen kann man nicht. . . . Die Revolution ist eine geistige Krankheit, die man nur mit geistigen Mitteln heilt.“ Geistiges Heilmittel konnte aber nicht jenes absolute Recht der Vernunft sein, das man nur erhoffen konnte, wenn man dem Menschen etwas zutraute, dessen er nicht fähig ist, eine Ermächtigung über die Geschichte, die nicht erreichbar ist, sondern eine Willkür hervorruft, in welcher die Freiheit ihr Grab findet. Die Tradition als die Ehrfurcht vor der Geschichte wird nun als Gegenmacht der Revolution vertreten, die im gewaltsamen Streben nach dem reinen Anfang oder dem reinen Ziel gerade beides verliert und ohne Vergangenheit und ohne Zukunft die so leidenschaftlich gewollte Gegenwart auslöscht.

⁸ *Heinrich von Andlaw, „Der Aufruhr und Umsturz in Baden als eine natürliche Folge der Landesgesetzgebung“*, 4 Abteilungen, 1850/51.

Die politische Integration des deutschen Katholizismus ging Hand in Hand mit einer wissenschaftlichen Selbstbesinnung, die in der Theologie begann, aber weithin die Richtung auf die Geschichte nahm, sei es in der Ausbildung einer historischen Theologie, sei es in der Anregung einer Geschichtswissenschaft, die sich eine gründliche Revision des Geschichtsbildes zur Aufgabe machte. Wie der Politiker Heinrich von Andlaw den historischen Rückblick für politisch fruchtbar hielt, so ging umgekehrt von der politischen Bewegung des deutschen Katholizismus ein lebendiger Impuls auf die Geschichtsschreibung aus, deren polemische Züge zwar heute nur noch historisch zu würdigen sind, deren missionarische Sinnerfülltheit aber noch unmittelbar ergreift und jedenfalls vorteilhaft absticht von einem „katholischen Positivismus“. Was auch immer über die Methode und das Verhältnis zur Geschichtlichkeit aller menschlichen Dinge zu sagen ist, hier geschah ein Durchbruch, den man in der Geschichte der deutschen Geschichtswissenschaft um so weniger als einen Nebenschauplatz behandeln sollte, als man heute, müde des Relativierens, in der Sinnfrage nach dem Ganzen auf Anschauungen zurückgreift, die von diesen Männern verteidigt wurden. Johann Friedrich Böhmer, der Mitgründer der *Monumenta Germaniae historica*, hat in seiner Liebe zum Mittelalter sich inmitten der allgemeinen Faszinierung durch Preußen die Kritik gegenüber der neuzeitlichen Entwicklung bewahrt und damit den offenen Blick für ein außerprotestantisches Geschichtsverhältnis. *Johannes Janssen* zitiert in der Biographie seines Lehrers⁹ zustimmend dessen Klagen über die Verslossenheit der Vatikanischen Bibliothek und den Rückgang des wissenschaftlichen Interesses im Katholizismus, der im 17./18. Jahrhundert noch die so großartigen Leistungen besonders der Benediktiner hervorgebracht hatte. Diesen Rückgang erklärt Böhmer aus der Heimatlosigkeit der Katholiken nach dem Ausbruch aus der Latinität und nach der Säkularisation: „Die Katholiken galten lange als ein *secundum genus* und gingen selbst überall bei den Protestanten zum Bettel; das Kölner Ereignis vom Jahre 1837 war eine ihnen heilsame Kur.“

Dabei wird man nicht verkennen dürfen, daß die Kampfesposition ihre negative Seite hatte. Man sah, wie die Dynamik des Zeitalters alle Dämme einriß, und suchte darum gegen den Strom des Werdens die bleibende Ordnung aufzurichten. Dabei war dann nicht zu erkennen, daß diese Ordnung nicht über der Geschichte schwebt, sondern selbst Geschichte ist. In dem Bestreben, mit Hilfe der Geschichte die Wahrheit gegen ihren Verfall im Katarakt der Geschichte zu verteidigen, stand man in einem Dilemma, dem man dadurch zu entrinnen suchte, daß man im denkerischen System die Zeitlosigkeit festhalten wollte. So entstand die Spannung zwischen der „historischen“ und der „scholastischen“ Richtung.

Franz Schnabel hat in seiner *„Deutschen Geschichte im neunzehnten Jahrhundert“* eindrucksvoll das Bild der „Tübinger Schule“ gezeichnet, für welche die Geschichte etwas anderes war als eine Hilfswissenschaft zur systematischen Theologie. „Die ‚Tübinger‘ haben den rationalistischen Geist aus der kirchlichen Wissenschaft verdrängt; aber sie haben dies nicht getan durch Rückgriff

⁹ *„Johann Friedrich Böhmers Leben, Briefe und kleinere Schriften“*, 3 Bände, 1868.

auf die neuscholastische Methode, sondern sie haben die Bedeutung der genetischen Geschichtsbetrachtung des 19. Jahrhunderts für die katholische Kirche entdeckt.“ Es ist in diesem Zusammenhang nicht auf Johann Adam Möhler, diesen überragenden Geist im neueren deutschen Katholizismus, einzugehen; und der Mitbegründer der Schule, *Johann Baptist Hirscher*, und dessen Schüler aus der zweiten Generation, *Franz Anton Staudenmaier*, sind als Autoren des Verlages Herder an anderer Stelle dieses Heftes gewürdigt. Für die katholische Geschichtsschreibung ist hier der Nachfolger Möhlers in Tübingen, *Carl Joseph Hefele* zu nennen, dessen siebenbändige *Conciliengeschichte*¹⁰ in den Jahren von 1855 bis 1874 im Verlag Herder erschienen ist. Hefele, 1837/69 Professor in Tübingen und dann Bischof von Rottenburg, ist nicht nur ein sehr gelehrter Kirchenhistoriker gewesen, aus seinem wissenschaftlichen Gegenstand wuchs ihm die Lebensentscheidung zu. Die Wahl des Themas war keine beliebige des wissenschaftlichen Betriebes. Seit der spätmittelalterlichen Krise des Papsttumes war die Frage nach der Stellung des Konzils im Organismus der Kirche und insbesondere nach seinem Verhältnis zum Papsttum grundlegend für den Kirchenbegriff geworden. Zwar hatte das Tridentinum, dessen Verzögerung sich zu einem guten Teil aus der Konzilsproblematik herschrieb, in seiner klaren Anerkennung des päpstlichen Bestätigungs- und Publikationsrechtes der Konzilsbeschlüsse die Theorie von der Superiorität des Konzils abgewiesen, sie lebte aber fort in der Einschränkung der päpstlichen Vollgewalt durch den Gallikanismus und den Febronianismus. Aus dem Geist des „Febronius“ (Deckname für den Trierer Weihbischof Hontheim) betrieb Wessenberg seine Konzilsstudien, und auch Möhler hatte, freilich unter ganz anderem Gesichtspunkt, in seiner Frühzeit die Frage erwogen, ob der Primat zur Einheit der Kirche notwendig sei. Aber gerade seine geschichtlichen Studien hatten ihn zur Überzeugung geführt, daß der Episkopalismus eine ahistorische Theorie ist, wenn gleich ihm die Bischöfe als Nachfolger der Apostel mehr als nur Beauftragte des Papstes sind. Umgekehrt lehnte er die Superiorität des Konzils über den Papst ab als eine „Einseitigkeit, welche, folgerichtig durchgeführt, die Kirche mit Vernichtung bedrohte.“ Hier setzte sein Schüler *Carl Joseph Hefele* ein. Er hielt an der göttlichen Legitimierung der Konzilsautorität fest, wenn er formulierte: „Sie (die Konzilien) sind eine apostolische Institution, aber die Apostel haben bei ihrer Einführung sicher im Auftrag Christi gehandelt, sonst hätten sie den Beschluß ihrer Synode nicht mit den Worten publizieren können: *visum est Spiritui Sancto et nobis*.“ Im Sinne seines Lehrers will er den Papst weder über noch unter das Konzil stellen, so als ob Konzil und Papsttum zwei einander gegenüberstehende, getrennte Institutionen wären; das Konzil ist ihm vielmehr die Kirche, und der Papst steht in ihm als ihr Haupt. Bekanntlich vertrat Hefele 1870 auf dem Vatikanischen Konzil in der Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit innerhalb der Opposition, die nur die Opportunität der Definition bezweifelte, sachliche Bedenken und machte von der Erlaubnis des Papstes Gebrauch, vor der Abstimmung abzureisen. Im folgenden Jahr unterwarf er sich der Entscheidung. Wie er bereits beim Erscheinen des VII. Bandes seiner *Konziliengeschichte* (1874) angekündigt hatte, beendete er

¹⁰ Band VIII und IX von *Joseph Hergenröther*.

damit die Arbeit an diesem Werk. *Joseph Hergenröther*, 1852/79 Professor in Würzburg, als Konsultor zur Vorbereitung des Vatikanischen Konzils herangezogen und dessen führender Vorkämpfer, besonders gegen Döllinger, setzte die Conciliengeschichte mit zwei Bänden fort, die jedoch von der Zeit nach dem Basler Konzil nur bis zur Vorbereitung des Tridentinums führen. Von ihm — seit 1879 Kurienkardinal und Präfekt des Vatikanischen Archivs — erschien im Verlag Herder außer den aktuellen Kampfschriften „*Der Kirchenstaat seit der französischen Revolution*“ und „*Katholische Kirche und christlicher Staat*“¹¹ das dreibändige „*Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*“ (1876/80), an dem dann neben anderen besonders *J. P. Kirsch* weiterarbeitete. In der Vorrede zur zweiten Auflage seiner „*Conciliengeschichte*“ (1873) schrieb *Hefele*: „Ich war im Unterschied von der früheren sozusagen atomistischen Manier in Behandlung der Conciliengeschichte bemüht, jede bedeutendere Synode als Glied der ganzen kirchenhistorischen Entwicklung darzustellen und damit ihr wahres Verständnis zu vermitteln.“ Diese Entwicklung hatte zu einer hierarchischen Konzentration der Kirche geführt, die in dem Augenblick vollendet war, als mit dem Ende des Kirchenstaates auch der letzte Rest der politischen Sicherung der kirchlichen Freiheit gefallen war. Man darf wohl sagen, daß Hefeles Verzicht geschichtlich fruchtbarer geworden ist als Döllingers Protest, und daß dennoch Hefeles Beitrag zum Bewußtsein von der Kirche als einer Einheit aller ihrer Glieder nicht verloren gegangen ist.

Kein Tübinger, aber in seiner *Freiburger Antrittsvorlesung* (1854) von deren Geist bestimmt, war der Kirchenhistoriker *J. Alzog*¹². Die Kirche ist ihm das Reich Gottes, der Leib Christi. Sie kann geschichtlich nur erkannt werden, wenn man ihr adäquat begegnet. Ihre Perioden sind aus ihrem jeweiligen Charakter zu deuten. Ein Beispiel dafür, welcher Weg zum Verständnis der Kirche sich gerade aus der geschichtlichen Betrachtung auftun konnte, war ein Tübinger, der von der evangelischen Theologie herkam: *August Friedrich Gfrörer*. Aus Calw gebürtig, hatte er in Tübingen Theologie studiert, jedoch 1830 den Kirchendienst aufgegeben. Ähnlich *Friedrich von Hurter*¹³ kam auch Gfrörer über seinen geschichtlichen Studien zur Entscheidung der katholischen Konversion (1853). Aus seinem ungemein vielseitigen Schaffen, das zeitlich von einer „Urgeschichte des menschlichen Geschlechts“ bis zu einer „Geschichte des 18. Jahrhunderts“ reichte¹⁴, erschien im Verlag Herder 1848 die zweibändige „*Geschichte der ost- und westfränkischen Karolinger*“, die vom Tod Ludwigs d. Frommen bis zum Ende Konrads I. führt. Die Synode von Hohenaltheim 917, in der sich die Reichsgesinnung des deutschen Episkopats gegenüber den partikularen Kräften erwies, gibt Gfrörer Anlaß zu dem Gesamturteil über das Mittelalter: „Nur das Band der Kirche und

¹¹ Dazu noch seine Kampfschriften gegen I. Döllinger.

¹² Von *Alzog* erschienen im Verlag Herder noch ein „*Grundriß der Patrologie*“ (1866) und „*Die deutschen Plenarien*“ (1874), eine von den Handpostillen ausgehende Untersuchung spätmittelalterlicher Volksfrömmigkeit.

¹³ Von ihm stammt der Artikel „*Rom*“ in *Herders Kirchenlexikon*¹; 1885 auch als Sonderdruck. Alle anderen Arbeiten erschienen nicht bei Herder.

¹⁴ Darunter: „*Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie*“; „*Geschichte des Urchristentums*“; „*Gustav Adolf*“; „*Papst Gregor VII.*“; „*Byzantinische Geschichten*“ (Nachlaß).

der Metropolitangewalt hat uns in den sieben Jahrhunderten, da wir das große Wort im Abendland führten und an der Spitze der Völker standen, zu einer Einheit verknüpft.“

Die weitere Entwicklung des katholischen Geschichtsverhältnisses in Deutschland ist zunächst nicht vom Geist der „Tübinger“ geprägt. Parallel zur Neuscholastik in der Theologie und Philosophie entstand eine Geschichtsschreibung, die ihre sehr großen Verdienste um die allgemeine wissenschaftliche Forschung hat und wesentlich zur Stärkung des katholischen Selbstbewußtseins beitrug (dies lag durchaus nicht nur im „katholischen Interesse“) — die freilich auch die Grenzen ihres geschichtlichen Verständnisses und damit ihrer fruchtbaren Wirkung dort fand, wo sie sich der Geschichte versagte und das Geschehen nur auf Abweichungen von einem absoluten Ideal befragte. Daneben lief freilich immer eine andere Strömung, sich manchmal in die Abseitigkeit modernistischer Anpassung verlaufend, oft aber auch als „liberaler Katholizismus“ zu Unrecht mangelnder Rechtgläubigkeit verdächtigt.

