

¹¹ Vgl. zum folgenden Gerhard Ebeling, a.a.O.

¹² Gerhard Ebeling, a.a.O. S. 49.

¹³ Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, S. 61.

¹⁴ Edmund Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1947, S. 7.

¹⁵ Zacharias Ursinus, Traktat betreffend das Ansehen, welches partikuläre Bekenntnisse in der Kirche Gottes haben. Zitiert nach Paul Jacobs, Theologie reformierter Bekenntnisschriften, Neukirchen 1959, S. 16.

¹⁶ Auf dem Weg. Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft, Polis 33, Zürich 1967, S. 36-43.

¹⁷ Vgl. z. B. Walther Köhler, Zwingli und Luther, I und II, 1924 und 1953. Ernst Bizer, Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreites im 16. Jahrhundert, Gütersloh 1940. Hans Grass, a.a.O.

¹⁸ Zitat von J.-L. Leuba, a.a.O. S. 296.

¹⁹ WA Br. 6, 25, 17. Vgl. auch Ernst Bizer, a.a.O. S. 46.

²⁰ Die Formulierung von Gerhard Ebeling, Wort Gottes und Tradition, S. 173, Wort und Glaube, S. 181 u. ö.

²¹ Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung, 1948, S. 193.

²² Gerhard Ebeling, Wort Gottes und Tradition, S. 167.

Die Vertiefung der innerprotestantischen Kirchentrennung im 19. Jahrhundert

VON HOLSTEN FAGERBERG

Hintergrund

Am Anfang des 19. Jahrhunderts schienen die Voraussetzungen für eine ökumenische Annäherung zwischen den protestantischen Hauptkonfessionen günstig. Die altprotestantische Orthodoxie war dabei, sich aufzulösen. Der Pietismus, Herrnhutismus und die Philosophen der Aufklärung, Leibniz, Wolf und Kant, hatten dazu beigetragen, die konfessionellen Gegensätze abzutragen. Der Weg zu einer kirchlichen Vereinigung schien geebnet zu sein.

Um die Situation nicht zu vereinfachen, darf man freilich nicht übersehen, daß die Orthodoxie in starkem Maße ihre Machtstellung unter den Geistlichen und im Frömmigkeitsleben fortwährend innehatte; sie befand sich aber in einem Umwandlungsprozeß durch den Einfluß von Pietismus und Wolfianismus. Doch in diesen beiden Richtungen gab es gleichzeitig solche Tendenzen, die während des 19. Jahrhunderts die Opposition wecken und die Entwicklung gegen den er-

neuerten Konfessionalismus forcieren sollten. Dadurch wurden die Hoffnungen auf eine Annäherung und ein Zusammengehen der Kirchen mit einem Male zunichte gemacht. (Wir nehmen hier in erster Linie Rücksicht auf die Verhältnisse in Deutschland, aber der Verlauf war der gleiche auch in etlichen anderen Ländern und Kirchen.)

Sowohl die führende Philosophie während des 18. Jahrhunderts als auch der Pietismus strebten danach, die kirchliche Zersplitterung aufzuheben. Leibniz betrieb Mission unter den Heiden und war für die Ökumene sehr offen. Obgleich das Wort Ökumene noch nicht existierte, war ihm die Sache bekannt.¹

Trotz aller anderen Verschiedenheiten hatte auch Kant eine ökumenische Einstellung. Er strebte nach einer Harmonie von Vernunft und Offenbarung; sein moralisch-religiöser Glaube wurde der Maßstab, nach welchem der christliche Glaube beurteilt werden sollte. Die konfessionellen Gegensätze bekamen eine untergeordnete Stellung. Da die Vernunft höchste Instanz in Glaubensfragen wurde, gab es keine Veranlassung, an den konfessionellen Unterschieden festzuhalten. In dieser Hinsicht setzte er die Intentionen von Leibniz fort.

Es war aber vor allem der Pietismus, der die ökumenische Einstellung begünstigte. Martin Schmidt hat in seinen eingehenden Forschungen über die Welt des Pietismus gezeigt, wie sich seine Ideen von Land zu Land in Europa und der neuen Welt verbreiteten. Daß selbst Spener ein größeres Ziel als die deutsche evangelische Christenheit hatte, geht daraus hervor, daß er seiner Programmschrift „*Pia desideria*“ von 1675 einen lateinischen Titel gab. Sie erschien auf lateinisch, damit auch die Ausländer die Möglichkeit hätten, sie zu lesen.

