

**„Zwei schlechthin unausgleichbare Auffassungen  
des Mittelpunktes der christlichen Religion“**

**Ignaz Döllingers Auseinandersetzung mit  
der Reformation, ihrer Lehre und deren Folgen  
in seiner ersten Schaffensperiode**

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

Evangelisch-theologischen Fakultät

an der Eberhard-Karls-Universität

zu Tübingen

vorgelegt von

**Stefan Leonhardt**

aus Hannover

2000

Dekan: Prof. Dr. Eilert Herms

Berichterstatter: Prof. Dr. Dorothea Wendebourg

Mitberichterstatter: Prof. Dr. Ulrich Köpf

Tag der mündlichen Prüfung: 15. Februar 2002

# Zusammenfassung

Ignaz von Döllinger (1799-1890) – mit diesem Namen verbindet sich vor allem die Kritik an den Papstdogmen von 1870. Zeit seines Lebens hat sich der Kirchenhistoriker aber auch mit dem Protestantismus und der Reformation des 16. Jahrhunderts auseinander gesetzt. Die vorliegende Arbeit zeigt auf, daß sich Döllingers Haltung gegenüber der Reformation nicht erst in der Spätphase seines Schaffens im Gefolge seines eigenen Konfliktes mit Rom verändert hat, sondern bereits in den frühen Jahren grundlegenden Wandlungen unterzogen war. Im Zentrum dieser Wandlung steht eine Konzentration auf die Kritik an der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Darüberhinaus werden die Ursachen und Hintergründe dieser Wandlung beleuchtet und Döllingers Reformationskritik in seine Auseinandersetzung etwa mit Leopold von Ranke sowie dem konfessionellen Protestantismus seiner Zeit eingeordnet. Der Verfasser greift dabei auf bisher unveröffentlichte Texte und Aufzeichnungen aus dem Nachlaß Döllingers zurück.

## Abstract

Ignaz von Döllinger (1799-1890) – his name is primarily connected with criticism of doctrine of papal infallibility, as defined by the 1st Vatican Council (1870). All his life, Döllinger took a critical view on Protestantism and the Reformation of the sixteenth century. This doctoral thesis demonstrates that Döllinger's view of the Reformation did not only shift in response to the growing conflict with his own church in his later years but also in the early years of his work. The main focus of this shift was Döllinger's concentration on the criticism of the Reformers' doctrine of justification by faith alone. Furthermore, the author points out the causes and the background of this change, for example, in discussions with the Prussian Protestant historian Leopold von Ranke and the conservative Protestantism. The author's research is based on unpublished material from Döllinger's posthumous works.

# Danksagung

Für die Betreuung dieser Arbeit danke ich Frau Prof. Dr. Dorothea Wendebourg, die mir immer wieder fundierte inhaltliche und methodische Anregungen gegeben hat und stets Interesse an meinen Forschungsergebnissen zeigte. Besonders hilfreich für mich waren die von ihr geleiteten, regelmäßig stattfindenden Doktorandenkolloquien in Tübingen. Für die vertrauensvoll-kritische Atmosphäre, die dort herrschte, danke ich auch meinen Mitdokoranden Alexandra Riebe, Martin Krarup und Matthias Deuschle. Danken möchte ich ferner Frau Prof. Dr. Inge Mager für ihre Gutachten sowie Herrn Prof. Dr. Joachim Ringleben, bei dem ich eineinhalb Jahre als wissenschaftlicher Mitarbeiter tätig war.

Mein Dank gilt auch den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Göttinger Universitätsbibliothek, insbesondere Frau Freudenberg und ihrem Team im Lesesaal. Bereichernd war der Kontakt mit der Bibliothekarin des Göttinger Theologicums, Frau Zawoloka, die mich nicht nur mit Literatur, sondern auch mit Gummibären versorgte. Auf diese Weise versüßte sie mir die oftmals saure Doktorandenzeit. In München hat mir Herr Dr. Viktor Tiftixoglu in der Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek mit Rat und Tat zur Seite gestanden. Auch ihm sei herzlich gedankt.

Danken möchte ich dem Collegium Oecumenicum in München-Freimann sowie der Abtei St. Bonifaz, die mir während meiner Forschungsreisen mehrfach Unterkunft gewährten. Ein besonderes Geschenk für mich war der freundschaftliche Kontakt mit dem Klosterbibliothekar von St. Bonifaz, Herrn Pater Dr. Stephan Dorner OSB, dem ich anregende Impulse für meine Arbeit verdanke.

Schließlich sind meine Freundinnen und Freunde zu nennen. Zunächst meine "Mitstreiter" Susan Boettcher, Henning Jürgens, Romy Günthardt, Dorothea Heise, Stephanie Honnefelder, Constanze Wachsmann und Xiaomin, die mir, oft nur durch Zuhören, vor allem dann zur Seite standen, wenn ich das Gefühl hatte, nicht weiter zu kommen. Unvergessen werden mir die Mensa-Gänge und die Kaffeepausen im Göttinger Theologicum bleiben. Sandra Tiefel, selbst Sozialwissenschaftlerin, konnte mir durch ihre fachfremde, gleichwohl aber sehr kritische Sicht oft weiterhelfen. Ihr verdanke ich sehr wichtige Anregungen für meine Arbeit. Zusammen mit Thomas Noll, Ellen Richter sowie Hans-Egbert und Margarete Lange hat sie das Korrekturlesen übernommen. Schließlich bedanke ich mich bei meinem Freund Kevin Ivory, der mir nicht nur in den Krisen meiner Forschungsarbeit zur Seite stand, sondern auch in der Abschlußphase das Layout dieser Arbeit gestaltet und mir ganz selbstverständlich viele Aufgaben abgenommen hat.

# Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b>	<b>1</b>
<b>I. Döllingers Einschätzung der theologischen Voraussetzungen der Reformation und ihrer Folgen bis zum Beginn der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts</b>	<b>15</b>
<b>A. Die Sicht des jungen Döllinger bis zum Ende der dreißiger Jahre</b>	<b>15</b>
1. Die Reformationskritik des <i>Handbuchs der christlichen Kirchengeschichte</i> von 1828 . . . . .	15
a. Die Entstehungshintergründe des Werkes . . . . .	15
b. Die Auseinandersetzung mit der reformatorischen Lehre und ihren Konsequenzen . . . . .	16
i. Döllingers Beurteilung des theologischen Anliegens der Reformation und seine inhaltliche Kritik am reformatorischen Lehrbegriff . . . . .	17
$\alpha$ . Die Bestimmung der Ursachen der Reformation . . . . .	17
$\beta$ . Die Einschätzung des reformatorischen Lehrbegriffs als eines Produkts leidenschaftlicher Polemik . . . . .	19
$\gamma$ . Die Konstatierung eines weitgehenden theologischen Konsenses zwischen Katholizismus und älterem Protestantismus . . . . .	21
ii. Das reformatorische Schriftprinzip als Maßstab für Döllingers Beurteilung der Reformation . . . . .	26
$\alpha$ . Die Beurteilung des Schriftprinzips als Gegensatz des Prinzips der Autorität . . . . .	26
$\beta$ . Die Behauptung eines Selbstwiderspruchs des älteren Protestantismus . . . . .	28
$\gamma$ . Die Zuordnung von Reformation und Rationalismus vor dem Hintergrund der Kritik am Schriftprinzip . . . . .	31
2. Voraussetzungen der theologischen Beurteilung der Reformation von 1828 . . . . .	34
a. Die zeitgenössische Auseinandersetzung des romantischen Katholizismus mit dem protestantischen Schriftprinzip . . . . .	35
b. Döllingers Beurteilung der reformatorischen Lehre und die pragmatische Geschichtsschreibung Gottlieb Jakob Plancks . . . . .	40
i. Der Geschichtspragmatismus Plancks und sein möglicher Einfluß auf den jungen Döllinger . . . . .	40

ii. Vergleich von Döllingers <i>Handbuch</i> mit Plancks <i>Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs</i> . . . . .	42
3. Döllingers Einschätzung der Reformation und ihrer Lehre im Gefolge des <i>Handbuchs</i> . . . . .	49
a. Die Rezension von 1830 . . . . .	51
b. Döllingers Vorlesungen über Reformationsgeschichte . . . . .	53
<b>B. Döllingers veränderte Wahrnehmung der reformatorischen Rechtfertigungslehre seit den vierziger Jahren</b>	<b>57</b>
1. Das Hauptwerk über die Reformation von 1846/48 . . . . .	57
a. Die Abfassungshintergründe . . . . .	57
b. Die Auseinandersetzung mit den theologischen Grundlagen der Reformation und ihren vermeintlichen Konsequenzen . . . . .	60
i. Die Konstatierung eines grundlegenden konfessionellen Gegensatzes . . .	60
ii. Die Charakterisierung der reformatorischen Rechtfertigungslehre . . . . .	62
iii. Die Rückführung der reformatorischen Lehre auf die Persönlichkeit Luthers	68
iv. Die Feststellung einer folgerichtigen Entwicklung der lutherischen Lehre .	71
v. Die bleibende Kritik am reformatorischen Schriftprinzip und seinen Folgen	76
vi. Die Behauptung eines im Gefolge der Reformation eingetretenen Verfalls	78
2. Die Rechtfertigungslehre als Maßstab für die Beurteilung der Reformation in weiteren Schriften Döllingers sowie in seinen Vorlesungen . . . . .	83
a. Die Schriften und Vorlesungen im unmittelbaren zeitlichen Umfeld des Werkes von 1846/48 . . . . .	83
b. Die Schrift <i>Kirche und Kirchen. Papstthum und Kirchenstaat</i> von 1861 . . . . .	89
3. Döllingers veränderte Beurteilung der reformatorischen Rechtfertigungslehre und die <i>Symbolik</i> Johann Adam Möhlers . . . . .	94
a. Möhlers <i>Symbolik</i> als mögliche Voraussetzung von Döllingers Sicht . . . . .	94
b. Vergleich von Döllingers Einschätzung der reformatorischen Rechtfertigungslehre und ihrer Konsequenzen mit der Position Möhlers . . . . .	100
<b>II. Die Intention von Döllingers Kritik an der reformatorischen Lehre und ihren vermeintlichen Folgen</b>	<b>109</b>
<b>A. Der Diskurs Döllingers mit Leopold Ranke</b>	<b>109</b>
1. Döllingers <i>Reformation</i> als „Gegenstück“ zu Rankes <i>Deutscher Geschichte im Zeitalter der Reformation?</i> . . . . .	109
a. Die von der Forschung angenommene Beziehung zwischen beiden Werken und die daraus sich ergebende Fragestellung . . . . .	109
b. Methodische Überlegungen . . . . .	113
2. Rankes Beurteilung der reformatorischen Lehre und ihrer Konsequenzen im Kontext seiner Deutung der Reformation . . . . .	115
a. Die Grundlinien der Rankeschen Reformationsdeutung . . . . .	115

- b. Die Rankesche Deutung der reformatorischen Rechtfertigungslehre und ihrer Konsequenzen . . . . . 118
  - i. Die reformatorische Rechtfertigungslehre als Begründung „tiefer Religion“ und echter Sittlichkeit . . . . . 118
  - ii. Die von der Reformation begründete Sittlichkeit als Faktor für den universalen Kulturfortschritt . . . . . 122
  - iii. Die Zurückweisung der Möhlerschen Kritik . . . . . 123
- 3. Döllingers *Reformation* als Reaktion auf Ranke . . . . . 127
  - a. Döllingers Auseinandersetzung mit der reformatorischen Lehre und ihren Folgen als Versuch einer Korrektur Rankes . . . . . 127
  - b. Die Frage nach dem weiteren Horizont von Döllingers Diskurs mit Ranke . . 132

## **B. Döllingers Kritik an der reformatorischen Lehre im Kontext seiner Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Protestantismus** **136**

- 1. Die Entwicklungen innerhalb des deutschen Protestantismus bis zum Beginn der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts und ihre Einschätzung durch Döllinger . . . 136
  - a. Die innerprotestantischen Entwicklungen . . . . . 136
  - b. Döllingers Einschätzung der innerprotestantischen Entwicklungen . . . . . 141
- 2. Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation im Kontext rationalistischer Kritik an der Rechtfertigungslehre . . . . . 147
  - a. Döllingers Wahrnehmung der rationalistischen Kritik an der Rechtfertigungslehre . . . . . 147
  - b. Die rationalistische Kritik an der reformatorischen Lehre und ihr Verhältnis zur Position Döllingers . . . . . 152
    - i. Die Ausgangsposition der Rationalisten . . . . . 152
    - ii. Die gegen die reformatorische Lehre geltend gemachten Einwände der Rationalisten im Vergleich zu den Einwänden Döllingers . . . . . 155
      - $\alpha$ . Die Konstatierung einer sittenverderbenden Grundtendenz der reformatorischen Lehre . . . . . 155
      - $\beta$ . Die Konstatierung eines Widerspruchs der reformatorischen Lehre zur Heiligen Schrift . . . . . 161
      - $\gamma$ . Der Verweis auf die vermeintlichen Folgen der reformatorischen Lehre 165
  - c. Döllingers Aufnahme und Weiterführung der rationalistischen Position im Kontext der innerprotestantischen Entwicklungen seiner Zeit . . . . . 171
- 3. Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation und die Reformationkritik Karl Adolf Menzels . . . . . 176
  - a. Karl Adolf Menzel im Spannungsfeld zwischen Protestantismus und Katholizismus . . . . . 176
    - i. Die *Neuere Geschichte der Deutschen* und ihre Wirkung auf protestantischer Seite . . . . . 176
    - ii. Die Reaktion auf Menzel im katholischen Süden Deutschlands . . . . . 179
  - b. Döllinger im Diskurs mit Menzel . . . . . 181

i.	Der Grundansatz Menzels und sein Verhältnis zu Döllingers Standpunkt . . . . .	181
$\alpha$ .	Der Ausgangspunkt der Menzelschen Kritik an der Reformation: Die Unterscheidung von Form und Idee . . . . .	181
$\beta$ .	Die geschichtliche Konkretion: Die Reformation als Fehlentwicklung . . . . .	182
$\gamma$ .	Menzels Ansatz und der römisch-katholische Standpunkt Döllingers . . . . .	185
ii.	Die Charakterisierung der negativen Folgeerscheinungen der Reformation . . . . .	185
$\alpha$ .	Der Verfall der Sittlichkeit . . . . .	185
$\beta$ .	Der Verfall von Wissenschaft und Bildung . . . . .	190
$\gamma$ .	Die Streitigkeiten innerhalb des Luthertums und ihre Folgen . . . . .	195
c.	Die <i>Reformation</i> von 1846/48 als Versuch einer Korrektur der Reformatio- kritik Menzels . . . . .	198
4.	Döllingers Kritik an der Reformation und seine Feststellung einer grundlegenden Kluft zwischen der konservativen protestantischen Theologie seiner Zeit und der reformatorischen Lehre . . . . .	200
a.	Die Frage nach der Kontinuität von Döllingers Einschätzung der protestanti- schen Theologie seiner Zeit . . . . .	200
b.	Döllingers Einschätzung der zeitgenössischen protestantischen Theologie in den vierziger und fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts . . . . .	202
i.	Die Konstatierung einer theologischen Inkonsequenz des zeitgenössi- schen Protestantismus in der Artikelserie <i>Ueber „protestantische Kir- chenverfassung“</i> von 1840/42 . . . . .	202
ii.	Der Entwurf im Nachlaß Döllingers über die Rechtfertigungslehre in der neueren protestantischen Theologie . . . . .	206
$\alpha$ .	Die Kritik Carl Christian Felix Bährs an der klassischen Satisfakti- onslehre . . . . .	211
$\beta$ .	Johann Tobias Becks Versuch einer Korrektur der altprotestantischen Lehre . . . . .	213
$\gamma$ .	Carl Bernhard Hundeshagens Auffassung vom ethisch-teleologischen Wesen der Reformation . . . . .	215
$\delta$ .	Friedrich Wilhelm Rettbergs Apologie der lutherischen Lehre . . . . .	218
$\epsilon$ .	Carl Ullmanns Beurteilung des Synergismus . . . . .	220
$\zeta$ .	Zusammenfassung . . . . .	222
c.	Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation des 16. Jahrhunderts vor dem Hintergrund seiner Wahrnehmung der zeitgenössischen protestantischen Theologie . . . . .	223
5.	Döllingers Kritik an der reformatorischen Rechtfertigungslehre im Kontext des Revolutionspessimismus des 19. Jahrhunderts . . . . .	227
a.	Die These eines im Gefolge der Reformation eingetretenen religiös-sittlichen Verfalls als Reaktion auf aktuelle Zustände? . . . . .	227
b.	Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation vor dem Hintergrund der Wahrnehmung eines religiös-sittlichen Verfallsprozesses in der Gegenwart . . . . .	230

i.	Döllingers Wahrnehmung einer zunehmenden Entkirchlichung innerhalb des zeitgenössischen Protestantismus . . . . .	233
α.	Die Wahrnehmung eines Verfalls der Abendmahlsfrömmigkeit . . . . .	233
β.	Die Wahrnehmung einer zunehmenden Verachtung der Geistlichkeit . . . . .	236
γ.	Die Wahrnehmung der Diskussion um das „Candidaten-Unwesen“ . . . . .	239
δ.	Döllingers Absage an eine Rückbesinnung auf die Reformation als Mittel zur Überwindung der Entkirchlichung . . . . .	242
ii.	Döllingers Wahrnehmung eines Verfalls der Ehe- und Sexualmoral vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Diskussion um Ehescheidung und nichteheliche Lebensgemeinschaften . . . . .	244
iii.	Die Wahrnehmung eines sittlich-moralischen Verfalls in der Gegenwart . . . . .	251
c.	Die Auseinandersetzung mit der Reformation als Ursache religiös-sittlicher Entwurzelung und das Problem der Revolution . . . . .	255
<b>III.</b>	<b>Ergebnisse und Ausblick</b>	<b>259</b>
<b>Anhang</b>		<b>265</b>
<b>A.</b>	<b>Unveröffentlichte Manuskripte Döllingers</b>	<b>265</b>
1.	„Das protestantische System von der Rechtfertigung nach den Lutherischen Bekenntnisschriften“, BSB Döllingeriana XVI, 78 . . . . .	265
2.	Entwurf über die Rechtfertigungslehre in der neueren protestantischen Theologie, BSB Döllingeriana X, 45, 2 . . . . .	270
3.	„Die neuesten Geständnisse der Protestanten über das Aufgeben der orthodoxen Rechtfertigungs-Lehre“, BSB Döllingeriana X, 45, 3 . . . . .	280
<b>B.</b>	<b>Abkürzungen</b>	<b>I</b>
<b>C.</b>	<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>I</b>
	Ungedruckte Quellen . . . . .	I
	Gedruckte Quellen . . . . .	II
	Veröffentlichungen Döllingers . . . . .	II
	Veröffentlichungen von Zeitgenossen Döllingers . . . . .	IV
	Veröffentlichungen nicht identifizierbarer Zeitgenossen Döllingers . . . . .	IX
	Weitere Quellen . . . . .	XI
	Sekundärliteratur . . . . .	XI
	Hilfsmittel . . . . .	XXII



# Einleitung

IGNAZ DÖLLINGER (1799–1890)<sup>1</sup> zählt zu den herausragenden Gestalten des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert<sup>2</sup>. Sein vielseitiges Schaffen nicht nur als Theologe und Kirchenhistoriker, sondern auch als Publizist und Politiker umfaßt eine Zeitspanne von nahezu siebenzig Jahren. Mit zahlreichen bedeutenden Persönlichkeiten seiner Zeit stand er in enger Verbindung. Besonderes Aufsehen erregte die Entwicklung, die er im Laufe seines Lebens durchschritt. Jahrzehntlang galt er als Vorkämpfer des sogenannten *Ultramontanismus*. HEINRICH HEINE verhöhnte ihn als „erzinfamen Pfaffen Dollingerius“ und nannte ihn „ein giftiges Kännchen, welches Nonnenfürzchen“ frißt. Doch der Kurs, der die römisch-katholische Kirche im 19. Jahrhundert bestimmte, führte schließlich zum Bruch. Aufgrund seiner Weigerung, die auf dem *Ersten Vatikanischen Konzil* definierten Papstdogmen als verbindliche Glaubenslehre anzuerkennen, wurde er am 17. April 1871 exkommuniziert. Seine beiden letzten Jahrzehnte, die in wissenschaftlicher Hinsicht immer noch produktiv waren, blieben nicht frei von Enttäuschung und Verbitterung.

Döllingers Entwicklung konnte nicht ohne Auswirkung bleiben auf einen Bereich, der sein Wirken lebenslang bestimmte: die Auseinandersetzung mit dem Protestantismus und damit auch mit der Reformation des 16. Jahrhunderts<sup>3</sup>. „Für mich, ich muß es bekennen“, so erklärt er im Jahre 1882 in einem öffentlichen Vortrag, „ist eine lange Zeit meines Lebens hindurch das, was in Deutschland von 1517 bis 1552 sich begeben, ein unverstandenes Räthsel gewesen, und zugleich ein Gegenstand der Trauer und des Schmerzes; ich sah nur das Ergebniß der Trennung, nur die Thatsache, daß die zwei, wie durch scharfen Schwerthieb getheilten Hälften der Nation, zu ewigem Hader verurtheilt, sich feindlich gegenüberstanden.“<sup>4</sup>

Bereits Döllingers 1826 unter dem Titel *Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten* veröffentlichtes Erstlingswerk<sup>5</sup>, dem er seine Berufung an die neugegründete Uni-

<sup>1</sup>1860 wurde er in den persönlichen Adelsstand erhoben.

<sup>2</sup>Neuere, von unterschiedlicher konfessioneller Perspektive bestimmte Überblicke über sein Leben und Werk bieten Conzemius (röm.-kath.), *Ignaz von Döllinger*, S. 263ff., Schwaiger (röm.-kath.), *Döllinger: Apologet – Jahre der Wandlung*, S. 197ff., Moeller (ev.), *Kirchengeschichte*, S. 837ff., sowie Huppertz (alt-kath.), *Ignaz von Döllinger*, S. 65ff. Eine Übersicht der umfangreichen Literatur über Döllinger bis 1990 findet sich bei Denzler/Grasmück, *Geschichtlichkeit und Glaube*, S. 486ff. Von den seither erschienenen Arbeiten soll hier nur die von FRANZ XAVER BISCHOF publizierte umfangreiche Untersuchung *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger in der zweiten Hälfte seines Lebens. Ein Beitrag zu seiner Biographie* (Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd. 9), Stuttgart–Berlin–Köln 1997, genannt werden.

<sup>3</sup>Den neuesten Überblick über diesen Bereich von Döllingers Wirken liefert Keßler, *Döllinger und der Protestantismus*, S. 2ff. Siehe auch Huppertz, *Döllingers Bedeutung für die ökumenische Bewegung*, S. 182ff.

<sup>4</sup>Döllinger, *Akademische Vorträge* 1, S. 76.

<sup>5</sup>*Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten.*, Mainz 1826.

versität in München verdankte, setzte sich mit der protestantischen Dogmengeschichtsschreibung seiner Zeit auseinander. Behauptete diese, daß die kirchliche Lehre im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte vielfach modifiziert worden sei, so suchte er demgegenüber am Beispiel des Eucharistieverständnisses die Identität der kirchlichen Lehre mit sich selbst und damit deren Wahrheit aufzuzeigen. Döllinger verstand sich also als Apologet seiner Kirche und ihrer Lehre, ein Selbstverständnis, das das erstarkende Selbstbewußtsein eines sich erneuernden Katholizismus widerspiegelte.

Dieses Selbstverständnis veranlaßte ihn schließlich auch dazu, sich näher mit der Reformation zu beschäftigen, die er unter entsprechend negativen Vorzeichen betrachtete. Höhepunkt dieser Beschäftigung war sein dreibändiges, unter dem Titel *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses* veröffentlichtes Werk von 1846/48<sup>6</sup>. In ihm stellte er die Reformation mit Hilfe von Quellen aus dem 16. Jahrhundert und besonders mit Hilfe von Äußerungen der Reformatoren selbst als eine Fehlentwicklung mit verheerenden Folgen auf religiös-sittlichem Gebiet dar. Nicht nur von zeitgenössischen Protestanten wurde Döllinger wegen seines unkritischen und selektiven Umgangs mit dem Quellenmaterial und wegen seiner oftmals bissigen Polemik scharf attackiert. In ähnlichem Stil und Ton war der 1851 in dem von HEINRICH JOSEPH WETZER und BENEDIKT WELTE herausgegebenen *Kirchenlexikon* publizierte Artikel über Luther<sup>7</sup> gehalten.

Seit den fünfziger Jahren trat der polemische Grundton sowohl im Hinblick auf seine Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Protestantismus als auch im Hinblick auf seine Beschäftigung mit der Reformation mehr und mehr zurück. Richtungsweisend war in dieser Hinsicht seine 1861 publizierte Schrift *Kirche und Kirchen. Papstthum und Kirchenstaat*<sup>8</sup>. Die wachsende Sorge über die Entwicklungen innerhalb seiner eigenen Kirche veranlaßten ihn zunehmend zu einer kritischeren Haltung gegenüber dem Katholizismus und ließen ihn so, trotz bleibender Kritik, ein gewisses Maß an Verständnis für die Reformation aufbringen. Sein Hauptinteresse galt in dieser Zeit jedoch der Geschichte des Papsttums, was durch die Diskussionen um die päpstliche Unfehlbarkeit im Vorfeld des Ersten Vatikanischen Konzils motiviert war<sup>9</sup>.

Nach seiner Exkommunikation bemühte sich Döllinger intensiv um eine Annäherung der getrennten christlichen Konfessionen, wobei er nun verstärkt auch den Anglikanismus und die Orthodoxie in den Blick nahm. Seine Haltung gegenüber der Reformation kam vor allem in seinen 1872 gehaltenen Vorträgen zur Wiedervereinigung der christlichen Kirchen<sup>10</sup> zum Aus-

<sup>6</sup>*Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses*, 3 Bde., Regensburg 1846–1848.

<sup>7</sup>Art. *Luther*, in: *Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, hg. v. H.J. Wetzer u. B. Welte, Bd. VI, Freiburg/Breisgau 1851, S. 651–678. Dieser Artikel wurde im selben Jahre unter dem Titel *Luther. Eine Skizze* als Sonderdruck veröffentlicht.

<sup>8</sup>*Kirche und Kirchen. Papstthum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen*, München 1861.

<sup>9</sup>Vgl. dazu Fuhrmann, *Döllinger als Akademiepräsident und Historiker*, S. 318ff. Die von Döllinger unter dem Pseudonym „Janus“ verfaßte Schrift *Der Papst und das Concil. Eine weiter ausgeführte und mit dem Quellennachweis versehene Nachbearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienenen Artikel: Der Papst und die Civiltà*, Leipzig 1869, die ganz unter dem Eindruck der drohenden Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit stand, lieferte einen Überblick über die Geschichte des Papsttums, die er jetzt als verhängnisvolle Fehlentwicklung betrachtete. In dieser Schrift artikulierte er sein Verständnis für die Reformation noch deutlicher als 1861.

<sup>10</sup>*Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Sieben Vorträge, gehalten zu München im Jahr 1872*, Nördlingen 1888. Der Vortrag über die deutsche Reformation findet sich a.a.O., S. 52ff.

druck. Die Reformatoren wurden jetzt von der Schuld an der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts freigesprochen, die er nun wesentlich dem Papsttum anlastete. Doch nach wie vor stand er den durch die Reformation eingeleiteten Entwicklungen kritisch gegenüber.

In der Literatur blieb Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation natürlich nicht unbeachtet. Abgesehen von den zeitgenössischen Reaktionen fand sie immer wieder Berücksichtigung in allgemeinen Darstellungen über Geschichts- oder Reformationsgeschichtsschreibung. Darüberhinaus wurde sie im Rahmen einer eigenen Döllinger-Forschung behandelt, deren Schwerpunkt allerdings lange Zeit die Beschäftigung mit der Exkommunikation und ihren Voraussetzungen bildete. Erst seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts wuchs das Interesse an den ökumenischen Dimensionen von Döllingers Wirken und damit auch an seinem Verhältnis zur Reformation und zum Protestantismus.

Die ältere Literatur beschränkt sich in der Regel auf die Skizzierung grundlegender Züge und konzentriert sich dabei vor allem auf die Einordnung und Beurteilung der *Reformation* von 1846/48. Dabei sind sich die unterschiedlichen Autoren über die konfessionellen Grenzen hinweg darüber einig, daß sich dieses Werk durch eine fragwürdige historische Methode und einen einseitig-verzerrten Blickwinkel auszeichne, der der Wirklichkeit des 16. Jahrhunderts nicht gerecht werde. Unterschiedlich werden jedoch die zugrundeliegenden Ursachen eingeschätzt.

Auf protestantischer Seite herrscht die Auffassung vor, daß Döllinger in seiner ersten Schaffensperiode vor allem von polemisch-apologetischen und weniger von wissenschaftlichen Absichten bestimmt gewesen sei. EDUARD FUETNER, Verfasser einer *Geschichte der Neueren Historiographie*<sup>11</sup>, verzichtet deshalb darauf, sein Werk von 1846/48 im Rahmen einer Darstellung der wissenschaftlichen Historiographie näher zu behandeln und erwähnt es lediglich als Vorgänger von JOHANNES JANSSENS (1829–1891) *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*<sup>12</sup>. Für Fuetner stellt sich die *Reformation* lediglich als ein Werk im Dienste konfessioneller Polemik dar, das „in stark vergrößerter Form“ die Argumente des französischen Kontroverstheologen JACQUES-BÉNIGNE BOSSUET (1627–1704) wiederhole<sup>13</sup>.

Zu einem ähnlichen Urteil gelangt der ursprünglich römisch-katholische, später zum Protestantismus konvertierte FRITZ VIGENER in seiner 1926 publizierte Arbeit mit dem Titel *Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus. Möhler, Diepenbrock, Döllinger*<sup>14</sup>. Vigener, der Leben und Werk jedes der drei Theologen zu skizzieren versucht, vertritt die Auffassung, daß Döllingers Konflikt mit seiner eigenen Kirche gerade durch die Ausbildung eines zunehmend wissenschaftlichen Standpunktes provoziert worden sei. Die *Reformation* von 1846/48 versteht er ganz als Ausdruck von Döllingers früher Grundhaltung. Sie sei dadurch bestimmt gewesen, daß eine einseitig-kirchliche Gesinnung ein wissenschaftlich-kritisches Bewußtsein weitgehend verdrängt habe<sup>15</sup>. Auch HEINRICH BORNKAMM urteilt in seiner Monographie über

<sup>11</sup>*Geschichte der Neueren Historiographie*, 1911. Im folgenden wird die dritte, von Dietrich Gerhard u. Paul Sattler besorgte Auflage, München–Berlin 1936, zitiert.

<sup>12</sup>*Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, insgesamt 8 Bände, davon Bände 1–6, Freiburg 1876–1888, Bände 7–8, herausgegeben von Ludwig Pastor, Freiburg 1893–1894.

<sup>13</sup>Fuetner, *Geschichte der Neueren Historiographie*, S. 572.

<sup>14</sup>*Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus: Möhler, Diepenbrock, Döllinger*, München–Berlin 1926.

<sup>15</sup>Vgl. a.a.O., S. 121ff.

*Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte* von 1958<sup>16</sup>, daß Döllingers *Reformation* „kein Werk mit eigentlich historischen, sondern mit rein polemischen Absichten“ sei und kontrastiert sie mit einer vor allem durch LEOPOLD VON RANKE (1795–1886) repräsentierten wissenschaftlichen Geschichtsschreibung<sup>17</sup>.

Eine andere Auffassung vertritt der konservative römisch-katholische Historiker FRANZ SCHNABEL im ersten Band seiner 1931 veröffentlichten Arbeit über *Deutschlands geschichtliche Quellen und Darstellungen in der Neuzeit*<sup>18</sup>. Er ist grundsätzlich von der Berechtigung von Döllingers Hinweis auf die Enttäuschungen der Reformatoren und ihrer Anhänger über den Fortgang der Reformation überzeugt<sup>19</sup>. Gleichwohl kritisiert auch er die Einseitigkeit, mit der Döllinger die von ihm herangezogenen Quellenaussagen aus dem 16. Jahrhundert betrachte und in unkritischer Weise als Beschreibungen allgemeiner Zustände deute. Diese Einseitigkeit führt er jedoch nicht auf einen kirchlich-katholischen Standpunkt zurück, der eine ausschließlich polemisch-apologetische Behandlung der Reformation ermöglicht hätte. Schnabel widerspricht ausdrücklich der Behauptung einer Unvereinbarkeit von kirchlich-katholischer Gesinnung und Wissenschaftlichkeit. Vielmehr sieht er die Defizite von Döllingers Werk vor allem dadurch bedingt, daß dieser als Theologe „nicht ein ebenso gründlich geschulter Historiker“ gewesen sei. Sein historisches Wissen habe er nicht methodisch erarbeitet, vielmehr habe er sich auf das gelegentliche Sammeln von Material vor dem Hintergrund vorgegebener Überzeugungen beschränkt<sup>20</sup>. Schnabel vertritt die Ansicht, daß auch die späten Arbeiten des Münchener Kirchenhistorikers, vor allem seine Auseinandersetzung mit der Papstgeschichte, durch diese Schwäche bestimmt gewesen sei. Damit wendet er die vor allem von Vigener vorgetragene These geradezu in ihr Gegenteil: Nicht ein zunehmend wissenschaftlicher Standpunkt habe Döllingers Konflikt mit der eigenen Kirche provoziert, vielmehr beruhe dessen Kritik am Papsttum auf wissenschaftlich fragwürdigen Erkenntnissen. Zugleich deutet er die Auffassung an, daß die veränderte Einschätzung der Reformation nach 1860 nicht auf neuen Einsichten beruhe, sondern vor allem dadurch veranlaßt worden sei, daß an die Stelle des Protestantismus das Papsttum die Rolle des Gegners eingenommen habe<sup>21</sup>.

Führt Schnabel Döllingers einseitig-polemische Auseinandersetzung mit der Reformation auf dessen individuelle Defizite als Historiker zurück, so ordnet sie der ebenfalls römisch-katholische ADOLF HERTE in seinem 1943 unter dem Titel *Das katholische Lutherbild im*

<sup>16</sup>*Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart*, Göttingen 1958. Im folgenden wird die zweite, neu bearbeitete u. erweiterte Auflage, Göttingen 1970, zitiert.

<sup>17</sup>Vgl. a.a.O., S. 86f. Siehe neben der bereits genannten Literatur auch den überblicksartigen Aufsatz von Wendt, *Döllingers innere Entwicklung*, besonders S. 285ff.

<sup>18</sup>*Deutschlands geschichtliche Quellen und Darstellungen in der Neuzeit. Erster Teil: Das Zeitalter der Reformation 1500–1550*, Berlin–Leipzig 1931.

<sup>19</sup>Schnabel spricht a.a.O., S. 302, davon, daß es „Döllingers dauerndes Verdienst“ bleibe, erstmals in der Reformationsgeschichtsschreibung den Blick auf diese Thematik gelenkt zu haben, die von protestantischer Seite völlig übergangen worden sei.

<sup>20</sup>Vgl. a.a.O., S. 303. Schnabel räumt ein, die „polemisch-apologetische Einstellung des Theologen mag hinzugekommen sein, um ihn von der eigentlich historischen Fragestellung fernzuhalten.“

<sup>21</sup>Vgl. a.a.O., S. 303f.: „Später ist Döllinger dann, schon vor dem Vaticanum von 1870, seinen eigenen Weg gegangen, und dies hat dann auch auf sein Urteil über Luther zurück gewirkt, das er wesentlich modifiziert hat. Daß seine Methode nicht ausreichte, war schon die Schwäche seiner Reformationsgeschichte, man konnte auf diese Weise zu keinem in sich geschlossenen Gesamtbilde gelangen.“

*Bann der Lutherkommentare des Cochläus* veröffentlichten dreibändigen Werk<sup>22</sup> in einen Traditionszusammenhang ein. Herte vertritt die These, daß das römisch-katholische Lutherbild bis ins 20. Jahrhundert hinein durch die *Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri* des Kontroverstheologen JOHANNES COCHLÄUS (1479–1552) beeinflusst worden sei. Diesen Einfluß meint er auch bei Döllinger zu erkennen<sup>23</sup>. Hertes These, die auf römisch-katholischer Seite den Beginn einer selbstkritischeren Auseinandersetzung mit der eigenen Reformationsdeutung markiert, fand in der Folgezeit zwar grundsätzlich positive Aufnahme, wurde aber als zu vereinfachend kritisiert<sup>24</sup>.

Im Hinblick auf Döllinger selbst deutet Herte an, daß die Auseinandersetzung mit Luther bereits in seiner ersten Schaffensperiode Unterschiede aufweise. Neben der *Reformation* und dem Lutherartikel untersucht er Döllingers früheste Darstellung der Reformationsgeschichte im *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte* von 1828<sup>25</sup> und bemerkt, daß hier der Wittenberger Reformator, anders als in dem zwanzig Jahre später erschienenen Hauptwerk über die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts, „im allgemeinen mit Umsicht und Mäßigung“ beurteilt werde<sup>26</sup>. HUBERT JEDIN knüpft 1966 in einem Aufsatz mit dem Titel *Wandlungen des Lutherbildes in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*<sup>27</sup> an diese Beobachtung an. Er rechnet das *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte* sogar unter die hoffnungsvollen Ansätze eines differenzierteren römisch-katholischen Lutherbildes, wie es im Zuge der Aufklärung entstanden sei. Zugleich konstatiert er, daß Döllinger von dieser Linie wieder abgekommen sei und in seinem Werk von 1846/48 erneut eine weitgehend negative Sicht entfalte, die innerhalb des Katholizismus bis weit ins 20. Jahrhundert hinein nachgewirkt habe<sup>28</sup>.

In den siebziger Jahren wurde die theologische Auseinandersetzung Döllingers mit der Reformation im Rahmen zweier Arbeiten ausführlicher thematisiert. 1975 erschien posthum eine Untersuchung JOHANN FINSTERHÖLZLS mit dem Titel *Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten Vatikanum*<sup>29</sup>, die sich mit der Ekklesiologie des Kirchenhistorikers in

<sup>22</sup>*Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*, 3 Bde., Münster 1943.

<sup>23</sup>Die auf Döllinger bezugnehmenden Passagen finden sich a.a.O. II, S. 24ff., S. 127ff. u. S. 146ff.

<sup>24</sup>So vertritt etwa Jedin, *Wandlungen des Lutherbildes*, S. 82, die Auffassung, daß eine direkte Abhängigkeit von Cochläus bei den meisten römisch-katholischen Autoren nicht nachzuweisen sei, und spricht demgegenüber von einem gemeinsamen Vorstellungshorizont. Demgegenüber betont Becker, *Luthers Wirkungsgeschichte*, S. 246, daß sich das römisch-katholische Lutherbild nicht nur aus einer vorgegebenen Tradition erklären lasse, sondern ebenso aus dem Gegenüber zu zeitgenössischen protestantischen Deutungen des Wittenberger Reformators heraus zu verstehen sei, vgl. dazu unten.

<sup>25</sup>*Handbuch der christlichen Kirchengeschichte*. Bd. I, Landshut 1826 (2. Aufl. 1827), Bd. II/1, Landshut 1827, Bd. II/2, Landshut 1828. Dieses Werk wurde zunächst von dem Kirchengeschichtler JOHANN NEPOMUK HORTIG (1774–1847) konzipiert, der den ersten Band und die erste Abteilung des zweiten Bandes besorgte. Bd. II/2, der die Kirchengeschichte seit der Reformation behandelt, wurde von Döllinger beendet.

<sup>26</sup>Vgl. Herte, *Lutherbild* II, S. 24f. Auf das Verständnis, das der Münchener Kirchenhistoriker Luther im *Handbuch* bisweilen entgegenbringt, verwies bereits Friedrich, vgl. *Döllinger* I, S. 260ff. Er erblickt darin den „mehr oder weniger bewußten Versuch“, sich von der „kurialistischen Geschichtsauffassung“ zu emanzipieren.

<sup>27</sup>*Wandlungen des Lutherbildes in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, in: Karl Forster (Hg.), *Wandlungen des Lutherbildes* (Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern, Hft. 36), Würzburg 1966, S. 77–101.

<sup>28</sup>Vgl. a.a.O., S. 86f.

<sup>29</sup>*Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten Vatikanum*. Aus dem Nachlaß hg. v. Johannes Brosseder. Mit einem Geleitwort von Heinrich Fries (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 9), Göttingen 1975.

seiner ersten Schaffensperiode beschäftigt und dabei auch auf dessen Verhältnis zu den nicht-römischen Kirchen, insbesondere zum Protestantismus eingeht<sup>30</sup>. In diesem Zusammenhang skizziert Finsterhölzl auch die Grundlinien der theologischen Kritik an der Reformation. Dabei kommt er wie Herte und Jedin zu dem Ergebnis, daß sich in den frühesten Werken eine sehr viel aufgeschlossener und weniger polemische Grundhaltung finde. Für das *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte* spricht Finsterhölzl geradezu von einer „Dialektik der Darstellung“, die sich im spannungsreichen Nebeneinander positiver und negativer Urteile zeige<sup>31</sup>. Die Verschärfung der Kritik an der Reformation, wie sie schließlich das Werk von 1846/48 charakterisiert<sup>32</sup>, führt er auf die Verschlechterung des Klimas zwischen den Konfessionen seit etwa 1830 zurück, die in zahlreichen Auseinandersetzungen, besonders in dem sogenannten *Kölner Ereignis* von 1837, in Erscheinung getreten sei<sup>33</sup>. Zugleich meint Finsterhölzl zu erkennen, daß sich Döllingers Kritik am zeitgenössischen Protestantismus wesentlich auf sein Urteil über die Reformation auswirke. Er vertritt aber die Ansicht, daß dieses Urteil trotz aller Polemik weitaus differenzierter sei als das vieler anderer zeitgenössischer „Scheltreden“ über Luther und die Reformation von römisch-katholischer Seite. Dennoch müsse festgehalten werden, daß Döllinger seinen Stoff weder als unvoreingenommener Historiker noch als ein um Verstehen bemühter Theologe bearbeitet habe<sup>34</sup>.

Anknüpfend an Finsterhölzl untersuchte PETER NEUNER in seiner 1979 publizierte Arbeit mit dem Titel *Döllinger als Theologe der Ökumene*<sup>35</sup> dessen ökumenischen Ansatz in der Spätzeit. Neuner vertritt die Auffassung, daß der Münchener Kirchenhistoriker dem Kriterium der Apostolizität der Kirche zeit seines Lebens maßgebliche theologische Bedeutung beigemessen habe<sup>36</sup>. Von hier aus habe er in seiner ersten Schaffensperiode der Reformation vorgeworfen, einen radikalen Bruch mit der apostolischen Tradition vollzogen zu haben. Neuner weist darauf hin, daß Döllinger diesen Bruch in besonderer Weise an der reformatorischen Rechtfertigungslehre festgemacht habe<sup>37</sup>. Nach der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit habe er diesen Vorwurf ebenso gegen seine eigene Kirche erhoben<sup>38</sup>. Zugleich sei der Münchener Kirchenhistoriker nun darum bemüht gewesen, in den nicht-römischen Kirchen Spuren der apostoli-

<sup>30</sup>Diese Thematik wird behandelt im Zusammenhang des mit dem Titel *Die Kirche und die Kirchen* versehenen Kapitels, vgl. a.a.O., S. 347-402. Finsterhölzl entfaltet deshalb Döllingers Verhältnis zum Protestantismus im Rahmen seiner Darstellung der Ekklesiologie des Münchener Kirchenhistorikers, weil er zeigen will, daß dieser angesichts seiner Betonung von Einheit und der Geschichtlichkeit als grundlegende Eigenschaften der Kirche sich gerade mit dem Faktum getrennter Kirchen auseinandersetze, vgl. a.a.O., S. 347.

<sup>31</sup>Vgl. a.a.O., S. 352ff.

<sup>32</sup>Vgl. a.a.O., S. 366ff.

<sup>33</sup>Vgl. a.a.O., S. 361, siehe auch S. 30. Eine ähnliche Einschätzung deutet sich bei Keßler, *Döllinger und der Protestantismus*, S. 2ff., an, der im Hinblick auf Döllingers frühe Auseinandersetzung mit dem Protestantismus die Zeit bis zur Mitte der dreißiger Jahre von der Zeit nach 1838 unterscheidet.

<sup>34</sup>Vgl. a.a.O., S. 373f.

<sup>35</sup>*Döllinger als Theologe der Ökumene* (Münchener Universitätschriften, Fachbereich katholische Theologie, Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd. 19), Paderborn–München–Wien–Zürich 1979. Neuner entfaltet die grundlegenden Thesen seiner Arbeit in Kurzform in zwei Aufsätzen, die jeweils mit dem Titel *Ignaz von Döllinger als Theologe der Ökumene* versehen sind und veröffentlicht wurden in: *MThZ* 41 (1990), S. 245-260, und *MThZ* 50 (1999), S. 343-358.

<sup>36</sup>Vgl. Neuner, *Döllinger als Theologe der Ökumene*, S. 22ff.

<sup>37</sup>Vgl. a.a.O., S. 31ff.

<sup>38</sup>Vgl. a.a.O., S. 72ff.

schen Tradition wahrzunehmen und eine Annäherung der verschiedenen Konfessionen auf der Grundlage dieser Tradition herbeizuführen<sup>39</sup>.

Vor diesem Hintergrund skizziert Neuner auch Döllingers späte Sicht der Reformation. Dabei stellt er fest, daß der Münchener Kirchenhistoriker angesichts seiner eigenen Kritik am Papsttum die Reformatoren von der Schuld für die Kirchenspaltung freispreche und diese nun zurückführe auf die verpaßte Chance einer dringenden Reform der mittelalterlichen Kirche. Zugleich werde betont, daß den Reformatoren gerade an der Wahrung der kirchlichen Einheit gelegen gewesen sei und sie lediglich eine Reform der bestehenden Kirche auf altkirchlicher Grundlage forderten, eine Forderung, der sich jedoch die Päpste entschieden widersetzten. Diese Auffassung führte den Münchener Kirchenhistoriker nach Neuner schließlich zu der Ansicht, daß die Kirchenspaltung faktisch erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eingetreten sei, als sich Protestanten und Katholiken immer weiter voneinander abgrenzten. Auf protestantischer Seite gelte Döllingers Kritik in diesem Zusammenhang dem strengen Luthertum, wie es vor allem in der Konkordienformel seinen Ausdruck finde. Ihm werde nun vorgeworfen, den Bruch mit der apostolischen Tradition vollzogen zu haben. Neuner konstatiert, daß zentrale Momente der früheren Kritik an der Reformation auch im Spätwerk des Münchener Kirchenhistorikers erscheinen. Dabei verweist er etwa auf die bleibende Kritik an der Rechtfertigungslehre, führt aber zugleich aus, daß Döllinger hinsichtlich dieser Kritik nun deutlich unterscheide zwischen der gemäßigten Position der Reformatoren und den radikalen Aussagen des späteren Luthertums<sup>40</sup>.

Einen bisher kaum beachteten Aspekt von Döllingers früher Reformationsdeutung nahm schließlich THOMAS BRECHENMACHER in seiner 1996 veröffentlichten Studie über *Großdeutsche Geschichtsschreibung im neunzehnten Jahrhundert*<sup>41</sup> in den Blick, in der er sich mit einer Reihe von römisch-katholischen bzw. dem Katholizismus nahestehenden Historikern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts beschäftigt. Dabei versucht er das Geschichtsbild, das wissenschaftliche Selbstverständnis und die Gegenwartsdeutung dieser Historiker zu skizzieren, die seiner Ansicht nach innerhalb der Geschichtswissenschaft weitgehend in ein negatives Licht gestellt wurden. In diesem Zusammenhang geht er auch der Frage nach, welche Bedeutung sie der Reformation für den Gang der deutschen Geschichte beimessen<sup>42</sup>. Im Hinblick auf Döllinger stellt er fest, daß dieser Aspekt gegenüber der theologischen Auseinandersetzung mit der Reformation eine deutlich untergeordnete Rolle einnehme<sup>43</sup>. Der Reformation werde der Vorwurf gemacht, die Kirche der staatlichen Aufsicht untergeordnet und so die Ansprüche des Staatskirchentums im 19. Jahrhundert hervorgebracht zu haben<sup>44</sup>. Ebenso werde eine Beziehung zwischen Reformation und Revolution hergestellt. Anders als andere großdeutsche Historiker beschränke sich Döllinger aber auf die Andeutung struktureller Parallelen<sup>45</sup>.

---

<sup>39</sup>Vgl. a.a.O., S. 134ff.

<sup>40</sup>Vgl. a.a.O., S. 149ff. sowie S. 168f.

<sup>41</sup>*Großdeutsche Geschichtsschreibung im neunzehnten Jahrhundert. Die erste Generation (1830–1848)*, Berlin 1996.

<sup>42</sup>Vgl. a.a.O., S. 209ff.

<sup>43</sup>Vgl. a.a.O., S. 209.

<sup>44</sup>Vgl. a.a.O., S. 210f.

<sup>45</sup>Vgl. a.a.O., S. 214.

Wenngleich auch Brechenmacher die polemische Blickrichtung und die einseitige Methode kritisiert, die vor allem die *Reformation* bestimmt, so ist er doch vor allem darum bemüht, Döllingers historiographisches Schaffen von den ihm eigenen Voraussetzungen her zu verstehen. Dabei wird der pauschale Vorwurf einer unwissenschaftlichen Arbeitsweise zurückgewiesen. Demgegenüber konstatiert Brechenmacher, daß das Wissenschaftsverständnis des Münchener Kirchenhistorikers von der Voraussetzung einer Einheit von Glauben und Wissenschaft ausgegangen sei<sup>46</sup>.

Vor allem regte Brechenmacher eine detaillierte Darstellung von Döllingers Reformationsdeutung „in ihren vielfältigen theologischen und kirchengeschichtlichen Aspekten“ sowie „in ihrem Wandel im Lauf der Jahre“ an<sup>47</sup>. In der Tat fehlt bisher eine solche Darstellung, die sich ausschließlich der Auseinandersetzung des Münchener Kirchenhistorikers mit der Reformation widmet und diese in ihrer Gesamtheit entfaltet. Dieser Aufgabenstellung sollte die vorliegende Arbeit ursprünglich gewidmet sein.

Schon sehr bald zeigte sich jedoch, daß diese Aufgabenstellung zu umfangreich sein würde. Maßgeblich war dabei weniger der Umstand, daß Döllinger im Laufe seines langjährigen Schaffens eine Fülle von Werken veröffentlichte, die sich mit der Reformation und ihrer Vorgeschichte beschäftigen. Vor allem wurde deutlich, daß eine bloße Skizzierung der Reformationsdeutung ein wirkliches Verständnis der Sicht des Münchener Kirchenhistorikers nicht ermöglichen würde. Diese Sicht ist, darauf wurde in der Literatur vielfach verwiesen, nicht unwesentlich durch die Auseinandersetzung mit einem zeitgenössischen Umfeld bestimmt. Das gilt sowohl für die Frühzeit, in der Döllinger vor allem dem Protestantismus seiner Gegenwart entgegentritt, als auch für die späten Jahre, die ganz im Schatten seines Konfliktes mit der eigenen Kirche stehen. Will man verstehen, weshalb er gewissen Aspekten der Reformationsgeschichte besondere Aufmerksamkeit widmet und weshalb sich bestimmte Sichtweisen entscheidend verändern, so sind diese Hintergründe zu berücksichtigen. Damit aber ist ein Horizont eröffnet, der, bei einer näheren Betrachtung der Gesamtentwicklung Döllingers, den begrenzten Rahmen einer Dissertation weit überschreiten muß.

Eine thematische Eingrenzung erschien also notwendig. Von weiterführender Bedeutung war dabei die bereits angedeutete, von Herte und Jedin sowie schließlich von Finsterhölzl gemachte Beobachtung, daß Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation nicht erst in der Spätzeit einen bedeutenden Wandel erfährt, sondern daß bereits die Frühzeit von einem solchen Wandel bestimmt ist. Eine Lektüre der entsprechenden Quellen zeigte, daß die Tragweite dieses Wandels von der Forschung bisher nicht genügend zur Kenntnis genommen wurde. Denn er ist keineswegs nur dadurch charakterisiert, daß der Münchener Kirchenhistoriker von einer in gewissem Maße aufgeschlossenen Haltung gegenüber Luther und der Reformation, wie sie im *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte* in Erscheinung tritt, zu einer weitgehend negativen Sicht gelangt. Vielmehr läßt sich erkennen, daß sich das *Handbuch* von 1828 und das zwanzig Jahre später erschienene Hauptwerk über die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts durch eine prinzipiell andere Einschätzung der Reformation voneinander unterscheiden.

---

<sup>46</sup>Vgl. a.a.O., S. 241ff.

<sup>47</sup>Vgl. a.a.O., S. 209, Anm. 205.

Diese unterschiedliche Einschätzung der Reformation verbindet sich mit einer verschiedenartigen Wahrnehmung der reformatorischen Rechtfertigungslehre, die keineswegs, wie Neuner suggeriert, in gleicher Weise Gegenstand von Döllingers Kritik ist. Wird diese Lehre 1846/48 in das Zentrum der Auseinandersetzung mit der Reformation gerückt – die beiden ersten Bände der *Reformation* suchen zu zeigen, daß sie vor allem für einen verheerenden Verfallsprozeß verantwortlich gewesen sei, während der dritte Band die Entwicklung dieser Lehre von Luther bis zur Konkordienformel verfolgt –, so spielt sie im *Handbuch* eine gänzlich untergeordnete Rolle. Mit dieser verschiedenartigen Wahrnehmung der Rechtfertigungslehre ist zugleich eine geradezu konträre Beurteilung der konfessionellen Gegensätze verknüpft.

Die Feststellung dieses grundlegenden Wandels provoziert zunächst die Frage nach seinen Ursachen und Voraussetzungen. Döllinger hat sich in den vierziger Jahren im Zusammenhang seiner Vorarbeiten ausführlich mit den Schriften der Reformatoren und damit auch mit ihrer Theologie beschäftigt. War es diese Beschäftigung, die zu der veränderten Sichtweise führte, oder ist sie auch durch äußere Einflüsse bedingt?

Zugleich erhebt sich die Frage der Intention, die Döllinger mit seiner Kritik an der Rechtfertigungslehre und ihren vermeintlichen Folgen verfolgt. Warum ist er bemüht, mit Hilfe des von ihm und seinen Mitarbeitern akribisch zusammengesuchten, dann aber auch unkritisch bearbeiteten Quellenmaterials einen angeblich im Gefolge der Reformation eingetretenen verheerenden Verfallsprozeß aufzuzeigen? Und weshalb verfolgt er im dritten Band seines Werkes von 1846/48 die Ausbildung der reformatorischen Lehre und insbesondere den Verlauf der innerlutherischen Auseinandersetzungen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts mit einer Ausführlichkeit, von der Schnabel urteilt, daß „diese kleinlichen Händel“ sie „ganz sicher nicht wert“ seien?<sup>48</sup>

Dieser Fragenkatalog mündet letztlich in die zentrale Frage nach der Relevanz, die die Kritik an der reformatorischen Rechtfertigungslehre und ihren vermeintlichen Folgen für Döllinger angesichts eines bestimmten zeitgenössischen Kontextes besitzt. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß seine historiographische Arbeit in starkem Maße durch aktuelle Situationen bestimmt sind, auf die er klärend einzuwirken sucht. Inwieweit läßt sich die herausgehobene Kritik an der reformatorischen Lehre in eine solche aktuelle Situation verorten?

Die vorliegende Dissertation will dieser Frage nachgehen. Es geht ihr nicht um eine Analyse seiner theologischen Auseinandersetzung mit der reformatorischen Lehre als solcher<sup>49</sup>. Wenn gleich die grundlegenden Momente von Döllingers Deutung dieser Lehre nachzuzeichnen sein werden, so liegt doch das Gewicht der Untersuchung auf der Frage, weshalb er die reformatorische Rechtfertigungslehre, die er in bestimmter Weise deutet, zum zentralen Ansatzpunkt für seine Kritik an der Reformation macht.

Immer wieder ist in der Literatur die Auffassung vertreten worden, daß die *Reformation* von 1846/48 als Gegenstück zu Rankes wenige Jahre zuvor veröffentlichter *Deutscher Geschich-*

<sup>48</sup>Vgl. Schnabel, *Deutschlands geschichtliche Quellen*, S. 301.

<sup>49</sup>Noch viel weniger geht es darum zu beurteilen, wie sich Döllingers Sicht zur neueren Deutung der reformatorischen Lehre verhält. Das schließt allerdings nicht aus, daß gelegentlich zur Klärung seines Verständnisses reformatorische Aussagen herangezogen werden. Ebenso werden kritische Überlegungen zu seiner Position wie auch zu derjenigen anderer Autoren dort getroffen, wo sich daraus weiterführende Perspektiven ergeben.

te im Zeitalter der Reformation konzipiert worden sei. Läßt sich die herausgehobene Kritik an der reformatorischen Lehre und ihren angeblichen Folgen vor diesem Hintergrund verstehen? Sofern dies zutreffen sollte, würde sich die Frage erheben, weshalb Döllinger sich zu einem solchen Gegenstück veranlaßt sah. Gibt es einen allgemeineren Rahmen, in dem sich der denkbare Diskurs zwischen beiden Historikern vollzieht? Döllinger sah sich, darauf hat Brechenmacher zu Recht hingewiesen, als Theologe zunächst zur theologischen Auseinandersetzung mit dem Protestantismus veranlaßt. Inwieweit stellen seine Kritik an der reformatorischen Rechtfertigungslehre und seine veränderte Deutung der Reformation eine Reaktion dar auf die kirchlich-theologischen Tendenzen, die er innerhalb des zeitgenössischen Protestantismus wahrnahm? Läßt sich ferner erkennen, daß er mit der Behauptung eines im Gefolge der Reformation eingetretenen Verfallsprozesses gesellschaftlich-politische Intentionen verfolgt? Der Historiker WINFRIED BECKER hat 1985 in einem Aufsatz über *Luthers Wirkungsgeschichte im konfessionellen Dissens des 19. Jahrhunderts*<sup>50</sup> die Ansicht vertreten, daß die von Döllinger gegen Ranke geltend gemachte negative Sicht der Reformation dazu geeignet gewesen sei, diese „in ihrem retrospektiv verliehenen Glanz, in ihrem neu entdeckten Wert als geistig-moralisch-historischem Quellgrund des protestantischen Hohenzollernreiches“ in Frage zu stellen<sup>51</sup>. Soll also die Kritik an der reformatorischen Lehre möglicherweise auch klärend auf die Frage einwirken, ob sich die Zukunft Deutschlands unter Führung Preußens oder Österreichs gestalten solle, einer Frage, die im Vormärz wie nach 1848 besondere Bedeutung besitzt? Damit ist der Horizont angedeutet, in dem sich die vorliegende Dissertation bewegt.

Ist die Beschränkung dieser Dissertation auf Döllingers frühe, vorwiegend polemische Auseinandersetzung mit der Reformation aber sinnvoll? Es ließe sich einwenden, daß die Untersuchung ein Bild zeichne, das der Gesamtentwicklung des Münchener Kirchenhistorikers nicht gerecht werde und deshalb einseitig sei. Diesem Einwand ist jedoch entgegenzusetzen, daß in der Forschung der frühe Döllinger bisher weitgehend vernachlässigt wurde. Dadurch erscheint die Gefahr der Einseitigkeit nicht weniger gegeben, läßt sich sein frühes Schaffen, so problematisch es auch bisweilen sein mag, nicht aus seiner Gesamtentwicklung wegdenken. OTTO WEISS hat in seinem 1992 veröffentlichten Forschungsrückblick<sup>52</sup> darauf hingewiesen, daß die Erforschung des „ultramontanen“ Döllinger ein Forschungsdesiderat darstelle<sup>53</sup>. Die vorliegende Arbeit will dazu beitragen, die vorhandenen Forschungslücken zu verkleinern.

Mit ihrer thematischen Beschränkung bietet sie nicht zuletzt die Möglichkeit, Döllingers oft pauschal verurteilte frühe Auseinandersetzung mit der Reformation in differenzierterer Weise als bisher zu untersuchen. Gerade hier liegt für den Verfasser als evangelischen Theologen ein besonderer Reiz. Immer wieder ist dem Münchener Kirchenhistoriker der Vorwurf gemacht worden – wie sich zeigte, über alle konfessionellen Grenzen hinweg –, daß er die Reformation lange Zeit in einseitig-polemischer Weise betrachtet habe. An der Berechtigung dieses Vorwurfs kann grundsätzlich kein Zweifel bestehen. Aber ist es zutreffend, wenn Döllingers

<sup>50</sup>*Luthers Wirkungsgeschichte im konfessionellen Dissens des 19. Jahrhunderts*, in: Rheinische Vierteljahresblätter 49 (1985), S. 219-248.

<sup>51</sup>Vgl. a.a.O., S. 222.

<sup>52</sup>*Das Gedächtnis des 100. Todestages Johann Joseph Ignaz von Döllingers. Ein Forschungsbericht*, in: HJ 112 (1992), S. 482-495.

<sup>53</sup>Vgl. a.a.O., S. 495.

Sicht lediglich als Ausdruck einer antiprotestantischen Grundhaltung angesehen wird, einer Grundhaltung, die von der Überzeugung bestimmt gewesen sei, daß der Protestantismus seiner baldigen Auflösung entgegengehe?<sup>54</sup> Im Gefolge dieser Einschätzung wird der frühe Döllinger vielfach als ein fast ausschließlich von konfessioneller Polemik bestimmter wissenschaftlicher Dilettant betrachtet. Zugleich wird ihm eine vor allem durch Ranke vertretene protestantische Reformationsgeschichtsschreibung gegenübergestellt, deren Vorzug darin gesehen wird, daß sie sich durch eine weitgehend unbefangene Auseinandersetzung mit ihrem Stoff auszeichnet<sup>55</sup>.

Der bereits genannte WINFRIED BECKER hat in Bezug auf das römisch-katholische Lutherbild des späten 19. Jahrhunderts die Auffassung vertreten, daß es nur dann angemessen beurteilt werden könne, wenn es als Reaktion auf entsprechende protestantische Deutungen des Wittenberger Reformators verstanden werde. Becker weist darauf hin, daß Luther von protestantischer Seite nicht zuletzt mit antikatholischem Impetus zur Begründung national-liberaler Ideen in Anspruch genommen worden sei. Demgegenüber habe man sich katholischerseits darum bemüht, solche Begründungszusammenhänge zu widerlegen und geradezu das Gegenteil zu erweisen. Hier wie dort erscheint nach Becker ein Lutherbild, das sich dem Vorwurf einseitiger Betrachtung aussetzen muß, die wiederum wesentlich durch eine bestimmte zeitgenössische Situation bedingt ist<sup>56</sup>.

Trifft diese Einschätzung in entsprechender Weise auch zu für Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation, wie sie sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts vollzieht? Läßt sich sein einseitiges Verständnis der Reformation als Reaktion auf entsprechende protestantische Gegenpositionen verstehen, die sich für ihn aus aktuellem Anlaß als zutiefst problematisch darstellten? Ja, könnte es sein, daß er auf protestantischer Seite auf Deutungen der Reformation traf, die möglicherweise sogar manche Aspekte seiner Gegendeutung als berechtigt erscheinen lassen?

Wie ist nun aber methodisch vorzugehen, um den Kontext zu ermitteln, in dem sich Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation und dabei insbesondere seine Kritik an der Rechtfertigungslehre und ihren vermeintlichen Folgen bewegt? Auf denkbare zeitgenössische Hintergründe wurde bereits hingewiesen. Inwieweit diese nun aber tatsächlich für Döllinger von Bedeutung waren, muß durch Annäherung an seine Gegenwartswahrnehmung ermittelt werden. Als Quelle bieten sich dabei zunächst die zahlreichen Aufsätze und Artikel Döllingers an, in denen er sein zeitgenössisches Umfeld in den Blick nimmt. Es handelt sich dabei vor allem um seine Veröffentlichungen in den *Historisch-politischen Blättern*, dem publizistischen Organ des Münchener Görres-Kreises<sup>57</sup>. Diese Veröffentlichungen sind aufgrund ihrer zeitlichen Nähe zu

<sup>54</sup>Vgl. Goetz, *Döllinger*, S. 175f.

<sup>55</sup>Vgl. Bornkamm, *Luther*, S. 86, ähnlich Moeller, *Kirchengeschichte*, S. 838.

<sup>56</sup>Vgl. Becker, *Luthers Wirkungsgeschichte*, S. 234ff., besonders S. 244f.

<sup>57</sup>Das Problem von Döllingers Aufsätzen besteht darin, daß sie weitgehend anonym veröffentlicht wurden, da die *Historisch-politischen Blätter* darauf verzichteten, die Verfasser ihrer Artikel zu nennen. Eine Döllinger-Bibliographie wurde von STEFAN LÖSCH in seiner Monographie *Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz 1823–1871*, München 1955, S. 499ff., erstellt, die von EWALD KESSLER in dem Aufsatz *Ergänzungen und Berichtigungen zur Döllinger-Bibliographie von Stephan Lösch*, in: IKZ 98 (1990), S. 137–153, erweitert bzw. korrigiert wurde. Von besonderer Wichtigkeit für die Identifizierung von Döllinger-Aufsätzen in den *Historisch-politischen*

seinem Hauptwerk über die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts von besonderem Interesse. Denn der Schwerpunkt von Döllingers publizistischem Schaffen in den *Historisch-politischen Blättern* lag in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts. Ausgehend von seinen Artikeln und Aufsätzen ist zu prüfen, welche Tendenzen und Entwicklungen er innerhalb seiner Gegenwart in besonderer Weise zur Kenntnis nahm. Von hier aus ist weiter zu überlegen, ob und inwieweit sich Beziehungen zwischen seiner Gegenwartswahrnehmung und seiner Deutung der Reformation erkennen lassen.

Ebenso stellt Döllingers Briefwechsel, der zu einem großen Teil erhalten ist, eine wichtige Quelle zur Ermittlung seines Umfeldes dar. Das grundlegende Problem besteht jedoch darin, daß das entsprechende Material bisher nur zu einem geringen Teil veröffentlicht wurde. Seit 1963 ist VICTOR CONZEMIUS mit der Edition von Döllingers Korrespondenz beschäftigt, bisher liegen aber nur vier Bände vor<sup>58</sup>. Weitere Teile des Briefwechsels sind vor allem in Monographien zum Leben und Schaffen des Münchener Kirchenhistorikers oder anderer Gestalten des 19. Jahrhunderts veröffentlicht<sup>59</sup>. Schließlich finden sich eine Reihe von Briefauszügen in der von JOHANNES FRIEDRICH erstellten Biographie Döllingers, die als solche bereits einen eigenständigen Quellenwert besitzt<sup>60</sup>. Der größte Teil des Briefmaterials ist bisher jedoch nicht veröffentlicht. Er befindet sich, verstreut über den ganzen Erdkreis, in Archiven, Bibliotheken und in Privatbesitz. Eine Sichtung des Materials erschien aus zeitlichen und finanziellen Gründen nicht möglich. Berücksichtigung finden in der vorliegenden Arbeit lediglich die unveröffentlichten Briefe an Döllinger, die in seinem in der Bayerischen Staatsbibliothek in München befindlichen Nachlaß vorliegen, sowie die veröffentlichten Teile des Briefwechsels.

Anstelle des Briefmaterials wird nun aber eine andere Quelle herangezogen, die für das Thema dieser Arbeit einen wenn nicht sogar bedeutenderen, so doch mindestens einen ebenso großen Wert besitzt. Es handelt sich dabei um das im Nachlaß Döllingers in der Bayerischen Staatsbibliothek befindliche Arbeitsmaterial des Kirchenhistorikers, das sich aus einer Fülle von Manuskripten, Notizen und Exzerpten zusammensetzt<sup>61</sup>. Sie sind zu einem nicht unerheblichen Teil das Ergebnis von Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation und dienen der Erstel-

*Blättern* ist der von DIETER ALBRECHT und BERNHARD WEBER herausgegebene Band *Die Mitarbeiter der „Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland“, 1838–1923. Ein Verzeichnis* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 52), Mainz 1990. Albrecht und Weber gelingt eine Zuordnung eines großen Teils der Artikel der Zeitschrift mit Hilfe von Material aus dem Redaktionsarchiv.

<sup>58</sup>Ignaz von Döllinger, *Briefwechsel 1820–1890*, 4 Bände, herausgegeben von der Kommission für Bayerische Landesgeschichte, bearbeitet von Victor Conzemius, München 1963–1981. Die drei ersten Bände dieser Edition umfassen die Korrespondenz mit Lord Acton aus den Jahren 1850–1890, im vierten Band findet sich die Korrespondenz mit Charlotte Lady Blennerhasset von 1865–1886.

<sup>59</sup>Die Literatur wird hier wegen ihres Umfangs nicht näher aufgeführt.

<sup>60</sup>Ignaz von Döllinger, *Sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses dargestellt*, 3 Bde., München 1899–1901. Die Problematik dieser Biographie besteht darin, daß Friedrich aufgrund seiner persönlichen Beziehung zu Döllinger den Stoff nicht immer mit der nötigen Unbefangenheit bearbeitet. Weiß, *Gedächtnis des 100. Todestages*, S. 495, hat auf die dringende Notwendigkeit einer kritischen Biographie hingewiesen. Die oben, Anm. 2, genannte Monographie von Bischof liefert immerhin eine biographisch orientierte Untersuchung des späten Döllinger. Aufgrund ihrer thematischen Beschränkung ist sie für die vorliegende Dissertation aber eher von untergeordneter Bedeutung. Der Erarbeitung einer neuen Biographie widmet sich z.Z. Herr Lic. theol. HUBERT HUPPERTZ, ein Abschluß ist jedoch noch nicht in Sicht. Zu grundlegenden Positionen von Huppertz, gerade auch im Gegenüber zu Bischof, siehe seinen Aufsatz *Auf dem Wege zu neuen Döllingerbiographien*, S. 45ff.

<sup>61</sup>Einen Überblick über das im Nachlaß befindliche Material bietet Keßler, *Döllingeriana*, S. 83ff.

lung des Werkes von 1846/48. Der Nachlaß bietet also einen gewissen Einblick in die Entstehung der *Reformation*. Darüberhinaus liefert er eine Fülle von Material, das auf zeitgenössische Hintergründe Bezug nimmt, insbesondere auf den Protestantismus des 19. Jahrhunderts. Damit gewinnt der Nachlaß eine erhebliche Bedeutung für die Frage, in welchem zeitgeschichtlichen Kontext sich die Auseinandersetzung des Münchener Kirchenhistorikers mit der Reformation vollzieht. Mit der Sichtung und teilweisen Veröffentlichung des entsprechenden Materials will die vorliegende Dissertation zugleich einen Beitrag zur Aufarbeitung des Nachlasses leisten<sup>62</sup>.

Aus den genannten Quellen läßt sich tatsächlich erkennen, daß Döllinger zeitgenössische Entwicklungen wahrgenommen hat, für die die Kritik der reformatorischen Lehre und die These eines durch sie verursachten Verfalls eine erhebliche Relevanz besitzen mußte. Von weiterführender Bedeutung sind seine Literaturverweise, mit deren Hilfe diese Entwicklungen noch näher bestimmt werden können. Die genannte Literatur ist schließlich selbst in den Blick zu nehmen. Dabei geht es nicht darum, die entsprechenden Werke als solche zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. Vielmehr werden sie unter der Fragestellung betrachtet, ob und inwieweit sie Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation angeregt haben könnte. Diese Aufgabe ist vor allem durch einen inhaltlichen Vergleich zu bewältigen.

Aufgrund der Fülle der von Döllinger in seinem Nachlaß gemachten Literaturangaben können nicht sämtliche von ihm wahrgenommenen Werke im einzelnen untersucht werden. Insofern erhebt die vorliegende Dissertation keinen Anspruch auf quantitative Vollständigkeit. Wohl aber wird darauf geachtet, daß sich durch die näher untersuchte Literatur ein repräsentatives Bild des erkennbaren zeitgenössischen Kontextes deutlich machen läßt. Ferner kann Döllingers Diskurs mit anderen Autoren nicht bis in jedes Detail verfolgt werden. Eine solche detaillierte Nachzeichnung erscheint jedoch auch nicht notwendig, da sich die Arbeit um eine grundsätzliche Einordnung seiner Position bemüht.

Die Dissertation gliedert sich in zwei Hauptteile, von denen der erste vorwiegend deskriptiver, der zweite vorwiegend interpretierender Natur ist. Der erste Hauptteil zeichnet die charakteristischen Veränderungen von Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation innerhalb seiner ersten Schaffensperiode nach. Er ist wiederum in zwei Abschnitte eingeteilt. Der erste entfaltet die ganz frühe Position des Münchener Kirchenhistorikers bis zum Ende der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts, der zweite seine veränderte Sicht seit den vierziger Jahren. In beiden Abschnitten wird ein Werk in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt, in dem die charakteristischen Momente in besonderer Weise in Erscheinung treten. Für den ersten Abschnitt handelt es sich dabei um das *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte* von 1828, für den zweiten um die dreibändige *Reformation* von 1846/48. Darüberhinaus werden in jedem der beiden Abschnitte die Voraussetzungen von Döllingers Sicht aufgezeigt. Ferner wird geprüft, inwieweit diese Sicht auch in seinen übrigen Texten ihren Niederschlag findet. Dabei wird als späteste Schrift *Kirche und Kirchen* von 1861 herangezogen. Sie markiert bereits deutlich den Wandel, der sich in Döllingers Denken im Verlauf der fünfziger Jahre vollzogen hat und ist insofern nicht mehr seiner ersten Schaffensperiode zuzurechnen. Allerdings werden in ihr zahlreiche Positionen in gemäßigerer Form vorgetragen, die auch die *Reformation* bestimmen. Insofern

<sup>62</sup>Weiß, *Gedächtnis des 100. Todestages*, S. 489, hat die Notwendigkeit dieser Aufgabe betont.

erscheint es sinnvoll diese Schrift in die Untersuchung miteinzubeziehen.

Der Frage, welche Intention Döllinger mit der hervorgehobenen Kritik an der Rechtfertigungslehre verfolgt, die seit den vierziger Jahren seine Auseinandersetzung mit der Reformation bestimmt, widmet sich der zweite Hauptteil der Dissertation. Auch er gliedert sich in zwei Abschnitte. Im ersten wird diese Frage untersucht vor dem Hintergrund der in der Forschung verbreiteten These, die *Reformation* von 1846/48 sei als „Gegenstück“ zu Rankes *Deutscher Geschichte im Zeitalter der Reformation* konzipiert gewesen. Diese Untersuchung führt zu der Überlegung, ob ein bestimmter zeitgenössischer Kontext eine grundlegende Relevanz für Döllinger besessen haben könnte. Diese Möglichkeit wird im umfangreicheren zweiten Abschnitt des zweiten Hauptteils näher geprüft. Dieser Abschnitt gliedert sich in fünf Kapitel. Im ersten Kapitel werden einleitend die entsprechenden zeitgenössischen Entwicklungen und die grundsätzliche Haltung des Münchener Kirchenhistorikers zu diesen Entwicklungen skizziert. In den vier übrigen Kapiteln wird seine Auseinandersetzung mit der Reformation näher in diese Hintergründe eingeordnet.

# **I. Döllingers Einschätzung der theologischen Voraussetzungen der Reformation und ihrer Folgen bis zum Beginn der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts**

## **A. Die Sicht des jungen Döllinger bis zum Ende der dreißiger Jahre**

### **1. Die Reformationskritik des *Handbuchs der christlichen Kirchengeschichte* von 1828**

#### **a. Die Entstehungshintergründe des Werkes**

Die erste umfangreichere Darstellung der Reformationgeschichte aus der Hand Ignaz Döllingers findet sich innerhalb des 1826–1828 veröffentlichten, ursprünglich von JOHANN NEPOMUK HORTIG (1774–1847) konzipierten *Handbuchs der christlichen Kirchengeschichte*<sup>1</sup>. Hortig, der seit 1821 als Professor für Religionslehre, Moraltheologie, Patrologie und Kirchengeschichte an der bayerischen Landesuniversität in Landshut und später in München wirkte, hatte 1826 den ersten Band dieses Werkes besorgt. Bereits 1827 erschien dieser Band in einer überarbeiteten Form, da die ursprüngliche Fassung mancherlei Kritik erfahren hatte und von streng kirchlichen Kreisen sogar der Vorwurf erhoben worden war, daß sie „manches Aergernisse, wohl gar Ketzerische“ enthalte<sup>2</sup>. Wohl nicht zuletzt dieser Vorwurf trug dazu bei, daß Hortig den zweiten Band des *Handbuchs* nicht selbst vollendete, sondern dessen zweiten Teil, der die Darstellung der neueren Kirchengeschichte enthielt, an seinen jungen Kollegen Döllinger abtrat, der seit 1826 als außerordentlicher Professor „namentlich des Kirchenrechts und der

---

<sup>1</sup>*Handbuch der christlichen Kirchengeschichte*. Bd. I, Landshut 1826 (2. Aufl. 1827); Bd. II/1, Landshut 1827; Bd. II/2 mit dem Zusatz: „Fortgesetzt und beendigt von Joh. Jos. Ignaz Döllinger“, Landshut 1828. Im Folgenden wird unter Verwendung der Abkürzung „HdbKG“ zitiert.

<sup>2</sup>Vgl. HdbKG I, S. V.

Kirchengeschichte“ ebenfalls in München lehrte<sup>3</sup>. Neben den erhobenen Vorwürfen wird aber auch der Umstand eine Rolle gespielt haben, daß Hortig 1827 aus der theologischen Fakultät ausschied und ins Münchener Domkapitel eintrat.

Das *Handbuch* war konzipiert worden als ein Hilfsmittel „für Studierende, für unbemittelte Geistliche und für Liebhaber überhaupt, die keine Gelehrte von Profession sind“<sup>4</sup>. Es richtete sich also ausdrücklich an einen nichtwissenschaftlichen Leserkreis und sollte dazu dienen, einen konzentrierten Überblick über die Kirchengeschichte zu verschaffen<sup>5</sup>. Aus diesem Grund wurde bewußt „auf neue Entdeckungen, Erweiterung der Wissenschaft, originelle Ansichten u. dgl.“ verzichtet.

## b. Die Auseinandersetzung mit der reformatorischen Lehre und ihren Konsequenzen

Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation im *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte* ist bisher wenig untersucht worden<sup>6</sup>. Beachtung hat vor allem das in in diesem Werk gezeichnete Bild Luthers gefunden. Zurecht wurde hervorgehoben, daß Döllinger trotz aller Kritik an der Gestalt des Reformators um ein ausgewogenes Urteil bemüht sei und zu zahlreichen positiven Einschätzungen gelange<sup>7</sup>. Finsterhölzl spricht geradezu von einer „Dialektik der Darstellung“<sup>8</sup>, die darin bestehe, daß im *Handbuch* Momente nebeneinandergestellt seien, die eine sehr unterschiedliche Einordnung und Bewertung erführen und so ein spannungsreiches Gesamtbild erzeugten.

Keine Beachtung hat bisher die Frage gefunden, wie sich der Kirchenhistoriker mit der reformatorischen Theologie auseinandersetzt und von hier aus die Reformation deutet<sup>9</sup>. GEORG

<sup>3</sup>Friedrich, *Döllinger* I, S. 195, urteilt, daß ein solcher Vorwurf der Heterodoxie „auch damals schon“ fatal gewesen sei, „und mindestens verliert der eingeschüchterte Forscher gar zu leicht die ihm unentbehrliche Unbefangenheit.“ So unverkennbar dieses Urteil unter dem Eindruck des Konfliktes formuliert wurde, in den Friedrich selbst in den 1860er Jahren hineingezogen wurde, so scheint damit doch Hortigs Situation richtig eingeschätzt zu sein. Zwar betont dieser, vgl. HdbKG I, S. Vf., daß der Vorwurf der Heterodoxie „durch die conträren Urtheile einer entgegengesetzten Parthey aufgehoben“ worden sei. Aber dennoch spricht er davon, daß es ihm in seiner gegenwärtigen Lage „doppelt schwer fallen“ müsse, das Werk zu vollenden, und „das Glück gehabt“ habe, „die Arbeit mit meinem verehrtesten Herrn Collegen, Prof. Döllinger, theilen zu dürfen.“

<sup>4</sup>So das Vorwort zur 1. Auflage, vgl. HdbKG I, S. III.

<sup>5</sup>Vgl. a.a.O. I, S. IIIf., wo Hortig erklärt, daß er es abgesehen habe „auf eine in Gedrängtheit reichhaltige und deutliche Darstellung der wissenwürdigsten Notizen“, auf eine „Sammlung historischer Merkwürdigkeiten“.

<sup>6</sup>Vgl. Herte, *Lutherbild* II, S. 24ff., Jedin, *Wandlungen des Lutherbildes*, S. 86f., Schwaiger, *Luther im Urteil Ignaz Döllingers*, S. 72f. Am ausführlichsten sind die Ausführungen von Finsterhölzl, *Kirche*, S. 352ff., der im Rahmen seiner Darstellung der Ekklesiologie Döllingers dessen Verhältnis zu den nicht-römisch-katholischen Kirchen untersucht und dabei auch einen Überblick über das Reformationsbild des Kirchenhistorikers gibt, und Brechenmacher, *Großdeutsche Geschichtsschreibung*, S. 209ff. u. S. 228ff., der das Schwergewicht auf die Frage legt, welche politische Bedeutung Döllinger der Reformation zumißt.

<sup>7</sup>Herte, *Lutherbild* II, S. 24, spricht davon, daß Döllinger „im allgemeinen mit Umsicht und Mäßigung urteilte“, Jedin, *Wandlungen des Lutherbildes*, S. 87, rechnet das *Handbuch* gar unter die „hoffnungsvollen Ansätze eines gegenüber der Polemik früherer Zeiten unbefangeneren römisch-katholischen Lutherbildes zu Beginn des 19. Jahrhunderts, Schwaiger, *Luther im Urteil Ignaz Döllingers*, S. 72, urteilt, Döllinger bemühe sich, „das Für und Wider abzuwägen“, Finsterhölzl, *Kirche*, S. 354, weist schließlich sogar auf eine „verhaltene Reverenz vor der Größe des Reformators“ hin.

<sup>8</sup>A.a.O., S. 353.

<sup>9</sup>Eine Ausnahme bildet in dieser Hinsicht Finsterhölzl, der zwar nach der Beurteilung von Luthers Theologie im

SCHWAIGER deutet lediglich an, daß Döllinger in seiner frühen Darstellung der Reformation ein eigentliches theologisches Anliegen Luthers noch nicht kenne<sup>10</sup>. Dennoch ist festzustellen, daß der Kirchenhistoriker schon im *Handbuch* in eine theologische Auseinandersetzung mit der Reformation tritt<sup>11</sup>.

Im folgenden soll nun näher bestimmt werden, worin für den Kirchenhistoriker im *Handbuch* die theologische Eigenart der Reformation im Gegenüber zur spätmittelalterlichen Kirche und damit zum Katholizismus besteht. Dabei soll ferner untersucht werden, wie sich seine Kritik an dieser theologischen Eigenart gestaltet und inwieweit sein Reformationsbild insgesamt durch diese Kritik bestimmt ist. Zunächst wird zu prüfen sein, wodurch Döllinger den Bruch der Reformatoren mit der spätmittelalterlichen Kirche motiviert sieht. Von hier aus ist dann im einzelnen zu klären, welche Bedeutung er der Theologie der Reformation zumißt.