Die Anti-Tendenz

*Hermann Cardauns*¹⁵, Mitbegründer der Görres-Gesellschaft, wollte in *Janssens* Geschichtswerk die Grenzen zum „Ideal der Objektivität“ darin sehen, daß es „von dem bewußten Gegensatz zur herkömmlichen Reformation“ beherrscht sei. *Pastor* hat sich gegen diese Kritik ausgesprochen — aber man wird nicht übersehen können, daß Janssens Bedeutung zu einem guten Teil eben in dieser Legendenzerstörung lag. Was er damit leistete, kann erst heute recht ermessen werden. Es war mehr als nur der Angriff auf die beanspruchte „Herrschaft einer wesentlich aus dem Protestantismus erwachsenen Bildung“, wie ein protestantischer Kritiker den letzten Sinn der an der „*Geschichte des deutschen Volkes*“ entbrannten heftigen Auseinandersetzung charakterisierte. Schon als solcher Angriff wäre Janssens Arbeit gerechtfertigt, denn dieser monopolistische Bildungsanspruch bedeutete jedenfalls eine Verengung. Aber darüber hinaus hat Janssen eine Selbstkritik des deutschen Protestantismus eingeleitet, die über das Verständnis der Geschichte zu einem tieferen Verständnis gegenwärtiger Aufgabe geführt hat. In seiner kürzlich erschienenen „*Theologischen Ethik*“ hat *Helmuth Thielicke* den Satz geschrieben: „Es ist beschämend, in wie ungleich stärkerer und eindrucksvollere Weise sich die römisch-katholische Theologie bemüht — ob mit Erfolg, ist eine andere Frage —, die Voraussetzungen der Reformation zu verstehen, ihr bisheriges Lutherbild zu korrigieren und ihr theologisches Verhältnis zum Protestantismus neu zu bestimmen. Wir haben dem nichts Gleichwertiges an die Seite zu stellen. . . . Es ist das Schicksal der reformatorischen Theologie, daß sie nur unter den Augen dieses Partners und im Angesicht seiner Kontrolle zur eigenen Selbstgewißheit kommen kann.“¹⁶ Nun — bis dahin, daß man die Augen des Partners wahrnahm, war es noch weit. Aber ebenso weit war es von Janssens Legendenzerstörung bis zum geschichtlichen Verständnis der Reformation durch *Joseph Lortz*. Die Tendenz wurde zunächst mit der Anti-Tendenz beantwortet — und

¹⁵ Von ihm erschien bei Herder die Studie „*Papst Alexander III.*“, in der „*Sammlung historischer Bildnisse*“, 1874.

¹⁶ Vgl. Herder-Korrespondenz V, 9, S. 417.

erst aus dem Aufeinanderprall klärte sich langsam das reinere Bild.

Man ist nicht Gegner jener irenischen Gesinnung, die in der Aufklärung und der Romantik zwischen den Konfessionen gepflegt wurde, wenn man erkennt, daß zur Besinnung auf ein entsäkularisiertes Christentum die Besinnung auf den eigenen Konfessionsbestand gehörte, wollte man nicht unter dem zwanghaften Absehen von den Gegensätzen und unter der Betonung des Gemeinsamen in einem Indifferentismus steckenbleiben, der von der Aufklärung her im Liberalismus weiterlebte und den man doch gerade überwinden wollte. Dabei ist es nicht ohne unnötige Verschärfung abgegangen, und wenn man die Geschichte nach den Gesichtspunkten einer Kräfteökonomie betrachten dürfte, würde man sich wünschen, daß die Gesinnung der Romantiker besser bewahrt worden wäre. *Johannes Bumüller* hatte in seinem „*Lehrbuch der Weltgeschichte*“¹⁷, das als Ganzes von einem rationalistischen Optimismus christlicher Prägung beseelt ist¹⁸, die Reformation von der katholischen Dogmatik her beurteilt, aber dann doch von diesem Standpunkt her erklärt: „Die Vorsehung, welche die Kirchentrennung zuließ, hat dafür gesorgt und wird dafür sorgen, daß aus diesem welterschütternden Ereignisse Folgen hervorgehen, welche der Kirche und dem Menschengeschlechte zur Wohlfahrt gereichen.“ Daß Gott als der Schöpfer der Welt und Lenker der Geschichte Herr über alles Geschehen ist, stellt eine kirchliche Überzeugung dar, der man sich selbstverständlich auch in der Folgezeit nicht entziehen wollte, als man die Reformation lediglich als das große Unglück sah, das aus der schweren Sünde Martin Luthers herausgewachsen war. Aber man war wenig geneigt, von diesem theologischen Ansatz her einen Sinn der Reformation für möglich zu halten und die Geschichte daraufhin zu befragen. Dabei ist freilich nicht zu übersehen, daß ein solch möglicher Sinn der Reformation am allerwenigsten von der protestantischen Geschichtschreibung her aufzuschließen war, die nicht nur Martin Luthers Werk aus dem geschichtlichen Zusammenhang herauslöste und absolut setzte, sondern ihn zunehmend zum Vater der neuzeitlichen Kultur säkularisierte, ihn insbesondere als den Deutschen gegenüber den verräterischen Römlingen feierte. Der großdeutsche Politiker aus Bayern *Josef Edmund Jörg*, Herausgeber der „*Historisch-politischen Blätter*“, setzte sich in seiner Schrift „*Deutschland in der Revolutionsperiode 1522—1526*“ (1851) mit der Heroisierung dieses Zeitalters auseinander. In seiner „*Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung*“ (1858) macht er die interessante Bemerkung, daß in der zeitgenössischen Polemik die konfessionellen Gegensätze erheblich verschärft wurden, daß aber gerade darin der Prozeß auch zu einer bislang nicht erreichten Tiefe geführt habe. Am meisten polemisiert er gegen den „*neulutherischen Widerspruch*“, der in der Frage des Amtes,

¹⁷ 3 Bände, 1844 ff; bearbeitet von *S. Widmann* 1895/97 in 7. Auflage zuletzt erschienen. Von *Bumüller* stammt neben anderem auch eine „*Geschichte der neuesten Zeit, 1815—1855*“, 1855. Über seine Arbeit an „*Herders Konversationslexikon*“ vgl. den Aufsatz „*Lexika*“ von *Hermann Sacher*; in diesem Heft.

¹⁸ „Die göttliche Gerechtigkeit wandelt mit sichtbaren Schritten durch die Weltgeschichte“ — der Eingriff Englands in China läßt erwarten, „daß Asien von Europa aus verjüngt wird“.

wo man vom allgemeinen Priestertum wieder zu einem Amtsauftrag „von oben“ kommen wolle, die Lösung in der weltlichen Obrigkeit sucht, während ihm der protestantische „*Rationalist*“ und „*Subjektivist*“ am nächsten stehe, eben weil *Jörg* hierin die konsequente Weiterführung des reformatorischen Prinzips sah und sich hiervon am ehesten den Überschlag versprach.

Zur Ironie ist *Ignaz Döllingers* Kirchenlexikon-Artikel „*Martin Luther*“¹⁹ geworden, den der Verlag Herder nochmals 1890 als Neudruck herausgab, im Todesjahr des Verfassers, der in diesen 40 Jahren einen so weiten Weg, schließlich aus der katholischen Kirche hinausgegangen war. *Döllinger*, einer der näheren Berater *Benjamin Herders*, war ein großartiger Dogmatiker, dessen Analyse der Theologie *Martin Luthers* man noch heute mit Gewinn liest. Immer wieder, so bei der Darlegung der Rechtfertigungslehre, des Kampfes gegen die Anwendung von Vernunftmaßstäben gegenüber Gott, der Begeisterung für die Schrift, erwartet man den Durchbruch eines geschichtlichen Verständnisses. Doch *Döllinger* benutzte zwar die Historie, aber er war kein geschichtlich denkender Mensch. Leidenschaftlich in die kirchenpolitischen Kämpfe verflochten kam es ihm mehr auf die Herausarbeitung der Gegensätze und die Offenlegung der gegnerischen Schwäche als auf das historische Verstehen an. „Die konfessionellen Auseinandersetzungen hat er durch die sarkastische Schärfe und Härte seines Intellektes immer unversöhnlicher gemacht“ (*Franz Schnabel*). Es ist peinlich, wenn er in seiner Arbeit über *Martin Luther* dessen im Widerspruch übersteigerte oder aus der religiösen Paradoxie kommende Äußerungen als Beleg für die eigene Behauptung benützt. „Dabei fehlt es ihm (sc. *Luther*) seinem Geständnisse nach an der Liebe Gottes; er habe, schrieb er nachher an *Staupitz*, eigentlich vor Gott nur geheuchelt, wenn er Buße zu tun versuchte, und eine erdichtete und gezwungene Liebe in Worte gefaßt“. Diese Methode, ohne Interpretation „die Quellen selbst sprechen lassen“, wird noch lange dem geschichtlichen Verständnis im Wege stehen. Wie weit entfernt *Döllinger* davon ist, *Luthers* Anliegen gegenüber einer extrem verdinglichten Religiosität ernst zu nehmen, beweist er in seiner Bemerkung zur Auffassung des Evangeliums als einer „*Frohen Botschaft*“: „Welch fröhlichere Botschaft, meinte er (sc. *Luther*), kann es geben, als daß der Mensch nicht durch Anstrengung, durch die Arbeit der Buße und Besserung, sondern auf so leichte und bequeme Weise, durch einen bloßen Akt des gläubigen Annehmens und sich Zurechnens vor Gott gerecht und seines ewigen Heiles gewiß werde?“ Wohl ist die reformatorische Predigt vielfach als eine Aufforderung zum „*bequemen*“ Leben verstanden worden; und *Luther* hat selbst laut darüber geklagt. Aber daß man mit der Beachtung solcher Erscheinungen weder den Weg des Reformators selbst noch das Fortwirken seines Werkes erklären konnte, diese Einsicht lag nicht in der Fragestellung, wie sie die Situation hervorgerufen hatte. *Döllinger* stellt fest, daß später die von *Luther* beargwöhnten „*Juristen*“ die Oberhand im weiteren Verlauf der Dinge gewannen. Er hätte die Politisierung als das Schicksal eines homo religiosus aufweisen können, der die geistliche Freiheit gegen alle politische Analogie spätmittelalterlicher Konkordanz verteidigte, sie jedoch gerade in der radikalen Entpolitisierung der radikalen Poli-

¹⁹ 1851, auch separat.

tisierung aussetzte. Aber Döllinger legt dann die Einführung der fürstlichen Visitation so dar, als ob Luther hier endlich mit der Erfüllung einer eigenen Forderung durchgedrungen sei. Wie widersprüchlich verflochten in dieser Frage zeitliche Not und religiöser Ursprung waren, sahen freilich auch die meisten protestantischen Historiker nicht, die nach einer Rechtfertigung der Landeskirchen suchten. Döllinger hat zweifellos wirkliche Widersprüchlichkeit in der Gestalt Luthers gesehen, er hat insbesondere seine Exegese angegriffen. Dies war notwendig gegenüber der protestantischen Verharmlosung Luthers, und niemand wird heute mehr den Reformator als einen mustergültigen Exegeten ansehen. Aber Döllinger ist über die Mängel des Theologen Luther nicht zum religiösen Menschen vorgedrungen.

Johannes Janssen ging in seiner Darstellung der Reformation in der „Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters“²⁰ von Ignaz Döllinger aus. Der Geschichtspräsident am städtischen Gymnasium in Frankfurt, seit 1860 Priester, dankbar der fachwissenschaftlichen Lehre J. F. Böhmers, war ein echter Historiker, leidenschaftlich auf der Suche nach der Fülle der Erscheinungen. Er hat ein sehr reiches Lebenswerk hinterlassen²¹. Seine „Geschichte des deutschen Volkes“ hat ihn zum Repräsentanten der katholischen Geschichtsschreibung im Deutschland des 19. Jahrhunderts gemacht. Sie ist als historiographische Leistung heute noch hochzuschätzen in ihrem Bestreben, die gesamte Breite des kulturellen Lebens zu erfassen und ein Zeitbild aus dem Detail aufzubauen. Da sich das in den acht Bänden bis zur Vorgeschichte des 30jährigen Krieges reichende Werk mit einer ebenso entscheidenden wie strittigen Zeit der deutschen Geschichte befaßte und trotz der sich eben anbahnenden Wendung im Kulturkampf die Wogen im Kampf um die Grundlagen des Bismarckischen Reiches nach wie vor hoch gingen, ist es nicht verwunderlich, daß Janssens Werk wie ein Fanal wirkte. Dennoch ist es nötig, sich heute die Atmosphäre erst wieder zu vergegenwärtigen, in welcher der Katholik deutsche Geschichte zu schreiben hatte. Baumgarten erklärte: Wer die Einsetzung der Hierarchie durch Christus behauptet, von dem „darf keinerlei historische Ungeheuerlichkeit überraschen“. Dies war die Äußerung eines minderrangigen Geistes. Aber auch der bedeutende Lutherforscher Julius Köstlin meinte, er habe eine Schrift gegen Janssen abgefaßt, um seine Lutherbiographie „nicht durch Beziehungen auf einen solchen Historiker (sc. Janssen) zu belasten“. Hans Delbrück, der doch so großen Sinn für Kritik hatte, nannte Janssen einfachhin den „Judas unter den Jüngern der Wissenschaft“. Janssen hat sich mit

²⁰ VI Bände, 1878 ff.; VII und VIII ergänzt und herausgegeben von L. Pastor; das Gesamtwerk erschien in vielen Neubearbeitungen, nach Janssens Tod (1891) von Pastor besorgt. Die letzte Auflage, in den Bänden I—III „vielfach verbessert und vermehrt“, wurde noch von 1913—1924 veranstaltet. Für Band I—III war es die 20., für die übrigen die 15. oder 17. Auflage.