Bekanntlich baute der Pietismus auf dem Grund der persönlichen Wiedergeburt, was man immer im Auge behalten muß, um ihn nicht falsch zu beurteilen. Das Buch „*Pia desideria*“ war zwar ganz der Besserung der Kirche gewidmet, aber Spener meinte, daß das Heil von der Wiedergeburt der einzelnen Christen kommen müßte. Er ging also von der Wiedergeburt der Christen aus und erwartete von ihnen die kirchliche Erneuerung. Darum ist der Pietismus oft als Wegbereiter des modernen Individualismus bezeichnet worden.

Trotz seines prinzipiellen Individualismus war er aber kirchenbildend. Das Charakteristische der pietistischen Kirchauffassung geht am besten aus dem Vergleich mit der Reformation und der Orthodoxie hervor. Die Einheit der Kirche beruht nicht auf dem Wort Gottes, wie die Reformatoren es ansahen. Sie beruht auch nicht auf der rechten Lehre, wie die Orthodoxie es lehrte. Sie beruht vielmehr auf der Frömmigkeit der einzelnen Christen, auf der Wiedergeburt im biblischen Sinne, d. h. auf der Haltung, die Jesus von seinen Jüngern forderte. Darum wies der Pietismus alle früheren Versuche zu einer Einheit der Christen zurück. Die Voraussetzung für die christliche Einheit war der wiedergeborene Mensch. Auf diese Weise hatte der Pietismus einen empirischen Grund

sowohl für seine theologischen wie auch für seine kirchlichen Bemühungen gefunden und war dadurch auf demselben Niveau der damaligen Wissenschaft angelangt, obgleich natürlich der Inhalt der Erfahrungen innerhalb der Religion und der Wissenschaft verschiedener Art war.

Auf Grund dieses pietistischen Einflusses konnten viele Menschen zu Beginn des 19. Jahrhunderts berechtigte Hoffnungen auf eine Annäherung der Konfessionen hegen. Die vielleicht wichtigste Voraussetzung für die gemeinsame Front war die im Anfang des Jahrhunderts recht allgemein verbreitete Indifferenz gegenüber Lehrfragen. Theologie und Verkündigung der Aufklärungszeit interessierten sich wenig für das Bekenntnis, und Versuche, dieses zu verdrängen, wurden nicht selten unternommen. Ebenso hatte die unter pietistischem und herrnhutischem Einfluß stehende Volksfrömmigkeit wenig Verständnis für konfessionelle Differenzen. Bezeichnend für diese Einstellung ist die Schilderung der erweckten Kreise in Bayern, die Gottfried Thomasius verfaßt hat. „Die Form des äußeren Kirchentums war ihnen gleichgültig, sie ließen sie stehen, ohne sie zu bekämpfen, auch die Konfession hatte für sie geringe Bedeutung. Was sie beseelte, war der Glaube an die freie Gnade Gottes in Christo, was sie verband, die Liebe Christi, was ihnen als das wünschenswerteste Ziel vor der Seele stand, war der Gedanke an eine freie Vereinigung aller Gläubigen aus allen Konfessionen, etwa nach dem Muster der Brüdergemeinde oder nach dem Vorbild der apostolischen Gemeinde in Jerusalem.“² Im Hinblick auf solch einen Hintergrund war es nicht erstaunlich, daß man eine Union zwischen Lutheranern und Reformierten anstrebte.

Der Konfessionalismus

Die Entwicklung aber nahm eine andere Wendung. Die Unionspläne lösten die konfessionellen Gegensätze aus. Ein neuer Konfessionalismus wuchs innerhalb der lutherischen Kirche hervor, der das lutherische Erbe hervorhob und den Unterschied anderen Konfessionen gegenüber besonders betonte.³ Keine Einheit war außerhalb der Kirche möglich, und keine Kirche konnte ohne Konfession existieren. Die Union wurde als die äußerste Konsequenz der unkonfessionellen Einstellung der Aufklärung und des Pietismus aufgefaßt. Darum wurden gerade diese Richtungen, die mehr als andere die kirchliche Einheit gefördert hatten, jetzt starken Angriffen ausgesetzt.

Programmäßig erhielt der neue Konfessionalismus seinen Ausdruck in Claus Harms' 95 Thesen bei der Reformationsfeier 1817. Harms wollte mit seinen Thesen für die Eigenart und Selbständigkeit des Luthertums gegenüber den Kräften eintreten, die dieses seiner Meinung nach bedrohten. Er sah sich deshalb veranlaßt, sowohl vor dem Vernunftglauben wie vor der Union zu warnen. „Den Papst zu unserer Zeit, unsern Antichrist, können wir nennen in Hinsicht