### **i. Döllingers Beurteilung des theologischen Anliegens der Reformation und seine inhaltliche Kritik am reformatorischen Lehrbegriff**

#### **α. Die Bestimmung der Ursachen der Reformation**

Als unmittelbaren Ausgangspunkt der Reformation betrachtet Döllinger im *Handbuch* von 1828 den Ablaßstreit des Jahres 1517<sup>12</sup>. Demgegenüber fehlt jeder Hinweis auf Luthers Lebensjahre vor 1517. Es wird also keine in diese Jahre fallende innere Entwicklung des Reformators vorausgesetzt, die seine späteren Positionen bereits vorbereitet haben könnte<sup>13</sup>. Die reformatorische Bewegung nimmt für den Kirchenhistoriker ihren Fortgang aus der Kritik am Ablaßhandel. Dabei bringt er zunächst eine „unverhohlene Sympathie für Luther und sein ernstes Anliegen“<sup>14</sup> zum Ausdruck und kritisiert das Vorgehen Tetzels geradezu als blasphemisch<sup>15</sup>. Zugleich vertritt er die Ansicht, daß die von Luther in seinen 95 Thesen vorgetragene Kritik am Ablaßhandel völlig berechtigt gewesen sei<sup>16</sup>. Mit Nachdruck hebt er hervor, daß der Augustinermönch in seinen Thesen die „wesentliche Lehre der Kirche vom Ablasse“ noch unangetastet gelassen und sich lediglich gegen den mißbräuchlichen Verkauf desselben ausgesprochen habe<sup>17</sup>. Luthers Orthodoxie wird also in keiner Weise in Frage gestellt.

---

*Handbuch* fragt, sich aber auf einige wenige Bemerkungen beschränkt, die viele Fragen offenlassen, vgl. a.a.O., S. 354.

<sup>10</sup>Vgl. Schwaiger, *Luther im Urteil Ignaz Döllingers*, S. 73.

<sup>11</sup>Finsterhölzl, *Kirche*, S. 352, konstatiert, freilich ohne in Einzelheiten zu gehen, daß der Kirchenhistoriker trotz aller Bewunderung für den Reformator, dessen *theologische Positionen* und persönliche Haltung „heftig kritisierte“.

<sup>12</sup>Vgl. HdbKG II/2, S. 413f.

<sup>13</sup>Gerade diese Beobachtung wird von Brechenmacher, *Großdeutsche Geschichtsschreibung*, S. 212, unterschlagen. Brechenmacher skizziert das Reformationsbild Döllingers, indem er gleichermaßen auf das *Handbuch* von 1828, auf die *Reformation* von 1846/48 und den Lutherartikel von 1851 verweist. Dadurch werden bedeutende Verschiebungen übersehen, die allerdings für seine Fragestellung eher von untergeordneter Bedeutung sind.

<sup>14</sup>So Finsterhölzl, *Kirche*, S. 352.

<sup>15</sup>Vgl. HdbKG II/2, S. 413, wo Döllinger geradezu von „übertriebenen, an Blasphemie gränzenden Behauptungen der Ablaßprediger von dem Werthe ihrer Waare“ spricht, sowie S. 414, wo er den derartig betriebenen Ablaßhandel als einen „die Kirche und die deutsche Nation gleichmäßig herabwürdigenden Unfug“ bezeichnet.

<sup>16</sup>Döllinger konstatiert a.a.O., S. 414, daß sich „der bessere Theil der Nation“ auf Luthers Seite gestellt habe und ihm selbst Teile des höheren Klerus, wie etwa der Würzburger Bischof Lorenz von Bibra, Beifall gezollt hätten.

<sup>17</sup>Diese Auffassung wird, a.a.O., S. 413f., mit der 71. These begründet: „Verflucht sey, wer wider die Wahrheit des päpstlichen Ablasses redet.“ Vgl. dazu Herte, *Lutherbild* II, S. 24. Diese positive Einschätzung von Luthers Ablaßthesen erregte den Anstoß betont kirchlicher Kritiker, vgl. Friedrich, *Döllinger* I, S. 260ff. Dabei wurde

Die erste Spur von Heterodoxie meint der Kirchenhistoriker in Luthers deutschen Schriften des Jahres 1518 zu entdecken, in denen er „schon den für seinen Lehrbegriff so wichtigen Grundsatz“ ausgeführt habe, „daß der Glaube *allein* Vergebung der Sünden gewähre.“<sup>18</sup> Döllinger verweist also auf die von der Kirchenlehre abweichende Auffassung in der Rechtfertigungslehre. Dabei bleibt allerdings völlig unklar, wie Luther von seiner zunächst berechtigten Kritik am Ablasshandel zu dieser Auffassung gelangte. Ein grundlegendes theologisches Anliegen wird nicht genannt.

Stattdessen entfaltet Döllinger die äußeren Umstände des Streits und bemerkt mit immer noch deutlicher Sympathie für den Augustinermönch, daß dieser von seinen ersten Gegnern auf eine „plumpe Art“ angegriffen und – zu Unrecht, wie man aus dem vorangegangenen schließen muß – als offener Ketzler behandelt worden sei. Luther habe diesen Gegnern „schnell“ geantwortet, daneben aber auch versucht, in deutschen Schriften auf das Volk zu wirken, und dabei nun seinen heterodoxen Glaubensbegriff entfaltet<sup>19</sup>.

Betrachtet Döllinger Luthers Lehre also lediglich als die Folge einer Eskalation des Streites sowie der Unnachgiebigkeit des Reformators, der sich zu immer schärferen Positionen habe hinreißen lassen und gleichzeitig nicht bereit gewesen sei, sich dem Urteil der kirchlichen Autoritäten zu unterwerfen? In der Tat scheint sich für Döllinger der Konflikt Luthers mit der spätmittelalterlichen Kirche so zu erklären. Im unmittelbaren Anschluß an die Erwähnung der deutschen Schriften kritisiert er Luthers Haltung gegenüber dem Papst. „Zugleich sandte er eine zur Erläuterung seiner Thesen herausgegebene Schrift unmittelbar an den Papst selbst, versicherte in dem beigefügten sehr demüthigen Briefe, daß er in dem Ausspruche des Papstes die Stimme Christi erkennen wolle, aber auch: daß er nicht widerrufen könne.“<sup>20</sup> Unüberhörbar ist hier die Empörung über die Überheblichkeit des Augustinermönches, der den Papst als rechtmäßiges Haupt der Kirche anerkennt und im selben Atemzug erklärt, daß er sich dessen Urteil nicht unterwerfen wolle. So sehr also Döllinger die theologische Berechtigung von Luthers Ablassthesen grundsätzlich anerkennt, so sehr stellt sich für ihn doch die unnachgiebige Haltung des Reformators als ein dreistes Aufbegehren gegen die Autorität der Kirche dar. Hier liegt für ihn der eigentliche Motor des Konfliktes<sup>21</sup>.

---

insbesondere Döllingers Urteil, bei Luthers erstem Auftreten sei das Recht offenbar auf seiner Seite gewesen, scharf angegriffen.

<sup>18</sup>HdbKG II/2, S. 414.

<sup>19</sup>Vgl. ebd.

<sup>20</sup>A.a.O., S. 414f.

<sup>21</sup>Diese Vermutung bestätigt sich durch einen Blick auf Döllingers Auseinandersetzung mit dem Zürcher Reformator Zwingli, vgl. a.a.O., S. 501. Auch dessen Kritik am Ablasshandel wird als solche für völlig berechtigt erklärt und der Minorit Bernhardin Samson, der in der Schweiz den Verkauf des Ablasses betrieb, wegen seiner „schamlosen Dreistigkeit und Geldgier, welche die des sächsischen Tetzels wo möglich noch überbot“, scharf kritisiert. Döllinger unterstreicht die Berechtigung von Zwinglis Ablasskritik noch durch den Hinweis auf das Verbot des Ablasshandels durch den Konstanzer Bischof. Dieses Verbot habe in Verbindung mit Zwinglis Kritik dazu geführt, daß die Ablasshändler nicht in die Stadt Zürich eingelassen worden seien. Demgegenüber konstatiert er nun aber unter Anspielung auf Luther, daß „auch“ Zwingli „der unglückliche Ablasskram erwünschten Stoff und Vorwand zu Declamationen gegen den Papst und das Verderbniß der römischen Kirche gab.“ Hier wird der Ablasskritik ausdrücklich keine inhaltliche Bedeutung für den Ursprung der Reformation beigemessen. Ebenso fehlt der Hinweis auf ein anderes inhaltliches Motiv der Reformatoren. Döllinger verweist lediglich auf ihre grundsätzlich feindliche Haltung gegenüber dem Papst und der römischen Kirche, also auf eine Auflehnungsbereitschaft gegenüber der Kirche und ihren rechtmäßigen Instanzen.

Begründet liegt diese unnachgiebige Haltung nach Einschätzung des Kirchenhistorikers in der Persönlichkeit und den Charaktereigenschaften des Reformators. Diese sind für ihn der eigentliche Schlüssel zum Verständnis der Reformation, allerdings wiederum nur in formaler, keineswegs in inhaltlicher Beziehung. In seiner abschließenden Charakterisierung der Persönlichkeit Luthers, die Döllinger mit der Notiz seines Todes verbindet<sup>22</sup>, rechnet er den Reformator unter die „ausgezeichnetsten Männer aller Jahrhunderte“ und weist ihm zahlreiche positive Eigenschaften zu<sup>23</sup>. Ja, er kann sogar zugestehen, daß er eine „Sendung“ gehabt habe. Doch diese Sendung wurde nach Döllingers Einschätzung deshalb verfehlt, weil sich der Reformator seinen negativen Charakterzügen überlassen habe<sup>24</sup>. Die Autorität der Kirche hätte „gerade ihm, dem hochfahrenden, von den wildesten Leidenschaften bewegten Manne“ eine unentbehrliche „Schranke“ sein müssen. Weil er aber diese Schranke durchbrochen und es ihm am „Geist der Liebe und Demuth“ gefehlt habe, sei er kein wahrer Reformator der Kirche geworden<sup>25</sup>.

### **β. Die Einschätzung des reformatorischen Lehrbegriffs als eines Produkts leidenschaftlicher Polemik**

Die Überzeugung, daß die Reformation primär aus der charakterlich motivierten Ablehnungsbereitschaft der Reformatoren gegen die bestehende Kirche, weniger jedoch aus theologischen Differenzen erwachsen sei, bestimmt nun auch die inhaltliche Auseinandersetzung mit dem reformatorischen Lehrbegriff. Döllinger sieht diesen Lehrbegriff erwachsen aus der polemischen Grundhaltung der Reformatoren, die sie zu immer weitreichenderen Positionen geführt habe, nur um der Kirche zu trotzen. Diese Auffassung trägt er beispielsweise im Zusammenhang seiner Darstellung der Leipziger Disputation von 1519 vor. „Hier läugnete Luther schon, durch Eck gereizt, geradezu den Primat des Papstes; am deutlichsten aber zeigte sich sein Character, da er, weil man ihm in dem Streite über die guten Werke die bekannte Stelle aus dem Briefe Jacobi entgegenhielt, ohne Bedenken das canonische Ansehen dieses Briefes verwarf.“<sup>26</sup> An der Leugnung des päpstlichen Primats, mehr noch aber an der Verwerfung der Kanonizität des Jakobusbriefes „zeigt sich“ für Döllinger die Charakterschwäche Luthers, der, sobald er gereizt worden sei, sich bedenkenlos zu extremen Konsequenzen habe fortreißen lassen. Nicht also ruhige Überlegung und besonnene Reflexion, sondern polemische Hitze und Zanksucht stellen demnach die Motoren der reformatorischen Lehre dar.

<sup>22</sup>Vgl. a.a.O., S. 455.

<sup>23</sup>Schon mehrfach ist hervorgehoben worden, daß hier, trotz aller Kritik an Luther zahlreiche positive Züge und Charaktereigenschaften aufgezählt würden, vgl. Herte, *Lutherbild II*, S. 24f., Schwaiger, *Luther im Urteil Ignaz Döllingers*, S. 72, Brechenmacher, *Großdeutsche Geschichtsschreibung*, S. 211, und vor allem Finsterhölzl, *Kirche*, S. 352f.

<sup>24</sup>Unter ihnen werden „Hoffahrt“, „Starrsinn“, „zügellose Heftigkeit“ und „schamlose Eitelkeit“ genannt, vgl. HdbKG II/2, S. 455.

<sup>25</sup>Ganz in Entsprechung zu Luther macht Döllinger auch Zwinglis Persönlichkeit für den aus seiner Sicht verfehlten Lebensweg des Zürcher Reformators verantwortlich, vgl. HdbKG II/2, S. 500, wo dieser folgendermaßen charakterisiert wird: „ein beredter, talentvoller und für jene Zeiten kenntnißreicher Mann, dessen Ausschweifungen jedoch keinen Beruf zum Reformator der Kirche in ihm erkennen ließen.“ Auch Calvins Charakterzüge werden bei der Darstellung der Genfer Reformation stark in den Vordergrund gerückt. Vgl. a.a.O., S. 514, wo der Reformator als „gelehrt“ und „talentvoll“ bezeichnet wird. Diesen beiden positiven Eigenschaften treten aber zahlreiche negative an die Seite, vgl. a.a.O., S. 516 und S. 517. Wie bei Luther, der insgesamt freilich in ein sehr viel helleres Licht gerückt wird, wird auch bei Calvin sein „Hochmuth“ kritisiert sowie seine „Unfähigkeit, irgend einen Widerspruch zu ertragen“.

<sup>26</sup>A.a.O., S. 416.

Diese Einschätzung bringt Döllinger explizit im Zusammenhang seiner Darstellung des inner-reformatorischen Abendmahlsstreits zum Ausdruck. „Luther pflegte es eben nicht zu verhehlen, daß sein Trotz und seine Erbitterung gegen die Kirche und gegen Alle, die ihm widersprachen, großen Einfluß auf die Bildung seines Lehrbegriffs und auf sein reformatorisches Verfahren habe.“<sup>27</sup> Der Kirchenhistoriker begründet diese Sichtweise mit einer Äußerung des Wittenberger Reformators, nach der er in früheren Jahren durchaus mit der Verwerfung der leiblichen Gegenwart Christi in den Abendmahlselementen sympathisiert habe, „weil ich wohl sah, daß ich damit dem Papstthum hätte den größten Puff können geben.“<sup>28</sup> Luther hätte also, so Döllingers Schluß, zunächst die Realpräsenz gern abgelehnt, nur um auf diese Weise die Kirche angreifen zu können, habe sich dann aber allein deshalb anders entschlossen, weil Karlstadt und die Oberdeutschen unabhängig von ihm ihre eigene Abendmahlsauffassung ausbildeten. Deshalb kann Döllinger diese Lehre auch kaum ernstnehmen<sup>29</sup>.

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, wenn die reformatorische Lehre im *Handbuch* eine deutlich untergeordnete Bedeutung einnimmt. Luthers Lehrbegriff wird nicht ein einziges Mal im Zusammenhang skizziert. Döllinger beschränkt sich auf wenige Andeutungen und Stichworte, die aber nur wenig Licht auf die Theologie des Reformators werfen. Besondere Erwähnung finden seine Reformvorschläge in der Adelschrift sowie seine Kritik an der Sakramentenlehre der mittelalterlichen Kirche in der Schrift *De captivitate Babylonica ecclesiae*<sup>30</sup>. Doch auch dabei nennt er lediglich die Verwerfung der Siebenzahl der Sakramente und die Forderung nach Wiedereinführung des Laienkelchs. Schließlich verweist er auf den Streit mit Erasmus, ja, deutet sogar an, daß die Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens nach Luthers „eigenem Geständnisse die Grundlage seines ganzen Systems war“. Inwiefern dieses „Geständnis“ jedoch zutrifft und welche Funktion diese Lehre hat, wird mit keinem Wort erwähnt. Es fehlt jede kritische Darlegung von Luthers Anliegen. Demgegenüber zitiert Döllinger mehrere Spitzensätze aus *De servo arbitrio*, die den Anschein erwecken, als werde von einer vollständigen Determination des Menschen gesprochen, und die in aller Schärfe die Auffassung vom doppelten Gotteswillen betonen. Schließlich bringt er sein Unverständnis über solche Sätze zum Ausdruck, „welche nicht dem Evangelium, sondern dem Coran entlehnt scheinen.“<sup>31</sup>

Es läßt sich also festhalten, daß Döllinger im *Handbuch* kein eigentliches theologisches An-

<sup>27</sup> A.a.O., S. 428.

<sup>28</sup> Zitiert nach Döllinger, vgl. ebd. Diese Äußerung entstammt Luthers *Brief an die Christen zu Straßburg wider den Schwärmergeist* von 1524, WA 15, 380ff. (die zitierte Stelle findet sich S. 394.), der im Zusammenhang der Auseinandersetzungen mit Karlstadt entstand. Vgl. zu den Hintergründen Brecht, *Luther II*, S. 158ff., besonders S. 164. Döllinger verweist ausdrücklich auf die *Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs* Gottlieb Jakob Plancks, Bd. II, S. 231, wo die zitierte Stelle ebenfalls aufgeführt wird. Auch Planck spricht von einem „Geständnis“ Luthers, allerdings nicht im Hinblick auf eine vermeintlich situationsbezogene Willkür bei der Ausbildung seines Lehrbegriffs, sondern im Hinblick auf das Schwankende seiner Abendmahlsauffassung.

<sup>29</sup> Auch der Streit zwischen Luther und Erasmus über den menschlichen Willen wird unter dem Aspekt betrachtet, daß der Reformator in wegwerfender Weise mit seinen Gegnern umgegangen sei. Dabei betont Döllinger nachdrücklich dessen „Grimm“ gegen den Humanisten, vgl. HdbKG II/2, S. 421. Wie absurd und befremdlich ihm Luthers Anschauungen erscheinen, macht er durch die Bemerkung deutlich, daß die Anhänger der Reformation wohl vom „Sectengeiste“ verblendet gewesen sein müßten, um solche Anschauungen anzunehmen und Luthers Autorität weiterhin zu akzeptieren, vgl. a.a.O., S. 422.

<sup>30</sup> Vgl. a.a.O., S. 416f.

<sup>31</sup> A.a.O., S. 422.

liegen erkennt, aus dem die Reformation des 16. Jahrhunderts erwachsen wäre<sup>32</sup>. Daran anknüpfend mißt er aber auch dem Lehrbegriff der Reformatoren selbst wenig Bedeutung zu. Er kann zwar auf einzelne Topoi dieses Lehrbegriffs verweisen, nimmt aber keine grundlegende Auseinandersetzung auf. Die reformatorische Lehre ist für ihn vor allem bedingt durch den leidenschaftlichen Charakter ihrer Urheber, die in ihrem Widerspruchsgeist immer radikalere Positionen ergriffen, nur um der Kirche trotzen zu können.

### γ. Die Konstatierung eines weitgehenden theologischen Konsenses zwischen Katholizismus und älterem Protestantismus

Diese Feststellung findet ihre Weiterführung in Döllingers Charakterisierung der *Confessio Augustana* und der *Apologie*. Betrachtet er Luther als den leidenschaftlichen Charakter, der in der Hitze der Auseinandersetzungen zu immer extremeren Ansichten fortgerissen wird, so sieht er demgegenüber in Melanchthon, dem Verfasser dieser beiden Bekenntnisschriften, den entgegengesetzten Typ, der sich „durch Mässigung, Sanftmuth und ruhiges Urtheil sehr vortheilhaft vor dem ungestümen, leidenschaftlichen Reformator auszeichnete.“<sup>33</sup> Vor diesem Hintergrund vertritt Döllinger dann die Ansicht, daß in den beiden genannten Bekenntnisschriften, in denen Melanchthon seinem Charakter entsprechend die grundlegenden Positionen frei von aller polemischen Überspanntheit formulierte, die Gegensätze zwischen der Reformation und der bestehenden Kirche in den Hintergrund traten, ja geradezu an Bedeutung verlieren mußten. „In diesen Bekenntnißschriften entdeckte es sich auf eine auffallende Weise, wie gering die eigentliche Verschiedenheit in den wesentlichen Lehren des Christenthums war, und wie das ganze verhängnißvolle Werk der Kirchenspaltung weit mehr aus Hochmuth, Haß, leidenschaftlicher Aufwallung, Eigennutz und andern unlautern Triebfedern, als aus einer gründlichen und

---

<sup>32</sup>Ebenso untergeordnet ist Döllingers Interesse an den Lehrbegriffen Zwinglis und Calvins. Zwar geht er immerhin zusammenhängend auf einzelne Anschauungen der beiden Reformatoren ein, doch finden sich diese Ausführungen jeweils nur in einem Appendix zur Darstellung des Verlaufs der Zürcher, vgl. a.a.O., S. 510f., bzw. der Genfer Reformation, vgl. a.a.O., S. 518ff. Darüberhinaus fehlt auch hier jeder Hinweis auf einen zusammenhängenden Grundgedanken einzelner Lehrtopoi. Vielmehr greift Döllinger einige prägnante und ihm besonders anstößig erscheinende Positionen heraus. Das gilt vor allem für Zwinglis Lehre. Döllinger entrüstet sich darüber, daß der Zürcher Reformator den Wert der Sakramente so tief herabgesetzt habe, „wie vor ihm noch nie geschehen war.“ Ferner wird berichtet, daß er in einer Schrift von 1530 „geradezu Gott für den Urheber der Sünde“ erklärt habe. Als „besonders berühmt“ erwähnt Döllinger Zwinglis Ansicht, daß auch die ausgezeichneten Heiden in die Gemeinschaft mit Christus versetzt seien. Die vermeintliche Absurdität dieser Positionen wird durch den Hinweis unterstrichen, daß selbst andere Reformatoren wegen seiner Anschauungen an ihm Anstoß genommen hätten. Melanchthon, so berichtet Döllinger, habe Zwingli für verrückt erklärt, während Luther ihn für einen Heiden gehalten habe. Umfangreicher stellt der Kirchenhistoriker die Lehre Calvins dar. Ausgehend von dessen Gedanken einer absoluten Prädestination kann er immerhin davon sprechen, daß der Genfer Reformator diesen Gedanken „zu einem System entwickelt“ habe, „welches die furchtbarsten Blasphemien enthält“ und einzelne Topoi dieses Systems aufzählen. Doch auch hier wird kein zugrundeliegendes theologisches Anliegen genannt. Allerdings deutet Döllinger unter Berufung auf das Werk FRIEDRICH CHRISTOPH SCHLOSSERS (1776–1861) *Leben des Theodor de Beza und des Peter Vermili. Ein Beytrag zur Geschichte der Zeiten der Kirchen-Reformation*, Heidelberg 1809, ein Anliegen Theodor Bezas bei der Ausbildung der Prädestinationslehre an, vgl. HdbKG II/2, S. 518. Schlosser hatte die These vertreten, daß Beza vor allem deshalb diese Lehre mit ihrer Konsequenz einer von Ewigkeit vorherbestimmten Scheidung von Erwählten und Verworfenen verteidigt habe, weil er auf diese Weise als Mann Gottes und damit als religiöser Führer habe erscheinen und damit die Einheit des Calvinismus habe erhalten können. Nach dieser These wären also kirchenpolitische Gründe für die Ausbildung der calvinistischen Lehre ausschlaggebend gewesen. Entrüstet bemerkt Döllinger dazu: „Also nur durch Lüge und Trug konnte die Existenz der neuen Secte gesichert werden, und um diesen Preis mußte der Abfall von der Kirche erkaufte werden!“

<sup>33</sup>A.a.O., S. 436.

unversöhnlichen Scheidung der Überzeugungen entsprungen war.“<sup>34</sup>

Die *Confessio Augustana* und ihre Apologie zeigen für Döllinger also mehr als deutlich, daß ein echter und damit unüberbrückbarer Lehrgegensatz zwischen der Reformation und der bestehenden Kirche überhaupt nicht bestanden habe. Vielmehr sei die Trennung der Protestanten in erster Linie menschlichen Leidenschaften und rein weltlichen Interessen entsprungen und künstlich aufrechterhalten worden. In den wesentlichen Punkten entsprächen die beiden Bekenntnisschriften ganz der „catholischen Lehre“. Wo hingegen Gegensätze bezeichnet worden seien, hätten diese häufig ihren Ursprung in einer absichtlichen Verfälschung der kirchlichen Lehre, so daß es sich also gar nicht um wirkliche, sondern nur um Schein-Gegensätze handle. Diese Tendenz begründet sich für den Kirchenhistoriker dadurch, daß auch Melanchthon daran interessiert gewesen sei, die einmal geschehene Trennung durch falsche Argumente zu legitimieren. Weil ihm aber der polemische Eifer Luthers gefehlt und er Extrempositionen vermieden habe, verrieten seine Schriften nur allzu deutlich, wie gering die theologische Kluft zwischen den Parteien gewesen sei.

Dieses Urteil sucht Döllinger anhand der beiden Bekenntnisschriften zu verdeutlichen, wobei er besonderes Gewicht legt auf die Darstellung der Gnaden- und Rechtfertigungslehre, „über welche Luther und die Seinigen bisher so grosses Geschrey erhoben hatten“<sup>35</sup>. Im Kontrast zu diesem „Geschrey“ meint der Kirchenhistoriker festzustellen, daß Melanchthon die reformatorische Position fast durchweg lediglich dadurch von der Lehre der Kirche abzugrenzen versuche, daß er dieser vorwerfe, sie behaupte eine Rechtfertigung des Menschen durch seine eigenen Kräfte und Werke, „unabhängig von der Versöhnung Christi“<sup>36</sup>. Damit wird der in den Bekenntnisschriften gegenüber den scholastischen Theologen ausgesprochene Pelagianismusvorwurf aufgegriffen. Dieser Vorwurf stellt für Döllinger eine böswillige Verzerrung der kirchlichen Lehre dar, betone diese doch „so bestimmt, als es hier behauptet war, daß die Vergebung der Sünden und die Rechtfertigung umsonst und ohne alles menschliche Verdienst ertheilt werde.“<sup>37</sup> Ebenso weist er darauf hin, daß die Apologie Werke der Buße und monastisches Leben

<sup>34</sup>Ebd.

<sup>35</sup>Vgl. a.a.O., S. 436ff. Zuvor konstatiert er, ohne dabei aber seine Auffassung näher zu begründen, daß die Trinitätslehre, die Christologie und die Erbsündenlehre (!) ganz im Sinne der altkirchlichen Bestimmungen formuliert sei.

<sup>36</sup>Döllinger nimmt dabei Bezug auf *ApolCA IV, 7ff.*, BSLK, S. 160, 10ff., und greift insbesondere den Vorwurf in *ApolCA IV, 18.*, BSLK, S. 163, 1-8, auf, wo es heißt: „Ita sepeliunt Christum, ne eo mediatore utantur homines, et propter ipsum sentiant se gratis accipere remissionem peccatorum et reconciliationem, sed somnient se propria impletione legis mereri remissionem peccatorum et propria impletione legis coram Deo iustos reputari.“

<sup>37</sup>HdbKG II/2, S. 437. Wenn hier so nachdrücklich der Ausschluß jeden menschlichen Verdienstes *vor* der Rechtfertigung nach der „catholischen Lehre“ betont wird, dann hat Döllinger dabei offensichtlich die tridentinische Form der Rechtfertigungslehre im Blick. Diese vermeidet es im Unterschied zur scotistischen und nominalistischen Theologie des Mittelalters, die Vorbereitung des Menschen auf die Rechtfertigung als Verdienst zu bezeichnen, so sehr sie sie auch als notwendige Voraussetzung der Rechtfertigung betrachtet, vgl. DS 1528-1531, insbesondere 1532: „gratis autem iustificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur.“ Siehe dazu auch Dantine, *Das Dogma im tridentinischen Katholizismus*, S. 458f. Ob und inwieweit das Tridentinum es trotzdem offenläßt, die Vorbereitung zumindest im Sinne eines „meritum de congruo“ zu verstehen, ist bis in die Gegenwart hinein umstritten. Vor diesem Hintergrund erscheint Döllinger Pelagianismusvorwurf der *Confessio Augustana* und der Apologie als absichtliche Verzerrung der kirchlichen Lehre. Daß sich die Reformatoren mit ihrer Kritik zunächst einmal gegen eine von der tridentinischen Lehre verschiedene mittelalterliche Theologie wandten, ist im Katholizismus erst im 20. Jahrhundert einer eingehenderen Würdigung unterzogen worden. Döllinger rechnet, vgl. HdbKG II/2, S. 674, zwar

lediglich insofern verwerfe, als „man dadurch die Sündenvergebung, Gnade und Gerechtigkeit zu verdienen meine.“<sup>38</sup> Da aber, wie vorher festgestellt wurde, ein solches Verständnis ohnehin von der kirchlichen Lehre ausgeschlossen worden sei, sieht der Kirchenhistoriker auch an diesem Punkt gar keinen Gegensatz gegeben.

Wird einerseits der reformatorische Pelagianismusvorwurf als unbegründet und damit als Scheinargument zurückgewiesen, so wird andererseits eine grundlegende Übereinstimmung zwischen der Apologie und der „catholischen Lehre“ hinsichtlich der Beurteilung der Werke nach erfolgter Rechtfertigung des Menschen konstatiert. „Es wurde ferner zugegeben, daß die *guten Werke*, welche der gerechtfertigte und durch den göttlichen Geist geheiligte Mensch wirke, *notwendig* und *verdienstlich* seyen, daß sie uns zwar nicht die Sündenvergebung und Rechtfertigung verdienten, aber andere körperliche und geistige Belohnungen in diesem und jenem Leben. Ganz der catholischen Lehre gemäß“<sup>39</sup>. Wie ist nun Döllingers „Ganz der catholischen Lehre gemäß“ zu verstehen? Geht er davon aus, daß die Apologie im Sinne des Tridentinums von der Notwendigkeit guter Werke spreche, die der Gerechtfertigte mit Hilfe der göttlichen Gnade zu wirken habe, um schließlich das ewige Leben als einen Lohn zu empfangen?<sup>40</sup> Es fällt auf, daß der Kirchenhistoriker nur die „körperlichen und geistigen Belohnungen“ erwähnt, von denen die Apologie spricht. Darüberhinaus macht er aber keine Aussage darüber, wie diese das ewige Leben dem Begriff des Verdienstes zuordnet. Möglicherweise nimmt er doch eine Differenz wahr. Umgekehrt wird die Übereinstimmung der Apologie mit der „catholischen Lehre“ gerade mit Nachdruck betont und später sogar noch bemerkt, daß ein echter Dissens eigentlich „nur“ in zwei Punkten bestanden habe. Insofern wird man schließen dürfen, daß Döllinger die Apologie zumindest nicht im Widerspruch zum Tridentinum sieht<sup>41</sup>.

---

immerhin mit der Möglichkeit, daß die Reformatoren auf „verkehrte Aeusserungen“ und „übertriebene Behauptungen einzelner Schriftsteller“ gestoßen seien, gibt aber letztlich die Überzeugung zu erkennen, daß ihnen eine differenzierte Scheidung zwischen kirchlicher Lehre und theologischer Meinung möglich gewesen wäre.

<sup>38</sup>A.a.O., S. 437. Döllinger hat dabei augenscheinlich Stellen wie ApolCA IV, 211, BSLK, S. 200, 45,-S. 201, 4, u. ApolCA XII, 143, BSLK, S. 282, 47,-S. 283, 11, im Blick. Vgl. auch CA XX, 1ff., BSLK, S. 72ff., sowie CA XXVII, 15ff., BSLK, S. 112ff.

<sup>39</sup>HdbKG II/2, S. 437. Döllinger spielt dabei auf die Ausführungen in ApolCA IV, 362ff. (lat. Text), BSLK, S. 228f., über den Begriff des „Verdienstes“ an. Die Rede von den „körperlichen und geistigen Belohnungen“ bezieht sich auf ApolCA IV, 366, BSLK, S. 229, 21-26: „Fatemur et hoc, quod saepe testati sumus, quod, etsi iustificatio et vita aeterna ad fidem pertinent, tamen bona opera mereantur alia praemia corporalia et spiritualia et gradus praemiorum.“

<sup>40</sup>Vgl. DS 1544-1550, insbesondere aber 1546: „nihil ipsius iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro huius vitae statu satisfacisse, et vitam aeternam suo etiam tempore (si tamen in gratia decesserint) consequendam vere promeruisse censeantur.“ Vgl. auch den entsprechenden Can. 32, DS 1582.

<sup>41</sup>Daß ApolCA IV entgegen der Einschätzung Döllingers keineswegs der tridentinischen Lehre entspricht, zeigt sich daran, daß dort gerade die konstitutive Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung und ewigem Leben betont wird. So bestimmt ApolCA IV, 362f., BSLK, S. 228, 46, die Gabe der Rechtfertigung als „donum Dei“ und fährt dann fort: „Et huic dono coniuncta est promissio vitae aeternae“. Die Berufung auf Röm 8,30 in Verbindung mit II Tim 4,8 bringt die eschatologische Dimension der Rechtfertigung zum Ausdruck, die den nach römisch-katholischem Verständnis noch ausstehenden Urteilsspruch Gottes im Endgericht schon vorwegnimmt. Anders als im Trienter Rechtfertigungsdekret sind iustificatio, vita aeterna, promissio und fides im strikten Sinne einander zugeordnet, der meritum-Begriff findet hier grundsätzlich keine Anwendung. Deshalb wird in ApolCA IV, 366, BSLK, S. 229, 24f., auch betont von „*alia* praemia corporalia et spiritualia“ im Gegenüber zu iustificatio und vita aeterna gesprochen. Döllinger betont immer nur, daß die Apologie darauf dringe, daß die als notwendig und verdienstlich bezeichneten Werke „nicht die Sündenvergebung und die Rechtfertigung verdienten“, unterschlägt aber,

Die beiden einzigen Punkte, „in welchen die neue Lehre von der Rechtfertigung wesentlich von der kirchlichen abwich“, erblickt er einerseits in der Betonung der Glaubensgewißheit, andererseits in der Zuordnung der Liebe zur Rechtfertigung. Im Hinblick auf die Glaubensgewißheit<sup>42</sup> betont er, daß diese Auffassung für die Kirche deshalb nicht akzeptabel gewesen sei, „weil es widersprechend war, daß man der Vergebung seiner Sünden vollkommen gewiß seyn sollte, ohne doch jemals der Aufrichtigkeit seiner Reue sicher zu seyn.“<sup>43</sup> Er sieht also durchaus zutreffend die Rede von der Glaubensgewißheit in engem Zusammenhang mit der jeweils unterschiedlichen Einschätzung der menschlichen Reue im Rechtfertigungsvorgang: Da für die römisch-katholische Lehre die Aufrichtigkeit der Reue unabdingbare Voraussetzung der Rechtfertigung sei, der Mensch sich aber nie dieser Aufrichtigkeit sicher sein könne, so müsse sie eine Gewißheit des eigenen Gnadenstandes aus grundsätzlichen Erwägungen heraus ausschließen. Im Hinblick auf die Einordnung der Liebe in den Rechtfertigungsvorgang erblickt Döllinger die Abweichung der beiden lutherischen Bekenntnisschriften darin, daß sie die Liebe der Rechtfertigung nach- und nicht zuordnen. Dabei verweist er auf das reformatorische Argument, der Mensch könne Gott erst dann lieben, wenn er sich seiner Rechtfertigung gewiß sei. Daß ihm dieses Argument unverständlich ist, bringt er in der Bemerkung zum Ausdruck, daß die im römisch-katholischen Sinne verstandene Gerechtigkeit des Menschen, zu der die Liebe notwendig sei, von der *Confessio Augustana* als „die Gerechtigkeit aus den Werken und eignen Verdiensten, als eine pharisäische Gesetzesgerechtigkeit“ betrachtet werde<sup>44</sup>. Döllinger will offenbar andeuten, daß Melancthon die Liebe als ein menschliches Werk fehlinterpretiere, während sie durch göttliches Zuvorkommen gewirkt werde.

So sehr er an den beiden genannten Punkten eine wesentliche Differenz zu erkennen meint, so wenig ist für ihn damit doch ein prinzipieller Gegensatz markiert<sup>45</sup>. Nirgends ist davon die Rede, daß mit der unterschiedlichen Bewertung der Reue und der Liebe eine dem Katholizismus geradezu konträre und mit ihm unvereinbare Auffassung der Situation des Menschen vor Gott gegeben sein könnte. Döllinger betrachtet die beiden Punkte als „offenbare Irrthümer“, die für ihn einer gewissen Abwegigkeit nicht entbehren. Dennoch wird durch diese „offenbaren Irrthümer“ sein Urteil nicht aufgehoben, daß „die eigentliche Verschiedenheit in den wesentlichen Lehren des Christentums“ nur „gering“ gewesen und eine „gründliche und unversöhnliche Scheidung der Ueberzeugungen“ durchaus nicht vorhanden gewesen sei<sup>46</sup>.

---

daß ebenso ein Voranschreiten des Gerechtfertigten in der Gerechtigkeit ausgeschlossen wird, das die notwendige Voraussetzung für das ewige Leben sei. Offenbar bleibt ihm dieser Aspekt verborgen.

<sup>42</sup>Döllinger spricht von der „untrügelichen Gewißheit der empfangenen Sündenvergebung“, bezieht also die Gewißheit des Glaubens zunächst nur auf die Rechtfertigung, während die Apologie von einer Gewißheit des ewigen Lebens, also einer Heilsgewißheit redet, die dem rechtfertigenden Glauben zu eigen sei, vgl. *ApolCA* XXIV, 333, *BSLK*, S. 224, 29ff. Dadurch bestätigt sich der Eindruck, daß der Kirchenhistoriker den von den Reformatoren betonten Zusammenhang von Rechtfertigung und ewigem Heil offenbar übersieht.

<sup>43</sup>HdbKG II/2, S. 437.

<sup>44</sup>Vgl. a.a.O., S. 437f. Döllinger hat dabei wohl nicht die *CA*, sondern *ApolCA* XII, 85ff., *BSLK*, S. 269f., im Blick.

<sup>45</sup>Wie bereits bemerkt, spricht der Kirchenhistoriker, nachdem er vorher eine weitgehende Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre konstatiert hat, davon, daß es „eigentlich nur“ jene beiden „wesentlichen“ Differenzen gegeben habe.

<sup>46</sup>Vgl. auch die abschließende Charakterisierung der Rechtfertigungslehre der *Confessio Augustana* und ihrer Apologie, HdbKG II/2, S. 438, die ja ebenfalls darauf abzielt, daß in diesen Schriften entgegen der Selbsteinschät-

Auch abgesehen von der Rechtfertigungslehre stellt der Kirchenhistoriker in den beiden Bekenntnisschriften in weiten Teilen eine wesentliche Übereinstimmung mit der „catholischen Lehre“ fest<sup>47</sup> und vertritt wiederum die Auffassung, daß die behaupteten Gegensätze größtenteils auf absichtlicher Entstellung beruhen<sup>48</sup>. Ganz im Sinne dieser Einschätzung betrachtet er auch die Ausgleichsverhandlungen zwischen den Protestanten und der romtreuen Partei auf dem Augsburger Reichstag und betont, wie leicht eine Einigung hätte erzielt werden können<sup>49</sup>. Es sind für Döllinger vor allem weltliche Interessen auf seiten der Protestanten, die die Versöhnung schließlich verhinderten<sup>50</sup>. In diesem Lichte kann er schließlich auch die Reformation insgesamt betrachten. Ihre rasche Verbreitung führt er zurück auf die Gier der Fürsten nach dem Kirchengut und der Aufsicht über die Kirche<sup>51</sup>, auf die Sittenlosigkeit zahlreicher Priester und

---

zung lutherischer Theologen nichts grundlegend Neues gelehrt worden sei: „Also verhielt es sich mit dem Dogma von der Rechtfertigung, welches die Lutherischen erst wieder hergestellt zu haben meinten: die catholische Lehre war theils beybehalten, theils verläumdet, und wo man von derselben abwich, war man in offenbare Irrthümer gefallen.“

<sup>47</sup>Diese vermeintliche Übereinstimmung wird, vgl. a.a.O., S. 438f., besonders im Hinblick auf die Sakramentenlehre hervorgehoben. „Taufe und Abendmahl waren ganz nach der catholischen Lehre bestimmt“. Ebenso wird die Nähe bezüglich der Zahl der Sakramente konstatiert. Aus ApolCA XIII, 11, BSLK, S. 293, 42-44, schließt Döllinger, daß die Apologie die Ordination neben Taufe, Abendmahl und Absolution als viertes Sakrament betrachte. Unter Berufung auf ApolCA XIII, 17f., BSLK, S. 294, 41,-S. 295, 10, wird erklärt, daß die Apologie „im Grunde“ der Siebenzahl der Sakramente gar nicht abgeneigt gewesen sei. Diese Feststellung wird damit begründet, daß die Apologie betone, es komme nicht so sehr auf die Zahl, sondern auf den rechten Gebrauch der Sakramente an, der in der Zurückweisung des *ex opere operatum* bestehe. Da Döllinger diese Abgrenzung jedoch als eine bewußte Verfälschung der „catholischen Lehre“ versteht, sieht er letztlich gar keinen Gegensatz gegeben. Bemerkenswert ist, daß er die Zuordnung von *promissio* und *fides* als spezifisch reformatorischen Grundgedanken und dessen Konsequenzen für die Sakramentenlehre kaum wahrnimmt. Insofern wird auch nicht recht deutlich, wie eigentlich die Verwerfung einiger Sakramente begründet ist. Zwar spricht der Kirchenhistoriker davon, daß die Apologie Firmung, Krankensalbung und Ehe als Sakramente ablehne, da ihnen die Verheißung der Gnade fehle. Doch dieser Begründung mißt er keine theologische Bedeutung zu. Vielmehr sieht er etwa die Verwerfung der Krankensalbung vor allem im Zusammenhang mit der Geringschätzung des Jakobusbriefes durch Luther.

<sup>48</sup>Solche Entstellungen meint er etwa in der Kritik an der Meßopfertheologie zu erkennen und zwar sowohl in dem CA XXIV, 21, BSLK, S. 93, 9-14, ausgesprochenen Vorwurf, die scholastischen Theologen betrachteten die Messe als ein vom Kreuzesopfer abgesondertes Opfer für die täglich begangenen Sünden, als auch in der Verwerfung des *ex opere operatum*. Döllingers Auffassung, daß die beiden Bekenntnisschriften gar nicht so weit von der „catholischen Lehre“ entfernt seien, kommt auch in der Bemerkung zum Ausdruck, daß in ihnen „grosses Gewicht“ auf die Übereinstimmung mit der alten Kirche und den Kirchenvätern gelegt sei, vgl. HdbKG II/2, S. 440.

<sup>49</sup>Dabei wird ausdrücklich für die Rechtfertigungslehre festgestellt, daß beide Parteien zu einem Vergleich gekommen seien, vgl. a.a.O., S. 441. Döllinger sieht auf protestantischer Seite gerade den gemäßigten Melanchthon als treibenden Motor dieser Annäherung, der zu einer Einigung bereit gewesen wäre, wenn den Protestanten „nur drey Stücke“, nämlich die Priesterehe, der Laienkelch und die Austeilung des Meßopfers an die Gemeinde bewilligt worden wären. Döllinger ist von der Aufrichtigkeit dieses Angebots durchaus überzeugt, ja deutet sogar an, daß sie durchaus akzeptabel gewesen wäre, vgl. a.a.O., S. 442: „Also nicht mehr, als was man auch den unirten Griechen bewilligt hatte.“ Auch Finsterhölzl, *Kirche*, S. 354, meint, daß Döllinger mit diesem Kommentar „die Annehmbarkeit für die Katholiken unterstreichen“ möchte.

<sup>50</sup>Die Ursache für das Scheitern der Ausgleichsverhandlungen kann Döllinger auch auf Seiten der romtreuen Verhandlungspartner finden, vgl. HdbKG II/2, S. 442, wo er beklagt, daß es den romtreuen Verhandlungspartnern am „Geiste eines Chrysostomos, Augustinus und Bernhard“ gefehlt habe. Gleichwohl kritisiert er vor allem die Protestanten, denen die Gesinnung Melanchthons gefehlt habe. Dabei verweist er vor allem auf die protestantischen Fürsten und Reichsstädte, die nicht bereit gewesen seien, das einmal an sich gerissene Kirchenregiment wieder aufzugeben, vgl. ebd. Zur Bekräftigung dieser Sicht führt er eine briefliche Äußerung Melanchthons gegenüber Luther an und zitiert hier u.a.: „Und sonderlich sind die Reichsstädte der bischöflichen Regierung am heftigsten gram. Nach der Lehre und Religion fragen sie nicht viel; es ist ihnen allein um die Regierung und Freyheit zu thun.“

<sup>51</sup>Vgl. a.a.O., S. 670.

Mönche, die sich lästiger Verpflichtungen zu entziehen suchten<sup>52</sup>, sowie auf den Umstand, daß jede Neuerung einen gewissen Reiz auf Menschen ausübe<sup>53</sup>. Eine überwältigende theologische Kritik und daraus erwachsende echte Überzeugung spielt für ihn hingegen keine Rolle<sup>54</sup>. Damit ist der Vorwurf ausgesprochen, daß die Kirchenspaltung primär nur das Ergebnis niederer Beweggründe gewesen sei.

## ii. Das reformatorische Schriftprinzip als Maßstab für Döllingers Beurteilung der Reformation

Döllinger vertritt geradezu die Auffassung, daß sich der Protestantismus *grundsätzlich* überhaupt nicht durch eine eindeutige Doktrin auszeichne. Vielmehr sei es gerade das grundlegende Wesensmerkmal der Reformation, daß sie einen „schwankenden und haltungslosen“ Lehrbegriff hervorgebracht habe, der bestimmt sei von „steter Veränderlichkeit und Unsicherheit“<sup>55</sup>. Dieses Wesensmerkmal führt der Kirchenhistoriker zurück auf das Schriftprinzip der Reformatoren. Dieses Prinzip stellt sich für ihn, wie sich im folgenden zeigen wird, als die Ursache einer verhängnisvollen Entwicklung dar, deren umwälzende Konsequenzen er in seiner unmittelbaren Gegenwart in Erscheinung treten sieht. An diesem Punkt setzt seine theologische Kritik an der Reformation an.

### α. Die Beurteilung des Schriftprinzips als Gegensatz des Prinzips der Autorität

So wenig Döllinger sich inhaltlich mit den theologischen Positionen der Reformatoren auseinandersetzt, so massiv kritisiert er doch den Umstand, daß sie solche Positionen ausbildeten. Dabei wirft er ihnen vor, die christliche Lehre nach ihrem subjektiven Ermessen verändert und sich ihrer in willkürlicher Weise bemächtigt zu haben<sup>56</sup>. Er begründet diesen Vorwurf mit dem Hinweis auf das von den Reformatoren angewandte Schriftprinzip, also die Erhebung der Heiligen Schrift zur alleinigen Glaubensnorm unabhängig von der Auslegung der Kirche. Auf dieses Prinzip sieht er die Reformation in grundlegender Weise gegründet. Mit dem Hinweis auf die Schrift habe sie ihre Kritik an der spätmittelalterlichen Kirche und ihr Recht zu einer Erneuerung der kirchlichen Lehre und Verfassung legitimieren wollen. Zugleich sei der bestehenden Kirche und ihren Organen vorgeworfen worden, von der authentischen Lehre Christi, wie sie in der Schrift vorliege und dem einzelnen Christen unmittelbar zugänglich sei, abgefallen zu sein<sup>57</sup>.

Döllinger hält den Reformatoren das Argument entgegen, daß sich die christliche Lehre unabhängig von der Kirche allein mit Hilfe der Heiligen Schrift überhaupt nicht ermitteln lasse. Die

<sup>52</sup>Vgl. a.a.O., S. 673f.

<sup>53</sup>Vgl. a.a.O., S. 670.

<sup>54</sup>So auch Brechenmacher, *Großdeutsche Geschichtsschreibung*, S. 210, der diese Sichtweise gleichermaßen auch in der *Reformation* von 1846/48 wiederfinden will und in ihr ein wesentliches Moment „katholizistisch-konservativer und großdeutscher Reformationsdeutung“ erkennt. Diese Einschätzung ist jedoch, wie sich im Verlauf dieser Arbeit zeigen wird, für den Döllinger der 1840er Jahre nur in modifizierter Form zu übernehmen.

<sup>55</sup>Vgl. HdbKG II/2, S. 678f.

<sup>56</sup>Vgl. a.a.O., S. 678f.

<sup>57</sup>Vgl. a.a.O., S. 690, wo Döllinger davon spricht, daß die Reformatoren auf den Grundsatz, daß es „jedem frey stehen müsse, sich zu den Lehren, welche er in der Bibel finde, zu bekennen“, „die Legitimität ihrer Existenz gründeten.“ Ebenso S. 916, wo es heißt, daß die Protestanten auf den Mangel einer unumstößlichen Autorität der Kirche zur Entscheidung von Glaubensfragen „die Rechtmäßigkeit ihrer Existenz gründeten“.

Schrift als solche sei nämlich nichts als „todter Buchstabe“<sup>58</sup>, d.h. schriftlich-fixiertes Wort, das der fremden Deutung durch einen Leser bedürfe. Da aber jeder Leser die Schrift nach seinem subjektiven Ermessen deute, ermittle er aus ihr auch sein subjektives Verständnis der christlichen Lehre. Durch die Berufung allein auf die Schrift läßt sich nach Döllingers Auffassung also gar nicht objektiv feststellen, was als christliche Lehre zu gelten habe<sup>59</sup>.

Innerhalb der römisch-katholischen Kirche sieht der Kirchenhistoriker die Objektivität der Lehre garantiert durch ihr Merkmal der Apostolizität, das für ihn durch die ununterbrochene, bis zu den Zeiten der Apostel reichende Sukzession der Bischöfe konstituiert ist<sup>60</sup>. Indem die Bischöfe stets darüber wachten, daß die ihnen von ihren Vorgängern überlieferte Lehre nicht verfälscht werde, sei deren Kontinuität und Authentizität sichergestellt. Auf dieses Merkmal gründet sich für Döllinger die Autorität der Kirche, die dem Einzelnen durch ihr „lebendiges Wort“<sup>61</sup>, d.h. durch ihre mündlich-aktuelle Verkündigung vorlege, was als christliche Lehre zu gelten habe, und von ihm Unterwerfung unter ihre Entscheidung fordere. Die Autorität der Kirche ist für den Kirchenhistoriker durch göttliche Stiftung legitimiert und gründet sich auf objektiv-feststellbare Kriterien, nämlich die geschichtlich-vermittelte Weitergabe der Lehre<sup>62</sup>.

Für Döllinger bedeutet die Berufung auf die Schrift eine Absage an die Autorität der Kirche. Diese Absage begründet seiner Ansicht nach den eigentlichen Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus<sup>63</sup>. Dies bringt er dadurch zum Ausdruck, daß er einerseits von einem katholischen Prinzip der Autorität<sup>64</sup>, andererseits von einem protestantischen Prinzip der „freien Schriftforschung“<sup>65</sup>, auch als „Princip der freyen Forschung“<sup>66</sup> bezeichnet, spricht<sup>67</sup>. Dieser Gegensatz findet seiner Ansicht nach darin seinen Ausdruck, daß sich der Katholizismus durch eine gleichbleibende Lehre, durch Stabilität und Einheit auszeichne, während der Protestantismus durch wandelbare Glaubensüberzeugungen, Instabilität und Zersplitterung bestimmt sei<sup>68</sup>.

---

<sup>58</sup>Vgl. a.a.O., S. 901.

<sup>59</sup>Dieses Problem macht Döllinger am innerreformatrischen Abendmahlsstreit der 1520er Jahre fest, vgl. a.a.O., S. 431: „In diesem Streit zeigte sich auch der neue Grundsatz von der freien Schriftforschung und von der Evidenz der Bibel in seiner ganzen Nichtigkeit. Nur der Buchstabe der Schrift sollte entscheiden, und man stritt ohne Ende und mit immer steigender Verwirrung über den Sinn dieses Buchstabens; beyde Parteyen riefen einander zu: Alles ist klar, man darf nur die Augen öffnen; aber jedem war nur so viel klar, daß die Erklärung des andern verkehrt, oder gottlos sey.“

<sup>60</sup>Vgl. a.a.O., S. 676: „Es war zu allen Zeiten Grundsatz der Kirche, daß jeder christliche Prediger und Vorsteher eine legitime und ordentliche Sendung von der Kirche, vermittelt der bischöflichen Ordination erhalten müsse, so daß eine ununterbrochene, zu den Aposteln zurückführende Succession der lehrenden Kirche statt finde, wodurch die Kirche den Character der Apostolicität erhalte.“

<sup>61</sup>Vgl. a.a.O., S. 901.

<sup>62</sup>Vgl. a.a.O., S. 690.

<sup>63</sup>Es zeigte sich schon oben, daß Döllinger gerade das Aufbegehren der Reformatoren gegen die Autorität der Kirche und ihrer rechtmäßigen Instanzen als das grundlegende Wesensmerkmal der Reformation bestimmt.

<sup>64</sup>Vgl. a.a.O., S. 899.

<sup>65</sup>Vgl. a.a.O., S. 431.

<sup>66</sup>Vgl. a.a.O., S. 428.

<sup>67</sup>Auch Speigl, *Traditionslehre*, S. 32, konstatiert, daß für Döllinger der konfessionelle Gegensatz im Gegenüber dieser beiden Prinzipien bestehe.

<sup>68</sup>Vgl. HdbKG II/2, S. 678f. Diese Merkmale des Protestantismus sind für den Kirchenhistoriker keineswegs nur auf die Schriftexegese beschränkt. So verweist er, vgl. a.a.O., S. 619f., im Zusammenhang seiner Ausführungen über den englischen Bürgerkrieg im 17. Jahrhundert auf die von den Tudorkönigen forcierte Anschauung von der absoluten Gewalt des Monarchen und der im Gegenzug entstandenen Idee von der Souveränität des Volkes als den beiden einander entgegengesetzten Staatsmodelle, die sich im Gefolge der Reformation herausgebildet hätten

Diese Merkmale des Protestantismus liegen für ihn darin begründet, daß das Schriftprinzip notwendigerweise zu einer Vielzahl subjektiver Schriftdeutungen führen müsse. Damit erhebe sich zwangsläufig die Frage, welche dieser vielen Deutungen denn die authentische sei. Diese Frage aber lasse sich mit Hilfe des „toten Buchstabens“ nie eindeutig klären, sondern führe nur immer weiter in Unsicherheit und Zwiespalt hinein<sup>69</sup>.

### **β. Die Behauptung eines Selbstwiderspruchs des älteren Protestantismus**

Döllinger vertritt die Ansicht, daß den Reformatoren im Verlauf des Abendmahlsstreits der 1520er Jahre die grundsätzliche Problematik des Schriftprinzips deutlich geworden sei<sup>70</sup>. Weil allein mit Hilfe des Schriftbuchstabens der Streit nicht habe entschieden werden können, hätten sowohl die Wittenberger als auch die Schweizer sich auf das „Zeugniß der Tradition und Kirche“ berufen. Durch dieses Verfahren ist für den Kirchenhistoriker jedoch ein Selbstwiderspruch der Reformation markiert. Denn er sieht damit ein Begründungsprinzip in Anwendung gebracht, auf dessen Infragestellung die Reformation ihren Protest gegen die spätmittelalterliche Kirche gegründet habe<sup>71</sup>.

In weitaus stärkerem Maße meint Döllinger einen solchen Widerspruch in den reformatorischen Bekenntnisschriften zu erkennen, die unter den Lutheranern als ein „Damm gegen den Strom individueller Meinungen“<sup>72</sup> aufgerichtet worden seien. Durch sie sei die ungehinderte Freiheit der individuellen Schriftexegese beschränkt und damit das Schriftprinzip faktisch aufgehoben worden<sup>73</sup>. Döllinger erblickt in den Symbolen eine Wiederaufrichtung des von den Reformatoren verworfenen Prinzips der Autorität, da nun wiederum eine Instanz bestanden habe, die die Exegese des Einzelnen lenke und ihm damit vorgebe, was aus der Schrift als christliche Lehre zu ermitteln sei. Mit dieser Wiederaufrichtung des Prinzips der Autorität geht für ihn das Eingeständnis des älteren Protestantismus einher, mit seinem eigenen Grundprinzip nicht überlebensfähig zu sein<sup>74</sup>.

---

und nicht zuletzt diesen Krieg provoziert hätten. Der Einfluß des Protestantismus auf beide Modelle, so urteilt er, zeige sich daran, daß ihre Vertreter „nicht von einer geschichtlichen Grundlage, von den traditionellen, althergebrachten Rechten ausgingen, sondern von willkürlich ersonnenen Principien, welche sie eben so willkürlich anwandten.“

<sup>69</sup>Vgl. a.a.O., S. 431.

<sup>70</sup>Vgl. a.a.O., S. 428ff.

<sup>71</sup>Vgl. a.a.O., S. 431f.: „Oecolampadius und Melanchthon setzten einander die Aussprüche der Kirchenväter entgegen, und Luther, welcher früher das doctrinelle Ansehen der Kirche so tief herabgesetzt hatte, schrieb im J. 1532: ‚das Zeugniß der ganzen heiligen christlichen Kirche (wenn wir schon nichts mehr hätten) soll uns allein genugsam seyn, bey diesem Artikel zu bleiben, und darüber keinen Rottengeist zu hören, noch zu leiden. Denn es gefährlich ist und erschrecklich, etwas zu hören und zu glauben wider das einträchtige Zeugniß, Glauben und Lehre der ganzen heil. christlichen Kirche, so sie von Anfang an her, nun über 1500 Jahre, in aller Welt einträchtiglich gehalten hat.‘“ Allerdings läßt Döllinger keinen Zweifel daran aufkommen, daß seiner Auffassung nach die Berufung der Reformatoren auf Tradition und Kirche nur eine scheinbare gewesen sei, vgl. a.a.O., S. 679f. Ihr Lehrbegriff sei ausgebildet gewesen, noch ehe sie überhaupt daran gedacht hätten, ihn in dieser Weise zu begründen. Die Berufung auf Tradition und Kirche dienten demnach also nur zur nachträglichen Bestätigung bereits feststehender subjektiver Anschauungen, die sich entweder, wie im Falle des Festhaltens an der Realpräsenz Christi in den Abendmahls-elementen, zufälligerweise mit der Lehre der alten Kirche vereinbaren ließen oder entsprechend verzerrt wurden. An einen wirklichen und dann auch umfassenden Konsens mit der alten Kirche sei jedoch in keiner Weise gedacht gewesen.

<sup>72</sup>Vgl. a.a.O., S. 907.

<sup>73</sup>Vgl. a.a.O., S. 932.

<sup>74</sup>Vgl. a.a.O., S. 679: „Es mußte also doch wieder eine Autorität, ohne welche der Bestand einer Religionsge-

Trotz dieser Einschätzung, der ältere Protestantismus sei faktisch zum katholischen Prinzip der Autorität zurückgekehrt, unterscheidet sich die in den lutherischen Symbolen in Erscheinung tretende Autorität nach Döllingers Auffassung in grundlegender Weise von der vom Katholizismus festgehaltenen Autorität der Kirche. Betrachtet er letztere als *legitime* Autorität, die sich auf göttliche Institution gründe und zur unverfälschten Bewahrung der apostolischen Lehre kraft der in ihr bestehenden Amtssukzession befähigt sei, so sieht er in der Autorität der Symbole eine angemäße und darum *illegitime*. In ihnen, so der Kirchenhistoriker, sei dem durch subjektive Schriftexegese ermittelten Lehrbegriff der Reformatoren normative Bedeutung zugemessen worden, obgleich dieser formal keine größere Berechtigung für sich in Anspruch nehmen können als die Schriftexegese jedes anderen Menschen<sup>75</sup>. Mit der Erhebung der symbolischen Bücher zu Lehrnormen hat sich für Döllinger also, trotz der formalen Rückkehr zum Prinzip der Autorität, grundsätzlich nichts an der Subjektivität des Protestantismus geändert. Nun allerdings, so meint er, sei eine bestimmte Form der Subjektivität zur verbindlichen Norm erhoben worden.

„Das war der ächte Geist der Häresie: an die Stelle der allgemeinen Kirche setzte man die Autorität einiger Menschen und ihrer Satzungen.“<sup>76</sup> Deutlich bringt Döllinger hier seine Empörung zum Ausdruck: Die Reformation habe doch gerade den Anspruch erhoben, die christliche Lehre von vermeintlichen Menschensatzungen zu befreien. Doch durch die Aufstellung der Symbole habe sie Menschen dazu genötigt, sich in Glaubensdingen den Anschauungen anderer Menschen zu unterwerfen. Dadurch sieht er einen unerträglichen „Gewissenszwang“ aufgerichtet<sup>77</sup>.

Mit dem Hinweis auf eine durch den älteren Protestantismus aufgerichtete Geistesknechtschaft wendet sich Döllinger gegen die vor allem von protestantischen Aufklärern vorgetragene Behauptung, daß die Reformation zur Begründung von Geistes- und Gewissensfreiheit geführt habe<sup>78</sup>. Demgegenüber betont er, daß gerade die ältere protestantische Theologie, wie sie bis ins 18. Jahrhundert hinein Bestand gehabt habe, von einem „knechtischen Anschmiegen an die symbolischen Bücher“ und damit von einer „knechtischen Unterwerfung in göttlichen Dingen unter eine bloß menschliche Autorität“ bestimmt gewesen sei<sup>79</sup>. Die Zurückweisung der Be-

sellschaft nicht denkbar ist, aufgestellt werden“.

<sup>75</sup>Vgl. ebd. Döllinger geht dabei von der Voraussetzung aus, daß die Bekenntnisschriften als Privatschriften der Reformatoren zu betrachten sind. Zwar kann er darauf hinweisen, daß die ursprünglich von einzelnen Theologen verfaßten Schriften später von den übrigen Lutheranern als Ausdruck ihrer gemeinsamen Lehre rezipiert worden seien, vgl. vor allem a.a.O., S. 448. Gleichwohl mißt er dieser Rezeption keine Bedeutung im Sinne einer echten, auf Überzeugung beruhenden Übereinstimmung bei. Diese Sichtweise ist wohl durch die anderweitig von ihm geäußerte Auffassung begründet, daß sich zahlreiche Anhänger der Reformation „ohne sonderliche Prüfung“ dem Neuen angeschlossen oder in der Schrift bereitwillig diejenigen Anschauungen gefunden hätten, die ihnen die Reformatoren als Schriftlehre predigten, vgl. a.a.O., S. 670 u. 673. Vgl. auch den Hinweis auf die Verblendung der Anhänger Luthers vom „Sectengeiste“ a.a.O., S. 422. Mit Nachdruck konstatiert Döllinger, daß es den Reformatoren an einer rechtmäßigen Sendung gefehlt habe und alle Versuche, eine solche zu begründen, unhaltbar gewesen seien, vgl. a.a.O., S. 676ff.

<sup>76</sup>A.a.O., S. 679. Auch Finsterhölzl, *Kirche*, S. 354, verweist auf dieses Urteil Döllingers, führt die darin enthaltene Kritik aber nicht näher aus.

<sup>77</sup>Vgl. HdbKG II/2, S. 690.

<sup>78</sup>Vgl. dazu Bornkamm, *Luther*, S. 17f., Becker, *Luthers Wirkungsgeschichte*, S. 227.

<sup>79</sup>Vgl. HdbKG II/2, S. 920f. Döllinger erklärt vor diesem Hintergrund, daß die Exegese, die er immerhin als Lichtseite der protestantischen Theologie betrachtet, „durch den willkürlich festgesetzten Lehrbegriff“ gebunden

hauptung, die Reformation habe zur Etablierung der Geistesfreiheit geführt, findet sich auch in dem Hinweis auf das landesherrliche Kirchenregiment, das Döllinger als ein weiteres von den Reformatoren benutztes Hilfsmittel zur Sicherung der bedrohten Lehr- und Glaubenseinheit betrachtet<sup>80</sup>. Döllinger sieht durch das landesherrliche Kirchenregiment das Verhältnis von Kirche und Staat in eine Schiefelage gebracht: Der Staat habe von nun an die Religion seiner Untertanen bestimmt, sich in innerkirchliche Belange eingemischt und dabei geradezu gesetzgebende Gewalt über die kirchliche Lehre beansprucht<sup>81</sup>. Auch hier zeigt sich für Döllinger wiederum der aus der Anmaßung der Autorität erwachsene Gewissenszwang. Nicht zuletzt unter diesem Aspekt betrachtet er die innerlutherischen Streitigkeiten des 16. und 17. Jahrhunderts, indem er die in ihrem Gefolge geschehenen zahlreichen Gewaltakte der Fürsten aufzählt<sup>82</sup>.

Immerhin muß Döllinger anerkennen, daß es mit Hilfe der symbolischen Bücher gelungen sei, der Zersplitterung und inneren Auflösung wirksam entgegenzutreten<sup>83</sup>. Zwar verweist er

---

gewesen sei. So habe Flacius Illyricus, der Schüler Melanchthons, in seiner *Clavis scripturae sacrae* „ausdrücklich“ erklärt, „daß die Erklärung der Bibel sich durchaus nach den Glaubensartikeln richten müsse.“ Schließlich betont der Kirchenhistoriker, daß der willkürlich festgesetzte Lehrbegriff sogar mit der Heiligen Schrift auf eine Stufe gestellt worden seien: „Die symbolischen Bücher wurden der heil. Schrift gleichgestellt; mehrere Theologen nannten sie geradezu göttlich, behaupteten, sie seyen inspirirt und völlig frey von jedem Irrthum.“

<sup>80</sup>Vgl. a.a.O., S. 687: „Die Reformatoren in Deutschland hatten damit begonnen, daß sie sich gegen die rechtmässige Kirchengewalt des Papstes und der Bischöfe auflehnten; sie hatten ihre Unternehmung unter dem Schutze und mit der Hülfe ihrer Fürsten angefangen und ausgeführt; an diese also gieng die Fülle der Kirchengewalt über, und die Reformatoren waren damit zufrieden, denn sie sahen wohl, daß die neue Kirche sowohl einer Stütze gegen äussere Angriffe, als eines Mittelpunktes der Einheit bedürfe; zu beyden eigneten sich nur die Landesfürsten.“

<sup>81</sup>Vgl. a.a.O., S. 688: „Absetzungen und Verweisungen waren daher die gewöhnlichen Strafen, mit welchen die Theologen und Prediger, die sich den landesherrlichen Lehrvorschriften nicht fügen wollten, belegt wurden.“

<sup>82</sup>Vgl. a.a.O., S. 907ff. Brechenmacher, *Großdeutsche Geschichtsschreibung*, S. 209f. u. 290ff., deutet diese Kritik Döllingers an dem durch die Reformation verwirrten Verhältnis von Staat und Kirche im Hinblick auf die Auseinandersetzungen des deutschen Katholizismus mit den Ansprüchen des Staatskirchentums seiner Zeit. Gerade auch in Bayern wurde die römisch-katholische Kirche im Gefolge des Konkordats von 1817 in solche Auseinandersetzungen hineingezogen. Döllingers grundsätzliche Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Staat in dem Eos-Artikel von 1832 werden dabei als Hintergrund angeführt. Daß der Kirchenhistoriker im *Handbuch* tatsächlich dieses von ihm wahrgenommene Problem seiner Zeit im Blick hat, deutet er selbst an, vgl. HdbKG II/2, S. 687: „Das Territorialsystem mit seinen verderblichen Folgen ist also eigentlich eine Ausgeburt des Protestantismus.“ Dennoch sieht er dieses Problem in dem weiteren Horizont der Verwerfung der Autorität und den daraus erwachsenen unterschiedlichen Folgen.

<sup>83</sup>Wenn Döllinger für das Luthertum auf die Bekenntnisschriften als Mittel zur Sicherung der Lehr- und Glaubenseinheit verweist, so findet er für den Calvinismus eine Entsprechung in den Synoden, auf denen über entstandene Lehrstreitigkeiten entschieden wurde. Auch diese Synoden sieht er in einem grundlegenden Widerspruch zur ursprünglichen Verwerfung der Autorität der Kirche durch die Reformatoren. So wird von der Synode von Dordrecht berichtet, vgl. a.a.O., S. 916, daß die Rechtmässigkeit ihrer Entscheidung mit der Verheißung begründet worden sei, „welche Christus seiner Kirche gegeben habe, bey ihr zu seyn bis an's Ende der Welt, während nach der Behauptung aller Protestanten Christus die Kirche mehr als tausend Jahre hindurch verlassen und den größten Irrthümern preis gegeben hatte; sie nahmen für die Kirche eine unumstößliche Autorität zur Entscheidung von Glaubenssachen in Anspruch, während sie auf den Mangel einer solchen Autorität die Rechtmässigkeit ihrer Existenz gründeten.“ Verwarf demnach also zunächst der Protestantismus die legitime Autorität der Kirche, indem er eine solche Autorität grundsätzlich in Frage stellte, so anerkannte er nun plötzlich wieder eine solche und behauptete in willkürlicher Weise, als wahre Kirche diese Autorität für sich in Anspruch nehmen zu können. Insofern ist auch die Autorität der calvinistischen Synoden für Döllinger eine angemessene, über die er sich vor dem Hintergrund ihres Vorgehens gegen Dissidenten nicht weniger empört als über die Symbole und das landesherrliche Kirchenregiment auf lutherischer Seite, vgl. a.a.O., S. 913ff. Für die englische Staatskirche, die er grundsätzlich in keinem anderen Lichte sieht als den kontinentalen Protestantismus, verweist er zwar auf die Existenz von Bischöfen, deren Weihe und rechtmässige Sukzession er freilich nicht anerkennt. Döllinger ist aber davon überzeugt, daß die englischen Bischöfe ohnehin nicht mit wirksamer Autorität ausgestattet seien, sondern vielmehr als ergebene

darauf, daß innerhalb der Grenzen, die die symbolischen Bücher gezogen hätten, immer noch genügend Raum für die Theologen vorhanden gewesen sei, um innere Kämpfe und Zwistigkeiten auszutragen<sup>84</sup>. Dennoch stellt er fest, daß sich das alte Luthertum aufs Ganze gesehen durch eine innere Einheit ausgezeichnet habe<sup>85</sup>, eine Einheit allerdings, die er durch das Eingeständnis erkaufte, daß der Protestantismus ohne das katholische Prinzip der Autorität nicht überlebensfähig sei.

### γ. Die Zuordnung von Reformation und Rationalismus vor dem Hintergrund der Kritik am Schriftprinzip

Gegenüber diesem Zustand trat um die Mitte des 18. Jahrhunderts nach Döllingers Auffassung eine maßgebliche Veränderung des Protestantismus ein, von der er das Erscheinungsbild und den Zustand dieser Konfession in seiner unmittelbaren Gegenwart wesentlich bestimmt sieht. Diese Veränderung macht sich für ihn fest am *Rationalismus*<sup>86</sup> und der in seinem Gefolge eingetretenen Abkehr zahlreicher Theologen vom altprotestantischen Lehrbegriff. Diese Abkehr ist seiner Einschätzung nach einerseits durch die Absage an die von den Reformatoren willkürlich aufgerichtete Autorität der Symbole, andererseits durch den freien Gebrauch des von den Reformatoren angewendete Schriftprinzip charakterisiert. Beide Schritte sind für den Kirchenhistoriker, unter protestantischen Voraussetzungen betrachtet, völlig legitim und im Grunde nur konsequent<sup>87</sup>. Insofern betrachtet er den Protestantismus seiner Gegenwart auch als Fortführung und Vollendung der Reformation, nachdem der ältere Protestantismus auf halbem Wege stehen geblieben und dadurch in einen unauflöselichen Selbstwiderspruch geraten sei<sup>88</sup>.

---

Diener der Staatsgewalt fungierten. Insofern ist es nach seiner Auffassung auch die Staatsgewalt, die die Einheit der englischen Kirche aufrechterhält und gegen Dissidenten vorgeht.

<sup>84</sup>Vgl. a.a.O., S. 907.

<sup>85</sup>Vgl. a.a.O., S. 689: „So lange die symbolischen Bücher noch als feste, unwandelbare Glaubensnorm anerkannt wurden, hatten die lutherischen Kirchen doch noch einen Einigungspunkt.“

<sup>86</sup>Mit dem theologiegeschichtlichen Begriff *Rationalismus* ist die Spätphase der Aufklärungstheologie bezeichnet, wie sie sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts im Anschluß an Kant herausbildete. Kant hatte die Frage nach dem Verhältnis zwischen Offenbarung und Vernunft aufgeworfen und dabei die Position des Rationalisten im Gegenüber zu der des Naturalisten und Supranaturalisten bestimmt. Der Rationalist werde, so Kant, die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung zwar nicht ausschließen, sie aber als keineswegs notwendig für die Religion betrachten, die er bloß auf die Vernunft gründe. Hatten die Vertreter der deutschsprachigen protestantischen Aufklärungstheologie bisher das Christentum noch grundsätzlich auf eine übernatürliche Offenbarung gegründet, so kam es im Gefolge dieser Definition zu einer Spaltung in ein rationalistisches und ein supranaturalistisches Lager. Das Jahr 1810 markiert den Beginn der Auseinandersetzungen zwischen beiden Lagern, die sich durch die Thesen von Claus Harms von 1817 verschärften und schließlich gegen Ende der 1820er Jahre zum offenen Kampf führten. Diese Auseinandersetzungen erhielten vor allem dadurch ihre Schärfe, daß der Supranaturalismus zunehmend in der Erweckungsbewegung sowie in der konfessionellen Theologie aufging. Vgl. dazu Hirsch, *Geschichte* V, S. 3ff., Hohlwein, *Rationalismus*, Sp. 791ff., Kantzenbach, *Polarisierung*, S. 77ff. u. 92ff., Mehlhausen, *Rationalismus*, S. 178ff., Wagner, *Rationalismus*, S. 170ff., und Rohls, *Protestantische Theologie* I, S. 389ff. Döllinger hat diese Entwicklungen seiner unmittelbaren Gegenwart im Blick, wendet den Begriff Rationalismus aber auch in einem weiteren Sinn und bezieht etwa Vertreter der Neologie wie Johann Gottfried Eichhorn, Johann Gottfried Herder und Johann Salomo Semler ein.

<sup>87</sup>Vgl. HdbKG II/2, S. 932: „Jene Freyheit, welche die Reformatoren geübt hatten, den Glauben der Kirche nach willkürlicher Bibelerklärung zu reformiren, glaubte nun jeder Theolog auch für sich in Anspruch nehmen zu können; jeder fand, daß Niemand befugt gewesen sey, durch Glaubensformeln und symbolische Bücher seiner doctrinellen Willkühr Schranken zu setzen, den Gang seiner Untersuchungen zu hemmen und ihn an die Autorität der Stifter des Protestantismus, die selber jede Autorität verworfen hatten, zu binden.“

<sup>88</sup>Vgl. a.a.O., S. 931f., wo der Kirchenhistoriker den Rationalismus als „Fortbildung des Protestantismus“ bezeichnet, durch diese Fortbildung aber gerade keinen Neuanfang markiert sieht, sondern ausdrücklich darauf ver-

Ähnlich wie den Reformatoren wirft Döllinger den rationalistischen Theologen eine subjektive Verfälschung der christlichen Lehre vor. Er verweist auf die rationalistische Begründung der Religion allein durch Vernunftesicht unter Ausschluß übernatürlicher Offenbarung und die daraus gezogenen Konsequenzen. Mit Hilfe der Behauptung, daß die Lehre Jesu mit der Vernunftreligion weitgehend übereinstimme, dann aber im Verlauf der Kirchengeschichte einem voranschreitenden, durch Aberglauben und Ignoranz verursachten Verfall anheimgefallen sei, werde der gegenwärtigen Theologie die Aufgabe zugemessen, das Christentum einer Reinigung zu unterziehen und seinen vernunftgemäßen Kern wieder zu Bewußtsein zu bringen<sup>89</sup>. Döllingers Kritik zielt darauf ab, daß diese vermeintliche Reinigung zu einer subjektiven, im jeweiligen Vernunftermessen des einzelnen Theologen begründeten Verflachung der christlichen Lehre und damit zu ihrer völligen Auflösung führe. Wie die Reformation zeichnet sich der Rationalismus seiner Einschätzung nach dadurch aus, daß er einen in der Geschichte eingetretenen Verfall der christlichen Lehre behauptete und deshalb ihre geschichtlich vermittelte Gestalt verwerfe. Im Unterschied zur Reformation datiere er diesen Verfall jedoch schon in die Zeit der Abfassung der biblischen Schriften und ziehe entsprechende Konsequenzen<sup>90</sup>.

Döllinger meint also eine prinzipielle Übereinstimmung zwischen der Reformation und dem Rationalismus zu erkennen. Der Umgang mit der Schrift und daher auch mit der christlichen Lehre sei hier wie dort durch Subjektivität und Willkür bestimmt. Der Unterschied besteht seiner Auffassung nach lediglich darin, daß sich die Reformation noch innerhalb gewisser Grenzen bewegt und die wesentlichen Lehren des Christentums<sup>91</sup> sowie die äußere Gestalt des Kanons nicht angetastet habe. Demgegenüber überschreite der Rationalismus alle Schranken und wende unter Berufung auf die Vernunftesicht schonungslos seine sezierende Kritik an<sup>92</sup>.

„So zeigt sich denn gegenwärtig der Protestantismus in seiner wahren Gestalt und consequenten Entwicklung: Verwerfung jeder Autorität, Auflösung aller Glaubenseinheit, allgemeine Verwirrung unter dem Hader der widersprechendsten Principien, gänzliches Auseinanderfallen in eine

---

weist, daß sie „im Princip und Wesen des Protestantismus selbst“ begründet liege.

<sup>89</sup>Vgl. a.a.O., S. 934f.

<sup>90</sup>Ganz im Dienst dieser Lossagung vom geschichtlich überlieferten Lehrbegriff steht seiner Auffassung nach die von rationalistischer Seite betriebene Kirchen- und Dogmengeschichtsschreibung mit ihrer Dogmenkritik. Dabei verweist er neben der bereits genannten Verfallstheorie auf den Pragmatismus der Aufklärungszeit, der die kirchlichen Dogmen aus dem Charakter und der Persönlichkeit einzelner Theologen ableitete und dabei von einem beständigen Wechsel des Lehrbegriffs ausging, vgl. a.a.O., S. 940. Mit dieser Auffassung ist für Döllinger der Gedanke einer kirchlichen Lehrkontinuität, die als solche von normativer Bedeutung für die Gegenwart sein könnte, grundsätzlich preisgegeben und eine je individuelle Bestimmung dessen, was als christliche Lehre zu gelten habe, legitimiert.

<sup>91</sup>Vgl. oben S. 21ff.

<sup>92</sup>Döllinger versteht die im Gefolge der historischen Kritik vorgenommene Bestreitung der Echtheit einzelner Teile des Kanons sowie die Relativierung biblischer Inhalte mit Hilfe rationalisierender Deutungen oder der sogenannten Akkomodationstheorie als „allgemeine Mißhandlung“ der Bibel, vgl. a.a.O., S. 938ff. Zwar konstatiert er, daß diese Mißhandlung der Bibel „eine der auffallendsten Erscheinungen in der Geschichte des Christentums“ sei, vertritt aber zugleich die Ansicht, daß diese Erscheinung „in einer Partey, welche jede Autorität in Erklärung der Bibel verwirft, und diese der Willkühr des Einzelnen preis giebt, nicht ganz unerwartet ist“. Kann der Kirchenhistoriker also durchaus anerkennen, daß die Reformation des 16. Jahrhunderts die äußere Gestalt des Kanon nicht angetastet und die Bibel nicht in dieser Weise „verwässert“ und „verstümmelt“ habe, so sieht er gleichwohl den rationalistischen Umgang mit der Bibel prinzipiell auf einer Linie mit der reformatorischen Exegese. Hier wie dort werde der Text dem subjektiven Ermessen des Interpreten untergeordnet und dadurch ausgeliefert.

confuse Masse subjectiver Meinungen.“<sup>93</sup> Zwar nimmt Döllinger durchaus wahr, daß der zeitgenössische Protestantismus nicht einfach mit dem Rationalismus identisch ist. Er verweist auf die Vertreter des sogenannten *Supranaturalismus*, ja, nennt die von Claus Harms und anderen konservativen protestantischen Theologen erhobene Forderung, dem Lehrbegriff der reformatorischen Bekenntnisschriften wieder größere Geltung zu verschaffen. Doch auch unter diesen Theologen vermerkt er, „wenigstens theilweise“, ein Abgehen vom klassischen Lehrbegriff und ein Umdeuten einzelner Topoi<sup>94</sup>. Damit aber sieht er die Autorität der Symbole von ihnen ebenso prinzipiell preisgegeben wie von den Rationalisten und das subjektive Ermessen des einzelnen Theologen zum Maßstab der christlichen Lehre erhoben<sup>95</sup>.

Döllinger läßt keinen Zweifel daran, daß er dem solchermaßen beschaffenen Protestantismus wenig Zukunftsaussichten einräumt, sondern ihn der zunehmenden Zersetzung und Auflösung anheimfallen sieht. Dennoch erblickt er in ihm eine nicht unerhebliche Gefahr für den Katholizismus. Diese Gefahr liegt für den Kirchenhistoriker darin begründet, daß er die Übergänge zwischen dem die Substanz des Christentums auflösenden Rationalismus und dem consequenten Atheismus, der sich die Bekämpfung des Christentums und dabei vor allem der römisch-katholischen Kirche zur Aufgabe gesetzt habe, verschwimmen sieht<sup>96</sup>. Vor diesem Hintergrund

---

<sup>93</sup>A.a.O., S. 942.

<sup>94</sup>Vgl. a.a.O., S. 941f. Neben anderen verweist Döllinger insbesondere auf Neander und Schleiermacher, die, zu den „ausgezeichnetsten Theologen dieser Parthey“ zählend, vor kurzem erst „über die Trinitätslehre den Stab gebrochen“ hätten.

<sup>95</sup>Diese Einschätzung findet für Döllinger dadurch ihre Bestätigung, daß sich die Supranaturalisten „keineswegs von der kirchlichen Gemeinschaft der Naturalisten lossagen, daß vielmehr beyde Partheyen sich fortwährend als Glieder einer Kirche betrachten“ und dadurch faktisch erklärten, daß die Differenzen zwischen ihnen nicht wesentlicher Natur seien. Unter Hinweis auf den trotz fundamentaler innerer Unterschiede allen protestantischen Theologen und Parteien gemeinsamen Antikatholizismus kommt er zu dem polemisch zugespitzten Schluß, daß sich der Protestantismus als Konfession nach Auffassung der gegenwärtigen Theologen offenbar nicht durch eine gemeinsame positive Glaubensüberzeugung auszeichne, sondern lediglich durch die Negation, durch Abgrenzung gegenüber dem Katholizismus bestimmt sei, vgl. a.a.O., S. 942. Ebenso S. 689: „das einzig Gemeinschaftliche ist noch das Negiren und Protestiren, die Feindschaft gegen den Catholicismus.“ Damit ist für Döllinger zugleich das Urteil gesprochen, daß von einer „Kirche“ nicht mehr die Rede sein könne. Auf protestantischer Seite hatte Schleiermacher im Umfeld der preußischen Union von 1817 die Ansicht vertreten, daß sich die protestantische Lehre nicht auf den Buchstaben historischer Bekenntnisschriften, sondern auf den gegenwärtigen Gemeingeist der Kirche und ihrer Verkündigung stütze. Lediglich insofern sich die Bekenntnisschriften gegenüber dem Katholizismus abgrenzten, seien sie als verbindlich zu betrachten. Diese Ansicht war von der Voraussetzung bestimmt, daß es trotz aller Lehrentwicklung grundlegende Gegensätze zur protestantischen Lehre gebe, die als Negationen feststünden, vgl. Mehlhausen, *Rationalismus*, S. 195f. Ob Döllinger hier Schleiermacher im Blick hat, läßt sich nicht ermitteln, zumindest wird er nicht genannt.