²¹ „Frankreichs Rheingelüste und deutschfeindliche Politik in früheren Jahrhunderten“, 1861; „Schiller als Historiker“, 1863; Herausgabe von „Frankfurts Reichskorrespondenz 1376—1519“ (2 Bände), 1863/73; „Zur Genesis der ersten Teilung Polens“, 1865; „Johann Friedrich Böhmers Leben, Briefe und kleinere Schriften“, 3 Bände, 1868 (auch in einbändiger Kurzfassung 1869 erschienen); „Zeit- und Lebensbilder“, 2 Bände, 1875 (darin über Carl Ritter, Alexander von Humboldt, Caroline Schlegel-Schelling, Arthur Schopenhauer, Adalbert Stifter, Wilhelm IV. u. a.); „Friedrich Leopold Graf zu Stolberg“, 2 Bände, 1877 (in einem Band in 4. Auflage besorgt durch Pastor).

seinen Gegnern in den Schriften „An meine Kritiker“ (1882) und „Ein zweites Wort an meine Kritiker“ (1883) auseinandergesetzt und konnte dabei erfolgreich dort replizieren, wo man ihn von seiner Materialbasis her angegriffen hatte. Friedrich Paulsen hat darauf hingewiesen, daß Janssens „Geschichte des deutschen Volkes“ nicht den großen Eindruck hätte hervorrufen können, „wenn nicht die protestantische Geschichtsschreibung der Neigung, die unbequemen Tatsachen zu übergehen, so sehr nachgegeben hätte“. Aber auch Janssen hatte eine ganz ähnliche Neigung. Zwar betonte er, er wisse sehr wohl, „daß man auch durch bloße Mitteilung von Tatsachen ein falsches Bild... vorführen kann: wenn man nämlich den Tatsachen ihr Maß nimmt“. Und man darf ihm glauben, daß er wirklich keine Tatsachen unterschlagen und sie alle in der rechten Proportion darstellen wollte. Aber für ihn stand fest, daß ein abgefallener Mönch keine echte religiöse Erfahrung haben konnte. Wo er auf die nicht zu übersehende religiöse Sprache in einer Schrift wie die „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ stößt, kann er nur von einem „Geistshauch aus der katholischen Vorzeit“ sprechen — von einer „Erinnerung an jenen Tag, an welchem Luther die Ordensgelübde ablegte“. Es ist ihm undenkbar, daß eine solche Religiosität auch noch innerhalb des reformatorischen Ansatzes möglich ist. Für Janssen hatte Luther nur „fixe Ideen“, und der Eintritt ins Kloster war für ihn „die Folge eines krankhaften Zwiespaltes“ (hier fällt das Stichwort für den späteren Versuch, das Phänomen psychopathologisch aufzulösen). Janssen hat klar aufgezeigt, daß Luther die katholische Lehre verzerrt darstellte. So wies er darauf hin, daß es zu Luthers Zeit kein Buch gegeben habe, in dem nicht die Rechtfertigung durch Christus allein vertreten worden sei — oder daß „der wegen angeblichen ‚Ablaßhandel‘ so viel geschmähte Tetzl“ ausweislich seiner Antithesen orthodox gelehrt habe. Aber damit war ja über die Situation, von der Martin Luther ausging, nichts Entscheidendes ausgesagt. Die Kirche ist nicht die „korrekte Lehre“ (ganz abgesehen von Tetzels Lehre über die unfehlbare Wirkung und die Zuwendbarkeit des Ablasses an todsündig Verstorbene), sondern ihre ganze Wirklichkeit, in der sie jeweils erscheint. In dieser und an dieser hatte sich Luther zu entscheiden, aber Janssen hat sie nicht erfaßt. Er hat Schäden aufgezeigt, aber doch hervorgehoben, daß die Kirche noch in voller Lebenskraft dastand. Dazu bemerkt schon Ludwig Pastor in seiner Biographie „Johannes Janssen“ (1892): „Jene schweren Schäden werden von Janssen allerdings nicht übergangen, aber sie werden nur hier und dort, nirgends im Zusammenhang mit jener Ausführlichkeit behandelt, welche die Wichtigkeit des Gegenstandes erfordert.“ Pastor, der meinte, daß sich daraus eine andere Zeichnung der „Faktoren“ ergebe, und vorab auf eine Darstellung der „antirömischen Stimmung“ in Deutschland zielte, hat, durch ein Vermächtnis ermächtigt, „Erläuterungen und Ergänzungen“²²

²² „Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes“, herausgegeben von Ludwig v. Pastor, 1898 ff. In dieser Sammlung erschienen bedeutende Beiträge zur Forschung, so die Studie „Luthers Lebensende“, in der Nikolaus Paulus die Selbstmordthese widerlegt, viele Arbeiten zur politischen und kulturellen Geschichte von 1500—1550, dann die große Darstellung Joseph Schmidlins, „Die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem Dreißigjährigen Krieg“ (3 Teile, 1908/10), in der er die Diözesanberichte an Rom auswertet.

zu Janssens Werk herausgegeben. Aber es ist offenkundig, daß es hier um mehr ging als um die antirömischen Stimmungen, und daß mit Ergänzungen nichts auszurichten war. Man muß Janssens Werk schon so stehen lassen, wie es steht: Eine kritische Leistung höchsten Ranges, ein mutiger und fruchtbarer Angriff auf eine Legende — aber ein Angriff, der nicht bis zum Kern des Gegenstandes vordrang. Wenn allerdings ein „Kritiker“ die Bemerkung machte: „Ultramontanismus und Wahrheitsliebe, zwei unvereinbare Dinge“, so kennzeichnete er damit nur die borussische Voreingenommenheit. G. Kawerau hat demgegenüber sehr wohl erkannt, welche große Leistung zur historischen Erkenntnis von Janssen vorgelegt worden ist.

Es ist übrigens zu bemerken, daß Janssen bei aller Schärfe des historischen Urteils persönlich durchaus irenischer Gesinnung war. So schrieb er 1871 an Caroline von Stein: „... es ist mir wie zum Glaubenssatz geworden, daß sich in dem großen inneren und äußeren Kampf gegen den wachsenden Unglauben . . . alle Diejenigen einander näher rücken werden, die Gott die Ehre geben. . . .“²³ Und auch gegenüber den politischen Ereignissen seiner Zeit war er sehr aufgeschlossen. Am 30. 12. 1871 bemerkte er gegenüber Benjamin Herder: „Die Erhebung des preußischen Königs zum Kaiser liegt meiner Ansicht nach in den realen Verhältnissen, wie Gott sie gestalten ließ, begründet . . .“, und er lehnte alle „Fronderie“ der Katholiken als unfruchtbar ab²⁴. Es gab damals nicht allzu viele Historiker, die so wenig von der Voreingenommenheit des Tages bestimmt waren wie Janssen.

Ein Wort ist noch zu sagen zu Janssens Methode, weil sie Aufschluß gibt über sein Geschichtsverhältnis. In einem Brief an E. von Steinle (1882) zitiert er zustimmend eine Äußerung Ludwig Feuerbachs, der „unter den erhabenen Ruinen vergangener Jahrhunderte“ wandeln wollte, nicht „unter den Kartenhäusern von Hypothesen“. Janssen meint die historische Wirklichkeit am ehesten zu fassen, wenn er die Quellen in möglichster Breite zu Wort kommen läßt. Aber auch das Wort als Quelle ist so stumm wie die Überreste der Bodenfunde. Es muß erst zum Sprechen gebracht werden. Nicht die Auswahl allein ist ja das Problem, das Janssen als ein solches deutlich gesehen hat, sondern die Interpretation in der Affinität des Verstehens.

Und doch stand Janssen ähnlich Denifle in der kräftigen Anti-Tendenz Martin Luther und der Reformation unvergleichlich näher als *Hartmann Grisar S. J.*, der auf Grund seines mit viel Gelehrsamkeit und Fleiß zusammengetragenen Materials den Weg des Reformators psychologisch erklären wollte, wobei er es unternahm, „das psychologische Bild . . . vorwiegend mit Verwebung von Luthers eigenen Worten in die Darstellung“ zu entwerfen. Neben zahlreichen Einzelstudien²⁵ widmete er seinem Gegenstand das dreibändige Werk „*Martin Luther*“ (1911/12) und die Zusammenfassung „*Martin Luthers Leben und sein Werk*“ (1926), die in das Englische (wie auch das dreibändige Werk), Französische und Ungarische übersetzt wurde. Grisars Werk hat seine

²³ Zitiert bei Pastor, „*Johannes Janssen*“.

²⁴ „*Johannes Janssens Briefe*“, herausgegeben von Pastor, 2 Bände, 1920.

²⁵ Im Verlag Herder erschienen: „*Luther zu Worms*“, 1921; „*Luthers Kampfbilder*“, 1921; „*Luthers Trutzlied*“, 1922. Die Einschränkung auf das Biographische ist kennzeichnend.

beträchtlichen, in der Forschung anerkannten und unentbehrlichen Verdienste in der Fortsetzung der Legendenzerstörung. Unter dem psychologischen Schema konnte von Luther jedoch nichts übrig bleiben als Krankhaftigkeit und Verwirrung. Weil er sich dem Begriffsgebäude entzog, war er „verschwommen“. Und den „Grundton jener pseudomystischen Ideen“ findet Grisar auch noch in einem Lutherwort wie diesem: „Denn wer überzeugt ist, daß alles von Gottes Willen abhängig ist, der wählt nichts für sich aus in der Verzweiflung an sich selbst; der erwartet nur, daß Gott wirke; der ist nahe bei der Gnade, um das Heil zu finden.“

In dem Bestreben, gegen die Relativierung ein Gerüst ewiger Werte aufzurichten, kam man auch dazu, das in der Forschung immer tiefer verstandene Mittelalter zu einer Epoche idealer christlicher Verwirklichung zu steigern und so dieses Zeitalter als geschichtlichen Maßstab aufzurichten, auf den alles Geschehen zu beziehen sei. Da gerade darin das Verständnis der Geschichtlichkeit der Kirche verbaut wurde, hatte Albert Ehrhard die altkirchliche Zeit mit ihrem volleren Kirchenbewußtsein in der Verbindung von Klerus und Laien und die Moderne mit ihrem auch eine religiöse Verinnerlichung ermöglichenden Individualismus abgehoben. Dagegen polemisierte Grisar in einem Vortrag, der unter dem Titel „*Das Mittelalter einst und jetzt*“ (1902) bei Herder erschienen ist²⁶. Man sah die Geschichte des christlichen Abendlandes bis zu ihrem mittelalterlichen Höhepunkt, von wo ab es dann im Maße der Trennung von der idealen Verwirklichung nur noch Zerfall gab, als eine organische „Entwicklung“ aus einem „Keim“, in dem bereits alles so enthalten war, daß es nur ausgewickelt werden mußte. Wie sehr man sich dabei von der Geschichtlichkeit des Menschen und der Heilsgeschichtlichkeit der Kirche entfernte, zeigt deutlich eine Bemerkung Grisars in seiner „*Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter*“, von der nur der erste Band: *Rom beim Ausgang der antiken Welt*, erschienen ist (1901): „Auch der Primat unterlag dem Gesetz der Entwicklung, einem Gesetze, das alles Lebende und Organische hier auf Erden bindet, sei es natürlichen oder übernatürlichen Berufes.“ In einem solchen evolutionistischen Naturalismus war weder eine Entscheidung des Menschen noch eine echte Wirkung Gottes und gar nicht ein *concursum divinum* möglich. Alles vollzieht sich nach einem Gesetz, das für „alles Lebende“ gilt. Die Geschichtlichkeit ist eliminiert. Deshalb mußte Grisar auch sagen: „Es schlummerte in der Würde der Bischöfe Roms, der Nachfolger Petri, im Keime die ganze Ausgestaltung, zu welcher in späterer Zeit ihre geistliche Jurisdiktion über die Kirche gelangen sollte.“ Möhler hatte noch seine Zweifel, ob in den ersten drei Jahrhunderten der Primat deutlich genug erkennbar sei. Denn auch in der katholischen Interpretation der Belege vom Clemensbrief bis zur Irenäusstelle kann man unbeschadet der biblischen Legitimierung des Primats nicht verkennen, wie offen hier noch alles war. Aber ist dies erschreckend, wenn man daran glaubt, daß der Heilige Geist wirklich in der Kirche lebt und echte Entscheidungen hervortreibt (was ja nicht nötig wäre, wenn alles schon „da“ ist und nur gesetzmäßig sich auszuwickeln hat)?

Bis zu welcher Geschichtsblindheit die an sich sehr wohl

²⁶ Der Vortrag erschien zuerst in den „Historisch-politischen Blättern“.

berechtigte Sorge um die historisierende Auflösung der Wahrheit in der Geschichte führen konnte, zeigt die Verdächtigung selbst des so zurückhaltenden „*Lehrbuches der Kirchengeschichte*“ (1895) von Alois Knöpfler²⁷, einem Schüler Hefeles, so daß der Autor sich damit verteidigen muß, er habe als Historiker keine Apologie zu schreiben, sondern Geschichte, d. h. was geschehen ist — im Vertrauen darauf, daß „die Wahrheit von sich aus apologetisch wirkt.“ Dabei geht er weder auf das religiöse Anliegen Luthers ein, noch auf die Problematik des Trienter Konzils — und das Abwägen der Bluttaten in den Hugenottenkriegen muß man wohl als peinlich empfinden. Knöpfler wirkte auch in der Bearbeitung der 2. Auflage von Hefeles Konziliengeschichte mit.