des Glaubens, die Vernunft, in Hinsicht des Handelns das Gewissen“, heißt es in seiner 9. These.⁴ In den Unionsplänen sah er eine Anerkennung der Vernunftreligion und im Vorbeigehen an den Bekenntnisschriften eine Konsequenz des Pietismus. Harms' Thesen geben Veranlassung zu einer starken Unruhe für die Zukunft der lutherischen Kirche. „Als eine arme Magd möchte man die lutherische Kirche jetzt durch eine Kopulation reich machen“ (These 75). Daß es mit der lutherischen Kirche dahin gekommen war, beruhte auf der Beiseitstellung des Bibelwortes und des Bekenntnisses, um deren Zusammenhang er sich vollkommen klar war. Die Bibel fordert eine Auslegung, und das Bekenntnis ist nichts anderes als „eine bestimmte allgemein angenommene Auslegung der Heiligen Schrift“ (These 83). Die Konsequenz der Beiseitstellung der Bekenntnisschriften war nach Harms die Verneinung wichtiger biblischer und lutherischer Wahrheiten bezüglich Taufe, Abendmahl, Amt und Beichte (These 71).

Anstelle der Union wünschte Harms die lutherische Kirche zu stärken, welche er als die wirkliche Mitte zwischen der katholischen und reformierten Kirche auffaßte. „Die evangelisch-katholische Kirche ist eine herrliche Kirche. Sie hält und bildet sich vorzugsweise am Sakrament. Die evangelisch=reformierte Kirche ist eine herrliche Kirche. Sie hält und bildet sich vorzugsweise am Wort Gottes. Herrlicher als beide ist die evangelisch-lutherische Kirche. Sie hält und bildet sich am Sakrament wie am Worte Gottes“ (Thesen 92–94). Zu dieser höheren Beurteilung der lutherischen Kirche fügte er eine offenbar falsche These über die Zukunft der beiden Schwesterkirchen hinzu. In die lutherische Kirche hinein bilden sich von selbst ohne das absichtliche Zutun des Menschen die beiden anderen.

Natürlich kann ich hier nicht die ganze Geschichte der konfessionellen Theomalen Geschehnisse einige theologische Ursachen dieser neuen Strömung analogie schildern, sondern muß mich damit begnügen (I), mit Beispielen der dazugeben. Danach versuche ich (II), historisch zu erklären, warum die Entwicklung gerade diese unerwartete Wendung nahm. Zum Schluß füge ich (III) einige kritische Überlegungen und (IV) einen kurzen Ausblick über das Geschehen an. Ausgangspunkt für meine Analyse sind Harms' Thesen, weil sie im Konzentrat alles enthalten, was kommen sollte.

I. Theologische Ursachen des Konfessionalismus

1. Die Bibelfrage

Die treibende Kraft hinter den Thesen war der Kampf gegen den Rationalismus, aber im Hintergrund stand auch die Sorge um die biblische Offenbarung, welche beide nahe zusammengehören. Anstelle der Bibel als Verkündigung von

Gott und seinem Willen war im Rationalismus die menschliche Vernunft getreten. „Nach dem alten Glauben hat Gott den Menschen erschaffen, nach dem neuen Glauben erschafft der Mensch Gott“ (These 27). Das Gewissen hatte das göttliche Gesetz der Bibel ersetzt. „Das Gewissen kann aber kein Gesetz geben, sondern nur vorhalten und einschränken die Gesetze, welche Gott gegeben hat“ (These 10). Aber nachdem uns die christliche Offenbarung in der Bibel gegeben ist, kam die Heilige Schrift schnell in den Blickpunkt. Die auslösende Ursache der Thesen war ja auch eine Bibelfrage.

1815 war die Bibel nach der Übersetzung D. Martin Luthers von Nicolaus Funk neu bearbeitet und in Altona herausgegeben worden. Da der Bibeltext und die Erläuterungen Funks im rationalistischen Sinne durch den Druck nicht unterschieden waren, durchdrang die rationalistische Auslegung den ganzen Text und rief in den Gemeinden Verwirrung hervor. Dagegen wandte sich Harms.

Seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts waren die Bibeltexte zum Problem geworden. Mit dem Beginn der empirischen Wissenschaft und dem Aufkommen des neuen Weltbildes stellte man mehrere Texte der Bibel in Frage. Die Wunderberichte, die für die früheren Generationen von Gottes Herrlichkeit zeugten, wurden jetzt zum Stein des Anstoßes und verursachten bei den Gläubigen Schwierigkeiten. Die anwachsende historische Bibelkritik machte die lutherische orthodoxe Bibelauslegung vom Dicta-probantia-Typus unmöglich, wo einzelne Bibelworte, oft aus ihrem Zusammenhang genommen, die lutherische Dogmatik stützten. Die rationalistische Theologie war davon gekennzeichnet, daß die Vernunft der Maßstab dafür war, was in der Heiligen Schrift akzeptiert werden konnte. Gegen diesen rationalistischen Standpunkt ging Harms zum Angriff vor.