<sup>96</sup>Vgl. HdbKG II/2, S. 932, wo erklärt wird, daß die rationalistische Fortbildung des Protestantismus „in ein der christlichen Religion durchaus widersprechendes und feindseliges System“ übergehe. Ebenso behauptet Döllinger S. 963: „Der Protestantismus hat dem Unglauben den Weg gebahnt, und den Feinden der christlichen Religion die Waffen in die Hände gegeben.“ Diese letztgenannte Äußerung hat freilich keineswegs nur den Rationalismus im Blick, sondern geht grundsätzlich davon aus, daß die reformatorische Kritik am bestehenden Kirchenwesen und die Behauptung eines im Laufe der Kirchengeschichte eingetretenen Verfalls das Ansehen des Christentums als einer von Gott geoffenbarten Religion stark geschmälert und so dem Atheismus stichhaltige Argumente geliefert habe, vgl. a.a.O., S. 963f. Die grundsätzliche Beziehung zwischen Reformation und Atheismus sucht Döllinger durch den Hinweis auf ältere Atheisten wie Giordano Bruno und Spinoza zu erhärten, die zwar beide keine Protestanten gewesen seien, wohl aber in enger Verbindung mit dem Protestantismus gestanden hätten. Ebenso verweist er auf die englischen Naturalisten des 17. Jahrhunderts: Das vom protestantischen Sektenwesen am meisten betroffene England könne geradezu als „Vaterland des Unglaubens und des Naturalismus“ gelten. Dennoch sieht er den älteren Protestantismus nicht unmittelbar in Atheismus übergehen, sondern erklärt lediglich, daß der Protestantismus Atheismus provoziert und gefördert habe. Demgegenüber kann er am Rationalismus unmittelbar atheistische

deutet sich die Furcht an, daß sich der Protestantismus mit dem Atheismus zur Durchführung dieser Aufgabe verbinden könne. Daß der Atheismus tatsächlich auf den Untergang der römisch-katholischen Kirche hinarbeite, zeigt sich für Döllinger in erschreckendster Weise an der Französischen Revolution<sup>97</sup> und ihren Folgeerscheinungen<sup>98</sup>. Zwar sieht er die Revolution in seiner Gegenwart zunächst in ihre Schranken verwiesen, zwar drückt er die Hoffnung aus, daß die Kirche durch ihre Feinde nicht überwunden werden könne. Aber dennoch rechnet er deutlich mit der Möglichkeit eines Kampfes auf Leben und Tod.

Zusammenfassend läßt sich also feststellen, daß Döllingers theologische Kritik an der Reformation im *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte* weniger bei den materialen Lehرداریen ansetzt. Die reformatorische Lehre wird lediglich als überspitztes Produkt leidenschaftlichen Widerspruchsgeistes gegen die bestehende Kirche betrachtet, der jedoch kein fundamentaler Dissens zugrundeliege. Unter Berufung auf die Confessio Augustana und ihre Apologie stellt der Münchener Kirchenhistoriker eine grundlegende Übereinstimmung in den wesentlichen Lehren des Christentums fest. Ein theologisch motivierter Anlaß zur Kirchenspaltung war seiner Ansicht nach also nicht vorhanden.

Trotzdem spricht er von einem grundlegenden konfessionellen Gegensatz. Dieser Gegensatz liegt für ihn in der Verwerfung der Autorität der Kirche und der Erhebung der Heiligen Schrift zur alleinigen Glaubensnorm begründet. An diesem formalen Gesichtspunkt setzt seine theologische Kritik an der Reformation an. Durch das Schriftprinzip sieht er einer Subjektivierung der christlichen Lehre Tür und Tor geöffnet, die sich seiner Ansicht nach im älteren Protestantismus noch in gewissen Grenzen hielt, seit dem 18. Jahrhundert aber zur Auflösung des Christentums führte.

## 2. Voraussetzungen der theologischen Beurteilung der Reformation von 1828

Läßt sich die skizzierte Einschätzung der Reformation in einen weiteren Kontext einordnen? Dieser Frage soll im folgenden nachgegangen werden. Dabei können jedoch im Rahmen der in dieser Arbeit behandelten Aufgabenstellung lediglich einzelne Aspekte sowie allgemeine Linien skizziert werden. Zunächst soll ein Blick auf den zeitgenössischen Katholizismus geworfen werden, um zu klären, ob Döllingers herausgehobenes Interesse am reformatorischen

Einflüsse, etwa von Seiten der englischen und französischen Naturalisten, festmachen, vgl. a.a.O., S. 933.

<sup>97</sup>Vgl. a.a.O., S. 969ff. Döllinger verweist mit Nachdruck darauf, daß sich der Kampf gegen das Königtum mit dem Kampf gegen Kirche und Religion verbunden habe. Eine direkte Beziehung zwischen der Französischen Revolution und dem Protestantismus konstatiert er nicht, wenngleich er die Ansicht vertritt, daß die französischen Aufklärer „stets gewisse Vorliebe für den Protestantismus“ geäußert hatten, vgl. a.a.O., S. 964. Brechenmacher, *Großdeutsche Geschichtsschreibung*, S. 214, hat zurecht darauf hingewiesen, daß sich Döllinger mit der Deutung der Reformation als Revolution deutlich zurückhalte. Siehe dazu aber unten, S. 227ff.

<sup>98</sup>Als unmittelbare Folge der Französischen Revolution betrachtet Döllinger die Auflösung der Reichskirche durch den Reichsdeputationshauptschluß und die damit einhergehenden Folgen. Bemerkenswerterweise übt er keine Kritik an den deutschen Einzelstaaten, die sich die ehemaligen geistlichen Territorien einverleibten. Demgegenüber wird gerade auf die Bedeutung dieser Staaten bei der Neuordnung der römisch-katholischen Kirche nach 1815 hingewiesen.

Schriftprinzip und seinen vermeintlichen Folgen, die in Bezug auf die damalige Gegenwart betrachtet werden, im Kontext einer breiteren Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Protestantismus steht.

### **a. Die zeitgenössische Auseinandersetzung des romantischen Katholizismus mit dem protestantischen Schriftprinzip**

In der Tat läßt sich feststellen, daß die Kritik am protestantischen Schriftprinzip vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Protestantismus innerhalb des Katholizismus im frühen 19. Jahrhundert eine besondere Bedeutung einnimmt. Denn die von Aufklärung und Rationalismus geprägten protestantischen Theologen beriefen sich bei ihren Versuchen einer Reinigung des Christentums auf eine angeblich von der Reformation begründete Glaubens- und Gewissensfreiheit, d.h. auf die Freiheit, die Heilige Schrift allein, unabhängig von allen kirchlichen Vorgaben, zur Grundlage des eigenen Glaubens zu machen. Sah sich der Katholizismus herausgefordert, das Destruktive dieser Reinigungsversuche aufzuzeigen und demgegenüber die authentische Gestalt des Christentums geltend zu machen, so mußte das Schriftprinzip zwangsläufig einen Stellenwert in der Kontroverstheologie einnehmen, den es bisher so nicht eingenommen hatte.

Bereits die römisch-katholische Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts konnte angesichts der Entwicklungen innerhalb des neueren Protestantismus auf die grundsätzliche Problematik des Schriftprinzips hinweisen. Dabei wurde die Auffassung vertreten, daß die konsequente Anwendung dieses Prinzips zwangsläufig zur völligen Beseitigung des Christentums führen müsse<sup>1</sup>. Diese Kritik wurde unter dem Einfluß der Romantik weitergeführt. Bestanden zentrale Anliegen der Romantik darin, im Gegenüber zur Aufklärung den Wert des geschicht-

<sup>1</sup>Diese Sicht begegnet etwa in den erstmals 1788, dann 1806 in zweiter Auflage erschienenen *Institutiones historiae ecclesasticae N.T.*, einem kirchengeschichtlichen Kompendium des zunächst in Freiburg, dann in Wien tätigen Kirchenhistorikers MATTHIAS DANNENMAYR (1744–1805). Dannenmayr, der in seinem Werk auch die Geschichte der Reformation und der protestantischen Kirchen behandelt, betrachtet das Schriftprinzip als grundlegendes Merkmal der Reformation. Ähnlich wie Döllinger kritisiert er, daß dennoch im älteren Protestantismus symbolischen Büchern eine Lehrautorität zugemessen worden sei, die die Theologen wie eine Fessel gebunden habe. Wird damit der Reformation auch von Dannenmayr Gewissenszwang vorgeworfen, so ist er als Aufklärungstheologe, der auch die mittelalterliche Kirche in einem deutlich negativem Licht sieht, weit davon entfernt, diese Gewissensfreiheit wie der Münchener Kirchenhistoriker als die Folge der Aufrichtung einer subjektiv-willkürlichen Autorität im Gegenüber zur objektiv-legitimen Autorität der Kirche zu deuten. Dannenmayr weist jedoch auch darauf hin, daß die in seiner Gegenwart sich vollziehende Emanzipation vieler protestantischer Theologen vom symbolischen Lehrbegriff und die dadurch eingetretene „Freiheit des Meinens, Schreibens und Lehrens“ Veränderungen provoziert habe, die den Zustand der Religion selbst berührten, vgl. Dannenmayr, *Institutiones*, S. 257f. Unter Hinweis auf Semler und die von ihm in Anwendung gebrachte historische Kritik spricht er von einem „sehr gefährlichen Krieg gegen das Christentum“, in dem grundlegende Lehren der „von Christus überlieferten Religion“ erschüttert und verkehrt würden, vgl. a.a.O., S. 270. Noch deutlicher wird der Zusammenhang zwischen dem Schriftprinzip und den Entwicklungen im neueren Protestantismus im *Leitfaden in der Kirchengeschichte* aufgezeigt, einem von Dannenmayrs Schülern in Anlehnung an dessen Vorlesungen veröffentlichtes Werk. Hier wird die Ansicht vertreten, vgl. S. 276ff., daß die Gegner der Symbole unter protestantischen Voraussetzungen völlig im Recht seien: „denn die Protestanten rühmten sich, nach abgeworfenem päpstlichem Joche Gewissensfreyheit erhalten zu haben, d.i. Freyheit, in der Schrift nachzuforschen, und das zu glauben und zu lehren, was sie für wahr finden; diese Freyheit fällt aber weg, wenn sie sich an die symbolischen Bücher halten müssen“. Umgekehrt verweist Dannenmayr deutlich auf die Gefahren, die die konsequente Anwendung des Schriftprinzips mit sich bringen müsse: „hingegen öffnen sie bei Lehrsätzen, die schon lange verdammt

lich Überlieferten hervorzuheben<sup>2</sup>, so wurde nun der Rationalismus als subjektiv-willkürliche Verflachung des Christentums zurückgewiesen und der Gedanke betont, daß das Christentum lediglich innerhalb der durch geschichtliche Kontinuität ausgezeichneten Kirche in seiner authentischen Gestalt zu finden sei. Schon die Reformation des 16. Jahrhunderts, die sich gegenüber der bestehenden Kirche auf die Heilige Schrift zur Reinigung der christlichen Lehre berufen hatte, wurde als Bruch mit dieser Kontinuität betrachtet und ihr Schriftprinzip als Ausgangspunkt für jene Neuerungen verstanden, mit denen man sich in der Gegenwart konfrontiert sah. Angesichts der Vielfalt unterschiedlicher Positionen innerhalb der neueren protestantischen Theologie wurde das Wesen des Protestantismus gerade darin bestimmt, daß er unfähig sei zur Einheit, einem Grundanliegen romantischen Denkens<sup>3</sup>. Mit dieser Sichtweise konnte der romantische Katholizismus an den französischen Kontroverstheologen JACQUES BÉNIGNE BOSSUET (1627–1704) anknüpfen, der in seiner *Histoire des variations des églises protestantes* die Anschauung vertreten hatte, daß der Protestantismus wie jede Häresie im Unterschied zur Kirche durch das Merkmal der Veränderung und Zersplitterung bestimmt sei und sich schließlich auflösen müsse<sup>4</sup>.

Ausgehend von der Abgrenzung gegenüber dem Rationalismus bemühten sich römisch-katholische Theologen nun auch verstärkt darum, den Prozeß der Glaubensüberlieferung innerhalb der Kirche näher zu reflektieren und dabei zu begründen, weshalb allein im Zusam-

---

worden sind – dem Deism und Naturalism, die Thür, und können ihnen keinen Damm entgegensetzen.“ Trotz dieser Einschätzung hält sich Dannenmayr deutlich zurück, die Linie von der Reformation des 16. Jahrhunderts zum Protestantismus seiner Zeit weiter auszuziehen. Das durch das Schriftprinzip und die Lösung von der Lehrautorität der Symbole aufgeworfene Problem nimmt Dannenmayr ebenfalls auf in seiner bereits 1780 erschienenen Schrift *Historia succincta controversiarum de librorum symbolicorum auctoritate inter Lutheranos agitatorum*. Die *Institutiones* waren über mehrere Jahrzehnte das maßgebliche kirchengeschichtliche Lehrbuch an den katholischen Universitäten in Deutschland, vgl. dazu näher Scherer, *Geschichte und Kirchengeschichte*, S. 409ff., Zinke, *Zustände und Strömungen*, S. 47ff., und Säger, *Kirchengeschichte in Freiburg*, S. 39ff. Döllinger hat das Werk noch während seiner Lehrtätigkeit am Aschaffener Lyzeum in den Jahren 1823 bis 1826 verwendet, vgl. Friedrich, *Döllinger I*, S. 147.

<sup>2</sup>Vgl. Schnabel, *Deutsche Geschichte I*, S. 245f., Funk, *Von der Aufklärung zur Romantik*, S. 193ff.

<sup>3</sup>Diese Einschätzung tritt etwa deutlich in der in den Jahren 1806–1818 veröffentlichten *Geschichte der Religion Jesu Christi* des zum Katholizismus konvertierten FRIEDRICH LEOPOLD GRAF ZU STOLBERG (1750–1819) zutage. Stolberg, dessen Konversion gerade durch den Zustand des zeitgenössischen Protestantismus motiviert war, vgl. dazu Schnabel, *Deutsche Geschichte I*, S. 268f., würdigt in diesem Werk den Gedanken einer lückenlosen kirchlichen Tradition und die dadurch ermöglichte Stabilität der katholischen Lehre. Demgegenüber wird der Reformation vorgeworfen, durch die Infragestellung dieser Tradition und die alleinige Berufung auf die Heilige Schrift diese Stabilität erschüttert und so einer zunehmenden subjektiv-willkürlichen Behandlung der christlichen Lehre den Weg gebahnt zu haben. Diese Auffassung kommt etwa deutlich in der im achten Band angeführten Abhandlung „Von der Ueberlieferung“ zum Ausdruck, die freilich nicht von Stolberg selbst, sondern von dem mit ihm befreundeten Lütticher Domkapitular Jarry herrührt, von jenem aber ins Deutsche übersetzt wurde, vgl. Stolberg, *Geschichte VIII*, S. 661ff. Jarry verweist auf den „jammervollen Zustand“ des neueren Protestantismus, den er in direkter Linie mit der Reformation sieht. Wie ein Phantom stelle er sich dar, da er über keinerlei festen Lehrbegriff mehr verfüge und sich zunehmend in eine Vielzahl einander bekämpfender Gruppen auflöse. Angesichts dieses Erscheinungsbildes wird dem Protestantismus sein baldiges Ende vorhergesagt, ein Ende, das freilich schon von seiner ersten Entstehung an vorherzusehen gewesen sei. Zu Stolbergs Werk siehe Scheffczyk, *Stolbergs „Geschichte der Religion Jesu Christi“*. Döllinger hat dieses Werk während seiner Würzburger Studienzeit neben den Schriften anderer Konvertiten zur Kenntnis genommen und nach seiner eigenen Aussage wesentliche Impulse aus ihnen erhalten, vgl. Friedrich, *Döllinger I*, S. 86.

<sup>4</sup>Zu Bossuets Werk vgl. Dickens/Tonkin, *Reformation*, S. 110ff. Zur Rezeption Bossuets bei Stolberg siehe Scheffczyk, *Stolbergs Geschichte*, S. 27, 60ff. u. 103f. Im Hinblick auf Möhler, vgl. Wagner, *Die eine Kirche*, S. 194f.

menhang dieses Überlieferungsprozesses die authentische Gestalt des Christentums vermittelt werde<sup>5</sup>. Einen ersten Neuansatz lieferte der Theologe und spätere Bischof von Regensburg JOHANN MICHAEL SAILER (1751–1832) in seinen erstmals 1805 veröffentlichten *Grundlehren der Religion*<sup>6</sup>. Er betonte in Anknüpfung an GOTTHOLD EPHRAIM LESSING (1729–1781), daß die Heilige Schrift aus der mündlichen Verkündigung der Apostel hervorgegangen sei und daher ihre authentische Deutung ausschließlich durch die aktuelle kirchliche Verkündigung erhalte, in der die apostolische Tradition lebendig erhalten werde<sup>7</sup>. Nach Sailers Ansicht geht es jeder Auslegung, die die Heilige Schrift unabhängig von der apostolischen Tradition interpretiert, letztlich nur darum, „im Schriftbuchstaben einen freyen Tummelplatz für sich zu gewinnen“ und subjektive Anschauungen in ihn hineinzudeuten<sup>8</sup>. Da jeder Ausleger den Buchstaben anders deute, sei ein eindeutiges Verständnis des christlichen Glaubens nicht mehr möglich. Unter deutlicher Anspielung auf den Protestantismus vertritt Sailer daher die These, „daß jede Confession, die ihr Glaubensprinzip von der apostolischen Tradition unabhängig macht, den Keim der Verwesung in sich trage, und, wenn sie eine Weile Bestand hat, nicht durch ihr inneres Princip bestehe, sondern nur durch äußere Gründe zusammengehalten werden müsse.“<sup>9</sup>

Dieser Ansatz wurde von den Theologen der sogenannten katholischen *Tübinger Schule* weiterentwickelt. Dabei kam es zur Ausbildung eines neuen Traditions- und Kirchenverständnisses, das richtungsweisend für den modernen Katholizismus werden sollte<sup>10</sup>. Beispielhaft wurde das neue Verständnis entfaltet in dem 1825 veröffentlichten Erstlingswerk JOHANN ADAM MÖHLERS (1796–1838) *Die Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus*<sup>11</sup>, das unter den deutschen Katholiken ein breites Echo erlebte und auch von Döllinger, glaubt man seinem aus späteren Jahren stammenden Selbstzeugnis, begeistert aufgenommen wurde<sup>12</sup>. Möh-

<sup>5</sup>Vgl. dazu die Überblicke bei Geiselman, *Konzil von Trient*, S. 178ff., und Boeckler, *Traditionsbegriff*, S. 46ff.

<sup>6</sup>*Grundlehren der Religion. Ein Leitfadens zu seinen Religionsvorlesungen an die academischen Jünglinge aus allen Facultäten*, München 1805, 2. Auflage München 1814.

<sup>7</sup>Vgl. a.a.O., S. 465ff. Siehe dazu Geiselman, *Geist des Christentums*, S. 469ff., sowie ders., *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche*, S. 120ff.

<sup>8</sup>Vgl. Sailer, *Grundlehren*, S. 475f.

<sup>9</sup>A.a.O., S. 475. Diese Auffassung kommt auch in einem Brief Sailers vom 18. November 1810 an den damaligen bayerischen Kronprinzen und späteren König Ludwig I. von Bayern, ediert bei Schiel, *Sailer*, S. 93ff., zum Ausdruck. Dabei wird der Hinweis auf die „Haltlosigkeit“ des Protestantismus als ein geeignetes Mittel betrachtet, „ein edles, nach Gott fragendes Gemüth von einer besondern Confession zur allgemeinen Kirche, und zwar auf dem Wege der Überzeugung“, zu überbringen: „alle besondern Confession[en] machen die heilige Schrift zu ihrem Richter, und da die heilige Schrift sich nicht überall selbst auslegen kann, die Vernunft eines jeden Lesers zur Auslegerin. Wenn nun jede Vernunft eines jeden Lesers sich ihres Rechtes bedient, das den Protestanten eingeräumt ist, und auslegt nach ihrer Einsicht: so werden in jeder Confession so viele besondere Confessionen entstehen, als besondere Auslegungen, und so viele Auslegungen als auslegende Köpfe: das heißt, die Confession kann als Eine Kirche nicht bestehen aus sich, wenn sie nicht durch politische Bande gehalten wird. Dasselbe wird wohl auch täglich von der Erfahrung bestätigt“.

<sup>10</sup>Siehe dazu Geiselman, *Die katholische Tübinger Schule*, sowie ders., *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*.

<sup>11</sup>*Die Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 1825. Im folgenden wird zitiert nach der von Josef Rupert Geiselman herausgegebenen kritischen Ausgabe.

<sup>12</sup>Vgl. Friedrich, *Döllinger I*, S. 150. Geiselman vertritt unter Hinweis auf die bei Friedrich zitierte Äußerung des Kirchenhistorikers die Ansicht, daß dieser „Möhlers Jugendwerk im Grunde mißverstanden hat.“ Wenn er nämlich erkläre, daß in der *Einheit* das Ideal der christlichen Kirche, wie es in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte begegne, gegenüber einem später eingetretenen Verfall deutlich herausgearbeitet sei, so komme

ler geht aus von einem unter dem Einfluß von Romantik und Idealismus gebildeten Kirchenbegriff, nach dem die Kirche ein durch den Heiligen Geist geleitetes Gesamtleben darstellt. Diesem Gesamtleben ist nach Möhler ein Glaubensbewußtsein zu eigen, das sich in der Geschichte fortpflanzt und entfaltet. Nur innerhalb der Kirche und ihrer Geschichte sieht er ein authentisches Verständnis des Christentums ermöglicht<sup>13</sup>. Unter Bezugnahme auf die gnostischen Sekten der altkirchlichen Zeit, aber mit deutlicher Anspielung auf den Protestantismus seiner Gegenwart<sup>14</sup>, beschreibt er das Phänomen der Häresie<sup>15</sup>, die in egoistischer Selbstabsonderung einen Grundsatz der „Untersuchungsfreiheit“ postuliert und die Heilige Schrift zum Gegenstand ihrer Untersuchungen macht<sup>16</sup>. Statt auf die durch das kirchliche Glaubensbewußtsein vorgegebenen hermeneutischen Prinzipien gründe sie sich auf ein rationalistisches Prinzip und ermittle so bloße Vernunftideen als vermeintlich christliche Lehren aus der Schrift<sup>17</sup>. Besonders kritisiert Möhler die Erweiterung oder Verkürzung der kirchlicherseits als apostolisch anerkannten Schriften etwa durch die Verwerfung einzelner Teile des Kanons, durch die Eliminierung einzelner Passagen oder die Akkomodationstheorie<sup>18</sup>. Zugleich ist er davon überzeugt, daß die solchermaßen charakterisierte Häresie keinen dauerhaften Bestand habe, sondern von Anfang an „die Keime der Auflösung“ in sich trage. Unfähig zur Einheit gehe sie notwendigerweise ihrem Ende entgegen<sup>19</sup>.

Döllingers Reformationsbild von 1828 mit seiner herausgehobenen Kritik am Schriftprinzip läßt sich unschwer in diesen Kontext einordnen<sup>20</sup>. Wie sich oben zeigte, versucht eine unmittelbare Linie von der Reformation des 16. Jahrhunderts bis in seine Gegenwart zu ziehen. Ganz im Sinne der von den romantischen Theologen in Anknüpfung an Bossuet vertretenen Zersplitterungstheorie versucht er den historischen Nachweis zu erbringen, daß die Geschichte des Protestantismus eine Geschichte des voranschreitenden Verfalls sei, der bis ins 18. Jahrhundert um den Preis eines Selbstwiderspruchs habe aufgehalten werden können, um schließlich in der Gegenwart konsequent in Erscheinung zu treten.

Der Religionsphilosoph FRANZ VON BAADER (1765–1841), der bedeutenden Einfluß auf die Münchener Romantik ausübte und auch für Döllinger prägend wurde, lieferte im Jahre 1824 in seiner Abhandlung *Ueber Katholicismus und Protestantismus*<sup>21</sup> grundsätzliche Überlegungen

darin gerade jener theologische Klassizismus der Aufklärungszeit zum Ausdruck, den Möhler zu überwinden suche, vgl. Möhler, *Einheit*, S. [18]f.

<sup>13</sup>Vgl. dazu Geisser, *Glaubenseinheit*, S. 26ff., u. Wagner, *Die eine Kirche*, S. 56ff.

<sup>14</sup>Vgl. ebd.

<sup>15</sup>Vor allem im dritten Kapitel der *Einheit*, das den Titel „Die Vielheit ohne Einheit“ trägt.

<sup>16</sup>Vgl. Möhler, *Einheit*, §18, S. 57ff.

<sup>17</sup>Vgl. a.a.O., §25, S. 78ff.

<sup>18</sup>Vgl. a.a.O., §§20–23, S. 68ff.

<sup>19</sup>Vgl. a.a.O., §33, S. 108f.

<sup>20</sup>Dabei ist jedoch festzuhalten, daß Döllinger 1828 noch nicht das von der Tübinger Schule vorgelegte Traditions- und Kirchenverständnis rezipiert. Speigl, *Traditionslehre*, S. 31ff., und Finsterhölzl, *Kirche*, S. 433ff., haben nachgewiesen, daß der Kirchenhistoriker erst im Verlauf der 1830er Jahre diesen Ansatz übernimmt. Demgegenüber zeichnet sich sein Erstlingswerk von 1826 dadurch aus, daß er die Auffassung der protestantischen Dogmengeschichtsschreiber ganz im Sinne des klassizistischen Traditionsbeweises zu widerlegen sucht. Im *Handbuch* setzt er dem protestantischen Schriftprinzip bezeichnenderweise nicht das Prinzip der Tradition, sondern das Prinzip der Autorität entgegen. Doch erscheint schon hier der Begriff des „lebendigen Wortes“, vgl. HdbKG II/2, S. 901, der zu den Grundbegriffen des romantischen Traditionsverständnisses gehört.

<sup>21</sup>Die Abhandlung wurde ursprünglich in der *Katholischen Literaturzeitung* publiziert. Im folgenden wird zitiert

zur Kontroverse zwischen den Konfessionen. Er vertritt die Auffassung, daß diese Kontroverse nach einer kurzen Phase der Annäherung in der Gegenwart wiedererwacht sei, daß sie aber einen völlig anderen Charakter trage als im vergangenen konfessionellen Zeitalter. Baader sieht den Katholizismus seiner Zeit mit einem neuen Gegner konfrontiert, einem Protestantismus, der „gegen das Evangelium selbst protestirt“ und der mit dem alten, nicht mehr existierenden „evangelischen Protestantismus“ nicht mehr identisch sei<sup>22</sup>. Die Eigenart dieses neuen Gegners ist für ihn bestimmt durch die Verneinung aller Autorität und die Behauptung einer absoluten Autonomie des Menschen in kirchlicher, politischer und wissenschaftlicher Hinsicht. Baader führt diesen neuen Protestantismus auf die Reformation des 16. Jahrhunderts zurück. Diese habe, ohne es zu wollen, durch ihre Infragestellung der kirchlichen Autorität die Autorität als solche grundsätzlich in Frage gestellt. Erst in der Gegenwart werde dieser Zusammenhang angesichts bedrohlicher Zeitentwicklungen deutlich. Baader sieht die Aufgabe des Katholizismus darin, diesen Zusammenhang aufzudecken und den Begriff der Autorität sicherzustellen<sup>23</sup>.

Es legt sich nahe, daß sich Döllingers *Handbuch* von 1828 ganz auf der Linie des Baaderschen Ansatzes bewegt. Damit würde sich auch erklären, weshalb die Auseinandersetzung mit der reformatorischen Lehre in diesem Werk eine so deutlich untergeordnete Rolle einnimmt: Weil sie nach Einschätzung des Kirchenhistorikers jede Bedeutung für die interkonfessionelle Kontroverse verloren haben würde. In der Tat hält er sie durch die neueren Entwicklungen innerhalb der protestantischen Theologie für längst überholt und sieht sie durch Positionen verdrängt, die ihr geradezu entgegengesetzt seien<sup>24</sup>. Die Problematik der Reformation macht sich für ihn fest an der Verneinung der Autorität der Kirche, und die verheerenden Folgen dieser Verneinung sucht er in aller Deutlichkeit aufzuzeigen.

Lassen sich nun aber auch Hintergründe für Döllingers Einschätzung, daß die reformatorische Lehre lediglich ein Produkt leidenschaftlicher Polemik gewesen und keineswegs aus einem grundlegenden konfessionellen Gegensatz erwachsen sei, aufzeigen? Dieser Frage soll im folgenden Abschnitt nachgegangen werden.

---

nach: von Baader, *Sämtliche Werke*, Hauptabt. 1, Bd. 1, S. 71-79 [80].

<sup>22</sup>Baader, *Ueber Catholicismus und Protestantismus*, S. 73f.

<sup>23</sup>Vgl. a.a.O., S. 75f.

<sup>24</sup>Döllinger weist im *Handbuch* darauf hin, daß die klassische Lehre der Reformation innerhalb des neueren Protestantismus weitgehend preisgegeben, ja, geradezu in ihr Gegenteil verkehrt worden sei, vgl. HdbKG II/2, S. 935f. Hier wird festgestellt, daß die klassische Erbsündenlehre verworfen worden sei, „und der den Menschen innewohnende Hang zur Sünde als etwas Natürliches und Ursprüngliches angesehen“ werde. Rechtfertigung und Sündenvergebung würden nur noch als das subjektive Gefühl des gebesserten Menschen betrachtet, der sich mit Gott versöhnt meine. „In Bezug auf die Lehre von der Gnade, sind diese Theologen noch über den Pelagianismus hinausgegangen, indem sie alle unmittelbaren Wirkungen der Gnade läugnen, oder überhaupt unter Gnade bloß die allgemeinen Anstalten Gottes zur Belehrung und Besserung der Menschen verstehen.“

## b. Döllingers Beurteilung der reformatorischen Lehre und die pragmatische Geschichtsschreibung Gottlieb Jakob Plancks

### i. Der Geschichtspragmatismus Plancks und sein möglicher Einfluß auf den jungen Döllinger

Um die Frage nach den Hintergründen von Döllingers Einschätzung der reformatorischen Lehre im *Handbuch* von 1828 umfassend zu klären, bedürfte es einer umfangreichen Untersuchung. Dabei müßte etwa Döllingers Beziehung zu Bossuet ebenso in den Blick genommen werden wie sein Verhältnis zur römisch-katholischen Kirchengeschichtsschreibung, die sich ja bekanntlich von der Polemik der Gegenreformation distanzierte und infolgedessen auch die konfessionellen Gegensätze in einem deutlich milderen Licht sah<sup>25</sup>. Eine solche Untersuchung würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit jedoch sprengen. Dennoch soll ein Werk im Hinblick auf eine mögliche Beziehung zur oben skizzierten Position des Münchener Kirchenhistorikers näher untersucht werden. Es handelt sich dabei um die *Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Konkordienformel*<sup>26</sup> des Göttinger Dogmenhistorikers GOTTLIEB JAKOB PLANCK (1751–1833)<sup>27</sup>. Die Frage, ob und inwieweit sich eine entsprechende Beziehung erkennen läßt, ist im Zusammenhang dieser Arbeit vor allem deshalb von Interesse, weil Döllinger sich in seinem Hauptwerk über die Reformation von 1846/48 deutlich von Planck distanzieren wird<sup>28</sup>.

Demgegenüber gibt es mehrere Gründe, die eine Beziehung zwischen Plancks Werk und Döllingers *Handbuch* vermuten lassen. Zum einen stellte die *Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs* in Döllingers Gegenwart die aktuellste Auseinandersetzung mit der reformatorischen Lehre dar, die sich zugleich auf hohem wissenschaftlichem Niveau befand. Innerhalb des Protestantismus übte sie lange Zeit bedeutenden Einfluß aus<sup>29</sup>. Auch der Münchener Kirchenhistoriker verweist in seinem Aufriß der deutschen Reformationsgeschichte immer wieder auf das Werk Plancks und rühmt es sogar als eine der belehrendsten Darstellungen zu dieser Thematik<sup>30</sup>.

<sup>25</sup>Vgl. Herte, *Lutherbild* II, S. 1ff., und Bornkamm, *Luther*, S. 19.

<sup>26</sup>*Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Konkordienformel*, 6 Teile, davon Teile 4–6 mit dem Zusatztitel *Geschichte der protestantischen Theologie von Luthers Tode bis zu der Einführung der Konkordienformel* versehen sind, Leipzig 1781–1800, 2. Auflage der Teile 1–3, 1791–1792. Im folgenden wird aus dieser zweiten Auflage zitiert werden, da Döllinger sie auch im *Handbuch* heranzieht.

<sup>27</sup>Vgl. zu Planck allgemein Hirsch, *Geschichte* V, S. 57ff., Schmidt, *Planck*, Sp. 705, dort auch weitere Literatur. Leider bietet die *Theologische Realenzyklopädie* keinen Artikel über Planck!

<sup>28</sup>Vgl. *Reformation* III, S. VI. Döllinger erklärt hier, daß er bei der Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Rechtfertigungslehre nicht an Vorgänger anknüpfen könne: „das einzige Werk, welches die innere doktrinelte Entwicklung des Protestantismus zum Thema erkohren, das Plank'sche, ist gerade in der Geschichte der Rechtfertigungslehre sehr lückenhaft“.

<sup>29</sup>Vgl. Lipps, *Dogmengeschichte*, S. 42f.

<sup>30</sup>So HdbKG II/2, S. 464f. Döllinger führt die bei Planck zitierte Äußerung über sein frühes Schwanken in der Abendmahlsauffassung an, vgl. dazu oben Anm. 28. Darüberhinaus schließt er sich dem Urteil des Dogmenhistorikers über die *Wittenberger Konkordie* von 1536 an, vgl. HdbKG II/2, S. 447, und verweist auf dessen „ausführliche Geschichte“ des Adiaphoristischen Streites, vgl. a.a.O., S. 460. Demgegenüber nennt er a.a.O., S. 451, Planck unter anderen protestantischen Geschichtsschreibern, deren Beurteilung der Doppelehe Philipps von Hessen er kritisiert.

Zum anderen erscheint die *Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs* wegen ihres geschichtspragmatischen Ansatzes von besonderem Interesse zu sein. Die Geschichtsschreibung der Aufklärung überhaupt und insbesondere auch die Kirchengeschichtsschreibung<sup>31</sup> zeichneten sich bekanntermaßen durch ihr Anliegen aus, historische Ereignisse nicht nur chronologisch darzustellen, sondern vor allem nach ihren Ursachen, nach Wechselwirkungen und Folgeerscheinungen zu fragen. Dieser im Vergleich zur bisherigen Geschichtsschreibung neuartige Ansatz war durch die Einsicht begründet, daß der Lauf der Geschichte keineswegs, wie bisher angenommen, von der göttlichen Vorsehung geleitet sei, sondern weltimmanente Erklärungsgründe habe. Besonderes Interesse wurde dabei den Charakteren der handelnden Personen zuteil, aus denen Ursachen des Geschehens abgeleitet wurden<sup>32</sup>. Geriet dabei der Mensch als Träger der Geschichte in den Blick, so wurde zugleich die Willkürlichkeit allen historischen Geschehens und seine Verursachung durch menschliche Leidenschaften betont<sup>33</sup>. Gerade innerhalb des Protestantismus führte dieser Ansatz schließlich im Bereich der Dogmengeschichtsschreibung zur Relativierung des klassischen Lehrbegriffs. Indem einzelne Bestandteile dieses Lehrbegriffs auf die Individualität einzelner Theologen zurückgeführt wurden, mußte er zugleich seine überzeitliche Bedeutung verlieren und zum Gegenstand historischer Kritik werden<sup>34</sup>. Diese Kritik galt nicht zuletzt der Reformation, die zwar von den Protestanten mehrheitlich als Ausgangspunkt voranschreitender Aufklärung gefeiert wurde<sup>35</sup>, deren Lehrbegriff aber, insbesondere die Rechtfertigungslehre, angesichts der aufklärerischen Wertschätzung der Moral zunehmend fragwürdig erschien<sup>36</sup>. Vor allem Planck nahm die dogmenkritische Auseinandersetzung mit der Reformation auf, ja er gilt angesichts seiner *Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs* geradezu als der bedeutendste Vertreter und konsequenteste Anwender der pragmatischen Geschichtsbetrachtung<sup>37</sup>.

Es wäre durchaus denkbar, daß Döllingers Beurteilung der reformatorischen Lehre als eines

---

Über Döllinger hinaus erfreute sich der Göttinger Dogmenhistoriker auch unter anderen römisch-katholischen Kirchenhistorikern seiner Zeit größter Wertschätzung. Vor allem ist hier Möhler zu nennen, der Planck während seiner Studienreise 1822/23 kennengelernt hatte und noch im Jahre 1831 anlässlich von Plancks 50jährigem Dienstjubiläum im Auftrag der Tübinger katholisch-theologischen Fakultät ein Glückwunschs schreiben abfaßte, vgl. dazu Lösch, *Möhler*, S. 74f., 84ff. u. 271ff.

<sup>31</sup>Zur Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung vgl. Völker, *Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung*, Nigg, *Kirchengeschichtsschreibung*, S. 98ff., Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, S. 11ff., Benrath, *Evangelische und katholische Kirchenhistorie*, S. 203ff.

<sup>32</sup>Dieser Ansatz wurde in Anknüpfung an JOHANN LORENZ MOSHEIM (1694–1755) zunächst innerhalb des Protestantismus fortgeführt von JOHANN SALOMO SEMLER (1725–1791) und JOHANN MATTHIAS SCHROECKH (1733–1808).

<sup>33</sup>Vgl. Nigg, *Kirchengeschichtsschreibung*, S. 138f.

<sup>34</sup>Zu den Anfängen der Dogmengeschichtsschreibung in der Spätaufklärung vgl. Lipps, *Dogmengeschichtsschreibung*, S. 9ff.

<sup>35</sup>Vgl. Zscharnack, *Reformation und Humanismus*, S. 81ff.

<sup>36</sup>Vgl. Bornkamm, *Luther*, S. 16f. Unter Verweis auf Friedrich Christoph von Ammon konstatiert Bornkamm: „Kreuzestheologie und Rechtfertigungslehre verschwanden vor einer moralischen Selbstrechtfertigung aus den eigenen Tugenden und erschienen schließlich, wie es ein später Rationalist formuliert, als ‚eine unheilvolle dogmatische Extravaganz eines großen und kühnen, aber zuweilen einseitigen Geistes‘“. Siehe dazu auch Baur, *Salus Christiana*, S. 111ff.

<sup>37</sup>So schon Baur, *Epochen*, S. 173ff., der Plancks Pragmatismus einer vernichtenden Kritik unterzieht. Vgl. auch Nigg, *Kirchengeschichtsschreibung*, S. 138, Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, S. 98f., und Lipps, *Dogmengeschichtsschreibung*, S. 42.

Produktes leidenschaftlicher Polemik und die Rückführung der Reformation auf die Charaktere der Reformatoren an Planck anknüpft. Diese Möglichkeit wäre insofern bemerkenswert, als er im *Handbuch* die pragmatische Geschichtsbetrachtung der protestantischen Dogmengeschichtsschreiber als ein wirksames Mittel zur Nivellierung der christlichen Lehre betrachtet<sup>38</sup>. Dabei hat er jedoch in erster Linie die Beurteilung der altkirchlichen Dogmen und ihrer Entwicklung im Blick. Allerdings ist zu berücksichtigen, daß bereits die ältere römisch-katholische Reformationskritik deutliches Interesse an den Persönlichkeiten der Reformatoren zeigte und bestimmte Charakterbilder entwarf, die lange Zeit nachwirkten<sup>39</sup>. Um eine Beziehung zwischen Döllinger und Planck anzunehmen, wird man sich also keineswegs auf allgemeine Berührungen beschränken dürfen, sondern deutliche Parallelen nachzuweisen haben.

## ii. Vergleich von Döllingers *Handbuch* mit Plancks *Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs*

Plancks *Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs* steht, wie bereits angedeutet, im Dienste einer kritischen Auseinandersetzung mit der klassischen lutherischen Lehre. Wenngleich Planck dieser Lehre grundsätzlich wohlwollend gegenübersteht und sein Werk sogar bewußt als Lutheraner verfaßt<sup>40</sup>, so ist er als „gemäßigter Rationalist mit supranaturalem Einschlag“<sup>41</sup> doch von einer kritischen Haltung gegenüber dem gewordenen Lehrbegriff seiner Kirche bestimmt. Seine Kritik erwächst vor allem aus einer grundsätzlichen Skepsis und Abneigung gegenüber theologischen Streitigkeiten und Formeln, die ihn zu einer scharfen Absage an das strenge Luthertum führt.

Nach Plancks Überzeugung zeichnete sich die lutherische Kirche in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts gerade dadurch aus, daß sie keine abgeschlossene Gestalt der Lehre besessen habe. Vielmehr sei sie charakterisiert gewesen durch das Nebeneinander des strengen Augustinismus Luthers und der gemäßigten melanchthonischen Weiterführung dieses Ansatzes. Dabei bringt der Dogmenhistoriker deutlich seine Sympathie für die Lehre Melanchthons zum Ausdruck, die er als Ansatzpunkt zu einer weiteren Verfeinerung der protestantischen Lehre versteht. Demgegenüber sei es nun den Schülern Luthers in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gelungen, den strengen Augustinismus ihres Lehrers zur allein gültigen Lehrform der lutherischen Kirche zu erheben und ihr in der Konkordienformel eine abgeschlossene Gestalt zu geben<sup>42</sup>. Diese aus Plancks Sicht negative Entwicklung führte seiner Einschätzung nach dazu, daß die Verfeinerung der protestantischen Lehre aufgehalten worden sei und erst in der Gegenwart, nach fast zweihundert Jahren, von der neueren Theologie wieder aufgenommen werden könne<sup>43</sup>.

Mit seinem sechsbändigen Werk, das die Entstehung und die Veränderung des protestantischen Lehrbegriffs innerhalb des 16. Jahrhunderts verfolgt, will Planck zu einem kritischen Umgang

<sup>38</sup>Vgl. HdbKG II/2, S. 940.

<sup>39</sup>Hier ist zu erinnern an Hertes These, daß Cochläus bis ins 20. Jahrhundert hinein das römisch-katholische Lutherbild bestimmt habe, vgl. dazu oben in der Einleitung, S. 5.

<sup>40</sup>Diese Haltung kommt in dem Titel zum Ausdruck, der von „unserem protestantischen Lehrbegriff“ spricht. Vgl. Lipps, *Dogmengeschichtsschreibung*, S. 55.

<sup>41</sup>So Hirsch, *Geschichte* V, S. 58. Planck selbst bezeichnete sich als „rationaler Supernaturalist“.

<sup>42</sup>Vgl. dazu vor allem das überblicksartige erste Kapitel des vierten Bandes, Planck, *Geschichte* IV, S. 1ff.

<sup>43</sup>Vgl. a.a.O. VI, S. 817f.

mit dem kirchlichen Lehrsystem befähigen. Dabei geht es ihm darum, die grundlegenden Ideen der Reformation hervorzuheben und demgegenüber unwichtige Nebenbestimmungen und spätere Zusätze als solche kenntlich zu machen<sup>44</sup>. Ganz im Sinne der pragmatischen Geschichtsbetrachtung will Planck aber auch aufzeigen, daß die Ausformung der lutherischen Lehre keineswegs nur durch theologische Motive, sondern vor allem auch durch politische Interessen sowie durch die Charaktere der handelnden Personen bestimmt gewesen sei<sup>45</sup>. Infolge dieses Blickwinkels liefert er über weite Strecken hinweg eine allgemeine Darstellung der Reformationsgeschichte.

Vergleicht man nun diese Darstellung mit Döllingers *Handbuch* von 1828, so stößt man auf einen überraschenden Befund. Zunächst fällt auf, daß die Komposition des historischen Materials im *Handbuch* über weite Strecken der Komposition in Plancks *Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs* entspricht. Zwar liefert der Göttinger Dogmenhistoriker in seinem mehrbändigen Werk eine sehr viel umfangreichere Darstellung, in der eine Fülle von Details erscheinen, die in dem konzentrierten Abriß Döllingers nicht erwähnt werden. Trotzdem läßt sich eine gemeinsame Anordnung von Großkomplexen erkennen. Diese Anordnung ist umso auffälliger, als sie keineswegs nur von chronologischen, sondern ebenso von sachlichen Gesichtspunkten bestimmt ist<sup>46</sup>. Darüberhinaus finden sich aber auch Übereinstimmungen zwischen beiden Werke in der Darbietung einzelner Details<sup>47</sup>. Doch nicht nur im Hinblick auf

<sup>44</sup>Vgl. dazu Lipps, *Dogmengeschichtsschreibung*, S. 51ff.

<sup>45</sup>Vgl. Planck, *Geschichte* I, S. IVf. u. IV, S. VIIIff.

<sup>46</sup>Am deutlichsten zeigt sich diese gemeinsame Komposition beim Vergleich des zweiten Bandes der *Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs* mit HdbKG II/2, S. 419-435. Setzt Planck ein mit der Darstellung der Wittenberger Unruhen von 1521/22, um daran Luthers Kampf gegen Zölibat und Mönchsgelübte nach seiner Rückkehr nach Wittenberg anzuschließen, so greift auch Döllinger diese Themenkomplexe auf, vgl. HdbKG II/2, S. 420f. Freilich verbindet er damit den Hinweis auf den Kampf des Reformators gegen die Privatmessen und dessen Gottesdienstreform, die Planck in anderem Zusammenhang erwähnt. Demgegenüber schaltet der Göttinger Dogmenhistoriker nach der Darstellung der ersten Reformen in Wittenberg die Behandlung von Melanchthons *Loci communes*, die im *Handbuch* überhaupt nicht aufgeführt werden, sowie den Verweis auf Luthers Bibelübersetzung, die Döllinger bereits im Zusammenhang des Wartburgaufenthalts des Reformators erwähnt, ein. Abgesehen von diesen Differenzen verläuft die Anordnung des Stoffs nun aber im folgenden parallel: Planck wie Döllinger behandeln zusammenhängend die Auseinandersetzungen Luthers mit Heinrich VIII. von England sowie mit Erasmus, indem sie gleichermaßen diese beiden Männer als neue Gegner des Reformators betrachten, vgl. Planck, *Geschichte* II, S. 100ff. mit HdbKG II/2, S. 421f. Im Anschluß daran berichten beide über die Ausbreitung der lutherischen Lehre außerhalb Kursachsens, insbesondere in den großen Städten des Reiches, vgl. Planck, *Geschichte* II, S. 138ff., mit HdbKG II/2, S. 422, um dann die politische Entwicklung bis zum Regensburger Bündnis der romtreuen Reichsstände von 1524 darzustellen, vgl. Planck, *Geschichte* II, S. 150ff., mit HdbKG II/2, S. 423. Darauf folgt bei beiden Autoren die Behandlung des Bauernaufstandes sowie, unmittelbar daran anschließend, des Abendmahlsstreits. Ferner schließt sich daran sowohl bei Planck als auch bei Döllinger die Skizzierung der Neuordnung des kursächsischen Kirchenwesens und der Einführung der Reformation in Hessen an, die beide in deutlichem Kontrast zu den Entwicklungen in Kursachsen zeichnen, vgl. Planck, *Geschichte* II, S. 332ff. mit HdbKG II/2, S. 432. Schließlich folgt in beiden Werken eine Skizzierung der politischen Hintergründe bis zum Reichstag von Speyer 1529, vgl. Planck, *Geschichte* II, S. 360ff., mit HdbKG II/2, S. 432ff. Auch die Komposition des ersten und des dritten Bandes findet im *Handbuch* über weite Strecken hinweg deutliche Entsprechungen, die hier jedoch nicht näher ausgeführt werden sollen.

<sup>47</sup>Im ersten Band seines Werkes setzt sich Planck im Anschluß an die Erwähnung der Verbrennung der Bannbulle und des kanonischen Rechts im Dezember 1520 mit dem unter den Anhängern der Reformation geschürten Haß gegen das Papsttum auseinander. Dabei verweist er auf die Spottbilder Lucas Cranachs sowie auf die polemischen Schriften Ulrich von Hutten als Mittel der Agitation, vgl. Planck, *Geschichte* I, S. 374ff. Obgleich diese Anordnung chronologisch in keiner Weise naheliegt, begegnet sie ebenfalls bei Döllinger unter Erwähnung derselben Momente, vgl. HdbKG II/2, S. 418. Beiden Autoren dient die Erwähnung der Papstpolemik als direkte

die Komposition zeigen sich deutliche Parallelen. Ebenso erscheinen im *Handbuch* Beurteilungen historischer Sachverhalte, die bei Planck deutliche Entsprechungen, ja, teilweise sogar wörtliche Anklänge finden<sup>48</sup>. Dieser Befund legt den Schluß nahe, daß sich Döllinger bei seinem Abriß der deutschen Reformationsgeschichte wesentlich an Plancks *Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs* orientiert hat. Das ist nun freilich nicht im Sinne eines Plagiats zu verstehen. Der Münchener Kirchenhistoriker übernimmt durchaus nicht einfach Plancks Darstellung. Zwar knüpft er an dessen Positionen an, setzt sich aber kritisch mit ihnen auseinander und gelangt dabei vor dem Hintergrund seines eigenen römisch-katholischen Standpunktes zu deutlichen Modifizierungen<sup>49</sup>. Daß Döllinger im *Handbuch*, in dem er keineswegs neue wissenschaftliche Ergebnisse präsentieren, sondern einen konzentrierten geschichtlichen Abriß für

---

Überleitung zum Wormser Reichstag.

<sup>48</sup>Oben, S. 18, wurde darauf hingewiesen, daß Döllinger Luthers Abweichung von der Kirchenlehre erstmals in den deutschen Schriften des Jahres 1518 festzustellen meint, in denen er „schon den für seinen Lehrbegriff so wichtigen Grundsatz“ ausgeführt habe, „daß der Glaube *allein* Vergebung der Sünden gewähre.“ Auch Planck mißt diesen Schriften maßgebliche Bedeutung zu. Zwar vertritt er, anders als der Münchener Kirchenhistoriker, nachdrücklich die Auffassung, daß Luther seine Rechtfertigungslehre bereits vor dem Ablassstreit in ihren Grundzügen ausgebildet habe. Dennoch sieht er den „Grundsatz, daß bloß Glaube an Gottes Verheißung ohne Werke Vergebung der Sünden erwerben könne“ im Sermon von der Buße erstmals deutlich in Erscheinung treten, vgl. Planck, *Geschichte* I, S. 131ff. Scharfe Kritik wird in beiden Werken an der Verbrennung der Bannandrohungsbulle und des kanonischen Rechts durch Luther geübt, die Döllinger wie Planck als einen persönlichen Racheakt des Reformators verstehen. Dabei weisen sie gleichermaßen darauf hin, daß Luther bei der nachträglichen Rechtfertigung dieses Schrittes in der Schrift „Warum des Papsts und seiner Jünger Bücher verbrannt sind“ in einen peinlichen Selbstwiderspruch geraten sei. Er habe nämlich die Verbrennung des kanonischen Rechts mit dem Hinweis auf vermeintlich unchristliche Lehren, die dieses enthalte, begründet und als eine solche das Recht zur Selbstverteidigung genannt. Gleichzeitig habe er aber selbst die genannte Schrift mit Ri 15,11 beschlossen: *Sicut fecerunt mihi, sic feci eis*, vgl. a.a.O. I, S. 352f. mit HdbKG II/2, S. 418. Auf die in diesem Zusammenhang sich anschließende Kritik beider Autoren an der beißenden Polemik der Reformation gegen das Papsttum wurde bereits in Anm. 47 verwiesen. Verblüffend ist die Übereinstimmung zwischen beiden Autoren bezüglich der Beurteilung der Ursachen für den Bauernaufstand. Ebenso wie der Münchener Kirchenhistoriker nennt auch Planck (!) als maßgebliche Faktoren die Wirkung des reformatorischen Freiheitsbegriffs sowie die beißende Polemik Luthers, mit der er selbst „Grossen“ begegnet sei, und betont sogar mit Nachdruck, daß der Aufstand keineswegs die Folge sozialer Mißstände gewesen sei. Allerdings wirft dieser Zusammenhang zwischen Reformation und Bauernaufstand für Planck, anders als für Döllinger, kein grundsätzlich negatives Licht auf die Reformation, vgl. Planck, *Geschichte* II, S. 180ff. mit HdbKG II/2, S. 424. Beide Autoren betrachten die Einführung der Reformation in Hessen im Gegenüber zu den kursächsischen Entwicklungen als Beispiel für eine landesherrlich organisierte Neuordnung des Kirchenwesens und verweisen auf deren zügige Durchführung. Übereinstimmend heißt es in beiden Werken: „Alles war das Werk weniger Monate.“ Wenn Döllinger feststellt, vgl. a.a.O., S. 432, daß es in Kursachsen „hauptsächlich der Adel“ gewesen sei, „welcher sich durch das Kirchengut bereicherte, in Hessen der Landesherr“, so findet diese Feststellung eine bemerkenswerte Entsprechung bei Planck, *Geschichte* II, S. 360, der erklärt, Philipp von Hessen habe als Landesherr dafür Sorge getragen, daß die Kirchengüter „nicht wie in Sachsen die Beute des gierigen Adels wurden, sondern gab ihnen eine Bestimmung, die für Kirche und Staat gleich vorteilhaft war“. Schließlich findet sich in beiden Werken eine scharfe Kritik an der Rekusation des Reichskammergerichts durch die protestantischen Stände im Zusammenhang ihres Vorgehens gegen Herzog Heinrich von Braunschweig im Jahre 1542. Bemerkt Planck a.a.O. III/2, S. 211: „Indem sie das gemeinschaftliche Reichsgericht rekusierten, lösten sie eben damit eines der festesten Bande auf, das sie mit dem ganzen Reichs-Körper und den übrigen Ständen zusammenhielt“, so heißt es bei Döllinger, HdbKG II/2, S. 452: „Dieser Schritt kam, da das Kammergericht beynah das einzige Band zwischen den Ständen des Reichs war, einer gänzlichen Lossagung vom Reiche sehr nahe.“

<sup>49</sup>Ein gutes Beispiel für eine solche Modifizierung ist die in Anm. 48 genannte Beurteilung der Reformation in Hessen. Aufgrund der kompositorischen Berührungen und der wörtlichen Anklänge läßt sich erkennen, daß Döllinger in diesem Zusammenhang an Planck anknüpft. Während dieser aber die Ansicht vertritt, daß in Hessen, anders als in Kursachsen, das Kirchengut zu nützlichen Zwecken eingesetzt worden sei, äußert der Münchener Kirchenhistoriker die Meinung, daß in beiden Fällen das Kirchengut geraubt worden sei.

nichtwissenschaftliche Leser liefern will, auf ein geradezu epochemachendes Werk seiner Gegenwart zurückgreift und dieses maßgeblich berücksichtigt, darf im Grunde auch nicht weiter überraschen. Vielmehr bestätigt sich, daß Planck sich auch unter den Katholiken seiner Zeit größter Wertschätzung erfreute und insofern ein wissenschaftlicher Austausch über konfessionelle Grenzen hinweg stattfand.

Lassen sich nun vor dem Hintergrund dieses Ergebnisses auch Berührungen zwischen Döllinger und Planck im Hinblick auf die Beurteilung des reformatorischen Lehrbegriffs feststellen? In der Tat finden sich auch in diesem Zusammenhang bemerkenswerte Parallelen. Um diese jedoch richtig einschätzen zu können, bedarf es zunächst einer Skizzierung der grundlegenden Differenzen. Anders als der Katholik Döllinger steht der Lutheraner Planck dem reformatorischen Lehrbegriff grundsätzlich positiv gegenüber und versteht ihn als das Ergebnis einer Reinigung der christlichen Religion von den im Mittelalter eingetretenen Verunstaltungen. Planck vertritt die Auffassung, daß im Mittelalter ein Glaubenssystem aufgerichtet worden sei, das letztlich dazu gedient habe, die Herrschaftsansprüche des Papsttums und der Hierarchie zu stützen und auszubauen<sup>50</sup>. Mit dieser Auffassung bewegt er sich ganz im Horizont protestantischer Reformationsgeschichtsschreibung der Aufklärung<sup>51</sup>. Nicht zuletzt der scholastischen Gnadenlehre räumt der Dogmenhistoriker eine besondere Bedeutung innerhalb des mittelalterlichen Glaubenssystems ein. Mit ihrer nach seiner Einschätzung pelagianisierenden Betonung der Verdienstlichkeit äußerlicher Werke „schon an sich und ohne Rücksicht auf die Gesinnungen womit sie verrichtet werden“ und ihrer Notwendigkeit zur Erlangung der göttlichen Gnade habe sie eine wesentliche Stütze des äußeren Kirchenwesens mit seinen äußeren Formen gebildet<sup>52</sup>. Mit dieser Charakterisierung wird das Anliegen der scholastischen Gnadenlehre deutlich verkürzt, die ja keineswegs auf die Förderung einer bloß äußerlichen Werkfrömmigkeit abzielt, sondern, anders als Planck meint, durchaus auf die innere Gesinnung des Menschen beim Tun guter Werke dringt. Demgegenüber betrachtet es der Dogmenhistoriker gerade als das Verdienst Luthers, die Bedeutung der inneren Gesinnung durch die Akzentuierung des allein rechtfertigenden Glaubens wieder geltend gemacht zu haben. Planck verweist auf die Anfechtungen des jungen Augustinermönchs und sieht sie erwachsen aus der Einsicht, daß alle äußerliche Werkfrömmigkeit den Menschen der göttlichen Gnade nicht würdig mache. Aus dieser Einsicht heraus sei er in Anknüpfung an Paulus und Augustin schließlich zu der Erkenntnis gelangt, daß allein der Glaube unter Ausschluß aller ihm vorangehenden Werke dem Menschen Gnade und Sündenvergebung schenke<sup>53</sup>.

Trotz dieser grundsätzlich positiven Bewertung des Lutherschen Ansatzes übt Planck doch scharfe Kritik an einzelnen theologischen Positionen des Reformators. Dabei wirft er ihm vor, aus seinem an und für sich berechtigten Ansatz überspitzte Folgerungen gezogen zu haben und dadurch zu theologisch höchst problematischen Konsequenzen gelangt zu sein<sup>54</sup>. Als pragma-

<sup>50</sup>Vgl. Planck, *Geschichte* I, S. 14ff.

<sup>51</sup>Vgl. Bornkamm, *Luther*, S. 16ff.

<sup>52</sup>Vgl. Planck, *Geschichte* III/1, S. 134f. Dazu unten S. 49.

<sup>53</sup>Vgl. Planck, *Geschichte* I, S. 57ff.

<sup>54</sup>Diese Kritik gilt vor allem Luthers Erbsündenlehre und der damit zusammenhängenden Auffassung von der gänzlichen Unfreiheit des menschlichen Willens sowie seiner im Gegenüber zu den Schweizer Reformatoren formulierten Abendmahlslehre. Doch auch darüberhinaus rügt Planck immer wieder einzelne Positionen des Re-

tischer Geschichtsschreiber führt Planck diese überspitzten Folgerungen ganz auf die Persönlichkeit Luthers zurück und deutet sie als Produkt seines Charakters. Immer wieder wirft er dem Reformator eine „gierige Hastigkeit“ vor, die sich bedenkenlos zu den absurdesten Extremitäten habe hinreißen lassen<sup>55</sup>. Er beklagt Luthers Mangel an Besonnenheit und ausgewogener Reflexion<sup>56</sup> und tadelt dessen leidenschaftliche Streitsucht, die sich in schroffster Weise von den Gegnern abgegrenzt habe, selbst wenn die theologischen Gegensätze eher unbedeutend gewesen seien<sup>57</sup>. Luthers Positionen sind nach Einschätzung des Göttinger Dogmenhistorikers also gerade nicht theologisch motiviert, haben dementsprechend für ihn auch gar keine theologische Relevanz, sondern sind lediglich die Eskapaden eines „sonderbaren Mannes“<sup>58</sup>.

Damit begegnet nun jenes Modell zur Deutung der Lehre Luthers, das sich in Döllingers *Handbuch* von 1828 feststellen ließ, nur daß es bei Planck nicht auf die Gesamtheit der reformatorischen Lehre angewandt wird, sondern lediglich zur Erklärung einzelner, vermeintlich überspitzter Bestandteile desselben gilt. Versteht der Göttinger Dogmenhistoriker lediglich einzelne, ihm problematisch erscheinende Anschauungen des Reformators als Produkt seines streitsüchtigen und leidenschaftlichen Charakters, so führt Döllinger grundsätzlich den Bruch Luthers mit der spätmittelalterlichen Kirche auf diesen Charakter zurück und betrachtet die reformatorische Lehre als eine theologisch nicht ernstzunehmende Absurdität.

Daß der Münchener Kirchenhistoriker mit dieser Einschätzung unmittelbar an die von der pragmatischen Geschichtsbetrachtung bestimmte Sicht Plancks anknüpft, läßt sich durch auffällige Parallelen zwischen beiden Werken belegen. Ähnlich wie Döllinger<sup>59</sup> nimmt Planck die Infragestellung des kanonischen Ansehens des Jakobusbriefes bei der Leipziger Disputation zum Anlaß, auf das Ungestüme Luthers zu verweisen. Dabei führt er, anders als der Münchener Kirchenhistoriker, vergleichend das ganz unterschiedliche Verhalten Melancthons in einer ähnlichen Situation an, um den „Unterschied ihres Charakters in das auffallendste Licht“ zu stellen. Im Hinblick auf Luther bemerkt Planck: „Unter dem Streit über die guten Werke war Luthern die berühmte Stelle aus dem Brief des Apostels Jacobi entgegen gehalten worden; und Luther, ohne sich lange zu bedenken, ob sich Jacobus nicht durch irgend eine Erklärung mit Paulo vereinigen liesse, verwarf so gleich das canonische Ansehen seines Briefs.“<sup>60</sup> Diese Passage findet sich in etwas veränderter Gestalt, aber mit unverkennbar deutlichen Anklängen an Planck ebenfalls im *Handbuch*: „am deutlichsten aber zeigte sich sein Character, da er, weil man ihm

formators, vgl. etwa a.a.O. I, S. 290ff., die Kritik an der Auffassung von der fides infantium.

<sup>55</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 292.

<sup>56</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 296.

<sup>57</sup>Vgl. a.a.O. II, S. 396. A.a.O. I, S. 354, wird Luther von Planck folgendermaßen charakterisiert: „Es war ihm, so lang er lebte, unerträglich, einem Gegner auch nur den kleinsten Schatten eines Triumphes über sich zu lassen, wenn er den Gegner nicht allzutief verachtete“.

<sup>58</sup>Im Zusammenhang der Behandlung des Streits zwischen Luther und Erasmus über den menschlichen Willen, bei der Planck Luthers Mißhandlung der menschlichen Vernunft, seine „seltsame Exegese“ und seine „wahre Verhärtung gegen den fühlbaren Menschensinn“ geißelt, deutet er, vgl. a.a.O. II, S. 121, dessen starres Festhalten an seiner ursprünglichen Position trotz der wohlbegründeten Gegenargumente des Humanisten als einen „überzeugenden Beweis von dem steifen Eigensinn, mit dem er eine einmahl ergriffene Meynung festhielt; denn nichts als dieser konnte ihn so weit verblenden, daß er gerade in der unbefriedigendsten aller Antworten, die sich möglicherweise geben liessen, nichts ungerichtetes sah!“

<sup>59</sup>Vgl. oben S. 19.

<sup>60</sup>Planck, *Geschichte* I, S. 205f.

in dem Streite über die guten Werke die bekannte Stelle aus dem Briefe Jacobi entgegenhielt, ohne Bedenken das canonische Ansehen dieses Briefs verwarf.<sup>61</sup> Ebenso greift Döllinger eine Einschätzung Plancks auf, die sich im Zusammenhang der Behandlung des Streits zwischen Luther und Erasmus findet. Daß die theologisch absurden Positionen Luthers von seinen Anhängern fraglos übernommen worden seien, führt Planck auf Parteigeist zurück, der überhaupt nicht an der Wahrheit interessiert gewesen sei<sup>62</sup>. Der Münchener Kirchenhistoriker knüpft an diese Sicht deutlich an, wenn er den Umstand, daß Luthers Position „gar keinen Anstoß“ erregt habe, als einen Beweis dafür betrachtet, „wie verblendet vom Sectengeiste seine Anhänger damals schon waren.“<sup>63</sup>

Läßt sich Döllingers Deutung des Lutherschen Lehrbegriffs deutlich auf die pragmatische Geschichtsbetrachtung Plancks zurückführen, so finden ebenso seine Einschätzung der Gestalt Melanchthons und die daraus gezogenen Folgen für die Beurteilung der reformatorischen Lehre in dem Werk des Göttinger Dogmenhistorikers ihre Entsprechung. Auch Planck zeichnet den Praeceptor Germaniae in deutlichem Kontrast zu Luther und betont immer wieder dessen Mäßigung und Besonnenheit<sup>64</sup>. Vor diesem Hintergrund kommt er zu der Auffassung, daß Melanchthon die extremen Positionen Luthers nachträglich abgemildert und dadurch die reformatorische Lehre zu einer reiferen Form geführt habe. Diese Auffassung wird vor allem im Hinblick auf die Erbsünden- und Abendmahlslehre geltend gemacht<sup>65</sup>. Ebenso kann Planck aber davon sprechen, daß es durch die Mäßigung Melanchthons möglich geworden sei, die von Luther oftmals so scharf hervorgehobenen Gegensätze gegenüber der mittelalterlichen Theologie abzumildern und so einer Wiederannäherung der Parteien den Weg zu bereiten<sup>66</sup>. Deutlich tritt diese Tendenz für ihn in der *Confessio Augustana* in Erscheinung, die seiner Ansicht nach

<sup>61</sup>HdbKG II/2, S. 416.

<sup>62</sup>Vgl. Planck, *Geschichte* II, S. 138: „Ueberdies alles war damahls der Geist der Parthey unter seinen Anhängern schon so erstarkt, und die Wahrheit war schon so sehr mit dem Interesse der Parthey verflochten, daß ihr gewiß zehen Erasme Luthers Aussprüche nicht hätten verdächtig machen können, wenn sie auch mit allen Künsten der siegendsten Beredsamkeit gezeigt hätten, daß diese Aussprüche falsch seyen.“

<sup>63</sup>HdbKG II/2, S. 422.

<sup>64</sup>Vgl. etwa Planck, *Geschichte* I, S. 207 u. 296.

<sup>65</sup>Vgl. a.a.O. II, S. 86, wo Planck unter Verweis auf die verschiedenen Ausgaben der *Loci communes* konstatiert, daß Melanchthon durch „reiferes Nachdenken und fortgesetzte Untersuchung“ zu einer Modifizierung des strengen Lutherschen Augustinismus gelangt sei. Dabei spricht er geradezu von einer fortschreitenden „Aufklärung“, die schließlich auch die große Mehrheit der Lutheraner vollzogen habe. Der Dogmenhistoriker ist davon überzeugt, daß durch Melanchthons Fortführung des Lutherschen Ansatzes das reformatorische Grundanliegen völlig gewährleistet geblieben sei.

<sup>66</sup>Vgl. dazu die Ausführungen über den *Unterricht der Visitatoren*, die Planck als bewußten Versuch Melanchthons betrachtet, die polemischen Spitzenaussagen Luthers zu entschärfen, a.a.O. II, S. 394ff. A.a.O. II, S. 396, wird das Ergebnis dieser Entschärfung folgendermaßen charakterisiert: „Es war ganz unvermeidlich, daß er [Melanchthon, St. L.] über dem Geschäft, Luthers Vorstellungen einzuschränken, wo er sie bloß in der Hitze des Streits, oder in der Absicht, sich desto weiter von Gegnern zu entfernen, ausgedehnt hatte, sich oft den Gegnern merklich wieder nähern mußte. Daher kam es, daß nun in seinem Unterricht manche Lehren eine Gestalt erhielten, die sich von jener, welche sie im alten Lehrbegriff hatten, kaum mehr unterscheiden ließ. Wenigstens war der Unterschied bey weitem nicht mehr so auffallend; ließ sich von einem ungeübten Auge nicht mehr so leicht finden, und war so gar bey einigen Lehren völlig verschwunden, wo bisher Unwissenheit und Vorurtheil einen recht grossen gesehen hatten. Mehr als ein Streitpunkt war nicht nur verrückt, sondern ganz weggeräumt, um den sich beyde Partheyen indessen müde gekämpft hatten. Andere waren vorsätzlich so hingestellt, daß man ganz deutlich sehen mußte, wie wenig es der Mühe werth war, darüber zu streiten: überhaupt ließ sich nach diesem neuen Lehrbegriff gar nicht mehr zeigen, daß die Gegner in allen Artickeln des Glaubens so himmelweit von der Wahrheit abwichen, als man bisher gewöhnlich dem Volk vorgestellt hatte.“

auf alle Polemik verzichte und die Gegensätze zwischen den beiden Parteien in einer milden Form zur Darstellung bringe<sup>67</sup>.

Diese Sichtweise entspricht unverkennbar der Einschätzung Döllingers, daß der theologische Gegensatz zwischen der Reformation und der bestehenden Kirche durch die Mäßigung Melancthons an Bedeutung verloren, ja, daß sich letztlich sogar gezeigt habe, daß eine Scheidung der Überzeugungen überhaupt nicht existiert habe und die Kirchenspaltung fast ausschließlich das Werk menschlicher Leidenschaften und weltlicher Interessen gewesen sei. Diese letzte Konsequenz zieht Planck freilich nicht, sondern er vertritt die Ansicht, daß der Gegensatz durch Melancthon zwar abgemildert, keineswegs aber aufgehoben worden sei. Döllinger scheint die pragmatische Deutung der Reformationsgeschichte, wie der Göttinger Dogmenhistoriker sie vornimmt, vor dem Hintergrund seines eigenen römisch-katholischen Standpunkts bis zur äußersten Konsequenz fortzuführen.

Es fragt sich jedoch, ob die Auffassung des Münchener Kirchenhistorikers, daß ein echter theologischer Gegensatz zwischen den beiden Parteien überhaupt nicht bestanden habe, möglicherweise sogar eine Spitze gegen Planck selbst darstellt und nicht zuletzt durch dessen Deutung der Reformation provoziert ist. Wie sich oben zeigte, begründet Döllinger seine Einschätzung mit dem von der Confessio Augustana und ihrer Apologie gegenüber der „catholischen Lehre“ erhobenen Pelagianismusvorwurf. Diesen Vorwurf hält er für unberechtigt, da die Kirche niemals den Werken, die der außerhalb des Gnadenstandes befindliche Mensch wirke, eine rechtfertigende und sündenvergebende Bedeutung zugemessen habe. Demgegenüber habe sie stets darauf gedrungen, daß Sündenvergebung und Rechtfertigung umsonst, unabhängig vom menschlichen Verdienst geschenkt werde. Döllinger zieht den Schluß, daß Melancthon in beiden Bekenntnisschriften die kirchliche Lehre bewußt verzerre, um die einmal vollzogene Kirchenspaltung dadurch zu legitimieren<sup>68</sup>.

Nun wurde bereits angedeutet, daß gerade für Planck das Grundcharakteristikum der mittelalterlichen Gnadenlehre in der Betonung der Verdienstlichkeit äußerer Handlungen zur Förderung einer bloß mechanischen Werkfrömmigkeit unabhängig von der menschlichen Gesinnung besteht und daß er von hier aus den theologischen Gegensatz zwischen der Reformation und der mittelalterlichen Kirche definiert<sup>69</sup>. Diese Sichtweise bestimmt wesentlich seine Einschätzung des Augsburger Reichstages und der auf ihm geführten Ausgleichsverhandlungen zwischen den röm-treuen und den protestantischen Ständen. Ähnlich wie Döllinger weist er darauf hin, daß Melancthons Abmilderung der Lutherschen Lehre in der Confessio Augustana die beiden Parteien einander näher gebracht habe und bei den Verhandlungen in zahlreichen Glaubensartikeln eine Einigung erzielt worden sei<sup>70</sup>. Daß die Augsburger Verhandlungen schließlich

<sup>67</sup>Vgl. a.a.O. III/1, S. 39ff. Planck kann das Verdienst der Confessio Augustana darin bestimmen, daß sie die Abneigung besänftigt habe, die zahlreiche Zeitgenossen bloß deshalb gegen die reformatorische Lehre gefaßt hätten, „weil sie sich an der Heftigkeit Luthers stießen, und überhaupt in den sonderbaren Mann nicht finden konnten“, vgl. a.a.O. III/1, S. 47.

<sup>68</sup>Vgl. oben S. 22f.

<sup>69</sup>Vgl. oben S. 45.

<sup>70</sup>Freilich vertritt Planck die Auffassung, daß diese Einigung größtenteils nur eine äußerliche gewesen sei, bei der man sich auf gemeinsame Bestimmungen habe einigen können, ohne sie jedoch auf dieselbe Weise theologisch zu interpretieren. Dennoch mißt er dieser Annäherung eine nicht unerhebliche Bedeutung zu und würdigt sie als

doch scheiterten, liegt für ihn im kompromißlosen Festhalten der romtreuen Theologen an drei Punkten begründet: an der Satisfaktion als eines notwendigen Bestandteils der Buße, an der Verdienstlichkeit aller guten Werke und an der Beibehaltung der Privatmessen. Gerade an diesen drei Punkten aber manifestiert sich für Planck die mittelalterliche Werkfrömmigkeit, die die Protestanten, so sehr sie auch sonst zu Zugeständnissen bereit gewesen seien, nicht hätten bejahen können<sup>71</sup>. Wenn Döllinger demgegenüber den Pelagianismusvorwurf der Bekenntnisschriften als ein bloßes Scheinargument zugunsten der Reformation kritisiert, so stellt er damit zugleich Plancks gesamte Argumentation in Frage. Für ihn zeichnet sich die Reformation keineswegs dadurch aus, daß sie die Bedeutung des Glaubens als innere Gesinnung im Gegenüber zu einer äußerlichen Werkfrömmigkeit wieder ans Licht gebracht habe. Vielmehr führt er die Reformation zurück auf menschliche Leidenschaften und weltliche Interessen.

### 3. Döllingers Einschätzung der Reformation und ihrer Lehre im Gefolge des *Handbuchs*

Bleiben die anhand des *Handbuchs* von 1828 ermittelten Grundlinien von Döllingers Reformationsdeutung mit ihrer herausgehobenen Kritik am reformatorischen Schriftprinzip und der demgegenüber untergeordneten inhaltlichen Auseinandersetzung mit der reformatorischen Lehre der Reformatoren zunächst weiterhin bestimmend? Der Münchener Kirchenhistoriker veröffentlichte in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts keine umfangreichen Darstellungen der Reformationsgeschichte<sup>1</sup>. Dennoch setzte er sich auch in dieser Zeit mit der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts auseinander. Dies ist zum einen der Fall in einer 1830 in der Zeitschrift *Eos* publizierten Rezension, in der das Thema Reformation ausführlich entfaltet wird. Diese Rezension<sup>2</sup> ist den beiden ersten Bänden der *Neueren Geschichte der Deutschen*

ein redliches Bemühen beider Seiten um Frieden, vgl. Planck, *Geschichte* III/1, S. 112ff.

<sup>71</sup>Vgl. a.a.O. III/1, S. 134f.: „Wohl waren dies nur drey Punkte, aber wer sieht nicht, daß das ganze Gebäude des Römischen Lehrbegriffs und des Römischen Gottesdiensts auf diese drey Punkte sich stützte? Diese drey Punkte flossen am unmittelbarsten aus jenem einzigen Satz aus, der das herrschende, man möchte fast sagen, das plastische Prinzipium der Theologie war, die den ganzen Gottesdienst allmählig danach gebildet hatte, aus dem Satz: Es giebt gewisse Handlungen, die schon an sich und ohne Rücksicht auf die Gesinnungen womit sie verrichtet werden, Gott wohlgefällig sind, deren bloss mechanische Verrichtung daher schon gottesdienstlich, und schon in einem gewissen Grad wirksam zu Erlangung seiner Gnade oder zu Abwendung seines Mißfallens ist, wenn sie schon nicht immer allein dazu hinreicht, und nicht den ganzen Gottesdienst ausmacht.“

<sup>1</sup>Das Werk *Geschichte der christlichen Kirche*, Bd. I, Abt. 1 u. 2, Landshut 1833/35, stellt eine Neubearbeitung der von Hortig bearbeiteten Teile des *Handbuchs der christlichen Kirchengeschichte* dar und umfaßt somit nicht die Reformation. Letzteres gilt ebenso für das *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, 2 Bde., Regensburg 1836/38, das von Döllinger völlig neu konzipiert wurde und nicht nur unter den deutschen Katholiken, sondern auch im Ausland auf breite Zustimmung stieß, vgl. Friedrich, *Döllinger* I, S. 454ff.

<sup>2</sup>*Eos* 14 (1830), S. 629-631, 633-635, 637-639, 641-643, 645-647, 649-651, 653-655, 657-659 u. 661-663. Lösch, *Döllinger und Frankreich*, S. 508f., weist diese Rezension der Verfasserschaft des Münchener Kirchenhistorikers zu, da sich seiner Ansicht nach in ihr „schon allseitig“ dessen Hauptwerk über die Reformation von 1846/48 ankündige. Diese allseitige Ankündigung meint er in der „Beurteilung der innerhalb der protestantischen Forschung üblichen Grundauffassung vom Wesen der Reformation“, in der „Charakteristik von Luthers Persönlichkeit und theol. Anschauungen“ sowie im „Interesse für Melancthon und für die Gruppen hervortretender lutherischer Praedikanten“ wahrzunehmen. Daneben verweist Lösch darauf, daß Döllinger sich mehrfach wohlwollend über das Werk Menzels geäußert habe und führt als Beleg mehrere Artikel an, die er selbst ebenfalls der Verfasserschaft des Kirchenhistorikers zuordnet. Dabei handelt es sich um eine weitere Rezension der *Neueren Ge-*

von der Reformation bis zur Bundes-Acte<sup>3</sup> des schlesischen Konsistorial- und Schulrates KARL ADOLF MENZEL (1784–1855)<sup>4</sup> gewidmet. Bereits im *Handbuch* hatte Döllinger auf dieses Werk verwiesen und den Umstand anerkennend hervorgehoben, daß Menzel sich als Protestant ungewöhnlich kritisch mit der Reformation auseinandersetzt<sup>5</sup>. In der Rezension von 1830 geht er schließlich im einzelnen auf die reformationsgeschichtlichen Teile der *Neueren Geschichte der Deutschen* ein, entfaltet dabei aber vor allem seine eigene Sicht der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts. Zum anderen setzt er sich mit dem Thema Reformation in seinen kirchengeschichtlichen Vorlesungen auseinander, deren Inhalt sich mit Hilfe eines entsprechenden Skriptes aus seiner Hand<sup>6</sup> sowie mit Hilfe einer von einem gewissen J.B. Nobel angefertigten Nachschrift einer im Wintersemester 1837/38 gehaltenen Vorlesung<sup>7</sup> dokumentieren läßt.

---

*schichte der Deutschen*, die 1834 in den *Bayerischen Annalen* veröffentlicht wurde, sowie um den Aufsatz *Ueber katholische und protestantische Geschichtsschreibung*, der 1845 in den *Historisch-politischen Blättern* erschien. Dieser letztgenannte Aufsatz konnte inzwischen jedoch von Albrecht/Weber, *Mitarbeiter*, S. 17, eindeutig CONSTANTIN HÖFLER zugeordnet werden, der ihn darüberhinaus selbst in einem Verzeichnis seiner Veröffentlichungen aufführt, vgl. Brechenmacher, *Großdeutsche Geschichtsschreibung*, S. 247, Anm. 338. Die Menzel-Rezension von 1834 kann jedoch schon aufgrund der Selbstcharakterisierung ihres Verfassers keinesfalls Döllinger zugeschrieben werden. Dieser erklärt nämlich, vgl. *Bayerische Annalen* II (1834), S. 59, daß er sich ein redliches Urteil über das besprochene Werk zutraue, „da ich mich schon seit mehr als zwölf Jahren selbst mit der Ausarbeitung einer deutschen Geschichte beschäftige, deren Vollendung ich mir zur Lebensaufgabe gesetzt“ habe. Demnach müßte Döllinger, wäre er der Verfasser, schon vor 1822, also noch vor seiner Tätigkeit als Kaplan und lange vor der Veröffentlichung seines Erstlingswerkes von 1826, den Plan zur Ausarbeitung eines größeren Werkes über die deutsche Geschichte gefaßt haben. Dies erscheint jedoch unwahrscheinlich, umso mehr, als der Kirchenhistoriker selbst nirgends von einem entsprechenden Plan seiner Jugend berichtet. Fallen damit zwei wesentliche Stützen für Löschs Zuordnung der Rezension von 1830, so steht allerdings außer Zweifel, daß sich das Menzelsche Werk der besonderen Wertschätzung Döllingers erfreute, vgl. die von Lösch angeführten Äußerungen bei Friedrich, *Döllinger* I, S. 224, sowie in *Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat*, S. 105. Es fragt sich nur, ob diese Wertschätzung ausreicht, um die genannte Rezension der Verfasserschaft des Kirchenhistorikers eindeutig zuzuordnen, fand Menzel doch auch sonst innerhalb des Görres-Kreises positive Aufnahme. Auch Löschs erstgenanntes Argument, die Nähe der Rezension zur *Reformation*, erweist sich bei genauerer Betrachtung als zu oberflächlich. Im folgenden wird sich deutlich zeigen, daß in dieser Rezension eine Einschätzung der Reformation vertreten wird, die sich grundlegend von der des dreibändigen Werkes von 1846/48 unterscheidet. Demgegenüber läßt sich jedoch, wie unten ausgeführt werden wird, eine Nähe zum *Handbuch* von 1828 feststellen. Diese Nähe berechtigt m.E. schließlich doch dazu, von der Verfasserschaft Döllingers auszugehen.

<sup>3</sup>*Neuere Geschichte der Deutschen von der Reformation bis zur Bundes-Acte*, 12 Bde., Breslau 1826-1848, 2. Aufl. in 6 Bden., Breslau 1854-1855.

<sup>4</sup>Zu Menzel und seinem Geschichtswerk vgl. unten S. 176ff.

<sup>5</sup>Vgl. HdbKG II/2, S. 465.

<sup>6</sup>Dieses 104 Bogen umfassende Manuskript, das die Geschichte der Reformation in Deutschland, Frankreich und der Schweiz behandelt, findet sich in seinem Nachlaß, vgl. BSB Döllingeriana XIII, 8. Zwar ist es nicht datiert, doch aufgrund von Literaturverweisen läßt sich das Jahr 1832 als terminus post quem festhalten. A.a.O., Bogen 3, verweist der Münchener Kirchenhistoriker nämlich auf den 1832 in der *Breslauer Zeitschrift für katholische Theologie* anonym veröffentlichten Aufsatz *Rechtfertigung Leo's X. in seinem Verfahren gegen Luther*. In diesem Aufsatz wird der Versuch unternommen, den Vorwurf zurückzuweisen, Leo habe sich bei seinem Vorgehen gegen Luther einer „tadelwerten Saumseligkeit“ schuldig gemacht, ein Vorwurf, den mehrere Historiker „und zuletzt noch Döllinger in seiner Fortsetzung von Hortigs Kirchengeschichte“ erhoben hätten, vgl. *Breslauer Zeitschrift für katholische Theologie*, Jahrgang 1832, 1. Heft, S. 28. Darüberhinaus wird BSB Döllingeriana XIII, 8, Bogen 11, Bezug genommen auf den im folgenden Heft der Zeitschrift ebenfalls anonym veröffentlichten Aufsatz *Ueber die Ursachen, warum Luther von der Verantwortung in Rom entbunden, und vor den Cardinal Cajetan in Augsburg gefordert wurde*. Daß das Manuskript Döllingers noch in den dreißiger Jahren als Grundlage für seine Vorlesungen gedient haben muß, ergibt sich aus inhaltlichen Berührungen, die es mit der oben genannten Nachschrift Nobels aufweist.

<sup>7</sup>Diese Nachschrift, die sich als Hs. 221 im Besitz der Dombibliothek Freising befindet und neben der Reformationsgeschichte auch die Alte Kirchengeschichte und das Mittelalter umfaßt, beschränkt sich bei der Darstellung

## a. Die Rezension von 1830

Betrachtet man zunächst die Rezension von 1830, so läßt sich feststellen, daß Döllinger sich weithin auf der Linie des *Handbuches* bewegt, selbst wenn neue Akzente gesetzt werden. Ausgehend von der Menzel unterstellten Auffassung<sup>8</sup>, daß die Reformation die religiös-politische Ordnung des Mittelalters zerstört habe, ohne aber etwas Neues an ihre Stelle gesetzt zu haben, versucht er, die Richtigkeit dieser Auffassung aufzuzeigen. Dabei konzentriert er sich auf die seiner Ansicht nach durch die Reformation herbeigeführte religiöse Destruktion. Er konstatiert, daß die Reformation entgegen ihrem Anspruch, ein im Laufe der Kirchengeschichte verlorengegangenes Evangelium wiederentdeckt zu haben, einer eigentlichen dogmatisch-theologischen Grundlage entbehrt habe und eine neue positive Lehre durch sie nicht etabliert worden sei<sup>9</sup>. Diese Einschätzung wird etwa mit dem Hinweis auf Luthers Schriften begründet, die „überall nur in unzusammenhängenden Bruchstücken seine besondern Ansichten des christlichen Dogmas und der Kirche, oft aber auf sehr widersprechende Weise kund gaben“<sup>10</sup>.