Josef Felten, mehr bekannt durch seine Forschungen zum Neuen Testament und seine Exegese, hatte sich in seinem Buch „*Papst Gregor IX.*“ (1886) mit der ersten stärkeren Abfallsbewegung im Abendland auseinanderzusetzen. Aber so wenig er die Dramatik im Kampfe zwischen dem staufischen Kaisertum und dem Papsttum entfaltet, dessen Ringen um die kirchliche Freiheit geradewegs in die Arme der säkularisierten Politik Frankreichs führte, so wenig geht er den tieferen Ursachen der Ketzerbewegung nach. Es erhebt sich ihm nicht die Frage, ob sich hier eine mangelnde Integrationskraft des corpus christianum bekundet, sondern er erklärt sich die Erscheinung ahistorisch damit, daß es auch zur Zeit Christi einen Judas gegeben habe, und mit der Allgemeinheit: „Je stärker das Licht, desto dunkler die Schatten“. Von Conrads von Marburg „blindem Eifer“ zu sprechen, ist ein schlimmer Euphemismus. Der Schlesier Emil Michael S.J. hat dagegen in seiner „*Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jh. bis zum Ausgang des Mittelalters*“ (6 Bände, 1897 ff.), die auf Janssens Werk hingeeordnet wurde, den Inquisitor in seiner verhängnisvollen Wirksamkeit gezeichnet, dann allerdings Papst Gregor IX. allzusehr von der Verantwortung entlastet, wenn er ihn mit dem Vertrauen auf den „berühmten Magister“ entschuldigt und von der „oft sehr lästigen und langwierigen Prozeßordnung gegen die Häretiker“ spricht. Die Abkürzung des Verfahrens läßt sich nicht aus der Zeitanschauung erklären, denn diese „lästige und langwierige Prozeßordnung“ entsprach durchaus ihrem Rechtsempfinden — das auch auf der Seite der Stedinger war, die Michael „ihr Hauptvergehen, die Unbotmäßigkeit gegen Erzbischof Gerhard II. von Bremen . . . mit ihrem Untergang büßen“ läßt. Aber wenn Michael auch in Sinnlichkeit und Stolz Hauptursachen der Häresie sieht, so macht er doch durch ein ausführliches Zitat des Passauer Anonymus die große Abfallsbewegung geschichtlich verständlich und gibt damit einen Beitrag zur Kritik am idealisierten 13. Jahrhundert. Einen Angriff auf das herrschende Bild vom Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges unternahm Franz Keym²⁸. Auch hier forderte zweifellos die Tendenz zu einer Klärung heraus, und Keym betont mit Recht die politischen Zusammenhänge. Doch sieht er nur die eine Seite der geschichtlichen Situation, wenn er die protestantischen Fürsten als die

„Zertrümmerer“ des Reiches darstellt, das von den meisten katholischen Fürsten verteidigt worden sei.

Einen höchst markanten Autor, wenn auch nur mit einem Bruchteil seiner Werke, besitzt der Verlag Herder in dem mit Janssen und Pastor verbundenen antipreußischen Geschichtsschreiber Onno Klopp, dessen Aufsätze aus den „Historisch-politischen Blättern“ 1863 unter dem Titel „*Kleindeutsche Geschichtsmeister*“ in diesem Verlag erschienen sind, nachdem Sybel den Verfasser im Berliner Abgeordnetenhaus angegriffen hatte. Der freiheitsliebende Friesländer, der in Hannover und zuletzt in Wien seinen Lebensraum fand, ist in seiner persönlichen Anti-Tendenz hier nicht zu schildern. Mit dem Spürsinn des Hasses gegen den Zerstörer altgermanischer Vorstellungen von Recht und Freiheit hat er die Schwächen Preußens und seiner Geschichtsschreiber aufgedeckt, in diesen Aufsätzen Droysens Rückprojizierung eines habsburgisch-hohenzollerschen Dualismus in das Spätmittelalter und seine wirklich primitive Verständnislosigkeit für das Wesen der katholischen Kirche kritisiert, beträchtliche Einwendungen vorgebracht gegen Sybels These, Friedrich d. Gr. habe den „Plan einer deutschen Regeneration“ verfolgt. Aber selbst ein so kritischer Forscher wie der englische Historiker Gooch hat Klopps Bild Friedrichs d. Gr. abgelehnt. Im entscheidenden Punkt des Verstehens versagen Tendenz wie Anti-Tendenz.

Klopp konvertierte 1873. Der deutsche Katholizismus verlor auch in seiner nachromantischen Zeit und erst recht nicht im Kulturkampf²⁹ seine Anziehungskraft, denn das Verlangen nach einem festen Boden war inmitten des allgemeinen Substanzverlustes und des zunehmenden Krisenbewußtseins jedenfalls eine günstige Voraussetzung. Es entsprach der Bedeutung der Konversionsbewegung, daß Andreas Räß, der Führer des kämpferischen Mainzer Kreises und seit 1842 Bischof von Straßburg, in seinem 13bändigen Werk „*Die Konvertiten seit der Reformation*“ (1866/80) eine Fülle von Material zusammentrug, wobei er seinen Sinn für das Individuell-Geschichtliche bewies, indem er eine systematisch-begriffliche Methode ablehnte, weil darüber „der unersetzbare Reiz der Ursprünglichkeit“ verloren gehe.

Einem Autor, der im Stil Johannes Janssens die imponierende Wucht eines unverrückbaren Urteilsystems zur Geltung bringt, begegnet man nochmals in dem Schweizer Jesuiten Alexander Baumgartner: Ohne jeden Kompromiß, ohne alle doch nicht aufrichtige Einfühlsamkeit hat er sich an die Zerstörung einer anderen Legende gemacht. Zwischen der deutschen Klassik und der katholischen Kirche gibt es keine unmittelbaren Brücken; darüber konnten alle Heimholungsversuche, getäuscht von der Verwendung der christlichen Symbolsprache bei Goethe, nicht hinwegtäuschen. Man muß schon mit Josef Bernhart auf verborgenerer, mittelbare Züge zurückgreifen, um da eine echte Herkünftigkeit aufzufinden. Darauf jedoch kam es Baumgartner nicht an. Sohn eines führenden St. Gallener Liberalen, der aber 1845 an die Spitze der katholischen Partei trat³⁰, hat Baumgartner mit offenem Visier und einer heute noch erfrischend zu lesenden Grobschlächtigkeit nicht nur die „nahezu religiöse Verehrung“ Goethes

²⁷ Das Werk ist aus den Vorlesungen Hefeles entstanden. Oft bearbeitet, erschien es zuletzt 1920 in „vermehrter und verbesserter“ (6.) Auflage aus der Hand des Verfassers, der seit 1886 als Professor der Kirchengeschichte in München lehrte, wo er 1921 starb. Der letzte Manuldruck erfolgte 1931.
²⁸ Franz Keym, „*Geschichte des 30jährigen Krieges*“, 2 Bände, 1863.

²⁹ Über diese Epoche schrieb der Kirchenhistoriker Johannes B. Kissling „im Auftrag des Zentralkomitees für die Generalversammlung der Katholiken Deutschlands“ seine dreibändige „*Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reich*“, 1911/16.
³⁰ Alexander Baumgartner schrieb 1892 eine Biographie seines Vaters: „*Gallus Jakob Baumgartner*“.

in Deutschland angegriffen, sondern auch den Dichter mit seinen „unsauberen Herzensromanen“ selbst. Er polemisiert gegen Eichendorff, der in seiner Literaturgeschichte Goethe noch als die höchste Erscheinung bloßer Natur gefeiert hatte, und unternimmt es, den Inhalt eines „trojanischen Pferdes“ aufzubrechen. Dabei suchte er das Bündnis der protestantischen Orthodoxie, um das Verderbnis zu bekämpfen, das ihm um so verderblicher erschien, je verborgener es daherkam wie etwa im Humanitätsideal der Iphigenie. Man wird diesem Verfechter einer littérature engagée nicht die Achtung verweigern können, wenn er die Ansicht vertrat, daß man „um etwas Poesie mehr oder weniger“ nicht gegen die wahren Interessen der Menschheit verstoßen dürfe. Dieser „Göthe“³¹, dem sein Ordensbruder W. Kreiten die Auseinandersetzung mit *Voltaire* (1885) und *Molière* (1887) im Verlag Herder folgen ließ, war ein Stoß mitten in das Herz des deutschen Bildungsbürgertums. Daß im übrigen Baumgartner ein feinsinniger Interpret sein konnte, bewies er in seiner „Geschichte der Weltliteratur“ (6 Bände, 1897 ff.), in der insbesondere die Darstellung der orientalischen Literatur noch heute lesenswert ist, während das Verständnis der Asia Maior unter der angelegten „christlichen Norm“ litt. Ihr Besitz wiederum war es, der ihn ein solches Werk zur Weltliteratur überhaupt wagen ließ³².

Mit Alexander Baumgartners „Göthe“ hatte der Verlag ein Werk übernommen, das beträchtlich von einer früher eingeschlagenen literarhistorischen und literarkritischen Linie differierte. *Wilhelm Lindemanns* 1866 erstmals erschienene „Geschichte der deutschen Literatur“³³ ist insofern in diesem Zusammenhang ein besonders wichtiges Werk, als hier der Verlag nicht nur publizierte, sondern die Erfüllung eines eigenen Planes sah. Die Initiative des Autors und des Verlegers Benjamin Herder vereinigten sich in dieser Publikation, die ihre endgültige Gestalt in einer regen Zusammenarbeit fand. Es ist aufschlußreich festzustellen, mit welcher Verständnisbereitschaft Lindemann noch der deutschen Literaturgeschichte gegenüberstand, in der er ihren ersten Höhepunkt, die Dichtung der Stauferzeit, bei übrigens ausgeprägter Kritik der Romantik, zur Geltung bringen wollte und Ausschau hielt nach einem dritten, in welchem ihre zweite Glanzzeit, die Klassik, nicht umsonst gewesen sein sollte, aber die christlichen Kräfte wieder zentraler wären. In vollem späterem Gegensatz zu Baumgartners apologetisch-pastoraler Betrachtungsweise strebte er nach einem geschichtlichen Verständnis Goethes, in dessen „vollständiger Abwendung vom Christentum“ er dennoch die Tradition weiterwirken sah. Er stimmt dem Urteil Eichendorffs über Goethe ausdrücklich zu. Iphigenie ist ihm keine antik-heidnische Figur, sie „spricht und handelt wie eine christliche Heilige“. Seine Schilderung Sailers ist ein Bekenntnis, und programmatisch nennt er bei der Besprechung der gegenwärtigen Literatur „die exklusiven Richtungen, die ihre Tendenzen, Lesedramen und Absichtsnovellen gern als

korrekte christlich-germanische oder katholische Poesie verkaufen“, eine „Notwehr“, die nur „Notbehelf“ sei, den er ebenso bedauert wie den Umstand, daß „die deutsche Theologie zur Schule des Kampfes und der Verketzerung“ geworden sei. Solche Gedanken hatte noch Eichendorff vertreten — aber die Zeiten waren andere geworden.

Die Anti-Tendenz — die in diesem Begriff liegende Vereinfachung sei zugegeben — hat dem deutschen Katholizismus zunächst einen geistigen Raum gebrochen, in dem er dann nach Überwindung des apologetischen Übergewichts zur Selbstbesinnung kommen konnte. Zugleich aber wurde auch ein erheblicher Ertrag an neuer wissenschaftlicher Einsicht in allen Gebieten der Geschichte zu Tage gefördert.

Der Beitrag zur Forschung

Einen Eindruck der in dieser Epoche geleisteten wissenschaftlichen Arbeit gewinnt man, wenn man allein titelmäßig die im Verlag Herder erschienenen Editionen, Zeitschriften und Einzeluntersuchungen überschaut. Unter den Editionen ist die wichtigste das seit 1901 von der Görres-Gesellschaft herausgegebene Aktenwerk „*Concilium Tridentinum*“³⁴, von dem jüngst Band VI/1 erschienen ist. Daneben sind zu nennen die Ausgaben des Petrus Canisius³⁵, der Konzilien seit 1682³⁶, des *Breviloquium Bonaventuras*³⁷. Unter den Zeitschriften ist in diesem Zusammenhang die wichtigste das „*Historische Jahrbuch*“ der Görres-Gesellschaft³⁸. Zu dessen Entlastung gab *Hermann Grauert* noch im gleichen Auftrag die „*Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte*“ (1900 ff.) heraus. In diese Sammlung wurden u. a. aufgenommen: *Franz Kampers*, „*Alexander d. Gr. und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage*“ (1901), eine der geistvollen Studien des Verfassers zum Reichsgedanken — *Gustav Schnürer*, „*Die ursprüngliche Tempelregel*“ (1903), als Edition ein wichtiger Forschungsbeitrag — *Josef Schmidlin*, „*Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising*“ (1906), die Dissertation des bedeutenden Kirchenhistorikers. Es geht nicht an, hier auch nur annähernd und dem Gewicht nach alle wichtigen Arbeiten der Zeitschriften aufzuzählen, zu denen noch als mehr oder weniger historisch orientiert zu rechnen sind: „*Archiv für die schweiz. Reformationsgeschichte*“ (3 Bände, herausgegeben 1869/75), „*Archiv für Literatur und Kirchen-*

³⁴ Die trotz der bewegten Zeitläufe ununterbrochene Folge dieser großen Publikation ist ein bewundernswertes Zeugnis der Leistung und Kontinuität katholischer Gelehrter in Deutschland. Die Bände erschienen in dieser Reihenfolge: I, 1901 (*S. Merkle*); IV, 1904 (*St. Ehses*); V, 1911 (*St. Ehses*); II, 1911 (*S. Merkle*); X, 1916 (*G. Buschbell*); VIII, 1919 (*St. Ehses*); IX, 1924 (*St. Ehses*); XII, 1930 (*V. Schweitzer*); III, erste Hälfte 1931 (*S. Merkle*); XI, 1937 (*G. Buschbell*); XIII, erste Hälfte 1938 (*H. Jedin*, mit Vorarbeit *Schweitzers*); VI, erste Hälfte 1950 (*Th. Freudenberger*, mit Vorarbeit *Merkles*).

³⁵ *B. Petri Canisii S. J. Epistolae et Acta*, 8 Bände, herausgegeben von *O. Braunsberger S. J.*, 1896—1923.