Harms und die übrigen konfessionellen Theologen waren jedoch nicht unwissend über die Problematik der Bibel. Die Klarsehenden unter ihnen versuchten darum, selbständig und auf eine neue Weise die Bibelproblematik anzugreifen, um gleichzeitig an der Bibel als Offenbarungsbuch festzuhalten und die Einwendungen der Bibelkritiker zu beachten. Sie arbeiteten eine Theorie über die Offenbarung aus, die immer noch erstaunlich aktuell ist. Sie wandten sich gegen eine einseitige Intellektualisierung der Offenbarung. Die Offenbarung besteht in erster Linie in göttlichen Taten, sie ist Leben und vermittelt Kraft und Licht, sie ist Geschichte. Zu dieser Zeit erfanden sie für die Offenbarung den Begriff „Tatbestand“. „Das Christentum ist vor allem ein Tatbestand“ (Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1843, S. 176). Eines der bekanntesten Bücher dieser Zeit über die Bibel ist von Hoffmanns „Weissagung und Erfüllung“ (1841).

An und für sich brauchte die Bibelfrage nicht kontrovers zu sein, und man hätte damals besser alle gegen den Rationalismus gerichteten Kräfte vereinigen sollen. Harms aber kam zu einer anderen Einsicht. Es war keine Garantie für die Offenbarung, auf die Bibel zurückzugreifen, weil ihre Worte ja gerade im Geiste

des Rationalismus gedeutet werden konnten, wofür u. a. Funks Altonaer Bibel ein Beispiel war. Die Bibel mußte ausgelegt werden, und als autorisierte Interpretation boten sich die Bekenntnisschriften an, „die nichts anderes sind als eine bestimmte allgemein angenommene Auslegung der Heiligen Schrift“ (These 83). Daß Harms großes Gewicht auf diesen Gedanken legte, geht aus einer früheren These hervor, wo er dasselbe Problem behandelte: „Wir haben ein festes Bibelwort, darauf wir achten, 2. Petrus 1, 19, und daß niemand mit Gewalt uns dasselbe drehe gleich einem Wetterhahn, dafür ist durch unsere symbolischen Bücher gesorgt“ (These 50). Harms kam auf dieselbe Frage in dem zwölften seiner „Briefe zu einer näheren Verständigung über verschiedene meine Thesen betreffende Punkte“⁵ zurück. Um den Fallgruben der Vernunftreligionen zu entkommen, verwies er auf die symbolischen Bücher seiner Kirche. Aber damit war auch das Problem des Konfessionalismus auf seine Spitze getrieben.

Mit einem modernen Fachausdruck dürfte man sagen, daß die Worte der Bibel vieldeutig sind. Ist es, könnte man fragen, überhaupt möglich, nur einfach auf die Bibel hinzuweisen? Es ist das Verdienst der konfessionellen Theologen, dieses Problem gestellt und auch bearbeitet zu haben. Meiner Meinung nach ist es aber bedauerlich, daß sie die Lösungen nach eng konfessionellen anstatt nach ökumenischen, gemeinchristlichen Gesichtspunkten suchten.

2. Der Kampf gegen die Union

Indem die Problematik der Bibelauslegung bewußt und die Bekenntnisfrage aktualisiert wurde, kamen die Union und zugleich auch die Annäherung zwischen den Konfessionen in Gefahr. Alle Bewegungen, die die Union befürwortete, sah Harms als Bundesverwandte des Rationalismus an, und dazu rechnete er nicht nur Kants ethische Religionsauffassung, sondern auch, mindestens andeutungsweise, den Pietismus. Dieser hatte ja zusammen mit dem Herrnhutismus eine kirchliche Einheit auf unkonfessionellem Grunde befürwortet. Nicht die Lehre, sondern das Leben sollte die Basis für die Vereinigung aller Christen ausmachen. In seinen Thesen ging Harms zum Generalangriff auf die Union und und ihre Verteidiger über. Dabei griff er heftig die reformierte Kirche an, weil er der Ansicht war, daß diese Kirche den größten Vorteil dieser Vereinigung haben würde. Einer der eifrigsten und einflußreichsten Fürsprecher der Union war Schleiermacher und später die sogenannte Vermittlungstheologie. Zwischen dieser und der konfessionellen Theologie herrschte eine sehr kühle Atmosphäre. In einem Brief an Schleiermacher klagt Harms diesen an für seine „feste fernere Anhänglichkeit an den Lehrbegriff der reformierten Kirche“, welche „die Reformierten freilich beruhigt, aber die Lutheraner beunruhigt“ hat.⁶