Wie im *Handbuch* von 1828 stellt sich die Reformation für Döllinger vor allem dar als eine „Einheit des Lossagens und Abfallens, der Negation“<sup>11</sup>. Durch „allgemeine Hinweisung auf den Buchstaben der Bibel“ habe sie sich von den vermeintlichen Irrtümern der bestehenden Kirche abgegrenzt<sup>12</sup>. Wiederum wird das Schriftprinzip<sup>13</sup> dafür verantwortlich gemacht, daß der Protestantismus von Anfang an durch ein Fehlen jeder positiven Einheit<sup>14</sup> und durch einen steten Wechsel subjektiver theologischer Anschauungen bestimmt gewesen sei<sup>15</sup>. Vor diesem Hintergrund gelangt er schließlich zu der auch im *Handbuch* vorgetragenen Einschätzung, daß die Reformation keineswegs aufgrund durchschlagender religiöser Überzeugungskraft, sondern aufgrund weltlicher Interessen so große Verbreitung gefunden habe. Luthers theologische An-

der Reformation auf die Entwicklungen in Deutschland bis zum Augsburger Reichstag von 1530.

<sup>8</sup>Vgl. Eos 14 (1830), S. 633f.

<sup>9</sup>Vgl. a.a.O., S. 634.

<sup>10</sup>Ebd. Daneben verweist er a.a.O., S. 637, auf die „im Kampf der Trennung entstandenen“ reformatorischen Bekenntnisschriften, die deutlich zeigten, „daß überall nichts Positives und Ganzes, kein großes harmonisch geordnetes Leben von den Reformatoren des neuen Glaubens gebildet ward.“ Dort heißt es weiter: „Sieht man zuerst auf die Exposition des neuen Dogma, auf die Glaubenslehre selbst, welche, wenn das Alte und Katholische dem Grunde der Sache nach wirklich Irrthum war, mit Klarheit und Bestimmtheit hätte ausgesprochen werden und wohl ein um so größeres corpus doctrinae hätte darstellen müssen, je mehr es das Neue und die Widerlegung des Alten zugleich enthalten sollte: so nimmt man schon auf den ersten Blick wahr, daß weder die mehr nur als Gelegenheitsschrift und diplomatisches Aktenstück zur Befriedigung der Gegenpartey gefertigte Augsburgerische Confession, noch auch deren Apologie, noch weniger aber jene heftigen schmalkaldischen Artikel diesem Zwecke entsprachen.“

<sup>11</sup>A.a.O., S. 638.

<sup>12</sup>Vgl. ebd.

<sup>13</sup>A.a.O., S. 635, spricht der Kirchenhistoriker vom „Grundprinzip“ der Reformation, das darin bestehe, „das göttliche Gesetz der Interpretation des Einzelnen zu unterwerfen“.

<sup>14</sup>Vgl. a.a.O., S. 638: „Dieser unglückliche Umstand war daher auch mit ein Hauptgrund der unzähligen und beengtesten dogmatischen Streitigkeiten, welche von dem Entstehen die evangelische Kirche zerrissen haben, und so oft die Ursachen der ärgerlichsten Zwistigkeiten unter den einzelnen Predigern geworden sind“.

<sup>15</sup>Vgl. a.a.O., S. 638: „Sieht man daher auch eben auf diese eigentliche *religiöse* Gestaltung der Dinge, und abstrahirt von der bloß äußerlichen Formation, so erblickt man alles was hierin geschah, abgerissen, ohne organischen innern und äußern Zusammenhang; bloße Conhätionen um einzelne, augenblicklich sich aufwerfende Individuen und Persönlichkeiten, und daher überall mehr oder weniger verschieden nach den Ansichten dieser einzelnen geformt und geleitet.“

schauungen seien vielfach von völlig untergeordneter Bedeutung gewesen<sup>16</sup>.

Im Hinblick auf diese Anschauungen urteilt Döllinger, daß der Reformator sich selbst und seine Anhänger „bis in die schroffsten Gegensätze“ zur bestehenden Kirche hineingeführt habe<sup>17</sup>. Wie im *Handbuch* sieht der Münchener Kirchenhistoriker aber diese Gegensätze, die vor allem bezüglich der Rechtfertigungslehre und der mit ihr in Verbindung stehenden Lehren von der Erbsünde, vom Glauben und den Werken konstatiert werden, aus „einem beschränkten und leidenschaftlichen Standpunkte“ hervorgegangen<sup>18</sup>. Wiederum erscheinen diese Lehren also als Produkte der einseitig-polemischen Grundhaltung Luthers<sup>19</sup>. Ein eigentliches theologisches Anliegen vermag der Münchener Kirchenhistoriker hinter ihnen nicht zu erkennen<sup>20</sup>. Ebenso wenig sieht er durch sie einen grundlegenden Gegensatz zwischen der Reformation und der mittelalterlichen Kirche konstituiert. Vielmehr stellt er wie im *Handbuch* eine weitgehende Übereinstimmung in den Grundlehren des Christentums fest und kann geradezu die Ansicht vertreten, daß das Luthertum im Grunde nur eine schismatische Abspaltung von der bestehenden Kirche gewesen sei<sup>21</sup>. Und wenn er schließlich unter Verweis auf entsprechende Äußerungen Luthers von einer durch die Reformation provozierten Verschlechterung der sittlichen Zustände spricht, so führt er diese gerade nicht auf die Rechtfertigungslehre zurück, sondern begründet sie damit, daß das religiöse Element innerhalb der reformatorischen Bewegung lediglich eine untergeordnete Rolle eingenommen habe und rein weltliche Interessen im Vordergrund gestanden hätten<sup>22</sup>.

<sup>16</sup>Vgl. a.a.O., S. 634: „So weit ging dieses, daß vielfach der bloße Ruf der Neuerung ohne unmittelbare Berührung mit dem Reformator und seinen Schülern selbst, jene neue Ordnung der Dinge hervorbrachte. Daß daher nicht von einer wirklich neuen Doktrin vorzugsweise die Rede war, und von ihrer vollständigen Aneignung und Erlernung, ist bey dem ersten Blicke klar.“

<sup>17</sup>Vgl. a.a.O., S. 642.

<sup>18</sup>Vgl. a.a.O., S. 641.

<sup>19</sup>A.a.O., S. 642, spricht er davon, daß die besagten Lehren „aus dem augenblicklichen polemischen Standpunkte Luthers gegen mißbräuchliche Anwendung der ältern Kirchenlehre“ erwachsen. Döllinger sieht hier die Polemik des Reformators also durch die Mißbräuche innerhalb der spätmittelalterlichen Kirche veranlaßt. Damit wird der Grundfehler Luthers darin bestimmt, daß er den Unterschied zwischen der Kirchenlehre und ihrer mißbräuchlichen Anwendung übersehen habe und sich demgegenüber berechtigt fühlte, seine „einseitige dogmatische Auffassung“ an die Stelle der Kirchenlehre zu setzen.

<sup>20</sup>Döllinger zeigt sich ebd. geradezu erstaunt, daß der Reformator seine einseitigen und schroffen Ansichten „bey einiger ruhigen Ueberlegung für allgemeine gültige Normen des Christenthums ausgeben konnte.“ Für ihn ist Luther also keineswegs bestimmt von einer grundlegenden Idee, die sein ganzes Denken mit innerer Folgerichtigkeit bestimmt habe.

<sup>21</sup>Vgl. a.a.O., S. 646, wo Döllinger darauf hinweist, daß „billig denkende Männer von beyden Seiten“ mit Ausnahme der „durch Luther und seine heftigeren Anhänger bis in die schroffsten Gegensätze verkehrten Interpretationen“ keinerlei notwendigen Gegensatz zwischen der Reformation und dem bestehenden Kirchenwesen erkannt hätten. Rechne man diese Extrempositionen ab, so „waren auch in der lutherischen Kirche im Wesentlichen dieselben christlichen Grundartikel, wie in der katholischen, und man möchte sagen, mehr oder weniger fand man in dem, der Reformation zugethanen Deutschland eigentlich dieselbe katholische Kirche, meistens sogar mit allen äußern Formen des Kultus, nur von einer bestimmten Parthey, im Gegensatz gegen die älteren Autoritäten, sowohl politisch als geistlich dirigirt und gehandhabt.“

<sup>22</sup>Im Hinblick auf einen im Gefolge der Rechtfertigungslehre eingetretenen Sittenverfall äußert sich Döllinger in der Rezension von 1830 äußerst zurückhaltend. A.a.O., S. 642f., erklärt er, daß Luthers Auffassung von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott auf „eine so schroffe Spitze hinausgetrieben werden“ konnte, „daß folgerichtig sich die Sündhaftigkeit der guten Werke und der Unwirksamkeit alles praktischen Christenthums überhaupt daraus herleiten ließ, und daß endlich die ganze christliche Lehre jene bloß idealistische, d.h. völlig nichtige Richtung genommen hätte, die wir in anderer Zeit eine Philosophie nehmen sahen, welche einer gleichen Einseitigkeit huldigte.“ Die Verwendung des Konjunktivs zeigt indessen, daß Döllinger diese letzte Konsequenz für die Refor-

## b. Döllingers Vorlesungen über Reformationsgeschichte

Auch Döllingers kirchengeschichtliche Vorlesungen aus den dreißiger Jahren bleiben im Hinblick auf die Einschätzung der reformatorischen Lehre weithin auf der Linie des *Handbuchs*. In der von Strobel abgefaßten Nachschrift der Vorlesung vom Wintersemester 1837/38 wird nach wie vor der Ablaßstreit von 1517 als Ausgangspunkt der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts betrachtet<sup>23</sup>. Zwar wird hier, anders als im *Handbuch*, der Werdegang des Reformators vor 1517 skizziert, doch dabei fehlt jeder Hinweis auf die Klosteranfechtungen und eine aus ihnen erwachsene Lehre, die ihrerseits den Anstoß zur Reformation gegeben hätte<sup>24</sup>. Luthers Lehre erscheint vielmehr immer noch erwachsen aus der Kritik an der spätmittelalterlichen Ablaßpraxis, eine Kritik, die auch die Strobelsche Vorlesungsnachschrift zunächst als grundsätzlich berechtigt betrachtet<sup>25</sup>. Ausdrücklich wird konstatiert – auch darin stimmt die Vorlesungsnachschrift mit dem *Handbuch* überein –, daß „in einem großen Theile“ der 95 Thesen „nichts Unrechtes enthalten“ gewesen sei<sup>26</sup>.

Von einer spezifisch reformatorischen Lehre, die sich von der kirchlichen Doktrin entfernt habe, spricht die Nachschrift erstmals im Zusammenhang der Heidelberger Disputation von 1518. Dabei wird auf die Radikalität des Lutherschen Sündenverständnisses und besonders die Auffassung von der bleibenden Sündhaftigkeit auch der Wiedergeborenen verwiesen, die der kirchlichen Lehre von der Heilung des bösen Willens in Christus gegenüberstehe<sup>27</sup>. Wie im *Handbuch* erscheint dieser Lehrgegensatz aber wiederum nicht erwachsen aus einem grundlegenden theologischen Anliegen der Reformation, sondern wird zurückgeführt auf die Eskalation des Ablaßstreites, der sowohl Luther als auch seine Gegner zu Extrempositionen verleitet habe<sup>28</sup>. Auch Döllingers eigenes Vorlesungsskript, das erst mit der Heidelberger Disputation einsetzt, sieht die von Luther auf dieser Disputation vertretenen Lehren aufs engste mit dem Ablaßstreit verknüpft und durch ihn provoziert<sup>29</sup>.

mation selbst offenbar nicht zieht. Inwieweit die seiner Auffassung nach aus der reformatorischen Lehre ableitbare „Unwirksamkeit alles praktischen Christenthums“ entsprechende Folgen gezeigt habe, läßt er offen.

<sup>23</sup>Vgl. Dombibliothek Freising, Hs. 221, Bogen 1, wo der Darstellung des Ablaßstreites ein kurzer Exkurs über die Lehre vom Ablaß vorangestellt wird, der folgendermaßen eingeleitet wird: „Darum daß Verkündigung des Ablasses die Ursache war, so soll das Nöthigste hier stehen.“

<sup>24</sup>Vgl. ebd. Luther habe in seiner Klosterzeit, so wird bemerkt, „fleißig die Bibel und den Augustin“ studiert, Taulers Schriften übersetzt und seine Ordenspflicht sehr genau genommen.

<sup>25</sup>Zwar wird ebd. der Ablaß als solcher nicht in Frage gestellt, wohl aber auf die Gefahr von Mißverständnissen verwiesen und die marktschreierische Anpreisung der Ablaßzettel gerügt: „An und für sich, richtig verstanden, wäre es nichts Bedenkliches gewesen, aber der Mißbrauch und der Mißverstand lagen sehr nahe, und dieß mußte vielen sehr anstößig scheinen, und zu Verwirrungen Anlaß geben.“ Die Ablaßprediger, so wird kritisiert, „zogen von Stadt zu Stadt, schlugen Buden auf, wo die Ablaßzettel zu haben waren und schrien überall wie die Marktschreier ihre Ablässe auf. Besonders wenn mehrere auftraten, trat Wetteifer ein und einer überbot den andern in verkehrter Anpreisung seiner Artikel. . . . Dieß mußte natürlich eine Reaction erheischen.“

<sup>26</sup>Vgl. ebd.

<sup>27</sup>Vgl. a.a.O., Bogen 2. Luther habe behauptet, so wird hier ausgeführt, „alles, was der Mensch thue, sey Sünde, und nur der Glaube helfe. Auch in einem Commentare über folgendes: ‚Es ist kein Gerechter auf Erden‘ zeigte er dieß, was er darauf stützte: ‚auch der Heilige sey Knecht der Sünde und thue nur Sünde.‘“

<sup>28</sup>Unmittelbar vor dem Hinweis auf die Heidelberger Disputation heißt es: „Tetzels setzte zu Frankfurt an der Oder seine Antithesen auseinander, und beide kamen auf Extreme; denn in Tetzels Sätzen waren mehrere Übertreibungen“, vgl. ebd.

<sup>29</sup>Vgl. BSB Döllingeriana XIII, 8, Bogen 3: Denn da „diese Lehren mit der vom Ablaß zusammenhängen, so hatte sich auch durch den bisher geführten Streit, hierüber sein System am ersten ausgebildet.“

Dieses Vorlesungsskript zeichnet sich nun aber dadurch aus, daß der Münchener Kirchenhistoriker hier erstmalig näher auf den von ihm als „Imputationslehre“ bezeichneten Grundgedanken der Reformatoren eingeht, nach der der Mensch nicht kraft einer ihm eigenen Gerechtigkeit von Gott gerechtfertigt werde, sondern kraft der ihm zugerechneten Gerechtigkeit Christi. Es wird sich zeigen, daß dieser Lehre in den vierziger Jahren Döllingers zentrale Kritik gelten wird. In seinem Vorlesungsskript aus den dreißiger Jahren setzt er sich mit ihr im Zusammenhang seiner Behandlung der *Confessio Augustana* und ihrer Apologie auseinander. Dabei weist er den Vorwurf zurück, die mittelalterliche Kirche und der Katholizismus würden dem stellvertretenden Verdienst Christi keinerlei Bedeutung zumessen. Demgegenüber macht er geltend, daß bereits die Scholastik von einer stellvertretenden Genugtuung Christi gesprochen habe und das Tridentinum nachdrücklich betone, daß dem Menschen das von Christus erworbene Verdienst im Vorgang der Rechtfertigung mitgeteilt werde. Freilich, so hebt der Münchener Kirchenhistoriker hervor, sei römisch-katholischerseits stets darauf gedrungen worden, daß mit dieser Mitteilung des Verdienstes Christi zugleich eine Erneuerung des Menschen erfolge und dieser Zusammenhang von stellvertretendem Verdienst und Erneuerung konstitutiv für die Rechtfertigung sei. Allein auf eine Imputation der Gerechtigkeit Christi könne sich der Mensch nach römisch-katholischer Auffassung also nicht verlassen<sup>30</sup>.

In dieser Gegenüberstellung scheint sich der Vorwurf anzudeuten, daß die Reformation den Rechtfertigungsvorgang auf einen bloß freisprechenden Akt Gottes reduziere, ohne daß damit aber eine Erneuerung des Menschen verbunden sei<sup>31</sup>. Demgegenüber wird nun aber ausdrücklich konstatiert, daß Luther und Melanchthon sich ganz auf der Linie der römisch-katholischen Lehre befunden hätten<sup>32</sup>. Diese Einschätzung wird begründet mit dem Hinweis auf Luthers Glaubensbegriff. „Luther definiert den rechtfertigenden Glauben also: ‚Der wahre Glaube ist das Werk Gottes in uns durch welches wir erneuert und wiedergeboren werden durch Gott und den Heiligen Geist. Dieser Glaube ist die wahre Gerechtigkeit, die der heilige Paulus die Gerechtigkeit Gottes nennt.‘ Wir werden also durch diesen Glauben zugleich gerechtfertigt und wiedergeboren; es ist dieß nicht ein Werk außer uns vorgehender Imputation, sondern ein

<sup>30</sup>Vgl. a.a.O., Bogen 40: „Die Lutheraner legten großes Gewicht auf die, wie sie meinten, ihnen eigenthümliche Lehre von der Imputation der Gerechtigkeit Christi, der vollkommen für uns genug gethan, und sein Verdienst zu dem unsrigen mache. Das lehrte auch die Scholastik. In der Kirche ist stets gelehrt worden, daß Christus überschwengliche Genugthuung für die Menschen geleistet, und daß der ewige Vater, zufrieden mit der Genugthuung seines Sohnes, uns so günstig behandle, als ob wir selbst genug gethan hätten. Auch das Tridentinum wiederholt oft, daß die Verdienste Christi und seines Leidens uns durch die Rechtfertigung und in derselben mitgeteilt werden. Die Katholiken behaupten aber, daß man sich nicht an eine einfache Imputation des Verdienstes Christi halten dürfe, da Gott selbst sich nicht daran hält, sondern, indem er das Verdienst auf uns überträgt, uns zugleich erneuert, seinen Geist, den Geist der Heiligkeit in uns ausgießt und uns dadurch heiligt; und alles dieses zusammen macht die Rechtfertigung des Sünders.“

<sup>31</sup>In diese Richtung weisen auch Döllingers Ausführungen im Zusammenhang der Heidelberger Disputation, vgl. a.a.O., Bogen 3: „Die Rechtfertigung ist die Gnade, die, unsere Sünde verlassend, uns zugleich Gott angenehm macht. Bisher glaubte man, das was diese Wirkung thue, müsse allerdings von Gott kommen, aber in uns sein, und um gerechtfertigt, d.h. aus einem Sünder ein Gerechter zu werden, müsse man die Gerechtigkeit in sich haben, wie man, um gelehrt und tugendhaft zu sein, die Wissenschaft und Tugend in sich haben muß. Luther aber behauptete, das was uns rechtfertigt und Gott angenehm macht, sei nichts in uns, sondern Gott rechne uns die Gerechtigkeit Christi als die unsere zu, die wir uns auch durch den Glauben aneignen könnten.“

<sup>32</sup>Vgl. ebd.: „So lehrten auch Luther und Melanchthon.“

Werk in uns, das der Heilige Geist in uns wirkt.“<sup>33</sup> Döllinger nimmt also Luthers Betonung der lebenserneuernden Kraft des Glaubens wahr und gelangt von hier aus zu dem Ergebnis, daß auch für den Reformator die Rechtfertigung ein innerer, den ganzen Menschen verwandelnder Vorgang sei<sup>34</sup>. „Später erst machten die Protestanten ihre subtile Distinktion zwischen Rechtfertigung und Wiedergeburt oder Heiligung.“<sup>35</sup> Der Münchener Kirchenhistoriker differenziert also in dem Vorlesungsskript zwischen Luther und dem späteren Luthertum, dem nun allerdings vorgeworfen wird, die Rechtfertigung auf die Freisprechung des Menschen reduziert, sich darin freilich auch vom Wittenberger Reformator entfernt zu haben<sup>36</sup>.

Ein unausgleichbarer konfessioneller Gegensatz ist für Döllinger durch die Imputationslehre jedenfalls nicht konstituiert. Das zeigt sich besonders anhand seiner Beurteilung des Regensburger Religionsgesprächs von 1541, das er durch eine große Annäherung zwischen den Protestanten und der romtreuen Partei gerade in der Rechtfertigungslehre bestimmt sieht<sup>37</sup>. Diese Annäherung sieht er dadurch ermöglicht, daß von protestantischer Seite die Lebenserneuerung des Menschen als grundlegender Bestandteil des Rechtfertigungsvorganges anerkannt worden sei. Einerseits habe man übereinstimmend festgehalten, daß der Rechtfertigung Buße oder Reue, also eine Disposition des Menschen zum Guten vorangehen müsse, andererseits sei betont worden, daß mit der Rechtfertigung selbst zugleich die Wiedergeburt ihren Anfang nehme. Zugleich weist der Münchener Kirchenhistoriker darauf hin, daß die Vorstellung abgewiesen worden sei, die Disposition des Menschen zum Guten stelle die Verdienstursache der Rechtfertigung dar. Durch diese Abweisung sieht er dem Anliegen Luthers Rechnung getragen, den gnadenhaften Charakter des Rechtfertigungsgeschehens festzuhalten<sup>38</sup>. „Man wurde

<sup>33</sup>Ebd.

<sup>34</sup>Bemerkenswert ist in dem Vorlesungsskript auch Döllingers Wertschätzung von Luthers persönlichem Glauben, vgl. a.a.O., Bogen 62: „In der Nacht 18. Februar 1546 wurde er [Luther, St. L.] von tödlichen Beängstigungen überfallen, in denen er nach mehrstündigem Kampf starb, nachdem er noch in seinem letzten Gebete betheuert hatte, daß er stets Christum geglaubt, bekannt und gepredigt habe, den der Papst mit allen Gottlosen schände, verfolge und lästere. So blieb er sich bis zum letzten Augenblick gleich in seinen guten und seinen bösen Eigenhümlichkeiten, unerschütterlichem Glauben an den Heiland, und unversöhnlichem Hasse gegen den Papst. Seinen Haß hat er seinen Anhängern vererbt, seinen Glauben weniger.“

<sup>35</sup>A.a.O., Bogen 40.

<sup>36</sup>Diese Differenzierung zwischen Luther und dem späteren Luthertum deutet sich auch in Strobels Vorlesungsnachschrift von 1837/38 an, obgleich hier der Glaubensbegriff des Reformators nicht erwähnt wird. Möglicherweise erklärt sich das Fehlen als eine durch Strobel verursachte Auslassung, denn Döllingers Position wird, verglichen mit dessen Vorlesungsskript, insgesamt in äußerst gedrängter Form wiedergegeben, vgl. Dombibliothek Freising, Hs. 221, Bogen 5: „Die guten Werke wiedergeborener Menschen sah die katholische Kirche stets als verdienstlich an. Nach Confession wird anerkannt, daß das gute Werk Belohnung verdiene, und nur das ward getadelt, daß die Katholiken mit dem Verdienste eine Rechtfertigung annahmen, obwohl erst nach der Rechtfertigung die Werke verdienstlich werden. Durch die verdienstlichen Werke kann auch die Seligkeit erworben werden, wie Christus selbst sagt, wogegen Luther und Melanchthon sagten, die Seligkeit sey nur freie Gabe Gottes und könne nicht verdient werden. Beides ist wahr und gehört zusammen. Späterhin wurde diese Stelle der Augsbургischen Confession sehr geändert. Nun legten die Lutheraner großes Gewicht auf die Imputation der Gerechtigkeit Christi; die Genugthuung Christi und Imputation derselben [wurde] aber auch in der katholischen Kirche stets behauptet, nur wurde behauptet, daß Gott bei dieser Imputation zugleich erneuert und dadurch heiligt, was alles zusammen die Rechtfertigung ausmacht.“

<sup>37</sup>Im Hinblick auf das den dortigen Verhandlungen zugrundegelegte *Regensburger Buch*, einem auf Anordnung Karls V. von Martin Bucer und Johannes Groppe in geheimen Vorverhandlungen ausgearbeiteten Vergleichsentwurf, gelangt Döllinger zu der Einschätzung, daß „man schon auf halbem Weg und zum Theil mehr als auf halbem Weg beisammen“ gewesen sei, vgl. a.a.O., Bogen 52.

<sup>38</sup>Vgl. a.a.O., Bogen 53: „auch wurde gegen die von Luther verworfene Vorstellung protestirt, als ob die Recht-

gerechtfertigt, indem das Gemüth vertraut der göttlichen Zusage, darin Gott verheißt, daß er denen, die an Christum glauben, ohne Verdienst die Sünde vergeben wolle; und das geschehe durch den Glauben also, weil derselbe ergreife die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, die uns um Christi willen zugerechnet wird, und nicht von wegen unserer Würdigkeit.<sup>39</sup> Indem aber der sich auf Christus verlassende Glaube in Regensburg ausdrücklich als wirksamer Glaube, als *fides efficax* bestimmt worden sei, sei das Moment der Lebenserneuerung als ein zur Rechtfertigung gehöriger Bestandteil bejaht worden. Vor diesem Hintergrund habe die romtreue Seite den Protestanten sogar zugestehen können, das *sola fide* festzuhalten, „wenn sie nur dabei die Lehre von der Buße, von guten Werken, und von der Gottesfurcht mit gehörigem Ernst treiben würden.“<sup>40</sup>

Daß das Regensburger Religionsgespräch letztlich nicht zur Versöhnung der Parteien führte und die Kirchenspaltung ein Faktum blieb, stellt sich für Döllinger als Ergebnis vor allem weltlicher Interessen auf protestantischer Seite dar<sup>41</sup>. Damit erscheint dasselbe Deutungsmuster wie schon im *Handbuch*. Zwar übersieht er nicht bleibende theologische Differenzen, doch sieht er durch sie keineswegs einen Gegensatz zweier grundsätzlich unterschiedlicher und daher auch gänzlich unausgleichbarer Positionen markiert, schon gar nicht im Bereich der Rechtfertigungslehre<sup>42</sup>.

---

fertigung eines Menschen, weil sie mit seiner Besserung zugleich erfolgt, deswegen um seiner Besserung willen erfolgen müßte.“

<sup>39</sup>Ebd.

<sup>40</sup>Ebd.

<sup>41</sup>So verweist er a.a.O., Bogen 54, auf die Abneigung der protestantischen Fürsten, insbesondere des sächsischen Kurfürsten, der Nikolaus von Amsdorf mit neuen Verhandlungsbefehlen nach Regensburg gesandt habe. Diese „hatten auf den weiteren Gang der Unterhandlungen den nachtheiligsten Einfluß. Die protestantischen Theologen sahen nun ganz unzweifelhaft die Gefahr vor sich, bei der mindesten Nachgiebigkeit in die Ungnade ihres Herrn zu fallen, und als Verräther ihrer Partei verschrien zu werden.“

<sup>42</sup>Das tatsächliche Problem auf dem Regensburger Religionsgespräch stellte nach Döllingers Auffassung die Ekklesiologie dar, in der nur eine notdürftige Einigung erzielt worden sei, vgl. a.a.O., Bogen 53f. Im Anschluß an seine Darstellung des Religionsgesprächs zitiert er, vgl. a.a.O., Bogen 54, eine Äußerung Ecks über das Regensburger Buch, das ihm „wegen der vielen Mängel und Irrthümer nie gefallen könne.“ Dazu bemerkt er: „In der That war einiges anstößig darin“. Als solche anstößigen Punkte nennt der Münchener Kirchenhistoriker die Verneinung der Freiheit des Willens und die Definition der sichtbaren Kirche. Im Hinblick auf die Rechtfertigungslehre werden aber bezeichnenderweise keine Aussagen getroffen. Demgegenüber verweist er a.a.O., Bogen 53, darauf, daß Luther die Rede von der *fides efficax* als „elende geflickte Notel“ bezeichnet habe, nennt aber keine theologischen Bedenken des Reformators, sondern lediglich seine Furcht vor arglistigen Absichten der romtreuen Partei.

## B. Döllingers veränderte Wahrnehmung der reformatorischen Rechtfertigungslehre seit den vierziger Jahren

### 1. Das Hauptwerk über die Reformation von 1846/48

#### a. Die Abfassungshintergründe

In den Jahren 1846/48 veröffentlichte Döllinger sein dreibändiges Hauptwerk über die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts mit dem Titel *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses*<sup>1</sup>. Dieses umfangreiche Werk ging seiner eigenen Auskunft nach auf seine Studien und Vorarbeiten für den allerdings nie publizierten reformationsgeschichtlichen Teil des *Lehrbuchs der Kirchengeschichte* zurück<sup>2</sup>. Seine Entstehung verdankte es zu einem beträchtlichen Teil der Mitarbeit JOSEPH EDMUND JÖRG (1819–1901), der Döllinger seit Beginn des Jahres 1844 bei der Sammlung und Ordnung von gedruckten und ungedruckten Quellen des 16. Jahrhunderts zur Hand ging<sup>3</sup>.

Sehr unterschiedlich waren die Reaktionen, die die *Reformation* unter deutschsprachigen Historikern auslöste. Geradezu enthusiastisch äußerte sich im Mai 1846, also kurze Zeit nach dem Erscheinen des ersten Bandes, AUGUST FRIEDRICH GFRÖRER (1803–1861), ein dem Katholizismus nahestehender Historiker, der wenige Jahre später konvertieren sollte<sup>4</sup>. „Ich hatte das Buch sogleich nach Erscheinen für die Bibliothek angeschafft und mit größter Begeisterung gelesen. Ob ich gleich eine ähnliche Ansicht vom 16ten Jahrhundert hege, wie Sie, hätte ich früher nie geglaubt, daß in den Schriften der Reformatoren selbst so unumwundene Bekenntnisse vorhanden seyen, wie ich jetzt zu meinem Erstaunen sah. Das Buch muß Epoche machen.“<sup>5</sup>

Von ganz anderer Beschaffenheit war das Urteil der Berliner *Literarischen Zeitung*, die zwei Monate zuvor eine Rezension des ersten Bandes der *Reformation* veröffentlicht hatte<sup>6</sup>. In dieser Rezension wurde dem Kirchenhistoriker vorgeworfen, sein Werk stehe ausschließlich im Dienste konfessioneller Polemik. Es liefere eine „reiche Fundgrube urkundlichen Materials“ für all diejenigen, „welche in populären Schriften das deutsche Volk in römisch-katholischem Sinne zu bearbeiten, d.h. den Protestantismus zu schmähen suchen“, lasse aber jeden wissenschaftlichen Ernst vermissen<sup>7</sup>.

<sup>1</sup>*Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses*, 3 Bände, Regensburg 1846–1848. Im folgenden wird, soweit nicht anders vermerkt, aus der ersten Auflage zitiert.

<sup>2</sup>Vgl. Döllinger, *Reformation* I, S. VIII.

<sup>3</sup>Vgl. Albrecht, *Einleitung*, S. XXVf. Siehe dazu Jörg, *Briefwechsel*, S. 1ff.

<sup>4</sup>Zu Gfrörers Entwicklung vgl. Brechenmacher, *Großdeutsche Geschichtsschreibung*, S. 100ff.

<sup>5</sup>Gfrörer an Döllinger, 2. Mai 1846, BSB Döllingeriana II.

<sup>6</sup>*Die Reformation und des Prof. J. Döllingers Ansichten von derselben*, in: *Literarische Zeitung* 13 (1846), Sp. 329-340.

<sup>7</sup>Vgl. a.a.O., Sp. 333. Dieser Vorwurf wird folgendermaßen konkretisiert: „es ist ein Buch ohne Anfang und Ende, nirgends bemerkt man auch nur den leisesten Versuch, eine historische oder psychologische Erklärung beizubringen, überall trifft man auf die vorschnellen Schlüsse, wie sie in Schriften, die auf keinerlei Forschung beruhen, gang und gäbe sind, und wie im Ganzen, so scheint auch im Einzelnen Alles absichtlich unter einander gemischt zu sein.“

Diese völlig entgegengesetzten Einschätzungen waren durch die Methode und Intention der *Reformation* bedingt. Döllinger geht es nicht darum, eine Darstellung der äußeren Geschichte des Reformationszeitalters zu liefern, da solche Darstellungen bereits in großer Zahl vorlägen. Demgegenüber will er einen neuen, bisher wenig beachteten Aspekt der Reformationsgeschichte beleuchten: die innere, religiös-theologische Entwicklung der Reformation und die aus dieser Entwicklung erwachsenen Wirkungen und Folgen<sup>8</sup>. Mit Hilfe dieser Themenstellung hofft er, ein neues Licht auf den Charakter der Reformation zu werfen. Dabei läßt er von Anfang an keinen Zweifel daran, daß es ihm darum geht, ihre Nichtigkeit aufzudecken und nachzuweisen, daß sie einen Verfallsprozeß verursacht habe.

Döllinger bedient sich zu diesem Zwecke einer Methode, die die Objektivität seiner Sicht untermauern soll. Diese Methode ist dadurch charakterisiert, daß er das negative Bild in erster Linie mit Hilfe von Quellenzeugnissen aus dem 16. Jahrhundert zeichnet und seine eigenen Ausführungen größtenteils nur auf einleitende Bemerkungen oder vereinzelte Kommentare beschränkt. Er bringt also Zeitzeugen zum Sprechen, die die vermeintlichen Wirkungen der Reformation aus unmittelbarer Nähe erlebten und die insofern seiner Auffassung nach auch befähigt sein mußten, die damaligen Zustände objektiv zu beschreiben. Um sich gegen den Vorwurf der Befangenheit der von ihm aufgeführten Zeugen abzusichern, trifft er eine Quellenauswahl. Bewußt werden die „polemischen Schriftsteller der katholischen Kirche“ übergangen, jene Kontroverstheologen also, die von Anfang an der Reformation feindlich gegenüberstanden<sup>9</sup>. Demgegenüber greift Döllinger auf die Äußerungen von Männern zurück, die sich der reformatorischen Bewegung zumindest zeitweilig anschlossen und die, so die Überzeugung des Kirchenhistorikers, trotzdem nicht umhin konnten, ihre Enttäuschungen und Klagen zu verbergen. Im ersten Band zieht er neben Luther und Melanchthon ehemalige Anhänger der reformatorischen Bewegung aus dem humanistischen Lager, die sich später wieder der römischen Kirche zuwandten, sowie Vertreter des sogenannten linken Flügels der Reformation heran. Im zweiten Band untermauert er das so zustandegekommene Bild dadurch, daß er nun auch auf andere lutherische Reformatoren und ihre Schüler zurückgreift<sup>10</sup>. Auf diese Weise entsteht ein Gesamtbild, das Döllinger als erdrückendes Zeugnis gegen die Reformation ins Feld führt.

Nach Gfrörers Auffassung wurde so die Fragwürdigkeit der Reformation in überzeugender Weise dargelegt, und viele Katholiken betrachteten die *Reformation* als einen wirksamen Schlag gegen den Protestantismus<sup>11</sup>. Im Urteil der *Literarischen Zeitung* hingegen mangelt es

<sup>8</sup>Vgl. Döllinger, *Reformation I*, S. Vf.: „es ist der innere Entwicklungsgang des Protestantismus, die fortschreitende Bewegung der Lehre, die Mittel, durch welche der Sieg des protestantischen Systems erkämpft und seine Herrschaft befestigt wurde, der Einfluß, der durch ausgezeichnete Persönlichkeiten auf dessen Gestaltung geübt worden, die allmählig auf seinem Gebiete eintretenden Reaktionen, die religiöse Haltung und Stimmung, die durch das neue System erzeugt wurde, der Gegensatz der katholischen und protestantischen Institutionen, die Wirkungen, welche sich theils an die Vernichtung der altkirchlichen Einrichtungen, theils an die neuen Surrogate geknüpft haben – dieß sind die Materien, denen hier eine sorgfältigere und umfassendere Erörterung, als ihnen sonst noch zu Theil geworden, gewidmet werden soll.“

<sup>9</sup>Vgl. a.a.O. I, S. VII.

<sup>10</sup>Döllinger vertritt die Ansicht, daß gerade der zweite Band weitaus größere Beweiskraft als der erste Band besitze, vgl. a.a.O. II, S. VI f.

<sup>11</sup>So erklärt etwa der irische Historiker James Burton Robertson gegenüber Döllinger: „I have read with great pleasure the first volume of your Protestant Reformation. It is one of the severest blows, which Protestantism has ever received.“ Robertson an Döllinger, 29. März 1848, BSB Döllingeriana II.

Döllingers Werk an wissenschaftlicher Seriosität. Dieser Vorwurf ist durchaus begründet und insofern immer wieder aufgenommen worden. Denn so sehr die negativen Äußerungen aus dem 16. Jahrhundert heranzuziehen sind, um ein vollständiges Bild der Reformationsgeschichte zu ermitteln, so sehr bedürfen sie doch einer kritischen Sichtung und Überprüfung. Gerade daran aber mangelt es Döllingers Werk. Zurecht wurde bemerkt, daß die durch die Auswahl der Quellenzeugnisse vermeintlich gegebene Objektivität des Reformationsbildes eine Scheinobjektivität sei, da ausschließlich negative Äußerungen aufgeführt und diese Äußerungen ohne Rücksicht auf ihren ursprünglichen Zusammenhang als Beschreibungen eines allgemeinen Zustandes gedeutet würden. Dieser Vorwurf konnte dahingehend zugespitzt werden, daß das von Döllinger angewandte Verfahren letztlich auf ein raffiniertes Inquisitionsverfahren gegen die Reformation hinauslaufe, das von dem Ziel bestimmt sei, unkundige Leser durch eine vermeintliche Wissenschaftlichkeit irrezuführen und zu schockieren<sup>12</sup>.

Döllingers Werk ist denn auch ohne die epochale Bedeutung geblieben, die Gfrörer ihm vorausgesagt hatte, wenngleich es auch nicht zutrifft, daß es völlig ohne Wirkung blieb<sup>13</sup>. Immerhin erschien der erste Band in einer zweiten, verbesserten und vermehrten Auflage<sup>14</sup>. Ferner erfolgte in den Jahren 1853/54 ein Nachdruck der drei Bände in einer *Bibliothek für Geschichte, Phi-*

---

<sup>12</sup>Dieser Vorwurf bewußter Irreführung wurde von dem Erlanger Theologen JOHANN CHRISTIAN HOFMANN (1810–1877) in seiner Schrift *Paulus, eine Döllingersche Skizze* erhoben, die sich zwar vor allem gegen Döllingers Lutherartikel von 1851 richtet, daneben aber auch auf die *Reformation* verweist. Demgegenüber unterstellen die meisten Kritiker dem Münchener Kirchenhistoriker zwar keine absichtliche Täuschung, werfen ihm aber vor, daß seine kirchlich-katholische Grundhaltung ihm den unbefangenen wissenschaftlichen Blick verstellt habe, vgl. dazu oben die Einleitung, S. 3ff. Sehr vorsichtig äußert sich Schmidt, *Das moderne katholische Lutherbild*, S. 196, der trotz deutlicher Kritik am Vorgehen Döllingers meint, daß dieser seine Kenntnisse über Luther aus einer intensiven Lektüre seiner Schriften bezogen habe. Insofern sei ihm „vielleicht“ zu Unrecht vorgeworfen worden, daß in seiner Geschichtsschreibung „nicht der Wille zur unbefangenen, geschweige unbestechlichen historischen Erkenntnis leitend war, sondern eine vorgefaßte Überzeugung, die in der Reformation und in der Gestalt Luthers nur Verderben erblickte.“

<sup>13</sup>Schon die Zeitumstände wirkten sich nachteilig auf den Absatz aus. Im Umfeld der Revolution von 1848 konnte ein derartig umfangreiches Werk, das zudem noch nicht einmal einer politischen Thematik gewidmet war, nur bei einer zahlenmäßig kleinen Leserschaft Interesse finden, vgl. Friedrich, *Döllinger* II, S. 346ff. Finsterhölzl, *Kirche*, S. 369, spricht davon, daß die *Reformation* sowohl in römisch-katholischen als auch in protestantischen Kreisen „mehr dem Namen und der Tendenz als dem Inhalt nach bekannt wurde.“ Albrecht, *Einleitung*, S. XXVI, vertritt die Ansicht, die *Reformation* sei „ohne die erhoffte breitere Wirkung“ geblieben. Zurecht weist Brechenmacher, *Großdeutsche Geschichtsschreibung*, S. 122, Anm. 216, darauf hin, daß dieses Urteil zu einseitig sei. Er vermutet hinter Albrechts Einschätzung eine „Traditionslinie“, „die – bewußt oder unbewußt – dazu tendierte, entweder Döllingers gesamtes Schaffen oder zumindest Teile dieses Schaffens in ihrer Bedeutung zu relativieren.“ Brechenmacher verweist auf die beiden, in ihrer Entwicklung sehr unterschiedlichen Schüler des Kirchenhistorikers, JOSEPH EDMUND JÖRG und JOHANNES FRIEDRICH, die eine solche Relativierung aus sehr unterschiedlichen Gründen vorgenommen hätten. Während Jörg im Gegensatz zu Döllinger geistig der „orthodox-katholischen Linie“ treu geblieben sei und deshalb in den sechziger Jahren mit seinem Lehrer gebrochen habe, habe sich Friedrich als Alt-Katholik vor allem mit Döllingers später Schaffensphase identifiziert „und neigte zu überzogener Kritik an den früheren Werken, also auch an der „Reformation“.

<sup>14</sup>Bemerkenswerterweise existieren zwei unterschiedliche zweite Auflagen des ersten Bandes der *Reformation*. In der früheren, die 1848 in Regensburg publiziert wurde, „ist außer einzelnen Berichtigungen und Zusätzen vorzüglich der Abschnitt, welcher die Einwirkung der Reformation auf das Schul- und Unterrichtswesen darstellt, umgearbeitet und bedeutend erweitert worden“, so Döllinger, *Reformation* I, 2. Aufl. 1848, S. IX. Die spätere, ebenfalls als zweite Auflage bezeichnete Neuauflage des ersten Bandes, die 1851 in Regensburg erschien, ist mit der früheren bis auf das Vorwort identisch. In diesem Vorwort erklärt Döllinger, vgl. *Reformation* I, 2. Aufl. 1851, S. IX, daß von den beiden übrigen Bänden „gleich anfänglich eine so starke Auflage gemacht worden“ sei, „daß das Erscheinen einer neuen Ausgabe derselben nicht zu erwarten steht.“

*losophie und Theologie*<sup>15</sup>. Der eigentliche Grund für die begrenzte Wirkung der *Reformation* lag jedoch darin, daß Döllinger selbst schon sehr bald auf eine Linie einschwenkte, die sich mit der polemisch-apologetischen Tendenz dieses Werkes nicht mehr ohne weiteres vereinbaren ließ. So wurde es vielfach als überholtes Frühwerk betrachtet und entsprechend behandelt<sup>16</sup>.

Mehrfach wurde bereits darauf hingewiesen, daß Döllinger in seinem Werk von 1846/48 der Reformation weitaus polemischer entgegentritt als zwanzig Jahre zuvor in seinem *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte*<sup>17</sup>. Der Unterschied zum *Handbuch* ist aber keineswegs nur durch eine bloße Verschärfung der Polemik charakterisiert. In seiner *Reformation* rückt Döllinger, wie vielfach bemerkt wurde, die lutherische Rechtfertigungslehre in den Mittelpunkt seiner Kritik. In den beiden ersten Bänden ist er darum bemüht, die angeblichen negativen Folgen dieser Lehre mit Hilfe der akribisch zusammengestellten Quellentexte zu belegen. Im dritten Band verfolgt er mit einer beeindruckenden Detailkenntnis die geschichtliche Entwicklung der Rechtfertigungslehre innerhalb des Luthertums bis zur Konkordienformel. Angesichts der oben getroffenen Feststellung, daß Döllinger bis in die dreißiger Jahre hinein der reformatorischen Lehre als solcher wenig Bedeutung zumißt, scheint sich dem thematischen Schwerpunkt des Werkes von 1846/48 eine inhaltliche Verschiebung anzudeuten. Tatsächlich distanziert sich der Münchener Kirchenhistoriker im Vorwort des dritten Bandes von Plancks *Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs*, die zuvor seine eigene Sichtweise deutlich bestimmte, und betrachtet demgegenüber sein eigenes Werk als einen grundlegenden Neuansatz<sup>18</sup>. Im folgenden wird sich zeigen, daß er, ausgehend von einer veränderten Einschätzung der Rechtfertigungslehre, zu einer neuen Sicht der Reformation gelangt, die sich grundlegend von seiner früheren Position unterscheidet.

## **b. Die Auseinandersetzung mit den theologischen Grundlagen der Reformation und ihren vermeintlichen Konsequenzen**

### **i. Die Konstatierung eines grundlegenden konfessionellen Gegensatzes**

„Es ist nicht zu verkennen, daß in dem Zeitalter der Reformation angesehene und einflußreiche Männer auf beiden Seiten, Fürsten, Bischöfe, Theologen, von dem aufrichtigen Wunsche beseelt waren, eine Wiedervereinigung der in der Trennung begriffenen oder bereits getrennten Körper, der katholischen Kirche und der protestantischen Gemeinden, theils herbeizuführen, theils fördern zu helfen. Aber alle angewandten Mittel, alle angestellten Versuche blieben

<sup>15</sup> *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses*, 2., verbesserte und vermehrte Auflage, 3 Bände, (Bibliothek für Geschichte, Philosophie und Theologie, 2. Jahrgang, 5. Lieferung, und 3. Jahrgang, 1. und 3. Lieferung) Arnheim 1853–1854.

<sup>16</sup> Vgl. etwa die Ansicht THEODOR KOLDES, der im Jahre 1890 die bereits genannte, gegen Döllingers Lutherartikel von 1851 gerichtete Hofmannsche Schrift *Paulus, eine Döllingersche Skizze* neu herausgab. Anlaß dieser neuen Veröffentlichung war der Wiederabdruck des Lutherartikels in der zweiten Auflage des Kirchenlexikons. Kolbe wies im Vorwort der Schrift, S. 4, darauf hin, wie unangemessen es sei, den Lutherartikel aus Döllingers früher polemisch-apologetischer Schaffensperiode erneut zu veröffentlichen. Denn es sei allgemein bekannt, daß der Kirchenhistoriker seine Sicht der Reformation grundlegend revidiert habe.

<sup>17</sup> Vgl. oben in der Einleitung, S. 5f.

<sup>18</sup> Vgl. oben, S. 40, Anm. 28.

fruchtlos; und selbst dann, wenn die unter günstigen Auspicien begonnenen Unterhandlungen eine Zeit lang den besten Fortgang genommen, trat immer ein Wendepunkt ein, eine Frage bot sich dar, die keine weitere Versöhnung zu gestatten schien, oder der eine der unterhandelnden Theile bemerkte mit Schrecken, daß er bereits zu weit gegangen sei und den Boden der eigenen Principien verlassen habe, und so geschah es, daß jedes derartige Unternehmen zuletzt scheiterte, die meisten nur die Wirkung hatten, daß die Kluft, welche beide Theile trennte, deutlicher und augenscheinlicher hervortrat. Denn nicht die bittere Stimmung und friedhässige Gesinnung Einzelner, nicht die allerdings tief eingreifende Verkettung zeitlicher Interessen und Leidenschaften mit der Sache des Protestantismus – nicht diese Dinge waren es, welche die Unionsversuche vereitelten und die Trennung zu einer bleibenden machten, sondern der letzte und entscheidende Grund lag in dem Mittelpunkte der neuen Lehre – der Lehre *von der Rechtfertigung des Menschen*. Hier war jede Verständigung unmöglich, jede Annäherung schon illusorisch.“<sup>19</sup>

Mit diesen Worten eröffnet Döllinger den dritten Band der *Reformation*, der der Darstellung der reformatorischen Rechtfertigungslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung gewidmet ist. In ihnen kommt eine grundlegend neue Einschätzung der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts zum Ausdruck. Im *Handbuch* von 1828 hatte der Kirchenhistoriker noch die Auffassung vertreten, daß die Reformation keineswegs aus einer grundlegenden Verschiedenheit der Überzeugungen erwachsen sei. Luthers Rechtfertigungslehre betrachtete er im Anschluß an Planck als eine lediglich aus leidenschaftlicher Polemik erwachsene einseitige Position. Von milderer Protestanten, insbesondere von Melancthon, abgeschwächt, habe sie kaum noch Unterschiede zur „catholischen Lehre“ erkennen lassen. Eine Einigung der getrennten Parteien scheiterte seiner Ansicht nach lediglich an der unversöhnlichen Stimmung sowie den weltlichen Interessen der Protestanten.

Jetzt, zwanzig Jahre später, distanziert sich Döllinger ausdrücklich von dieser Sichtweise. Unter Verweis auf die gescheiterten Einigungsversuche stellt er einen fundamentalen, schlechthin unausgleichbaren theologischen Gegensatz zwischen beiden Parteien fest. Anstatt sich einer Einigung anzunähern, hätten beide Seiten immer deutlicher die tiefe Kluft erkannt, die zwischen ihnen bestanden und die keinerlei Vermittlung zugelassen habe. Keine der beiden Parteien habe sich der anderen annähern können, ohne die eigenen Prinzipien preiszugeben. Gegenüber diesem prinzipiellen Gegensatz nimmt „die allerdings tief eingreifende Verkettung zeitlicher Interessen und Leidenschaften mit der Sache des Protestantismus“ für Döllinger nur noch eine untergeordnete Bedeutung ein.

Dieser neuen Einschätzung liegt eine veränderte Beurteilung der reformatorischen Rechtfertigungslehre zugrunde. Döllinger betrachtet sie keineswegs mehr als ein bloß polemisch überspitztes Produkt des leidenschaftlichen Luther, die unter friedlichen Umständen ihre Schärfe und Brisanz verloren habe. Nun vertritt er die Ansicht, daß diese unerhörte Schärfe und Brisanz gerade zum Proprium dieser Lehre gehöre und von ihren Anhängern bewußt festgehalten worden sei<sup>20</sup>. Zugleich erblickt er in der so beschaffenen Rechtfertigungslehre das zentrale

<sup>19</sup>Döllinger, *Reformation* III, S. 3.

<sup>20</sup>Vgl. dazu a.a.O. I, S. 511, wo Döllinger erklärt, es erscheine aus gegenwärtiger Sicht geradezu unbegreiflich,

Anliegen der Reformation, ihren alles beherrschenden Mittelpunkt<sup>21</sup>.

Der grundlegende Unterschied zwischen dem *Handbuch* von 1828 und der *Reformation* von 1846/48 besteht demnach darin, daß der Kirchenhistoriker nun die gesamte Reformation durch ein bestimmtes religiös-theologisches Anliegen motiviert und geleitet sieht, das seiner Auffassung nach im scharfen Gegensatz zur Lehre der mittelalterlichen Kirche und damit auch zur römisch-katholischen Lehre steht. Vor dem Hintergrund dieses Gegensatzes ist für Döllinger eine Übereinstimmung zwischen dem älteren Protestantismus und dem Katholizismus im Hinblick auf die Grundlehren des Christentums nicht mehr gegeben. Er vertritt jetzt vielmehr die Auffassung, daß sich in beiden Konfessionen „zwei im innersten Kerne völlig verschiedene und schlechthin unausgleichbare Auffassungen des Mittelpunktes der christlichen Religion und alles religiösen Bewußtseyns“ begegneten<sup>22</sup>. Ja, in polemischer Überspitzung kann er sogar in der Reformation die „Stiftung und Verbreitung einer neuen, das ganze religiöse Bewußtseyn der Menschen umgestaltenden Religion“ erblicken<sup>23</sup>. Damit erhält Döllingers Sicht der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts eine ganz neue Dimension als noch zwanzig Jahre zuvor.

## ii. Die Charakterisierung der reformatorischen Rechtfertigungslehre

Inwiefern erblickt Döllinger im Gegenüber von Protestantismus und Katholizismus nun aber „zwei im innersten Kerne völlig verschiedene und schlechthin unausgleichbare Auffassungen des Mittelpunktes der christlichen Religion und alles religiösen Bewußtseyns“? Oder anders gefragt: Worin besteht seiner Ansicht nach die spezifische Eigenart der reformatorischen Rechtfertigungslehre in ihrem Gegenüber zur Lehre der römisch-katholischen Kirche?<sup>24</sup>

Der Kirchenhistoriker sieht die Ausbildung der reformatorischen Rechtfertigungslehre und der

---

weshalb manche Männer, die der Kirche grundsätzlich zugewandt gewesen seien, noch bis in die Mitte der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts hinein die Reformation unterstützt hätten, obgleich doch deren Anschauungen einen radikalen Bruch mit der kirchlichen Doktrin markiert hätten. Demgegenüber verweist er auf eine vermeintliche Hoffnung der betreffenden Männer, „daß die schroffsten Widersprüche nur in der Hitze des Kampfes in Folge polemischer Uebertreibung zu Tage getreten seien, und auf einem Concilium oder durch friedliche Colloquien ohne sonderliche Mühe ausgeglichen würden.“ Schließlich hätten sie in Luther aber doch „einen Zerstörer der Kirche und Urheber einer neuen Lehre“ erkennen müssen.

<sup>21</sup>Vgl. a.a.O. III, S. VII: Luther selbst habe erklärt, so konstatiert Döllinger, daß seine Lehre von der dem Menschen im Glauben zugerechneten Gerechtigkeit Christi „sein ganzes religiöses Gedankensystem bedinge und beherrsche, daß sie die Quelle sei, aus der seine übrigen religiösen und kirchlichen Ideen geflossen und in welcher sie ihre Erklärung und Berechtigung fänden, daß er nur immer wieder aus diesem Dogma die Kraft und den Muth zur Fortführung seines Werkes geschöpft habe, daß endlich dieß der Artikel sei, mit welchem seine Kirche stehe und falle.“

<sup>22</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 328.

<sup>23</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 139. Ähnlich a.a.O. I, S. 511, wo Döllinger vom „Gegensatz der beiden Religionen, der katholischen und der protestantischen“ spricht.

<sup>24</sup>Döllinger liefert im dritten Band der „Reformation“ eine umfangreiche Darstellung der einzelnen Bestimmungen der reformatorischen Lehre und versucht, deren folgerichtige geschichtliche Entwicklung zu skizzieren. Diese Darstellung kann hier nicht im einzelnen analysiert werden, da die vorliegende Arbeit nicht auf eine Untersuchung der Auseinandersetzung Döllingers mit der reformatorischen Lehre als solche abzielt. Vielmehr sollen Grundlinien aufgezeigt werden, die freilich auch an Einzelmomenten festzumachen sind. Ebensovienig kann hier die Frage erörtert werden, inwieweit der Münchener Kirchenhistoriker mit seiner Einschätzung den Reformatoren gerecht wird. Eine solche Erörterung würde den Rahmen dieser Arbeit völlig sprengen, schon allein deshalb, weil die Deutung der reformatorischen Theologie und insbesondere der Theologie Luthers keineswegs unumstritten ist, vgl. dazu die Überlegungen von Althaus, *Theologie Martin Luthers*, S. 7ff., den Überblick bei Lohse, *Luther*, S. 232ff., sowie die einleitenden Ausführungen in: Ders., *Luthers Theologie*, S. 14ff. Insofern soll es hier darum gehen, Döllingers spezifische Deutung zu ermitteln.

mit ihr in Verbindung stehenden Lehren von Anfang an durch ein „doppeltes Ziel“ geleitet. Einmal meint er das „Bedürfnis“ zu erkennen, „der Angst und dem Drucke eines schuldbeladenen Gewissens das Gefühl völliger Sicherheit und Ruhe, das Bewußtseyn eines gesicherten Gnadenstandes und unfehlbarer Seligkeit entgegen zu setzen, und jenes durch dieses, wo nicht aufzuheben, doch abzustumpfen.“<sup>25</sup> Die Reformation nimmt ihren Ausgang für Döllinger also aus einem Schuldbewußtsein, d.h. aus der Erkenntnis der Mangelhaftigkeit des eigenen religiös-sittlichen Zustandes und der Furcht vor einer durch diesen Zustand provozierten möglichen Verfehlung des Heils.

Dieses Schuldbewußtsein ist seiner Auffassung nach erwachsen aus der Konfrontation mit der Gnadenlehre der mittelalterlichen Kirche, die für ihn grundsätzlich identisch ist mit der tridentinischen Lehre<sup>26</sup>. Deren Eigenart bestimmt er darin<sup>27</sup>, daß sie eine effektive Gerechtigkeit des Menschen, d.h. einen ihm eigenen Habitus des Gerechtheits als Voraussetzung für sein Heil betrachte. Dieses Gerechtheits bestehe in der Konformität des Menschen mit dem Gotteswillen, wie er im Sittengesetz zum Ausdruck komme<sup>28</sup>. Das Erlösungswerk zielt für Döllinger insofern darauf ab, die Sünde im Menschen zu überwinden und ihn zum Gehorsam gegenüber dem Sittengesetz zu befähigen.

Mit diesem Verständnis sieht der Kirchenhistoriker zugleich den Gedanken einer Heilsmitwirkung des Menschen wesentlich verbunden. Ein effektives Gerechtheits des Menschen fordere dessen eigene, aktive Selbstbestimmung zum Gehorsam gegenüber dem Gotteswillen. Insofern ist es für Döllinger konsequent, wenn die römisch-katholische Lehre diese Selbstbestimmung als notwendigen Bestandteil in den Rechtfertigungsvorgang einbezieht. Zwar betone sie, daß der natürliche Mensch infolge der Erbsünde einem wahren, d.h. auch die innere Gesinnung umfassenden Gehorsam gegen den Willen Gottes abgeneigt sei und sich insofern nicht aus eigenen Kräften zum Guten bestimmen könne<sup>29</sup>. Der Mensch sei demgegenüber ganz auf die

<sup>25</sup>Döllinger, *Reformation* III, S. 21.

<sup>26</sup>Döllinger spricht immer wieder vom Gegenüber der reformatorischen und der „katholischen“ Lehre. Mit ihrer Abgrenzung von der scholastischen Theologie grenzten sich die Reformatoren seiner Ansicht nach also von der gängigen Lehre der Kirche ab, die in Trient ihre definitive Fixierung fand.

<sup>27</sup>Döllinger entfaltet die Grundzüge der römisch-katholischen Gnaden- und Heilslehre im Zusammenhang seiner Ausführungen über das Verhältnis der reformatorischen Lehre zur paulinischen Theologie, die er ganz im Sinne der römisch-katholischen Lehre deutet, vgl. a.a.O. III, S. 335ff. Er vertritt a.a.O. III, S. 335, die Ansicht, daß das „katholische Rechtfertigungssystem“ auf die Lehrform des Apostels Paulus und deren „innerer und wesentlicher Übereinstimmung“ mit dem Jakobusbrief gebaut worden sei.

<sup>28</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 40.

<sup>29</sup>Döllinger spricht im Zusammenhang seiner Deutung des Paulus von einer „inneren Abneigung“ des Menschen gegen die „wahre Gerechtigkeit“, vgl. a.a.O. III, S. 338. Diese innere Abneigung zeigt sich für ihn am jüdischen Legalismus, gegen den sich Paulus gewendet habe. Statt alle Neigungen und Affekte des Willens auf die Erfüllung des Gotteswillens zu richten, also eine innere Konformität mit dem göttlichen Gesetz anzustreben, habe die jüdische Lehre lediglich einen äußeren Gesetzesgehorsam gefordert und die innere Haltung für indifferent erklärt, vgl. a.a.O. III, S. 336. Erst durch ein durch Gott selbst im Menschen gepflanztes „Princip des freien Gehorsams“ werde diese innere Konformität ermöglicht. Vgl. auch a.a.O. III, S. 343f., wo Döllinger unter Bezugnahme auf die paulinische Antithese von Glaube und Werken erklärt, daß Paulus sich gegen solche Werke richte, die der Mensch „mit eigenen natürlichen Kräften“ zu vollbringen suche, um daraus den Anspruch zu einem pflichtmäßigen Lohn abzuleiten. Hier sei es gerade „nicht der göttliche im Gesetze geoffenbarte Wille, dem er dient, sondern sein eigenes Gelüsten und sein Eigenwille, wobei er, in beständigem Abdingen und casuistischem Abschwächen der gesetzlichen Forderungen begriffen, immer nur berechnet, wie er auf die wenigst lästige Weise sich mit ihnen abzufinden vermöge; und so kleidet er bei aller scheinbaren Unterwerfung unter das Gesetz doch nur heuchlerisch seine Willkür in die Form des Gesetzes.“

zuvorkommende Gnade Gottes angewiesen, durch die der rechtfertigende Glaube in ihm geweckt werde. Dieser rechtfertigende Glaube aber stelle zugleich ein Eingehen des Menschen auf das zuvorkommende Handeln Gottes dar. Er sei ein Akt der verstandesmäßigen und willentlichen Selbstbestimmung des Menschen zum Tun des Gotteswillens, ein von Gott selbst geschenktes und vom Menschen ergriffenes Prinzip eines neuen Gehorsams, durch das dieser zur Erneuerung und Heiligung befähigt werde. Angesichts der im Glauben vorhandenen Potenz zur Erneuerung, spreche Gott den Menschen gerecht und schenke ihm die Kraft, sein Leben nun auch wirklich zu erneuern. Er sei gerufen, auf dem einmal beschrittenen Wege weiter voranzuschreiten, um auf diese Weise die Voraussetzung für sein endgültiges Heil zu erfüllen<sup>30</sup>.

Wenn Döllinger vor diesem Hintergrund von einem Schuldbewußtsein als Ausgangspunkt der Reformation spricht, so erhebt er gegen die Reformatoren den Vorwurf, sich gerade nicht mit Hilfe der göttlichen Gnade zum Guten bestimmt zu haben. Dieses Versäumnis mußte seiner Auffassung nach die berechtigte Furcht vor einer Verfehlung des Heils nach sich ziehen. Selbstverständlich sieht er das Problem der Reformatoren nicht durch einen falschen Ansatz der kirchlichen Lehre provoziert, sondern wirft ihnen ein ganz und gar individuelles Defizit vor<sup>31</sup>. Die von ihnen entwickelte Lehre betrachtet er insofern als den Versuch, ihr individuelles Schuldbewußtsein zu entschärfen und einen Heilsweg aufzuzeigen, bei dem der eigene defizitäre Zustand keinerlei Risiko mehr darstelle<sup>32</sup>.

Dies zeigt sich für Döllinger deutlich in dem zweiten, mit dem ersten in enger Verbindung stehenden Ziel der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Sie sei von der „Begierde“ geleitet gewesen, „das ganze Geschäft der Bekehrung und Beseligung des Menschen der Mitwirkung seines freien Willens zu entziehen, und so ausschließend auf Gott zu übertragen, daß es einzig als die That Gottes an dem sich dabei bloß passiv verhaltenden Menschen erscheine.“<sup>33</sup> Nach Ansicht des Kirchenhistorikers beseitigten die Reformatoren also schlichtweg den für sie so quälenden Gedanken einer Mitwirkung des Menschen im Prozeß seiner Erlösung. Demgegenüber sei behauptet worden, der Mensch trage grundsätzlich nichts zu seinem Heil bei. Döllinger betont, daß diese Ausschaltung einer menschlichen Heilsmithilfe nicht nur den Rechtfertigungsvorgang, sondern auch die Beseligung betreffe.

Bestimmt der Münchener Kirchenhistoriker in diesem „doppelten Ziel“ das religiös-theologische Anliegen der Reformation, so sieht er dieses Anliegen verwirklicht durch drei grundlegende Bestimmungen der reformatorischen Lehre, die er als deren „Grundidee“ auf Luther zurückführt<sup>34</sup>. Diese drei grundlegenden Bestimmungen erblickt er erstens in ihrem Erbsündenverständnis und der damit verbundenen Ablehnung einer Willensfreiheit des Menschen, zweitens in der Auffassung von der Wirkmächtigkeit der Sünde auch in den Bekehrten

<sup>30</sup>Vgl. a.a.O., S. 341ff.

<sup>31</sup>Vgl. dazu unten S. 68ff.

<sup>32</sup>Vgl. Döllinger, *Reformation* III, S. 181: „ $\Delta\omicron\varsigma$   $\mu\omicron\iota$ ,  $\pi\omicron\upsilon$   $\sigma\tau\omega$  – in dieser Forderung concentriert sich Luther's ganzes religiöses Bedürfnis immer deutlicher. Gewißheit will ich – Gewißheit meines Gnadenstandes, unabhängig von der Stimme meines Gewissens, Gewißheit bei allem Bewußtseyn der Sündhaftigkeit, bei immer neuen Sünden. So bildete sich ihm sein Begriff vom rechtfertigenden Glauben, so steigerte sich sein Abscheu gegen jede Lehre, welche den guten Werken einen Werth vor Gott beilegt.“

<sup>33</sup>A.a.O. III, S. 21.

<sup>34</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 3.

sowie schließlich drittens in der Anschauung, daß die Geltung des Menschen vor Gott nicht auf dessen eigenem Gerechthein, sondern ausschließlich auf der fremden Gerechtigkeit Christi beruhe, die er im Glauben ergreife und die Gott ihm als die seine zurechne<sup>35</sup>.

Damit ergibt sich für Döllinger folgende Auffassung des Menschen und seiner Erlösung: Der Mensch werde als so radikal von der Sünde verdorben betrachtet, daß er keinerlei Vermögen besitze, sich zum Guten zu bestimmen. Scheide damit seine Mitwirkung bei der Bekehrung grundsätzlich aus, so werde weiterhin behauptet, daß die radikale Sündenverdorbenheit auch in dem Bekehrten bleibe und es ihm daher gänzlich unmöglich sei, sich von der in ihm wirkenden Sünde zu reinigen. Insofern werde schließlich die ganze Erlösung darin gesetzt, daß die Sünde des Menschen nicht beseitigt und überwunden, sondern lediglich zugedeckt werde. Weil die Sünde als so übermächtig betrachtet werde, daß der Mensch ihr nicht einmal mit göttlicher Unterstützung entgegenwirken und daher auch zu keiner ihm eigenen Gerechtigkeit gelangen könne, darum werde ihm lediglich eine fremde, ihm bloß äußerlich zugerechnete Gerechtigkeit zugemessen.

Das Unerhörte dieser von ihm als „Imputationslehre“ bezeichneten Auffassung, die er als eigentlichen Kern und Mittelpunkt der reformatorischen Theologie betrachtet<sup>36</sup>, besteht für Döllinger darin, daß dem Menschen das Heil unter gänzlicher Absehung von seinem religiös-sittlichen Zustand zugesprochen werde. Seine Gerechtigkeit sei insofern nichts weiter als eine Fiktion: Der Mensch werde für gerecht erklärt, auch wenn er faktisch ungerecht sei<sup>37</sup>.

Diese Stoßrichtung zeigt sich für den Kirchenhistoriker deutlich am *sola fide* der Reformatoren. Hatte Döllinger in seinem Vorlesungsskript aus den dreißiger Jahren noch mit besonderer Anerkennung auf den Glaubensbegriff Luthers verwiesen und betont, daß durch diesen Glaubensbegriff die Einheit von Rechtfertigung und Heiligung zum Ausdruck gebracht werde<sup>38</sup>, so vertritt er jetzt die entgegengesetzte Auffassung. Er wirft Luther vor, stets darauf gedrungen zu haben, daß der Glaube ohne die Liebe rechtfertige, sobald er nur das Verdienst Christi ergreife. Dadurch wurde seiner Ansicht nach jede willentliche Selbstbestimmung des Menschen zum Guten und damit jeder Ansatz eines effektiven Gerechtheins für überflüssig erklärt<sup>39</sup>. Den allein

<sup>35</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 177, wo Döllinger diese drei Momente als die „Entdeckung“ Luthers deutet.

<sup>36</sup>Vgl. dazu a.a.O. III, S. VII: „Allzu bestimmt und wiederholt hat Luther selbst es versichert, daß die Lehre von der imputativen Gerechthein des Menschen bis auf den tiefsten Grund seines Wesens sich eingesenkt habe, daß sie sein ganzes religiöses Gedankensystem bedinge und beherrsche, daß sie die Quelle sei, aus der seine übrigen religiösen und kirchlichen Ideen geflossen, und in welcher sie ihre Erklärung und Berechtigung fänden.“ A.a.O. III, S. 10, bezeichnet Döllinger die Imputationslehre als den „Mittelpunkt“ von Luthers „gesamter religiöser Anschauung“. A.a.O. I, S. 227, spricht er von der „protestantischen Hauptlehre von der Rechtfertigung durch die bloße Imputation des Verdienstes Christi“. Vgl. ferner a.a.O. I, S. 49, 80, 445f.; a.a.O. II, S. 695; a.a.O. III, S. 224, u.a.

<sup>37</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 349, wo Döllinger erklärt, die zugerechnete Gerechtigkeit Christi sei „nur etwas dem Menschen Fremdes, außer ihm Befindliches“, seine Geltung vor Gott bestehe darin, daß „jene Gerechtigkeit und Heiligkeit, die Christus ehemals auf Erden in völlig adäquater Erfüllung des ganzen ethischen Gesetzes ausgewirkt habe, dem Menschen imputirt werde, als habe er selber sie gewirkt.“ A.a.O. III, S. 350, spricht der Kirchenhistoriker davon, daß die Imputationslehre „an die Stelle der durch die Gerechtigkeit Christi verdienten, dem Menschen geschenkten lebendigen, in und mit ihm wirkenden Gnade eine todte auf einem vermeintlichen Vertrage beruhende Fiktion oder Relation setzt“.

<sup>38</sup>Vgl. oben, S. 54.

<sup>39</sup>Döllinger übt scharfe Kritik an der reformatorischen Ablehnung einer *fides caritate formata*, vgl. *Reformation* III, S. 54: „Luther legte besonderes Gewicht darauf, daß der Glaube *vor* allen Werken und *ohne* sie gerecht ma-

rechtfertigenden Glauben der Reformatoren versteht er als einen rein kognitiv-intellektuellen Akt der Heilsvergewisserung, „durch den ein von dem Gefühle seiner Schuld und Ohnmacht ergriffener Mensch sich das ihm dargebotene Verdienst Christi in Gedanken zueignet“<sup>40</sup>. Insofern sieht er die Rechtfertigung des Menschen auf eine leicht zu bewerkstelligende Gedankenoperation gegründet. Zwar ist sich Döllinger durchaus bewußt, daß nach Luthers Auffassung der allein rechtfertigende Glaube notwendigerweise Früchte der Liebe aus sich hervorbringe<sup>41</sup>. Doch er verweist auf das Bestreben der Reformation, den Glauben in seiner lebenserneuernden Funktion aus dem Rechtfertigungsvorgang auszugliedern. Nicht der Glaube als lebenserneuerndes Prinzip, sondern immer nur der Glaube als „bloße“ Aneignung des fremden Verdienstes Christi sei die Voraussetzung einer Gerechtsprechung des Menschen<sup>42</sup>. Mit dieser Separierung zweier Funktionen des Glaubens und der damit verbundenen Differenzierung von Rechtfertigung und Heiligung ist für Döllinger die Notwendigkeit einer Heiligung grundsätzlich in Frage gestellt. Ob der durch den bloßen Glaubensakt gerechtfertigte Mensch tatsächlich das Gute wirke, sei letztlich völlig gleichgültig, da sein Heil allein auf der fremden Gerechtigkeit Christi ruhe und er somit jeder Verpflichtung entzogen sei, selbst das Gute zu wirken<sup>43</sup>. Und schließlich werde

---

che; er behauptete ausdrücklich, daß in dem Akte der Rechtfertigung auch nicht einmal eine bloße, wenn gleich wirkungslose Gegenwart innerer Werke, der Liebe namentlich, angenommen werden dürfe.“

<sup>40</sup>A.a.O. III, S. 94. Vgl. auch a.a.O. III, S. 99, wo Döllinger sich mit Luthers Anschauung auseinandersetzt, der auf Christus sich gründende Glaube müsse notwendigerweise gute Werke als Früchte der Liebe aus sich hervorbringen, weil er Gottes Liebe gegen sich erkenne. Dieser Sicht wird das Argument entgegengehalten, daß das letzte Urteil des Verstandes nicht unfehlbar den Willen des Menschen determinieren könne. Der Glaube wird also zusammen mit dem Erkennen als Verstandesfunktion betrachtet, die, damit eine Erneuerung des Menschen erfolgen könne, durch eine Determination des Willens ergänzt werden müsse.

<sup>41</sup>Vgl. dazu die Ausführungen a.a.O. III, S. 94ff.

<sup>42</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 57: „Der Mensch ist also durch den bloßen Glauben gerechtfertigt, schon vor aller Liebe und ohne sie, vor allen Werken und ohne sie. Luther hob es recht oft und nachdrücklich hervor, daß es nicht genug sei, wenn man die Liebe zwar von der Mitwirkung zur Rechtfertigung ausschließe, sie aber doch als notwendig und bei dem rechtfertigenden Glauben bereits gegenwärtig bezeichne. Er zürnte daher heftig über die, welche sagten: der Glaube mache gerecht, wenn die Werke dabei seien; da komme doch zuletzt Alles auf die Werke an. Der Mensch, sagte er, muß gerecht seyn vor allen seinen Werken, und von Gott ohne alle Werke angenommen werden, allein durch die Gnade, die der Glaube ergreift und für gewiß hält.“ A.a.O. III, S. 58, spricht der Kirchenhistoriker davon, daß die „Aneignung des Verdienstes Christi“ für die Reformatoren als die „eigentliche Funktion des rechtfertigenden Glaubens“ etwas für sich Bestehendes sei, wozu es der Liebe nicht bedürfe und die ohne jede Tätigkeit für sich bestehen könne.

<sup>43</sup>Diese Einschätzung Döllingers ist geltend zu machen gegen die von Finsterhölzl, *Kirche*, S. 368, vertretene Ansicht, daß der Kirchenhistoriker den Mißbrauch der Rechtfertigungslehre durch die Anhänger der Reformation anprangere, Luthers eigene Sicht aber von diesem Mißbrauch abhebe. Demgegenüber weist Neuner, *Döllinger als Theologe der Ökumene*, S. 42, Anm. 60, zurecht darauf hin, daß Luthers Lehre von den Werken, die dem Glauben folgen, Döllingers scharfe Kritik an der reformatorischen Lehre selbst, nicht modifiziert. Über die oben angeführten Momente hinaus ist auch darauf zu verweisen, daß der Münchener Kirchenhistoriker den allein rechtfertigenden Glauben der Reformatoren, d.h. den bloßen „Imputationsakt“, gar nicht für fähig hält, irgendein Werk als Frucht der Liebe aus sich hervorzubringen. Nach seiner Auffassung bedarf es einer aktiven Selbstbestimmung des Menschen zur Liebe, damit er in der Liebe tätig werden kann. Gerade solch eine aktive Selbstbestimmung werde im reformatorischen System vom Glauben jedoch getrennt, so daß aus ihm auch keine Liebe hervorgehen könne, vgl. Döllinger, *Reformation* III, S. 92. Gegen die Anschauung, der Glaube in seiner Funktion als Ergreifen des Verdienstes Christi bringe notwendigerweise gute Werke hervor, wendet der Kirchenhistoriker ferner ein, daß eine solche Anschauung auf der Voraussetzung einer „plötzlichen und momentan vollständigen Umwandlung“ des vorher noch völlig sündhaften Menschen beruhen müsse. Eine solche Umwandlung anzunehmen, sei jedoch ganz und gar absurd. Döllinger verweist dabei besonders auf den vermeintlich laxen Lebenswandel Luthers, der diese Absurdität vollends erkennen lasse, vgl. a.a.O. III, S. 94f. Wenn der Reformator betont, daß die Werke das Erkennungszeichen des Glaubens seien und der Glaube, aus dem keine Werke folgten, eben nicht der echte, nicht der rechtfertigende Glaube sei, so meint Döllinger in diesem Zusammenhang eine Fülle von „Verlegenheiten und

nicht nur die Rechtfertigung, sondern auch die Beseligung des Menschen auf den bloßen Glauben an das Verdienst Christi gegründet, so daß einer voranschreitenden Lebenserneuerung des gerechtfertigten Menschen ohnehin keinerlei Bedeutung mehr zukomme<sup>44</sup>.

Die reformatorische Ablehnung einer effektiven Gerechtigkeit des Menschen als Voraussetzung für sein Heil und die Behauptung einer bloßen Gerechtsprechung markieren für Döllinger den Gegensatz, der das Verhältnis von Protestantismus und Katholizismus bestimmt. Mit der Betonung einer faktischen Gerechtmachung dringe der Katholizismus auf eine Überwindung der Sünde im Menschen und seine Heiligung. Der Mensch werde angehalten, mit göttlicher Hilfe dem Sittengesetz gemäß zu leben. Der Protestantismus hingegen steht nach Einschätzung des Münchener Kirchenhistorikers mit dem Gedanken einer bloßen Gerechtsprechung der Sünde völlig indifferent gegenüber und erklärt die Heiligung des Menschen für belanglos. Döllinger meint, daß selbst schwerste Verfehlungen nach Auffassung der Reformatoren das Heil des Menschen nicht gefährden könnten und somit der Gotteswille, wie er im Sittengesetz zum Ausdruck komme, faktisch aufgehoben sei<sup>45</sup>. Dieses Verständnis vom Zweck und Ziel der Erlösung führte seiner Ansicht nach zu einer radikalen Umgestaltung der gesamten über-

---

Widersprüchen“ zu erkennen, die darauf beruhten, daß die Werke innerhalb des reformatorischen Systems grundsätzlich nicht als Prüfstein des Glaubens gemacht werden könnten. Der Mensch solle seine Geltung vor Gott ganz auf die Gerechtigkeit Christi unter gänzlicher Absehung von seinen Werken gründen und sich seines Heilsstandes absolut gewiß sein. Wenn er nun doch wieder dazu angehalten werde, seinen Glauben anhand seiner Werke zu prüfen, so müsse diese Gewißheit wieder verlorengehen, vgl. a.a.O. III, S. 108ff.

<sup>44</sup>Döllinger verweist vor diesem Hintergrund auf die Differenzierung zwischen einem aktiven und einem passiven Gehorsam Christi innerhalb der lutherischen Theologie, nach der Christus nicht nur den Fluch des den Menschen wegen seiner Sünde anklagenden Gesetzes durch seinen stellvertretenden Tod aufgehoben, sondern auch die Forderung des Gesetzes durch seinen stellvertretenden Gehorsam erfüllt habe, vgl. a.a.O. III, S. 556ff. Diese Differenzierung wird in der Weise verstanden, als werde durch den stellvertretenden Gehorsam Christi jede Notwendigkeit einer Heiligung, d.h. einer Erfüllung des Gotteswillens aufgehoben, da die Heiligkeit Christi den Mangel des Menschen an eigener Heiligkeit hinreichend ausgleiche. Bestätigt sieht der Kirchenhistoriker diese Einschätzung durch die Warnungen Luthers vor einem Streben nach Heiligkeit, sofern dieses dazu führe, das Vertrauen in die eigenen Werke zu setzen, vgl. a.a.O. III, S. 128ff. Dadurch sei allem Bemühen um Heiligung und Erneuerung eine Absage erteilt worden. Ja, unter dem Einfluß des Begriffs einer imputierten Heiligkeit sei das ganze Verständnis von Heiligkeit, wie es bisher in der Kirche üblich gewesen sei, radikal umgestaltet worden. Heilig habe nun gerade nicht mehr derjenige geheißen, der sich um ein gottgefälliges Leben bemüht habe, sondern allein derjenige, der sich das Verdienst Christi im Glauben zugeeignet habe. „Die ganze Heiligkeit des Christen ist also eine ihm bloß zugerechnete.“

<sup>45</sup>Die Aufhebung des Sittengesetzes und die Überwindung eines Sündenbewußtseins im Menschen trotz schwerster Verfehlungen sieht der Kirchenhistoriker vor allem durch die reformatorische Zuordnung von Gesetz und Evangelium gegeben. Diese ist seiner Auffassung nach, vgl. a.a.O. III, S. 43, von dem Bestreben geleitet, „ein Bewußtseyn der wirklichen Sündhaftigkeit im Menschen nicht aufkommen zu lassen, jede Regung des Gewissens zu ersticken und ihn in dem Wahne seiner Gerechtigkeit und Sicherheit seines Heils wie mit einem Talisman fest zu bannen.“ Nicht zur Besserung, zur Konformität mit dem Sittengesetz werde der Mensch angehalten, sondern immer nur auf sein ihm in Christus geschenktes Heil verwiesen. Die Forderung des Gesetzes solle er nach reformatorischem Verständnis demgegenüber aus seinem Gewissen verbannen. Döllinger spricht vor diesem Hintergrund geradezu von einem „Antinomismus“, vgl. die Seitenüberschrift a.a.O. III, S. 46f., der von dem Bestreben geleitet sei, das Gewissen des Menschen „von der Herrschaft und dem Einflusse des Sittengesetzes zu emancipiren“, vgl. a.a.O. III, S. 40, ähnlich S. 103. Neuner, *Döllinger als Theologe der Ökumene*, S. 42, meint, daß Döllinger der Reformation unterstelle, sie wolle den Menschen geradezu in Sünde und moralische Verworfenheit hineinführen. Diese Deutung wird jedoch selbst der Einseitigkeit, mit der der Münchener Kirchenhistoriker die reformatorische Lehre betrachtet, nicht gerecht. Wohl ist er davon überzeugt, daß diese Lehre Sünde und moralische Verworfenheit unter den Protestanten gefördert habe. Doch dieser Zusammenhang ist seiner Überzeugung nach dadurch bedingt, daß die reformatorische Lehre den Menschen nicht zum Kampf gegen die Sünde aufrufe, sondern ihm im Zustand seiner Sündhaftigkeit immer nur Trost und Beruhigung zuspreche.

lieferten Lehre sowie der traditionellen Frömmigkeitspraxis und damit zur Begründung einer gänzlich neuen Auffassung des Christentums<sup>46</sup>. Katholizismus und Protestantismus haben für ihn insofern, anders als noch im *Handbuch* von 1828, fast nichts mehr gemein.

### iii. Die Rückführung der reformatorischen Lehre auf die Persönlichkeit Luthers

Sieht Döllinger die Reformation in seinem Werk von 1846/48 durch ein grundlegendes religiös-theologisches Anliegen bestimmt, so ist er darum bemüht, dieses Anliegen aus der Individualität Luthers abzuleiten<sup>47</sup>. Infolgedessen interessiert er sich, anders als im *Handbuch*, in besonderer Weise für die Entwicklung Luthers vor seinem Angriff auf die mißbräuchliche Ablaßpraxis. Im *Handbuch* betrachtete er den Ablaßstreit als „Ursprung“ und „ersten Anstoß“ der Reformation. Jetzt mißt er ihm keinerlei Bedeutung mehr zu. Ja, Döllinger korrigiert ausdrücklich seine frühere Anschauungsweise. „Die gewöhnliche Annahme, daß Luther erst im weiteren Verlaufe des Streites, den er durch seine gegen den Ablaßhandel gerichteten Thesen entzündet hatte, zu einer von der kirchlichen Lehre wesentlich abweichenden Ueberzeugung gelangt sei, gehört zu den vielen irrigen Vorstellungen, die sich in dem Gebiete der Reformationsgeschichte eingenistet haben.“<sup>48</sup> Demgegenüber sucht er nun den Nachweis zu erbringen, daß Luther bereits seit 1515 in grundlegenden Punkten von der Lehre der mittelalterlichen Kirche abgewichen sei<sup>49</sup>. Er ist jetzt also davon überzeugt, daß es auch ohne den Ablaßstreit zur Reformation gekommen wäre, da Luthers heterodoxe Positionen unabhängig von diesem Streit ausgebildet worden seien<sup>50</sup>.