³⁶ *Acta et Decreta sacrorum Conciliorum recentiorum*, 7 Bände, herausgegeben von den Jesuiten in Maria Laach, 1870/90. Die „*Geschichte des Vatikanischen Konzils*“ von *Granderath-Kirch* erschien in 3 Bänden 1903/06.

³⁷ *S. Bonaventurae O. Min., Breviloquium*, herausgegeben von *Anton von Vicetta*, 1881 (die erste Auflage erschien in Venedig).

³⁸ Der 1. Band erschien 1880; vom 4. Band ab (1883) kam das H. J. beim Verlag Herder in München heraus.

³¹ 3 Bände, 1885 f.; die dritte und vierte Auflage wurde von *A. Stockmann S. J.* bearbeitet (1911/13 und 1923/25) und behält Baumgartners Grundfassung bei.

³² Im Verlag Herder erschienen außerdem die Werke „*Lessings religiöser Entwicklungsgang*“ (1877), „*Longfellow's Dichtungen*“ (1877) und „*Joost van den Vondel*“ (1882).

³³ Das Werk erschien in mehreren Bearbeitungen, zuletzt durch *Max Ettlinger*, bis zum Jahr 1923 (9./10. Auflage).

geschichte des Mittelalters“³⁹, „Freiburger Diözesanarchiv“ (1865 ff.), die stark historisch interessierten „Straßburger theologischen Studien“ (herausgegeben von Albert Ehrhard und Eugen Müller, 1892 ff.), darin mehrere Arbeiten des gründlichen Reformationsforschers Nikolaus Paulus; aus dem gleichen landschaftlichen Raum stammen noch Martin Spahns „Straßburger Beiträge zur neueren Geschichte“ (1906 ff.); schließlich ist auch hier noch zu nennen die „Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte“, die gleichzeitig in Rom und in Freiburg i. Br. (1887 ff.) erschien und in deren wichtigen Supplementheften die Arbeit Heinrich Finkes über „Die kirchenpolitischen Verhältnisse zu Ende des Mittelalters“ publiziert ist (1896), eine Auseinandersetzung mit K. Lamprecht. Der Kritik gewidmet war die „Literarische Rundschau“, seit 1880 von Herder übernommen. Wenn auch die repräsentative Zeitschrift der deutschen Jesuiten, die „Stimmen aus Maria-Laach“ (1869/1914), dann die „Stimmen der Zeit“, sich meist mit den aktuellen Fragen des geistigen Lebens befaßte, so hatte sich doch auch dieses Organ immer wieder mit Fragen der Historie auseinanderzusetzen, zumal in den vorzüglichen Ergänzungsheften.

Man müßte nun in dieser Revue, die nur die Rückenbände einer reichen historiographischen Literatur streifen will, noch eine große Reihe von Einzelstudien aufzählen. Aber wir müssen uns beschränken auf einige wichtigere Autoren und Themen. Da ist das grundlegende Werk über „Die lateinischen Hymnen des Mittelalters“ (3 Bände, 1853/55) von F. J. Mone, dem Direktor des Generallandesarchivs in Karlsruhe; dann „Die deutsche Mystik im Predigerorden“ (1861) und die „Geschichte der altirischen Kirche“ (1867) von Karl Johann Greith, einem Görresschüler, seit 1863 Bischof von St. Gallen; die Studien „Papst Damasus I.“ von Josef Wittig (1902) und „Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopates“ von St. von Dunin-Borkowski (1900); die von F. J. Dölger für A. de Waal herausgegebene Festschrift „Konstantin d. Gr. und seine Zeit“, in der Beiträge von E. Krebs, A. Wikenhauser, J. Wilpert, J. P. Kirsch, J. Strzygowski zu finden sind; schließlich die wichtige Geschichte des katholischen deutschen Kirchenliedes von Karl Severin Meister und Wilhelm Bäumker⁴⁰.

Aus dem Gebiet der neueren politischen Geschichte sei die prägnant geschriebene Arbeit über die Revolution in Österreich von J. A. von Helfert genannt⁴¹, der aus der kritischen Betrachtung der Restauration zum Verständnis der Ereignisse vordringt.

Ein besonderes Interesse hat der Verlag Herder immer der Landesgeschichte gewidmet, zumal dort die Kräfte des Volkstums greifbarer auftreten. Da sind vor allem die zahlreichen Arbeiten des Karlsruher Archivrates Josef Bader⁴² zu nennen, dann die schwäbischen Forschungen

³⁹ Herausgegeben von H. Denifle und Franz Ehrle, seit dem 4. Band, 1888, bei Herder.

⁴⁰ K. S. Meister, *Das katholische deutsche Kirchenlied*, Band I 1862; dieser Band wurde von W. Bäumker umgearbeitet (1886) und in zwei Bänden weitergeführt. Der 4. Band, der das 19. Jahrhundert behandelt, wurde 1911 von J. Gotzen herausgegeben.

⁴¹ J. A. von Helfert, *Geschichte der österreichischen Revolution*, 2 Bände, 1907/09. Die Darstellung geht vom mitteleuropäischen Zusammenhang der Vorgänge 1848/49 aus.

⁴² U. a. das Frühwerk *Badische Landesgeschichte* (1834) und die kurz vor dem Tod des Autors erschienene *Geschichte der Stadt Freiburg* (2 Bände, 1882/83).

Anton Birlingers und Michael Bucks⁴³ und die Beiträge vieler anderer Autoren, namentlich auf kirchengeschichtlichem Gebiet, so die *Geschichte der katholischen Kirche in Baden* (1891) von Heinrich Maas, der 1925 die Darstellung Hermann Lauers, besonders für die Schule, folgte; 1927 erschien das Sammelwerk *Das Erzbistum Freiburg* von Weihbischof Wilhelm Burger.

Als die positive Seite zu Baumgartners Kulturkritik sind besonders zu beachten die Bemühungen des Verlages Herder um Calderon und Dante, weil es sich hier um ein zwar schwieriges, aber sehr ernst genommenes Anliegen handelt, das im Haus bis heute weiter verfolgt wird, seit Benjamin Herder 1867 schrieb: „Wenn die Protestanten Calderon hätten, würden sie ihn ganz anders zu Ehren bringen als wir deutsche Katholiken. Sehen sie die ganze deutsche Dante-Literatur: Was tun die Katholiken dafür?“ 1875 erschien die Übersetzung *Calderonscher Dramen* durch F. Lorinser, 1891 eine weitere von K. Pasch⁴⁴. Es lag in der Struktur des Verlagsprogrammes, daß zunächst der Apologet Franz Hettinger sich um die „Göttliche Komödie“ (1880) Dantes bemühte, auf die theologisch-philosophischen Bezüge orientiert, dann im Zusammenhang seiner Untersuchungen zur Ethik und Ästhetik G. Gietmann S. J.⁴⁵. 1908 kam *Richard Zoozmanns* Dante-Übertragung heraus⁴⁶.

Der bedeutendste Beitrag des Verlages zur historiographischen Forschung in dieser Epoche ist *Ludwig Pastors* im einzelnen zwar teilweise überholte, als Gesamtleistung jedoch unerreichte *Geschichte der Päpste*. Das Werk führt in 16 Bänden (teilweise in mehreren Abteilungen) von Martin V. (1417/31) bis zu Pius VI. (1789/1800) und erschien mit dem ersten Band 1886. Es ist in fast alle Weltsprachen übersetzt worden. Pastor, 1854 in Aachen geboren, war ein Schüler Johannes Janssens, stand dem Mainzer Kreis nahe und war stark von Onno Klopp beeinflusst. Er war also in seiner Gesinnung ganz von der „Anti-Tendenz“ geprägt. Dies beweisen auch die in den „Tagebüchern, Briefen, Erinnerungen“ (Heidelberg 1950) publizierten Äußerungen. Programmatisch wollte er das Werk Rankes widerlegen, und auch die Vorlesungen Droysens in Berlin besuchte er nur, um Angriffspunkte zu finden. Aber nicht nur die „liberale“ Geschichtschreibung empfand er als seinen treibenden Gegensatz, auch jene Strömungen im deutschen Katholizismus, die alles, was nach 1500 im außerkatholischen Raum geschah, nicht nur unter der Perspektive des Abfalls sehen konnten, waren ihm verdächtig. Dabei war er geneigt, alle doch sehr unterschiedlichen Abstufungen unter dem Oberbegriff des „Modernismus“ zusammenzufassen. Dennoch ist Pastor — und dies muß heute hervorgehoben werden — mit diesem seinem persönlichen „Integralismus“ nicht ausrei-

⁴³ *Volkstümliches aus Schwaben* (2 Bände, 1861/62).

⁴⁴ *Calderons größte Dramen religiösen Inhalts*, herausgegeben von Franz Lorinser, 1875/76. Von Engelbert Günthner, der 1888 die zweibändige Arbeit *Calderon und seine Werke* erscheinen ließ, wurde Loriners Ausgabe 1904/07 erneuert. *Calderon — Ausgewählte Schauspiele* wurden 1891/96 von K. Pasch herausgegeben.

⁴⁵ G. Gietmann S. J., *Klassische Dichter und Dichtungen*, 3 Bände, 1885/89. G. vergleicht das Menschenbild bei Dante, im Parzifal, Faust und Job. — *Ders.: „Beatrice“*, 1889. Vgl. auch A. Weis, *Christliche Kunst und Kunstwissenschaft*; in diesem Heft.

⁴⁶ *Dantes Poetische Werke*, übertragen und mit Originaltext versehen von R. Zoozmann. Einführung und Kommentar stammen von C. Sauter. 4 Bände, 1908.

chend charakterisiert. Denn sein Werk ist weit darüber hinausgewachsen. Drei Momente sind es wohl hauptsächlich, die Pastors Papstgeschichte im Zusammenwirken zu einem der großen Werke der Geschichtschreibung werden ließen: Die günstige Stunde der Öffnung des Vatikanischen Archivs durch Leo XIII., die für Pastor allerdings nicht nur ein Glücksfall war, sondern auch das Verdienst eigener taktvoller und ausdauernder Bemühungen — dann Pastors überragende wissenschaftliche Befähigung, die das keinem seiner Vorgänger zugängliche Material aufzuschließen verstand — schließlich seine Liebe zur Kirche, die so stark war, daß sie auch dem erschütterndsten historischen Dokument nicht ausweichen mußte. „Auch der erste Papst, der hl. Petrus, hatte schwer gesündigt . . .“, mit diesem Wort hatte er den ekklesiologischen Ansatz, der ihm den Blick auf jede geschichtliche Wirklichkeit freigab. Was Pastors Papstgeschichte innerhalb des katholischen Geschichtsbildes seiner Zeit aktuell bedeutete, mag man daraus erkennen, daß noch 1913 in einer Mohrenwäsche sein Urteil über Alexander VI. heftig angegriffen wurde. Nach dem Erscheinen des ersten Bandes hat Jakob Burckhardt sich Pastor gegenüber mit lebhafter Zustimmung geäußert. Man darf nicht übersehen, daß die deutsche Historiographie damals weithin die Arbeiten der Katholiken nicht nur wegen des grundsätzlichen Geschichtsverhältnisses ablehnte, sondern daß man ihnen sogar die Befähigung zur wissenschaftlichen Arbeit überhaupt absprach. Diese Meinung glitt bald von der ersten Garnitur zu den niederen, allwo sie aber zäh fortlebte. Welche Last dies alles für die katholischen Historiker bedeutete, ersieht man aus der immer wiederholten Betonung der „Objektivität“ in ihren Vorworten. Pastors Leistung trug viel dazu bei, im katholischen Raum eine Atmosphäre der Selbstverständlichkeit zu schaffen, die es nicht mehr nötig hatte, die eigene „Objektivität“ vor der behaupteten „Objektivität“ der anderen zu rechtfertigen. Und im übrigen war dieser Begriff, der davon ausging, daß man die Geschichte wie ein Objekt der naturwissenschaftlichen Methode betrachten könnte, längst in eine allgemeine Problematik geraten.

Der Durchbruch nach 1918

Es ist wohl berechtigt, mit der Weimarer Republik einen neuen Abschnitt in der Geschichtschreibung und in der Gestaltung des Geschichtsverhältnisses der Katholiken in Deutschland beginnen zu lassen. Bislang hatten sie sich überwiegend damit behauptet, daß sie gegen eine Entwicklung, von der sie ausgeschlossen waren, ein zeitloses Ordnungsbild vertraten, dessen klassische Formulierung sie in Thomas von Aquin und im Tridentinum als dem Bollwerk gegen die Neuzeit sahen. Um dessen Wiedererrichtung ging es auch dort, wo man die „Mittel der Zeit“ taktisch benützte, welche man nicht als der eigenen Geschichtlichkeit zugehörig, sondern als indifferente Dinge betrachtete. Im Grunde galt die Geschichte als vollendet, und es konnte sich nur darum handeln, wie nahe oder wie fern man dieser Vollendung war. Dabei war es letztlich nicht entscheidend, in welchem Ausmaß man diese Vollendung im Mittelalter verwirklicht sah. Auch dort, wo man die Ansicht vertrat, daß jede Zeit ihre eigenen Formen habe, waren dies eben doch nur Formen des immer gleichen Wesens-

gehaltenes, Variationen in der Umkleidung der Wahrheit. Als der deutsche Katholizismus jedoch selbst zum Mitgründer des neuen Staates geworden war, selbst die Mitverantwortung trug an der Gestaltung dieser Gegenwart, führte die Erfahrung, daß Handeln mehr ist als die Anwendung eines Systems, zu einem neuen Verhältnis zur Geschichte. Man sah sich nicht mehr als den ruhenden Pol und darum herum die Eitelkeit der Welt, sondern sich selbst mitten in der Geschichte. Vor dem Ernst des Augenblicks gab man es auf, ihn zur Variante einer Zeitlosigkeit zu entwürdigen.