3. Die Abendmahlsfrage

Es war besonders an einer Stelle — man ist geneigt, sie die klassische zu nennen —, wo die Gegensätze hervortraten und wo schon Harms den seiner Meinung nach unvereinbaren Gegensatz zwischen den Lutheranern und Reformierten hervorgehoben hatte: das Abendmahl. Harms erinnerte an das Gespräch zwischen Zwingli und Luther in Marburg und meinte, daß die Differenzen von 1529 fort dauerten. Die Behauptung, „die Zeit habe die Scheidewand zwischen Lutheranern und Reformierten aufgehoben, ist keine reine Sprache. Es gilt, welche abgefallen sind von dem Glauben ihrer Kirche, die Lutheraner oder die Reformierten oder beide?“ (These 77). In der nachfolgenden Zeit nahm die Abendmahlsfrage freilich einen relativ unbedeutenden Platz ein. Unter den konfessionellen Theologen war es in erster Linie Wilhelm Löhe, der das Gewicht auf das Abendmahl legte und darin das spezifisch Lutherische und darum auch das Kirchentrennende sah. „Im hl. Abendmahl konzentriert sich die lutherische Lehre“, schrieb Löhe in einem Brief. Eine seiner Absichten bei der Gründung der Diakonissenanstalt in Neuendettelsau war, dort ungestört das lutherische Abendmahl feiern zu können. Nur Lutheranern wurde erlaubt, dort zu kommunizieren. „In Dettelsau selbst mußten nichtlutherische Schülerinnen, Kranke, Angefochtene, wenn sie mitkommunizieren wollten, vorher feierlich zur lutherischen Kirche übertreten“, erzählt ein Mitarbeiter Löhes.⁷ Vor allem war es die Realpräsenz, auf die Löhe besonderes Gewicht legte und die ein Zusammengehen mit den Reformierten unmöglich machte. Damit verfolgte er das Thema weiter, das Harms in seinen Thesen eingeschlagen hatte. Aber Löhes Entdeckung der zentralen Bedeutung des Abendmahls im kirchlichen und persönlichen Frömmigkeitsleben hing sicher auch mit seiner Entdeckung der Liturgien der Alten Kirche zusammen. In dieser Hinsicht gibt es auffallende Parallelen zwischen ihm und den englischen Traktarianern (z. B. Newman), ohne daß eine Beeinflussung festgestellt werden konnte. Statt dessen muß man die Erklärung für das Interesse an der Alten Kirche in gemeinsamen Zeitströmungen suchen. Darauf möchte ich gleich zurückkommen.

4. Kirche und Amt

Bisher haben wir über die Bibelfrage, den Kampf gegen die Union und die Neuentdeckung des Abendmahles als treibende Kräfte des Konfessionalismus gesprochen. Dazu kommt das neue Verständnis der Kirche und des Amtes als weitere Ursache der vertieften Kirchentrennung. Der Streit um Kirche und Amt innerhalb des konfessionellen Luthertums ist eine lange und tragische Geschichte, die die Kräfte zersplitterte, anstatt sie zu vereinen. Die ursprünglich gemeinsame Front gegen den Rationalismus und die Union wurde jetzt aufgelöst, und der

Pfeil wurde statt dessen gegen die eigenen Reihen gerichtet. Viel Gedankenarbeit wurde der Rolle des Amtes in der Bibel und im Bekenntnis gewidmet. Das Positive dieser Debatte ist, daß sie Gesichtspunkte und Argumente herausstellte, die zum Teil noch heute aktuell sind. Hier ist auf jeden Fall eine Arbeit getan worden, aus der die Nachwelt Nutzen ziehen kann. Es ist aber beachtenswert, daß trotz des gemeinsamen Hinweises auf die Bibel und das Bekenntnis die konfessionellen Theologen, z. B. Löhe und Höfling, zu einem gegensätzlichen Resultat kamen. Daß sie in einigen Fällen mit den Texten unvorsichtig umgingen und eigene Vorurteile hineinlegten, ist ganz klar. Vom Gesichtspunkt der Textauslegung und der Argumentationsanalyse ist die Debatte sehr lehrreich.

Wir können hier nicht die ganze Debatte verfolgen; ich will nur daran erinnern, daß Claus Harms auch in dieser Hinsicht ein Wegbereiter war. In einer Predigt im Jahre 1816 sprach er aus: „Keine Kirche ohne Priester“⁸, und in seinen Thesen kehrt er zu dem Thema zurück. Daß das Amt auf diese Weise aktualisiert wurde, hing sicherlich mit einer neuen Besinnung auf die Aufgabe der Geistlichen zusammen. Harms war sich der Schwäche des damaligen Staatskirchentums bewußt. Daß der Rationalismus die Herrschaft und weite Verbreitung gewonnen hatte, hing damit zusammen, „daß keine Wacht in unserer Kirche war“ (Thesen 14 und 30). Im Zusammenhang mit den politisch umwälzenden Geschehnissen des Jahres 1848 sollten diese Gesichtspunkte eine vertiefte Aktualität erhalten. In diesem Jahr brach die Debatte über Amt und Kirche in vollem Maße aus.