Wie bereits angedeutet sieht Döllinger die reformatorische Lehre aus einem Schuldbewußtsein erwachsen. In diesem Sinne deutet er Luthers Anfechtungen im Kloster psychologisierend als Ausdruck eines Schuldbewußtseins<sup>51</sup>. Es wird zunächst auf sittliche Schwächen zurückgeführt<sup>52</sup>. Zugleich wirft er dem jungen Augustiner vor, seine lasterhaften Neigungen und Versuchungen nicht mit göttlicher Hilfe überwunden zu haben. Statt seine Zuflucht zu nehmen zu der ihm dargebotenen Barmherzigkeit Gottes und aus ihr die Kraft zur Lebenserneuerung zu schöpfen, wie es die Theologie und Frömmigkeitspraxis des Mittelalters nahegelegt habe, sei er von der abwegigen Vorstellung bestimmt gewesen, sich Gott erst nach erlangter Sündenreinheit

<sup>46</sup>Vgl. oben, S. 62.

<sup>47</sup>Der Kirchenhistoriker versteht die Rechtfertigungslehre als „Erzeugniß eines eigenthümlichen Geisteszustandes“, vgl. Döllinger, *Reformation* III, S. 173.

<sup>48</sup>A.a.O. III, S. 9.

<sup>49</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 9ff.

<sup>50</sup>Angesichts dieser neuen Sicht fehlen in der *Reformation* die anerkennenden Worte für Luthers scharfe Kritik an den unerhörten Mißbräuchen der Ablaßprediger, wengleich Döllinger nach wie vor andeutet, wie verderblich das mittelalterliche Ablaßwesen gewesen sei. So weist er etwa a.a.O. I, S. 546f., darauf hin, daß der romtreue Theologe Wimpheling, „der sein ganzes Leben hindurch die Mißbräuche in der Kirche und die Laster der Geistlichen mit unermüdetem Eifer und furchtlosem Freimuth bekämpft“ habe, die Kritik Luthers an der Ablaßverkündigung zunächst „als ein heilbringendes Zeichen einer bessern kirchlichen Zukunft begrüßt“ habe. A.a.O. I, S. 527, heißt es von dem Humanisten Georg Agricola, daß er „mit Wohlgefallen Luther's erstes Auftreten gegen das Unwesen der Ablaßfeilbietung gesehen“ habe.

<sup>51</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 173ff.

<sup>52</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 175: „Nach seiner eigenen Versicherung empfand er dabei [bei den asketischen Übungen, St. L.] heftige Neigungen und Versuchungen zu allen Lastern mit Ausnahme des Geizes; ihn quälten besonders die Regungen der Wohl lust, des Zornes, Hasses und Neides, die er vergeblich zu bekämpfen strebte.“ Ebenso spricht Döllinger davon, daß Luther in einem von „heftigen Leidenschaften“ bewegten Zustand ins Kloster eingetreten sei.

nähern zu dürfen<sup>53</sup>. Diese Vorstellung liegt für den Kirchenhistoriker also keineswegs im Kontext der monastisch-mittelalterlichen Frömmigkeit, sondern ausschließlich in der Individualität Luthers begründet. Dem Mönch habe es eben an Liebe und Vertrauen zu Gott gefehlt<sup>54</sup>. Und weil er Gott gemieden habe und ihm immer nur mit Mißtrauen, Zweifel und Verzagtheit begegnet sei, darum habe er keinen Ausweg aus seinem Zustand finden können<sup>55</sup>.

Luthers Geisteszustand erscheint Döllinger als ein unverständliches Gewirr „trüber“ Vorstellungen und Gedanken<sup>56</sup>. Teilweise kann er den Reformator geradezu als Psychopathen zeichnen<sup>57</sup>. Eben diesen Zustand macht er für die Ausbildung der Rechtfertigungslehre verantwortlich. Er vertritt die These, daß Luther in seiner Unfähigkeit, die Hilfe der göttlichen Gnade zur Lebenserneuerung zu ergreifen, zunächst versucht habe, sich durch eine äußerliche Werkfrömmigkeit ohne Veränderung der Gesinnung selbst das Heil zu verschaffen. Entgegen der Intention der monastischen Übungen, die doch bloß als „Mittel zum höhern Zwecke“, als Mittel zur Reinigung und allmählichen Heiligung fungierten, habe er sie als selbständige Verdienste betrachtet und mit ihrer Hilfe Gott zwingen wollen, ihm das Heil zu geben<sup>58</sup>. Döllinger wirft Luther also gerade jene pelagianisierende Grundhaltung vor, die von protestantischer Seite der mittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit unterstellt wurde. Selbstverständlich mußte Luther seiner Auffassung nach auf diesem Wege scheitern: Immer wieder habe er „demüthigende Erfahrungen seiner Sündhaftigkeit“ gemacht, an denen er fast verzweifelt sei. Die daraus erwachsene Frage nach dem gnädigen Gott erscheint vor diesem Hintergrund als die Frage eines vermessen Menschen, der über Gott zu verfügen sucht, anstatt sein Heil vertrauensvoll in seine Hände zu legen<sup>59</sup>.

Doch „endlich ging ihm das Licht auf, welches ihm die bisher vergeblich gesuchte Ruhe und

---

<sup>53</sup>Ebd. zitiert der Kirchenhistoriker die Äußerung des späten Luther, daß er sich im Kloster vor dem Bildnis des gekreuzigten Christus gefürchtet habe und lieber den Teufel gesehen hätte, vgl. WA 47, S. 310. Diese Äußerung versteht er offenbar als ein Abweisen der von Gott im Bildnis des gekreuzigten Christus so deutlich dargebotenen Barmherzigkeit Gottes: Luther hätte diese Barmherzigkeit meditieren und sich von ihr bewegen lassen sollen. Vgl. auch Döllinger, *Reformation* III, S. 176, den Verweis auf die Äußerung des Reformators, daß ihm im Kloster sogar das Gebet kein Trost mehr gewesen sei, da die Ansicht geherrscht habe, daß nur derjenige, der rein und ohne Sünde wäre, von Gott erhört würde. Döllinger sieht hier wiederum eine Flucht aus der Beziehung mit Gott, die dem jungen Augustiner die Kraft zur Reinigung von den Sünden hätte geben können. „Man sieht, wie und warum er zu keiner Ruhe des Gewissens gelangen konnte: aus dem vitiösen Zirkel, in den er gerathen, fand er keinen Ausweg; Gebet hätte ihm das Hauptmittel zur Reinigung von Sünde und dadurch zum Frieden mit Gott und seinem Gewissen seyn sollen, er aber meinte erst nach erlangter Reinheit mit Erfolg beten zu können.“ Obgleich diese Ansicht von Luther als eine allgemein verbreitete beschrieben wird, betrachtet Döllinger sie als eine gänzlich individuelle, ohne diese Einschätzung näher zu begründen.

<sup>54</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 175, wo Döllinger behauptet, daß es dem Augustiner an „wahrhafter Liebe“ und daher auch an „jenem Vertrauen“ gefehlt habe, „welches nur die Frucht der Liebe Gottes ist“.

<sup>55</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 176.

<sup>56</sup>Vgl. ebd.

<sup>57</sup>A.a.O. III, S. 239, bezeichnet er die Rechtfertigungslehre als „das unmittelbarste Erzeugniß eines tief geängstigten, an sich und an Gott irre gewordenen, zerrütteten Geistes“.

<sup>58</sup>Vgl. ebd.: „Bei einer natürlichen Anlage zu dunkelhaftem Stolze und selbstgefälliger Hoffahrt wollte Luther die ascetischen Uebungen, denen er als Mönch eines strengen Ordens sich unterzog, nicht etwa bloß als Mittel zum höhern Zwecke, zu seiner Reinigung und allmählichen Heiligung gelten lassen, sie sollten vielmehr einen selbständigen Werth als Verdienste, deren er sich Gott gegenüber rühmen, oder kraft deren er mit Gott handeln oder rechten könnte, besitzen.“

<sup>59</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 176f.

Sicherheit versprach, und alle Räthsel des innern Lebens zu lösen schien.“<sup>60</sup> Döllinger meint, daß Luther mit seinem Weg der Selbsterlösung gescheitert sei. Die von ihm hernach entwickelte Lehre habe genau den entgegengesetzten Weg beschritten. Nach ihr sollte der Mensch nun so radikal verdorben sein, daß er überhaupt nichts mehr zu seiner Erlösung beitragen könne und lediglich der fremden, ihm bloß zugerechneten Gerechtigkeit Christi bedürfe, um vor Gott bestehen zu können. Erst mit dieser Lehre konnte Luther nach Döllingers Auffassung zur Ruhe gelangen, weil er sich nun über seinen religiös-sittlichen Zustand nicht mehr habe beunruhigen müssen. Das ihn quälende Sündenbewußtsein sei so ein für allemal überwunden worden<sup>61</sup>.

Mit dieser Herleitung der reformatorischen Lehre aus dem individuellen Schuldbewußtsein Luthers verbindet sich zugleich der Vorwurf, daß sie keinerlei Anhalt in der Heiligen Schrift finde. Der Mittelpunkt der Reformation ist für Döllinger ausschließlich das krankhafte Produkt einer innerlich zerrütteten Persönlichkeit<sup>62</sup>. Mit dieser Einschätzung verschärft der Kirchenhistoriker den im *Handbuch* vorgetragenen Vorwurf subjektiver Fehldeutung der Heiligen Schrift durch die Reformation. Luther wird keineswegs mehr nur vorgehalten, die Bibel unabhängig von der kirchlichen Autorität nach seinem subjektiven Ermessen gedeutet zu haben. Vielmehr vertritt Döllinger jetzt sogar die Ansicht, daß der Reformator die von ihm entwickelte Lehre gegen den eindeutig widersprechenden Textsinn in die Schrift hineingetragen und sich mit plumpesten Argumenten gegen berechtigte Einwände abgesichert habe<sup>63</sup>. Solche Hinweise auf eine augenscheinliche Verfälschung des Schriftsinns sowie auf vermeintlich zweifelhafte exegetische Methoden des Reformators finden sich mehrfach im dritten Band der *Reformation*. In einem umfangreichen Kapitel kritisiert Döllinger Luthers Bibelübersetzung und -auslegung<sup>64</sup>. Ebenso liefert er einen längeren Exkurs über das Verhältnis der paulinischen Theologie zum Jakobusbrief und kommt zu dem Ergebnis, daß ein theologischer Gegensatz zwischen Paulus und Jakobus, wie ihn die Reformation behauptete, in Wirklichkeit nicht bestehe. Lediglich durch die Deutung bestimmter paulinischer Aussagen im Sinne Luthers entstehe der Anschein eines

<sup>60</sup> A.a.O. III, S. 177.

<sup>61</sup> Vgl. a.a.O. III, S. 181.

<sup>62</sup> A.a.O. III, S. 239, bezeichnet der Kirchenhistoriker die Rechtfertigungslehre als eine Lehre, „die nicht auf kritisch-analytischem oder gelehrt-exegetischem Wege zu Stande gekommen, überhaupt nicht die Frucht wissenschaftlicher Forschung war, sondern als das unmittelbarste Erzeugniß eines tief geängstigten, an sich und an Gott irre gewordenen, zerrütteten Geistes in die Welt geschleudert worden war, eine Lehre, ersonnen, um Trost und Sicherheit gegen ein gewaltsam aufgeregtes Gewissen und gegen das Gefühl überwältigender Sündhaftigkeit zu gewähren“.

<sup>63</sup> Vgl. a.a.O. III, S. 156f., erklärt Döllinger im Hinblick auf Luthers hermeneutisches Prinzip, die Schrift müsse danach ausgelegt werden, was Christum treibe: „Luther als Bibelausleger ist eine der merkwürdigsten und wohl auch der räthselhaftesten Erscheinungen auf dem Gebiete der religiösen Psychologie. Es gewährt einen Blick in die innere Werkstatt dieses gewaltigen Geistes, wenn derselbe Mann, der sein ganzes Recht und seinen Beruf zur Gründung einer neuen Kirche der alten Kirche gegenüber auf seine Auslegung der heiligen Schrift stützt, der Mann, der die Bibel in der Hand seinen katholischen Gegnern hundertmal vorwirft, sie seien unfähig, sich der Evidenz der von ihm an's Licht gezogenen biblischen Wahrheit zu entziehen, und sie vorsätzlich verhärtete Frevler gegen den heiligen Geist nennt, Verstockte, welche die Lauterkeit seiner Lehre wohl erkannten, und dennoch sie bestritten – wenn eben dieser Mann immer wieder von der Voraussetzung ausgeht, man müsse freilich erst eine bestimmte Vorstellung von dem Werke Christi und der Aneignung der Erlösung durch den Menschen sich gebildet haben, um dann mit Hilfe oder nach Analogie derselben die auch widersprechend lautenden Aussprüche der Bibel auszulegen, und sie auch da, wo sie dem Wortlaute nach das entgegengesetzte (katholische) System begünstigen sollten, durch eine Einschaltung oder durch die Annahme einer Katachrese, oder wie immer dem neuen Lehrbegriff conform zu machen.“

<sup>64</sup> Vgl. a.a.O. III, S. 139ff.

solchen Gegensatzes<sup>65</sup>. Döllinger nimmt also die exegetische Auseinandersetzung mit der Reformation auf, um so den Nachweis zu erbringen, daß sie sich grundsätzlich im Widerspruch zur Heiligen Schrift befinde.

#### iv. Die Feststellung einer folgerichtigen Entwicklung der lutherischen Lehre

Im *Handbuch* von 1828 ist die Reformation für Döllinger dadurch charakterisiert, daß sie keinerlei festen Lehrbegriff hervorgebracht habe. Demgegenüber sieht er in seinem Werk von 1846/48 die Reformation und den Protestantismus gerade durch ein besonderes religiös-theologisches Anliegen ausgezeichnet. Nun bestimmt er ein spezifisch „protestantisches Dogma“<sup>66</sup> und betont dessen Kontinuität. Seiner Auffassung nach bildete sich das protestantische Dogma in einem mit innerer Notwendigkeit sich vollziehendem Prozeß immer weiter aus.

Döllinger geht einerseits davon aus, daß die „Grundidee“ der Rechtfertigungslehre, erwachsen aus dem „eigenthümlichen Geisteszustand“ Luthers, sich sowohl in dessen Theologie als auch in dessen Vorstellungen bezüglich der Neuordnung des Kirchenwesens immer konsequenter ausgebildet habe<sup>67</sup>. Andererseits versteht er aber auch die geschichtliche Entwicklung der Rechtfertigungslehre innerhalb des Luthertums als eine folgerichtige Entfaltung der von Luther entdeckten Grundidee. Das Ergebnis dieses Prozesses stellt seiner Auffassung nach die Konkordienformel dar. In dieser Bekenntnisschrift habe das protestantische Dogma seinen Abschluß und seine konsequenteste Durchbildung erfahren, in ihr lasse sich das Anliegen und Wesen dieses Dogmas am besten erkennen<sup>68</sup>. JAKOB SPEIGL hat darauf hingewiesen, daß Döllinger mit dieser Vorstellung eines Entwicklungsprozesses an den romantischen Organismusgedanken anknüpft. Seit dem Ende der dreißiger Jahre läßt sich der Organismusgedanke, der dem Münchener Kirchenhistoriker nicht zuletzt zum Verständnis der Lehrentwicklung innerhalb der römisch-katholischen Kirche dient, in seinen Werken nachweisen<sup>69</sup>. Dabei wird ein geschichtlicher Gegenstand anhand seiner Entwicklung betrachtet, indem davon ausgegangen wird, daß sich im Laufe dieser Entwicklung all das mit innerer Notwendigkeit entfalte, was ursprünglich

<sup>65</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 334ff.

<sup>66</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 327 u. 397.

<sup>67</sup>Vgl. a.a.O. III, S. VII. Döllinger erklärt hier, Luther selbst habe versichert, daß die „Imputationslehre“ „sein ganzes religiöses Gedankensystem bedinge und beherrsche, daß sie die Quelle sei, aus der seine übrigen religiösen und kirchlichen Ideen geflossen und in welcher sie ihre Erklärung und Berechtigung fänden, daß er nur immer wieder aus diesem Dogma die Kraft und den Muth zur Fortführung seines Werkes geschöpft habe, daß endlich dieß der Artikel sei, mit welchem seine Kirche stehe und falle.“

<sup>68</sup>Immer wieder ist erklärt worden, Döllinger habe entgegen dem Titel seines Werkes von 1846/48 keineswegs den inneren Entwicklungsgang der Reformation nachgezeichnet, vgl. Schnabel, *Deutschlands geschichtliche Quellen*, S. 300, Finsterhölzl, *Kirche*, S. 366, Neuner, *Döllinger als Theologe der Ökumene*, S. 41. Diese Einschätzung knüpft an die Kritik der Berliner *Literarischen Zeitung* an, die bereits im März 1846 im Hinblick auf den ersten Band der *Reformation* die Ansicht vertritt, daß von der Darstellung eines Entwicklungsganges der Reformation nicht die Rede sein könne. Döllinger präsentiere lediglich die negativen Zeugenaussagen aus dem 16. Jahrhundert über die vermeintlichen Wirkungen der Reformation, ohne auch nur annähernd einen Ausgangspunkt dieser Wirkungen näher zu bestimmen. In der Tat trifft diese Kritik auf die beiden ersten Bände zu. Im dritten Band wird demgegenüber mit der Darstellung der Rechtfertigungslehre sehr wohl ein Ausgangspunkt der vermeintlichen Wirkungen bestimmt und dessen Entwicklung skizziert. Es ließe sich einwenden, daß Döllinger mit der Darstellung der Entwicklung der Rechtfertigungslehre noch keine Entwicklung der Reformation aufgezeigt habe. Doch Döllinger identifiziert die Rechtfertigungslehre weitgehend mit der Reformation und sieht deren Gestaltwerdung wesentlich durch diese Lehre geprägt.

<sup>69</sup>Vgl. Speigl, *Traditionslehre*, S. 67ff., ferner Finsterhölzl, *Kirche*, S. 433ff.

nur keimartig in ihm enthalten sei<sup>70</sup>.

Es sind im wesentlichen drei Entwicklungsphasen, die Döllinger in dem Entwicklungsprozeß der lutherischen Lehre unterscheidet. Die erste Phase ist für ihn in besonderer Weise durch den theologischen Charakter der *Confessio Augustana* und ihrer Apologie bestimmt. Beide Bekenntnisschriften sind seiner Auffassung nach dadurch charakterisiert, daß in ihnen die spezifische Eigenart der reformatorischen Lehre in ihrem prinzipiellen Gegenüber zum Katholizismus nicht klar zum Ausdruck komme. Dies ist seiner Auffassung nach dadurch bedingt, daß die Rechtfertigungslehre um 1530 von den Protestanten noch nicht eingehend erörtert und dargestellt worden sei<sup>71</sup> und selbst Melanchthon bei der Explikation dieser Lehre in der *Confessio Augustana* und ihrer Apologie wesentliche Momente derselben nicht durchschaut habe<sup>72</sup>. Dabei verweist Döllinger vor allem auf den Rechtfertigungsartikel der Apologie, der die Rechtfertigung in starkem Maße in effektiven Kategorien beschreibt. In diesem Artikel meint er eine „Verwirrung der Begriffe“ und einen deutlichen Widerspruch zum Verständnis einer bloß forensisch-imputativen Gerechtsprechung des Menschen zu erkennen, die seiner Auffassung nach doch gerade das Proprium der Reformation darstellt<sup>73</sup>.

Darüberhinaus betont Döllinger den „sophistischen“ Charakter“ der beiden Bekenntnisschriften. Melanchthon sei 1530 noch von dem Wunsch einer Wiedervereinigung der beiden getrennten Parteien geleitet gewesen. Anders als im *Handbuch*, in dem dieser Wunsch ebenfalls hervorgehoben und anerkennend gewürdigt wurde, vertritt der Kirchenhistoriker nun aber die Auf-

<sup>70</sup>Vgl. Speigl, *Traditionslehre*, S. 69f.

<sup>71</sup>Vgl. Döllinger *Reformation* III, S. 277: „Als die *Confession zu Augsburg* entworfen wurde, war die Rechtfertigungslehre überhaupt noch nicht Gegenstand einer tiefer eingehenden dogmatischen Erörterung und Ausführung geworden, viele dahin einschlägige Fragen waren noch nicht aufgeworfen, oder hatten noch keine Lösung erhalten.“

<sup>72</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 277f. Nichtsdestotrotz spricht Döllinger a.a.O. III, S. 274, davon, daß dieser die „Grundanschauung Luther's vom Glauben und der Rechtfertigung“ in seinen *Hypothesen* von 1521 „klar in sich aufgenommen“ habe. Allerdings erklärt er a.a.O. III, S. 275: „Die Imputationslehre wird hier jedoch noch nicht entwickelt ausgesprochen.“

<sup>73</sup>Unter Berufung auf ApolCA IV, 305ff., BSLK, S. 219f., wird *Reformation* III, S. 283, festgestellt, daß die Rechtfertigung des Menschen einerseits als ein rein forensischer Akt verstanden werde, bei dem der Sünder bloß wegen der Ergreifung des Verdienstes Christi für gerecht erklärt werde. Sieht er auf diese Weise die Rechtfertigung ganz im Sinne der „Imputationslehre“ aufgefaßt, d.h. unter grundsätzlicher Ausschließung jeder menschlichen Selbstbestimmung zum Guten, so stellt er fest, daß der rechtfertigende Glaube von Melanchthon zugleich als ein Akt des Gehorsams gegen das Evangelium und damit als ein gottwohlgefälliges Werk betrachtet werde, das Gott dem Menschen zur Gerechtigkeit zurechne. Melanchthon messe dem Glauben also als menschlichem Tugendakt rechtfertigende Kraft bei und mache so die Rechtfertigung abhängig von der Voraussetzung einer menschlichen Disposition. In enger Verbindung mit diesem Widerspruch steht für Döllinger die Differenzierung von Sündenvergebung und Rechtfertigung in der Apologie, vgl. a.a.O. III, S. 283ff. Letztere, so schließt er, werde offenbar in Übereinstimmung mit der „katholischen Lehre“ als „hyperphysischer Akt der Wiedergeburt oder Bekehrung“, also als eine von Gott gewirkte innere Erneuerung des Menschen und keineswegs nur als bloße Gerechtsprechung verstanden. Diese Sicht wird für den Kirchenhistoriker durch die pneumatologischen Aussagen in ApolCA IV, 61ff., BSLK, S. 172ff., bestätigt. Melanchthon spreche davon, daß sich die Rechtfertigung dadurch vollziehe, daß der Mensch den Heiligen Geist empfangen. Ein solcher Geistesempfang sei aber mit einer bloßen Imputation des Verdienstes Christi nicht vereinbar, sondern schließe notwendig eine Erneuerung in sich. Zugleich vertrete die Apologie die Ansicht, daß der Geist denjenigen verliehen werde, die im Glauben zur Erfüllung des Gesetzes befähigt seien, die also im Glauben das Prinzip eines neuen Gehorsams besäßen. Unter Hinweis auf ApolCA IV, 278, BSLK, S. 215, 18-23, vertritt Döllinger die Auffassung, Melanchthon gründe die Seligkeit des Menschen schließlich auf seine Erneuerung „und stößt damit das eigne System um, dessen Grundgedanke gerade die Ausschließung der Lebenserneuerung oder Heiligung von aller Beziehung zu der vor Gott geltenden Gerechtigkeit und Seligkeit ist“.

fassung, daß Melanchthon die Wiedervereinigung mit Hilfe einer absichtlichen Täuschung der romtreuen Seite, die ebenfalls noch keine klare Vorstellung von der reformatorischen Position besessen habe<sup>74</sup>, herbeizuführen beabsichtigte<sup>75</sup>. Daher habe er die tatsächlichen Gegensätze in der Rechtfertigungslehre gerade nicht zur Darstellung gebracht, sondern lediglich Scheingegensätze hervorgehoben<sup>76</sup>. Döllinger hat dabei den bereits im *Handbuch* zurückgewiesenen Pelagianismusvorwurf der beiden Bekenntnisschriften im Blick<sup>77</sup>. Dort hatte er die Ansicht vertreten, daß dieser Vorwurf dazu gedient habe, die faktische Übereinstimmung zwischen beiden Seiten zu verschleiern, um dadurch die einmal vollzogene, durch nichttheologische Interessen motivierte Kirchenspaltung zu legitimieren. Nun meint er, der tatsächliche Gegensatz habe durch das Aufwerfen einer nicht relevanten theologischen Streitfrage überdeckt werden sollen. Denn nicht die Frage, ob der Mensch mit Hilfe seiner natürlichen Kräfte seine Rechtfertigung verdienen könne, sei der eigentliche Divergenzpunkt zwischen den beiden Parteien gewesen. Der Gegensatz habe sich vielmehr an der Frage festgemacht, ob der Mensch sich unter dem Einfluß der Gnade zum Guten bestimmen und insofern an seinem Heil mitwirken könne. Aufgrund dieser Verschleierungstendenz verlieren die *Confessio Augustana* und ihre Apologie Döllingers Auffassung nach ihre theologische Relevanz und sind „für die Ermittlung der symbolisch-protestantischen Lehre werthlos und unbrauchbar“<sup>78</sup>.

Erst nach 1530, so meint der Münchener Kirchenhistoriker festzustellen, sei die spezifische Eigenart der reformatorischen Lehre und damit auch der grundlegende konfessionelle Gegensatz von beiden Seiten allmählich voll erfaßt worden. Besondere Bedeutung mißt er in dieser Entwicklungsphase den Religionsgesprächen der vierziger Jahre des 16. Jahrhunderts bei. Durch das Regensburger Kolloquium von 1541 und die auf ihm entworfene Einigungsformel trat seiner Ansicht nach die Unvereinbarkeit einer effektiven und einer bloß forensisch-imputativen

<sup>74</sup>Vgl. Döllinger, *Reformation* III, S. 277.

<sup>75</sup>Im Zusammenhang mit dieser gegenüber dem *Handbuch* neuen Einschätzung steht auch eine veränderte Beurteilung der Gestalt Melanchthons. Zwar weist Döllinger auch in der *Reformation* auf dessen Mäßigung und Zurückhaltung im Vergleich zum leidenschaftlichen Luther hin, vgl. a.a.O. I, S. 349. Doch diese Eigenschaften werden jetzt in enger Verbindung mit einer Unaufrichtigkeit gesehen. Diese Unaufrichtigkeit meint Döllinger nicht zuletzt im Zusammenhang der Ausgleichsverhandlungen auf dem Augsburger Reichstag von 1530 festzustellen. Im *Handbuch* hatte er noch Melanchthons „seltene Mässigung“ und „eine ihrem Wesen nach mehr catholische als protestantische Gesinnung“ gelobt und behauptet, daß eine Einigung zwischen beiden Parteien durchaus möglich gewesen wäre, wenn auf beiden Seiten eine solche friedliebende Einstellung geherrscht hätte. Jetzt erklärt er vor dem Hintergrund des von ihm festgestellten konfessionellen Gegensatzes, daß die Zugeständnisse und Behauptungen, mit denen Melanchthon der romtreuen Partei begegnet sei, „schlechterdings nur der Alternative Raum lassen, entweder daß er die Katholiken habe hintergehen und täuschen wollen, oder daß er damals wirklich die wichtigsten und am tiefsten einschneidenden Unterscheidungslehren wieder aufzugeben und zur Rückführung der katholischen Lehre die Hand zu bieten bereit gewesen wäre.“ Daß der Kirchenhistoriker die erstgenannte Alternative für die zutreffende hält, zeigt sich daran, daß er a.a.O. I, S. XXIII, im Inhaltsverzeichnis von Melanchthons „Unredlichkeit“ und „trügerischen Versicherungen“ spricht. Insofern kann er den versöhnlichen Brief Melanchthons an den päpstlichen Legaten Campegius, der 1528 noch als Ausdruck friedliebender Gesinnung gelobt wurde, als einen gezielten Täuschungsversuch verstehen.

<sup>76</sup>Der Kirchenhistoriker erklärt a.a.O. III, S. 278f., daß Melanchthon von dem richtigen Bewußtsein geleitet gewesen sei, daß eine offene Darlegung der wirklichen Gegensätze „jede Verständigung sofort abschneiden und eine Wiedervereinigung der Protestanten mit der alten Kirche unmöglich machen würde.“ Das Ziel der von Melanchthon betriebenen Täuschung seiner Gegner bestand nach Döllinger darin, diese nach erfolgter Einigung allmählich zur Annahme der reformatorischen Position zu bewegen.

<sup>77</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 280ff.

<sup>78</sup>Dieses Urteil fällt Döllinger a.a.O. III, S. 280, zumindest im Hinblick auf die Apologie.

Gerechtigkeit des Menschen deutlich in Erscheinung<sup>79</sup>. Das Regensburger Kolloquium von 1546 habe schließlich zu einer Erörterung der strittigen Lehren geführt, die nichts mehr zu wünschen übrig ließ. Nun habe man endgültig erkannt, daß es sich keineswegs nur, wie bisher immer noch angenommen, um bloße Wortstreitigkeiten oder Mißverständnisse handele, sondern um zwei schlechthin unausgleichbare Auffassungen des Christentums<sup>80</sup>. Dieses Kolloquium markiert für Döllinger denn auch einen Schlußpunkt hinsichtlich der gemeinsam geführten theologischen Auseinandersetzung beider Parteien. Sein Ergebnis sieht er darin, daß man sich fortan nicht mehr um eine Annäherung bemüht habe.

Die dritte Entwicklungsphase des protestantischen Dogmas vollzog sich nach Döllingers Ansicht ausschließlich innerhalb der lutherischen Kirche. Dabei hat er die theologischen Streitigkeiten im Blick, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts um das Verständnis der Rechtfertigungslehre und der mit ihr in Verbindung stehenden Lehren geführt wurden. In diesen Streitigkeiten sieht er den konfessionellen Gegensatz in abgewandelter Gestalt wiederum hervorbrechen. Denn all diese Streitigkeiten – der Streit um die Osiandrische Lehre einer realen Einwohnung der Gerechtigkeit Christi im Gerechtfertigten, der Streit um die synergistische Behauptung einer Mitwirkung des Menschen im Werk seiner Bekehrung, der Streit um die von Georg Major behauptete Notwendigkeit guter Werke zur Seligkeit sowie schließlich der Streit mit Georg Karg über die Auffassung eines aktiven Gehorsams Christi – wurden seiner Ansicht nach durch unterschiedliche, in ihrer Grundtendenz aber ähnliche Bestrebungen provoziert, „dem Hauptdogma von der Rechtfertigung eine dem christlich-religiösen und sittlichen Bewußtseyn weniger widersprechende Gestalt zu geben.“<sup>81</sup> Döllinger erblickt in diesen Bestrebungen Versuche einer Abmilderung der reformatorischen Lehre mit dem Ziel, die radikale Ausschaltung einer menschlichen Mitwirkung im Erlösungswerk abzuschwächen und die Bedeutung der Heiligung und Erneuerung zu betonen.

Mit diesem Anliegen mußten die entsprechenden Theologen den Boden des protestantischen Dogmas nach Döllingers Auffassung jedoch prinzipiell verlassen. Denn er bestimmt die Grundtendenz dieses Dogmas im Gegenüber zur römisch-katholischen Lehre gerade darin, daß es bewußt jede Form menschlicher Mitwirkung ausschalten wolle. Insofern betrachtet er die Abmilderungsversuche als mehr oder weniger ausgeprägte Wiederannäherung an den Katholizis-

---

<sup>79</sup>Döllinger setzt sich a.a.O. III, S. 308ff., ausführlich mit der vermittelnden Position in der Rechtfertigungslehre auseinander, wie sie von Albert Pigghe, Johannes Gropper und Kardinal Contarini vertreten wurde. Sei diese Position der protestantischen Anschauung „in mehreren Punkten sehr nahe“ gekommen, so sei sie doch von „allen gründlich gebildeten katholischen Theologen jener Zeit“ schon aufgrund ihrer inneren Widersprüchlichkeit abgelehnt worden. Diese Widersprüchlichkeit charakterisiert nach Auffassung des Kirchenhistorikers auch die Regensburger Formel mit ihrer Rede von einer doppelten Gerechtigkeit des Menschen. Neben die Auffassung einer Rechtfertigung durch einen lebendigen, in guten Werken wirksamen Glauben sei die Auffassung einer Rechtfertigung durch das bloße Ergreifen des Verdienstes Christi gestellt worden, wodurch jede der beiden Auffassungen faktisch aufgehoben worden sei. Im Bewußtsein dieser Aporie hätten beide Seiten die Formel schließlich mit vollem Recht abgelehnt, vgl. a.a.O. III, S. 319ff.

<sup>80</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 327f.

<sup>81</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 397.

mus<sup>82</sup>. Mit dem protestantischen Lehrbegriff erscheinen sie grundsätzlich nicht vereinbar<sup>83</sup>. Seiner Ansicht nach war es daher nur konsequent, wenn sie als mit der lutherischen Lehre nicht vereinbar ausgestoßen worden seien<sup>84</sup>. Und so bezeichnet er auch ausschließlich jene Theologen als „Lutheraner“, deren Positionen sich in der Konkordienformel schließlich als genuin lutherisch durchsetzen sollten<sup>85</sup>. In diesen Positionen sieht er das aus Luthers Geisteszustand erwachsene und von seinen Anhängern aufgenommene Anliegen zur vollständigen, sich gegen alle Einschränkungen abgrenzenden Entfaltung gebracht.

Zusammenfassend läßt sich der Entwicklungsprozeß der lutherischen Lehre, wie ihn Döllinger skizziert, so beschreiben, daß den Anhängern der Reformation zunächst die spezifische Eigenart ihrer Lehrform bewußt wurde. Aus diesem Bewußtsein heraus vollzog sich einerseits die Abgrenzung gegenüber divergierenden Positionen und andererseits die konsequente Weiterbildung und Ausformung bereits vorhandener Lehrbestimmungen. Als treibender Motor der Lehrentwicklung ist das „protestantisch-religiöse Bewußtseyn“<sup>86</sup> nach Ansicht des Münchener Kirchenhistorikers ganz und gar bestimmt von dem Grundanliegen der Reformation, deren

---

<sup>82</sup>Das wird daran deutlich, daß er die genannten Abmilderungsversuche fast durchgängig als eine mehr oder weniger ausgeprägte Wiederannäherung an die römisch-katholische Position betrachtet. So betont Döllinger a.a.O. III, S. 468, daß die Synergisten in ihrer Einschätzung der menschlichen Aktivität bei der Bekehrung ganz „auf Seite der altkatholischen Lehre“ gestanden hätten und nennt sie mit den Katholiken in einem Atemzug als Gegner der Lutheraner. Im Hinblick auf Major und die von ihm vertretene Lehre von der Notwendigkeit guter Werke zur Seligkeit hebt er a.a.O. III, S. 494, ausdrücklich hervor, daß ein verdienstlicher Charakter der aus dem Glauben gewirkten Werke – anders als im Katholizismus – zwar abgelehnt werde. Dennoch spricht er a.a.O. III, S. 502, von einer „Annäherung an die katholische Lehre, welche in Major’s Lehrform lag.“ Auch bei Georg Karg meint der Kirchenhistoriker die Vorstellung einer Gerechtigkeit im Menschen festzustellen, die „der katholischen Lehre sehr nahe“ gekommen sei, vgl. a.a.O. III, S. 566. Lediglich für Osiander stellt er a.a.O. III, S. 404, fest, daß er „etwas Anderes als die katholischen Theologen“ gelehrt habe, indem er zwar von einer Eingießung und realen Einwohnung der Gerechtigkeit Christi im Menschen gesprochen, dabei aber daran festgehalten habe, daß diese Gerechtigkeit nicht die dem Menschen eigene sei. Daraus zieht Döllinger den Schluß, daß Osiander letztlich nicht von der Imputationslehre losgekommen sei, der er doch habe entgegenwirken wollen, vgl. a.a.O. III, S. 404 u. 397f. Siehe aber a.a.O. III, S. 415.

<sup>83</sup>Vgl. etwa a.a.O. III, S. 454, wo Döllinger im Hinblick auf die Gegner des Synergismus bemerkt: „Wohl sahen sie, daß die synergistische Lehre den ganzen protestantischen Lehrbegriff von der Rechtfertigung gefährde, daß das Tröstliche und Beruhigende, das den großen Vorzug der neuen Lehre bilden sollte, größtentheils wieder verloren gehe, wenn von dem menschlichen Willen eine Mitwirkung in der Bekehrung gefordert“ werde. Von der durch Georg Major behaupteten Notwendigkeit guter Werke zur Seligkeit bemerkt der Kirchenhistoriker a.a.O. III, S. 494 sowie S. 503, das sie dem „Maßstab der Tröstlichkeit“, an dem gemäß dem Grundgedanken der Reformation jede Lehrbestimmung gemessen worden sei, widersprochen habe. Kargs Kritik an einer Imputation des aktiven Gehorsams Christi führt Döllingers Auffassung nach schließlich „zur Bestreitung der Imputationstheorie überhaupt“, die den Mittelpunkt der protestantischen Lehre bilde, vgl. a.a.O. III, S. 566.

<sup>84</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 397, wo der Kirchenhistoriker erklärt, die innerlutherischen Streitigkeiten lehrten, „wie das protestantische Dogma theils durch seine innere Konsequenz, theils durch das einmal mächtig geweckte und zum dogmatischen Kriterium erhobene Bedürfnis leichten Trostes und sicherer Gewissensruhe allen diesen Versuchen siegreich widerstand, und in den dadurch herbeigeführten Kämpfen zu vollständiger Durchbildung und Abschließung gelangte.“

<sup>85</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 409, 419, 424, 433, 453, 466, 466, 499 517 u. 520.

<sup>86</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 550. A.a.O. I, S. 243, erklärt Döllinger, daß die von Luther nicht ausgebildete Lehre vom aktiven Gehorsam Christi im „Volksbewußtseyn“ vorhanden gewesen sei und schließlich die Konkordienformel „dieses Dogma mit Bestimmtheit als einen wesentlichen Bestandtheil des protestantischen Systems aussprach“. Umgekehrt vertritt er a.a.O. I, S. 397, die Auffassung, daß dem „allgemeinen Bewußtseyn des Volkes“ deutlich geworden sei, „daß nur das Gegentheil des Synergismus und Majorismus zu dem Geiste und Zusammenhange des ganzen Lehrbegriffs passe“. A.a.O. II, S. 256f., bezeichnet Döllinger Flacius als „Bewahrer ächt lutherischer Ueberlieferung“, der bestimmte Lehren „im Bewußtseyn des Volkes lebendig erhalten habe.“

eigentlicher Ausgangspunkt für ihn in der Individualität Luthers liegt.

## v. Die bleibende Kritik am reformatorischen Schriftprinzip und seinen Folgen

Gegenüber der herausgehobenen Auseinandersetzung Döllingers mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre nimmt die Kritik am Schriftprinzip und seinen Folgen, die das *Handbuch* von 1828 weitgehend dominiert hatte, in dem Werk von 1846/48 eine deutlich nachgeordnete Bedeutung ein. Im wesentlichen bleibt der Münchener Kirchenhistoriker seiner früheren Grundanschauung treu. Weil die Reformation die Autorität der Kirche verworfen und demgegenüber die vieldeutige Heilige Schrift zur alleinigen Glaubensnorm erklärt habe, sei eine „schrakenlose Willkür des subjektiven Meinens und Auslegens“ eingetreten, so daß der Protestantismus von „atomistischer Zersplitterung und völliger Auflösung“ bedroht gewesen sei. Um dieser Zersplitterung entgegenzuwirken hätten die Reformatoren der weltlichen Obrigkeit die Aufsicht über die Kirche und die Einheit der Lehre übertragen<sup>87</sup>, freilich um den Preis einer despotischen Cäsaropapie<sup>88</sup>. Döllinger zeichnet das Bild einer schrankenlosen Staatsmacht, die in willkürlicher Weise die Religion ihrer Untertanen bestimmt und sich nicht scheut, mit Zensur und Gewalt gegen abweichende Positionen vorzugehen<sup>89</sup>. Diese Konsequenz des landesherrlichen Kirchenregiments versucht er mit zahlreichen drastischen Beispielen aus dem 16. Jahrhundert zu belegen. Ähnlich wie im *Handbuch* spricht er vor diesem Hintergrund von einer im Gefolge der Reformation eingetretenen „Geistesknechtschaft“<sup>90</sup>: An die Stelle der mit göttlicher Autorität ausgestatteten Kirche sei nun die subjektiv-willkürliche Autorität der Fürsten getreten, die sich entweder auf die Meinungen ihrer Hoftheologen verlassen oder über Lehrentscheidungen nach eigenem Gutdünken entschieden hätten.

Schrakenlose Willkür des subjektiven Meinens und Auslegens einerseits und tyrannische Ausübung des landesherrlichen Kirchenregiments andererseits. Für Döllinger stellen diese beiden sich widersprechenden Extreme gleichermaßen das Ergebnis der Reformation dar. Im *Handbuch* von 1828 hatte er noch betont, daß es dem älteren Protestantismus mit Hilfe des symbolischen Lehrbegriffs und der Kirchengaufsicht der Fürsten gelungen sei, die gefährdete Einheit um den Preis eines Selbstwiderspruchs weitgehend aufrechtzuerhalten. Erst im 18. Jahrhundert sei der Protestantismus unter dem Einfluß der Rationalisten zu „seiner wahren Gestalt und consequenten Entwicklung“ gelangt, die sich in der Verwerfung jeder Autorität und einer unüberschaubaren Vielzahl einander widersprechender theologischer Positionen gezeigt habe. Demgegenüber sieht er in der *Reformation* bereits das 16. Jahrhundert von solch einem chao-

<sup>87</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 495f., sowie a.a.O. III, S. 227f.

<sup>88</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 537.

<sup>89</sup>Vgl. dazu etwa a.a.O. I, S. 569f., Döllingers Schilderung der Vorgänge an der Universität zu Leipzig bei der Einführung der Reformation im Jahre 1539. Er verweist auf ein Gutachten der Wittenberger Theologen, das dem Landesherrn das unbedingte Recht zuspreche, die lutherische Lehre einzuführen. „Es war wohl das erstmal, seit eine christliche Kirche und ein christlicher Staat existierte, daß man förmlich das Princip aufstellte, der Regent habe kein Recht, keinen noch so wohl gegründeten Anspruch mehr zu achten, und möge nur die brutale Gewalt allein und den Terrorismus absoluter Fürstenmacht gegen jede Korporation mit Hintansetzung aller alten Privilegien walten lassen.“ Mit drastischen Worten berichtet Döllinger immer wieder von einzelnen Opfern landesherrlicher Gewalt, vgl. beispielhaft a.a.O. II, S. 629f., wo es von dem kursächsischen Kanzler Cracov heißt, er sei nach einjähriger Kerkerhaft gestorben, „nachdem er vergebens durch Selbstmord den Folterqualen zu entinnen versucht hatte, die ihm ein Geständniß der Pläne der kursächsischen Melancthonianer entreißen sollten.“

<sup>90</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 228.

tischen Zustand innerer Zerrissenheit bestimmt. Angesichts der theologischen Streitigkeiten innerhalb des Luthertums spricht er von einem „Krieg Aller gegen Alle“<sup>91</sup>, der das neue Kirchenwesen in geradezu anarchische Zustände getrieben habe<sup>92</sup>.

Döllinger hat dabei eine Zerrüttung sowohl der kirchlichen als auch der bürgerlichen Ordnung im Blick. Die miteinander streitenden Theologen hätten ihre Gemeinden in den Hader hineingerissen<sup>93</sup>, indem sie die strittigen Fragen auf die Kanzeln und damit unter das Volk brachten, bis dieses selbst begonnen habe, sich in unqualifizierter Weise über theologische Sachverhalte zu streiten<sup>94</sup>. Weil die theologischen Streitigkeiten auf die Straße getragen worden seien, habe sich die weltliche Obrigkeit immer wieder veranlaßt gesehen, den inneren Frieden zu sichern und gegen die Unruhestifter vorzugehen. Hier erscheint der Eingriff der weltlichen Fürsten in die kirchlichen Belange geradezu als ein Akt staatlicher Notwehr<sup>95</sup>. Diejenigen Theologen, die ihre Position als orthodox betrachteten und daher nicht die gegen sie gerichteten Entscheidungen der Obrigkeit akzeptieren wollten, werden vom Münchener Kirchenhistoriker als Volksaufwiegler und Unruhestifter betrachtet<sup>96</sup>, die sich teilweise nicht scheuten, zum Aufruhr aufzurufen<sup>97</sup>.

Döllinger zeichnet das Bild einer völlig aus den Fugen geratenen Ordnung. Die Ursache der angeblichen Zustände liegt für ihn in der Infragestellung der Autorität der Kirche durch die Reformation. An die Stelle der Kirche und ihrer auf Tradition gegründeten Lehrautorität wurde das Individuum mit seiner subjektiven Glaubensmeinung gesetzt. Die Folge mußte für Döllinger eine innere Zerrüttung sein. Ihr habe man dadurch entgegengewirkt, daß, nachdem die Autorität der Kirche beseitigt gewesen sei, die Kirchengewalt dem Staat übertragen worden sei. Damit war seiner Ansicht nach aber ein Instrumentarium zur völligen Unterdrückung kirchlicher Freiheit geschaffen, das die Unzufriedenheit der protestantischen Theologen habe provozieren müssen. Indem nun von ihnen versucht wurde, ihre Unabhängigkeit vom Staat zu wahren, entstanden Verhältnisse, die das kirchliche wie das bürgerliche Leben zerrütteten und in einen Zustand der Anarchie trieben.

Es ist nicht zu übersehen, daß Döllingers bleibende Kritik am reformatorischen Schriftprinzip und seinen Folgen einerseits und seine Sicht einer folgerichtigen innerprotestantischen Lehrentwicklung andererseits in Spannung zueinander stehen. Wie oben ausgeführt wurde, geht der Münchener Kirchenhistoriker davon aus, daß das Luthertum bei der Entfaltung der Rechtferti-

---

<sup>91</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 406.

<sup>92</sup>Vgl. etwa a.a.O. I, S. 379 u. 398f.

<sup>93</sup>Zu den durch Tilemann Heßhus in Magdeburg verursachten Zuständen bemerkt Döllinger a.a.O. II, S. 463f., beispielsweise: „Die Bürgerschaft hatte sich bereits, wie die Geistlichkeit, in zwei feindliche Parteien gespalten, und die Prediger kämpften gegen einander mit Bannflüchen auf den Kanzeln, mit der Verweigerung der Absolution im Beichtstuhle und mit Ausschließung vom Abendmahle. Bei diesen gegenseitigen Verdammungen der Prediger geriethen die Zuhörer in solch ängstliche Zweifel, daß viele Leute krank oder gar wahnsinnig wurden, und der Rath sich genöthigt sah, mit Gewalt einzuschreiten.“ Ähnlich a.a.O. II, S. 458 u. 476, sowie a.a.O. III, S. 415 u. 449.

<sup>94</sup>Vgl. a.a.O. II, S. 471f., wo der Kirchenhistoriker im Hinblick auf die christologischen Streitigkeiten zwischen Heßhus und Wigand in Königsberg bemerkt, daß „die streitige Frage auf den Kanzeln mit solchem Eifer durchgefochten“ worden sei, „daß auch die Weiber auf der Fischbrücke sich in die Controverse einließen, und einander abstrakte und concrete Huren schimpften.“ Vgl. auch a.a.O. II, S. 486.

<sup>95</sup>Vgl. etwa a.a.O. III, S. 426.

<sup>96</sup>Vgl. a.a.O. II, S. 244, 458, 460, 463 u.a.

<sup>97</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 428f. u. 436.

gungslehre von einem gemeinsamen Bewußtsein geleitet worden sei. Aus diesem Bewußtsein heraus seien alle Versuche einer Abmilderung des „protestantischen Dogmas“ konsequent abgewiesen worden. Zugleich spricht er dem Luthertum aber jede Einheit ab und betont die Uneinigkeit der einzelnen lutherischen Theologen. Diese Spannung kommt dadurch zustande, daß zwei verschiedenartige Muster zur Deutung der Reformation miteinander kombiniert werden. Das eine knüpft an das Schriftprinzip an und sieht die Reformation primär durch eine fehlende Lehreinheit charakterisiert. Nach dem anderen hingegen stellen gerade eine bestimmte Lehre und ihre konsequente Ausbildung das grundlegende Merkmal der Reformation dar. Beide Deutungsmuster lassen sich nicht ohne weiteres miteinander in Einklang bringen.

#### vi. Die Behauptung eines im Gefolge der Reformation eingetretenen Verfalls

Döllinger vertritt die Ansicht, daß die Reformation ihren durchschlagenden Erfolg vor allem der Rechtfertigungslehre verdanke. Sie sei „der Magnet gewesen, durch dessen unwiderstehliche Ziehkraft Millionen in die protestantische Genossenschaft hinübergeführt und in ihr festgehalten wurden.“<sup>98</sup> In der Rezension des Menzelschen Werkes von 1830 hatte der Kirchenhistoriker noch die These vertreten, daß der Abfall zahlreicher Menschen des 16. Jahrhunderts von der bestehenden Kirche oftmals durch den bloßen Ruf nach Neuerung ohne unmittelbare Berührung mit den Anschauungen Luthers und vor allem durch nichtreligiöse Interessen motiviert gewesen sei. Nun betont er, daß die Reformation durch ihr religiös-theologisches Anliegen die Massen anzog<sup>99</sup>. Doch auch jetzt ist er davon überzeugt, daß dabei keine religiöse Gesinnung bestimmend gewesen sei. Vielmehr sei die reformatorische Lehre nur deshalb angenommen worden, weil sie den Menschen „einen kürzeren, leichteren, bequemeren und angenehmeren Weg zum Himmel“ dargeboten und sie von der für sie lästigen Verpflichtung entbunden habe, im Hinblick auf ihr Heil entsprechende Sorgfalt auf ihren religiös-sittlichen Zustand zu legen<sup>100</sup>.

Die Folge dieser Entwicklung erblickt der Kirchenhistoriker in einem ungeheuerlichen Verfall von Religiosität und Sittlichkeit, der überall im protestantischen Deutschland eingetreten sei. Dieser Vorwurf eines durch die Reformation eingetretenen religiös-sittlichen Verfalls ist an sich

<sup>98</sup>A.a.O. III, S. Vf.

<sup>99</sup>Diese neue Einschätzung wird auch ausgesprochen in einem unvollständigen Manuskript im Nachlaß Döllingers, vgl. BSB Döllingeriana XVI, 78, unnumerierter Bogen: „Die Reformation des 16ten Jahrhunderts nahm ihren Ausgang von jener Frage der Religion, durch welche vor Allen das Gewissen des Menschen entwickelt und beherrscht wird, von der Lehre, durch welche das innerste religiöse Bewußtsein eines Jeden bestimmt und von der sein Verhältnis zu Gott in der subjectiven Vorstellung gestaltet wird. Welches sind die Mittel und Wege, durch welche die Früchte der Erlösung auf den Menschen übertragen werden? Wie verhalten sich menschliche Sünde und göttliche Vergebung, sittliche Freiheit und Gnade? Welches sind die Bedingungen der Rechtfertigung vor Gott der künftigen Seligkeit? Über diese Fragen, deren Gewicht und tiefgreifende Macht sich mit unwiderstehlicher Ziehkraft jedem der Religion nicht völlig abgestorbenen Christen fühlbar macht, stellten die Urheber der Reformatorischen Doktrin, die sich allmählig zu einem zusammenhängenden Lehrbegriffe entwickelte, Doktrinen, die sich zuerst ihnen selbst durch persönliche Erfahrung empfohlen, als heilbringend und Beruhigung gewährend sich ihnen erwiesen hatten, und daß auch in diesen Doktrinen das Geheimnis ihres überraschend großen Erfolges lag, daß das Volk in allen Ständen am gewaltigsten durch diese Lehre angezogen wurde, das behaupten mit vollem Rechte alle ernsteren und aufrichtigen Freunde der Reformation, und das vermögen auch ihre Gegner nicht zu leugnen; wie sehr sie auch sonst andern Triebfedern, die Lockung der Kirchengüter, die Mehrung der Fürstenmacht und dergleichen, betonen mögen. Eingedenk des Ursprunges der neuen Kirche, in richtiger Würdigung der unüberschaubaren Tragweite“

<sup>100</sup>Vgl. Döllinger, *Reformation* II, S. 693ff.

in Döllingers Reformationsbild nicht neu. In dem Werk von 1846/48 tritt er jedoch, anders als bisher, ganz in den Mittelpunkt und wird vor dem Hintergrund der Rechtfertigungslehre neu begründet.

In zahlreichen Variationen versucht der Kirchenhistoriker, den angeblich im Gefolge der Reformation eingetretenen Verfall von Religiosität und Sittlichkeit anhand der Quellenzeugnisse aus dem 16. Jahrhundert zu demonstrieren. Dabei lassen sich bestimmte Grundzüge und Themenkomplexe näher bestimmen. Der Verfall der Religiosität stellt sich für den Kirchenhistoriker vor allem als eine Entkirchlichung weiter Bevölkerungskreise dar. Diese Entkirchlichung zeigt sich für ihn vor allem in der „Nachlässigkeit im Besuch des Gottesdienstes und im Predigthören, im Abendmahlsgebrauche und im Bibellesen“<sup>101</sup>, also gerade in den von der Reformation propagierten neuen Formen des kirchlichen Lebens. Zahlreiche der angeführten Klagen zielen gerade auf diese vermeintliche Folgeerscheinung der Reformation ab<sup>102</sup>. Den Verfall der Abendmahlspraxis, für Döllinger eine allgemeine Folgeerscheinung der Reformation, sieht er unmittelbar verursacht durch die lutherische Abendmahlslehre. Dabei hat er Luthers Auffassung im Blick, daß im Abendmahl dem Einzelnen die Vergebung der Sünden zugesprochen werde und der rechte Gebrauch des Sakraments in der Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit und im Glauben an die in Christus sich schenkende Gnade Gottes bestehe. Durch diese Auffassung wurde nach Döllingers Einschätzung der Mensch von der sorgfältigen Vorbereitung und Selbstprüfung entbunden, die ihm von der mittelalterlichen Kirche auferlegt worden sei. Das bloße Bewußtsein eigener Sündhaftigkeit habe zum Kommunionsempfang ausgereicht und auf diese Weise sei das Abendmahl sehr bald geringgeschätzt oder mißbraucht worden<sup>103</sup>. Deutliches Indiz der Entkirchlichung stellt nach Döllingers Auffassung nicht zuletzt auch eine allgemeine Verachtung der protestantischen Geistlichkeit dar, ein Thema, das ebenfalls in zahlreichen Klagen aufgegriffen wird<sup>104</sup>.

Die Folgen dieser Entkirchlichung bestehen für Döllinger letztlich in einer „allgemeinen religiösen Auflösung“<sup>105</sup> und „gänzlichen Dechristianisierung“<sup>106</sup>. Die im Mittelalter begrün-

<sup>101</sup> A.a.O. II, S. 245.

<sup>102</sup> Viele Beispiele finden sich a.a.O. II, S. 640ff., wo überblicksartig der „sittliche und religiöse Zustand in den einzelnen Gebieten und Städten des protestantischen Deutschlands und der Nachbarländer“ skizziert wird. Als Ursache der skizzierten Erscheinungen macht Döllinger vor allem die Rechtfertigungslehre verantwortlich. Mit ihrer Kritik an den guten Werken sei sie einer geordneten Frömmigkeitspraxis grundsätzlich ungünstig gewesen, vgl. a.a.O., S. 698f. Darüberhinaus wird ein Überdruß behauptet, der sich unter den Anhängern der Reformation eingestellt habe. Döllinger führt ihn darauf zurück, daß sich das kirchliche Leben ausschließlich auf die Predigt konzentriert habe, in der dem Volk immer nur die Rechtfertigungslehre vorgetragen worden sei, vgl. a.a.O. I, S. 299.

<sup>103</sup> Vgl. a.a.O. I, S. 263 u. 331f., sowie a.a.O. III, S. 136ff.

<sup>104</sup> Döllinger führt diese Verachtung auf die Umgestaltung des Amtes durch die Reformation, insbesondere auf die Abschaffung der priesterlichen Autorität der Amtsträger zurück, vgl. a.a.O. I, S. 301 u. 317, sowie a.a.O. II, S. 697f. Zugleich vertritt er aber auch die Ansicht, daß die Geistlichkeit selbst durch eine verweltlichte Haltung und ein mangelndes Bewußtsein für die geistliche Dimension ihres Amtes zu dieser Verachtung beigetragen habe. Als Ursachen dieser Verweltlichung führt er neben der Aufhebung des Zölibats und der dadurch den Geistlichen auferlegten „Sorge für Weib und Kinder“, vgl. a.a.O. I, S. 317, schließlich auch die Rechtfertigungslehre an. Die Verweltlichung der Geistlichen wird letztlich als eine Folge jenes Libertinismus betrachtet, der sie gleich allen anderen Bevölkerungskreisen erfaßt und von Jugend auf korrumpiert habe, vgl. a.a.O. I, S. 102ff., S. 295f. u. S. 471f., sowie a.a.O. II, S. 189f., S. 346 u. S. 651.

<sup>105</sup> Vgl. a.a.O. I, S. 42.

<sup>106</sup> A.a.O. I, S. X.

dete christliche Tradition wurde seiner Auffassung nach also durch die Reformation zerstört. In letzter Konsequenz kann er der Reformation sogar vorwerfen, Unglauben und Atheismus hervorgebracht zu haben. Wurde dieser Vorwurf auch schon im *Handbuch* von 1828 ausgesprochen, so hat sich nun der Erklärungszusammenhang verändert: Im *Handbuch* verwies der Kirchenhistoriker darauf, daß der Protestantismus durch seine Kirchenkritik dem Atheismus die entscheidenden Argumente zur Bekämpfung des Christentums geliefert habe. Nun sieht er den Atheismus aufgrund der vermeintlich im Gefolge der Reformation eingetretenen religiösen Entwurzelung der Massen unmittelbar aus dem Protestantismus selbst hervorgehen<sup>107</sup>.

Ebenso drastisch zeichnet Döllinger die angeblich von der Reformation hervorgebrachten sittlichen Zustände. Vor allem hat er eine materielle Gesinnung der Anhänger der Reformation im Blick. Diese materielle Gesinnung tritt für ihn in einer maßlosen Vergnügungssucht in Erscheinung. Völlerei und Alkoholismus stellen Themen dar, die in unterschiedlicher Akzentuierung immer wieder in dem Werk von 1846/48 aufgegriffen werden<sup>108</sup>. Daneben wird immer wieder auf Habgier und Gewinnsucht verwiesen, die sich einerseits in der Anhäufung materieller Güter und übertriebener Verschwendungs- und Luxussucht<sup>109</sup>, andererseits in der Vernachlässigung sozialer Fürsorge an den schwächsten Gliedern der Gesellschaft gezeigt hätten<sup>110</sup>. Döllinger deutet schließlich den Gedanken an, daß die materielle Gesinnung aller Bevölkerungsgruppen

<sup>107</sup>Vgl. a.a.O. II, S. 700f., wo Döllinger darauf verweist, daß die theologischen Streitigkeiten unter den Lutheranern, da kein kirchliches Lehramt mehr bestanden habe, zu einer völligen Orientierungslosigkeit der Menschen geführt habe. Daraus sei schließlich ein grundsätzliches Desinteresse an der Religion erwachsen. Manche Protestanten seien „von Zweifel zu Zweifel“ geführt worden „und endeten mit entschiedenem Unglauben“, vgl. a.a.O. II, S. 700f. Diese Sichtweise findet der Kirchenhistoriker a.a.O. II, S. 219, durch den Theologen Andreas Hyperius bestätigt, den er folgendermaßen zitiert: „wieder andere fassen, entmuthigt und gebrochen durch die Länge der Prüfung und durch die Dunkelheit, Zweifelhafteitigkeit und die Widersprüche der Antworten, die sie hören, einen Ekel, geben alles Forschen auf, beginnen allmählig, diese Fragen zu verachten, werfen endlich alle Sorgen um die Religion von sich, und werden praktische Atheisten, wenn nicht selbst geschworene Feinde und Verfolger der nach Wahrheit Strebenden.“ Ähnlich a.a.O. I, S. 400. Döllinger macht also nicht die Rechtfertigungslehre, sondern die infolge des Schriftprinzips eingetretene kirchliche Anarchie für Atheismus verantwortlich. Dennoch sieht Döllinger die vermeintliche Orientierungslosigkeit und die daraus erwachsene Gleichgültigkeit gegen die Religion in enger Wechselwirkung mit der Rechtfertigungslehre. Weil das protestantische Volk infolge dieser Lehre „ohnehin in Unmoralität versunken“ gewesen sei, habe es desto leichter die Religion gänzlich preisgegeben und sich nur noch materiellen Interessen hingegeben, vgl. a.a.O. II, S. 653.

<sup>108</sup>So führt er a.a.O. I, S. 191, mehrere Passagen aus einer 1531 erschienenen Schrift des Wiedertäufers Sebastian Franck an und vertritt im Anschluß daran die These, daß der Alkoholismus im 16. Jahrhundert „eine vor dieser Zeit nie erhörte Höhe erreicht“ habe, vgl. a.a.O. I, S. XVI mit Bezug auf S. 191. Von Luther selbst berichtet Döllinger a.a.O. III, S. 241, daß er seiner Neigung zum Wein „bis zur Untergrabung seiner Gesundheit“ nachgegeben habe. Diese Neigung wird als Folge seiner Abkehr vom asketischen Ideal, wie sie durch die Rechtfertigungslehre eingetreten sei, sowie als Mittel zur Betäubung zunehmender Gewissensbisse gedeutet. Melanchthon läßt der Kirchenhistoriker a.a.O. I, S. 387, klagen: „Wir Teutsche fressen und saufen uns krank, arm und in die Hölle hinein.“ Vgl. ferner a.a.O. II, S. 131, 135 u. 374ff.

<sup>109</sup>Vgl. a.a.O. II, S. 170, wo Döllinger Georg Major indirekt zitiert: „Seit vierzig Jahren habe in Deutschland auch der Luxus in Kleidung, Nahrung und Wohnung stark zugenommen, wie man nunmehr befinde, daher sei auch jetzt Theuerung und Hungersnoth häufiger als zuvor. Die Laster der Selbstsucht und des Geizes hätten noch nie in allen Ständen so gewaltig um sich gegriffen wie jetzt.“ Ferner a.a.O. I, S. 326ff.

<sup>110</sup>So heißt es a.a.O. I, S. 51, von Georg Witzel, er rechne zu den Folgen der neuen Lehre „mehrmals die in so auffallender Progression sich steigernde Hab- und Geldsucht, und die der frühern katholischen Zeit so fremde Härte gegen die Armen.“ A.a.O. II, S. 189, zitiert Döllinger den Theologen Erasmus Sacerius, der darüber klage, daß der „schädliche Wucher“ bei den Deutschen derart überhand genommen habe, „daß es zur Tugend und Ehre geraten, daher sei auch bei den Deutschen alle Liebe erkaltet und alle Barmherzigkeit erloschen.“ Vgl. ähnlich a.a.O. I, S. 60 u. 433, sowie a.a.O. II, S. 183 u. S. 307.

die Gesellschaft des 16. Jahrhunderts zerrüttet und den inneren Frieden zerstört habe. Jeder habe an der allgemein praktizierten Lebensweise teilhaben wollen und sie, sofern ihm die Mittel dazu fehlten, mit Gewalt sichern wollen<sup>111</sup>. Der durch die Rechtfertigungslehre eingetretene Sittenverfall trug demnach also in letzter Konsequenz ein revolutionäres Element in sich.

In einem besonderen Exkurs setzt sich Döllinger innerhalb des zweiten Bandes seines Werkes schließlich mit den Folgen der Reformation im Hinblick auf Ehe und Sexualität auseinander<sup>112</sup>, ein Thema, das er auch darüberhinaus immer wieder aufgreift<sup>113</sup>. Dabei vertritt er die Ansicht, daß die Reformation infolge ihrer Kritik an den Werken das Keuschheitsideal verworfen und demgegenüber geradezu betont habe, der Mensch sei nach dem Willen Gottes zur Fortpflanzung verpflichtet. Döllinger übersieht keineswegs, daß die derartig aufgewertete Sexualität ausschließlich dem institutionellen Rahmen der Ehe zugeordnet wurde. Dennoch meint er, daß durch diese Neubewertung der Sexualität die Institution Ehe untergraben worden sei. Er verweist auf das Problem der Armut als Ehehindernis, von dem „damals wie zu allen Zeiten“ ein Großteil der Bevölkerung betroffen gewesen sei<sup>114</sup>. Wegen der reformatorischen Kritik am Keuschheitsideal hätten sich die Menschen nun aber nicht mehr gescheut, ihren Geschlechtstrieb außerhalb der Ehe zu befriedigen. Die Folge sei eine „überhandnehmende Lüsternheit und geschlechtliche Frechheit“ gewesen, die schließlich auch die Ehe zerstört habe. Ehebruch und Unzucht seien die weitverbreitetsten Laster des 16. Jahrhunderts gewesen, hätten „gräuliche Verwüstungen des häuslichen Lebens“<sup>115</sup> herbeigeführt und damit die bürgerliche Ordnung im höchsten Maße gefährdet<sup>116</sup>. Wiederum verweist Döllinger auf ein gesellschaftszerstörendes Potential der durch die Reformation ausgelösten Zustände.

Neben dem Verfall von Religiosität und Sittlichkeit macht er die Reformation auch für einen Verfall von Wissenschaft und Bildung verantwortlich<sup>117</sup>, wobei er beide Verfallsprozesse durchaus in eine enge Beziehung zueinander setzt<sup>118</sup>. Döllinger behauptet einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der reformatorischen Lehre und dem wissenschaftlichen Verfall. Weil Luther gemerkt habe, daß seine Lehre mit der Vernunft nicht in Einklang zu bringen sei, habe er diese diskreditiert<sup>119</sup>. Von hier aus meint Döllinger einen grundsätzlichen Widerspruch zwischen Reformation und Wissenschaft zu erkennen. Innerhalb der Theologie sei nicht nur

<sup>111</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 328, wo Döllinger vor dem Hintergrund der von ihm behaupteten allgemeinen Genußsucht Luther klagen läßt: „Es ist dahin kommen, daß Jedermann will obenaus fahren mit Trotz und Pochen, Niemand sich vor Andern demüthigen, meint dazu daß Recht und Fug zu haben, als sei er nicht schuldig, Jemand zu weichen. So ist das weltlich Regiment so schwach geworden, daß es nicht Hoffnung ist, solchem Uebermuth aller Stände vom obersten bis zum untersten zu wehren, daß zuletzt Gott muß mit Donner und Blitz darein schlagen.“ A.a.O. I, S. 169, führt der Kirchenhistoriker die Klage des Nürnberger Ratsherrn Willibald Pirkheimer an, daß der gemeine Mann die Forderung nach einer allgemeinen Gütergemeinschaft erhebe und sie notfalls auch mit Gewalt herzustellen suche.

<sup>112</sup>A.a.O. II, S. 426ff.

<sup>113</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 17, S. 52f., S. 105f., sowie a.a.O. II, S. 43ff. u. S. 116.

<sup>114</sup>Vgl. a.a.O. II, S. 429f.

<sup>115</sup>Vgl. a.a.O. II, S. 451.

<sup>116</sup>Vgl. a.a.O. II, S. 442.

<sup>117</sup>Vgl. dazu vor allem a.a.O. I, S. 408ff.

<sup>118</sup>So macht der Kirchenhistoriker nicht zuletzt den an den protestantischen Hochschulen und Universitäten eingerissenen Sittenverfall und das daraus erwachsene Desinteresse an den Wissenschaften für den entsprechenden Niedergang verantwortlich, vgl. a.a.O. I, S. 408f. u. 472ff.

<sup>119</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 443ff.

jede systematische Durchdringung und Entwicklung des Stoffes, sondern auch die Kirchengeschichte, insbesondere die Patristik völlig zum Erliegen gekommen, weil man das der eigenen Lehrform widersprechende Zeugnis der Kirchenväter gefürchtet habe<sup>120</sup>. Auch eine am Urtext orientierte wissenschaftliche Exegese sei nicht praktiziert worden: Döllinger hält es für illusorisch zu meinen, daß die Reformation „von einem gründlichen und wissenschaftlichen, auf genaue Kenntniß und Vergleichung des griechischen und hebräischen Urtextes gebauten Studium der heiligen Schrift theils begleitet gewesen sey, theils ein solches zur Folge gehabt habe“, und verweist auf den Umstand, daß der Protestantismus keine eigenständigen Ausgaben des Urtextes zustandegebracht habe<sup>121</sup>. Vielmehr sei den protestantischen Theologen und Predigern die Bibel mit Hilfe der Schriften Luthers nahegebracht worden<sup>122</sup>. Mit dieser Einschätzung distanziert sich der Kirchenhistoriker deutlich von seiner noch im *Handbuch* von 1828 vertretenen Auffassung. Hatte er dort zwar auch die Bindung der protestantischen Theologie an den willkürlich festgelegten Lehrbegriff beklagt, so konnte er immerhin die Leistungen protestantischer Theologen auf exegetischem Gebiet würdigen, ja, die Exegese sogar als „die Lichtseite der protestantischen Theologie“ bezeichnen<sup>123</sup>. Nun aber werden Reformation und wissenschaftliche Theologie einander nur noch unter dem Aspekt des Verfalls zugeordnet.

Doch nicht nur die Theologie, sondern auch die übrigen Wissenschaften nahmen nach Ansicht des Kirchenhistorikers großen Schaden durch die Reformation. Er macht dafür das Verhältnis verantwortlich, daß die Reformation infolge ihrer Losreißung von der bestehenden Kirche zur Geschichte eingenommen habe, die die Grundbedingung allen wissenschaftlichen Denkens sei<sup>124</sup>. Indem die Reformation durch ihren Bruch mit der Tradition der Kirche „das Princip der Ueberlieferung und historischen Continuität“ angegriffen habe, sei jede Form von historischem Bewußtsein unmöglich gemacht worden. Die Entwicklung der vorangehenden Jahrhunderte sei nur noch als Verfallsprozeß betrachtet und das Vertrauen der Menschen „auf die Vergangenheit, auf die geistigen Errungenschaften ihrer Vorfahren“ grundlegend erschüttert worden<sup>125</sup>. Das Verständnis der Geschichte als ordnungs- und sinngebender Faktor wurde demnach durch die Reformation völlig beseitigt. Vor diesem Hintergrund kann Döllinger geradezu eine Analogie zwischen Reformation und Revolution erkennen<sup>126</sup>.

<sup>120</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 448ff.

<sup>121</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 454ff.

<sup>122</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 460f.

<sup>123</sup>Vgl. HdbKG II/2, S. 921. Siehe auch a.a.O., S. 920, wo festgestellt wird, daß auf protestantischer Seite ein „sorgfältiges Studium des alten und neuen Testaments“ betrieben worden sei, „da man die Bibel für die alleinige Richtschnur des Glaubens erklärt hatte“. Überhaupt kann Döllinger im *Handbuch* die Verdienste der älteren protestantischen Theologie, wenngleich er ihre vermeintlich enge Bindung an den „willkürlich festgesetzten Lehrbegriff“ kritisiert, in besonderer Weise würdigen und eine Reihe von bedeutenden Theologen des 16. bis 18. Jahrhunderts aufzählen, vgl. a.a.O., S. 920ff.

<sup>124</sup>Vgl. Döllinger, *Reformation I*, S. 491: „Alle Wissenschaft steht und ruht auf ihrer historischen Entwicklung, sie lebt von ihrer traditionellen Vergangenheit, wie der Baum von seiner Wurzel.“

<sup>125</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 491f.

<sup>126</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 490: „Wie eine vollständige politische und bürgerlich gesellschaftliche Umwälzung und Zerstümmerung aller bisherigen Institutionen und Sitten es der Nation, die sich in den Strudel einer solchen Revolution hineingezogen findet, unmöglich macht, ihre politische und nationale Vergangenheit zu verstehen, und den Sinn für die eigene Geschichte unvermeidlich trübt und fälscht, so mußte es seit der Reformation im kirchlichen Gebiete sich ereignen.“

## 2. Die Rechtfertigungslehre als Maßstab für die Beurteilung der Reformation in weiteren Schriften Döllingers sowie in seinen Vorlesungen

Döllingers Hauptwerk über die Reformation von 1846/48 ist charakterisiert durch eine herausgehobene Kritik an der reformatorischen Rechtfertigungslehre, die in seinem *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte* sowie in seinen Aussagen über die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts aus den dreißiger Jahren völlig fehlt. Diese Kritik führt zu einer völlig neuen Beurteilung der konfessionellen Gegensätze. Sie bestimmt aber nicht nur das Werk von 1846/48, sondern auch Döllingers übrige Aufsätze und Schriften, die sich nach 1840 mit der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts auseinandersetzen. Im folgenden sollen diese kurz skizziert werden, wobei eine Beschränkung auf Grundlinien erfolgt, um Wiederholungen zu vermeiden.

### a. Die Schriften und Vorlesungen im unmittelbaren zeitlichen Umfeld des Werkes von 1846/48

Bereits 1842, also vier Jahre vor dem Erscheinen des ersten Bandes der *Reformation* veröffentlichte Döllinger unter dem Titel *Theobald Thamer. Eine Bekehrung aus den Zeiten der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts* einen Aufsatz in den *Historisch-politischen Blättern*<sup>1</sup>. In diesem Aufsatz versucht er, die innere Entwicklung des hessischen Predigers Theobald Thamer mit Hilfe von dessen Selbstäußerungen nachzuzeichnen. Dieser wandte sich nach anfänglicher Parteinahme von der reformatorischen Bewegung wieder ab und schloß sich der römischen Kirche an. Döllinger wendet also dieselbe Methode an, die auch seine *Reformation* grundlegend bestimmt. Und ebenso wie dieses Werk ist auch der Aufsatz von der Intention bestimmt, durch die Darlegung der Beweggründe, die Thamers Konversion veranlaßten, die Problematik der Reformation zu entlarven. Dabei ist es wiederum die reformatorische Rechtfertigungslehre, die im Mittelpunkt der Betrachtung steht. Der Münchener Kirchenhistoriker führt aus, daß Thamers Konversion durch die zunehmende Erkenntnis der „Haltlosigkeit und Verschrobenheit“<sup>2</sup> dieser Lehre, ihres Widerspruches zur Heiligen Schrift<sup>3</sup> und der von ihr ausgehenden Gefahr für die Sittlichkeit<sup>4</sup> provoziert worden sei. Thamer habe einsehen müssen, daß jedes Bemühen um das sittlich-ethische Moment in einen grundsätzlichen Widerspruch zur Lehre der Reformation

<sup>1</sup>HPB1 10 (1842 II), S. 341-363. Zur Verfasserschaft Döllingers siehe Albrecht/Weber, *Mitarbeiter*, S. 16.

<sup>2</sup>HPB1 10 (1842 I), S. 357.

<sup>3</sup>A.a.O., S. 344, S. 347 u. S. 349f., verweist Döllinger darauf, daß Thamer durch ein eigenständiges Studium der Heiligen Schrift zur Abkehr von der lutherischen Lehre bewegt worden sei. Zugleich betont er, daß der hessische Feldprediger immer wieder mit den unbeirrten Anhängern der Reformation auf der Grundlage der Heiligen Schrift habe disputieren wollen. Letzteren wird a.a.O., S. 350, vorgeworfen, „ein ganz anderes Interesse als die Erforschung des wahren Sinnes der heiligen Schrift“ gehabt zu haben, die Schrift also bewußt falsch interpretiert zu haben.

<sup>4</sup>Döllinger beschreibt anhand der Apologie Thamers, daß dieser als hessischer Feldprediger über den sittlichen Zustand der Truppe derartig besorgt gewesen sei, daß er zur Buße und Umkehr ermahnt habe. Unter Verweis auf die allein im Glauben zugerechnete Gerechtigkeit Christi sei diese Ermahnung, so der Kirchenhistoriker, jedoch von den Adressaten zurückgewiesen worden, vgl. a.a.O., S. 341ff.

geraten müsse und sich ausschließlich innerhalb des Katholizismus verwirklichen lasse<sup>5</sup>. Damit ist dieselbe These ausgesprochen, die Döllinger wenige Jahre später in seiner *Reformation* ausführlich entfalten wird.

In unmittelbarer zeitlicher Nähe zu dem Aufsatz über Theobald Thamer veröffentlichte der Münchener Kirchenhistoriker unter dem Titel *Die katholische Bewegung in der protestantisch-bischöflichen Kirche von England* eine Artikelserie über die Geschichte der englischen Staatskirche<sup>6</sup>. Sein besonderes Interesse gilt den katholisierenden Tendenzen innerhalb der Kirche von England, die er in ihren unterschiedlichen Ausprägungen im Laufe der Geschichte zu skizzieren versucht<sup>7</sup>. Dabei versucht er zu zeigen, daß die Kirche von England, wiewohl auch sie aus der Reformation hervorgegangen sei, von Anfang an „eine mittlere Stellung zwischen der katholischen und den protestantischen Genossenschaften des Continents“ eingenommen habe. Zwar seien die katholisierenden Elemente – vor allem die Beibehaltung der episkopalen Verfassung und einer weitgehend altkirchlichen Liturgie – zunächst lediglich aus äußerlichen Grün-

<sup>5</sup>A.a.O., S. 345, vertritt Döllinger die Ansicht, daß Thamer erkannt habe, „daß der bloße Glaube an Christi Verdienst, als an ein rein äußerliches, des Menschen sittlichem Wesen völlig fremd bleibendes Factum, welches auf unsere Heiligung gar keinen Einfluß haben solle noch könne, mit einem Worte: ein Glaube ohne Liebe, ein todter Glaube sey.“ Insofern habe er schließlich, ganz im römisch-katholischen Sinn, auf eine *fides caritate formata* als Voraussetzung für die Rechtfertigung und damit auf eine enge Verknüpfung von Rechtfertigung und Heiligung gedrungen.

<sup>6</sup>HPBI 8 (1841 II), S. 688-701, HPBI 9 (1842 I), S. 65-79. Die Artikelserie wurde erst 1845 fortgesetzt mit dem Aufsatz *Die anglikanische Kirche. In der Zeit von der Restauration bis zur Revolution*, in: HPBI 15 (1845 I), S. 134-145. Der Aufsatz *Die anglikanische Kirche in der Zeit der Revolution*, in: HPBI 15 (1845 I), S. 227-243, bildet keine eigentliche Fortsetzung, sondern berichtet vor allem über die Situation der Katholiken in England nach 1688. Zur Verfasserschaft Döllingers siehe Albrecht/Weber, *Mitarbeiter*, S. 16.

<sup>7</sup>Angeregt wurde Döllingers zunehmende Beschäftigung mit dem Anglikanismus durch seine kritische Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen *Oxford Movement* in England, das innerhalb des Katholizismus mit großer Aufmerksamkeit verfolgt wurde, weil mit ihm die Hoffnung auf eine breitere Konversionsbewegung in die römisch-katholische Kirche verbunden war. Nicht zuletzt im Zeichen dieser Hoffnung stand Döllingers Englandreise 1836, auf der er verschiedene Kontakte zu Anhängern des Oxford Movement knüpfte, vgl. Friedrich, *Döllinger I*, S. 468ff., u. II, S. 213ff., sowie Conzemius, *Döllinger und die Viktorianische Kirche*, S. 124ff. Diese Kontakte wurden in den folgenden Jahren weiter ausgebaut und veranlaßten den Münchener Kirchenhistoriker zu einer intensiven Beschäftigung mit der englischen Kirchengeschichte, wie sich anhand seiner Korrespondenz zeigt, siehe dazu besonders die Briefe des englischen Theologen JOHN SHERREN BREWER (1810–1879) an Döllinger, BSB Döllingeriana II. Den unmittelbaren Anlaß für die Veröffentlichung der Artikelserie bildete aber wohl der 1840 vom preußischen König FRIEDRICH WILHELM IV. (1795–1861, König seit 1840) angeregte Plan, ein gemeinsames englisch-deutsches Bistum in Jerusalem zu gründen, um dem Protestantismus in Palästina zu einer einheitlichen Organisation zu verhelfen, vgl. zu den Hintergründen die Monographie von Schmidt-Clausen, *Vorweggenommene Einheit*, sowie überblicksartig Brandreth, *Einigungsbestrebungen*, S. 395ff. Döllinger publizierte im Vorfeld der Bistumsgründung eine Reihe von Aufsätzen in den *Historisch-politischen Blättern*, die sich mit diesem Plan auseinandersetzten: *Das Anglo-Preußische Bistum zu Jerusalem*, in: HPBI 8 (1841 I), S. 621-637, *Der Erzbischof von Canterbury und das neue Bistum zu Jerusalem*, in: HPBI 9 (1842 I), S. 178-192, und *Anglikanisierung des deutschen Protestantismus in Palästina*, in: HPBI 10 (1842 II), S. 242-256. In ihnen betont er immer wieder die Differenzen zwischen der Kirche von England und dem deutschen Protestantismus und gelangt so zu dem Urteil, daß die geplante Bistumsgründung, ähnlich den in Deutschland geschlossenen Unionen zwischen Lutheranern und Reformierten, Ausdruck eines religiösen Indifferentismus sei. Da auch die Artikelserie über die Geschichte der englischen Staatskirche deren Differenzen zum kontinentalen Protestantismus mit Nachdruck betont, ist sie wohl in diese Zusammenhänge einzuordnen. Dafür spricht auch ein Brief Jarckes an Döllinger, in dem jener vor dem Hintergrund der geplanten Bistumsgründung um einen Hinweis auf ältere Streitschriften des kontinentalen Protestantismus gegen die Kirche von England bittet, vgl. Jarcke an Döllinger, 9. Januar 1842, BSB Döllingeriana II. Dieser Brief zeigt deutlich, daß die historische Argumentation bei der Kritik an der Bistumsgründung einen entscheidenden Stellenwert einnimmt.

den festgehalten worden<sup>8</sup>. Doch angesichts des Erstarkens der radikal calvinistischen Partei im Verlauf des 16. Jahrhunderts habe die *Laudsche Schule* diese Elemente in enger Anknüpfung an die altkirchliche Tradition einer neuen Wertschätzung unterzogen und sich so zunehmend von den Anschauungen der Reformation distanziert<sup>9</sup>.

Diese Distanzierung trat nach Döllingers Ansicht in besonderer Weise auf dem Gebiet der Doktrin ein und provozierte hier „eine in ihren Folgen ungemein tiefgreifende Veränderung“<sup>10</sup>. Er vertritt die Ansicht, daß die reformatorische Rechtfertigungslehre und die mit ihr in Verbindung stehenden Lehren innerhalb der englischen Staatskirche völlig preisgegeben, ja, geradezu in ihr Gegenteil verkehrt worden seien<sup>11</sup>. Wie in seinem Werk von 1846/48 ist er von der Überzeugung bestimmt, daß es sich bei diesen Lehren um die „Grundlehren des Protestantismus“ schlechthin handele<sup>12</sup>. Daher gelangt er zu dem Schluß, daß die Kirche von England durch die beschriebene Entwicklung faktisch ihre protestantische Identität preisgegeben habe. Zwar habe sie sich, insbesondere in der Restaurationsperiode, aggressiv vom Katholizismus abgegrenzt. „Gleichwohl aber fehlte dem neuen staatskirchlichen Protestantismus nichts geringeres, als der eigentliche Mittelpunkt und innerste Lebenskern, ich meine die Rechtfertigungslehre der Reformatoren.“<sup>13</sup>

Manifestiert sich für den Kirchenhistoriker die protestantische Identität in der Rechtfertigungslehre der Reformation, so verweist er in der Artikelserie zugleich auf ein weiteres Merkmal solch einer protestantischen Identität. Es handelt sich dabei um das Merkmal der Veränderlichkeit der Lehre, das seit Bossuet als grundlegendes Charakteristikum des Protestantismus betrachtet und von Döllinger im *Handbuch* von 1828 als Deutungsmuster für die Geschichte der Reformation herangezogen wurde. Vor diesem Hintergrund kann er der Kirche von England nun aber gerade aufgrund ihrer Abkehr von der reformatorischen Rechtfertigungslehre einen protestantischen Charakter zusprechen, indem er in dieser Abkehr das Merkmal der Veränder-

<sup>8</sup>Vgl. HPBI 8 (1841 II), S. 689. Döllinger verweist hier auf die „Neigung zum Gepränge“, die Elizabeth I. und damit auch ihre Kirchenreform charakterisiert habe. Ferner betont er a.a.O., S. 694, daß das Bischofsamt in der englischen Kirche im 16. Jahrhundert als ein von der Staatsgewalt verliehenes Amt betrachtet worden sei, ohne seine apostolischen Vollmachten anzuerkennen.