Damit soll weder gesagt sein, daß nun niemand mehr meinte, im Besitz eines Koordinatensystems Herr der Geschichte sein zu können, noch auch, daß es vor 1918 kein Verständnis der Geschichte als der Geschichtlichkeit der Wahrheit gegeben habe. Im Verlag Herder erschien 1906 ein Vortrag *Hermann Grauert*s, den er zum Gedächtnis an *Heinrich Denifle*⁴⁷ in München gehalten hat. Grauert würdigt darin die große wissenschaftliche Leistung des Dominikaners, der auch nicht in einem einzigen Punkt gegen Martin Luther verlor, als er ihm seine Verkennung der mittelalterlichen Kirche nachwies. Aber darin hatte Grauert bereits den Ansatzpunkt seiner Kritik. Denifle, so führt er aus, kämpfte gegen Luther im Stil des 16. Jahrhunderts und konnte sich darum auch nicht enthalten, „den zu Boden geworfenen Gegner gleichsam mit Faustschlägen, ja selbst mit Fußstritten zu behandeln“: Der Kampf des Dominikaners gegen den abgefallenen Augustinermönch, ein „Anachronismus“. Denifle habe Luther besiegt, aber Luthers „die Herzen in ihrer Tiefe packende und aufrüttelnde Einwirkung“ ließe sich nicht nur aus der „Schlechtigkeit der Welt“ erklären.

Es ist eine reiche Ernte, die nach dem Ende der zwanziger Jahre aus dem neuen Zutrauen zur Geschichte im Verlag Herder aufgegangen ist, bis dann der Nationalsozialismus viele Pläne zunichte machte. Dazu gehört vorab die „*Geschichte der führenden Völker*“, herausgegeben von *Heinrich Finke*, *Hermann Junker* und *Gustav Schnürer*. Eine „Weltgeschichte“ herauszubringen, war ein altes Vorhaben Benjamin Herders. Hier wurde damit begonnen. Man mag manches gegen die Gesamtanlage der „Geschichte der führenden Völker“ einwenden — gegen den Titel, weil sich die Weltgeschichte nicht nach Völkern gliedern läßt; gegen die Raumverteilung an die „Führenden“ — aber man wird eher die Zurückhaltung des Planes schätzen müssen, der die Geschichte als Weltgeschichte jedenfalls nicht einsichtiger erscheinen läßt, als sie es ist⁴⁸. Die „Ge-

⁴⁷ H. Grauert, „P. Heinrich Denifle O. Pr. — Ein Wort zum Gedächtnis und zum Frieden. Ein Beitrag auch zum Lutherstreit“, 1906 (erster Abdruck im „Historischen Jahrbuch“).

⁴⁸ Es erschienen: *Josef Bernhart*, „Sinn der Geschichte“ (1931); *Hugo Obermaier*, „Urgeschichte der Menschheit“ (1931); *Hugo Hassinger*, „Geographische Grundlagen der Geschichte“ (1931); *Louis Delaporte* und *Hermann Junker*, „Die Völker des antiken Orients“ (1933); *Alfons Vöth S.J.*, „Indien“ (1934); *Helmut Berve*, „Griechische Geschichte“ (1931/33, 2 Bände; jetzt Neuauflage); *Joseph Vogt*, „Römische Geschichte“ (I. Die Republik, 1932, 1951 Neuauflage); *Julius Wolf*, „Römische Geschichte“ (II. Die Kaiserzeit, 1932); *Gustav Schnürer*, „Die Anfänge der abendländischen Völkergemeinschaft“ (1932); *Heinrich Günter*, „Das deutsche Mittelalter“ (1936/39, 2 Bände); *Hugo Hantsch OSB.*, „Entwicklung Österreich-Ungarns“ (1933); *Max Braubach*, „Aufstieg Brandenburg-Preußens“ (1933); *Joseph Stulz*, „Die Vereinigten Staaten von Amerika“ (1934); *Erdmann Hanisch*, „Geschichte Rußlands“ (1940, 2 Bände; 1951 III. Band, von 1917 bis 1941 reichend).

schichte der führenden Völker“ ist als Ganzes nicht mehr „katholische Geschichtschreibung“ im hergebrachten Sinne. Aber sie ist es in dem ehrfürchtigen Bestreben, die geschichtliche Wirklichkeit zu erfahren. Wo man dabei über positive Feststellungen zunächst nicht hinauskommt, ist eine solche Eingrenzung heilsam, um im mühsamen Ringen um das Detail sich von den Fixierungen zu befreien. Zu der Reihe gehören bahnbrechende Werke. Hatte *Berve*, dessen Buch man zu den glänzendsten Beispielen des deutschen historiographischen Stiles rechnen darf, in universal-historischer Darstellung den problematischen Untergrund jener herrlich geglückten Akme des Griechentums im 5. Jahrhundert aufgezeigt und dabei erkennen lassen, wie unwiederholbar der griechische Kosmos war, jeder Exemplarität entzogen, nur noch Forderung zu neuer Verwirklichung — so leistete *Günter*⁴⁹ Ähnliches, wenn er mit der asketischen Akribie seiner Tatsachendarbietung dem anderen Klassizismus, der angeblichen Normhaftigkeit des Mittelalters, den Boden entzog. Denn: „Der amtliche christliche Charakter darf die Erwartungen nicht überspannen. Neben der christlichen Theorie und Praxis lief das Leben her...“ Nun, es lief nicht nur nebenher, sondern dieses Leben, das gelungene und mißlungene, mit der historischen Weise seines christlichen Glaubens war als Ganzes das Mittelalter, unwiederholbar im Guten wie im Bösen. *Vogt* faßte die Kapitel seiner Darstellung immer wieder zu den schwerwiegenden Fragen zusammen, die sich der Römischen Republik auf dem Weg von der italischen Hegemonie zum Großreich stellten. Er entfaltet dabei eindrucksvoll, aber immer aus dem historischen Phänomen heraus, die so aktuelle Problematik des Überganges zum politischen Großraum. Einer Schablone entzog sich *Max Braubach*, wenn er den preußischen Staat nicht nur als Ergebnis einer Räuberei, sondern auch politischer Tugenden gesehen wissen wollte, wobei er hervorhob, daß sein Urteil keineswegs durch das Erscheinungsjahr bestimmt sei, sondern sich „erst nach jahrelanger kritischer Beschäftigung mit Quellen und Literatur gebildet“ habe.

Daß die „Geschichte der führenden Völker“ keine weitere weltgeschichtliche Perspektive gewinnen konnte, lag zu einem beträchtlichen Teil daran, daß sie unter dem nationalsozialistischen Regime nicht fortgesetzt werden konnte. Aber eine solche Perspektive war eröffnet. Dafür zeugen auch die religionsgeschichtlichen Publikationen des Verlages⁵⁰. In der Religionsgeschichte stellt sich die Frage nach der Geschichtlichkeit des Menschen mit besonderer Dringlichkeit. Diese Disziplin wurde von den katholischen Theologen lange ausgespart. 1914 bemerkte der Moraltheologe *V. Cathrein* in der Einleitung zu seinem dreibändigen Werk „*Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit*“, daß bislang eine solche Einheit keines Nachweises bedurfte, weil sie sich begrifflich aus dem Theismus ergebe. Da nun aber im positivistischen Evolutionismus nicht mehr aus den Begriffen das Sein, sondern die Begriffe aus dem Sein ab-

geleitet würden, unternimmt er den ethnographischen Nachweis, daß nicht nur einige sittliche Ideen, sondern der Dekalog bei allen Völkern gilt. In den sittlichen Unterschieden sieht er nur die verschiedene Anwendung „allgemeiner Grundsätze“, die verschieden sein kann, selbst wenn man keinen Irrtum voraussetzt, noch mehr aber, wenn man die „verkehrten Neigungen“ beachtet. *Cathrein* nimmt von seinem Thema aus auch Bezug auf die religiösen Anschauungen in der Geschichte der Völker. Auf diesem Gebiet kam die Wissenschaft dieser Zeit zu radikal relativistischen Konsequenzen. In seiner sehr bemerkenswerten Rede „*Kirchengeschichte und nicht Religionsgeschichte*“ (1905) wandte sich *Heinrich Schrörs* gegen eine Auflösung der Kirchengeschichte in eine Geschichte der Religion und der Frömmigkeit, die dann in vergleichender Methode betrieben ebenso im Unbestimmten verlaufe wie die Auflösung der allgemeinen Geschichte in Kulturgeschichte. Damit war in der Tat eine Gefahr genannt, gegen die Ernst Troeltsch zuletzt doch keine Rettung mehr wußte. Wer der Kirche nur eine historische Individualität zubilligt und ihre kategoriale Differenz nicht mehr anerkennt, ist kein Christ mehr. Aber damit ist die Frage ja nicht beantwortet, welcher Sinn denn dann nun der Geschichte der Religionen zukommt. Ein katholisches Lehrbuch für Japan hatte noch 1906 erklärt: „Die Worte in den buddhistischen Büchern sind alle falsche, frivole Worte.“⁵¹ Das war eine klare, aber nicht haltbare Lösung. *O. Karrer* erkennt in der indischen und persischen Mystik eine echte Gotteserfahrung und sieht die „wundersame Fülle und Schönheit religiösen Lebens auf der ganzen Welt“ als die Darstellung der Gottesidee, die bei aller materialen Verschiedenheit doch die formale Einheit besitzt: das, was über allem ist. Wenn er dann die „ideale Zielstrebigkeit“ der Religionsgeschichte vermißt und ihren Mangel als „tragische Auswirkung der Sünde“ religionspsychologisch verstehen will, wird man wohl fragen müssen, wie wir eine solche ideale Zielstrebigkeit fordern dürfen, sofern es nämlich wirklich Gott ist, der sich in der Geschichte der Religionen erfahren läßt. Doch schließt *Karrer* zurückhaltend, wenn er ausdrücklich sagt, daß eine „wirkliche religiöse Entwicklung“ „nahegelegt“ sei — und nicht mehr. Primär um das Verständnis des religiösen Phänomens geht es auch *Schulemann*, der eine Schrift aus dem Mahayana-Buddhismus analysiert und dann zu gewissen Parallelen zwischen dem nicht den Weg der Selbsterlösung verfolgenden „Großen Fahrzeug“ und dem Christentum kommt, ohne daß dabei die christlichen Heilstatsachen in der Analogie eingegeben würden. *K. Prümm* breitet ein sehr reiches Forschungsmaterial aus und kommt durch die Beachtung der provinziellen Eigentümlichkeiten zu einem differenzierten Bild der spätantiken Religionen, womit er einen weiteren Beitrag leistet zur Kritik jener These, die das Christentum als synkretistisches Ergebnis sehen will. Dabei zeigt er andererseits, welche Traditionen von den Bekehrten in die Kirche eingebracht und dann einge-deutet wurden. Grundsätzlich betont *Prümm* die abwärts gerichtete Religionsentwicklung, lehnt aber jede Vereinfachung zu einer Gradlinigkeit ab und bezeichnet auch die Eingotterkenntnis der Urstufe als „mit den Mitteln der natürlichen Wissenschaften nicht voll geklärt“. Aber

⁴⁹ Von ihm auch die „*Psychologie der Legende*“ (Herder-Freiburg 1949).

⁵⁰ *Anton Anwander*, „*Die Religionen der Menschheit*“ (1927); *Otto Karrer*, „*Das Religiöse in der Menschheit*“ (1934); *Günther Schulemann*, „*Die Botschaft des Buddha vom Lotos des guten Gesetzes*“ (1937); *Karl Prümm*, „*Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*“ (1943).

⁵¹ Zitiert bei Th. Ohm, „*Asiens Kritik am abendländischen Christentum*“.

bei aller Zerfallserscheinung — die vorchristliche und außerchristliche Religionsentwicklung gehört ihm in den Heilsplan Gottes.

Es sind hier nicht alle die zahlreichen Einzeluntersuchungen aus dieser an historiographischen Publikationen so fruchtbaren Zeit des Verlages aufzuzählen. Zu den periodischen Veröffentlichungen kommen in diesem Abschnitt besonders das „Archiv für elsässische Kirchengeschichte“ (1926 ff.) und vom gleichen Jahr ab das „Literaturwissenschaftliche Jahrbuch“, das Günther Müller mit Josef Nadler und Leo Wiese im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgab. Darin erschien u. a. auch Oskar Walzels interessante Studie „Goethes Allseitigkeit“ (auch separat 1932), in der er für die Nähe Goethes zu Thomas von Aquin plädiert, weil Goethe sich in seinen Äußerungen über den Pelagianismus zu einem Keim in der menschlichen Natur bekannt habe, der, durch göttliche Gnade belebt, zum Baum der Glückseligkeit emporwachsen könne⁵². Für die „Abhandlungen zur oberrheinischen Kirchengeschichte“ (1922 ff.)^{52a} zeichnete der Freiburger Kirchenhistoriker Emil Göller, von dem auch die vorzüglichen Studien „Ausbruch der Reformation“ (1917) und „Probleme der Renaissance“ (1924) im Verlag Herder erschienen sind. Der 1940 in Rom gestorbene Forscher der christlichen Archäologie Johann Peter Kirsch ließ 1930 den von ihm bearbeiteten ersten Band seiner „Kirchengeschichte“ erscheinen, für deren Gesamtheit er unter Mitwirkung von Andreas Biglmair, Josef Greven und Andreas Veit als Herausgeber zeichnete. Diese „Kirchengeschichte“ war als Nachfolgewerk des Hergenrötherschen Handbuches gedacht, dessen stark umgearbeitete Auflagen ja Kirsch bis zuletzt betreut hatte. Er legte seinem Band, der „Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt“ behandelt, weithin den Text der letzten Fassung zugrunde, die er Hergenröthers Handbuch gegeben hatte. Die starke Spannung der ersten sechs Jahrhunderte der Kirche tritt zurück hinter der Herausarbeitung der dogmatischen und hierarchischen Festigung (so etwa in der Darstellung Cyprians, Augustins, Cyrills). Im folgenden Jahr erschien der vierte Band: „Die Kirche im Zeitalter des Individualismus 1648 bis zur Gegenwart“ von L. A. Veit⁵³ mit der ersten, bis 1800 führenden Hälfte; 1933 wurde der Band abgeschlossen. Von dem für das Mittelalter vorgesehenen zweiten Band ist nur die zweite Hälfte erschienen: Johannes Hollnsteiner, „Die Kirche im Ringen um die christliche Gemeinschaft vom Anfang des 13. Jahrhunderts bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts“ (1940). Es ist bemerkenswert, daß die Kirche in allen übrigen Bänden auf ein sie umgebendes „Zeitalter“ bezogen wird — wie es auch Möhler tat —, während das Mittelalter als die ihr eigene, von ihr gestaltete Zeit erscheint. Dabei wahrt jedoch Hollnsteiner streng die

⁵² Wie ganz anders inzwischen die Kampffronten geworden waren, erweist auch Günther Müllers „Geschichte der deutschen Seele — Vom Faustbuch zu Goethes Faust“, 1939.