II. *Geschichtliche Erklärung des Konfessionalismus*

Die Auffassung von Kirche, Amt und Sakrament stand in Verbindung mit einer allgemeinen Zeitströmung in den Spuren der Romantik und des deutschen Idealismus. Im 19. Jahrhundert wurde in den meisten Konfessionskirchen der naturalistische Rationalismus zurückgedrängt, und es entstand ein neues Interesse an der Kirche. Die Romantik hatte Verständnis für die Geschichte und das historische Erbe. Die Konfessionen wurden erkannt als „individuelle geschichtliche Gebilde, die von einem letzten organischen Prinzip, von einem bestimmten ‚Geist‘ her gestaltet werden“.⁹

Hegel und andere Denker hatten ihre Zeitgenossen gelehrt, die geschichtlich gegebenen Erscheinungen, Kirche, Konfession und Staat, als Träger von Ideen aufzufassen. Wer eine Konfession verstehen wollte, mußte also den tragenden Ideen auf den Grund gehen. Hier findet man die Erklärung für die weite Verbreitung von Begriffen wie Organismus und organisches Wachstum. Viele der konfessionellen Theologen lehrten und entwickelten die organische Betrachtungsweise. Hiermit hing ihre konservative Grundhaltung im Gegensatz zu dem revo-

lutionären Geist der Aufklärung zusammen. Zugleich entstand eine neue Liebe zum Vergangenen und zu den geschichtlich gegebenen Konfessionen. Das neu erwachte Interesse für das konfessionelle Christentum brachte auch eine gesteigerte Polemik zwischen den Protestanten und den Katholiken mit sich. Einer, der diese Veränderung sehr genau registrierte und auch aktiv zu der geschärften Polemik beitrug, war Johann Adam Möhler mit seiner einflußreichen und fortwährend gelesenen und lesenswerten Symbolik. Kurz vor seinem Tode schilderte er die neue Lage. Verschwunden war „jene sinnlich liebenswürdige, behagliche und vielen noch jetzt ganz unvergeßliche Zeit, wo sich die Stimmführer der verschiedenen Konfessionen über dem, wie man vielfach meinte, zu Grabe gebrachten Christentum die versöhnende Hand reichten“. „Wissenschaft, Kunst und Leben, alles hat ein ernsteres, strengeres Gepräge angenommen. Katholiken und Protestanten haben sich mit gleicher Anstrengung... in eigentümlicher Weise gesammelt und von dem niederen Standpunkt, auf welchen sie herabgesunken waren, wieder emporgeschwungen.“¹⁰

III. Kritische Beurteilung

Daß die Polemik an die Stelle der Irenik trat, war also ein Faktum. In dieser Entwicklung lag jedoch keine Notwendigkeit. Da die führenden Theologen dieser Zeit auf denselben romantischen und idealistischen Grund bauten, hätten sie sich ebenso gut nähern wie entfernen können. Die Anschauungsweise der Zeit hatte einen konservativen Zug; man wandte den Blick auf das Vergangene und das historisch Gegebene. Aber sie schloß auch einen Entwicklungsgedanken ein. Das, was organisch und lebendig war, mußte wachsen. Die Erlanger Theologen Harless und Thomasius formulierten ihr Programm folgendermaßen: „Erstlich eine feste und sichere Basis, sodann ein lebendiger organischer Fortschritt auf Grund derselben.“¹¹ Diese und andere Theologen dieser Zeit bekannten sich — in der Nachfolge Schellings — zu einer organischen Entwicklung der Theologie. Aber dadurch, daß sie niemals den Ausgangspunkt dieser Entwicklung in Frage stellten, entfernten sie sich voneinander trotz der gleichartigen Ansatzpunkte. Die Erlanger Theologen setzten z. B. voraus, daß die geistige Einheit der Kirche durch die lutherischen Bekenntnisschriften wiederhergestellt worden war. In einer charakteristischen Aussage von 1838, dem Jahr der Gründung der „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“ in Erlangen, heißt es: „In der Reformation dagegen wurde vom Heiligen Geiste die geistige Einheit der Kirche wie mit dem Worte Gottes, so mit der eigenen Geschichte der Kirche wiederhergestellt, so daß das neue Bekenntnis der Reformatoren sich nur als das letzte Glied der großen Kette mit jenem alten Bekenntnisse der einen und allgemeinen Kirche zusammenschloß, von welcher der alte Glaube der ersten Christen zeugte.“¹² Unsere Zeit