<sup>9</sup>A.a.O., S. 699f., geht Döllinger auf die theologische Neubewertung des Bischofsamtes durch die *Laudsche Schule* und die entsprechenden Konsequenzen ein.

<sup>10</sup>HPBI 9 (1842 I), S. 65.

<sup>11</sup>Vgl. a.a.O., S. 65ff. Döllinger verweist schließlich HPBI 15 (1845 I), S. 144f., im Hinblick auf die Restaurationsperiode auf die vorherrschende Bedeutung des Arminianismus innerhalb der englischen Staatskirche – „Luther’s und Calvin’s Lehrbegriff von der Rechtfertigung war verschollen und bei Seite geschoben“. Dem Arminianismus selbst bescheinigt er im Anschluß an die *Symbolik*, vgl. unten S. 94ff., JOHANN ADAM MÖHLERS (1796–1838) eine „auffallendste Uebereinstimmung“ mit der römisch-katholischen Lehre, vgl. HPBI 9 (1842 I), S. 69f.

<sup>12</sup>Vgl. a.a.O., S. 69: „Die Lehre, daß die Rechtfertigung und Beseligung des Menschen sich bloß durch die gläubige Ergreifung der Gerechtigkeit Christi vollbringe, in Folge welcher diese Gerechtigkeit dem Glaubenden als seine eigene zugerechnet werde – diese Lehre hatten alle Reformatoren für das ‚Kennzeichen der stehenden und fallenden Kirche‘ erklärt, sie bildete das Fundament des ganzen protestantischen Systems, und noch jetzt wird sie von allen denen, welche den alten Protestantismus aufrechtzuerhalten gesonnen sind, für das ‚theuerste Kleinod ihres Zion und die unerläßliche Grundbedingung alles gesund christlichen Lebens‘ erklärt.“ Zugleich sieht er a.a.O., S. 68, durch die Rechtfertigungslehre den fundamentalen Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus markiert. Sie sei „mit Recht als das festeste Bollwerk, als die eigentliche Scheidewand betrachtet“ worden, „welche, so lange sie bestand, jede Annäherung an die katholische Kirche unmöglich machte.“ Ähnlich wie in der *Reformation* spricht Döllinger also von einem Gegenüber zweier schlechthin unausgleichbarer Anschauungen.

<sup>13</sup>HPBI 15 (1845 I), S. 142f.

lichkeit in Erscheinung treten sieht<sup>14</sup>. Es ist nicht zu übersehen, daß beide Momente – Verlust der protestantischen Identität durch die Preisgabe der Rechtfertigungslehre einerseits und Profilierung der protestantischen Identität durch die Veränderung der Lehre andererseits – in einer deutlichen Spannung zueinander stehen. Döllinger zieht zwei unterschiedliche Definitionen für den Protestantismus heran, die sich nicht ohne weiteres miteinander in Einklang bringen lassen. Es ist dieselbe Spannung, die sich bereits oben in der *Reformation* feststellen ließ, in der Döllinger einerseits von einer konsequenten Ausbildung des protestantischen Dogmas durch die „ächten“ Nachfolger Luthers spricht, andererseits aber die Auflösung aller Lehreinheit als typisches Merkmal des Luthertums im 16. Jahrhundert aufzuzeigen sucht<sup>15</sup>.

Im Jahre 1851, also wenige Jahre nach der Publikation der *Reformation*, veröffentlichte Döllinger im sechsten Band des von dem Freiburger Orientalisten HEINRICH JOSEPH WETZER (1801–1853) und dem Tübinger Exegeten BENEDIKT WELTE (1805–1885) herausgegebenen Kirchenlexikons einen Artikel über Luther<sup>16</sup>, der aufgrund der weiten Verbreitung des Lexikons das römisch-katholische Lutherbild weitaus stärker beeinflussen sollte als das Werk von 1846/48<sup>17</sup>. Auf ausdrücklichen Wunsch des Münchener Kirchenhistorikers wurde der Artikel im selben Jahr als Sonderdruck publiziert<sup>18</sup>.

Döllinger knüpft in der Lutherskizze deutlich an sein Werk von 1846/48 an<sup>19</sup>. Hier wie dort findet sich derselbe polemisch-apologetische Charakter, der die Reformation in ihrer Nichtigkeit zu entlarven sucht<sup>20</sup>. Dabei greift er wiederum seine bereits bekannte Methode auf, Leben und Werk Luthers mit Hilfe von dessen Selbstäußerungen zu erschließen und dabei vor allem dessen Zweifel und Enttäuschungen in den Vordergrund zu rücken<sup>21</sup>.

Auch inhaltlich ist die Nähe zur *Reformation* nicht zu verkennen. Zahlreiche Themenkomplexe, die in dem Werk von 1846/48 begegnen, werden in der Lutherskizze wiederaufgenommen, wenngleich sich Döllinger in ihr freilich auf einen überblicksartigen Abriss beschränkt. Diese Parallelität gilt insbesondere im Hinblick auf die Charakterisierung und Beurteilung der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Finsterhölzl hat zurecht darauf hingewiesen, daß der

<sup>14</sup>Vgl. HPBI 15 (1845 I), S. 144: „So kam eine der merkwürdigsten und durchgreifendsten Veränderungen, die sich jemals in der Doctrin einer kirchlichen Gesellschaft ereignet hat, zu Stande, und Bossuet hätte, wie Hallam sagt, ein neues, und zwar sehr wichtiges Capitel zu seinen ‚Veränderungen der protestantischen Kirchen‘ hinzufügen können.“

<sup>15</sup>Vgl. dazu oben S. 77.

<sup>16</sup>Art. *Luther*, in: Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften, hg. v. H.J. Wetzer u. B. Welte, Bd. VI, Freiburg/Breisgau 1851, S. 651–678.

<sup>17</sup>Vgl. Herte, *Lutherbild* II, S. 130f., sowie Bischof, *Theologie und Geschichte*, S. 36. Das Lexikon wurde mehrmals ins Französische und einmal ins Polnische übersetzt. Der Umstand, daß die in den Jahren 1882–1903 veröffentlichte Neubearbeitung des Lexikons Döllingers Lutherartikel in unveränderter Form enthielt, stieß aufgrund der veränderten Beurteilung der Reformation durch den Kirchenhistoriker in der letzten Periode seines Schaffens auf scharfe Kritik, vgl. Friedrich, *Döllinger* III, S. 101, sowie unten Anm. 16.

<sup>18</sup>*Luther. Eine Skizze*, Freiburg/Breisgau 1851. Im folgenden wird aus diesem Sonderdruck zitiert.

<sup>19</sup>Bereits Friedrich, *Döllinger* III, S. 101, erklärt im Hinblick auf die der Lutherskizze beigefügten Literaturangaben, daß der Kirchenhistoriker ihr keine neuen Forschungsarbeiten zugrundegelegt habe, sondern im wesentlichen auf die *Reformation* sowie auf die 1846 veröffentlichten *Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformation* zurückgegriffen habe, die Friedrich KARL ERNST JARCKE zuweist.

<sup>20</sup>Vgl. Vigener, *Drei Gestalten*, S. 137f., Jedin, *Wandlungen*, S. 87, Finsterhölzl, *Kirche*, S. 373.

<sup>21</sup>Vgl. dazu Döllingers eigene Bemerkung in *Luther*, S. 60: „Luther’s Leben muß aus seinen eigenen Schriften, vorzüglich seinen Briefen geschöpft werden.“

Münchener Kirchenhistoriker diese Lehre in der Lutherskizze „als Schlüssel zu allen übrigen Verirrungen Luthers und der Reformation“ betrachtet<sup>22</sup>. Sie stellt sich für ihn wiederum als der alles beherrschende Ausgangs- und Mittelpunkt der reformatorischen Bewegung dar<sup>23</sup>, und von hier aus werden zahlreiche Positionen von 1846/48 aufgenommen<sup>24</sup>.

Neben seinen Veröffentlichungen beschäftigte sich Döllinger auch weiterhin im Rahmen seiner kirchengeschichtlichen Vorlesungen mit der Reformation des 16. Jahrhunderts. Die Dombibliothek Freising besitzt zwei Nachschriften, deren Verfasser und Entstehungszeit unbekannt sind. Da in der einen der beiden Nachschriften auf den dritten Band der *Reformation* verwiesen wird, läßt sich immerhin das Jahr 1848 als frühestes Datum der Abfassung festsetzen<sup>25</sup>. Für die andere Nachschrift<sup>26</sup> ist auch eine solche relative Datierung nicht möglich. Aufgrund ihrer inhaltlichen Nähe zur *Reformation* Döllingers einerseits und der Differenzen zu den Vorlesungen der dreißiger Jahre andererseits wird man ihren Ursprung ebenfalls in die Zeit nach 1840 ansetzen dürfen<sup>27</sup>.

Auch die beiden Vorlesungsnachschriften weisen die bereits skizzierten Linien auf, die Döllingers Reformationsdeutung in den vierziger Jahren maßgeblich bestimmen und sie von seiner früheren Position unterscheiden. Dies wird besonders deutlich, wenn man sich zum Vergleich

<sup>22</sup>Finsterhölzl, *Kirche*, S. 371f.

<sup>23</sup>Vgl. Döllinger, *Luther*, S. 4, wo es heißt, daß sich die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts an dem grundlegenden Dissens über die Rechtfertigungslehre entzündet habe, die neben der Christologie der wichtigste Punkte im gesamten kirchlichen Lehrgebäude sei und der „über die Auffassung und Gestaltung des ganzen practisch-christlichen Lebens entscheidet“. Der Grundgedanke der reformatorischen Rechtfertigungslehre manifestiert sich für den Münchener Kirchenhistoriker wiederum in der „Imputationslehre“, nach der die Rechtfertigung des Menschen bloß in der Freisprechung von der Sündenschuld bestehe, eine Heiligung und Erneuerung aber völlig belanglos sei, vgl. a.a.O., S. 7ff.

<sup>24</sup>Wiederum sieht Döllinger durch die reformatorische Rechtfertigungslehre einen radikalen Bruch mit der bisherigen kirchlichen Tradition provoziert, vgl. a.a.O., S. 25, der zu einer radikalen Umgestaltung „aller in der Kirche damals vorhandenen Dogmen, Einrichtungen und Uebungen“ geführt habe, vgl. a.a.O., S. 9f. Ebenso wird die Rechtfertigungslehre wie in der *Reformation* als das „Ergebnis eines peinigenen und trostlosen Geisteszustandes“ verstanden und aus der Persönlichkeit Luthers abgeleitet, vgl. a.a.O., S. 5ff. Anders als in dem Werk von 1846/48 hebt Döllinger in der Lutherskizze hervor, daß Luthers reformatorische Entdeckung von einer Lektüre der Heiligen Schrift, insbesondere des Römer- und Galaterbriefs begleitet gewesen sei. Allerdings wirft er dem Reformator vor, die Schrift vor dem Hintergrund seines „peinigenen und trostlosen Geisteszustandes“ in falscher Weise gedeutet zu haben, vgl. a.a.O., S. 7: „In dieser Stimmung las und suchte er in der Bibel, besonders in den Briefen Pauli an die Römer und Galater; und wer, der mit so glühendem Durst, mit der Erwartung und dem Entschlusse, eine für seinen persönlichen Zustand erwünschte und tröstliche Lehre in der Bibel zu finden, an dieses Buch herangetreten, hätte noch jemals das gesuchte nicht auch gefunden, oder zu finden gewöhnt?“. Über diesen Vorwurf subjektiver Fehldeutung der Schrift hinaus kritisiert der Münchener Kirchenhistoriker jedoch auch eine offenkundige Verfälschung des augenscheinlich anderen Schriftsinns. Gerade der Entlarvung der vermeintlichen exegetischen Willkür des Reformators gilt in der Lutherskizze, ähnlich wie in der *Reformation*, Döllingers besondere Aufmerksamkeit. So verweist er a.a.O., S. 58f., auf Luthers Umgang mit dem Jakobusbrief sowie auf das hermeneutische Prinzip des Reformators. Von dessen Bibelübersetzung heißt es a.a.O., S. 26, sie sei „ein Meisterstück in sprachlicher Hinsicht, aber seinem Lehrbegriffe gemäß eingerichtet, und daher in vielen wichtigen Stellen absichtlich unrichtig und sinnentstellend.“ Luthers biblische Argumentation im Streit mit Erasmus über den menschlichen Willen dient dem Kirchenhistoriker als Paradebeispiel für die exegetische Willkür des Reformators, vgl. a.a.O., S. 26f. Als negative Folgeerscheinungen der Reformation betrachtet Döllinger vor allem eine „allenthalben sich kundgebende Sittenlosigkeit“ und ein „Schwinden aller ernsteren Religiosität“, vgl. a.a.O., S. 54.

<sup>25</sup>Es handelt sich dabei um die Hs. 217 der Dombibliothek Freising. Der genannte Verweis findet sich auf Bogen VII der Nachschrift. Im folgenden wird diese als „die nach 1848 entstandene Nachschrift bezeichnet“.

<sup>26</sup>Dombibliothek Freising, Hs. 218.

<sup>27</sup>Im folgenden wird sie als „die nicht datierbare Nachschrift“ bezeichnet.

das betrachtete Vorlesungsskript des Münchener Kirchenhistorikers aus den dreißiger Jahren und die von J.B. Nobel verfaßte Nachschrift der Vorlesung von 1837/38 vergegenwärtigt. Dem Ablaßstreit von 1517 wird nun nur noch eine marginale Bedeutung für die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts zugemessen. Stattdessen wird wie in der *Reformation* die Auffassung vertreten, Luther hätte schon lange vor diesem Streit ein von der Kirchenlehre grundlegend abweichendes System ausgebildet und sei unabhängig von der Kritik an der mißbräuchlichen Ablaßpraxis zum Häretiker geworden<sup>28</sup>.

Luthers abweichendes System wird in beiden Vorlesungsnachschriften in ganz ähnlicher Weise wie in der *Reformation* charakterisiert. Als eigentlicher Differenzpunkt zur Lehre der mittelalterlichen Kirche erscheint dabei erneut die reformatorische „Imputationslehre“, nach der die Erlösung des Menschen lediglich in der Zudeckung seiner Sünde durch die ihm zugerechnete Gerechtigkeit Christi bestehe, während demgegenüber eine Erneuerung und Heiligung des Menschen im Erlösungsprozeß keinerlei Bedeutung besitze<sup>29</sup>. Eine Differenzierung zwischen Luther und dem späten Luthertum, wie sie das Vorlesungsskript Döllingers aus den dreißiger Jahren charakterisiert, wird nicht vorgenommen. Auch Luthers Glaubensbegriff, an dem in dem Vorlesungsskript die enge Verbindung von Rechtfertigung und Heiligung im Denken des Reformators expliziert wird, wird nun als ein bloß kognitiv-intellektueller Akt der Heilsvergewisserung ohne jegliche existentielle Konsequenz einer scharfen Kritik unterzogen<sup>30</sup>.

<sup>28</sup>Die nach 1848 entstandene Nachschrift übt nach wie vor scharfe Kritik an der spätmittelalterlichen Ablaßpraxis und ihren mißbräuchlichen Auswüchsen. Doch, so wird konstatiert, „auch ohne sie wäre Luther aufgetreten. Denn aus seiner Sache 1517 zeigt es sich, daß er ein neues weit abweichendes System hatte“, vgl. Dombibliothek Freising, Hs. 217, *Reformation*, Bogen II. Noch deutlicher wird in dieser Hinsicht die nicht datierbare Nachschrift, die sich ausdrücklich von der von Döllinger in früheren Jahren vertretenen Auffassung abgrenzt, Luther sei erst im Verlauf des Ablaßstreites zur Ausbildung einer eigenen Lehre gelangt, vgl. Dombibliothek Freising, Hs. 218, Kirchengeschichte von 1517–1789, Bogen 2: „Leo X. ließ einen Ablaß verkünden zum Ausbau der Peterskirche. Allerdings ist wahr, daß Luther hier Veranlassung erhielt. Wenn es aber heißt, daß Luther von da an erst seine Lehre ausgebildet, so ist es unrichtig. Die Controverse über den Ablaß hat bloß die Bedeutung, daß Luther auf den Schauplatz gerufen wurde. Seine Lehre hing damit zusammen. Aber vorher ist er zu den eigenthümlichen Ansichten über die Gnade, die Rechtfertigung gekommen, die seinem Systeme zu Grunde lagen.“ Schließlich wird a.a.O., Bogen 3, folgendes Urteil ausgesprochen: „Vom Ablaß ging die Reformation gar nicht aus. Man beachte nur Luther's Schriftchen, die den Thesen vorangingen. Dort befinden sich Lehren, die den Mittelpunkt des katholischen Dogma's angreifen. Seit 1515 läßt sich nachweisen, daß Luther in wichtigen Punkten von der katholischen Lehre abgewichen sei, ohne daß es ihm klar war. Freilich wenn man ihn später hört, sollte man meinen, er sei 1517 noch ein orthodoxer Theologe gewesen. Sehen wir aber die Behauptungen an, die er vor 1517 aufgestellt, so würde er sich dem Papste nicht unterworfen haben, wenn derselbe seine Sätze verworfen hätte.“ Im Hinblick auf die Nennung des Stichjahres 1515 als *terminus post quem* stimmt die Vorlesungsnachschrift mit der *Reformation* überein, vgl. oben, S. 68. Ebenso wie in diesem Werk wird Luthers Lehre psychologisierend aus seiner Persönlichkeit hergeleitet, indem Äußerungen des späten Reformators über seine Anfechtungen im Kloster in den Blick genommen werden, vgl. Dombibliothek Freising, Hs. 218, Bogen 4ff.

<sup>29</sup>Vgl. Dombibliothek Freising, Hs. 217, Bogen II: „Von einer wahren inneren Gerechtigkeit des Menschen wollte Luther also nichts wissen; der Mensch sei vielmehr vor Gott ein Gegenstand des Mißfallens, weil in ihm fortwährend Sünde sei. Er meint, es finde eigentlich keine wahre Bekehrung statt, jeder bleibe böse, aber Gott behandle ihn als Gerechten, indem er ihm eine Gerechtigkeit zurechne, die er aber nicht habe. Hieraus bildete sich der dogmatische Begriff der imputierten Gerechtigkeit, das der Hauptpunkt der Differenz dieser neuen Kirche ist.“

<sup>30</sup>Vgl. ebd.: „Der Glaube, von dem alles Heil des Menschen abhängt, und wodurch der Mensch gerecht werde, sei bloß der individuelle Zustand; der Mensch soll an seine eigene Gerechtigkeit glauben (Angenommenseyn von Gott), und in demselben Glauben, daß er gerecht sei, ist er gerecht. . . . Die Gerechtigkeit Christi müsse der Mensch sich als seine eigene zurechnen, darin besteht der rechtfertigende Glaube, daß man fest glaube, die Sünden seien nachgelassen, und die Gerechtigkeit Christi ihm zugerechnet. So lange der Mensch noch im Geringsten zweifelt, ist er noch nicht gerechtfertigt; es bedürfe also zur Rechtfertigung bloß des Specialglaubens, daß man gerechtfertigt

Auch die Vorlesungsnachschriften sehen durch die reformatorische Rechtfertigungslehre einen radikalen Bruch mit der bestehenden Kirche markiert, ja, geradezu das Christentum in seinen Grundfesten erschüttert<sup>31</sup>. Ein theologischer Ausgleich zwischen der reformatorischen und der mittelalterlich-römisch-katholischen Lehre erscheint Döllinger insofern nun nicht mehr möglich. Vielmehr läßt er die Auffassung erkennen, daß hinsichtlich der Rechtfertigungslehre ein grundsätzlicher und schlechthin unausgleichbarer konfessioneller Gegensatz bestehe<sup>32</sup>.

## **b. Die Schrift *Kirche und Kirchen. Papstthum und Kirchenstaat* von 1861**

Im Jahre 1861 veröffentlichte der Münchener Kirchenhistoriker eine Schrift, die deutlich den Aufbruch markierte, der sich innerhalb der vorangegangenen Jahre in seinem Denken vollzogen hatte. Es handelt sich dabei um die Schrift *Kirche und Kirchen. Papstthum und Kirchenstaat*<sup>33</sup>. Nachdem im April 1861 zwei von Döllinger im Münchener Odeon gehaltene Vorträge, in denen die Kirchenstaatsfrage aufgegriffen worden war, heftiges Aufsehen erregt hatten<sup>34</sup>, sollte

sei.“

<sup>31</sup>Vgl. ebd.: „Hier wurde also das Herz des geistlichen Lebens angegriffen, die Heilsbedingungen selbst wurden umgestürzt.“ Mit dieser Einschätzung deutet die nach 1848 entstandene Vorlesungsnachschrift die von Döllinger auch in seinem Werk von 1846/48 vorgetragene Auffassung an, daß die Reformation gleichsam zur Begründung einer neuen Religion geführt habe. Deutlicher noch wird dies in der nicht datierbaren Nachschrift ausgesprochen, wenn sie betont, aus Luthers Prinzipien müsse „sich eine andere Religion“ ergeben, und vor diesem Hintergrund konstatiert, daß die Reformation „nicht wie eine andere Häresie“ sei, vgl. Dombibliothek Freising, Hs. 218, Bogen 4.

<sup>32</sup>Diese Sichtweise tritt in der nach 1848 entstandenen Vorlesungsnachschrift deutlich im Zusammenhang der Darstellung des Regensburger Religionsgespräches von 1541 in Erscheinung, das nun, anders als im Vorlesungsskript aus den dreißiger Jahren, vgl. oben, S. 55, aber ähnlich wie in der *Reformation*, durchweg negativ beurteilt wird. Dem von Gropper und Bucer abgefaßten Regensburger Buch wirft Döllinger theologische Unschärfe vor, die zur Verschleierung der Gegensätze geführt habe. Und die erzielten Ausgleiche in der Rechtfertigungslehre sieht er nur dadurch ermöglicht, daß die „katholischen“ Verhandlungspartner „ganz besondere Zugeständnisse“ an die Protestanten machten, durch die die Lehre der Kirche faktisch aufgegeben worden sei, vgl. Dombibliothek Freising, Hs. 217, Bogen VII. Diese Auffassung kommt auch zum Ausdruck, wenn die Nachschrift ebd. auf das Unvermögen Karls V., die theologische Problematik des Religionsgespräches zu durchschauen, verweist. „Ohne Zweifel hatte der Kaiser selbst keine klare Vorstellung von dem, was hier vorgehe; ihm war es nur zu thun, um Herstellung des Friedens in Deutschland; für diesen Zweck sollte jedes Opfer gebracht werden; nur verlangte er nicht auf Kosten der katholischen Lehre; in dieser Beziehung glaubte er sich auf die Theologen verlassen zu dürfen; wurde aber hierin von Gropper und Pflug getäuscht.“ Besondere Kritik gilt dabei der den Protestanten eingeräumten Konzession, am *sola fide* terminologisch festhalten zu können, vgl. ebd.: „So weit war man katholischerseits gegangen, daß sie ihr Wort sola (quod sola fides justificat) den Protestanten zugaben.“ Demgegenüber wurde diese Konzession in den dreißiger Jahren vor dem Hintergrund der Annahme, daß in Regensburg eine tatsächliche Annäherung erzielt worden sei, durchaus positiv beurteilt. Nun geht der Münchener Kirchenhistoriker davon aus, daß das Zugeständnis des *sola fide* und die gleichzeitige Rede von einer *fides efficax* grundsätzlich nicht vereinbar sei und in unauflösbare Widersprüche führen müsse, vgl. ebd.: „Leicht konnte Luther diese Widersprüche aufdecken; denn wenn sola fides rechtfertige, so brauche man nicht den efficax.“

<sup>33</sup>*Kirche und Kirchen. Papstthum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen*, München 1861.

<sup>34</sup>Die Kirchenstaatsfrage bestimmte unter dem Eindruck der italienischen Einigungsbewegung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auch die Öffentlichkeit in Deutschland in starkem Maße. Denn während liberale Kreise in ganz Europa von der absehbaren Auflösung des Kirchenstaates zugleich ein Ende des Papsttums überhaupt erhofften, betrachteten zahlreiche Katholiken den weltlichen Besitz des Papstes als unveräußerlichen Bestandteil des römischen Primats und resignierten desto mehr, je größere Erfolge die italienische Einigungsbewegung erzielte. Döllinger versuchte in seinen Vorträgen, den Katholiken Orientierungshilfe zu leisten und vertrat die These, daß das Papsttum keineswegs notwendigerweise weltlicher Besitzansprüche bedürfe, um seiner Aufgabe gerecht zu wer-

diese Schrift einen Klärungsversuch darstellen. Döllinger betrachtete sie als „eine Apologie des Papstthums“<sup>35</sup> und entfaltete in ihrem ersten Teil die Aufgaben und Funktionen des Primats für die Kirche, um vor dem Hintergrund dieser Schilderung die Situation der von Rom unabhängigen Kirchen zu beschreiben.

Vor allem im Vorwort der Schrift tritt ein gewandeltes Verhältnis zu den nichtrömischen Kirchen und insbesondere zum Protestantismus in Erscheinung. Döllinger liefert hier siebzehn Thesen zu einer Wiedervereinigung der christlichen Kirchen<sup>36</sup>, in denen er sich von der Polemik als einem Mittel interkonfessioneller Auseinandersetzung distanziert und demgegenüber auf einen versöhnlichen Dialog dringt<sup>37</sup>. Ja, er kann sogar die selbstkritische Ansicht vertreten, daß die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts nicht zuletzt auch durch die unerträglich gewordenen Mißstände der spätmittelalterlichen Kirche provoziert worden und daher von den Katholiken „im Geiste der Buße für gemeinsames Verschulden zu ertragen“ sei. Zugleich erklärt Döllinger, daß die Reformation neben vielen negativen auch zahlreiche positive Wirkungen gehabt habe. So verweist er beispielsweise auf die besonderen Verdienste der protestantischen Theologie und gesteht ihr sogar einen positiven Einfluß auf den Katholizismus zu<sup>38</sup>.

Damit begegnen völlig andere Töne als die, die noch wenige Jahre zuvor die *Reformation* und die Lutherskizze bestimmen. Freilich reichen die ersten Ansätze für Döllingers ökumenische Öffnung bis in die Jahre seiner scharfen Polemik zurück. Bereits 1848, also im Jahr der Vollendung seiner *Reformation* sprach er sich in seiner berühmten Rede vor der Frankfurter Nationalversammlung für ein gleichberechtigtes Nebeneinander beider Konfessionen in einem vereinten Deutschland aus und äußerte die Hoffnung auf eine Überwindung der Kirchenspaltung<sup>39</sup>. Ökumenische Perspektiven äußerte er ansatzweise in seinem 1853 veröffentlichten Werk *Hippolytus und Kallistus*<sup>40</sup> sowie in seinen Symbolikvorlesungen<sup>41</sup>. Wichtige Impulse

den. Dabei wies er freilich auch auf zahlreiche Mißstände hin, die sich im Kirchenstaat herausgebildet hatten und die ihm auf seiner Romreise 1857 begegnet waren. Diese Position löste unter vielen Katholiken große Empörung aus und brachte Zweifel an Döllingers Loyalität gegenüber kirchlichen Interessen auf. Da er sich mißverstanden fühlte, versuchte er noch im selben Jahr mit der genannten Schrift seine Position ausführlicher darzulegen und dadurch die Wogen zu glätten. Siehe dazu Friedrich, *Döllinger III*, S. 233ff., Schwaiger, *Ignaz von Döllinger*, S. 18ff., u. Bischof, *Theologie und Geschichte*, S. 53ff.

<sup>35</sup>So in einem Brief an Augustin Theiner vom 14. Oktober 1861, vgl. Jedin, *Kirchenhistorikerbriefe*, S. 209-211. Vgl. auch den Brief Döllingers an Jörg vom 31. Oktober 1861, in: Jörg, *Briefwechsel*, S. 171-173, hier S. 172.

<sup>36</sup>Vgl. Döllinger, *Kirche und Kirchen*, S. XXIf.

<sup>37</sup>In der dreizehnten These wendet sich Döllinger etwa ausdrücklich gegen leidenschaftliche Polemik als Mittel interkonfessioneller Auseinandersetzung: „An diesem Tage [an dem die Notwendigkeit der Herstellung der kirchlichen Einheit erkannt wird, St. L.] wird aber auch auf katholischer Seite Manches sich ändern. Von da an wird man nicht mehr die Persönlichkeiten Luthers und der Reformatoren überhaupt auf die Kanzeln bringen. Die Geistlichen werden, eingedenk des Wortes: *interficate errores, diligite homines*, stets gegen die Glieder anderer Kirchen nach allen Regeln der Liebe verfahren, werden also überall, wo nicht klare Beweise des Gegentheils vorliegen, den ‚guten Glauben‘ (*bona fides*) voraussetzen. Sie werden nie vergessen, daß kein Mensch durch bittere Worte und heftige Ausfälle überzeugt und gewonnen, jeder vielmehr nur damit zurückgestoßen wird.“ Zu den von Döllinger entfaltenen Grundsätzen siehe im einzelnen Finsterhölzl, *Kirche*, S. 391ff., sowie Neuner, *Döllinger als Theologe der Ökumene*, S. 50ff.

<sup>38</sup>Vgl. Döllinger, *Kirche und Kirchen*, S. XXX: „jeder unter den hervorragenden deutschen katholischen Theologen wird es gerne bekennen, daß er den Schriften protestantischer Gelehrten Vieles verdanke.“

<sup>39</sup>*Rede, gehalten in der 64. Sitzung der deutschen konstituierenden Nationalversammlung zu Frankfurt am 22. August 1848*, in: Döllinger, *Kleinere Schriften*, S. 23-41.

<sup>40</sup>*Hippolytus und Kallistus oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts*, Regensburg 1853.

<sup>41</sup>Vgl. dazu Finsterhölzl, *Kirche*, S. 382ff.

lieferte schließlich auch die am 21./22. September 1860 in Erfurt durchgeführte Konferenz gläubiger Katholiken und Protestanten, die auf privater Basis eine konfessionelle Annäherung auf politischer, sozialer und, wenn auch in sehr eingeschränktem Maße, auf religiöser Ebene berieten<sup>42</sup>.

Der Umschwung in Döllingers Haltung war durch unterschiedliche Faktoren bedingt. Er sah die christlichen Kirchen immer mehr durch den Atheismus als gemeinsamen Gegner herausgefordert und gefährdet<sup>43</sup>. Auch führte ihn der Umstand, daß sich hinsichtlich der Einigung Deutschlands immer mehr eine kleindeutsche Lösung abzeichnete, zu der Einsicht, daß eine Zusammenarbeit der Katholiken mit den Protestanten notwendig sei, um von diesen nicht gleichsam überrollt zu werden<sup>44</sup>. Schließlich konnte auch der zunehmende Austausch des Münchener Kirchenhistorikers mit nichtkatholischen Wissenschaftlern nicht ohne Wirkung bleiben<sup>45</sup>.

Trotz dieses Umschwungs setzt sich Döllinger auch in *Kirche und Kirchen* in sehr kritischer Weise mit der Reformation und dem Protestantismus auseinander. Nach wie vor stößt die Theologie Luthers und dabei vor allem die Rechtfertigungslehre auf sein Unverständnis, so sehr er zugleich die Bedeutung des Reformators für das deutsche Geistesleben würdigen kann<sup>46</sup>. Hinsichtlich der Beurteilung der reformatorischen Lehre bleibt Döllinger seiner Position von 1846/48 weitgehend treu, wenn auch die Schärfe des Ton deutlich abgenommen hat.

Wiederum ist es die Rechtfertigungslehre, wie sie „in der Concordien-Formel und von der ganzen alten protestantischen Theologie verstanden wird“, die nach Döllingers Auffassung den fundamentalen konfessionellen Gegensatz „am schärfsten“ markiere<sup>47</sup>. Dabei bestimmt er ihren Kern erneut in der „Imputationslehre“, durch die das Rechtfertigungsgeschehen auf eine bloße Gerechtersprechung des Menschen reduziert werde. Dieses Verständnis habe zu einer radikalen Umgestaltung des christlichen Bewußtseins mit entsprechenden negativen Folgen für die Sittlichkeit geführt<sup>48</sup>. Ebenso bleibt der Kirchenhistoriker seiner früher geäußerten Auffassung

<sup>42</sup>Zur Erfurter Konferenz siehe Fleischer, *Das katholisch-lutherische Gespräch*, S. 98ff.; ders., *Katholische und lutherische Ireniker*, S. 130ff.; Schoeps, *Erfurter Konferenz*, S. 135ff.; Neuner, *Döllinger als Theologe der Ökumene*, S. 53f.

<sup>43</sup>Vgl. dazu die siebzehnte These zur Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, Döllinger, *Kirche und Kirchen*, S. XXXII.

<sup>44</sup>Vgl. Conzemius, *Ignaz von Döllinger*, S. 274.

<sup>45</sup>Zum Wandel in Döllingers Verhältnis zu den nichtrömischen Kirchen vgl. vor allem Neuner, *Döllinger als Theologe der Ökumene*, S. 45ff.; ders., *Stationen einer Kirchenspaltung*, S. 78ff.; Conzemius, *Döllinger und die Viktorianische Kirche*, S. 138; Bischof, *Theologie und Geschichte*, S. 384ff.

<sup>46</sup>So zurecht Bischof, *Theologie und Geschichte*, S. 387. Nach Döllinger, *Kirche und Kirchen*, S. 10, ist Luther „der gewaltigste Volksmann, der populärste Charakter, den Deutschland je besessen“. Ähnliche Äußerungen begegnen a.a.O., S. 386f. Hier bezeichnet er den Reformator als den „größten unter den Männern seines Zeitalters“ und spricht von der „Ueberlegenheit und schöpferischen Energie“ seines Geistes. Luthers Name sei „für Deutschland nicht mehr bloß der eines ausgezeichneten Mannes, er ist der Kern einer Periode des nationalen Lebens, das Centrum eines neuen Ideenkreises, der kürzeste Ausdruck jener religiösen und ethischen Anschauungsweise, in welcher der deutsche Geist sich bewegte, deren mächtigem Einflusse auch die, welche sie bekämpften, sich nicht ganz zu entziehen vermochten.“

<sup>47</sup>Vgl. a.a.O., S. 95.

<sup>48</sup>Vgl. a.a.O., S. 439, wo Döllinger erklärt, es handele sich bei der Rechtfertigungslehre um eine Lehre, die „von unermeßlichem Einflusse auf die ganze Gestaltung des christlichen Bewußtseins und des kirchlichen Lebens ist, um eine Lehre, welche, selbst nach der Behauptung oder dem Geständnisse vieler protestantischer Theologen, früher eine Quelle des Verderbens für Unzählige geworden ist, eine Verwüstung in den Kirchen angerichtet hat, von der man vorher keine Ahnung hatte.“ Die sittliche Problematik der Rechtfertigungslehre zeigt sich für Döllinger

treu, daß die Rechtfertigungslehre dem Geist Luthers entsprungen sei<sup>49</sup>, und betont erneut ihre grundsätzliche Unvereinbarkeit mit der Heiligen Schrift<sup>50</sup>.

Im Hinblick auf seine eigene Gegenwart vertritt Döllinger nun aber die Ansicht, daß der deutsche Protestantismus die reformatorische Rechtfertigungslehre weitgehend preisgegeben habe<sup>51</sup>. Diese Entwicklung führt er zurück auf die Kritik am altprotestantischen Lehrbegriff, die seit dem 18. Jahrhundert die protestantische Theologie bestimmt habe. Diese Kritik sieht er provoziert durch die von ihm konstatierten inneren Widersprüche und Fragwürdigkeiten des lutherischen Systems sowie durch den Umstand, daß die ältere protestantische Theologie die Exegese vernachlässigt habe, da ihr Lehrbegriff in deutlicher Spannung zur Heiligen Schrift gestanden habe. Als demgegenüber im 18. Jahrhundert die kritische Biblexegese aufgekommen sei, sei dieser Lehrbegriff als nicht schriftgemäß abgelehnt worden, was jedoch schließlich im Gefolge des Rationalismus zu einer gänzlichen Verneinung aller positiven Religion und einem „geistigen Abfall vom Christenthum“ geführt habe<sup>52</sup>.

Indessen gesteht der Münchener Kirchenhistoriker zu, daß innerhalb der deutschen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts der Versuch unternommen worden sei, die rationalistische Verflachung des Christentums zu überwinden. Dabei hat er einerseits die von Neander und Schleiermacher begründete Vermittlungs- oder Unionstheologie, andererseits die dezidiert lutherische Theologie, wie sie etwa von der Erlanger Schule vertreten wurde, im Blick. Doch „die Theologie ist zwar in Deutschland wieder gläubig geworden, aber es fehlt sehr viel, daß sie auch rechtgläubig geworden wäre im Sinne der Bekenntnisschriften.“<sup>53</sup> Döllinger vertritt die Ansicht, daß der Kern der altprotestantischen Lehre, die Lehre von der Rechtfertigung, von sämtlichen Vertretern der deutschen protestantischen Theologie seiner Zeit, preisgegeben worden sei<sup>54</sup>. Zwar werde von ihnen durchweg erklärt, daß gerade in der Rechtfertigungslehre der fundamentale konfessionelle Gegensatz in Erscheinung trete, zwar werde sie dem Namen nach festgehalten und immer wieder gegen den Katholizismus ins Feld geführt. „Sobald aber einer genöthigt ist, sich in wissenschaftlicher Darstellung über das Dogma zu erklären, und die allgemeinen Phrasen nicht mehr ausreichen, kommt regelmäßig eine Lehre zum Vorschein, welche die Reformatoren und ihre ächten Nachfolger für papistisch oder arminianisch erklärt haben

---

auch an dem Umstand, daß der ältere Protestantismus die christliche Moral nicht als eine besondere Wissenschaft bearbeitet habe. „Es war nicht möglich, eine einigermaßen wissenschaftliche Moral-Theologie mit dieser Lehre in Einklang zu bringen, und so gab man, so lange die Herrschaft des auf die Imputation gebauten Systems dauerte, jede Beschäftigung mit der christlichen Moral auf.“ Spätere protestantische Moraltheologen seien daher „entschiedene Gegner der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung gewesen, vgl. a.a.O., S. 268f.

<sup>49</sup>Vgl. a.a.O., S. 10 u. 386.

<sup>50</sup>Diese Unvereinbarkeit habe Luther, so führt Döllinger a.a.O., S. 434, aus, notgedrungenermaßen dazu verleitet, nicht nur den Jakobusbrief für eine stroherne Epistel zu erklären, sondern verschiedene Schriftstellen „mit berechnender Untreue“ zu übersetzen und „dem Urtext fremde, von dem Reformator erst zur Unterstützung seines Lieblingsdogmas ersonnene Ausdrücke“ einzuschleiben.

<sup>51</sup>Anders bestimmt er die Situation im englischsprachigen Protestantismus, vgl. a.a.O., S. 220, S. 265ff. u. S. 332ff.

<sup>52</sup>Vgl. a.a.O., S. 391ff.

<sup>53</sup>A.a.O., S. 422.

<sup>54</sup>Vgl. a.a.O., S. 433: „Das ist nun unstreitig eines der denkwürdigsten und weitgreifendsten Ereignisse in der neuern Religionsgeschichte, daß die Lehre, die das eigentliche Fundament des ganzen protestantischen Lehrgebäudes bilden soll, wissenschaftlich so völlig zu Grunde gegangen ist.“

würden.<sup>55</sup>

Döllinger vertritt also die Auffassung, daß die protestantische Theologie trotz nominellen Festhaltens am reformatorischen Lehrbegriff mehr oder weniger die gegenteilige Position vertrete und somit den Gegensatz zwischen den Konfessionen längst überschritten habe. Er führt eine ganze Reihe von protestantischen Theologen auf, bei denen er ein solches Abweichen von der reformatorischen Lehre festzustellen meint, ohne aber seine Einschätzung im einzelnen zu begründen<sup>56</sup>. Die Ursache für die von ihm wahrgenommene Entwicklung erblickt er in der Unmöglichkeit, die Berechtigung der seit dem 18. Jahrhundert vorgenommenen Kritik des reformatorischen Lehrbegriffs zu ignorieren. „Namentlich ist die exegetische Theologie in Deutschland zu mächtig geworden, und die bedeutenderen Bibelausleger haben doch auch eine wissenschaftliche Reputation zu behaupten, so daß eine Zurückschraubung dieser Theologie zu den Auslegungen des 16. und 17. Jahrhunderts einfach nicht mehr möglich ist.“<sup>57</sup> Mit der Abkehr von der reformatorischen Deutung der Heiligen Schrift sieht Döllinger zugleich das formelle Prinzip des Protestantismus, die Berufung allein auf die Heilige Schrift grundsätzlich in Frage gestellt. Denn wenn, so der Kirchenhistoriker, die Schrift tatsächlich Klarheit besäße, wie solle sich dann der „fundamentale Dissens“ zwischen der alt- und der neuprotestantischen Theologie erklären lassen?<sup>58</sup>

Es ist gerade dieser von Döllinger behauptete fundamentale Dissens, der ihn hoffen läßt auf eine, jedoch noch in nicht absehbarer Ferne liegende Wiedervereinigung der Konfessionen. Durch ihn seien Protestanten und Katholiken in der Gegenwart einander nähergerückt<sup>59</sup>. Weil der Protestantismus seiner Zeit den von der Reformation aufgerichteten grundlegenden Gegensatz zum Katholizismus längst überwunden habe, sei die Trennung von der römisch-katholischen Kirche nicht mehr zu rechtfertigen und müßte konsequenterweise aufgegeben werden<sup>60</sup>. Begreift der Kirchenhistoriker die künftige Wiedervereinigung der christlichen Kirchen als ein Aufgehen des Protestantismus in den Katholizismus, so schätzt er freilich die Bereitschaft dazu auf protestantischer Seite äußerst gering ein. Denn wenn auch die „stärksten Bollwerke und doctrinellen Scheidewände“ von den protestantischen Theologen niedergelegt

<sup>55</sup>A.a.O., S. 433.

<sup>56</sup>Döllinger verweist auf mehrere Aussagen aus protestantischen Zeitschriften, in denen einzelnen Theologen ein Abgehen von der reformatorischen Lehre vorgeworfen wird. A.a.O., S. 437, Anm.1, deutet er an, daß der Gedanke einer Gerechtersprechung des Menschen kraft der ihm zugerechneten Gerechtigkeit Christi von den neueren Theologen aufgegeben worden sei. Statt wie die Reformatoren die Rechtfertigung des Menschen allein auf das Verdienst Christi zu gründen und dem Glauben dabei lediglich instrumentelle Bedeutung zuzuschreiben, spreche die neuere protestantische Theologie von einer „Rechtfertigung durch den Glauben“ und verstehe dabei den Glauben als lebenserneuerndes Prinzip als Bedingung der Rechtfertigung. Auf diese Weise sei an die Stelle einer bloß forensisch-imputativen Gerechtersprechung des Menschen eine effektive Rechtmachung getreten, wie sie der Katholizismus lehre.

<sup>57</sup>A.a.O., S. 433.

<sup>58</sup>Vgl. a.a.O., S. 438f.

<sup>59</sup>Vgl. a.a.O., S. XXII.

<sup>60</sup>So auch Neuner, *Döllinger als Theologe der Ökumene*, S. 52. Vgl. dazu Döllingers Aussage in der sechzehnten These zur Wiedervereinigung der Konfessionen, *Kirche und Kirchen*, S. XXXII, in der er erklärt, daß die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts vor allem wegen der Lehrdifferenzen erfolgt sei. In der Gegenwart seien hingegen „die wichtigsten der Lehren, um welcher willen man sich getrennt, und auf deren Wahrheit und Unentbehrlichkeit für das Heil man das Recht und die Notwendigkeit der Trennung gebaut hat, von der protestantischen Wissenschaft aufgegeben, durch die Exegese ihrer biblischen Begründung entkleidet, oder durch den Widerspruch der angesehensten protestantischen Theologen mindestens sehr unsicher gemacht.“

worden seien, so meint er doch unter ihnen einen aggressiven Antikatholizismus zu finden, der statt der alten zahlreiche neue Gegensätze aufrichte<sup>61</sup>. Vor diesem Hintergrund bleibt ihm nur die Hoffnung, auf protestantischer Seite werde sich einst doch die Einsicht durchsetzen, daß die römisch-katholische Kirche nicht anders habe reagieren können, als sich von der Reformation als eines unzumutbaren Bruches mit ihrer Vergangenheit abzugrenzen und demgegenüber ihrer überlieferten Lehre treu zu bleiben<sup>62</sup>.

### 3. Döllingers veränderte Beurteilung der reformatorischen Rechtfertigungslehre und die *Symbolik* Johann Adam Möhlers

#### a. Möhlers *Symbolik* als mögliche Voraussetzung von Döllingers Sicht

Die seit den vierziger Jahren bei Döllinger festzustellende veränderte Beurteilung der Reformation mit ihrer herausgehobenen Wahrnehmung der reformatorischen Rechtfertigungslehre und der damit einhergehenden Neubewertung der konfessionellen Gegensätze stellt keineswegs eine isolierte Erscheinung dar. 1832 veröffentlichte der bereits erwähnte Tübinger Theologe JOHANN ADAM MÖHLER (1796–1838) seine *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften*<sup>1</sup>. In diesem Werk macht er den Gegensatz zwischen dem römisch-katholischen und dem altprotestantischen System zum Gegenstand einer umfangreichen Untersuchung. Möhler vertritt die Ansicht, daß dieser Gegensatz ausschließlich den Bereich der Anthropologie berühre<sup>2</sup> und in der unterschiedlichen Auffassung der Rechtfertigung des Menschen vor Gott kulminiere. Im Verlauf der Untersuchung gelangt er schließlich zu der Schlußfolgerung, daß der Protestantismus „einen wesentlichen und inneren Gegensatz zwischen Religiosität und Moralität“ behaupte und „jener einen ewigen, dieser einen bloß zeitlichen Wert“ zumesse<sup>3</sup>. Durch diese Zuordnung sieht er das Moment der Sittlichkeit innerhalb des altprotestantischen Systems grundsätzlich abgewertet. Aufgrund des „innigsten Zusammenhangs“ von Religion und Moral mußte seiner Ansicht nach aber auch die Religiosität im Protestantismus Schaden nehmen und in eine Schiefelage geraten<sup>4</sup>.

Möhlers Untersuchung des konfessionellen Gegensatzes ist von dem Anliegen bestimmt, das

<sup>61</sup>Vgl. a.a.O., S. XXVIf.

<sup>62</sup>Vgl. a.a.O., S. 490.

<sup>1</sup>*Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften*, Mainz 1832, zweite Auflage Mainz 1833, dritte Auflage Mainz 1834, vierte Auflage Mainz 1835, fünfte Auflage Mainz 1838. Im folgenden wird zitiert nach Bd. 1 der von Josef Rupert Geiselman herausgegebenen kritischen Ausgabe.

<sup>2</sup>Vgl. Möhler, *Symbolik*, S. 18f.

<sup>3</sup>So die Überschrift des §25 der *Symbolik*, der den „höchsten Punkt“ der Untersuchung darstellt und in dem Möhler aus den vorangegangenen Überlegungen die entsprechenden Konklusionen zieht, vgl. a.a.O., S. 279ff.

<sup>4</sup>Vgl. a.a.O., S. 285f.

altprotestantische System einer grundlegenden Kritik zu unterziehen und seine Haltlosigkeit im Gegenüber zur römisch-katholischen Lehre aufzudecken. Dieses Anliegen steht ganz im Kontext der Rückbesinnung auf das reformatorische Erbe, wie sie sich auf protestantischer Seite schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts im Gefolge neuerwachten religiösen Bewußtseins und schließlich verstärkt gegen Ende der zwanziger Jahre im Zuge der Konfessionalisierung der Erweckungsbewegung und der zunehmenden Kritik am Rationalismus vollzog<sup>5</sup>. Möhler nimmt diese Entwicklung zum Anlaß, die Protestanten über das vermeintliche Wesen der reformatorischen Lehre aufzuklären, das ihnen, wie er meint, weitgehend unbekannt sei<sup>6</sup>. Auf diese Weise hofft er einer zukünftigen Überwindung der konfessionellen Spaltung zu dienen, die er sich in der Weise vorstellt, daß die solchermaßen aufgeklärten Protestanten zum Katholizismus übertreten<sup>7</sup>.

Es überrascht kaum, daß das Werk großes öffentliches Aufsehen erregte. Der ebenfalls in Tübingen wirkende protestantische Theologe FERDINAND CHRISTIAN BAUR (1792–1860) sah sich sogleich zu einer literarischen Auseinandersetzung mit Möhler herausgefordert, die sich über einige Jahre hinzog und neben mehreren Streitschriften weitere Auflagen der *Symbolik* hervorbrachte<sup>8</sup>. Neben Baur nahmen im Verlauf der folgenden Jahrzehnte immer wieder protestantische Theologen den Diskurs mit Möhler auf und veröffentlichten entsprechende Gegenschriften<sup>9</sup>. Vom restaurativen Katholizismus wurde die *Symbolik* als wirksamer Schlag gegen den Protestantismus gefeiert und mit großer Begeisterung aufgenommen<sup>10</sup>. Nicht zuletzt der Görres-Kreis, mit dem der Symboliker nach seiner auf Invention Döllingers hin erfolgten Berufung nach München im Jahre 1835 in Verbindung stand<sup>11</sup>, knüpfte in seinem publizistischen

<sup>5</sup>Vgl. dazu Möhlers Ausführungen a.a.O., S. 11f., nach denen die Veröffentlichung der *Symbolik* vor allem durch diese Entwicklungen veranlaßt wurde. Vgl. auch Schnabel, *Deutsche Geschichte* IV, S. 70f. Zu den von Möhler angedeuteten Hintergründen siehe Kantzenbach, *Polarisierung*, S. 77ff. u. 92ff.

<sup>6</sup>Dieses Anliegen bringt er in einem Brief vom 25. Juni 1830 gegenüber seinem Freund, dem Bamberger Theologen ADAM GENGLER (1799–1866), zum Ausdruck, vgl. bei Lösch, *Gengler*, S. 64: „Ich bemühe mich, mit der größten Milde und dem glimpflichsten Urteil, dem Protestantismus Eins zu versetzen, wie er schon lange nichts Ähnliches verspürt hat. Die Schriften der Reformatoren enthalten mein Arsenal, unerschöpflich an Flinten, Canonen, Kugeln, Pulver und Feuer, um ihn zusammen zu schießen. Ich habe reichlich von dieser Munition Gebrauch gemacht. Auch glaube ich, den Protestantismus in seiner ursprünglichen wahren Gestalt zu reproduzieren, daß ich ihn den Protestanten erst will recht kennen lehren. Sie kennen sich selbst nicht und haben sich vielleicht nie gekannt; der Katholik muß ihnen dazu verhelfen. O möchte es mir nur so recht gelingen!“

<sup>7</sup>Zurecht hat Friedrich, *Ferdinand Christian Baur*, S. 138, unter Verweis auf Möhlers Ausführungen in *Symbolik*, S. 4f., darauf hingewiesen, daß dieser die Vereinigung der Konfessionen anscheinend weniger durch eine Eingliederung des institutionellen Protestantismus in den Katholizismus, sondern eher durch individuelle Konversionen herbeizuführen suche.

<sup>8</sup>Vgl. oben, Anm. 1. Zur Auseinandersetzung zwischen Möhler und Baur siehe Friedrich, *Ferdinand Christian Baur*, S. 125ff.

<sup>9</sup>So veröffentlichte, um nur einige Beispiele zu nennen, der Vermittlungstheologe CARL IMMANUEL NITZSCH (1787–1868) in den *Theologischen Studien und Kritiken* die Artikelserie *Eine protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler*. 1834–1836 erschien in der *Evangelischen Kirchenzeitung* ebenfalls eine Artikelserie mit dem Titel *Über die Symbolik des Herrn Dr. Möhler*. Aus dem Umfeld der fränkischen Erweckungsbewegung kam die 1836 publizierte Schrift *Die Rechtfertigungslehre der evangelischen Kirche in ihren Hauptmomenten dargestellt und gegen die auf sie gerichteten Angriffe des Herrn Möhler verteidigt* des Erlanger Theologen ADAM THEODOR LEHMUS (1777–1837).

<sup>10</sup>Vgl. Friedrich, *Ferdinand Christian Baur*, S. 143f.

<sup>11</sup>Diese Verbindung gestaltete sich jedoch nicht unproblematisch, da Möhler als „zartbesaiteter Mann“ zunehmend Anstoß an der polemischen „Münchener Art“ nahm, wengleich er sachlich mit seinen kämpferischen Freunden übereinstimmte, vgl. dazu die bekannte, bei Friedrich, *Möhler*, S. 54f., zitierte Äußerung Möhlers gegen-

Organ, den *Historisch-politischen Blättern*, bewußt an das Werk an, um den Protestantismus weiter zu erschüttern. So erschien 1838/39 eine Artikelserie unter dem Titel *Luther. Ein Versuch zur Lösung eines psychologischen Problems*<sup>12</sup>. Ihr bisher nicht eindeutig identifizierter Verfasser<sup>13</sup> betrachtet es als das große Verdienst Möhlers, die zeitgenössischen Protestanten, bei denen die Lehre Luthers weitgehend in Vergessenheit geraten sei, zum Ärger ihrer Gelehrten über das eigentliche Wesen der Reformation aufgeklärt zu haben. Daran anknüpfend unternimmt er den Versuch, die Rechtfertigungslehre als den eigentlichen Kern der Lehre Luthers aus dessen eigenwilliger Persönlichkeit abzuleiten<sup>14</sup>. Die *Symbolik* bestimmte also in starkem Maße die interkonfessionelle Auseinandersetzung<sup>15</sup>.

Ist es vor diesem Hintergrund denkbar, daß Döllingers veränderte Einschätzung der Reformation, wie sie vor allem das Werk von 1846/48 charakterisiert, von Möhler angeregt wurde? Beide Männer verband eine besondere Freundschaft<sup>16</sup>, die zu einem regen wissenschaftlichen Austausch führte<sup>17</sup>. Döllinger selbst bezeichnet in einem Brief vom 15. November 1845 an den englischen Politiker WILLIAM EWART GLADSTONE (1809–1898) Möhlers *Symbolik* als „eine Art klassische Autorität“ für das katholische Deutschland. „Ich erinnere mich nicht, daß seit dem Erscheinen des Buches bis jetzt (in 12 Jahren) eine einzige dissentierende Stimme von katholischer Seite laut geworden wäre, und die ganze jüngere Generation unseres Klerus hat ihre dogmatischen Grundsätze zum teil aus diesem Buche geschöpft.“<sup>18</sup> Gegenüber dem

---

über dem Benediktiner Johann Weber aus dem Jahre 1837, sowie die bei Lösch, *Aktenstücke*, S. 492, angeführten Erinnerungen Michael Stengleins und die bei Lösch, *Gengler*, S. 161 u. 168, wiedergegebenen, in ihrer Bedeutung freilich nicht eindeutigen brieflichen Äußerungen Möhlers über die „Hyperkatholiken“ in München gegenüber seinem Freund und Kollegen Adam Gengler. Umgekehrt betrachteten aber wohl auch die Mitglieder des Görres-Kreises Möhler bisweilen als wunderlich, nicht ohne sich darüber zu belustigen, vgl. etwa die Äußerung von Guido Görres über Möhlers Kur in Meran 1837, bei Lösch, *Aktenstücke*, S. 455, Anm. 2: „in Meran wußte man mir von seiner Theorie hinsichtlich des endlosen Wechsels der Wäsche und der gleichmäßigen Temperatur, in der er immer bleiben wollte, nicht genug zu erzählen“. Die dennoch ungebrochene Hochachtung des Görres-Kreises gegenüber dem Symboliker zeigte sich indessen daran, daß er nach seinem Tod geradezu als ein Heiliger verehrt und in den *Historisch-politischen Blättern* bisher unveröffentlichtes Material aus seinem Nachlaß als „Reliquien Möhlers“ publiziert wurde, siehe dazu die Übersicht bei Reinhardt, *Verzeichnis der gedruckten Arbeiten Möhlers*, S. 32f.

<sup>12</sup>HPBI 1 (1838 I), S. 249-271, HPBI 2 (1838 II), S. 313-329, u. HPBI 3 (1839 I), S. 193-204, 275-285.

<sup>13</sup>Schottenloher, *Bibliographie zur deutschen Geschichte*, S. 470, ordnet sie Jarcke zu und verweist auf die 1846 publizierten *Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformation*. Dieser gleichfalls anonym veröffentlichte Aufsatzband, den Schottenloher ebenso Jarcke zuschreibt, enthält auch die genannte Artikelserie. Näher begründet wird diese Zuordnung jedoch nicht. Auch Friedrich, *Döllinger* III, S. 101, nennt Jarcke als Verfasser. Demgegenüber können Albrecht/Weber, *Mitarbeiter*, S. 15, die Artikelserie keinem Verfasser zuordnen.

<sup>14</sup>Vgl. HPBI 1 (1838 I), S. 249f.

<sup>15</sup>So auch Finsterhölzl, *Kirche*, S. 28f.

<sup>16</sup>Vgl. Friedrich, *Möhler*, S. 32ff., Finsterhölzl, *Kirche*, S. 28, Conzemius, *Möhler und Döllinger*, S. 31ff. Siehe vor diesem Hintergrund die nach Möhlers Tod an Döllinger gerichteten persönlichen Worte Karl von Schroedls in einem Brief vom 20. August 1838, BSB Döllingeriana II: „Ach, wie sehr betrübt auch mich dieser traurige Fall. Requiescat in pace! Werden wir uns aber nicht alle wiedersehen? Diese Hoffnung möge Ihr wundes Herz trösten u. stärken!“

<sup>17</sup>Vgl. Acton, *Doellinger's Historical Work*, S. 701ff. Finsterhölzl hat in seiner Untersuchung über die Ekklesiologie Döllingers gezeigt, daß diese grundlegende Impulse von Möhler erfahren hat. Siehe dazu auch Bischof, *Theologie und Geschichte*, S. 24ff. Döllinger war es auch, der nach Möhlers frühzeitigem Tod eine Veröffentlichung von dessen kirchengeschichtlichen Vorlesungen sowie der Vorlesungen über die Geschichte der christlichen Literatur plante und das entsprechende Material einer Bearbeitung unterzog, vgl. Friedrich, *Döllinger* II, S. 124. Dieser Plan wurde allerdings aus bisher nicht eindeutig geklärten Gründen nicht realisiert.

<sup>18</sup>Zitiert nach Friedrich, *Döllinger* II, S. 224.

von Gladstone vorgebrachten Einwand, Möhler habe in seinem Werk die Distanz zwischen den beiden Systemen „mehr als nötig erweitert“, verteidigt er nachdrücklich die in der *Symbolik* entfaltete Auffassung des konfessionellen Gegensatzes<sup>19</sup>.

Bereits FRITZ VIGENER vertrat im Jahre 1926 die Ansicht, daß Döllingers *Reformation* in grundlegender Weise an der *Symbolik* orientiert sei. Deutliche Gemeinsamkeiten zeigen sich seiner Ansicht nach im Hinblick auf Anliegen und Methode beider Verfasser, die zwar gleichermaßen vorgäben, ihren Stoff nach ausschließlich wissenschaftlichen Kriterien zu untersuchen, tatsächlich aber weitgehend von einem polemisch-apologetischem Interesse bestimmt seien und ihren einseitigen Ergebnisse mit Hilfe einer fragwürdigen Methode den Anschein von Objektivität gäben<sup>20</sup>. Aber auch inhaltlich sieht Vigener Gemeinsamkeiten zwischen beiden Werken, so daß er den Schluß zieht, daß Möhler Döllinger „Anregung gegeben haben muß.“<sup>21</sup> Dabei hat er vor allem den dritten Band der *Reformation* im Blick, der die Geschichte der reformatorischen Rechtfertigungslehre darzustellen sucht. Döllingers Anschauung dieser Lehre, „diese verzerrte Nachzeichnung eines herausgerissenen Stückes der religiösen Grundanschauung Luthers berührt sich in den Elementen, auch in manchen Einzelheiten unmittelbar mit der ‚Symbolik‘ Möhlers.“<sup>22</sup> Hier wie dort werde mit größtem Behagen auf ein angebliches Widerstreben Luthers gegen den Gedanken einer inneren Reinigung und Heiligung verwiesen. „Bestimmend wirkt der Wunsch, gläubigen Katholiken und gelehrigen Protestanten die lutherische Anschauung von der Rechtfertigung als nichtig und widerspruchsvoll, als eine Herausforderung des moralischen Empfindens, als eine Verletzung christlicher Grundgefühle, als eine Rechtfertigung der Sündhaftigkeit und der Abwendung von dem Wege innerer Läuterung hinzustellen.“<sup>23</sup> Angesichts dieser Einschätzung erscheint es Vigener geradezu als „Ungerechtigkeit“, wenn der Münchener Kirchenhistoriker in seinem dreibändigen Werk nirgends die *Symbolik* als Vorbild erwähne<sup>24</sup>, wengleich er Döllinger durchaus zugesteht, „ganz selbständig auf die Quellen zurückgegangen“ zu sein, „nur eben in verwandter Stimmung und mit ähnlichen Absichten“<sup>25</sup>.

<sup>19</sup>Vgl. a.a.O., S. 225: „Ich kann Ihnen darin nicht beistimmen und ersuche Sie, die Formula concordiae, die eigentlich das wichtigste und umfassendste Buch der Lutheraner ist, zu lesen; ich bin überzeugt, daß dieses vielfach lehrreiche Bekenntnisbuch Ihr Urteil wesentlich modifizieren würde; und ich will nur noch bemerken, daß hinsichtlich einer protestantischen Hauptlehre Ihr Bischof Bull sich so stark ausdrückt, als es Möhler nur immer thun konnte: Fuit haec doctrina jam a multis annis ipsissimum Reformatae Ecclesiae opprobrium ac dedecus; – est error non levis, error putidissimus, error (pene dixerim) in fide (Harmonia apostol. ed. Londin. a. 1703 p. 23).“

<sup>20</sup>Vgl. Vigener, *Drei Gestalten*, S. 121ff. Vigener verweist dabei auf Döllingers Vorgehen, die römischen Kontroverstheologen des 16. Jahrhundert als parteiische Zeugen nicht gegen die Reformation anzuführen, um aber trotzdem die einseitig ausgewählten Äußerungen vermeintlich unverfänglicher Zeugen heranzuziehen. Diese Methode findet nach Vigener ihre Entsprechung in dem a.a.O., S. 40f. beschriebenen Vorgehen Möhlers, der entgegen dem Titel seines Werkes die protestantische Lehre auch aus den bisweilen polemischen Privatschriften der Reformatoren ermittele, während er sich für die Darstellung des römisch-katholischen Dogmas ausschließlich auf die Aussagen des Tridentinums stütze und die über diese hinausführenden Positionen der nachtridentinischen Kontroverstheologie völlig außerachtlasse.

<sup>21</sup>Vgl. a.a.O., S. 128.

<sup>22</sup>A.a.O., S. 129.

<sup>23</sup>Ebd.

<sup>24</sup>Besonders kritisiert Vigener vor diesem Hintergrund das Vorwort des dritten Bandes der *Reformation*, in dem Döllinger den Anspruch erhebe, „daß hier zum ersten Male eine Geschichte der Rechtfertigungslehre gebracht werde“ und dabei Möhler mit keinem Wort nenne, vgl. a.a.O., S. 128.

<sup>25</sup>A.a.O., S. 129.

Was die polemisch-apologetische Grundtendenz anbelangt, so wird man Vigener grundsätzlich zustimmen können, wenn er eine Nähe von Döllingers *Reformation* zu Möhlers *Symbolik* feststellt. Beiden Theologen geht es in ihren Werken darum, die Fragwürdigkeit und Haltlosigkeit der Reformation zu entlarven. Zugleich sind sie von der Objektivität und daher auch von der Beweiskraft ihrer Darstellungen überzeugt, weil sie meinen, sich auf Quellenmaterial zu stützen, das die Ermittlung eines eindeutigen Bildes erlaube. So führt Möhler aus, daß unter Symbolik „die wissenschaftliche Darstellung der dogmatischen Gegensätze der verschiedenen, durch die kirchlichen Revolutionen des sechzehnten Jahrhunderts nebeneinander gestellten, christlichen Religionsparteien“ zu verstehen sei. Zur Bewältigung ihrer Aufgabe untersuche sie die Selbstäußerungen der Konfessionen, d.h. deren öffentliche Bekenntnisschriften. Dabei verfolge sie zunächst einen rein deskriptiven Zweck, indem sie „mit den Differenzen der genannten sich gegenüberstehenden christlich-kirchlichen Gemeinschaften nur allseitig und gründlich bekannt machen“ wolle<sup>26</sup>. Im Verlauf dieser Untersuchung, so die Überzeugung des Symbolikers, werde sich das Verhältnis der Konfessionen zur Wahrheit schließlich ganz „von selbst“ herausstellen<sup>27</sup>.

Doch ebensowenig wie Döllinger, der seine Quellen in einseitiger Weise auswählt und dabei nur diejenigen Momente hervorhebt, die gegen die Reformation sprechen, bearbeitet Möhler seinen Stoff unter einem unvoreingenommenen Blickwinkel. Vielmehr steht seine Untersuchung von Anfang an im Zeichen seiner bereits in der *Einheit* von 1825 entfalteten Häresiologie, nach der die Häresie einseitig-subjektiver Widerspruch gegen das harmonisch geordnete, objektive Dogma der Kirche sei. Schon die Auswahl der Quellen ist von dieser Prämisse bestimmt. Entgegen dem Titel seines Werkes zieht Möhler zur Skizzierung der protestantischen Lehre keineswegs nur die entsprechenden öffentlichen Bekenntnisschriften heran, sondern greift ebenso auf die Privatschriften der Reformatoren zurück. Dieses Vorgehen begründet er ganz im Sinne seiner Häresiologie damit, daß innerhalb des Protestantismus grundsätzlich keine Unterscheidung von Allgemeinem und Individuellem möglich und das protestantische System nur aus der Individualität der Reformatoren zu begreifen sei<sup>28</sup>. In entsprechender Weise vollzieht sich dann auch die Untersuchung selbst, und bereits in seinem Vorwort kann Möhler, wiederum im Sinne seiner Häresiologie, das Ziel dieser Untersuchung andeuten<sup>29</sup>.

Für Möhler wie für Döllinger steht der vorgegebene antiprottestantische Blickwinkel jedoch kei-

---

<sup>26</sup>Möhler, *Symbolik*, S. 17.

<sup>27</sup>Vgl. a.a.O., S. 18.

<sup>28</sup>Vgl. a.a.O., S. 23ff. Siehe dazu Geißer, *Glaubenseinheit*, S. 163ff.

<sup>29</sup>Vgl. Möhler, *Symbolik*, S. 12f., wo er erklärt, daß sowohl der rationalistische als auch der orthodoxe Protestantismus einseitige Auffassungen des Christentums seien: während letzterer das Göttliche einseitig oder ausschließlich hervorhebe, sei ersterer durch die Absolutsetzung des Menschlichen charakterisiert. In der römisch-katholischen Lehre hingegen seien beide Elemente wohlgeordnet verbunden, denn sie sei eben „keine mechanische, lose und unbeholfene Zusammensetzung beider, denn sie war früher als dieselben und hatte, als sie zuerst der Kirche gegeben wurde, das Wahre an ihnen organisch vereinigt“. Rationalismus und orthodoxer Protestantismus stellen für Möhler Absonderungen von der Wahrheit dar, die deren zusammengehörige, harmonisch verbundenen Bestandteile in willkürlicher Weise trenne. Nicht zuletzt die Form der Gegenüberstellung von römisch-katholischen und der protestantischen Lehrbestimmungen im Sinne von These und Antithese, die a.a.O., S. 19f., damit begründet wird, daß sich die Reformatoren bewußt vom Katholizismus abgrenzten, dient letztlich dazu, der vermeintlichen Harmonie und inneren Geschlossenheit des römisch-katholischen Systems die angebliche Einseitigkeit der protestantischen Lehre gegenüberzustellen.

neswegs im Widerspruch zu ihrem wissenschaftlichen Anspruch. Gerade dadurch zeichnet sich für den Symboliker echte Wissenschaft aus, daß sie sich jener Wahrheit verpflichtet weiß, die auf göttliche Offenbarung zurückgehe und unverfälscht in der Lehre der römisch-katholischen Kirche zum Ausdruck komme. Eine andere, dazu in Konkurrenz stehende Wahrheit kann es seiner Auffassung nach daneben grundsätzlich nicht geben<sup>30</sup>. Ebenso ist auch Döllinger zutiefst von der Harmonie von Glaube und Wissenschaft überzeugt, weil er beide auf Gott als den Ursprung und die Quelle der Wahrheit zurückführt<sup>31</sup>. Vor diesem Hintergrund ist der von Vigener gegen Möhler und Döllinger erhobene Vorwurf, daß in ihren Werken die wissenschaftliche Betrachtung durch die kirchliche Gesinnung verdrängt werde, zu relativieren. Man mag den von beiden Theologen vertretenen Wissenschaftsbegriff grundsätzlich in Frage stellen, für sie selbst kann es indessen keine Konkurrenz zwischen wissenschaftlicher Betrachtung und kirchlicher Gesinnung geben<sup>32</sup>.

Hinsichtlich der inhaltlichen Berührungen zwischen Möhler und Döllinger kommt Vigener in seinem Vergleich über sehr allgemeine Aspekte kaum hinaus. Dies ist dadurch bedingt, daß er sich in seiner Arbeit mit dem Gesamtwerk der beiden Theologen beschäftigt<sup>33</sup>. Insofern erscheint seine These einer Abhängigkeit Döllingers von Möhler jedoch nicht unproblematisch. Es wäre durchaus denkbar, daß zwei römisch-katholische Theologen von ihren gemeinsamen dogmatischen Voraussetzungen her auch unabhängig voneinander zu der Auffassung gelangen, das protestantische System vernachlässige die sittlich-ethische Dimension des Christentums<sup>34</sup>.

Vor diesem Hintergrund soll der Frage nach einer inhaltlichen Beziehung zwischen Döllingers Kritik an der Reformation, wie sie vor allem in seinem Werk von 1846/48 zum Ausdruck

<sup>30</sup>Dieses Verständnis entfaltet er bereits in den *Pragmatischen Blicken*, einem wohl 1823/24 entstandenen Manuskript, das vermutlich einen Entwurf zur *Einheit* bildet, vgl. Möhler, *Nachgelassene Schriften* 1, S. 40ff.. Hier führt er aus, daß sich der Katholik im Gegensatz zum Häretiker eingebunden wisse in die geistgewirkte Gemeinschaft der Kirche und sich dem Glaubensbewußtsein dieser Gemeinschaft unterwerfe. Insofern fordere er auch keine von diesem Glaubensbewußtsein unabhängige, unbeschränkte Untersuchungsfreiheit wie die Häresie, die aus der Heiligen Schrift die Wahrheit erst noch zu ermitteln suche und dabei nur subjektiv-willkürliche Anschauungen absolut setze, sondern wisse seine Kirche bereits im Besitz der Wahrheit und widme sich ganz der Verteidigung derselben. Vgl. ähnlich Möhler, *Symbolik*, S. 436ff.

<sup>31</sup>Vgl. dazu vor allem die Ausführungen Brechenmachers, *Großdeutsche Geschichtsschreibung*, S. 244ff, der Döllingers Wissenschaftsverständnis anhand von dessen 1845 unter dem Titel *Irrthum, Zweifel und Wahrheit* gehaltener Rektoratsrede analysiert.

<sup>32</sup>Ebensowenig ist der Vorwurf einer absichtlichen Verfälschung der historischen Wirklichkeit gerechtfertigt. So wie Möhler davon überzeugt ist, „den Protestantismus in seiner ursprünglichen wahren Gestalt zu reproduzieren“, vgl. oben, Anm. 6, so erklärt auch Döllinger im Rückblick auf sein früheres Schaffen, daß er sich niemals einer Unredlichkeit bewußt gewesen sei, vgl. die Äußerung gegenüber seinem Schüler und Freund Lord Acton in einem Brief vom 2. Juni 1882, vgl. Döllinger, *Briefwechsel* III, S. 273, wo er im Hinblick auf sein gesamtes früheres Schaffen erklärt: „Mein ganzes Leben ist ein successives Abstreifen von Irrthümern gewesen, die ich oft mit Zähigkeit festhielt, gewaltsam gegen die mir aufdämmernde Erkenntniß mich stemmend, und doch meine ich sagen zu können, daß ich dabei nicht dishonest war.“

<sup>33</sup>Ein größeres Defizit besteht darin, daß Vigener nur selten Belege für seine Beobachtungen und Einschätzungen anführt. Gerade im Zusammenhang der Untersuchung von Döllingers Hauptwerk über die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts fehlen sie gänzlich. Dieses Defizit wird nicht zuletzt durch den frühzeitigen Tod des Verfassers bedingt sein, der auch dazu führte, daß der Teil seiner Arbeit, der sich mit Döllinger auseinandersetzt, nicht zum Abschluß gelangte, vgl. das Vorwort, Vigener, *Drei Gestalten*, ohne Seitenzahl.

<sup>34</sup>Dieser Vorwurf ist seit dem 16. Jahrhundert ein geradezu feststehender Topos innerhalb der römisch-katholischen Kontroverstheologie und wurde etwa auch in den Aussagen des Tridentinums zur Rechtfertigungslehre aufgenommen, vgl. DS 1536-1539, 1545-1550, 1556, 1559, 1561f. und besonders die Canones 1568-1571.

kommt, und der *Symbolik* noch einmal nachgegangen werden. Dabei werden nicht so sehr einzelne Einschätzungen der Rechtfertigungslehre in Beziehung zueinander gesetzt. Es wird vor allem danach gefragt, ob bei beiden Theologen ein gemeinsamer, nicht allein aus den römisch-katholischen Voraussetzungen ableitbarer Ansatz vorliegt, von dem aus sie sich mit dieser Lehre auseinandersetzen. Sollte dies der Fall sein, so wäre zu klären, ob der gemeinsame Ansatz auf Möhler selbst zurückgeht oder doch zumindest von ihm innerhalb des Katholizismus in grundlegender Weise entfaltet wurde. Ebenso ist angesichts des in der vorliegenden Arbeit ermittelten Befundes zu prüfen, ob gerade die charakteristischen Verschiebungen innerhalb von Döllingers Reformationsdeutung bei Möhler eine Entsprechung finden und sich auf ihn zurückführen lassen.

## b. Vergleich von Döllingers Einschätzung der reformatorischen Rechtfertigungslehre und ihrer Konsequenzen mit der Position Möhlers

Möhler vertritt in seiner *Symbolik* die Auffassung, daß ein wirkliches Verständnis der konfessionellen Gegensätze nur dadurch ermöglicht werde, daß die einzelnen Bestandteile der entgegengesetzten Systeme nicht nur zusammenhanglos einander gegenübergestellt, sondern auf eine letzte „Grundidee“ zurückgeführt würden, aus der sich die Systeme folgerichtig entwickelt hätten<sup>35</sup>. Es geht ihm also darum, die konfessionellen Gegensätze von ihrer Wurzel her zu erfassen. Mit diesem Ansatz knüpft er an die organologische Geschichtsauffassung der Romantik und des Idealismus an, die alle menschlichen Gemeinschaften als folgerichtige Entfaltungen eines in ihnen wirkenden Geistes oder Prinzips begreift<sup>36</sup>. Auf protestantischer Seite hatte bereits PHILIPP KONRAD MARHEINECKE (1780–1846) in seiner dreibändigen, 1810–1813 veröffentlichten *Christlichen Symbolik*<sup>37</sup> eine Darstellung der Konfessionen auf der Grundlage dieses Verständnisses geliefert<sup>38</sup>. Möhler knüpft an Marheineckes Ansatz an und macht ihn für sein eigenes kontroverstheologisches Anliegen fruchtbar.

Gemäß seiner Häresiologie führt er die das altprotestantische System bestimmende Grundidee

<sup>35</sup>Vgl. Möhler, *Symbolik*, S. 17f.: „vielmehr müssen die einzelnen Sätze eines Lehrgebäudes in ihrer gegenseitigen Verknüpfung und in ihrem organischen Zusammenhange dargestellt werden; hier wird es nötig sein, ein Dogma in die Elemente, aus denen es zusammengewachsen ist, auseinanderzulegen, und auf die letzten Gründe, durch welche die Urheber desselben bestimmt wurden, zurückzuführen; dort stellt sich das Bedürfnis ein, die mannigfaltigen Veränderungen, die mit ihm vorgegangen sind, zu bezeichnen, aber immer aber müssen die Teile eines Systems in ihrer Stellung zum Ganzen angeschaut und auf die Grundidee, die alles beherrscht, bezogen werden.“

<sup>36</sup>Die besondere Bedeutung dieses Ansatzes hatte Möhler schon vor der Veröffentlichung seiner *Symbolik* hervorgehoben, so im Jahre 1826 in einer Rezension des 1824 unter dem Titel *Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenparteien, nebst vollständigen Belegen aus den symbolischen Schriften derselben in der Ursprache* veröffentlichten Werkes GEORG BENEDICT WINERS (1789–1858), vgl. ThQ (1826), S. 111–138. In dieser Rezension wird bemängelt, daß der Verfasser des besprochenen Werkes es versäumt habe, die einzelnen Lehrbestimmungen in ihrem organischen Zusammenhang zu begreifen. Siehe dazu Geiselmann, *Einführung*, S. [48].

<sup>37</sup>*Christliche Symbolik oder historischkritische und dogmatischkomparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten und socinianischen Lehrbegriffs. Nebst einem Abriß der Lehre und Verfassung der übrigen occidentalischen Religionspartheyen, wie auch der griechischen Kirche*, Theil 1: *Das System des Catholicismus in seiner symbolischen Entwicklung*, 3 Bände, Heidelberg 1810–1813.

<sup>38</sup>Vgl. Geißer, *Die methodischen Prinzipien*, S. 83f.; Geiselmann, *Einführung*, S. [83]f.; Friedrich, *Ferdinand Christian Baur*, S. 135.

unmittelbar auf die Persönlichkeit der Reformatoren zurück, die er als „die Schöpfer der unter den Ihrigen geltenden Ansichten“<sup>39</sup> betrachtet. Häresie ist für ihn grundsätzlich subjektiver Widerspruch gegen die objektive, innerhalb der Gesamtkirche tradierte und in ihrer Bedeutung entfaltete Offenbarungswahrheit. Ihn wird vorgeworfen, subjektiv-willkürliche Ideen in den vieldeutigen „Buchstaben“ der Heiligen Schrift hineinzudeuten. Insofern sieht er die reformatorische Lehre in der Individualität der Reformatoren, insbesondere in den „eigentümlichen Bewegungen“ von Luthers Geist verwurzelt und verweist auf die Notwendigkeit, sie von hier aus zu verstehen<sup>40</sup>.

Wie wird nun aber die in der Individualität der Reformatoren wurzelnde Grundidee inhaltlich bestimmt? Möhler meint den Kern des konfessionellen Gegensatzes ausschließlich im Bereich der Anthropologie zu finden. Insofern sucht er die Grundidee der reformatorischen Lehre zu ermitteln, indem er Zug um Zug das vermeintlich reformatorische Verständnis der Sündenverfallenheit des Menschen und seiner Erlösung im Gegenüber zur entsprechenden römisch-katholischen Sichtweise entfaltet. Dabei geht er aus von der Radikalität der reformatorischen Erbsündenlehre und vertritt die Ansicht, daß diese zwar aus einem „tiefen Gefühl des menschlichen Elendes“ hervorgegangen sei<sup>41</sup>, faktisch aber den Begriff der Sünde aufhebe, indem sie dem Menschen jede religiös-sittliche Anlage abspreche und ihn damit der Verantwortlichkeit für seine Sünde entziehe. Die Sünde erscheine geradezu als eine den Menschen beherrschende rätselhaftige Macht, der er ohnmächtig ausgeliefert sei<sup>42</sup>. Diese Tendenz tritt nach Einschätzung des Symbolikers nicht zuletzt in einem Supralapsarismus der Reformatoren in Erscheinung, durch den Gott und nicht der Mensch für das Böse verantwortlich gemacht werde<sup>43</sup>.

Dem radikalen Erbsündenverständnis korreliert nach Möhler ein entsprechendes Verständnis der Erlösung des Menschen. In diesem Erlösungsverständnis erblickt er den „eigentlichen Mit-

---

<sup>39</sup>Möhler, *Symbolik*, S. 24.

<sup>40</sup>Vgl. ebd.: „Gleichwie sich nun in Luther mit der selbständigsten Ursprünglichkeit der Kreis von Lehren erzeugt hat, welche das besondere Leben der protestantischen Gemeinschaften begründen; gleichwie alle, die zu ihm in geistiger Beziehung sich verhalten, wie Kinder zu ihren Eltern, und deshalb auch seinen Namen empfangen, aus ihm schöpfen, und aus seiner Fülle sich nähren, so muß auch aus ihm das lebendigste, tiefste und sicherste Verständnis seines Dogmas gewonnen werden können. Die eigentümlichen Bewegungen seines Geistes, aus welchen allmählich sein System hervorging, oder welche die Erzeugung desselben begleiteten, die höheren Anschauungen, in welchen er oft, wenn auch nur vorübergehend, ebenso sehr alles einzelne zusammenfaßte, als den lebendigen Grund bezeichnete, aus dem alles wie aus einem Kerne hervorwuchs, die rationelle Beweisführung und die Begründung seiner Lehre durch die Darlegung seiner Gefühle, alles dies ist von hoher Bedeutsamkeit für denjenigen, der den Protestantismus als Dogmensystem echt wissenschaftlich zu seinem Verständnis bringen und der demselben zum Grunde liegenden Idee sich bemächtigen will.“

<sup>41</sup>Vgl. a.a.O., S. 112.

<sup>42</sup>Vgl. a.a.O., S. 112f.: „Wie sollte der Mensch sündigen, der auch nicht einmal die dunkelste Erkenntnis von Gott und seiner Bestimmung haben kann, der nicht einmal das Vermögen, das Heilige zu wollen, nicht einmal Freiheit besitzt? Er mag rasen, er mag wüten und zerstören, aber seine Handlungsweise wird nicht anders, als die eines wilden Tieres gewürdigt werden können.“ Möhler vertritt im Hinblick auf die neuere protestantische Theologie die Ansicht, daß „Luthers Übertreibungen, sobald sie von den Seinigen als unhaltbar erkannt wurde“, zwangsläufig in das umgekehrte Extrem, die völlige Leugnung der Erbsündenlehre hinführen müssen.

<sup>43</sup>Vgl. a.a.O., S. 74ff. Möhler sieht den Supralapsarismus durch die Auffassung der Reformatoren begründet, daß Gott mit unausweichlicher Notwendigkeit auf den menschlichen Willen wirke. Der Fall des ersten Menschen finde daher im Wirken Gottes seine Erklärung. Der Symboliker weist zwar darauf hin, daß die Reformatoren die Konsequenz zu umgehen suchten, daß Gott der Urheber des Bösen sei, versucht aber die Fragwürdigkeit ihrer Argumentationen aufzuzeigen.

telpunkt“ des reformatorischen Widerspruchs gegen die römisch-katholische Lehre<sup>44</sup>. Jeder Möglichkeit beraubt, der Sünde entgegenzuwirken, und auf rätselhafte Weise in sie verstrickt, werde die Erlösung des Menschen ganz und gar der Wirksamkeit Gottes überlassen, der ihn als Gerechten annehme, ohne daß in ihm eine Veränderung erfolgt und sein von der Sünde beherrschter Wille korrigiert worden wäre. Vielmehr dringe das protestantische System darauf, daß die Wirkmächtigkeit der Sünde auch noch den erlösten Menschen bestimme<sup>45</sup>. Seine Erlösung bestehe nach dem Verständnis der Reformatoren lediglich darin, daß ihm in einem richterlichen Akt Gottes die ihm fremde Gerechtigkeit Christi als seine eigene zugerechnet und er unter der Voraussetzung, daß Gott nun seine fortwährende Sündhaftigkeit nicht mehr bemerke, von der Strafe für die Sünde freigesprochen werde. Eine innere Verbindung des Gerechtfertigten mit Christus, aus der eine voranschreitende Erneuerung und Umwandlung des Menschen erwachsen würde, wie sie der Katholizismus als Voraussetzung für sein Heil fordere, sei dem Protestantismus wesentlich fremd. Und so kann Möhler den konfessionellen Gegensatz schließlich darin erkennen, daß nach römisch-katholischem Verständnis die Erlösung auf eine Überwindung der Sünde, nach protestantischer Anschauung jedoch nur auf eine bloße Zudeckung derselben abziele<sup>46</sup>.