^{52a} Als erste Abhandlung erschien die interessante Studie des jetzigen Freiburger Erzbischofs Wendelin Rauch über „Engelbert Klüpfel, ein führender Theolog der Aufklärungszeit“.

⁵³ Veit, seit 1934 Professor der Kirchengeschichte in Freiburg, war ein besonderer Kenner der mittelalterlichen Volksfrömmigkeit, mit deren Fortleben in der Gegenwart er sich seit seiner seelsorgerischen Arbeit persönlich verbunden wußte. Aus dieser Neigung ist das überaus warmherzige Werk „Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter“ (1936) erwachsen.

geschichtliche Individualität. Die „Kirchengeschichte“ von Kirsch begegnete nicht gerade glücklichen Umständen. Joseph Greven wie Emil Göller waren während der Arbeit an diesem Band gestorben, und der Krieg verzögerte die ausstehenden Bände. 1949 konnte die zweite Hälfte des dritten Bandes erscheinen: Karl Eder, „Die Geschichte der Kirche im Zeitalter des konfessionellen Absolutismus“, eine vorzügliche Darstellung der katholischen Erneuerung. Schließlich ist in diesem Zusammenhang der auf einem sehr reichen Forschungsmaterial ruhende „Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte“ von A. M. Ammann (1950, Herder, Wien) zu nennen, der auf 750 Seiten einen sehr vernachlässigten und hochbedeutsamen Raum der Christenheit darstellt. Einen wichtigen Beitrag zum Tridentinum haben Georg Schreiber und seine Mitarbeiter in dem Sammelband „Das Weltkonzil von Trient“ (1951) vorgelegt. Wertvoll ist der Beitrag zur Ordensgeschichte, den St. Hilpisch mit seiner „Geschichte des benediktinischen Mönchtums“ (1929) geliefert hat, weil der Orden des hl. Benedikt meist monographisch in Klostergeschichten dargestellt ist. Damit setzte der Verlag die Tradition der Herausgabe von bedeutenden Ordensgeschichten fort⁵⁴.

Durchblicke auf die oppositionell-kämpferische Zeit des deutschen Katholizismus gibt Clemens Bauer mit seiner in den „Schriften zur deutschen Politik“ (herausgegeben von Georg Schreiber) erschienenen Erstlingsarbeit „Politischer Katholizismus in Württemberg bis 1848“ (1929). Heinrich Finke veröffentlichte einen Vortrag über „Heinrich Hansjakob als Historiker“ (1938). Der Dillinger Hochschulprofessor Friedrich Zoepfl schrieb seine zweibändige „Deutsche Kulturgeschichte“ (1928/30), die vom Verlag vorzüglich ausgestattet wurde und trotz einiger Fehlurteile ein allseitiges Verständnis zeigt, an den „gebildeten Laien“ gewandt freilich kein Werk der Forschung. Als ein solches dagegen darf ein anderes gelten: Ludwig Pfandl, der bedeutende, 1942 gestorbene Hispanist, setzte die Tradition des Verlages Herder fort mit seiner grundlegenden „Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit“ (1929)⁵⁵. Pfandl besaß jene innere Beziehung zum Geist der reconquista und der Mystik, deren Mangel bei anderen zu so peinlichen Mißverständnissen der Hispanität führte. Nicht biographisch, sondern im geistesgeschichtlichen Zusammenhang wird die Epoche von 1550 bis 1680 entfaltet. 1950 gibt A. Vezin mit seiner Dante-Auswahl alten Plänen des Hauses neue Form. Um ein vertieftes Verständnis der deutschen Literatur mühte sich der Verlag Herder in dem Werk des geistvollen Literarhistorikers Johannes Mumbauer über „Die deutsche Dichtung der neuesten Zeit“ (1931), welches die besten Traditionen Eichen-dorffscher Interpretation wieder aufnahm. Im Anschluß an dieses Buch erschien dann die systematisch-ästhetische Untersuchung Otto Millers: „Der Individualismus als Schicksal“ (1933). Ein ebenso kühnes wie dankenswertes Unternehmen ist die historisch-kritische Ausgabe der

⁵⁴ H. Holzappel, „Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens“, 1909; Bernhard Duhr S.J., „Geschichte der Jesuiten“ (im deutschen Sprachbereich); die ersten beiden Bände (1907/13) sind bei Herder, die folgenden zwei bei Manz erschienen. Duhr ist noch immer das grundlegende Quellenwerk. Ders.: „Jesuitenfabeln“, 1892; K. Kempf S.J. gab 1920 ff. die Reihe „Jesuiten — Lebensbilder großer Gottesstreiter“ heraus.

⁵⁵ Von ihm auch die Monographie „Johanna die Wahnsinnige“ (1930).

Werke von *Johann Georg Hamann*, die jetzt *Josef Nadler* bei Herder-Wien veranstaltet.

Der deutsche Katholizismus hat in den zwanziger Jahren in einem mächtigen, von außen befreiten und nach innen befreienden Durchbruch eine Fülle von Leistungen, wie auf allen Gebieten so auch in der Geschichtschreibung, gezeitigt, und ein guter Teil davon ist im Verlag Herder erschienen. Der aufreibende Kampf zwischen dem Apriorismus einerseits und dem Relativismus andererseits, den ein F. X. Kraus zu bestehen hatte, war zu Ende oder doch wenigstens entschärft, die Kräfte konnten sich der freieren Forschung und Gestaltung widmen. Der Mensch wurde in seiner Geschichtlichkeit ernst genommen, ernst genommen aber auch die christlichen Heilstatsachen, die den Menschen nicht durch ein System der Metaphysik erlösten, sondern durch eine Geburt, einen Kreuzestod und eine Auferstehung hier in dieser unserer Geschichte. Gegen den Relativismus stand dann nicht mehr die Behauptung eines fixen Systems, sondern der Glaube an ein Ereignis, das die Wandelbarkeit alles Menschlichen nicht aufgehoben hat und es doch — wenn auch verborgen, und endgültig nur verheißungsweise offenbart — aufgehoben hat darin, daß der Unwandelbare in Christus in das Wandelbare eingegangen ist.

Man verstehe es nicht als Verkürzung anderer, nicht charakterisierter Werke des Verlages Herder, wenn hier schließlich vier Publikationen — auch diese ohne Anspruch nur angedeutet — aufgeführt werden, die stellvertretend die historiographische Position bezeichnen können, die der deutsche Katholizismus nach 1918 erreicht hat, nämlich drei darstellende und ein grundsätzliches Werk⁵⁶. *Franz Schnabel*, an dessen bislang die erste und grundsätzliche Hälfte des 19. Jahrhunderts behandelndem Werk niemand wird vorbeigehen können, solange man sich um das Verständnis der europäischen Geschichte bemüht, ist ein Historiker, der seinen Gegenstand von einer so festen geistigen Position her erkennt und ihn mit einer so unerbittlichen Schärfe beurteilt, daß ihn auch nicht der unbedingteste Apriorist wird tadeln können. Er hat seinen Standort, von dem aus er sagen kann, was „Auflösung“ ist, wo die Wege führen zum „siegreichen Vordringen des mechanistischen und analysierenden Geistes“, dessen die konservativen Kräfte letztlich doch nicht Herr werden — dem aber auch das Vertrauen auf die Normen absoluter Vernunftideale zum Opfer gefallen ist. Aber Schnabel — und dies ist das Geheimnis großer Geschichtschreibung und letztlich des lebendigen Verhältnisses zur Geschichte überhaupt — benützt die Geschichte nicht zur Festigung eines „Standpunktes“, sondern er setzt ihn gleichsam der ganzen Fülle geschichtlicher Erscheinung voraus, die dann einem solchen sagt, was sie ist in Entsprechung und Versagung vor ihrem Auftrag. Es ist jene „Erkenntnis, die ergriffen ist vom Leben und doch vom Leben sich nicht bestechen läßt“. Nur in einer solchen Reife kann der Mensch bestehen vor der Größe und Tragik der Geschichte. Denn was Schnabel vom 19. Jahrhundert sagt und von diesem mit besonderem Recht sagen kann, dies gilt ja von der Geschichte im ganzen: „Durch Aufstieg und

Niedergang klingt zu uns eine berauschte und im Grunde doch schwermütige Melodie“, eine Schwermut, gegen die alles „heroische Standhalten“ nicht aufkommt — allein der Glaube an den Verheißenden. An Schnabels Methode erweist sich dieses Geschichtsverhältnis am sachlichsten: Er spinnt keinen roten Faden, an dem er die Ereignisse aufhängt, er hat vielmehr immer die Präsenz all der zahllosen Details seiner Forschung und läßt sie dann immer erneut im Für und Wider sprechen an ihrem Ort. Darum wächst ihm das Ganze des Jahrhunderts zu. Man vergleiche, um nur ein Beispiel zu nennen, wie Johannes Janssen über Karoline gesprochen hat, die „Kulturdamen und ihre Freunde“ (in „Zeit- und Lebensbilder“), und wie Schnabel ihre „Konventions-ehe“, „Dankbarkeits-ehe“ und „Liebes-ehe“ in den Zusammenhang einordnet, ohne auch nur einen Bruchteil dessen preiszugeben, was bei aller Verinnerlichung des Geschlechtsverhältnisses der Romantiker geschieht: die „Auflösung der Ehe“. Möge es diesem Historiker gegeben sein, sein Werk weiterzuführen.

Vor letzte Fragen des Verstehens im historischen Urteil begibt sich auch *Joseph Lortz* in seinem Werk „*Die Reformation in Deutschland*“, das auf dem Weg zur Klärung des Lutherbildes einen sehr bedeutsamen Abschnitt darstellt. Es war in diesem kursorischen Überblick wiederholt von der Auseinandersetzung der Autoren des Verlages Herder mit dieser so schicksalsschweren Epoche unserer Geschichte die Rede. Wenn Ernst Wolf kürzlich in einer Rezension zu *E. W. Zeedens* das Gespräch wesentlich weitertreibendem Werk „*Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums*“ (1950) davon spricht, daß in der katholischen Auffassung von Martin Luther doch keine Wandlung festzustellen sei, so genügt zur Widerlegung, allein der in diesem Verlag abgezeichneten Linie nachzugehen, es sei denn, man erwarte ein „katholisches Lutherbild“, das nicht mehr katholisch ist. Lortz formuliert einleitend programmatisch die „christliche Fragestellung der Reformationsgeschichte“ — die Frage „nach dem Sinn, dem historischen Auftrag der Reformation“. Damit ist also die Frage nicht mehr allein zentriert um den Abfall Martin Luthers von der katholischen Kirche, um seine historischen oder auch nur psychologischen Ursachen. Aber man beachte wohl und sehr genau, daß Lortz den Abfall als Abfall bestehen läßt, daß er jener „relativistisch erweichten, der eigenen Kraft nichts zutrauenden Haltung“, die „nur durch vorbehaltloses — wenn auch zeitlich beschränktes — Bejahen“ die Ehrfurcht vor der Geschichte glaubt bewahren zu können, das lebendig verstehende Geschichtsverhältnis gerade abspricht. Nur dort, wo Raum gegeben ist für subjektives Verdienst und subjektive Schuld, ist ja ein ernsthaftes, uns angehendes Verhältnis möglich. Aber — und dies ist eine entscheidende Wendung — die Schuld ist nicht etwas außer uns Liegendes; wenn die christliche Betrachtung ins Gericht geht mit dieser Vergangenheit, dann geht sie ins Gericht in „bewußter Schicksalsgemeinschaft“ mit ihr. Es geschah in uns. Die Schuldhaftigkeit schließt historischen Sinn und Auftrag der Reformation nicht aus. Denn weder hier noch sonstwo in der Geschichte kann eine jenseits von Gut und Böse postulierte absolute Notwendigkeit des Geschehens seinen möglichen Sinn eröffnen. Eine solche absolute Notwendigkeit ist vielmehr bloß die Konstruktion unserer Vernunft und ver-

⁵⁶ *Franz Schnabel*, „*Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*“ (4 Bände, 1929 ff); *Joseph Lortz*, „*Die Reformation in Deutschland*“ (2 Bände, 1939/40); *Hubert Jedin*, „*Das Konzil von Trient*“ (Band I, 1950); *Josef Bernhart*, „*Sinn der Geschichte*“ (1931).

schließt als solche gerade den eigenen Sinn der Geschichte, die uns übergreift. Sinn tut sich vielmehr dort auf, wo die Schuld unter den „tragenden Kräften der Geschichte“ gesehen wird — nämlich als „felix culpa“. Weder „mußte“ die Reformation kommen — wenn gleich dem denkenden Begreifen die „innere Konsequenz“ „aus gewissen, früher liegenden Vorgängen“, also aus einer Anhäufung von Schuld, aufgeht —, noch ist die Reformation bloßer Abfall in der Geschichte. Es bleibt der heilsame Stachel: „Ein gespaltenes Christentum ist ein Widerspruch in sich selbst“. Lortz hat in dieser Haltung ein Bild der Reformation gezeichnet, das gerade darum der geschichtlichen Wirklichkeit so sehr entspricht, weil es sich dem „dogmenlosen, ewig schwankenden Liberalismus“ versagte.