ist sicher besser bereit, diese Behauptung in Frage zu stellen, und sie kann die Notwendigkeit einsehen, die Ausgangspunkte der Entwicklung zu prüfen. In jeder ökumenischen Arbeit sollte dies eine unerläßliche Aufgabe sein. Welche Konsequenzen daraus entstehen würden, verstehen wir durch eine kritische Prüfung der vorher angegebenen vier Ursachen der vertieften innerprotestantischen Kirchentrennung: 1. die Bibelfrage, 2. der Kampf gegen die Union, 3. das Abendmahl und die Realpräsenz sowie 4. die Kirche und das Amt.

1. Die konfessionellen Theologen sahen aus guten Gründen ein, daß die Bibel vieldeutig ist und darum eine Deutung erfordert. Sie entwickelten ein interessantes Programm für ihre Bibeldeutung und betrachteten die Bekenntnisbildung als die gemeinsame Bibelauslegung der Kirche. Sie hatten eine organische Auffassung des Bekenntnisses, die bestimmte Parallelen zu den Gedankengängen etwa von Möhler und Newman hat und von dem gemeinsamen Hintergrund der Romantik erklärt werden kann. Das Bekenntnis ist „einem triebfähigen Keime vergleichbar, welcher weit entfernt es zum ausgebildeten Schößling gebracht zu haben, seine eigentliche Entfaltung erst sucht und begehrt“, heißt es in einer charakteristischen Aussage von 1838.¹³

Ein anderer und radikalerer Ausweg wäre es, die Bibel in ihrem historischen Zusammenhang zu sehen, d. h. in der Situation der Alten Kirche, wo sie konzipiert wurde und Gestalt annahm. Praktisch bedeutet das eine entsprechende Berücksichtigung der Tradition in der Bedeutung von historischen Daten, Glaubensbekenntnissen, Liturgie, kirchlicher Kunst, kirchlichem Gesang und Predigt sowie natürlich der theologischen Reflexion darüber. Sicherlich gibt es eine Reihe von Deutungen der Bibel, worin man mit einem solchen Arbeitsprogramm Einigkeit erzielen könnte. Aber dazu muß man eine größere Vorsicht an den Stellen walten lassen, wo die Bibelaussagen so offen sind, daß sie mehrere Alternativen und vielleicht gleich gut annehmbare Deutungen zulassen. Diese zurückhaltende Einstellung gegenüber dem Text der Bibel könnte hoffentlich den Weg zu einer tieferen Gemeinschaft bahnen, in deren Zentrum der lebendige Herr selbst steht.

2. Der Kampf gegen die Union hing unauflöslich mit dem Bibelauslegungsprogramm zusammen. Die Schwäche der Union war, daß sie meinte, die Lehrsubstanz des christlichen Glaubens beiseite schieben zu können. Sie hatte auch keine Stütze im Glaubensbewußtsein der Menschen, sondern war ein politisches Produkt, ein gutes Stück des kirchlichen und nationalen Enthusiasmus (Hermann Sasse). Eine häufige Kritik gegenüber der Union lautet: „Die Kirchen der Union sind Kirchen ohne geltendes Bekenntnis.“¹⁴ Mit einem gemeinsamen theologischen Ansatzpunkt, der die berechtigten Interessen sowohl der Bibel als auch des Bekenntnisses wahrnimmt, könnte eine Annäherung als weniger kontrovers erscheinen. Die konfessionellen Theologen gingen von der Voraussetzung aus, daß die Bekenntnisdifferenzen vom 16. Jahrhundert zwischen Lutheranern und

Reformierten unverändert bleiben müssen. Diesen Gedankengang zu akzeptieren, würde eine Verneinung der theologischen Entwicklung bedeuten, die faktisch jedoch vorhanden ist und die zu neuen Einsichten und Fragestellungen hinführt.

3. Ich möchte kurz das zum Abendmahl Gesagte kommentieren. In seinem Angriff auf die Union berücksichtigte Harms auch diese Frage und äußerte folgendes: „Die da meinen ‚brach es‘ sei ein Wörtlein vom großen Reichtum (Harms spielt darauf an, daß die zitierten Worte sowohl in der lutherischen wie in der reformierten Abendmahlsliturgie vorkommen und darum nach Meinung vieler kircheneinend sein könnten) und für dasselbe, soweit sie können die lutherische Kirche aufzugeben, bereit stehen, sind unwissender als das unbefragte Volk, das man über seinen Glauben doch wohl hätte befragen sollen“ (These 76). Bald darauf wies er auf das Gespräch zwischen Luther und Zwingli in Marburg hin: „War auf dem Kolloquium zu Marburg 1529 Christi Leib und Blut in Brot und Wein, so ist es noch 1817“ (These 78).