Zwar nimmt er zur Kenntnis, daß auch die Reformatoren von einer Erneuerung des Menschen sprechen, indem sie betonen, der rechtfertigende Glaube müsse notwendigerweise gute Werke aus sich hervorbringen<sup>47</sup>. Da von ihnen jedoch stets darauf gedrungen werde, daß die lebenserneuende Funktion des Glaubens keinerlei Einfluß auf die Rechtfertigung habe, sei es letztlich gleichgültig, ob eine Erneuerung erfolge<sup>48</sup>. Möhler meint das Charakteristikum der protestantischen Lehre darin zu erkennen, daß sie stets nur die Beruhigung des wegen seiner Sünde beunruhigten Sünders im Auge habe, ihn aber nirgends zur Besserung, zur Konformität mit dem Gotteswillen anhalte<sup>49</sup>.

Vor diesem Hintergrund versteht er die reformatorische Zuordnung von Gesetz und Evangelium als „Degradierung“ des Sittengesetzes<sup>50</sup>. Seine Funktion bestehe im protestantischen System lediglich darin, den Sünder seiner Sünde zu überführen. Sobald dieser aber zum Glauben an den

<sup>44</sup>Vgl. a.a.O., S. 56.

<sup>45</sup>Vgl. a.a.O., S. 179ff.

<sup>46</sup>Vgl. a.a.O., S. 175f.: „Der große Gegensatz der Bekenntnisse besteht demnach darin, daß nach der katholischen Lehre die Gerechtigkeit Christi im Akte der Rechtfertigung unmittelbar von den Gläubigen aufgenommen und hiermit zugleich eine innere wird, das gesamte sittliche Leben des Gläubigen verwandelnd; während die Gerechtigkeit nach den protestantischen Grundsätzen in Christo bleibt, auf die Gläubigen nicht innerlich übergeht und zu denselben zunächst nur in eine äußerliche Beziehung, in ein äußerliches Verhältnis tritt: sie bedeckt nämlich die Ungerechtigkeit desselben, und zwar nicht bloß die vergangene, sondern die bleibende, indem durch die Rechtfertigung der Wille nicht geheilt wird.“ Siehe dazu Geiselman, *Anthropologie*, S. 356ff.

<sup>47</sup>Vgl. Möhler, *Symbolik*, S. 204f., wo Möhler im Hinblick auf Luthers Vorrede zum Römerbrief erklärt: „Hier ist im liebenswürdigsten Widerspruche mit dem Begriff der lutherischen Rechtfertigung eine Erneuerung und Verwandlung des ganzen inneren Menschen gelehrt; der Glaube erscheint als die aus dem Vereine *aller* den Menschen konstituierenden Kräfte hervorgegangene Blüte, als eine Äußerung der Gesamttätigkeit desselben, und der Macht des Heilandes über Sünde und Tod ist ein kräftiges Zeugnis gegeben.“

<sup>48</sup>Vgl. a.a.O., S. 216ff., insbesondere S. 218: „Heißt dies nicht mit der einen Seite des Glaubens die andere ersetzen wollen? Den tätigen von dem werkzeuglichen deshalb unterscheiden, damit nicht bloß im mangelhaften Dasein, sondern selbst in Abwesenheit des erstern der zweite eintrete und ihn vertrete?“ Siehe Geiselman, *Anthropologie*, S. 373f.

<sup>49</sup>Vgl. Möhler, *Symbolik*, S. 274.

<sup>50</sup>Vgl. a.a.O., S. 279.

sündenvergebenden Christus gelangt sei, werde dem Gesetz jegliche Relevanz für das Verhältnis des Menschen zu Gott abgesprochen. Im Hinblick auf die reformatorische Rede vom *usus civilis legis* spricht Möhler davon, daß dem Gesetz nur noch innerweltliche Relevanz zugemessen werde. In dieser Zuordnung von Gesetz und Evangelium erblickt er eine Verkürzung der Sendung Christi, die nach dem neutestamentlichen Zeugnis nicht nur in der Sündenvergebung, sondern eben auch in der Gesetzgebung bestanden habe<sup>51</sup>.

Innerhalb der römisch-katholischen Lehre sieht Möhler die Momente der Sündenvergebung und der sittlichen Forderung durch das Moment der Gnade zu einer organischen Einheit verbunden: Der sündenvergebende Christus schenke zugleich die Kraft, die von ihm verschärfte Forderung zu erfüllen<sup>52</sup>. Demgegenüber meint er bei den Reformatoren einen unausgeglichene Dualismus von Forderung und Vergebung zu erkennen. Dieser Dualismus wurzelt seiner Einschätzung nach in ihrem übermächtigen Sündenbewußtsein, das den Menschen grundsätzlich nicht in der Lage sehe, einer an ihn gestellten göttlichen Forderung zu entsprechen. Infolgedessen würde diese Forderung und mit ihr die vom Menschen gewirkte Sittlichkeit degradiert, das von Gott gewirkte Bewußtsein der Erlösung, die Religiosität, hingegen zum alleinigen Kriterium für das positive Verhältnis des Menschen zu Gott gemacht<sup>53</sup>.

Damit spitzt sich der Lehrgegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus für Möhler schließlich dahingehend zu, „daß jener Religiosität und Sittlichkeit als innerlich ein und dasselbe und beide gleich ewigen, dieser aber als wesentlich getrennt, und die erstere gleich ewigen, die letztere nur als zeitlichen Wert darstellt.“<sup>54</sup> Zugleich meint er die „spekulative Grundidee“ der Reformatoren zu erkennen, die diesen in ihrer Konsequenz freilich nicht zu Bewußtsein gekommen sei. Sie besteht seiner Ansicht nach in dem Gedanken, daß dem Mensch unter den Bedingungen seiner endlichen Existenz notwendigerweise das Böse anhafte. Hier sei er mit einer sittlichen Forderung konfrontiert, die ihn anklage und ein quälendes Schuldbewußtsein in ihm erzeuge. Erlösung aus diesem beklagenswerten Zustand finde er durch die „Erhebung des Geistes auf einen höheren Standpunkt“, d.h. durch die Transzendierung seiner endlichen Existenz im „Gottesbewußtsein“. Auf diesem Standpunkt lasse er die Bedingungen der endlichen Existenz hinter sich, die Sittlichkeit verliere ihre Relevanz und das quälende Schuldbewußtsein höre auf<sup>55</sup>.

Angesichts dieser Einschätzung behauptet Möhler eine Verwandtschaft zwischen dem Protestantismus, insbesondere lutherischer Prägung, und dem Gnostizismus<sup>56</sup>. Hier wie dort meint er als Ausgangspunkt ein ausgeprägtes Gefühl für das menschliche Elend zu erkennen, das bei den Gnostikern zu einem entsprechenden, wenn auch konsequenteren Dualismus von Schöpfergott und Erlösergott geführt habe. Schließlich findet er eine Entsprechung zwischen der Erkenntnis, die nach gnostischem Verständnis den in seiner irdischen Existenz gefangenen Menschen erlösen sollte, und der reformatorischen Betonung des *sola fide*<sup>57</sup>. Innerhalb des protestantischen

<sup>51</sup>Vgl. a.a.O., S. 266ff.

<sup>52</sup>Vgl. a.a.O., S. 277f.

<sup>53</sup>Vgl. a.a.O., S. 279ff.

<sup>54</sup>A.a.O., S. 279.

<sup>55</sup>Vgl. a.a.O., S. 287.

<sup>56</sup>Vgl. a.a.O., S. 292ff.

<sup>57</sup>Möhler hatte die These einer Verwandtschaft zwischen Protestantismus und Gnostizismus bereits in seinem

Systems meint Möhler über die Rechtfertigungslehre hinaus auch in anderen Zusammenhängen die verhängnisvollen Folgen des Sündenpessimismus und des aus ihm abgeleiteten Dualismus von Religiosität und Sittlichkeit zu erkennen. Weil die Reformatoren die Grundstruktur der Erlösung verkannt hätten, die ein göttlich-menschliches Werk darstelle, sei ihnen ebenso die Bedeutung der Inkarnation und damit schließlich auch die Notwendigkeit einer sichtbaren Kirche unverständlich geblieben<sup>58</sup>.

In Möhlers Charakterisierung der reformatorischen Lehre und ihres Gegensatzes gegenüber dem römisch-katholischen System lassen sich unschwer jene Momente wiedererkennen, die auch bei Döllinger in Erscheinung treten. Dabei ist zu beachten, daß die Gemeinsamkeiten keineswegs nur ähnliche Einschätzungen einzelner Lehrbestimmungen des protestantischen Systems umfassen. Vielmehr läßt sich eine gemeinsame Zugangsweise erkennen. Beide Theologen sehen die protestantische Lehre erwachsen aus einem überwältigenden Sünden- und Schuldbewußtsein und meinen das Grundanliegen der Reformatoren in dem Bestreben zu erkennen, dieses Sünden- und Schuldbewußtsein zu überwinden. Umgesetzt wurde dieses Anliegen ihrer Auffassung nach durch die Behauptung einer radikalen Sündenverlorenheit des Menschen, die seine Mitwirkung im Erlösungsprozeß, d.h. seine Selbstbestimmung zum Guten grundsätzlich ausschließe, sowie schließlich durch die Vorstellung einer lediglich forensisch-imputativen Gerechtsprechung des Menschen kraft des Verdienstes Christi als Ziel der Erlösung. In diesem Verständnis der Erlösung kulminiert für beide Theologen das protestantische System. Der fortdauernden Sündhaftigkeit des Menschen werde hier jede Relevanz für sein Heil abgesprochen. Und so bestimmen sie das Charakteristikum des Protestantismus dahingehend, daß er die Erlösung des Menschen, anders als der Katholizismus, nicht auf eine Überwindung der Sünde, sondern auf ihre Zudeckung und Ignorierung abzielen lasse.

In diesem Erlösungsverständnis tritt für Möhler jene protestantische „Grundidee“ in Erschei-

---

1831 erstmals veröffentlichten Aufsatz *Versuch über den Ursprung des Gnostizismus* vorbereitet, der 1839 von Döllinger erneut im 1. Band der *Gesammelten Schriften*, S. 403-435, herausgegeben wurde. In diesem Aufsatz vertritt Möhler die These, daß der Gnostizismus nicht, anders als Ferdinand Christian Baur 1828 in seiner Veröffentlichung *Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora* behauptet hatte, ein synkretistisches Phänomen gewesen sei. Vielmehr habe er seinen Ursprung unmittelbar aus dem Christentum genommen und sei dabei durch ein praktisches Bedürfnis veranlaßt gewesen. Eine dem Christentum eigene Distanz zur natürlich-leiblichen Welt sei in einseitig verzerrter Weise fortgebildet worden zu einer grundsätzlichen Identifizierung des leiblichen Daseins mit dem Bösen und einer dualistischen Gegenüberstellung von Leib und Geist. Dieser vermeintlich christliche Ursprung des Gnostizismus erlaubt Möhler schließlich auch die Parallelisierung mit dem Protestantismus, den er ebenfalls als einseitigen, durch seinen Sündenpessimismus motivierten Widerspruch gegen das harmonisch zusammengefügte kirchliche Dogma versteht. Der Symboliker deutet in dem Aufsatz an, daß er nicht nur eine strukturelle Verwandtschaft zwischen Gnostizismus und Protestantismus zu erkennen meint, sondern auch historische Beziehungen im Blick hat. A.a.O., S. 414f., vertritt er die Auffassung, daß der Gnostizismus bis ins Spätmittelalter hinein fortgewirkt habe. Trotz vielfältiger Wandlungen sei der Ausgangspunkt desselben, „das Gefühl der Unheimlichkeit in dieser Welt mit dem aus demselben abgeleiteten Dualismus“, also gerade jenes Moment, das Möhler auch als Ausgangspunkt für die protestantische Lehre betrachtet, stets erhalten geblieben. Mit seiner geographischen Auflistung gnostischer Bewegungen stellt der Symboliker eine direkte Beziehung zur lutherischen Reformation her: „Nachdem die ersten Stürme der Gnosis vorübergegangen waren, und dieselben auf immer beendet schienen, kömmt sie auf einmal wieder in Spanien aufs Neue durch die Priscillianisten zu einem recht lebhaften Ausbruche, durch die Paulicianer am Euphrat und am Balkan, in den Bogomilen an der untern Donau, durch die Catharer, Patarener u.s.w. am Fuße der Alpen, der Appenninen, des Jura, der Ardennen, der Pyrenäen, des Harzes [Hervorhebung St. L.]“. Siehe dazu Geiselman, *Anthropologie*, S. 201ff.

<sup>58</sup>Vgl. Möhler, *Symbolik*, S. 482ff.

nung, die er im Anschluß an Marheinecke in seiner *Symbolik* zu ermitteln sucht. Dabei kann er diese „Grundidee“ als dualistische Trennung von Religiosität und Sittlichkeit begreifen und ihre spekulative Dimension entfalten. Anders, gleichwohl aber in sachlicher Übereinstimmung, bringt er seine Auffassung in einer kirchengeschichtlichen Vorlesung aus dem Jahre 1827 zum Ausdruck, die wesentliche Gedanken der *Symbolik* bereits vorwegnimmt<sup>59</sup>. In ihr wird die *iustitia imputativa* als der Zentralbegriff der lutherischen Lehre charakterisiert und von hier aus kann der konfessionelle Gegensatz schließlich folgendermaßen auf den Punkt gebracht werden: „Die Grundidee des Lutheranismus ist aber die der Sündenvergebung um der Verdienste Christi willen. Die der katholischen Kirche dem Luthertum gegenüber die Lehre von der Vernichtung der Sünde, nicht bloß Vergebung.“<sup>60</sup>

Wenn man sich vor dem Hintergrund dieser Vorlesung Döllingers Verständnis der reformatorischen Lehre vor Augen führt, läßt sich kaum übersehen, daß er an die Möhlersche Auffassung einer solchen „Grundidee“ anknüpft<sup>61</sup>, wenngleich bei ihm die systematischen Entfaltungen und Zuspitzungen fehlen, die in der *Symbolik* begegnen<sup>62</sup>. Sieht Möhler in der Vorstellung einer forensisch-imputativen Gerechtsprechung des Menschen den Kerngedanken des protestantischen Erlösungsverständnisses, so findet diese Sicht ihre Entsprechung in Döllingers plakativer Rede von der „Imputationslehre“ als dem Dreh- und Angelpunkt von Luthers Denken, aus dem sich sein System folgerichtig entwickelt habe<sup>63</sup>.

Ebenso findet Döllingers hervorgehobene Betonung der konfessionellen Gegensätze bei Möhler ihre unverkennbare Voraussetzung. Auch dieser vertritt die Ansicht, daß die Reformation mit ihrem Widerspruch gegen das bestehende kirchliche System eine grundsätzlich neue, von der alten gänzlich verschiedene Auffassung des Christentums hervorgebracht habe<sup>64</sup>. Angesichts dieser Einschätzung kritisiert er gerade eine Nivellierung der Gegensätze durch die unter Katholiken verbreitete Ansicht, daß es „nur wirtschaftliche Interessen und der Wunsch, eine unbeschränkte Herrschaft auch über die Kirche auszuüben, gewesen seien, was die Fürsten, und häusliche Bequemlichkeit, sinnliches Wohlbehagen, hohler Dünkel und frivole Unabhängigkeitsliebe, was die Geistlichen zur Annahme und Begünstigung der protestantischen Lehre vermocht habe“<sup>65</sup>. Damit wird eben jene Position abgewiesen, die Döllinger noch im *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte* vertritt, von der er sich aber in den vierziger Jahren

<sup>59</sup>Diese Vorlesung gehörte auch zu den Materialien aus dem Nachlaß des Möhlers, die Döllinger für eine Veröffentlichung vorbereitete.

<sup>60</sup>Möhler, *Vorlesungen über die Kirchengeschichte* 2, S. 441f.

<sup>61</sup>Dieser Terminus selbst begegnet jedoch nur *Reformation* III, S. 3.

<sup>62</sup>Gerade im Hinblick auf die auffällige Parallelisierung von Gnostizismus und Protestantismus ist aber zu berücksichtigen, daß der Vergleich altkirchlicher Häresien mit neueren Entwicklungen zur spezifischen Art Möhlerscher Geschichtsschreibung zählt, vgl. Geiselman, *Anthropologie*, S. 200. Darüberhinaus war der Vergleich zwischen Protestantismus und Gnostizismus der scharfen Kritik Ferdinand Christian Baur's ausgesetzt, der 1835 schließlich das Werk *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* veröffentlichte, in dem er ausführlich die Unhaltbarkeit von Möhlers These, der Gnostizismus sei, ausgehend von einer pessimistischen Weltsicht, unmittelbar aus dem Christentum hervorgegangen, nachzuweisen suchte. Döllinger knüpft in seinen Ausführungen über den Gnostizismus in seinem *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, S. 26f., an die Baur'sche Auffassung an.

<sup>63</sup>Vgl. oben S. 65.

<sup>64</sup>Vgl. Möhler, *Symbolik*, S. 266, wo festgestellt wird, „daß der Katholizismus das gesamte Christentum und die nächsten Zwecke der Ankunft des Erlösers wesentlich anders auffasse als der Protestantismus.“

<sup>65</sup>A.a.O., S. 10.

ausdrücklich distanziert<sup>66</sup>. Möhler dringt deshalb auf eine unabgeschwächte Darstellung der konfessionellen Gegensätze, weil er meint, daß nur so ein fruchtbarer interkonfessioneller Diskurs stattfinden könne<sup>67</sup>.

Vergleicht man vor allem die *Reformation* mit der *Symbolik*, so läßt sich nicht übersehen, daß Döllinger zahlreiche Themenkomplexe behandelt, die bei Möhler nicht begegnen. Dennoch deuten sich auch hier mitunter bestimmte Grundlinien an, die eine Entsprechung beim Symboliker finden. Beide Theologen sehen die protestantische Grundidee einer bloß forensisch-imputativen Gerechtersprechung des Menschen aus einem quälenden Sünden- und Schuldbewußtsein der Reformatoren erwachsen. Leitet Döllinger dieses Sünden- und Schuldbewußtsein unter Rückgriff auf die Selbstäußerungen Luthers aus dessen individuellen religiös-sittlichen Zustand ab und sieht seine Klosteranfechtungen aus dem Unvermögen erwachsen, diesen Zustand mit Hilfe der ihm von der Kirche dargebotenen Mittel zu überwinden, so deutet sich bei Möhler ein entsprechendes, wenn auch nicht näher entfaltetes Verständnis an. Auch er führt das überwältigende Sündenbewußtsein der Reformatoren auf deren „beklagenswerten“ Seelenzustand zurück<sup>68</sup>. Er sieht also das Sündenbewußtsein in engem Zusammenhang mit einer tatsächlichen Sündhaftigkeit und wirft den Reformatoren gleichfalls vor, die kirchliche Lehre, die ihnen doch wahre Hilfe hätte bieten können, in grober Weise verkannt zu haben<sup>69</sup>.

Diese Parallelität in der Grundrichtung zeigt sich auch im Hinblick auf die Einschätzung der protestantischen Lehrentwicklung durch beide Theologen. Entsprechend seinem organologischen Ansatz versteht Möhler die Ausbildung des protestantischen Systems als folgerichtige Entfaltung der vor allem in Luther wurzelnden Grundidee. Insofern betrachtet er die innerlutherische Lehrentwicklung bis zur Konkordienformel als einen folgerichtigen Prozeß<sup>70</sup> und spricht davon, daß die lutherische Kirche der Leib gewordene Geist Luthers sei<sup>71</sup>, der sie durchdringe wie ein „lebendiges Prinzip“<sup>72</sup>. Der Symboliker geht davon aus, daß jedes Volk und jeder religiöse Verein einen besonderen „Charakter“ besitze, der das Leben der Gemeinschaft als

<sup>66</sup>Vgl. oben S. 60ff.

<sup>67</sup>Vgl. Möhler, *Symbolik*, S. 9ff.

<sup>68</sup>Vgl. a.a.O., S. 482.

<sup>69</sup>Auch Möhler kann den Pelagianismuskritik der Reformatoren aufgreifen und gegen diese selbst wenden, vgl. a.a.O., S. 150f. Hier erklärt er, daß dieser Vorwurf gegen die römisch-katholische Lehre gänzlich unbegründet sei, da sie keineswegs lehre, daß sich der Mensch mit Hilfe seiner natürlichen Kräfte zum Heil bestimmen könne, sondern gerade von einer Überhöhung der natürlichen Kräfte durch göttliches Einwirken spreche. Möhler versteht den Pelagianismuskritik der Reformatoren keineswegs nur als absichtliche Entstellung, sondern meint bei ihnen ein „inneres Hindernis“ für das Verständnis der kirchlichen Lehre festzustellen. Dieses Hindernis wurzelt seiner Ansicht nach in der Verkennung der gottmenschlichen Gesamtstruktur der Erlösung des Menschen, die den Reformatoren habe verborgen bleiben müssen, weil sie dem Menschen nur Böses zutrauten und ihn daher nicht am Erlösungsgeschehen beteiligt sehen konnten. Daher hätten sie die Forderung nach einer Mitwirkung des Menschen stets so aufgefaßt, als müsse sich der Mensch ausschließlich selbst erlösen.

<sup>70</sup>Möhler vertritt die Ansicht, daß die Konkordienformel an mehreren Stellen die Position Luthers abmildere, um allzu schroffe Bestimmungen zu vermeiden. Das gilt für ihn insbesondere im Hinblick auf die vom Reformator vertretene gänzliche Passivität des Menschen bei der Bekehrung, vgl. a.a.O., S. 147ff., die die Konkordienformel zwar festhalte, dabei aber die doppelte Prädestination verwerfe und den Unbekehrten selbst die Schuld an ihrem Unglauben zumesse. Hier sei, so der Symboliker, offensichtlich „einem besseren Gefühle die Harmonie des Systems zum Opfer“ gebracht worden. Trotz dieser einzelnen Unausgeglichenheiten sieht er die Konkordienformel jedoch ganz „im Geiste der ursprünglichen lutherischen Lehre gehalten“, vgl. a.a.O., S. 39.

<sup>71</sup>Vgl. a.a.O., S. 482.

<sup>72</sup>Vgl. a.a.O., S. 417.

ein „Vitalprinzip“ forme und bestimme und sie dazu befähige, bestimmte Entwicklungen und Anschauungen als ihrem Charakter gemäß zu erkennen und aufzunehmen oder als ihrem Charakter ungemäß zu verwerfen<sup>73</sup>. Vor diesem Hintergrund deutet er auch die innerlutherische Lehrentwicklung und vertritt die Ansicht, daß der Geist Luthers seine Anhängerschaft derartig durchdrungen habe, daß sie das Leben und die Lehre ganz in diesem Geiste fortgeführt und alle Abweichungen konsequent von sich gewiesen habe<sup>74</sup>.

In dieser Einschätzung tritt unverkennbar dieselbe Grundanschauung wie im dritten Band von Döllingers *Reformation* in Erscheinung, der in breiter Ausführlichkeit die Geschichte der innerlutherischen Lehrstreitigkeiten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verfolgt. Auch hier wird die Lehrentwicklung innerhalb des Luthertums als die organische Entfaltung der auf den Wittenberger Reformator zurückgehenden Grundidee begriffen. Gerade vor diesem Hintergrund läßt sich noch einmal deutlich der beiden Theologen gemeinsame organologische Ansatz erkennen. Auch Döllinger ist davon überzeugt, daß die „ächten“ Schüler Luthers mit zielsicherer Treffsicherheit all jene Positionen von sich gewiesen hätten, die das vom Reformator begründete System notwendigerweise in Frage stellten. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem „protestantisch-religiösen Bewußtseyn“, von dem her diese Abweisung erfolgt sei. Ebenso findet die in der *Reformation* begegnende stereotype Auffassung all jener theologischen Positionen, die in der Konkordienformel schließlich als heterodox abgewiesen wurden, in der *Symbolik* ihre Entsprechung. Auch Möhler begreift die Lehrform des späten Melanchthon<sup>75</sup>, Osianders<sup>76</sup> und Majors<sup>77</sup> lediglich als Versuche einer Abmilderung der Lutherschen Grundidee einer bloß forensisch-imputativen Gerechtersprechung und Trennung von Religion und Sittlichkeit und damit als mehr oder weniger deutliche Wiederannäherungen an das katholische System, wengleich er den Grad dieser Wiederannäherung z.T. deutlich anders bestimmt als Döllinger<sup>78</sup>.

Als Ergebnis des durchgeführten Vergleichs läßt sich festhalten, daß Döllingers veränderte Einschätzung der Reformation, wie sie seit den vierziger Jahren in Erscheinung tritt, in der Tat auf

<sup>73</sup>Vgl. a.a.O., S. 416f.

<sup>74</sup>Vgl. a.a.O., S. 417: „Man betrachte endlich selbst Luthers Stiftung. Die symbolisch gewordenen Lehrentwicklungen seiner Kirche sind im ganzen genommen, so sehr im Geiste desselben gehalten, daß sie auf den ersten Anblick von dem Beobachter als echt lutherisch erkannt werden müssen; mit dem sichersten Lebensgefühl wurden die majoritischen, synergistischen und andere Meinungen als todbringend und, von Luthers Geist aus betrachtet, als unwahr von dem Vereine, dessen Seele, dessen lebendiges Prinzip er geworden ist, ausgeworfen, und die Gemeinde, die der Reformator von Wittenberg bildete, bewies sich als untrügliche Auslegerin seines Wortes“. In ähnlicher Weise deutet der Symboliker den Prozeß der Lehrüberlieferung und -entfaltung innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Der Unterschied besteht für ihn jedoch darin, daß diese Kirche nicht von menschlichem, sondern von göttlichem Geist belebt sei, vgl. a.a.O., S. 418. Während dieser unvergänglich sei und die Kirche unfehlbar in die Wahrheit leite, ginge jede auf menschlichen Geist begründete Gemeinschaft „auch nach der konsequentesten Entwicklung ihres Lebensgrundes einem unvermeidlichen Ende entgegen.“

<sup>75</sup>Vgl. a.a.O., S. 68, 144f. u. 251.

<sup>76</sup>Vgl. a.a.O., S. 200.

<sup>77</sup>Vgl. a.a.O., S. 251f.

<sup>78</sup>Anders als Döllinger, der in Bezug auf Osiander konstatiert, daß dieser letztlich von der Lutherschen Imputationslehre nicht losgekommen sei, vgl. *Reformation* III, S. 404, meint Möhler, daß Osianders Vorstellung einer realen Einwohnung der Gerechtigkeit Christi im Glaubenden, „wenn wir seine dunkle Redeweise und das ihm selbst Unklare gehörig erläutern, ganz die katholische war“, vgl. *Symbolik*, S. 200. Umgekehrt betont Döllinger, *Reformation* III, S. 468, daß die Synergisten „auf Seite der altkatholischen Lehre“ stünden, während Möhler, *Symbolik*, S. 101f., die bleibende Differenz zwischen Synergismus und Katholizismus hervorhebt.

Möhler zurückgeht. Der Münchener Kirchenhistoriker knüpft an dessen von der organologischen Geschichtsauffassung beeinflussten Ansatz an und bestimmt von hier aus in entsprechender Weise das Wesen der reformatorischen Lehre. Die herausgehobene Kritik an der „Imputationslehre“ als dem Kern dieser Lehre steht unmittelbar mit der Anknüpfung an diesen Ansatz in Verbindung. Aber auch die Betonung der konfessionellen Gegensätze und die Distanzierung von der Auffassung, daß die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts lediglich durch weltliche Interessen motiviert gewesen sei, finden bei Möhler ihre Voraussetzung. Freilich führt Döllinger die in der *Symbolik* entfaltete Kritik der reformatorischen Lehre und damit die Kritik der Reformation überhaupt eigenständig weiter, wenngleich Möhler die Grundrichtung vorgibt. In diesem Licht wird man schließlich auch die in den beiden ersten Bänden der *Reformation* von 1846/48 entfaltete These sehen können, daß die reformatorische Lehre einen ungeheuerlichen Verfall von Religiosität und Sittlichkeit nach sich gezogen habe. Möhler selbst weist mehrmals auf den „höchst verderblichen Einfluß“ hin, den das protestantische Dogma „sehr sichtbar auf die Sitten seiner Bekenner ausübte“ und verschiedene Theologen zu entsprechenden Abmilderungsversuchen veranlaßte<sup>79</sup>. Die These eines im Gefolge der Reformation eingetretenen religiös-sittlichen Verfalls stellt im Grunde nur die konsequente Weiterführung der Auffassung dar, daß das altprotestantische System auf einer Trennung von Religiosität und Sittlichkeit beruhe. Ja, es hat vor dem Hintergrund der festgestellten Abhängigkeit Döllingers von der *Symbolik* geradezu den Anschein, als diene der Nachweis eines solchen Verfalls letztlich dazu, die Möhlersche Sichtweise zu verifizieren. In jedem Fall veranlaßt der ermittelte Befund zu der Frage, welche Intention der Münchener Kirchenhistoriker mit der Aufnahme und Weiterführung des Möhlerschen Ansatzes verfolgt. Dieser Frage soll in den folgenden Kapiteln nachgegangen werden.

---

<sup>79</sup>So a.a.O., S. 250f. Ebenso wird der Aspekt des Sittenverfalls hervorgehoben in dem 1831 erstmals veröffentlichten Aufsatz *Betrachtungen über den Zustand der Kirche im fünfzehnten und zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts*, den Döllinger 1840 im zweiten Band der *Gesammelten Schriften* Möhlers, S. 1-33, erneut publizierte. Dabei führt er als Belege Äußerungen Willibald Pirckheimers und Erasmus' an, denen er eine entsprechende Klage Luthers als Bestätigung zufügt. Methodisch wie inhaltlich klingt hier eine deutliche Nähe zur *Reformation* an.

## II. Die Intention von Döllingers Kritik an der reformatorischen Lehre und ihren vermeintlichen Folgen

### A. Der Diskurs Döllingers mit Leopold Ranke

#### 1. Döllingers *Reformation* als „Gegenstück“ zu Rankes *Deutscher Geschichte im Zeitalter der Reformation*?

##### a. Die von der Forschung angenommene Beziehung zwischen beiden Werken und die daraus sich ergebende Fragestellung

In den Jahren 1839–1843, also nur kurze Zeit vor der Veröffentlichung von Döllingers dreibändigem Hauptwerk über die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts, erschienen die ersten fünf Bände eines Werkes über die deutsche Reformationsgeschichte, das von geradezu epochemachender Bedeutung sein sollte. Der preußische Historiker LEOPOLD RANKE (1795–1886), Begründer der sogenannten „Berliner Schule“, veröffentlichte unter dem Titel *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* eine umfassende Darstellung der Entwicklungen zwischen dem ausgehenden 15. Jahrhundert und dem Augsburger Religionsfrieden<sup>1</sup>. Sie zielte darauf ab, die kirchlichen, politischen und kulturellen Dimensionen der Reformationsgeschichte zu einem vielschichtigen Gesamtbild zusammenzufügen. Wenngleich Ranke keineswegs von einem betont konfessionellen Standpunkt aus sein Werk verfaßte, so gab er doch sehr deutlich seine grundsätzliche Bejahung der Reformation als eines Höhepunktes deutscher Geschichte sowie eines epochalen Ereignisses innerhalb der Weltgeschichte deutlich erkennen. Auf protestantischer Seite fand das Werk daher auch breite Zustimmung<sup>2</sup>. Auf Ablehnung stieß Ranke erwartungsgemäß auf römisch-katholischer Seite, insbesondere innerhalb des restaurativen Katholizismus. Hatte hier bereits sein in den dreißiger Jahren publiziertes Werk *Die römischen Päpste*<sup>3</sup> die Gemüter zahlreicher Historiker erregt, so lieferte die *Deutsche Geschichte* vollends

<sup>1</sup>Die genannten fünf Bände umfassen den darstellenden Teil des Werkes, ein sechster Band, der 1847 veröffentlicht wurde, enthält als Dokumentenband zahlreiches Quellenmaterial, auf das sich die Darstellung stützt. Im Folgenden wird unter Verwendung der Abkürzung „DG“ zitiert nach: Leopold von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, hg. v. Paul Joachimsmen, Neudruck, Meersburg–Leipzig 1933.

<sup>2</sup>Vgl. Joachimsmen, *Einleitung*, S. LXXIVf.

<sup>3</sup>*Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert*, 3 Bde., Hamburg 1834–36.

den Anstoß, die Auseinandersetzung mit ihm aufzunehmen<sup>4</sup>.

Auch Döllinger sah sich durch Rankes Geschichtsschreibung zu einer Stellungnahme herausgefordert. Bereits 1838 verwies er in einem unter dem Titel *Bemerkungen über Neuere Geschichtsschreibung* veröffentlichten Aufsatz<sup>5</sup> auf dessen Papstgeschichte und vertrat die Auffassung, daß der Berliner Historiker, gleich anderen protestantischen Geschichtsschreibern, die Notwendigkeit und Berechtigung einer Reformation im 16. Jahrhundert durch ein entsprechend negatives Bild der mittelalterlichen Kirche zu erweisen suche<sup>6</sup>. Döllinger kündigte in dem genannten Aufsatz zwar eine „reifliche Besprechung“ des Rankeschen Werkes an, doch dieses Vorhaben gelangte nicht zur Ausführung<sup>7</sup>. Demgegenüber veröffentlichte er 1839 und 1843 in den *Historisch-politischen Blättern* zwei Rezensionen der *Deutschen Geschichte*, in denen er sich kritisch mit den Positionen Rankes auseinandersetzte<sup>8</sup>.

Döllinger konnte durchaus die literarische Bedeutung der *Deutschen Geschichte* anerkennen und Rankes hohe Gelehrsamkeit würdigen<sup>9</sup>. Dennoch erhob er gegen ihn den Vorwurf, ebenso wie die meisten anderen Vertreter der protestantischen Geschichtsschreibung die historische Wirklichkeit in einem für die römisch-katholische Kirche ungünstigen Licht darzustellen und sich dabei höchst unlauterer Methoden zu bedienen. Ranke erschien ihm in dieser Hinsicht aufgrund seines hohen Niveaus besonderes Talent zu besitzen<sup>10</sup>. Schon zu Beginn der dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts hatte Döllinger seine Aufgabe darin gesehen, auf diese Art der Geschichtsschreibung hinzuweisen und ihre Methoden zu entlarven<sup>11</sup>. Seit dem Erscheinen der *Historisch-politischen Blätter* veröffentlichte er schließlich mehrere Abhandlungen, die darauf abzielten, vermeintliche historiographische Entstellungen nichtkatholischer Geschichtsschreiber hinsichtlich einzelner historischer Ereignisse oder Persönlichkeiten einer Korrektur zu un-

<sup>4</sup>Vgl. dazu Brechenmacher, *Großdeutsche Geschichtsschreibung*, S. 460ff.

<sup>5</sup>HPBI 2 (1838 II), S. 51-56. Zur Verfasserschaft Döllingers siehe Albrecht/Weber, *Mitarbeiter*, S. 15.

<sup>6</sup>Vgl. a.a.O., S. 54.

<sup>7</sup>Brechenmacher, *Großdeutsche Geschichtsschreibung*, S. 468, rechnet mit der Möglichkeit, daß das Erscheinen der *Deutschen Geschichte* das Vorhaben Döllingers überholte.

<sup>8</sup>In HPBI 4 (1839 II), S. 540-557, S. 654-668, rezensiert Döllinger die beiden ersten Bände, in HPBI 12 (1843 II), S. 569-581, S. 677-686, den vierten und fünften Band der *Deutschen Geschichte*. Zur Verfasserschaft vgl. Albrecht/Weber, *Mitarbeiter*, S. 15f.

<sup>9</sup>Vgl. dazu Brechenmacher, *Großdeutsche Geschichtsschreibung*, S. 468.

<sup>10</sup>Vgl. HPBI 12 (1843 II), S. 569: „Einer der kecksten und gewandtesten Meister in jenen Taschenspielerkünsten ist offenbar der berühmte preußische Historiograph Leopold Ranke.“

<sup>11</sup>Vgl. etwa den Artikel *Aus dem Zettelkasten*, in: *Eos* 15 (1831), S. 537-539, 542-547. Hier wird zwar Ranke nicht namentlich genannt, die Vorwürfe aber, die gegen die „Geschichtsadvokaten“ erhoben werden, finden sich in ähnlicher Form auch in den bereits genannten Aufsätzen. Döllinger unterscheidet hier zwischen den Geschichtsschreibern der Aufklärungszeit und denjenigen der Gegenwart, die er als „typische Zeiterscheinung“ betrachtet. Jene seien im Grunde nicht weiter ernst zu nehmen, da sie ihre Geschichtsschreibung im Romanstil und ohne jegliches Quellenstudium betrieben und ihre Werke von Oberflächlichkeit und Vorurteilen bestimmt seien. Diese hingegen stellten insofern eine große Gefahr dar, als sie über eine gründliche Kenntnis der Quellen und der Geschichte selbst verfügten und durch raffinierte Methoden ein verzerrtes Bild der historischen Wirklichkeit erzeugten, was für den Leser nicht ohne weiteres zu erkennen sei. Ihre Absicht bestehe darin, so Döllinger a.a.O., S. 545f., „die Geschichte ganzer Völker und Weltepochen für ihre Zwecke zu entstellen, alle Grundsätze wahrer Geschichtsschreibung künstlich zu verläugnen, ja nach Umständen über die nämlichen Facten und Thatsachen historisch zu plaidiren, und doch ohne alle Scham diese Ausgeburten leidenschaftlichen Dünkels als historische Dokumente tiefer Forschung vor die Augen des Publikums hinstellen zu wollen.“ Ihr Erfolg sei, vgl. a.a.O., S. 547, so groß, „daß es den vereinten Anstrengungen der Bessergesinnten oft mehrere Jahrhunderte hindurch nicht mehr gelingen will, dem Uebel zu steuern und die historische Wahrheit in ihre alte Würde wiederinzusetzen.“

terziehen<sup>12</sup>.

Ist es vor diesem Hintergrund denkbar, daß Döllingers Werk von 1846/48 in der Absicht verfaßt wurde, Rankes Deutung der Reformation einer umfassenden Kritik zu unterziehen und demgegenüber eine vom römisch-katholischen Standpunkt bestimmte Darstellung der Vorgänge des 16. Jahrhunderts zu liefern? In der Tat vertritt bereits JOHANNES FRIEDRICH, der langjährige Schüler und Biograph des Münchener Kirchenhistorikers, die These, daß dessen Werk von 1846/48 unmittelbar durch Rankes Reformationsgeschichte veranlaßt worden sei. Döllinger selbst, so Friedrich, erkläre zwar im Vorwort des ersten Bandes, durch die Studien und Vorarbeiten für sein *Lehrbuch der Kirchengeschichte* zu einer gründlicheren Erforschung des 16. Jahrhunderts gelangt zu sein und schließlich seine Ergebnisse in einem eigenen Werk veröffentlicht zu haben. „Aber man weiß, daß den eigentlichen Anstoß dazu Rankes ‚Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation‘ (1839) gab, wie denn auch dieser selbst Döllingers Werk gegen sich gerichtet betrachtete.“<sup>13</sup>

Unter Verweis auf die Rezension des Münchener Kirchenhistorikers über die beiden ersten Bände von Rankes Werk vertritt Friedrich die Ansicht, daß Döllinger es als eine „Apologie der Reformation“ verstanden habe, die den Versuch unternehme, den Protestantismus als das Ideal von Kirche darzustellen. Dadurch habe er sich jedoch veranlaßt gesehen, gewissermaßen eine „Ergänzung“ dazu zu veröffentlichen und zwar gerade nicht in der Form einer Gegendarstellung, um die von Ranke geschilderten Entwicklungen einer anderen Deutung zu unterziehen, sondern als eine Sammlung von Quellenmaterial aus dem 16. Jahrhundert, das beweisen sollte, daß der Protestantismus nicht als das Ideal von Kirche betrachtet werden könne. Friedrich führt als weiteres Argument an, daß die Vorarbeiten Döllingers für die *Reformation* erst mit dem Jahre 1839, also unmittelbar nach dem Erscheinen der beiden ersten Bände der *Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation*, begonnen hätten<sup>14</sup>.

Friedrichs These ist in der Literatur weitgehend übernommen worden, ohne jedoch jemals verifiziert worden zu sein. FRANZ SCHNABEL bezeichnet die *Reformation* als „eine vorläufige

<sup>12</sup>Es handelt sich dabei um folgende Artikel: *Historische Berichtigungen I: Die Albigenser und der Kreuzzug gegen sie*, in: HPBI 2 (1838 II), S. 470-483, *Neue urkundliche Aufklärungen über die Geschichte der Königinnen Maria Stuart und Elisabeth. Erster Artikel*, in: HPBI 3 (1839 I), S. 696-702, *Historische Berichtigungen II: Johannes Hus und sein Geleitbrief*, in: HPBI 4 (1839 II), S. 402-425, sowie *Johannes Oecolampadius und die Reformation in Basel*, in: HPBI 13 (1844 I), S. 705-746, 810-836, und HPBI 14 (1844 II), S. 129-147, 273-291, 377-392. Bereits Lösch, *Döllinger und Frankreich*, S. 518ff., hat diese Artikel der Verfasserschaft Döllingers zugeordnet. Diese Zuordnungen werden durch Albrecht/Weber, *Mitarbeiter*, S. 15f, weitgehend bestätigt. Abweichend von Lösch führen sie Döllinger aber lediglich als Verfasser der beiden ersten Teile der zuletzt genannten Artikelserie über Oecolampad an. Die übrigen Teile stammen ihrer Auskunft nach von Guido Görres.

<sup>13</sup>Friedrich, *Döllinger* II, S. 240. Friedrich gründet diese letztere Annahme auf die bereits genannte Rezension des ersten Bandes der *Reformation* in der Berliner *Literarischen Zeitung*, vgl. oben, S. 57, als deren Verfasser er Ranke betrachtet. Zurecht hat Brechenmacher, *Großdeutsche Geschichtsschreibung*, S. 122f., Anm. 216, darauf hingewiesen, daß diese Zuordnung auf bloßer Spekulation beruhe. Aufgrund der polemischen Sprache hält er die Verfasserschaft des Berliner Historikers für wenig wahrscheinlich. Demgegenüber vertritt Lösch, *Döllinger und Frankreich*, S. 191, Anm. 23, gerade die Ansicht, daß Sprache und Geschichtsauffassung der Rezension „beste Gründe“ für eine Zuweisung an Ranke böten, ohne aber diese Behauptung näher zu begründen. Zugleich weist er darauf hin, daß in der Ranke-Forschung die Annahme Friedrichs nicht übernommen worden sei. In der Tat erscheint der Nachweis der Verfasserschaft Rankes allein aufgrund innerer, in ihrer Bedeutung umstrittener Kriterien problematisch.

<sup>14</sup>Vgl. a.a.O., S. 240ff.

Antwort“ von römisch-katholischer Seite auf Rankes Werk, die dann erst durch JOHANNES JANSSENS (1829–1891) *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters* überholt worden sei<sup>15</sup>. HEINRICH BORNKAMM vertritt gar die Auffassung, daß Döllinger mit seinem Werk ein „Gegenstück“ zur *Deutschen Geschichte* habe liefern wollen, um deren gewaltigen Eindruck „zu verwischen“<sup>16</sup>. Zu einem ganz anderen Urteil gelangt indessen VICTOR CONZEMIUS. Er meint, daß die *Reformation* vornehmlich vor dem Hintergrund der antiprotestantischen Polemik des Kirchenhistorikers in den 1830er und 1840er Jahren zu verstehen sei. Das Werk von 1846/48 stelle kein Gegenstück zur „Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation“ dar, sondern nur eine Sammlung von Aussagen aus dem 16. Jahrhundert, mit denen versucht werde, den Protestanten die verhängnisvollen Auswirkungen der Reformation in Deutschland vor Augen zu führen<sup>17</sup>.

Eine nähere Prüfung der zuerst von Friedrich vorgetragenen These, Döllingers *Reformation*

<sup>15</sup>Vgl. Schnabel, *Deutschlands geschichtliche Quellen*, S. 300.

<sup>16</sup>Bornkamm, *Luther*, S. 86. Vigener, *Drei Gestalten*, S. 121, spricht in ähnlicher Weise von einem „katholisch geschauten Gegenbild“. Schmidt, *Das moderne katholische Lutherbild*, S. 194, urteilt: „Es [das Werk von 1846/48, St. L.] war gegen Leopold von Ranke gerichtet. Während dieser in der Reformation den Höhepunkt der deutschen Geschichte erblickte und zugleich ihr weltgeschichtliches Ausmaß in einzigartiger Weise deutlich machte, bedeutete sie für den Münchener Kirchenhistoriker den Tiefpunkt der deutschen Geschichte.“ Ähnlich Albrecht, *Einleitung*, S. XXVI, Moeller, *Kirchengeschichte*, S. 838, und Keßler, *Döllinger und der Protestantismus*, S. 8f. Andere Autoren äußern sich demgegenüber einschränkender. So verweist zwar auch Herte, *Lutherbild II*, S. 146, namentlich auf Ranke, sieht zugleich aber Döllingers *Reformation* grundsätzlich gegen die protestantischen Darstellungen des Reformationszeitalters gerichtet, von denen die des Berliner Historiker die berühmteste gewesen sei. Ebenso meint Bischof, *Theologie und Geschichte*, S. 35, daß Döllingers Skizzierung der negativen Wirkungsgeschichte der Reformation „auch [Hervorhebung St. L.] als katholische Antwort auf die einflußreiche Interpretation von Rankes *Deutscher Geschichte im Zeitalter der Reformation* gedacht war.“ Ähnlich Brechenmacher, *Großdeutsche Geschichtsschreibung*, S. 469.

<sup>17</sup>Vgl. Conzemiuss, Art. *Döllinger*, S. 21f. Neben Conzemiuss steht auch Löschi, wenn auch aus ganz anderen Gründen, der These Friedrichs kritisch gegenüber. Löschi, *Döllinger und Frankreich*, S. 190f., vertritt die Ansicht, daß das Werk von 1846/48 das Ergebnis einer Anregung sei, die der Münchener Kirchenhistoriker bereits 1826 durch Baron FERDINAND D’ECKSTEIN (1790–1861) erhalten habe, einem französischen Katholiken, mit dem er in enger Verbindung stand. Löschi verweist auf einen in dem genannten Jahr in der Zeitschrift *Le Catholique* unter dem Titel *Coup d’œil sur la réforme religieuse du 16e siècle, sur son caractère, sur ses conséquences en philosophie et en politique* veröffentlichten Aufsatz d’Ecksteins, in dem ein direkter Zusammenhang zwischen Reformation und Revolution postuliert und auf den politischen, religiösen und sozialen Zustand der Länder aufmerksam gemacht wird, in denen sich die Revolution vollzogen habe. Dabei wird die Ansicht geäußert, daß dieser Zustand unmittelbar durch den Protestantismus provoziert worden sei. Die Hoffnung d’Ecksteins, durch seinen Artikel irgendeinen jungen Gelehrten zur Abfassung eines Werkes über diese Zusammenhänge zu veranlassen, habe, so Löschi, niemand anderes als Döllinger geradezu „wie einen direkten einzig an seine Person gerichteten Appell“ aufgenommen und nach fast zwanzigjähriger Arbeit verwirklicht. Löschi begründet diese Einschätzung mit der „detaillierten Übersicht über den religiösen, moralischen und politischen Zustand der Länder der Reformation“ in dem Werk von 1846/48. Diese Übersicht zeige, daß „das von d’Eckstein anempfohlene, im Grundriß schon skizzierte Programm“ übernommen worden sei, wenn auch, anders als ursprünglich gefordert, ausschließlich auf das 16. Jahrhundert angewandt. Vor diesem Hintergrund distanziert sich Löschi von der These, daß das Werk Rankes den unmittelbaren Anstoß zur *Reformation* geliefert habe. Das Problem dieser Einschätzung besteht darin, daß die von Löschi genannte Abweichung Döllingers von dem ursprünglichen Programm d’Ecksteins dessen Anliegen geradezu entgegengesetzt ist. D’Eckstein will ja deutlich machen, daß sich die Folgen der Reformation erst in den neueren politischen, religiösen und sozialen Zuständen zeigen würden, aus denen dann die Revolution erwachsen sei. Gerade aber diesen Zusammenhang von Reformation und Revolution, der von d’Eckstein so pointiert hervorgehoben wird, hat zwar auch, wie sich unten zeigen wird, Döllinger im Blick, allerdings wird er nirgends unmittelbar ausgesprochen. Hinzu kommt die in der vorliegenden Arbeit skizzierte Beobachtung, daß die Auseinandersetzung des Münchener Kirchenhistorikers mit der Reformation eine grundlegende Wandlung erfährt. Die Auffassung, daß er bereits 1826 seine Vorarbeiten zur *Reformation* aufnahm, erscheint vor diesem Hintergrund wenig wahrscheinlich.

stelle den Versuch einer kritischen „Ergänzung“ zu Rankes *Deutscher Geschichte im Zeitalter der Reformation* dar, erscheint im Zusammenhang dieser Arbeit von besonderer Notwendigkeit zu sein. Ließ sich in den vorangegangenen Kapiteln feststellen, daß die Auseinandersetzung des Münchener Kirchenhistorikers mit der Reformation seit den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts eine neue Gestalt gewinnt, die vor allem in seinem Werk von 1846/48 in Erscheinung tritt, so muß die Möglichkeit einer näheren Beziehung dieses Werkes zu Rankes *Deutscher Geschichte* besondere Bedeutung gewinnen. Ist es denkbar, daß Döllinger im Anschluß an Möhler die reformatorische Rechtfertigungslehre deshalb so sehr in den Mittelpunkt seiner Kritik rückt und ihre angeblich verheerenden Folgen mit einer unübersehbaren Fülle von Quellenzeugnissen nachzuweisen sucht, um der Reformationsgeschichte des Berliner Historikers entgegenzutreten? Läßt sich also diese Themenstellung als spezifisch gegen Ranke gerichtet verstehen?<sup>18</sup>

## b. Methodische Überlegungen

Die Klärung dieser Fragen muß durch eine inhaltliche Verhältnisbestimmung beider Werke erfolgen. Dabei ist jedoch zu beachten, in welcher Hinsicht sich Döllingers *Reformation*, wenn überhaupt, als „Antwort“ oder „Gegenstück“ zur *Deutschen Geschichte* verstehen läßt. Friedrich weist zurecht darauf hin, daß der Münchener Kirchenhistoriker in keinem Fall eine Gegen-darstellung zu Ranke liefern will. Untersucht dieser die geistig-religiösen und politischen Entwicklungen in der Zeit vom ausgehenden 15. Jahrhundert bis zum Augsburger Religionsfrieden und verknüpft sie zu einem umfassenden Gesamtbild, so zielt Döllingers Werk demgegenüber gerade nicht auf eine Darstellung des äußeren Verlaufs der Reformationsgeschichte ab. Denn, so seine Auffassung, „die Ereignisse, welche von 1517 bis 1555 auf dem großen Markte des deutschen öffentlichen Lebens sich zugetragen, die Verhandlungen der Reichstage, die Kriege und Verträge, die Maßregeln der katholischen und die der protestantischen Fürsten – alles dieß ist oft genug dargestellt worden, und soll hier nicht noch einmal vorgeführt werden.“<sup>19</sup>

Döllinger will sich dem Thema Reformation vielmehr unter einem neuartigen Aspekt annähern. Sein Interesse gilt der religiös-theologischen Entwicklung des Protestantismus, insbesondere dem Prozeß der Ausbildung seiner Lehre und den aus dieser Lehre erwachsenden Folgen für Frömmigkeit, Sittlichkeit und Kulturleben. Unüberhörbar ist seine Kritik an der bisherigen Reformationsgeschichtsschreibung, die diese Aspekte bisher noch nicht hinlänglich untersucht habe, ihn nun aber dazu veranlasse, eine „sorgfältigere und umfassendere Erörterung“ dersel-

<sup>18</sup>Diese Auffassung deutet sich an in der deutschen Übersetzung der erstmals 1913 von GEORGE PEABODY GOOCH publizierten Arbeit über *History and Historians in the Nineteenth Century*, vgl. S. 575: „Döllinger wollte nachweisen, wie oberflächlich Rankes Darstellung der theologischen Fragen in seiner ‚Geschichte im Zeitalter der Reformation‘ war, und vor allem, wie verderblich die moralischen und intellektuellen Folgen der lutherischen Revolte waren. So sammelte er alle Beispiele für Übeltaten und Verwirrung, die er finden konnte, und führte sie auf die Reformation zurück, insbesondere auf Luthers Rechtfertigungslehre und seine Angriffe auf die ‚guten Werke‘.“ Im englischen Original heißt es demgegenüber, vgl. S. 551f.: „He [Döllinger, St. L.] determined to show how misleading was the Berlin Professor’s glowing picture of the national life, how weak the theology and how baneful the moral and intellectual results of the Lutheran revolt. He collects all the evidence he can find of evil and confusion and attributes it to the Reformation, above all to Luther’s attack on ‚good works‘.“

<sup>19</sup>Döllinger, *Reformation* I, S. V.

ben vorzulegen<sup>20</sup>. Der Kirchenhistoriker ist also von dem Anliegen bestimmt, die bisherige Reformationsgeschichtsschreibung durch die von ihm gewählte Themenstellung zu ergänzen, um auf diese Weise zugleich ein neues Licht auf das Wesen und den Charakter der Reformation zu werfen. Vor diesem Hintergrund wird man sagen können, daß Döllinger seine *Reformation* als eine „Ergänzung“ *auch* zu Ranke verstanden wissen will, indem er dessen zeitlich vorangehende *Deutsche Geschichte* natürlich ebenfalls unter jene Werke rechnet, die die von ihm untersuchten Momente nicht ausreichend erörterten. Ist sein Werk jedoch darüberhinaus als eine „Ergänzung“ zu verstehen, die in spezifischer Weise Ranke im Blick hat? Erhielt Döllinger den „Anstoß“ zu seiner ihm eigenen Themenstellung durch die in unmittelbarer zeitlicher Nähe veröffentlichte *Deutsche Geschichte*, wie Friedrich und zahlreiche andere meinen?

Der von Friedrich zur Begründung angeführte Hinweis, daß Döllinger die *Deutsche Geschichte* in seiner Rezension von 1839 als eine Apologie der Reformation erkannt habe und ihr gegenüber nun zeigen wolle, daß der Protestantismus nicht das Ideal von Kirche sei, erscheint wenig aussagekräftig. Denn das Werk von 1846/48 ließe sich mit dieser Begründung ebensogut als unmittelbare Reaktion auf jede andere protestantische Darstellung verstehen, die die Reformation in nur einigermaßen günstiges Licht stellt. Friedrichs Hinweis ist also viel zu allgemein. Um von einer spezifischen Beziehung zwischen der *Reformation* und der *Deutschen Geschichte* sprechen zu können, erscheint es unabdingbar, spezifische Berührungspunkte zwischen beiden Werken zu ermitteln. Es muß erkennbar sein, daß Döllingers Werk gerade mit der ihm eigenen Aufgaben- und Themenstellung der grundsätzlich andersartigen Rankesche Darstellung an zentralen Punkten entgegentritt und ihre Deutung der Reformation auf diese Weise prinzipiell in Frage stellt.

Besteht dabei nun die Gefahr der Verallgemeinerung, da beide Werke in jedem Fall die Reformation in grundsätzlich unterschiedlicher Weise deuten – hier epochales Ereignis, dort Verfallsprozeß –, so bewahren die in den vorangegangenen Kapiteln ermittelten Grundlinien von Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation vor dieser Gefahr. Mit ihrer Hilfe läßt sich fragen, ob sich bei Ranke Momente erkennen lassen, die den Münchener Kirchenhistoriker veranlaßt haben könnten, gerade so und nicht anders eine „Ergänzung“ zu entwerfen. Finden sich im Werk des Berliner Historiker Anhaltspunkte, die erklären, weshalb Döllinger diese Lehre im dritten Band seines Werkes einer umfassenden theologischen Kritik unterzieht, während er in den beiden ersten Bänden darum bemüht ist, mit einer Fülle von Quellen die vermeintlich negativen Folgen dieser Lehre zu belegen? Dabei ist zu prüfen, wie sich Ranke innerhalb seines Werkes mit der reformatorischen Lehre auseinandersetzt, welche Bedeutung er ihr für die Reformation zumißt und wie sich von hier aus sein Gesamturteil über die Entwicklungen des 16. Jahrhunderts gestaltet. Ebenso ist zu untersuchen, wie er die Momente Frömmigkeit, Sittlichkeit und Wissenschaft mit dem theologischen Anliegen der Reformatoren in Verbindung bringt und welchen Stellenwert er ihnen im Gesamtduktus seiner Reformationsdeutung einräumt. Da neben dem Werk von 1846/48 auch Döllingers Rezensionen der *Deutschen Geschichte* zur Verfügung stehen, muß schließlich, gewissermaßen als Gegenprobe, die Frage geklärt werden, wie sich die Kritik des Münchener Kirchenhistorikers an Ranke hier gestaltet. Welche Stoßrichtung

<sup>20</sup>Vgl. a.a.O. I, S. Vf.

verfolgt seine Kritik in diesen Rezensionen, welche Themenkomplexe nimmt er als grundlegend für Rankes Werk wahr und in welcher Beziehung stehen diese Themenkomplexe zu seinem eigenen Werk und der in ihr verhandelten Auseinandersetzung mit der reformatorischen Lehre?

## 2. Rankes Beurteilung der reformatorischen Lehre und ihrer Konsequenzen im Kontext seiner Deutung der Reformation

### a. Die Grundlinien der Rankeschen Reformationsdeutung

Zunächst sollen die Grundlinien von Rankes Deutung der Reformationsgeschichte in seiner *Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation* skizziert werden, um sodann die spezifische Bedeutung, die der reformatorischen Lehre innerhalb des Gesamtzusammenhangs zugemessen wird, näher in den Blick zu nehmen<sup>1</sup>. Das genannte Werk ist eingebunden in einen Kreis von Geschichtswerken, in denen der Berliner Historiker das Leben der modernen Nationen von ihren Ursprüngen an darstellt. Dabei ist er von der Vorstellung eines universalhistorischen Zusammenhangs bestimmt, in dem jeder Nation eine besondere Bestimmung zufalle<sup>2</sup>. Dementsprechend geht es ihm auch in diesem Werk nicht eigentlich darum, eine Geschichte der Reformation als solcher zu schreiben. Vielmehr begreift er das Zeitalter der Reformation als den Punkt, an dem sich der deutsche Geist seiner Selbständigkeit bewußt geworden sei und

<sup>1</sup>Trotz der unüberschaubaren Fülle an Literatur über Ranke hat sein Verständnis der Reformationsgeschichte bisher nicht viel Beachtung gefunden. Eine Skizzierung der grundlegenden Momente sowie der Intention, aber auch der Abfassungshintergründe und Wirkungsgeschichte der *Deutschen Geschichte* findet sich bei Joachimsen in seiner Einleitung in die von ihm herausgegebenen kritische Ausgabe. Siehe ferner Schnabel, *Deutschlands geschichtliche Quellen*, S. 295ff., Dickens, *Ranke as Reformation Historian*, Dickens/Tonkin, *Reformation*, S. 167ff., sowie den Aufsatz von Pelikan, *Leopold von Ranke as Historian of the Reformation*. Mehrfach ist die Beschäftigung des Berliner Historikers mit der Gestalt Luthers zum Gegenstand der Untersuchung geworden, wobei das Interesse vor allem dem sogenannten *Lutherfragment* von 1817 und seinem Verhältnis zur *Deutschen Geschichte* gilt. Bei dem *Lutherfragment* handelt es sich um eine Sammlung von Aphorismen und Exzerpten aus Lutherschriften und anderen Quellen, die durch Tagebuchnotizen des jungen Ranke und anderem Material ergänzt wurde und in einem geradezu hymnischen Text vom 31. Oktober 1817 gipfelt. Dieses Fragment ist vor allem deshalb von besonderem Interesse, weil es Auskunft gibt über die geistigen Voraussetzungen des Historikers. Erstmals veröffentlicht von Elisabeth Schweitzer in der von Joachimsen besorgten kritischen Ausgabe, vgl. DG VI, S. 313ff., wurde es vor allem unter der Fragestellung untersucht, inwieweit Rankes Verständnis der Geschichte durch die Beschäftigung mit Luther beeinflusst ist. Vor allem sind hier zu nennen: Joachimsen, *Das Lutherbild Leopold von Rankes*, Hashagen, *Ranke und Luther*, Mayer-Kulenkampff, *Luther und die Geschichtsschreibung Rankes*, Dies., *Rankes Lutherverhältnis*, Hinrichs, *Rankes Lutherfragment von 1817*, Fuchs, *Ranke und Luther*, Tessitore, *Rankes „Lutherfragment“*. Siehe ferner Bornkamm, *Luther*, S. 41ff. Brandi, *Entstehung*, versucht vor allem die Genese des Werkes aufzuzeigen, wobei er u.a. die These vertritt, daß der junge Ranke vor allem durch ein religiös-theologisches Interesse an der Reformation bestimmt sei, während er sich ihr in späteren Jahren vor allem politisch-historisch annäherte. Berg, *Ranke als Akademischer Lehrer*, S. 104ff., hat diese Sicht als zu vereinfachend kritisiert. Schließlich gehen verschiedene Untersuchungen zu speziellen Problemen der Rankeschen Geschichtsschreibung immer wieder auch auf einzelne Momente seiner Reformationsdeutung ein. Im folgenden werden einige von ihnen genannt werden.

<sup>2</sup>Vgl. Dickens/Tonkin, *Reformation*, S. 169f. Siehe ferner Muhlack, *Leopold von Ranke*, S. 28ff., und Schulin, *Universalgeschichte und Nationalgeschichte*, S. 39ff.

im Zusammenhang der europäischen Nationen seine besondere Bestimmung empfangen habe. Ranke deutet also die politischen, geistigen und religiösen Entwicklungen des 16. Jahrhunderts als bedeutungsvollen Teil innerhalb eines universalhistorischen Prozesses, durch den sich die Geschichte als Einheit darstelle und der sich in der Gegenwart folgerichtig fortsetze.

Ranke geht aus von der Vorstellung einer Einheit der abendländischen Völkergemeinschaft, die sich auf der Grundlage des lateinischen Christentums entwickelt habe und die aufgrund der Synthese des romanischen mit dem germanischen Geist die besondere Fähigkeit zu einem umfassenden Kulturfortschritt besitze<sup>3</sup>. Zugleich betont er in Anknüpfung an GEORG FRIEDRICH WILHELM HEGEL (1770–1831) die grundlegende Bedeutung des autonomen säkularen Staates<sup>4</sup>. Insofern mißt er der Entstehung der modernen europäischen Nationalstaaten im Spätmittelalter einen hohen Stellenwert im Prozeß der Geschichte zu. Die deutsche Nation nimmt nach seiner Einschätzung dabei aufgrund der spezifischen Situation des Heiligen Römischen Reiches eine Sonderstellung ein. Ranke sieht die deutsche Situation bestimmt durch die Schwäche des Kaisertums als politischer Zentralgewalt gegenüber dem Universalanspruch des Papsttums. Infolgedessen hätten die Fürsten auf eine stärkere Beteiligung am Reichsregiment gedrungen, um dem Reich auf diese Weise eine dringend notwendige Ordnung zu geben. Im ausgehenden 15. Jahrhundert sei es dann endlich gelungen, die Grundlagen für eine Verfassung zu legen. Sie habe sich gerade dadurch ausgezeichnet, daß unter Beibehaltung des Kaisertums das reichsständische Element gestärkt und an der Reichsregierung beteiligt worden sei, während zugleich der auswärtige päpstliche Einfluß beschränkt worden sei<sup>5</sup>.

Neben diesen politischen Entwicklungen verweist Ranke auf die in dieser Zeit immer stärker hervorbrechende Opposition gegen die geistliche Gewalt des Papsttums und die von ihm beherrschte, straff organisierte mittelalterliche Kirche, die seiner Auffassung nach von der ursprünglichen Gestalt des lateinischen Christentums abwich und eine später entstandene Theologie und Kirchenverfassung verabsolutierte. Dadurch habe sie zugleich den Fortschritt der Kultur hemmen müssen, zu dem die abendländische Völkergemeinschaft befähigt gewesen sei<sup>6</sup>. Gegen den Einfluß der Kirche habe sich aber, so der Berliner Historiker, in ganz Europa seit dem Spätmittelalter zunehmend Widerstand geregt. Neben der Gravaminabewegung und dem populären Antiklerikalismus in Deutschland verweist er auf den ursprünglich in Italien beheimateten Humanismus, dessen Verdienst er darin sieht, durch den Rückgriff auf das Altertum die Quellen antiker Bildung und Kultur wieder fruchtbar gemacht zu haben<sup>7</sup>. Eine entsprechende Rückbesinnung vollzog sich nach Ranke ebenso in den verschiedenen theologischen Oppositionsbewegungen des Spätmittelalters, die gegenüber der vorherrschenden scholastischen Theologie wieder an ältere Traditionen anzuknüpfen versuchten<sup>8</sup>.

Diese allgemeine Bewegung erhielt nach Rankes Ansicht jedoch erst durch Luther ihre ideelle Grundlage, indem dieser unter Rückgriff auf die Heilige Schrift das ursprüngliche Christentum

<sup>3</sup>Vgl. Ranke, DG I, S. 127ff.

<sup>4</sup>Vgl. Joachimsen, *Einleitung*, S. LXXIIIff.

<sup>5</sup>Vgl. Ranke, DG I, S. 47ff.

<sup>6</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 131ff. Siehe auch a.a.O. V, S. 287.

<sup>7</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 139ff.

<sup>8</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 159ff.

wiederentdeckt und von hier aus die zeitbedingte Gestalt der mittelalterlichen Kirche grundsätzlich in Frage gestellt habe. Weil Ranke die lutherische Reformation in einen universalhistorischen Zusammenhang einzuordnen sucht<sup>9</sup>, betont er mit Nachdruck, daß sie gerade keinen Bruch mit der Tradition der lateinischen Kirche herbeigeführt habe. Vielmehr knüpfte sie seiner Ansicht nach an deren ursprünglichen Geist an, wie er vor allem in der Lehre Augustins zum Ausdruck komme<sup>10</sup>. Durch die Wahrung dieser Kontinuität war sie seiner Auffassung nach dazu befähigt, das in der abendländischen Völkergemeinschaft angelegte Potential zu einem Fortschritt der Kultur erneut fruchtbar zu machen. Ranke verweist auf die Verbindung der Reformation mit dem Humanismus und betrachtet sie als Katalysator für einen Aufschwung der Bildung und Wissenschaften, die in Anknüpfung an antikes Wissen neue Ergebnisse erzielten und auf diese Weise die Grundlagen der modernen Welt legten<sup>11</sup>. Wiederum verband sich nach Ansicht des Berliner Historikers romanischer und germanischer Geist zu einer schöpferischen Synthese, und vor diesem Hintergrund ist es für ihn von grundlegender Bedeutung, daß die Reformation in Deutschland und nicht etwa in einer romanischen Nation ihren Ursprung nahm<sup>12</sup>.

Ranke hebt jedoch hervor, daß diese Entwicklung an äußere Bedingungen geknüpft gewesen sei<sup>13</sup>, insbesondere an die Herausbildung einer entsprechenden politischen Ordnung. Auf der Grundlage der Reformation mit ihrer neuen Verhältnisbestimmung von geistlichem und weltlichem Regiment sieht er die schon im 15. Jahrhundert in Angriff genommene Reichsverfassung zur Vollendung gebracht. Gegen den Vorwurf, die Reformation habe das Kaisertum durch die Stärkung der Fürstenmacht erschüttert und die Einheit der Nation zerstört, macht er geltend, daß im Augsburger Religionsfrieden von 1555 lediglich der ursprüngliche Verfassungsgedanke weitergeführt worden sei. Diese Weiterführung sei aber deshalb notwendig gewesen, weil sich das Kaisertum aus politischen Gründen mit dem Papsttum verbunden habe und insofern einer nationalen Entwicklung hinderlich gewesen sei<sup>14</sup>. Sind es demnach für Ranke die souveränen protestantischen Staaten, in denen sich der deutsche Geist in aller Selbständigkeit entfalten

---

<sup>9</sup>Ranke ist davon überzeugt, daß nur durch die Wahrung einer universalhistorischen Kontinuität ein Kulturfortschritt möglich sei, vgl. a.a.O. IV, S. 4: „Denn darauf wird es in dem Wechsel der Zeiten immer ankommen, daß die einmal gewonnene Grundlage der Kultur unverletzt bleibe, daß die wesentlichen Resultate, zu denen es die vergangenen Geschlechter gebracht, von einem Jahrhundert dem anderen überliefert werden.“ Zu den Hintergründen vgl. Vierhaus, *Idee der Kontinuität*, S. 166ff.

<sup>10</sup>Vgl. Ranke, DG IV, S. 4: „Die Reformatoren hielten sich selbst in der Religion, in bezug auf den Ritus sowohl als auf die Lehre, bei aller Abweichung von den Satzungen der Hierarchie, dem Herkömmlichen doch so nahe, als es mit den Urkunden des Glaubens, auf die sie zurückgingen, nur immer vereinbar schien.“ Ebd. heißt es weiter: „Von der Richtigkeit der dem ursprünglichen Lehrbegriffe der lateinischen Kirche zugrunde liegenden Auffassung der Heiligen Schrift sind sie vollkommen überzeugt; nur die Willkürlichkeiten hierarchischer Entscheidungen und Gebote, die derselben widersprechen, wollten sie wegschaffen.“ Vor dem Hintergrund dieser Sichtweise ist Luther für Ranke „einer der größten Konservativen, welche je gelebt haben“, der sich scharf von allen radikal-reformerischen Kräften abgegrenzt habe, die die universalhistorische Kontinuität zu zerreißen drohten. Zu diesen Kräften wird neben Müntzer auch Zwingli gerechnet. Siehe dazu Bornkamm, *Luther*, S. 46, sowie Backs, *Dialektisches Denken*, S. 226ff.

<sup>11</sup>Die Bedeutsamkeit dieser Dimension der Reformationsgeschichte zeigt sich daran, daß Ranke sein Werk mit diesem Aspekt ausklingen läßt, vgl. DG V, S. 287ff.

<sup>12</sup>Vgl. a.a.O. V, S. 306f. Siehe dazu Joachimsen, *Einleitung*, S. L.

<sup>13</sup>Vgl. Ranke, DG V, S. 307.

<sup>14</sup>Vgl. a.a.O. V, S. 233ff.

konnte<sup>15</sup>, so deutet sich damit zugleich die Auffassung an, daß die Hegemonie Preußens für die Zukunft Deutschlands in der Gegenwart von entscheidender Bedeutung sei<sup>16</sup>.

## **b. Die Rankesche Deutung der reformatorischen Rechtfertigungslehre und ihrer Konsequenzen**

In welcher Weise ordnet Ranke nun die reformatorische Lehre in diese Gesamtkonzeption ein? Zunächst fällt auf, daß er die theologiegeschichtlichen Aspekte der Reformationsgeschichte sehr sporadisch behandelt und insofern auch eine ausführliche Auseinandersetzung mit der reformatorischen Lehre, wie sie sich etwa in Döllingers *Reformation* findet, in der *Deutschen Geschichte* fehlt. Dieser Befund überrascht kaum, geht es Ranke doch gerade darum, die Reformationsgeschichte in ihren vielfältigen Dimensionen zur Darstellung zu bringen. Dennoch läßt sich nicht übersehen, daß er der reformatorischen Lehre eine für seine Gesamtdeutung der Reformation durchaus entscheidende Bedeutung zumißt.

### **i. Die reformatorische Rechtfertigungslehre als Begründung „tiefer Religion“ und echter Sittlichkeit**

Ranke spricht, darauf wurde bereits hingewiesen, der Reformation das Verdienst zu, die ursprüngliche Gestalt des lateinischen Christentums wiederentdeckt oder, wie er auch sagen kann, „den unter der tausendfältigen Verhüllung zufälliger Formen verborgenen Kern der Religion wieder einmal rein zutage“ gebracht zu haben<sup>17</sup>. Die Gestalt der spätmittelalterlichen Kirche betrachtet er demgegenüber als eine seit dem 12. Jahrhundert entstandene einseitige Entwicklung des Christentums, die er charakterisiert sieht durch die Idee des Priestertums, mit dessen Hilfe der Mensch das Heil und die Gnade Gottes erwerben müsse. Diese Idee steht seiner Auffassung nach in enger Verbindung zu den geistlichen Ansprüchen des Papsttums, der lateinischen Kirche als „Oberpriester“ vorzustehen und an Christi Stelle die Verwaltung des Gnadenschatzes der Kirche zu leiten<sup>18</sup>. Ihre theologische Grundlage fand die spätmittelalterliche Kirche nach Ranke im „dominikanischen System“, d.h. in der scholastischen Theologie, die etwa durch ihre Sakramentenlehre, ihrem Verständnis des Ordo und die von ihr begründete Scheidung zwischen Klerikern und Laien die Idee des Priestertums im einzelnen ausgebildet habe<sup>19</sup>.

Rankes Kritik zielt vor allem darauf ab, daß diese Kirche eine nur noch äußerliche Religiosität hervorgebracht habe. Sie sei von dem Ziel bestimmt gewesen, durch den bloßen Vollzug der Sakramente Gnade zu erlangen<sup>20</sup> und durch das Ableisten kirchlich sanktionierter Werke, denen

<sup>15</sup>Ranke vertritt jedoch die Ansicht, daß die durch die Reformation eingeleiteten Entwicklungen durch die verhängnisvollen Auswirkungen der Gegenreformation, mit der der römische Hof versucht habe, seinen Einfluß in Deutschland zurückzugewinnen, gehemmt worden seien. Der „wilde und verwildernde“ Dreißigjährige Krieg habe die neue Kultur zerstört und das Reich sei auswärtigen Mächten ausgeliefert worden, vgl. a.a.O. V, S. 307.

<sup>16</sup>Vgl. Dickens/Tonkin, *Reformation*, S. 169.

<sup>17</sup>Vgl. Ranke, DG I, S. 138.

<sup>18</sup>Dieser Zusammenhang tritt für Ranke vor allem in der Ablasslehre in Erscheinung, die den Papst als den „großen Vermittler aller Bestrafung und Gnade“ betrachtet habe, vgl. a.a.O. I, S. 133 u. S. 174.

<sup>19</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 132ff.

<sup>20</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 133: „In der Tat: bei weitem weniger zur Unterweisung, zur Predigt des Evangeliums schien

ein objektiv-verdienstlicher Wert beigemessen worden sei, das Heil zu erwerben<sup>21</sup>. Es ist nicht zu übersehen, daß diese Kritik, die ohne Zweifel charakteristische Erscheinungen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit trifft, der scholastischen Theologie nicht gerecht wird, die durchaus darauf drang, daß der Mensch bei der Erlangung des Heils auch innerlich beteiligt sein müsse<sup>22</sup>. Für Ranke steht indessen angesichts der äußerlichen Religiosität fest, daß es in der Kirche des Spätmittelalters unmöglich gewesen sei, daß „der echte, die volle und unverhüllte Wahrheit ins Auge fassende Geist dabei emporkommen, die männliche, der Gründe ihres Glaubens sich bewußte Religion dabei hätte gedeihen können.“<sup>23</sup>

Demgegenüber versteht er nun aber Luther als eine tiefreligiöse Persönlichkeit, die gerade nach den Gründen ihres Glaubens gefragt habe und dabei angesichts der spätmittelalterlichen Religiosität in eine Krise geraten sei. Bewegt durch die Sehnsucht nach Gott und zugleich erschüttert durch das Gefühl, durch die Sünde radikal von ihm getrennt zu sein, habe er gespürt, daß weder die von ihm geleisteten Bußübungen noch die sakramentalen Vollzüge diese Trennung hätten überwinden können<sup>24</sup>. Indem Luther also unmittelbar nach Gott fragte, mußte ihm nach Ranke auch die ganze Tiefe menschlicher Verstrickung in die Sünde aufgehen, die der mittelalterlichen Frömmigkeit, die sich stets nur auf priesterliche Vermittlung gegründet habe, unbekannt geblieben sei. Und angesichts dieser Sündenerkenntnis habe der junge Augustinermönch zugleich auch die Wirkungslosigkeit aller von der Kirche propagierten äußeren Mittel gefühlt, die den Menschen mit Gott versöhnen sollten<sup>25</sup>.

Der befreiende Durchbruch gelangte Luther schließlich durch den Rückgriff auf Paulus und Augustin: „er ward inne, daß die ewige Gnade selbst, von welcher der Ursprung des Menschen stammt, die irrende Seele erbarmungsvoll wieder an sich zieht und sie mit der Fülle ihres Lichtes verklärt: daß uns davon in dem historischen Christus Vorbild und unwidersprech-

---

die Kirche bestimmt zu sein als dazu, das Mysterium hervorzubringen; das Priestertum ist durch die Sakramente im Besitze dieser Fähigkeit: durch die Priester wird das Heilige der Menge zuteil.“

<sup>21</sup>Vgl. a.a.O. II, S. 55: „Unter guten Werken verstand man auf der einen Seite wirklich die kirchlichen Handlungen, durch die man sich Verdienste für diese und jene Welt zu erwerben glaubte: das Wallfahrten, Fasten, Seelmessen-Stiften, das Sprechen bevorzugter Gebete, Verehren besonderer Heiligen, jenes Beschenken der Kirchen und der Geistlichkeit, das in der Frömmigkeit des Mittelalters eine so große Rolle spielt.“

<sup>22</sup>So sprach die occamistische Theologie des Spätmittelalters dem natürlichen Menschen die Fähigkeit zu, Gott lieben zu können, und leitete ihn von hier aus zum „facere quod in se est“, also keineswegs nur zum äußeren Werk, an. Ranke deutet mehrmals an, daß beim Bußsakrament die Reue als Voraussetzung der Absolution betrachtet worden sei, vgl. etwa a.a.O. I, S. 175. Gerade dieses Moment und die darin enthaltenen theologischen Implikationen führt er aber nicht näher aus. Demgegenüber erklärt er a.a.O. I, S. 133, daß die priesterliche Absolution an „gewisse Bedingungen“ geknüpft gewesen sei, nennt als solche aber lediglich die jährliche Beichtverpflichtung.

<sup>23</sup>A.a.O. I, S. 138.

<sup>24</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 166: „Er [sic!] war die Sehnsucht der Kreatur nach der Reinheit ihres Schöpfers, der sie sich im Grunde ihres Daseins verwandt, von der sie sich doch wieder durch unermeßliche Kluft entfernt fühlt: ein Gefühl, das Luther durch unablässiges einsames Grübeln nährte, und das ihn um so tiefer und schmerzhafter durchdrang, da es durch keine Bußübung beschwichtigt, von keiner Lehre innerlich und wirksam berührt wurde, kein Beichtvater darum wissen wollte.“ Ferner ebd.: „Wohl blieben ihm die Lehren von der Gnade nicht unbekannt: allein die Behauptung, daß durch dieselbe die Sünde auf einmal hinweggenommen werde, brachte auf ihn, der sich seiner Sünde nur allzumal bewußt blieb, eher einen abstoßenden, persönlich niederbeugenden Eindruck hervor.“

<sup>25</sup>Entsprechend seinem Verständnis der mittelalterlichen Frömmigkeit besteht das Problem des jungen Augustiners für Ranke also nicht im Zweifel an der Aufrichtigkeit seiner Liebe zu Gott. Der Luther, wie er von dem Berliner Historiker gezeichnet wird, zweifelt nicht an seinem persönlichen Gnadenstand, sondern an der grundsätzlichen Möglichkeit eines solchen durch priesterliches Handeln begründeten Gnadenstandes angesichts der Tiefe menschlicher Sünde.

liche Gewißheit gegeben worden; er ward allmählich von dem Begriffe der finsternen, nur durch Werke rauher Buße zu versöhnenden Gerechtigkeit frei.“<sup>26</sup> Luther kam nach Ranke also zu dem Bewußtsein, daß Gott selbst die durch die Sünde aufgerissene Kluft überschreite und dem Menschen unabhängig von seinen Bußwerken Gnade schenke. Zugleich habe er erkannt, daß der göttliche Gnadenzuspruch den Menschen innerlich berühre und umwandle. Dadurch werde er zum Guten befähigt und die Sünde in ihm überwunden. Aus dieser Erkenntnis, daß das Gute nur aus Gottes Handeln am Menschen erwachsen könne, sei schließlich Luthers Kritik an den äußerlichen Werken der spätmittelalterlichen Frömmigkeit erwachsen, die den Menschen in keiner Weise zu verändern vermochten<sup>27</sup>. Ranke spricht insofern von einer „doppelten Quelle“ der lutherischen Rechtfertigungslehre: „tiefere Religion, die nach einer anderen Sicherheit der ewigen Seligkeit verlangt, als das Bewußtsein inwohnender Gnade verleihen kann, und Widerwille gegen die Äußerlichkeiten der als objektiv verdienstlich betrachteten Werke“<sup>28</sup>.

Mit dieser reformatorischen Erkenntnis Luthers gewinnt die Reformation nach Ansicht Rankes einen deutlich sittlichen Impetus. Nicht nur die „tiefe Religion“ habe sie wiederentdeckt, die sich ihres unmittelbaren Verhältnisses zu Gott bewußt ist. Zugleich habe sie die Sittlichkeit in einer grundlegenden Weise neubegründet, indem sie dieses unmittelbare Verhältnis zu Gott als Quelle allen sittlichen Handelns erkannt habe. Ranke ist davon überzeugt, daß echte Sittlichkeit sich in der mittelalterlichen Kirche kaum habe entfalten können, weil der Mensch zwar nutzlose Werke wie Wallfahrten, Fasten oder das Stiften von Messen ausgeführt habe, dabei aber weitgehend seine Mitmenschen vernachlässigt habe<sup>29</sup>. Gerade in der Anleitung zu echter, aus der Gewißheit des Glaubens erwachsender Sittlichkeit erblickt er ein zentrales Anliegen der Reformation. Kein Mensch weniger als Luther, so betont er mit Nachdruck, habe die Notwendigkeit eines „sittlich-guten Lebens“ in Zweifel gezogen. Nur habe er eben darauf gedrungen, daß der Glaube die Quelle sei, aus der ein solches Leben erwachse, daß also der Mensch von sich aus nicht dazu befähigt sei<sup>30</sup>.

Es ist kaum zu übersehen, daß Ranke mit dieser Deutung der Lutherschen Lehre die Bedeutung des sittlichen Moments in einer Weise betont, die nicht unproblematisch erscheint. Die effektive Seite des Rechtfertigungsgeschehens erhält bei ihm ein solches Gewicht, daß dahinter der von Luther mit Nachdruck betonte forensische Aspekt deutlich in den Hintergrund tritt. Zwar betont Ranke immer wieder mit Nachdruck, daß sich die Rechtfertigung des Menschen nach lutherischem Verständnis allein auf das Verdienst Christi gründe. Doch sieht er die reformatorische Lehre durch die Vorstellung eines Nebeneinanders von imputativer und inhärierender Gerechtigkeit im Menschen charakterisiert. Er bezeichnet sie als die „Lehre von dem lebendigen

<sup>26</sup>A.a.O. I, S. 167.