Ähnlich dem Reformationswerk von Lortz kann vielleicht auch *Hubert Jedin*s „Geschichte des Konzils von Trient“ eine Wirkung entspringen, die über die wissenschaftliche Klärung hinausgeht und durch sie hindurch zu einer Selbstbesinnung des deutschen Katholizismus führt. Das Tridentinum gehört zu den großen abendländischen Ereignissen, und nur der verhängnisvollen Absplitterung der Kirchengeschichte von der allgemeinen Geschichtswissenschaft ist es zuzuschreiben, daß es wie ein Geschehen auf einem Nebengleis betrachtet wird. Die katholische Kirche ist in ihrem heutigen Bestand ohne Trient nicht zu denken — und welche Bedeutung der Kirche als dem konkreten Katechon heute zukommt, bedarf keines Nachweises. Jedin's Werk, dessen erster Band bis zur Eröffnung des Konzils in Trient führt, gibt eine so eindringliche Vorstellung vom Geflecht guten und bösen Willens, von der fortreizenden Nachwirkung der Schuld, von der Macht und der Ohnmacht der Erneuerung in den verhängten Bedingungen, daß selbst derjenige erschüttert werden muß, dem die Kirche ein soziologisches Gebilde unter anderen ist. Wie klar scheint dem systematischen Denken, was zu tun war — und wie armselig wird die logische Konsequenz, wenn man dann hinsieht, unter welchen Umständen zu entscheiden war. Nicht anders als die für die Christenheit grundlegenden Definitionen zur Trinität und zur Christologie kamen hier die weittragenden Beschlüsse zur Lehre und Reform der katholischen Kirche schon in ihrem Vorspiel nur zustande im scheinbar ausgeweglenen Dilemma, als welches sich die Geschichte dem Menschen immer wieder zeigt. Die so berechnete Sorge des Papsttums, das Aufleben der konziliaren Theorie werde die Kirche noch mehr erschüttern, ja vielleicht in diesem Stadium zerstören (denn nie ist diese menschliche Möglichkeit über der Verheißung zu übersehen), und die weitere Sorge, die Kirche noch tiefer in den Konflikt zwischen dem Kaiser und Frankreich hineingezogen zu sehen — auf der anderen Seite aber nicht nur der deutsche Ruf nach dem Konzil, sondern die allmählich wachsende Einsicht, daß eine Reform aus rein kurialer Initiative nicht möglich ist: dies alles läßt Jedin, jeder einzelnen Phase mit gewissenhafter Sorgfalt nachgehend, in einer großartigen Zusammenschau sehen. Dabei kommt er nicht nur vielfach zu neuen historischen Erkenntnissen, er leistet einen wichtigen Beitrag zur Gestaltung unseres Geschichtsverhältnisses überhaupt.

Ein Vierteljahrhundert nach dem revolutionären Ausbruch wurde endlich das Konzil eröffnet. Man weiß, was in diesen 25 Jahren geschehen ist. Da stellt sich

bedrängend die Frage: „Warum so spät?“ Aber Jedin fragt nicht: Warum so spät? Die Geschichte bleibt offen in ihrem letzten Sinn, über den man verfügen müßte, um diese Frage stellen zu können. Und über den zu verfügen immer wieder behauptet worden ist. „Der letzte, wirkliche Sinn der Geschichte bleibt erahntes, anzubetendes Geheimnis“ (Jedin).

Es gibt wenig Werke katholischer Autoren zu geschichtsphilosophischen und geschichtstheologischen Fragen. Zu den wenigen⁵⁷ aber gehört eine so überaus redliche, keiner Abgründigkeit ausweichende Darstellung wie die Einleitung, die *Josef Bernhart* zur „Geschichte der führenden Völker“ geschrieben hat. Man möchte, gerade bei dieser Sachlage, wünschen, daß Bernharts Abhandlung in einer neuen Auflage erscheint. Es ist uns nichts Vergleichbares bekannt. Der Mensch erhebt die Frage nach dem Sinn der Geschichte. Indem wir immer wieder fragen, „bekennen wir uns als Wesen, die nicht von ihrer kleinen Lebenszeit, nicht von tausend und zehntausend Jahren die ersehnte Antwort empfangen haben“. Wie sollten wir sie empfangen, da uns Anfang und Ende der Geschichte verhüllt sind — da wir keinen „Zugang in das Reich ihrer bedingenden Gründe“ haben und auch nicht über sie verfügen können als über ein „spruchreifes Ganzes“? In dieser Lage wurde je und je der Sprung versucht über die Geschichte hinaus. Aber „weder die platonische Überwelt noch die Stadt Gottes noch Ewigkeit und Himmel bewahrten ihren Sinn, müßte die Geschichte den ihrigen verlieren“. Wie weit weg ist dies von der „Geschichte als Hilfswissenschaft“, wenn hier so die Sinnbezogenheit zwischen der „Stadt Gottes“ und der Geschichte erfahren wird. Aber wie Geist, Drang, élan vital, alle diese „Geschichte spinnenden“ Anonyma der idealistischen Systeme keinen Sinn enthüllen, sondern die Sinnfrage nur verbauen, so schließen auch die religiösen Formeln vom „Plan Gottes“ die Geschichtlichkeit aus und umgehen damit die Sinnfrage, sofern sie nämlich „das Werden einem vorgegebenen Schema zwangsmäßiger Selbsterfüllung opfern“. Dies ist ja nichts anderes als Idealismus in religiöser Sprache. „Der Sinn wird dem Menschen gesprochen, nicht hat der Mensch ihn auf Grund seiner Wünsche und Befunde aus der Welt eigenmächtig zu errichten“. Eine solch eigenmächtige Errichtung kann ja auch dort gemeint sein, wo der Mensch an Hand eines „göttlichen Planes“ Gott vorrechnet, was ihm möglich ist. Es ist kein unerlaubter Überschritt, wenn Josef Bernhart von der geschichtsphilosophischen Problematik zur Auskunft des Theologen kommt. Denn er gibt diese Auskunft zur rechten Zeit und an ihrem Ort. Er gibt sie, weil sie von der Sache gefordert wird. „Nicht ein vorgedichtetes Spiel wird abgehandelt, sondern die fordernde Freiheit, deren inneres Gesetz die heilige Selbstbestimmung ist, erläßt an die aufgeforderte Freiheit der ebenbildlichen Kreatur den Ruf, in freiem Gehorsam ihre Bestimmtheit zum Anteil am göttlichen Leben zu erfüllen“. In Forderung und Antwort aber geschieht „das Werden des Reiches Gottes“. Ein solcher Sinn glaube lebt aus dem Vernehmen der Offenbarung. Aber auch ihm bleibt die Geschichte noch Geheimnis bis zur Erfüllung der Verheißung. Auch

⁵⁷ Genannt seien hier auch die gründlichen Essays von *Robert Grosche*, die in der Sammlung „Pilgernde Kirche“ (1938) enthalten sind. In jüngster Zeit erschienen die anregenden Studien: *Karl Thieme*, „Gott und die Geschichte“ (1948) und *Ernst Laslowski*, „Geschichte aus dem Glauben“ (1949).

ihm bleibt als das „Anstößigste“ das Übel in der Geschichte, der „erratische Block der Theodizee“, um den Bernharts fragendes Denken immer wieder kreist. Aber das Anstößige ist ja auch der Anstoß, der den Menschen nicht zu jener Selbstberuhigung kommen läßt, in der er alles menschengemäß machen will und in der Unmenschlichkeit endet. „Der Sinn der Geschichte ist auf keine Weltformel zu bringen“. Eine christliche Weltformel aber wäre ein Widerspruch in sich. Denn das Reich Gottes wird in der Geschichte des Heiles. Bis zu ihrer Erfüllung bleibt auch der geoffenbarte Gott uns deus

absconditus. „Nur der ungerechtfertigte Gott ist der Gott der Religion; ihn zu rechtfertigen ist abseits ein Geschäft der Philosophen, die das Ärgernis der menschenungemäßen Gottheit abzustellen hoffen.“

Es wurde diesem Überblick ein Wort Droysens vorangestellt, der uns so wenig verstanden hat. Aber es wird Zeit, sich bei den guten Worten zu nehmen. „Man muß zur Geschichte ein Herz haben“ — und er fährt fort mit einem Zitat Heraklits: *Dia ton theon*. Es ist ein Wegstück des deutschen Katholizismus, daß er dieses Herz zur Geschichte gefunden hat.

Dichtung und Deutung

Von JOSEPH ANTZ

Gemessen an der weitgreifenden, umfassenden und folgenreichen Verlagsarbeit des Hauses Herder in den 150 Jahren seines Bestehens, verglichen mit den großzügig geplanten und kraftvoll durchgeführten Publikationen wissenschaftlichen Charakters auf den Gebieten der Theologie, Philosophie, Geschichte, Staatswissenschaft, Nationalökonomie, den großen und kleineren lexikographischen Werken, nehmen die Werke der schönen Literatur nur eine bescheidene Stellung ein. Sie stehen in der Gesamtplanung mehr am Rande. Aber auch sie haben an ihrer Stelle dazu beigetragen, das vom Verlagsgründer gesetzte Ziel anzustreben, „durch Verbreitung guter Bücher in das Leben einzugreifen.“

Ungereifte Pläne

In den Jahrzehnten, da Bartholomä Herder den Verlag leitete, spielte die Belletristik eine völlig untergeordnete Rolle. Es wurden allerdings Pläne gefaßt, die sich nicht verwirklichen ließen. Schon 1816 wurde in einem Katalog eine auf zwölf Bändchen im Taschenformat überlegte „Blumenlese des Edelsten und Vortrefflichsten“ angekündigt, „womit alle oder die meisten unserer vaterländischen Klassiker in gebundener oder ungebundener Rede unsere Literatur verherrlicht haben“. Das Projekt scheiterte — aus urheberrechtlichen Gründen. Auch ein zweites Vorhaben kam nicht zum Zuge: aus dem Fürstlich Fürstenbergischen Verlag deutscher Klassiker in Donaueschingen die Restbestände der angeblich „einzig vollständigen Originalausgabe von Winkelmanns vollständigen Werken und Lessings Werken zu erwerben und neu herauszugeben“.

Die Erbauungsschriftsteller

Erst unter Benjamin Herder gewann die schöne Literatur eine in die Breite und in die Tiefe gehende Bedeutung. Der erste Schriftsteller von Rang, der im Bereich der deutschen Zunge, zumal in Südwestdeutschland eine breite Leserschaft ansprechen konnte, war — bezeichnend für die Zeit und für den Verlag — nicht ein Erzähler, ein Dichter, sondern ein Erbauungsschriftsteller, ein Sohn des alemannischen Volksstammes: der Theologe *Alban Stolz*¹. Er machte weite Reisen, aber sein berufliches Wirken als Seelsorgsgeistlicher, Religionslehrer und Theologieprofessor griff nicht über die badische Heimat hinaus.

Treffend werden seine Persönlichkeit und sein literarisches Schaffen gekennzeichnet im Großen Herder²: „... bedeutendster katholischer Volksschriftsteller im 19. Jahrhundert, Mitüberwinder von Aufklärung und Liberalismus. Alemanne von Geblüt, schwächlichen Körpers, wurde ihm die Zwiespältigkeit seines Wesens lebenslänglich zur Qual und zugleich zur Quelle seines Schöpfer- und Überwindertums. Furchtloser und ritterlicher Kämpfer, Mitbahner einer neuen Zeit, die den Sinn für die Werte der Natur, der Heimat, des Volkstums und des Vaterlands zurückgewann.“

Sein ganzes Streben ist darauf gerichtet, die Menschen nachdenklich zu machen, ihnen die Fragwürdigkeit der gefallenen Menschennatur eindringlich vor Augen zu stellen. Er ist in der Tat das, was man einen Erbauungsschriftsteller nennt. Er will die Menschen „bessern und bekehren“. Aber er tut das mit einer solchen Ursprünglichkeit, mit einer solchen Sprachkraft, mit einem so sicheren Gespür für die Möglichkeiten des Ausdrucks, aus einem so starken Mitleben mit den in der Volkssprache gegebenen Möglichkeiten zu plastischem Ausdruck und anmutigem Vortragstempo, er hat in so klarer Ausprägung seinen eigenen Stil, daß seinem gesamten sprachlichen Bemühen und Schaffen ein sehr stark ausgeprägtes künstlerisches Element wesenseigen ist, das sowohl die einfachen Menschen „aus dem Volk“ wie auch die geschulten Kenner echter Sprachkunst unmittelbar anspricht. So hat denn *Alban Stolz* trotz seiner entschiedenen katholischen Grundhaltung und der sehr spürbaren mundartlichen Färbung seiner Sprache weit über den Bereich des katholischen und alemannischen Landvolkes hinausgewirkt — er wirkt übrigens noch heute —, und es ist bezeichnend für den sicheren Spürsinn des Literaturhistorikers Richard M. Meyer, wenn er in seinem bekannten Werke „Die deutsche Literatur des 19. Jahrhunderts“³ *Alban Stolz* „einen glücklichen Schüler seines Landsmannes Hebel“ nennt und dabei anerkennt, daß seine Werke auch dort, „wo sie polemisch waren“ — in der Tat, sie enthalten viel zeitgebundene Polemik — „vor allem positiv gemeint sind“. Wir fügen hinzu: sie waren nicht nur positiv gemeint, sie haben in hohem Maße positiv gewirkt. Das gilt sowohl für die eigentlichen Volksbücher, die im Entwurf auf volkstümliche Wirkung abgestellt sind („*Kalender für Zeit und Ewigkeit*“, „*Kompaß für Leben und Sterben*“, *Mixtur gegen*

¹ Geboren 1808 in Bühl (Baden), gestorben 1883 in Freiburg im Breisgau.

² 4. Auflage Bd. 11 S. 612.

³ 2. Auflage Berlin 1900 S. 353.