Das Zweifelhafte des Argumentes liegt in dem Hinweis auf das Gespräch in Marburg, das zwischen Zwingli und Luther stattfand und nicht die Beziehungen zwischen den Reformierten und Lutheranern berührt. Die neue Reformationsforschung hat die bedeutende theologische Verschiedenheit zwischen Calvin und Zwingli aufgezeigt. Daß das theologische Studium über das Abendmahl nicht aufgehört hat, zeigen die moderne Exegese und auch die Überlegungen, die zu den Arnoldshainer Thesen geführt haben. Die Diskussionen in diesem Zusammenhang beweisen, daß die konfessionellen Fronten in starke Bewegung geraten sind. Warum sollte man die Hoffnung auf ein noch tieferes gemeinsames Verständnis aufgeben? Nicht zuletzt in den Kontroversen über das Abendmahl könnte es nützlich sein zu bedenken, daß unser Wissen, was wirklich mit dem Brot und Wein beim Abendmahl geschieht, sehr begrenzt ist. Wo die Aussagen der Bibel eindeutig sind, z. B. bezüglich der Realpräsenz, braucht man keine Zweifel zu haben, aber wo sie offener sind und verschiedene Deutung zulassen, wäre eine größere Zurückhaltung am Platze.

4. Mit der Entdeckung der Kirche und des Amtes kam etwas Neues auf. Hier sahen die konfessionellen Theologen eine Aufgabe ihrer eigenen Zeit. In ihren Bemühungen gingen auch mehrere von ihnen bewußt oder unbewußt über die von den Bekenntnisschriften angegebenen Grenzen hinaus. Aber weil es sich um eine schöpferische Arbeit handelte — eine organische Entwicklung, um die Terminologie der Zeit zu benutzen —, was hätte diese Theologen daran gehindert, ihren Gesichtskreis zu erweitern und diese Arbeit gemeinsam vorzunehmen? Für die Theologen des 19. Jahrhunderts hätte dies relativ einfach sein können, nachdem sie auf einem gemeinsamen philosophischen Grund aufbauten.

IV. Ausblick

Die vorhandenen Voraussetzungen für die Einigung der Kirchen wurden nicht genutzt. Statt dessen entstand eine vertiefte Spaltung. „Seit einigen Jahren erhebt sich in Deutschland wieder die Polemik, oder um das Ding mit seinem wahren Namen zu nennen, der bittere Sektenhaß, die kirchliche Verdammungssucht, das Schauspiel theologischer Gladiatoren.“¹⁵ Während dies geschah, waren ganz andere Entwicklungen im Gang, die die gesammelte Energie, geistliche Kraft und Strategie der Christenheit gefordert hätten. Strauß gab sein christentumkritisches Buch „Das Leben Jesu“ heraus, Feuerbach schuf seine Religionskritik, Marx formulierte seine Thesen vom dialektischen Materialismus und vom Christentum. Der Darwinismus und Haeckel warteten auf ihre Stunde. Die neue Zeit stand vor der Tür und klopfte unerbittlich an. Die zersplitterte Christenheit war kaum bereit, sie zu empfangen.

Wir sollten darum etwas von unseren Vätern lernen und auch die Konsequenzen daraus ziehen.

ANMERKUNGEN

¹ Siehe M. Schmidt, *Der Pietismus und die Einheit der Kirche*, in: *Um evangelische Einheit*, hg. von K. Herbert, 1967, S. 67–114, und E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, Bd. 2 und 4, 1951 und 1952.

² G. Thomasius, *Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns*, 1867, S. 143.

³ H. Fagerberg, *Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts*, 1952.

⁴ C. Harms, *Ausgewählte Schriften und Predigten I*, 1955, S. 204 ff.

⁵ C. Harms, a.a.O. S. 295 ff.

⁶ C. Harms, a.a.O. S. 233.

⁷ F. W. Kantzenbach, *Gestalten und Typen des Neuluthertums*, 1968, S. 86.

⁸ A.a.O. S. 221 Anm. 68.

⁹ J. R. Geiselman, *Einführung zu J. A. Möhlers Symbolik*, S. 73 f., und Fagerberg, a.a.O.

¹⁰ Geiselman, a.a.O. S. 77 f.

¹¹ *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche* 1845, S. 1.

¹² A.a.O. 1838, S. 7.

¹³ A.a.O. 1838, S. 5 f.

¹⁴ *Um evangelische Einheit*, 1967, S. 185.

¹⁵ *Theol. Quartalschrift* 1821, S. 342 (zitiert nach Geiselman, a.a.O. S. 76).