<sup>27</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 169: „Und fragen wir nun, worin er die Vermittlung zwischen göttlicher Vollkommenheit und menschlicher Sündlichkeit sieht, so ist es allein das Geheimnis der Erlösung, das geoffenbarte Wort, Erbarmung auf der einen, Glauben auf der anderen Seite. Schon werden ihm von diesem Punkte aus mehrere Hauptlehren der Kirche zweifelhaft. Den Ablass leugnet er noch nicht, aber schon 1516 ist es ihm bedenklich, daß der Mensch dadurch die Gnade empfangen solle: der Seele werde dadurch die Begierde nicht genommen, die Liebe nicht eingefloßt, wozu vielmehr die Erleuchtung des Geistes, die Befehung des Willens, unmittelbare Einwirkung des Ewigen gehöre: denn nur in der tiefsten Innerlichkeit weiß er die Religion zu begreifen.“

<sup>28</sup>A.a.O. IV, S. 301.

<sup>29</sup>Siehe dazu unten, S. 122.

<sup>30</sup>Vgl. Ranke, DG IV, S. 301.

Glauben, der durch die Liebe tätig ist, aber die Rechtfertigung allein in dem Verdienste Christi sucht“<sup>31</sup>. Dadurch bleibt unklar, wie sich die Heiligung zum Rechtfertigungsgeschehen seiner Ansicht nach verhält. Diese Unklarheit wird dadurch verstärkt, daß Ranke von der „Notwendigkeit“ eines sittlich-guten Lebens spricht, auf die Luther gedrungen habe, dabei aber nicht näher bestimmt, in welchem Sinne eine solche „Notwendigkeit“ verstanden werden müsse.

Diese Unklarheit zeigt sich auch im Zusammenhang der Darstellung der innerlutherischen Lehrstreitigkeiten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Der Berliner Historiker hebt hervor, daß die beiden Theologen Major und Osiander – ganz im Sinne Luthers – auf die „innere Notwendigkeit der guten Werke“ gedrungen hätten. Auf unterschiedliche Weise sei von ihnen jeweils betont worden, daß der Mensch zwar kraft des Glaubens, der das Verdienst Christi ergreife, gerechtfertigt werde, daß dieser Glaube in sich aber die Potenz zu guten Werken und damit zum sittlich-guten Leben trage<sup>32</sup>. Man wird Ranke zustimmen dürfen, wenn er mit dieser Deutung das Anliegen der Lutherschen Lehre wiedergegeben sieht. Gleichwohl erhebt sich die Frage, ob er nicht doch über Luther hinausgeht, indem er unter der Hand die Potenz des Glaubens zu guten Werken geradezu als Realgrund für die Rechtfertigung neben dem Verdienst Christi betrachtet – so wie es auch Major und Osiander von ihren theologischen Gegnern vorgeworfen wurde<sup>33</sup>. Zumindest Rankes Terminologie läßt diese Vermutung aufkommen. Denn er beschreibt den konfessionellen Gegensatz geradezu als einen Gegensatz von „innerer“ bzw. „äußerer“ Notwendigkeit der Werke für die Rechtfertigung<sup>34</sup>. Von der theologischen Problematik der Auffassungen Majors und Osianders spricht Ranke mit keinem Wort. Vielmehr vertritt er die Ansicht, daß diese lediglich deshalb verworfen worden seien, weil sie „wenigstens das Ansehen hatten, als näherten sie sich dem in Trient ergriffenen System, zu einer Zeit, wo nach kurzem Vermittlungsversuche das Prinzip der Absonderung und des Gegensatzes wieder die Oberhand gewonnen hatte. Man wollte keine Annäherung mehr, weil dadurch diesseits nur Schwanken und Entzweiung, jenseits Bestärkung und neue Umgriffe veranlasst würden.“<sup>35</sup> Wie nah sich die Positionen Majors und Osianders einerseits und die des Tridentinums andererseits dann doch stehen, bleibt dem Berliner Historiker verborgen. Es scheint, als ob auch auf ihn zuträfe, was bereits 1867 WILHELM GASS im Hinblick auf die protestantische Theologie seit dem 18. Jahrhundert feststellt: „Wenn man nun die Paulinische und somit auch die protestantische Justification als Gerechtmachung erklärte: so näherte man sich mutatis mutandis

<sup>31</sup>Vgl. a.a.O. IV, S. 130f. Siehe dazu unten S. 124f.

<sup>32</sup>Vgl. Ranke, DG V, S. 277f.

<sup>33</sup>Gott würde demnach bei der Rechtfertigung neben dem Verdienst Christi auch in Rechnung stellen, daß der Mensch durch den Glauben eine innere Erneuerung erfahre. Nicht äußere Werke selbst wären dann zwar Voraussetzung der Rechtfertigung – sie erfolgen ja erst im Nachhinein –, wohl aber die grundsätzliche Fähigkeit des rechtfertigenden Glaubens zu solchen Werken.

<sup>34</sup>Vgl. a.a.O. IV, S. 302, wo Ranke die tridentinische Rechtfertigungslehre dadurch charakterisiert sieht, daß sie die Rechtfertigung „allmählich, unter Leitung der Kirche und freier Mitwirkung des Menschen“ erfolgen lasse. Diese Charakterisierung bezieht sich nicht darauf, daß das Tridentinum die Rechtfertigung als einen aus mehreren Akten bestehendes Geschehen betrachtet. Vielmehr will Ranke deutlich machen, daß der lebenslängliche Prozess der Heiligung in den Rechtfertigungsvorgang miteinbezogen sei. Ranke bestimmt offensichtlich den konfessionellen Gegensatz darin, daß der Katholizismus die äußerlich vollzogenen Werke des Menschen als Bedingung für die Rechtfertigung betrachte, während das Luthertum zwar nicht diesen Werken als solchen, wohl aber der im Glauben angelegten Potenz, sie zu vollbringen, Notwendigkeit zumesse.

<sup>35</sup>A.a.O. V, S. 278.

der factio justitiae im Tridentinum; die Mehrzahl war auf diesem Wege, indem sie die schroffe Scheidung von der Heiligung fallen ließ“<sup>36</sup>.

## ii. Die von der Reformation begründete Sittlichkeit als Faktor für den universalen Kulturfortschritt

Infolge dieser Deutung der reformatorischen Lehre versteht Ranke die Reformation als Katalysator eines Kulturfortschrittes, dem er eine über Deutschland und den Protestantismus hinausreichende Bedeutung zumißt. Er sieht die Reformation durch das Anliegen bestimmt, ihre grundlegende theologische Erkenntnis im praktischen Leben umzusetzen und „die Menschen zu innerlicher Religion, Glaube und Liebe, unschuldigem Wandel, Ehrbarkeit und Ordnung anzuleiten“<sup>37</sup>. Die Vermittlung echter Religiosität und Sittlichkeit, die in der spätmittelalterlichen Kirche vernachlässigt worden sei, wurde so seiner Ansicht nach zur zentralen Aufgabe des protestantischen Kirchenwesens.

Die Bedeutung dieser Aufgabe zeigt sich für ihn etwa in der grundsätzlichen Neubestimmung des Werkbegriffs. Habe die mittelalterliche Frömmigkeit unter guten Werken jene von der Kirche sanktionierten Handlungen wie Wallfahrten, Fasten, das Stiften von Messen u.ä. verstanden, mit denen sich der Mensch sein Heil verdienen müsse, so seien diese Werke von der Reformation dem Glauben antithetisch gegenübergestellt und abgelehnt worden. Indem die Reformation zugleich eine aus dem Glauben erwachsende Erneuerung des Menschen betont habe, habe sie durchaus auch zu guten Werken angeleitet. Doch sei die Motivation zum Tun guter Werke grundlegend verändert worden. An die Stelle eines Strebens nach dem Heil sei das Verantwortungsbewußtsein für den Mitmenschen getreten, das aus dem Glauben hervorgehe, der seines Heils bereits gewiß sei<sup>38</sup>. Dabei mußte sich nach Ranke zwangsläufig auch die Gestalt der Werke verändern. Seiner Auffassung nach trat das Engagement im weltlich-bürgerlichen Miteinander, der Dienst am Nächsten, nun erst in das Bewußtsein der Menschen, während das Mittelalter gerade diesen Bereich durch die einseitige Konzentration auf kirchliche Vollzüge vernachlässigt habe<sup>39</sup>.

Es war also die Reformation, die nach Ansicht des Berliner Historikers die Menschen dazu befähigte, ihr gesellschaftliches Miteinander verantwortlich zu gestalten. Mit Nachdruck verweist er auf die populäre Unterweisung, durch die Luther den unterschiedlichen Ständen ihre Pflichten vor Augen geführt und so eine Standesethik begründet habe. „Er weist die Pfarrer an,

<sup>36</sup>Gaß, *Geschichte der Protestantischen Dogmatik* IV, S. 473. Unabhängig von diesem Sachverhalt verweisen Dickens/Tonkin, *Reformation*, S. 171, auf die unzureichende Darstellung der reformatorischen Lehre in der *Deutschen Geschichte*: „On the side of theology Ranke improved less a leader, partly because the foundations of the so-called Luther renaissance had not yet been laid by theologians like Karl Hoffmann (d. 1877) and Albrecht Ritschl (d. 1889). A fuller exposition of the doctrinal issues would certainly have improved the *German History*.“ Bornkamm, *Luther*, S. 46, kritisiert, daß der Drang zur universalgeschichtlichen Kontinuität Ranke dazu verleite, Luthers Lehrzusammenhang mit der alten Kirche zu überwerten: „er gibt der Augustana recht, daß die Differenz eigentlich nicht um Fragen der Lehre, sondern der Verfassung und der Gebräuche gehe.“

<sup>37</sup>Ranke, DG II, S. 265.

<sup>38</sup>Vgl. a.a.O. II, S. 54f.

<sup>39</sup>Vgl. a.a.O. II, S. 55: „Wie dringend und lebhaft schärft Kaspar Güttel ein, daß alles darauf ankomme, wie man sich um Gottes willen gegen seinen Nächsten verhalte. Vielmehr eben das tadelte man, daß so mancher sein Geld verschwende, um die Geistlichen reich zu machen, ein Heiligenbild auszus schmücken, oder auf einer fernen Wallfahrt, und dabei der Armen nicht gedenke.“

wie sie zum Heile des gemeinen Mannes predigen, die Schullehrer, wie sie die Jugend in ihren verschiedenen Stufen unterrichten, Wissenschaft und Religion verbinden, nichts übertreiben, die Hausherren, wie sie ihr Gesinde zur Gottesfurcht anhalten sollen; er schreibt einem jeden Sprüche seines Wohlverhaltens vor, den Pfarrern und den Gemeinden, Männern und Frauen, Eltern und Kindern, Knechten und Mägden, jung und alt: er zeigt ihnen eine Formel des Benedicite und des Gratias bei Tische, des Morgen- und Abendsegens an. Er ist der Patriarch der strengen, mit Andacht durchdrungenen Zucht und Sitte des norddeutschen Hauswesens.“<sup>40</sup> Nicht ohne Stolz blickt Ranke auf eine Ordnung, deren bleibende Bedeutung er mit unüberhörbarem Hinweis auf die norddeutsch-preußische Gesellschaft seiner eigenen Zeit nachdrücklich betont.

Als Vermittler dieser Ordnung betrachtet der Berliner Historiker die protestantische Geistlichkeit, die an die Stelle des mittelalterlichen Priestertums getreten sei und deren Aufgabe nun vor allem in der Unterweisung des gemeinen Mannes bestanden habe<sup>41</sup>. Zugleich verweist er auf die hohe Bedeutung, die dieser Stand selbst für die geistig-kulturelle Entwicklung der deutschen Nation gehabt habe. „Der Stand der verheirateten Pfarrer wurde eine Pflanzschule für Gelehrsamkeit und Staatsbeamte, der Kern für einen gebildeten Mittelstand; durch die sorgfältigere Erziehung, die in der Ruhe des Landlebens möglich wird und zu der die geistliche Würde noch besonders auffordert, ist es geschehen, daß die ausgezeichnetsten Männer aus seiner Mitte hervorgegangen sind.“<sup>42</sup> Es ist das Ideal des protestantischen Pfarrhauses, das Ranke seinen Lesern als Erbe der Reformation und als Grundlage für das bestehende kulturell-geistige Leben vor Augen führt. Nicht zuletzt auch durch die neue Bewertung des Zölibats und Mönchtums einerseits und der Ehe andererseits sieht Ranke die Grundlagen für den Fortschritt gelegt. Er verweist darauf, daß die Reformation durch die Wiedereingliederung von Priestern, Mönchen und Nonnen in das bürgerliche Leben ein allgemeines Bevölkerungswachstum verursacht habe, daß etwa „10 bis 15 Millionen Menschen in allen Ländern und Erdteilen Luther und seinem Beispiele das Leben verdanken.“<sup>43</sup> Die Errungenschaften seiner Gegenwart, das Funktionieren der bürgerlichen Welt mit ihren vielfältigen Lebensprozessen, all das verdankt sich vor diesem Hintergrund letztlich der Wiederentdeckung der tiefen Religion durch die Reformation und ihrem daraus erwachsenen sittlichen Anliegen. Die reformatorische Lehre stellt für Ranke also einen entscheidenden Faktor für den im 16. Jahrhundert neu angeregten universalen Kulturfortschritt dar, gewiß nicht den einzigen, aber doch einen entscheidenden.

### iii. Die Zurückweisung der Möhlerschen Kritik

„Weit entfernt, daß man von dem echten Christentum auf irgendeiner Stelle abweiche, setzt man vielmehr sein Verdienst darein, die Gemüter tiefer und tiefer mit den Prinzipien desselben zu durchdringen. Darin sucht Luther seinen vornehmsten Ruhm, daß er die Grundsätze des Evangeliums auf das gemeine Leben anwendet.“<sup>44</sup> Ranke wendet sich gegen die Auffassung, daß der Reformator durch eine Degradierung der Sittlichkeit das Christentum wesentlich verkürzt

<sup>40</sup> A.a.O. II, S. 265f.

<sup>41</sup> Vgl. a.a.O. II, S. 266.

<sup>42</sup> A.a.O., S. 268.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Ebd.

habe. Diese Kritik gilt niemand anderem als Möhler und seiner These, das altprotestantische System basiere auf einer dualistischen Trennung von Religion und Sittlichkeit. Mehrmals geht Ranke in seiner *Deutschen Geschichte* namentlich auf diese These ein und wendet sich kritisch gegen sie. Dabei hält er es „für den Grundfehler von Möhlers Symbolik, daß er das tridentinische Dogma als die Lehre betrachtet, von der die Protestanten abgewichen seien, da sich dasselbe vielmehr erst durch eine Rückwirkung des Protestantismus gebildet hat.“<sup>45</sup>

Möhler hatte vor dem Hintergrund seiner Häresiologie behauptet, daß die Reformation das Dogma der bestehenden Kirche, in dem Religion und Sittlichkeit zu einer harmonischen Einheit verbunden gewesen seien, in einseitiger Weise aufgespalten und verkürzt habe. Diese Einschätzung hält Ranke für grundsätzlich falsch. Sie beruht seiner Ansicht nach auf der unhistorischen Gleichsetzung der mittelalterlichen Kirche, gegen die sich die Reformatoren wandten, mit dem tridentinischem Katholizismus. Letzterer habe sich zwar weitgehend dem Anliegen der Reformation versagt, dennoch aber wichtige Impulse von ihr aufgenommen. Ranke stellt also die Voraussetzungen des Symbolikers grundsätzlich in Frage und kehrt sie in ihr Gegenteil um: Nicht die Reformation habe sich von dem Dogma der Kirche gelöst, vielmehr habe sich dieses Dogma erst im Anschluß an die Kritik der Reformatoren an der mittelalterlichen Frömmigkeit ausgebildet. Und weil Möhler diesen Umstand übersehen habe, darum habe er die reformatorische Lehre zwangsläufig unsachgemäß beurteilen müssen.

Gegenüber der These einer Trennung von Religion und Sittlichkeit durch die Reformation vertritt Ranke die Auffassung, daß erst der tridentinische Katholizismus das Moment der Sittlichkeit in sein System aufgenommen habe, nachdem es zuvor von der Reformation im Gegenüber zur spätmittelalterlichen Frömmigkeit für das Christentum zurückgewonnen worden sei. Er sieht durch das Tridentinum ebenfalls eine Überwindung des bloß äußeren Werkdienstes herbeigeführt und zwar in bewußter Anknüpfung an die Ergebnisse der Reformation, wenn auch unter entscheidenden Modifikationen, die eine Kontinuität zu den Ideen der mittelalterlichen Priesterkirche ermöglichten. Entscheidende Impulse für diese Regenerierung erwachsen seiner Einschätzung nach aus einer neuen theologischen Richtung, deren Ursprünge er in Italien verortet und deren charakteristisches Merkmal er in der Lehre von einer doppelten Gerechtigkeit des Menschen zu erkennen meint. Ranke vertritt die Ansicht, daß diese Lehre von Theologen wie Reginald Poole und Gasparo Contarini völlig unabhängig von der Reformation ausgebildet worden sei<sup>46</sup>. Das Neue dieser Lehre besteht dabei für ihn nicht nur in der Annahme einer doppelten Gerechtigkeit als solcher. Ebenso führt er den Begriff einer dem Menschen inhärierenden Gerechtigkeit und damit den Gedanken, daß mit dem Glauben eine innere Erneuerung einher-

<sup>45</sup> A.a.O. I, S. 138, Anm. 2, ähnlich a.a.O. I; S. 256, Anm. 2. Ebenso setzt sich Ranke mit Möhler auseinander a.a.O. IV, S. 301f. Siehe dazu Joachimsen, *Einleitung*, S. XLV.

<sup>46</sup> Schon in seinem Werk *Die römischen Päpste* hatte Ranke auf die Bedeutung dieses Ansatzes für den Katholizismus verwiesen und seine unabhängige Entstehung von der Reformation betont – er spricht geradezu von „Analogien des Protestantismus in Italien“, vgl. a.a.O. I, S. 132ff. Dieses Moment der Analogie ohne direkte Abhängigkeit ist für ihn vor allem deshalb von Bedeutung, weil er auf diese Weise die durch die Reformation seiner Ansicht nach erfolgte Rückbesinnung auf den ursprünglichen Geist des lateinischen Christentums in einen breiteren Horizont einordnen kann. Indem er auch in Italien ähnliche Überzeugungen wie unter den Protestanten in Erscheinung treten sieht, erhält das mittelalterliche Kirchenwesen desto mehr den Charakter einer partikularistischen Fehlentwicklung.

gehe, auf die italienischen Theologen zurück<sup>47</sup>. Ihre Lehre, so führt der Berliner Historiker aus, sei 1541 auf dem Regensburger Religionsgespräch von Contarini den Protestanten vorgetragen und von diesen sogleich als mit ihrer eigenen Lehre identisch erkannt worden<sup>48</sup>. Ranke weist mit Nachdruck darauf hin, daß aus dieser Begegnung eine Überwindung der Kirchenspaltung hätte erwachsen können, daß sie aber vor allem am Widerstand des römischen Hofes gescheitert sei, der die in Regensburg erzielte Einigung nicht zuletzt aus politischen Gründen abgelehnt habe<sup>49</sup>.

Doch wiewenig nach Ranke die mit der protestantischen Lehre identische Auffassung einer doppelten Gerechtigkeit im Menschen keinen Eingang in die römische Kirche fand, so wurde seiner Ansicht nach immerhin die Vorstellung, daß eine Erneuerung des Menschen nur aufgrund einer gnadenvollen Zuwendung Gottes erfolgen könne, vom Tridentinum in das römisch-katholische System aufgenommen. Im Unterschied zur Reformation und der italienischen Theologie habe das Tridentinum die Rechtfertigung aber eben nicht nur auf das Verdienst Christi gegründet, auf das der Mensch sein Vertrauen richte. Daneben sei sie vom sittlichen

---

<sup>47</sup>Diese Sicht wird bemerkenswerterweise nicht direkt ausgesprochen, ist aber durchaus intendiert. So erklärt Ranke, DG IV, S. 130: „Allerdings ward darin [in dem verglichenen Regensburger Rechtfertigungsartikel, St. L., vgl. dazu das folgende.] die Lehre, welche *späterhin* [Hervorhebung St. L.] in der katholischen Kirche festgehalten worden ist, von der inhärierenden Gerechtigkeit, d.i. von der durch den Glauben an Christi Verdienst in den Menschen gewirkten Tugend, ebenfalls behauptet; aber sie trat neben dem Dogma von der imputativen Gerechtigkeit, d.i. dem uns zugute kommenden Verdienste Christi, stark in Schatten. Eben hierin lag der unterscheidende Charakter der in Italien entwickelten Doktrin.“ Der unterscheidende Charakter wird also im Hinblick auf das Tridentinum, nicht aber im Hinblick auf die scholastische Theologie konstatiert. Da Ranke die Scholastik durchgehend mit der äußeren Frömmigkeit des Mittelalters identifiziert, kann der Begriff einer inhärierenden Gerechtigkeit für ihn hier ohnehin nicht beheimatet sein.

<sup>48</sup>Vgl. a.a.O. IV, S. 131. Ranke weist die in Regensburg verglichene Fassung des Rechtfertigungsartikels gänzlich Contarini zu. Er betrachtet sie also nicht als eine Kompromißformel, sondern als prägnanten Ausdruck der italienischen Theologie, den die Protestanten trotz terminologischer Differenzen als theologisch mit ihrer Lehre übereinstimmend akzeptierten: „man gebrauchte in Regensburg einige Ausdrücke, die den deutschen Theologen nicht geläufig waren; aber sie verkannten darum nicht, daß dies ihre eigene Lehre sei, die Lehre von dem lebendigen Glauben, der durch die Liebe tätig ist, aber die Rechtfertigung allein in dem Verdienste Christi sucht, die nämliche, mit der sie sich den Meinungen von dem Werte und der Notwendigkeit der guten kirchlichen Werke immer entgegengesetzt hatten.“ In *Die römischen Päpste* I, S. 160f., heißt es gar: „Contarini gestand den Hauptpunkt der lutherischen Lehre zu, daß die Rechtfertigung des Menschen ohne Verdienst durch den Glauben allein erfolge; er fügte nur hinzu, daß dieser Glaube lebendig und thätig sein müsse. Melancthon bekannte, daß eben dieß die protestantische Lehre selber sei.“ Ranke wird mit diesen Einschätzungen, sowohl hinsichtlich der Rolle, die er Contarini zumißt, als auch hinsichtlich des Verhältnisses der lutherischen Lehre zum Regensburger Rechtfertigungsartikel, nicht gerecht. Der Artikel selbst wurde auf der Grundlage des vom Straßburger Reformator Martin Bucer und dem Kölner Reformtheologen Johannes Gropper während des Wormser Religionsgespräches von 1540 in geheimen Verhandlungen erstellten *Wormser Buches* neu ausgearbeitet, nachdem der Rechtfertigungsartikel in der von Bucer und Gropper bestimmten Fassung von beiden Seiten abgelehnt worden war. Tatsächlich vertrat Gropper die Lehre einer *doppelten Gerechtigkeit* im Menschen, die die Möglichkeit zu einer Annäherung mit der Reformation bot, trotzdem aber nicht mit der reformatorischen Lehre übereinstimmte. Im Regensburger Rechtfertigungsartikel wurde eine Fassung erstellt, der beide Seiten zustimmen konnten, die aber einen weiten Interpretationsspielraum ließ. Wenn Ranke auf die besondere Bedeutung Contarinis beim Regensburger Religionsgespräch verweist, ist ihm insofern zuzustimmen, als dieser in seiner Funktion als päpstlicher Legat dem verglichenen Artikel seine Billigung gab. Siehe dazu zur Mühlens, *Die Einigung auf dem Regensburger Religionsgespräch*, S. 339ff., Pfnür, *Die Einigung bei den Religionsgesprächen*, S. 55, sowie Lexutt, *Rechtfertigung im Gespräch*, S. 236ff.

<sup>49</sup>Vgl. Ranke, DG IV, S. 133ff. Ranke vertritt die Ansicht, daß der Papst gemeinsam mit Frankreich eine Stärkung des Kaisers gefürchtet habe, die aus einer Einigung der beiden Religionsparteien hätte erwachsen können. Zwar verweist er auch auf das Mißtrauen Luthers, der gemeint habe, „daß hinter allen diesen Anschlägen Trug und Verrat lauere“, doch betont er zugleich die wohlwollende Haltung der protestantischen Stände. Siehe dazu auch *Die römischen Päpste* I, S. 162ff.

Handeln abhängig gemacht worden, das aus der kraft des Verdienstes Christi geschenkten Erneuerung des Menschen erwachse<sup>50</sup>. Die tridentinische Auffassung, daß die Rechtfertigung des Menschen auf seinem Glauben ruht, der in der Liebe tätig ist, stellt sich für Ranke insofern als eine verkürzende Übernahme reformatorischer Grundbestimmungen dar: Die Liebe, die nach dem Verständnis der Reformatoren aus der bereits erfolgten Rechtfertigung erwachse, sei nun selbst zur Heilsvoraussetzung erhoben worden<sup>51</sup>. Damit ist zugleich gesagt, daß der römisch-katholische Begriff einer *fides caritate formata* auf den Einfluß reformatorischer Ideen zurückgehe. Die Problematik dieser Einschätzung muß hier nicht näher erläutert werden. Es ist aber deutlich, daß sie Rankes verkürzender Darstellung der scholastischen Theologie ebenso erwächst wie seiner einseitigen Deutung der reformatorischen Lehre<sup>52</sup>.

Die Modifikation der reformatorischen Lehre durch das Tridentinum hat nach Einschätzung des Berliner Historikers seinen Grund darin, daß der Katholizismus in bewußter Kontinuität zur mittelalterlichen Kirche die Idee des heilsvermittelnden Priestertums habe festhalten wollen. An die Stelle der Propagierung kirchlich sanktionierter äußerer Werke sei nun lediglich die priesterliche Anleitung zum sittlichen Handeln getreten<sup>53</sup>. Gleichwohl ist Ranke davon überzeugt, daß es dem Tridentinum auf diese Weise gelungen sei, die äußerliche Werkfrömmigkeit des Mittelalters zu überwinden und das Moment echter, aus dem Glauben erwachsender Sittlichkeit in das eigene System zu integrieren<sup>54</sup>. Er sieht aber durch das tridentinische Dogma einen neuen Gegensatz gegen die Reformation aufgerichtet, der deren sittlichen Impetus geradezu habe verdunkeln müssen. Wie der Protestantismus habe nun auch der Katholizismus die Menschen zum sittlichen Handeln angeleitet. Weil er aber, anders als der Protestantismus, das sittliche Handeln als unmittelbare Voraussetzung der Rechtfertigung betrachtet habe, sei der falsche Eindruck entstanden, als messe er der Sittlichkeit eine grundsätzlich höhere Bedeutung zu, während sie nach protestantischer Auffassung geradezu unerheblich sei<sup>55</sup>. Dieser oberfläch-

<sup>50</sup>Vgl. Ranke, DG IV, S. 301f. Siehe dazu auch *Die römischen Päpste* I, S. 202f.: „Auch die lutherische [Lehre] fordert die innere Wiedergeburt, bezeichnet den Weg des Heiles und behauptet, daß gute Werke folgen müssen; die göttliche Begnadigung aber leitet sie allein von dem Verdienste Christi her. Das tridentinische Concilium dagegen nimmt zwar auch das Verdienst Christi an, aber die Rechtfertigung schreibt es demselben nur in sofern zu, als es die innere Wiedergeburt, und mithin gute Werke, auf die zuletzt alles ankommt, hervorbringt. Der Gottlose, sagt es, wird gerechtfertigt, indem durch das Verdienst des heiligsten Leidens, vermöge des h. Geistes die Liebe Gottes seinem Herzen eingepflanzt wird und denselben inwohnt; dergestalt ein Freund Gottes geworden, geht der Mensch fort von Tugend zu Tugend und wird erneuert von Tag zu Tag. Indem er die Gebote Gottes und der Kirche beobachtet, wächst er mit Hülfe des Glaubens durch gute Werke in der durch Christi Gnade erlangten Gerechtigkeit, und wird mehr und mehr gerechtfertigt.“

<sup>51</sup>Vgl. Ranke, DG IV, S. 130f.

<sup>52</sup>Indem Ranke die reformatorische Lehre in einer Weise deutet, die faktisch die Liebe als Voraussetzung der Rechtfertigung betrachtet, und eine „innere Notwendigkeit“ guter Werke postuliert, muß ihm der grundlegende Unterschied zwischen einer *fides caritate formata* und der reformatorischen Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Liebe unverstänlich bleiben.

<sup>53</sup>Vgl. a.a.O. IV, S. 301.

<sup>54</sup>Gerade daran, daß die Reformation auch den Katholizismus beeinflusste, zeigt sich für Ranke ihre universalgeschichtliche Bedeutung.

<sup>55</sup>Vgl. a.a.O. IV, S. 301: „Wenn von der Rechtfertigung allein durch Gnade, ohne gute Werke, die Rede war, so dachte man jetzt nicht mehr an jene kirchlichen Handlungen, deren Verdienstlichkeit vor Gott von Luther und seinen Anhängern ursprünglich bestritten worden, sondern an sittlich-gutes Leben, Wohlverhalten überhaupt, dessen Notwendigkeit kein Mensch weniger in Zweifel gezogen hatte als Luther, nur daß er in dem Glauben das Ursprüngliche sah, die Quelle, aus der alles andere fließt. Indem aber der Streit auf dieses Gebiet überging, verlor die protestantische Ansicht an ihrer unmittelbaren Wirksamkeit, an ihrer, ich möchte sagen, oppositionellen Kraft;

lichen Betrachtungsweise sieht Ranke auch Möhler erlegen, dem gegenüber er nun seinerseits die größere Tiefe der protestantischen Doktrin betont. Ihre Bestimmungen, so der Berliner Historiker, seien aus der Betrachtung menschlicher Existenz in ihrem unmittelbaren Verhältnis zu Gott erwachsen, während der Katholizismus auf eine solche Betrachtungsweise verzichte<sup>56</sup>. An diesem Unterschied zeigt sich für Ranke über die unterschiedliche Auffassung der Rechtfertigung des Menschen vor Gott hinaus der eigentliche konfessionelle Gegensatz. Er besteht seiner Auffassung nach darin, daß der Protestantismus nach den Gründen des Glaubens frage, indem er „theoretisch“ auf die Heilige Schrift als der Urkunde göttlicher Offenbarung zurückgehe und „praktisch“ den Menschen auf seine unmittelbare Beziehung zu Christus verweise. Habe er auf diese Weise zum „ursprünglichen allgemeinen christlichen Bewußtsein“ zurückgefunden, so halte demgegenüber der Katholizismus an einer partikularistischen Auffassung des Christentums fest, die sich erst seit dem 12. Jahrhundert ausgebildet habe und von der Idee des vermittelnden Priestertums bestimmt sei<sup>57</sup>.

### 3. Döllingers *Reformation* als Reaktion auf Ranke

#### a. Döllingers Auseinandersetzung mit der reformatorischen Lehre und ihren Folgen als Versuch einer Korrektur Rankes

Läßt sich vor dem Hintergrund dieser Deutung der reformatorischen Lehre Döllingers *Reformation* von 1846/48 in eine nähere Beziehung zur *Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation* setzen? Es ist vor allem das Verhältnis beider Werke zu Möhlers *Symbolik*, das in der Tat den Eindruck erweckt, als nehme Döllinger in seinem Werk bewußt den Diskurs mit Ranke auf. Dieser versucht, innerhalb seiner Gesamtkonzeption die Möhlersche These zu widerlegen, daß die reformatorische Lehre auf einer verhängnisvollen Trennung von Religion und Sittlichkeit basiere. Er will zeigen, daß vielmehr erst die Reformation echte Religiosität und Sittlichkeit für das Christentum zurückgewonnen habe und dadurch zu einem Katalysator für einen voranschreitenden Kulturfortschritt geworden sei. Demgegenüber erscheint Döllingers *Reformation* mit ihrer umfassenden Kritik an der reformatorischen Lehre und dem Bemühen, einen im Gefolge dieser Lehre eingetretenen Verfall von Frömmigkeit und Sittlichkeit nachzuweisen, geradezu wie eine Apologie der *Symbolik*, die Rankes Kritik an Möhler als völlig unbegründet zurückweisen will.

---

sie schien nur noch ein transzendentes Interesse zu haben, welches bei weitem minder einleuchtete.“ Diese letzte Passage richtet sich unverkennbar gegen Möhler, der der Reformation vor dem Hintergrund ihres vermeintlichen Sündenpessimismus’ ein solches Interesse vorgeworfen hatte, vgl. *Symbolik*, S. 287, wo die spekulative Grundidee der Reformation darin bestimmt wird, daß die der endlichen Existenz notwendigerweise anhaftende Sünde auf einem „höheren Standpunkt“ ihre Relevanz verliere. Siehe dazu oben, S. 103.

<sup>56</sup>Vgl. Ranke, DG IV, S. 301f.

<sup>57</sup>Vgl. a.a.O. IV, S. 302. Auch diese Kritik richtet sich deutlich gegen Möhler, indem Ranke nun seinerseits eine völlig andere Definition der konfessionellen Gegensätze vornimmt. Im Hinblick auf das unterschiedliche Verständnis der Rechtfertigung des Menschen erklärt Ranke: „Wer aber in diesen Differenzen das Wesen der beiden großen welthistorischen Gegensätze sehen wollte, der würde irren. Sie berührten es wohl; aber sie machen es nicht aus.“

Diese Kritik wurde im Münchener Görres-Kreis durchaus zur Kenntnis genommen und scharf attackiert. So erschien im Jahre 1844 in den *Historisch-politischen Blättern* ein Aufsatz mit dem Titel *Charitas Pirkheimer, Abtissin des St. Clara-Closters und die Reformation in Nürnberg*, dessen Verfasser der Historiker JODOCUS STÜLZ (1799–1872) war<sup>1</sup>. Stülz, der anhand von Quellen die Situation des Nürnberger Klarissenklosters nach der Einführung der Reformation in der Reichsstadt zu beschreiben sucht, wendet sich in diesem Aufsatz mehrfach in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen gegen Ranke. Er verweist u.a. auf dessen Deutung der reformatorischen Rechtfertigungslehre und den gegen Möhler erhobenen Vorwurf, den Einfluß übersehen zu haben, der durch die Reformation auf das tridentinische Dogma ausgeübt worden sei. Stülz bleibt Ranke eine entsprechende Antwort nicht schuldig. „Dieser neueste Geschichtsschreiber behauptet mit einer Zuversichtlichkeit, als wäre er wirklich davon überzeugt, daß Luther die Notwendigkeit eines sittlich guten Lebens und des Wohlverhaltens überhaupt durchaus nicht bestritten habe, sondern nur gewisser kirchlicher Handlungen (IV. 483). Er behauptet kecklich, daß die Lehre von dem lebendigen Glauben, welcher durch die Liebe thätig ist (fides formata) eigentlich die Lehre der Reformatoren sey. (L. c. 210). Die Katholiken, so lehrt er ausdrücklich, seyen durch die Rückwirkung der Reformation am Ende auch zu derselben zurückgekehrt – namentlich im Concil von Trient.(I. 246.)“<sup>2</sup>. Stülz betrachtet diese Auffassung als absurd, ist aber davon überzeugt, daß Ranke seine Leserschaft bewußt irreführen wolle, da man kaum annehmen könne, daß ein Mann von seiner Gelehrsamkeit nicht über den tatsächlichen Sachverhalt im Bilde sei<sup>3</sup>. Diese bewußte Irreführung sieht er dadurch motiviert, daß die wirkliche Gestalt der reformatorischen Lehre in ihrem Verhältnis zum römisch-katholischen Dogma so haltlos sei, daß Ranke sie notgedrungen ermaßen beschönigen müsse, um die Reformation nicht in ein negatives Licht zu rücken. „Es ist das schönste Zeugniß für die Kirche und das beschämendste Eingeständniß von Seiten der Reformation, wenn ein Mann von dem Rufe Ranke’s zu solch’ niedrigen Verdrehungen seine Zuflucht nehmen, und die Lehre des Stifters seiner Kirche schimpflich ableugnen muß, weil er sie nicht vertheidigen kann.“<sup>4</sup>

Stülz nimmt also die Schwächen und fragwürdigen Einschätzungen des Berliner Historikers deutlich wahr, wenn dieser versucht, gegen Möhler den sittlichen Impetus der Reformation hervorzuheben. Demgegenüber will Stülz seinerseits aufzeigen, daß die Einschätzung des Symbolikers doch berechtigt und Luthers Lehre von einer sittenverderbenden Grundtendenz bestimmt sei. Zu diesem Zwecke greift er auf Quellen aus dem 16. Jahrhundert zurück, die seiner Auffassung nach diese sittenverderbende Grundtendenz deutlich belegen, Aussagen Luthers selbst sowie Äußerungen von Zeitgenossen des Reformators, die die verheerenden sittlichen Folgen

<sup>1</sup>HPBI 13 (1844 I), S. 513-539. Lösch, *Döllinger und Frankreich*, S. 528, weist diesen Artikel aufgrund der in ihm vorgetragenen Kritik an Ranke der Verfasserschaft Döllingers zu. Demgegenüber konnten Albrecht/Weber, *Mitarbeiter*, S. 17, ihn Stülz zuordnen.

<sup>2</sup>HPBI 13 (1844 I), S. 526. Die angeführten Seitenzahlen beziehen sich auf die erste Auflage der *Deutschen Geschichte* von 1839ff. In der hier benutzten Ausgabe finden sie sich in entsprechender Reihenfolge DG IV, S. 301, DG IV, S. 130f., sowie DG I, S. 138. Die entsprechenden Textstellen werden oben, S. 123ff. näher behandelt.

<sup>3</sup>Mit diesem unterstellten Täuschungsversuch übertrifft Ranke nach Stülz’ Einschätzung alle seine protestantischen Kollegen, vgl. HPBI 13 (1844 I), S. 527.: „Wir hatten in der That von jeher eine hohe Meinung von der Kühnheit der sogenannten protestantischen Geschichtsschreibung, müssen aber gestehen, unsere Erwartung in diesem Falle weit übertroffen zu sehen.“

<sup>4</sup>A.a.O., S. 527.

von dessen Lehre beklagen<sup>5</sup>. Methodisch wie inhaltlich erinnert dieses Verfahren in starkem Maße an Döllingers *Reformation*, die sich unter Darbietung ungleich umfangreicheren Materials der reformatorischen Lehre anzunähern und ihre Wirkungen zu beleuchten sucht.

Stülz nimmt den Diskurs mit Ranke im Rahmen seines Aufsatzes auf nicht mehr als zwei Seiten auf. Dagegen läßt sich Döllingers zwei Jahre später erscheinendes Werk als Versuch einer umfassenden Korrektur verstehen, indem es der religiös-theologischen Entwicklung des Protestantismus „eine sorgfältigere und umfassendere Erörterung, als ihnen sonst noch zu Theil geworden“, widmen will<sup>6</sup>. Und in der Tat lassen sich wesentliche Grundlinien der *Reformation* als Reaktion auf Rankes Interpretation der reformatorischen Rechtfertigungslehre und den daraus gezogenen Schlußfolgerungen verstehen. Der Berliner Historiker deutet diese Lehre durch die hervorgehobene Betonung der effektiven Seite des Rechtfertigungsgeschehens in einem annähernd tridentinischen Sinn. Von hier aus konstatiert er einen sittlichen Impetus der Reformation, der ihm wiederum als wichtiges Moment seiner These vom Kulturfortschritt dient. Döllinger hingegen will zeigen, daß der zentrale Gedanke der lutherischen Lehre in der schon von Möhler kritisierten Vorstellung einer bloßen Imputation des Verdienstes Christi bestehe, durch die Heiligung des Menschen und damit die Sittlichkeit jegliche Relevanz verliere.

Ranke identifiziert die reformatorische Lehre von den Werken, die aus dem allein rechtfertigenden Glauben notwendigerweise als Früchte der Liebe hervorgehen, geradezu mit dem Begriff einer *fides caritate formata*. Demgegenüber verweist Döllinger auf Luthers scharfe Kritik an diesem Begriff und betont, daß der Reformator nachdrücklich darauf gedrungen habe, der Liebe keinerlei Relevanz für den Rechtfertigungsvorgang als solchen beizumessen<sup>7</sup>. „Luther legte besonderes Gewicht darauf, daß der Glaube *vor* allen Werken und *ohne* sie gerecht mache; er behauptete ausdrücklich, daß in dem Akte der Rechtfertigung auch nicht einmal eine bloße, wenn gleich wirkungslose Gegenwart innerer Werke, der Liebe namentlich, angenommen werden dürfe.“<sup>8</sup> Mit dieser Einschätzung bewegt sich der Münchener Kirchenhistoriker in scharfem Gegensatz zu Ranke, der die lutherische Lehre grundsätzlich in Einklang sieht mit der Behauptung einer inneren Notwendigkeit guter Werke zur Rechtfertigung, insofern in dem auf Christi Verdienst sich gründenden Glauben notwendigerweise die Potenz zu guten Werken liege<sup>9</sup>. Und wenn Döllinger schließlich ausführlich den Majoristischen Streit behandelt, so geht es ihm dabei nicht zuletzt um den Nachweis, daß in diesem Streit die Bedeutung einer solchen Potenz für die Rechtfertigung verhandelt worden sei, die Konkordienformel eine solche aber in Kontinuität zur Lehre Luthers verworfen habe<sup>10</sup>.

<sup>5</sup>Stülz zitiert Luthers berühmtes „*Pecca fortiter sed fortius fide*“, daneben führt er Erasmus an und verweist schließlich auf einen Brief Zasius' an Zwingli, vgl. a.a.O., S. 526f.

<sup>6</sup>Vgl. Döllinger, *Reformation* I, S. VI.

<sup>7</sup>Vgl. oben, S. 65.

<sup>8</sup>Döllinger, *Reformation* III, S. 54.

<sup>9</sup>Vgl. oben, S. 121.

<sup>10</sup>Döllinger setzt sich im Zusammenhang seiner Darstellung des Majoristischen Streites ausführlich mit dem Altenburger Kolloquium von 1568 und den auf ihm vorgetragenen theologischen Positionen auseinander. Hier sei, so betont er, die Frage, ob gute Werke im rechtfertigenden Glauben bereits potentiell vorhanden und insofern auch notwendig zur Rechtfertigung seien, zum Hauptstreitpunkt zwischen den Wittenberger und den Jenaer Theologen geworden, vgl. *Reformation* III, S. 534ff. Er vertritt a.a.O. III, S. 547ff., die Ansicht, daß erstere eine solche Notwendigkeit behaupteten, zugleich aber am *sola fide* hätten festhalten wollen, was sie in große Argumentations-

Überhaupt läßt sich Döllingers detaillierte Untersuchung der Entwicklung der lutherischen Lehre im Sinne einer Antwort auf Ranke verstehen. Denn mit dieser Untersuchung will er aufzeigen, daß der Gedanke einer forensisch-imputativen Gerechtersprechung des Menschen zunächst im Gegenüber zur mittelalterlichen Theologie und schließlich auch im Gegenüber zu abweichenden Positionen innerhalb des lutherischen Lagers immer konsequenter ausgebildet und von einem Verständnis abgegrenzt worden sei, das die Rechtfertigung selbst als Gerechtmachung begreife. Rankes Behauptung, daß der Regensburger Rechtfertigungsartikel von 1541 mit seinem Nebeneinander von imputativer und inhärierender Gerechtigkeit völlig der protestantischen Lehre entspreche, wird dabei ebenso widersprochen<sup>11</sup> wie der Auffassung, daß erst der tridentinische Katholizismus im Gefolge der in Italien neu entwickelten Doktrin den Gedanken einer inneren Erneuerung, die aus der gnadenvollen Zuwendung Gottes zum Menschen entspringe, in sein System integriert habe<sup>12</sup>.

Döllinger wurde immer wieder vorgeworfen, daß er die reformatorische Lehre in einseitig-verzerrter Weise auffasse, ohne in einen Dialog mit dem Anliegen der Reformatoren zu treten<sup>13</sup>. Dieser Vorwurf trifft zweifellos zu. Im Anschluß an Möhler betont Döllinger, daß der zentrale Gedanke der Reformation darin bestehe, daß der Mensch um des fremden Verdienstes Christi willen gerechtfertigt werde. Dieser zentrale Gedanke wird von vornherein derartig überspitzt gedeutet, daß die Reformation als eine sittenzerstörende Bewegung erscheint. Der Vorwurf der Einseitigkeit relativiert sich jedoch, wenn man das Werk von 1846/48 aus dem Gegenüber zu Ranke versteht. Denn der Berliner Historiker übergeht weitgehend jenen von Döllinger so einseitig gedeuteten Zentralgedanken der reformatorischen Lehre. Zugleich feiert er die Reformation in einem deutlich hervortretenden antikatholischen Sinn als Ausgangspunkt tiefer Religiosität und echter Sittlichkeit, als Katalysator eines umfassenden Kulturfortschrittes. Rankes Deutung der reformatorischen Lehre erscheint grundsätzlich nicht weniger einseitig. Wenn der Münchener Kirchenhistoriker demgegenüber gerade auf die hervorgehobene Bedeu-

---

schwierigkeiten geführt habe. Demgegenüber habe Flacius darauf hingewiesen, daß die Behauptung einer inneren Notwendigkeit guter Werke zwangsläufig zur Lehre einer *fides formata* zurückführen müsse, vgl. a.a.O. III, S. 536.

<sup>11</sup>Döllinger versucht zu zeigen, daß die in Regensburg erzielte Einigung lediglich eine scheinbare gewesen sei. Den verglichenen Rechtfertigungsartikel sieht er erwachsen aus dem seiner Ansicht nach von Bucer und Gropper geheim ausgearbeiteten Vergleichsentwurf, dem *Wormser Buch*. Dieser Artikel habe, so der Münchener Kirchenhistoriker, das „Gepräge eines zwitterhaften Ursprungs“ gehabt, insofern er neben die Lehre einer Rechtfertigung durch einen lebendigen, wirksamen Glauben die lutherische Lehre einer Rechtfertigung allein kraft des Verdienstes Christi gestellt habe. Döllinger will also deutlich machen, daß in Regensburg zwei schlechthin unausgleichbare Auffassungen nebeneinandergestellt worden seien. Aus diesem Grunde sei auch keine der beiden Parteien mit dem Vergleich zufrieden gewesen und vor allem Luther habe ihn als „eine elende geflickte Notel“ bezeichnet, vgl. a.a.O. III, S. 319f.

<sup>12</sup>Döllinger rechnet die Auffassung, daß eine durch die göttliche Gnade gewirkte innere Erneuerung des Menschen die Voraussetzung seiner Rechtfertigung sei, zum Grundbestand römisch-katholischer Lehre. Er betont, daß dieser Auffassung auch schon im Mittelalter grundlegende Relevanz beigemessen worden sei. Im Hinblick auf die von Contarini, Poole u.a. vertretenen Lehre einer doppelten Gerechtigkeit im Menschen versucht er ihren Gegensatz zur römisch-katholischen Doktrin sowie ihre innere Widersprüchlichkeit aufzuzeigen, weshalb „alle gründlich gebildeten katholischen Theologen jener Zeit“ sie auch verworfen hätten, vgl. a.a.O. III, S. 313. Namentlich widerspricht der Münchener Kirchenhistoriker der Auffassung Rankes, daß diese Lehre unabhängig vom Protestantismus in Italien entwickelt worden sei. Vielmehr sei sie über die niederrheinischen Theologen Gropper und Pighe, die ihrerseits von der Reformation beeinflusst gewesen seien, an die Italiener vermittelt worden, vgl. a.a.O. III, S. 312, Anm. 81.

<sup>13</sup>Vgl. Vigener, *Drei Gestalten*, S. 128ff.; Finsterhölzl, *Kirche*, S. 373f.

tung der „Imputationslehre“ verweist, so hebt er berechtigterweise einen für die Reformation grundlegenden Aspekt hervor, auf den er in den ihm vorliegenden Quellen ja auch tatsächlich stieß. Daß er diesen Gedanken dann aber derartig überspitzt und einseitig betont, scheint nicht zuletzt dadurch bedingt, daß er sich durch Ranke herausgefordert sieht und dessen Bild ein entsprechendes Gegenbild gegenüberstellen möchte<sup>14</sup>.

Dementsprechend versucht Döllinger in seinem Werk von 1846/48 die sittenverderbliche Grundtendenz der reformatorischen Lehre aufzuzeigen. Schon ihre Entstehung will er als den Versuch Luthers entlarven, sein über sein sittliches Unvermögen beunruhigtes Gewissen zum Schweigen zu bringen<sup>15</sup>. Und schließlich sind es die vielen Äußerungen von Zeitgenossen der Reformatoren, die seiner Auffassung nach diese sittenverderbliche Grundtendenz evident machen und zugleich die verhängnisvollen Folgen in Erscheinung treten lassen, die daraus erwachsen seien. Spricht Ranke von einem Kulturfortschritt, so entsteht bei Döllinger das Bild eines ungeheuerlichen Verfalls. Der Berliner Historiker betont, daß die Reformation die Menschen zu verantwortlichem Handeln innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft angehalten habe. Er verweist auf die Ausbildung einer Standesethik, die von der neuen protestantischen Geistlichkeit dem gemeinen Mann vermittelt worden sei. Döllinger hält dagegen, daß die im Gefolge der Reformation entstandene materielle Gesinnung jedes Verantwortungsgefühl für die Gesellschaft zerstört habe, daß gerade die Geistlichkeit schlimmster Verachtung preisgegeben gewesen sei und daß der Verfall von Frömmigkeit und Sittlichkeit geradezu zu einer Bedrohung für die bürgerliche Ordnung geworden sei.

Döllinger versteht die Reformation mit der von ihr entwickelten Lehre im Gefolge Möhlers als einen radikalen Bruch mit der bisherigen Auffassung des Christentums und nicht etwa, wie Ranke, als Rückbesinnung auf die ursprüngliche Gestalt der lateinischen Kirche<sup>16</sup>. Er spricht

<sup>14</sup>Angesichts dieser Ausgangslage kommt es auch zu keinerlei wissenschaftlichem Diskurs zwischen beiden Historikern. Das zeigt sich etwa daran, daß Döllinger dem von Ranke gegen Möhler erhobenen Einwand, er gehe bei der Bestimmung der konfessionellen Gegensätze vom tridentinischen Dogma aus, das aber eben nicht ohne weiteres mit den Schulmeinungen der scholastischen Theologie identisch sei, keinerlei Bedeutung zumißt. Vielmehr geht auch er von einem überzeitlichen Ideal der römisch-katholischen Kirche aus, von dem sich die Reformation abgewandt habe, vgl. oben, S. 63. Auch hier wird man aber sagen müssen, daß Rankes in der Tat berechtigter Einwand wohl schon deshalb nicht fruchten konnte, weil er nun seinerseits ein einseitiges und deshalb unzutreffendes Bild von der Scholastik entwirft, das als dunkle Folie dient, um die Bedeutung der Reformation desto stärker hervorzuheben.

<sup>15</sup>Vgl. oben, S. 68ff.

<sup>16</sup>Betont Ranke, daß die lutherische Reformation in besonderer Weise an Augustin angeknüpft und so den ursprünglichen Lehrbegriff der lateinischen Kirche wiederhergestellt habe, vgl. vor allem DG III, S. 150f., so bemüht sich Döllinger, den scharfen Gegensatz zwischen der augustinischen und der lutherischen Lehre aufzuzeigen. So stellt er im Zusammenhang seiner Darstellung der Lutherschen Lehre von der Unfreiheit des Willens fest, vgl. *Reformation* III, S. 25: „daß Luther in diesen Fragen sich an Augustin angeschlossen habe, kann nur von denen noch behauptet werden, die entweder Augustins, oder Luthers System und Schriften, oder beide nicht kennen.“ Ausführlich entfaltet der Münchener Kirchenhistoriker diesen Gegensatz, der sich seiner Ansicht nach vor allem am Gegenüber von effektiver Gerechtmachung und forensischer Gerechtsprechung im Verständnis der Rechtfertigung festmacht, a.a.O. III, S. 363ff. Dabei wirft er vor allem Melanchthon den Versuch bewußter Täuschung vor, da dieser in öffentlichen Äußerungen die reformatorische Lehre auf Augustin zurückgeführt habe, obgleich er sich der Problematik dieser Verhältnisbestimmung durchaus bewußt gewesen sei. vgl. dazu auch a.a.O. I, S. 358f., wo Döllinger aufgrund brieflicher Äußerungen Melanchthons erklärt, daß dieser sich „des entschiedenen Widerspruches, in dem Augustin mit der lutherischen Rechtfertigungslehre steht, vollkommen bewußt“ gewesen sei, gleichwohl aber nicht gezögert habe, in der *Confessio Augustana* eine grundlegende Übereinstimmung zu behaupten. Daß der Münchener Kirchenhistoriker mit dieser Kritik an der Rückführung der lutherischen Lehre auf Augustin über

ihr schließlich auch das Verdienst ab, wissenschaftlichen Fortschritt hervorgebracht zu haben. Denn darüber ist er sich mit dem konservativen Ranke einig, daß ein kultureller und wissenschaftlicher Fortschritt davon abhängt, „daß die einmal gewonnene Grundlage der Kultur unverletzt bleibe, daß die wesentlichen Resultate, zu denen es die vergangenen Geschlechter gebracht, von einem Jahrhundert dem anderen überliefert werden.“<sup>17</sup> Unter dieser Voraussetzung mußte seiner Ansicht nach mit der Reformation alle Wissenschaft zugrundegehen, und seinen Quellen meint er denn auch zu entnehmen, daß es sich in der Tat in dieser Weise verhalten habe.

## b. Die Frage nach dem weiteren Horizont von Döllingers Diskurs mit Ranke

Läßt sich die *Reformation* mit ihrer herausgehobenen Kritik an der reformatorischen Rechtfertigungslehre und deren vermeintlichen Folgen tatsächlich als eine römisch-katholische Antwort auf die *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* verstehen, so erhebt sich zugleich die Frage, was Döllinger dazu bewegt, gerade im Hinblick auf diese Thematik den Diskurs mit Ranke als einem der führenden Vertreter der Geschichtswissenschaft auf protestantischer Seite aufzunehmen. Warum sieht er sich nicht ebenso herausgefordert durch Rankes Darstellung der politischen Entwicklungen innerhalb des 16. Jahrhunderts, die in der Gesamtkonzeption seines Werkes auch eine entscheidende Rolle spielt und sich nicht zuletzt gegen den Vorwurf richtet, daß die Reformation die Einheit des Heiligen Römischen Reiches zerstört habe. Die politische Dimension der Reformationsgeschichte ist für das Werk von 1846/48 von untergeordneter Bedeutung. Sofern es auf die Rolle der Territorialmächte eingeht, hat es dabei vor allem ihr Verhältnis zum lutherischen Kirchenwesen im Blick<sup>18</sup>.

Dagegen fällt auf, daß in den beiden schon genannten Rezensionen Döllingers über die *Deutsche Geschichte* eine Kritik von Rankes Deutung der reformatorischen Lehre nirgends in Erscheinung tritt, während aber dessen Sicht der politischen Entwicklungen innerhalb des Reformationszeitalters durchaus einer kritischen Betrachtung unterzogen werden. Die zweite Rezension des vierten und fünften Bandes von 1843 versucht, Rankes Beurteilung einzelner historischer Ereignisse und Persönlichkeiten zu korrigieren bzw. als Verfälschung der historischen

---

Ranke hinaus auch andere Reformationsgeschichtler im Blick hat, deutet er a.a.O. III, S. 372, Anm. 41, an.

<sup>17</sup>Ranke, DG IV, S. 4. vgl. damit Döllinger, *Reformation* I, S. 491: „Alle Wissenschaft steht und ruht auf ihrer historischen Entwicklung, sie lebt von ihrer traditionellen Vergangenheit, wie der Baum von seiner Wurzel.“

<sup>18</sup>Eine Untersuchung von Döllingers Aussagen zur Bedeutung der Reformation für die politische Entwicklung Deutschlands hat Thomas Brechenmacher im Rahmen seiner umfangreichen Arbeit über *Großdeutsche Geschichtsschreibung* geliefert. Hier stellt er im Hinblick auf die Auseinandersetzung des Münchener Kirchenhistorikers mit der Reformation fest, vgl. S. 209: „Theologe in erster Linie, dann Kirchen-, zuletzt Profanhistoriker, dominiert bei ihm jedoch die inhaltliche Auseinandersetzung mit den Kernaussagen lutherischer Lehre. Die Frage nach der Bedeutung des Ereignisses „Reformation“ für den Gang deutscher Geschichte bewegt ihn vergleichsweise nur am Rande.“ Wenn Brechenmacher in seinen „knappen Antworten“ zu dieser Thematik doch „die typischen Grundlinien der katholizistisch-konservativen und großdeutschen Reformationsdeutung“ zu erkennen meint, stützt er sich dabei vor allem auf Döllingers *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte* von 1828, in dem in der Tat die politischen Entwicklungen innerhalb des 16. Jahrhunderts einer umfassenderen Würdigung unterzogen werden, vgl. a.a.O., S. 210ff.

Wirklichkeit zu entlarven<sup>19</sup>. In der Rezension von 1839 setzt sich Döllinger mit den religiös-politischen Voraussetzungen des Werkes auseinander und sucht sie zu widerlegen. Dabei wird die Frage aufgeworfen, ob Rankes Prämisse berechtigt sei, daß die deutsche Nation zur Erneuerung der Kirche und damit auch der staatlichen Verhältnisse berufen gewesen sei. Döllinger vertritt demgegenüber die Auffassung, daß die religiösen und politischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts Auflehnung gegen die rechtmäßigen Autoritäten gewesen seien, denen allein die Aufgabe zugekommen wäre, die zweifellos im Mittelalter eingerissenen Mißstände zu beseitigen<sup>20</sup>.

Was die religiöse Neuerung selbst anbelangt, so geht er in keiner Weise inhaltlich auf die reformatorische Lehre ein. Er bestreitet lediglich unter formalem Gesichtspunkt die Möglichkeit einer Erneuerung des Christentums durch den Rückgriff auf die Heilige Schrift<sup>21</sup>. Und wenn er auf die verhängnisvollen Folgen der Reformation verweist, so hat er gerade nicht einen vermeintlich aus der Rechtfertigungslehre erwachsenen Sittenverfall im Blick, sondern vielmehr eine allgemeine Anarchie, die nicht zuletzt durch die weltlichen Interessen der politischen Führer der Reformation verursacht worden sei. Nicht der Wunsch, Kirche und Staat zu erneuern, sei das ausschlaggebende Motiv zur Unterstützung der religiösen Bewegung gewesen, sondern purer Egoismus. Und insbesondere den Reichsständen, von denen Ranke behauptet, ihre Absicht habe in einer Stärkung Deutschlands bestanden, wirft Döllinger vor, primär nur die Vergrößerung der eigenen Macht im Auge gehabt und dabei „Deutschlands Würde und Macht“ sträflich vernachlässigt zu haben<sup>22</sup>.

Läßt sich Döllingers Diskurs mit Ranke in einen weitergefaßten Kontext einordnen, in dem die besondere Bedeutung der jeweiligen Deutung der reformatorischen Lehre sichtbar wird? Ranke und Döllinger knüpfen, wenn auch in entgegengesetzter Weise, an die *Symbolik* Möhlers an. Dieses Werk wurde veranlaßt durch eine innerprotestantische Rückbesinnung auf das theologische Erbe des 16. Jahrhunderts, die vor allem gegen den Rationalismus gerichtet war. Möhler sah angesichts dieser Entwicklung seine Aufgabe darin, die Haltlosigkeit des altprotestantischen Systems zu entlarven, um so die „gläubigen Protestanten“ in die römisch-katholische

<sup>19</sup>Vgl. HPBI 12 (1843 II), S. 569ff. u. ,S. 677ff.

<sup>20</sup>Als diese rechtmäßigen Autoritäten betrachtet Döllinger das Papsttum und das Kaisertum. Beide Institutionen wurden seiner Ansicht nach als Organe des göttlichen Weltregimentes eingesetzt. In der historischen Entwicklung dieser Institutionen, etwa der Bindung des Primats an den Bischofsstuhl der Reichshauptstadt, die zugleich Sitz des Kaisers gewesen sei, sowie in dem engen Verhältnis zwischen den Päpsten und den Franken im 8. Jahrhundert, sieht er die Wirksamkeit der Providenz Gottes in Erscheinung treten, vgl. HPBI 4 (1839 II), S. 554ff. Insofern kann er die Reformation nur als Auflehnung gegen die gottgewollte Ordnung, als „eine bloße Verneinung aller sichtbaren und positiven Autorität“, so a.a.O., S. 667, verstehen. Die vermeintliche Erneuerung der kirchlichen und staatlichen Verhältnisse stellt sich für ihn a.a.O., S. 664f., als ein Streben des menschlichen Geistes dar, „sich jeder Autorität, die er sich nicht selbst giebt, zu entäußern, wodurch er sich dann selbst zu dem Versuche getrieben fühlte, sich von dem Standpunkte einer unmaßlichen Unbedingtheit der Vernunft und des Verstandes aus, zum Richter über alle Welterscheinungen zu erheben, und sohin auch die Kirche und den Staat auf ein neues zu konstituieren.“

<sup>21</sup>Döllinger übt 1839 zwar Kritik an der Behauptung Rankes, daß die mittelalterliche Frömmigkeit sich ausschließlich als ein bloß äußerlicher Werkdienst dargestellt habe, vgl. a.a.O., S. 663: „Die Kirche hat keineswegs, wie fälschlich behauptet wird, das Wesen und das Verdienst guter Werke schon an sich gefunden in dem Wallfahrten, Fasten, Messenstiften, dem Sprechen bevorzugter Gebete, der Verehrung besonderer Heiligen, dem Beschenken gewisser Altäre; sondern in dem sittlichen Thun und Leiden des in Christo gerechtfertigten Menschen, in den Früchten einer geheiligten Gesinnung und einer gläubigen Liebe.“ Diese Kritik wird jedoch nicht weiter ausgezogen und schon gar nicht gegen die Reformation gewandt.

<sup>22</sup>Vgl. a.a.O., S. 665.

Kirche hinüberzuziehen. Ist es vor diesem Hintergrund denkbar, daß Döllinger den Diskurs mit Ranke gerade im Hinblick auf die Deutung der reformatorischen Rechtfertigungslehre aufnimmt, weil er dessen epochemachendes Werk ganz im Dienste jener kirchlichen Restaurationsbestrebungen auf protestantischer Seite sieht, denen er ebenso wie der Symboliker entgegenzutreten sucht?

Tatsächlich läßt sich erkennen, daß der Münchener Kirchenhistoriker die protestantische Geschichtsschreibung seiner Zeit und dabei vor allem die Kirchengeschichtsschreibung in enger Verbindung mit den konservativen kirchlichen Bestrebungen sieht. „Kein Fach ist in den letzten Jahrzehnten von protestantischer Seite so emsig behandelt worden, als die Kirchengeschichte, und unter den verschiedenen Zeiträumen derselben ist keinem mehr Aufmerksamkeit und Thätigkeit zugewendet worden, als dem Zeitraume der Reformation . . . Der Grund dieses Eifers, zu der Vergangenheit zurückzublicken, liegt eben nicht ferne. Der protestantisch-christliche Glaube ist schon seit geraumer Zeit abhanden gekommen, und alle Bemühungen, ihn aufzufinden, sind zu Schanden worden.“<sup>23</sup> Diese Einschätzung äußert Döllinger in einer 1844 veröffentlichten Artikelserie über den Baseler Reformator Johannes Oecolampad<sup>24</sup>, die sich ihrerseits mit der Oecolampad-Biographie des protestantischen Schweizer Kirchenhistorikers JOHANN JAKOB HERZOG (1805–1882) auseinandersetzt<sup>25</sup>.

Wie bereits im *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte* ist Döllinger davon überzeugt, daß der Protestantismus in der Gegenwart einer inneren Auflösung entgegengehe, da ihm schon „seit geraumer Zeit“ jede positive Glaubensgrundlage verlorengegangen sei. 1828 nahm er nur zaghafte Versuche wahr, diesen Zustand zu überwinden<sup>26</sup>. Jetzt vertritt er die Ansicht, daß die protestantische Kirchengeschichtsschreibung in erster Linie von dem Anliegen bestimmt sei, die Notwendigkeit der Reformation des 16. Jahrhunderts zu erweisen und damit zugleich eine Apologie des orthodoxen Protestantismus zu liefern<sup>27</sup>. Dabei werde durch die „spielende Willkür der Constructions-methode“, die „klangvollen Formeln der modernen Philosophie“ und die „salbungsreichen Phrasen der neuesten pietistischen Mystik“ die historische Wirklichkeit beschönigt: „Das geistreich scheinende Gerade soll das Thatsächliche in den Schatten stellen, die Blößen des Protestantismus bedecken, ihn mit einem idealen Nimbus umgeben und die Leute glauben machen, daß er, weiß Gott, was für geheimnißvolle Tiefen in seinem Schooße verschließe.“<sup>28</sup>

Geht es Döllinger mit seiner Kritik an der reformatorischen Lehre und ihren Folgen möglicherweise darum, die vermeintlichen Blößen des Protestantismus aufzudecken und damit zu zeigen, daß eine Rückbesinnung auf das Erbe der Reformation nicht geeignet sein könne, die kirchlich-theologischen Probleme der Gegenwart zu lösen? Und hat er dabei über den kirchlich-theologischen Horizont hinaus auch gesellschaftlich-politische Zusammenhänge im Blick? Immerhin stellt sich für Ranke, seit 1841 offizieller Geschichtsschreiber des preußischen Hofes,

<sup>23</sup>HPBI 13 (1844 I), S. 705f.

<sup>24</sup>Vgl. oben, Anm. 12.

<sup>25</sup>*Das Leben Johannes Oecolampads und die Reformation der Kirche zu Basel*, Basel 1843.

<sup>26</sup>Vgl. oben, S. 33.

<sup>27</sup>Vgl. HPBI 13 (1844 I), S. 709.

<sup>28</sup>Ebd.

die Reformation des 16. Jahrhunderts als geistig-moralischer Quellgrund des preußischen Staates seiner Zeit dar. Indem Döllinger die positive Reformationsdeutung des Berliner Historikers zu widerlegen sucht, könnte er damit verbundenen politischen Ansprüchen entgentreten wollen. Es wäre denkbar, daß er durch den Nachweis eines im Gefolge der reformatorischen Lehre eingetretenen Verfalls von Frömmigkeit, Sittlichkeit und Wissenschaft deutlich machen will, daß die Gestaltung der Zukunft Deutschlands besser nicht unter protestantischer und d.h. unter preußischer Führung zu vollziehen sei. Diesen Fragen und Überlegungen wird nun im folgenden weiter nachzugehen sein.

## **B. Döllingers Kritik an der reformatorischen Lehre im Kontext seiner Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Protestantismus**

### **1. Die Entwicklungen innerhalb des deutschen Protestantismus bis zum Beginn der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts und ihre Einschätzung durch Döllinger**

#### **a. Die innerprotestantischen Entwicklungen**

Als Döllinger 1846/48 sein dreibändiges Werk über die Reformation veröffentlichte, stellte sich die Situation des deutschen Protestantismus in ganz anderer Weise dar als noch zwanzig Jahre zuvor, also zur Zeit der Abfassung des *Handbuchs der christlichen Kirchengeschichte*. Der Rationalismus, jene Weiterbildung der Aufklärungstheologie, die er in seinem frühen Werk als charakteristisches Merkmal des Protestantismus seiner Zeit betrachtete und wegen ihrer radikalen Kritik an christlichen Grundlehren attackierte, war inzwischen in immer stärkerem Maße in die Defensive gedrängt worden und sollte schließlich im Verlauf der vierziger Jahre ganz an Bedeutung verlieren.

Schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts – Döllinger hatte im *Handbuch* darauf verwiesen<sup>1</sup> – stieß der Rationalismus im *Supranaturalismus* auf einen entschiedenen Gegner, der das Erbe der altprotestantischen Orthodoxie im Sinne einer gemäßigten Aufklärungstheologie weiterzuführen suchte. Daneben formierte sich in der sogenannten *Erweckungsbewegung* eine neue Kraft, die an verschiedene ältere Traditionen, nicht zuletzt an den Pietismus anknüpfte, und ein sehr vielgestaltiges Erscheinungsbild besaß<sup>2</sup>. Gleichwohl zeichnete sich die Erweckungsbewegung durch bestimmte Grundmerkmale aus. Gegenüber der rationalistischen Vernunftkritik drang sie auf eine Frömmigkeit, die der als Erlebnis gedeuteten Erfahrung von Sünde und Wiedergeburt zentrale Bedeutung zumaß. Mit dieser Erlebnisfrömmigkeit verband sich für die Erweckten die Verpflichtung zur strengen Selbsterforschung, aber auch das Streben nach Heiligung und einer im Alltag wirksamen Frömmigkeitspraxis.

Standen im 18. Jahrhundert der ältere Pietismus und die Orthodoxie in deutlicher Konkurrenz zueinander, so ging jetzt die Erweckungsbewegung wenigstens teilweise eine Verbindung mit dem Supranaturalismus ein, um sich auf diese Weise klarer vom Rationalismus abgrenzen zu können. Neben den erlebten Glauben trat das Festhalten des positiven Christentums, die Bejahung von reiner Lehre und Bekenntnis. Unter Rückgriff auf das Erbe der altprotestantischen Orthodoxie wurde die Erlebnisfrömmigkeit systematisiert und der objektive Charakter der ihr zugrundeliegenden Heilstatsachen betont. So entstand allmählich eine repristinierende Theo-

<sup>1</sup>Vgl. oben, S. 33.

<sup>2</sup>Siehe dazu Kantzenbach, *Erweckungsbewegung*, Beyreuther, *Erweckungsbewegung*, Benrath, Art. *Erweckung/Erweckungsbewegungen* (Literatur), Rohls, *Protestantische Theologie I*, S. 417ff.

logie, die schließlich in die sogenannte *konfessionelle Theologie* übergang<sup>3</sup>. Zwei bedeutende Schwerpunkte dieser Richtung entwickelten sich in dem Kreis um ERNST WILHELM HENGSTENBERG (1802–1869) in Berlin, der als Redaktor der 1827 begründeten *Evangelischen Kirchenzeitung* den Rationalismus zu bekämpfen suchte<sup>4</sup> sowie in der sogenannten *Erlanger Theologie*, die sich aus der fränkischen Erweckungsbewegung formierte und zu deren bedeutendsten Vertretern ADOLF HARLESS (1806–1879) zählte<sup>5</sup>.

Seit dem Ende der zwanziger Jahre gewann die konfessionelle Theologie überall in Deutschland immer mehr Einfluß. Das zeigte sich deutlich an der aufsehenerregenden *Hallischen Denunziation* von 1830. Hengstenbergs *Evangelische Kirchenzeitung* bezichtigte die in Halle lehrenden rationalistischen Theologen WILHELM GESENIUS (1786–1842) und JULIUS AUGUST WEGSCHNEIDER (1771–1849) der Heterodoxie und forderte ihre Absetzung von der Universität<sup>6</sup>. Zwar nahm der preußische König FRIEDRICH WILHELM III. (1770–1840, König seit 1797) von disziplinarischen Maßnahmen gegen die beiden Professoren Abstand, gab aber Anweisung, bei der Besetzung theologischer Lehrstühle künftig nur noch solche Gelehrten zu berücksichtigen, deren Theologie eine „Anhänglichkeit an den Lehrbegriff“ der Confessio Augustana erkennen lasse<sup>7</sup>. Zu ähnlichen Konflikten kam es auch in anderen deutschen Staaten, die zu einer zunehmenden Polarisierung innerhalb des Protestantismus führten<sup>8</sup>. Forderten die Vertreter des Rationalismus eine Glaubens- und Gewissensfreiheit, die sich allein der Heiligen Schrift als Glaubensrichtschnur verpflichtet wisse, so drangen die konfessionellen Theologen auf eine enge Bindung des Protestantismus an die alten Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts<sup>9</sup>.

Zwischen diesen beiden Positionen entwickelte sich die sogenannte *Vermittlungstheologie* als eine dritte Größe<sup>10</sup>. Erschien vor dem Hintergrund ihrer antirationalistischen Haltung vielen Vertretern der konfessionellen Theologie der Versuch einer Versöhnung des Christentums mit den modernen Wissenschaften und der neueren Philosophie grundsätzlich verdächtig, so sah die Vermittlungstheologie ihre Aufgabe gerade darin, eine solche Versöhnung herbeizuführen. Dabei wurde auch hier wieder an die geschichtlich überlieferte Gestalt des christlichen Glaubens angeknüpft und eine bloße Kritik der klassischen Lehre vor dem Forum der Vernunft abgelehnt. Dennoch ging die Vermittlungstheologie von der Auffassung aus, daß sich der christliche Glaube nicht auf ein für allemal abgeschlossenes Dogma gründe, sondern jede Zeit einen ihr

<sup>3</sup>Vgl. Fagerberg, *Bekenntnis, Kirche und Amt*, S. 1ff., Beyreuther, *Erweckungsbewegung*, S. 29f. Jacobs, *Entstehung und Wirkung des Neukonfessionalismus*, S. 28ff., spricht von einer komplizierten Entstehungsgeschichte der konfessionellen Theologie, deren Erforschung im einzelnen noch ausstehe. Einen Überblick über die einzelnen Gruppierungen und ihre Unterschiede liefert Flückiger, *Protestantische Theologie*, S. 62ff. Siehe auch Rohls, *Protestantische Theologie I*, S. 420f. u. 563ff.

<sup>4</sup>Zu Hengstenberg siehe Fagerberg, *Bekenntnis, Kirche und Amt*, S. 35ff., Kramer, *Ernst Wilhelm Hengstenberg*, sowie Wulfmeyer, *Hengstenberg als Konfessionalist*. Hier zum Programm der *Evangelischen Kirchenzeitung*, S. 46ff.

<sup>5</sup>Siehe dazu Fagerberg, *Bekenntnis, Kirche und Amt*, S. 49ff., Kantzenbach, *Erlanger Theologie*, und Beyschlag, *Erlanger Theologie*.

<sup>6</sup>Diese Forderung wurde in dem von LUDWIG VON GERLACH verfaßten Aufsatz *Der Rationalismus auf der Universität Halle*, in: EKZ 8 (1830 I), Sp. 38-40, 45-47, ausgesprochen. Siehe dazu Mehlhausen, *Rationalismus*, S. 186f., und Kantzenbach, *Polarisierung*, S. 94f.

<sup>7</sup>Vgl. Mehlhausen, *Rationalismus*, S. 187.

<sup>8</sup>Siehe dazu unten.

<sup>9</sup>Vgl. Kantzenbach, *Polarisierung*, S. 83ff.

<sup>10</sup>Vgl. Hirsch, *Geschichte V*, S. 364ff., Rohls, *Protestantische Theologie I*, S. 571ff.

gemäßen Ausdruck dieses Glaubens finden müsse. Vor dem Hintergrund dieser Auffassung wurde auch eine Bindung des Protestantismus an die historischen Bekenntnisse abgelehnt. Bereits FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER (1768–1834) vertrat die Ansicht, daß nicht der Buchstabe, sondern der Geist der alten Bekenntnisse von bleibender Bedeutung für den Protestantismus sei, der wiederum durch den in der Kirche und ihrer Verkündigung gegenwärtig wirkenden Gemeingeist erfaßt werde<sup>11</sup>. Von hier aus wurde schließlich innerhalb der Vermittlungstheologie der Versuch unternommen, ein neues evangelisches Bekenntnis für die Gegenwart zu entwerfen<sup>12</sup>.

Eng verbanden sich die theologischen Positionen mit den politischen Überzeugungen des Vormärz: „wer als evangelischer Christ die restaurierte Staatenwelt bejahte, pflegte konservativ und orthodox zu sein, wer politisch liberal war, bekannte sich auch zu einer freieren Auffassung der christlichen Lehren, bis hin zur kirchlichen Indifferenz, wie sie in der Weltfrömmigkeit der Vertreter von Wissenschaft, Kunst und Literatur fast durchweg anzutreffen war und vielfach in eine völlig antireligiöse Haltung übergang, wie bei den aufsteigenden Schichten des Besitzbürgertums.“<sup>13</sup> Seit der französischen Julirevolution von 1830 wurden weite Kreise der bürgerlichen Gesellschaft, nicht nur aus dem konservativen, sondern auch aus dem liberalen Lager, in zunehmendem Maße von einer Furcht vor der Revolution erfaßt<sup>14</sup>. Als die eigentlichen Wurzeln der Revolution betrachteten die Konservativen vielfach Unglauben und Atheismus, die sie wiederum mit Aufklärung und Rationalismus in Verbindung brachten<sup>15</sup>.

In Preußen gelangte der konservative Kurs in den vierziger Jahren zum vollen Durchbruch. Ausschlaggebend war dabei der Thronwechsel im Jahre 1840. FRIEDRICH WILHELM IV. (1795–1861, König seit 1840), der selbst in der Erweckungsbewegung beheimatet war und das Ideal eines christlichen Staates realisieren wollte, versuchte durch eine entsprechende Personalpolitik in Kirche, Schule und Verwaltung sowie durch Maßnahmen wie die Erschwerung der Ehescheidung den Unglauben zu bekämpfen<sup>16</sup>. Auch die Diskussion um das kirchliche Bekenntnis erhielt vor diesem Hintergrund, eng verbunden mit der Frage einer Kirchenverfassung, besondere Aktualität.

Seit Beginn des Jahrhunderts hatten konservative wie liberale Theologen eine größere Unabhängigkeit der Kirche vom Staat gefordert, der faktisch das *ius in sacra* ausübte und so in den innerkirchlichen Bereich hineinregierte. Dabei wurde in Anlehnung an staatliche Verfassungsformen auch die Forderung nach einer konstitutionellen Kirchenverfassung mit Presbyterien

<sup>11</sup>Vgl. Ohst, *Schleiermacher*, S. 139ff.

<sup>12</sup>Mehlhausen, *Rationalismus*, S. 194ff.

<sup>13</sup>Kupisch, *Landeskirchen*, S. 50. Freilich ist dies nicht im Sinne eines Pauschalurteils zu verstehen. Kantzenbach, *Gestalten und Typen*, S. 222ff., weist nachdrücklich darauf hin, daß sich unter den konservativ-konfessionellen Theologen durchaus auch solche mit liberalen politischen Ansichten befanden.

<sup>14</sup>Vgl. Schieder, *Problem der Revolution*, S. 233ff., der von einem verbreiteten „Revolutionspessimismus“ mit geradezu eschatologischen Dimensionen spricht. Als charakteristischen Ausdruck dieses Revolutionspessimismus führt er die Äußerung BARTHOLD GEORG NIEBUHRS (1776–1831) in der Vorrede zum zweiten Teil seiner *Römischen Geschichte* von 1830 an: „Jetzt blicken wir vor uns in eine, wenn Gott nicht wunderbar hilft, bevorstehende Zerstörung, wie die römische Welt sie um die Mitte des dritten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung erfuhr: auf Vernichtung des Wohlstands, der Freiheit, der Bildung, der Wissenschaft.“ Siehe dazu auch Kupisch, *Landeskirchen*, S. 56ff.

<sup>15</sup>Vgl. a.a.O., S. 62, sowie Greschat, *Industrielle Revolution*, S. 77f.

<sup>16</sup>Vgl. Nipperdey, *Deutsche Geschichte*, S. 434.

und Synoden laut. In Preußen hatten sich in den zwanziger Jahren erste Ansätze zu einer solchen Kirchenverfassung ausgebildet, die aber nicht weiter entfaltet wurden, da Friedrich Wilhelm III. keineswegs zur Preisgabe seines obrigkeitsstaatlichen Herrschaftsanspruches über die Kirche bereit war und eine rein synodale Verfassung seine Einflußmöglichkeiten beschränkt hätte<sup>17</sup>.

Unter Friedrich Wilhelm IV. geriet die konstitutionelle Kirchenverfassung schließlich immer mehr in den Verdacht, mit der anarchischen Revolution im Bunde zu stehen<sup>18</sup>. Auch die konfessionell-konservativen Theologen standen nun einer solchen Verfassung weitgehend ablehnend gegenüber, hatten sie inzwischen doch in starkem Maße ein Kirchenverständnis ausgebildet, das die Kirche als von Gott eingesetzte Institution betrachtete und das Gegenüber von geistlichem Amt und Gemeinde betonte. Das auf das Bekenntnis verpflichtete Amt allein, so meinten sie, könne den Auflösungserscheinungen der Gegenwart wirksam entgegentreten, während eine Kirche, die in den Händen der Gemeinde liege, diesen Auflösungserscheinungen hoffnungslos ausgeliefert sei<sup>19</sup>. Das Ideal bestand hier also in einer Amts- und Bekenntniskirche. Zugleich lehnten die konservativ-konfessionellen Theologen jede Trennung von Kirche und Staat als revolutionäre Forderung ab, wenngleich sie umgekehrt die Freiheit der Kirche einklagten und sich einem Staatsabsolutismus widersetzen, der sich in innerkirchliche Belange einzumischen suchte<sup>20</sup>. Nicht zuletzt die vom König mit Entschiedenheit festgehaltene Union zwischen Lutheranern und Reformierten führte manche dieser Theologen in einen inneren Konflikt mit der staatlichen Kirchenpolitik, weil ihnen die Union doch als Ausdruck jenes religiösen Indifferentismus erschien, den sie zutiefst ablehnten<sup>21</sup>.

Wenn es den konfessionellen Theologen auch nicht gelang, die preußische Kirche auf ein historisches Bekenntnis aus dem 16. Jahrhundert festzulegen – die 1846 von Friedrich Wilhelm IV. einberufene Generalsynode lehnte dieses Anliegen ebenso ab wie die Formulierung eines

---

<sup>17</sup>Vgl. Geck, *Synoden*, S. 125ff.

<sup>18</sup>Vgl. Nipperdey, *Deutsche Geschichte*, S. 433f.

<sup>19</sup>Vgl. Fagerberg, *Bekenntnis, Kirche und Amt*, S. 195ff.

<sup>20</sup>So kam es seit 1829 zu einem längeren Konflikt zwischen dem preußischen Staat und der *Evangelischen Kirchenzeitung* in Bezug auf die Ehescheidungsgesetzgebung, durch die den Geistlichen die Möglichkeit genommen wurde, schuldhaft Geschiedenen die Wiederverheiratung zu versagen. Dieser Zustand wurde als Eingriff in die innerkirchlichen Verhältnisse scharf kritisiert, vgl. Graf, *Restorationstheologie*, S. 94ff.

<sup>21</sup>Die 1817 auf Initiative Friedrich Wilhelms III. hin geschlossene Union führte nach 1822 zur Separation der schlesischen Lutheraner, die die Annahme der vom König verordneten Unionsagende ablehnten, siehe dazu Nixdorf, *Die lutherische Separation*, S. 221ff. Trotz ihres orthodoxen Standpunktes bekannten sich Hengstenberg und die *Evangelische Kirchenzeitung* ausdrücklich zur Union und billigten insofern auch das gewaltsame Vorgehen der preußischen Regierung gegen die Schlesier, eine Haltung, die zu scharfen Konflikten zwischen den landeskirchlichen Lutheranern in Preußen und den Separatisten führte, vgl. Wulfmeyer, *Hengstenberg als Konfessionalist*, S. 91ff., Besier, *Luthertum innerhalb der Preußischen Union*, S. 134ff. Fagerberg, *Bekenntnis, Kirche und Amt*, S. 39f., weist mit Nachdruck darauf hin, daß Hengstenberg sich aus innerer Überzeugung für die Union aussprach und davon ausging, daß die Lehrdifferenzen zwischen Lutheranern und Reformierten kein Hindernis für ein Zusammengehen darstellten. „Er eiferte für das Bekenntnis und glaubte lange, dass die Union sich sehr wohl mit Bekenntnistreue vereinigen liesse.“ Ein Umschwung erfolgte jedoch nach der Revolution von 1848, in deren Gefolge Hengstenberg zum entschiedenen Unionsgegner wurde, vgl. Wulfmeyer, *Hengstenberg als Konfessionalist*, S. 162ff. A.a.O., S. 122ff., weist Wulfmeyer auch auf die Zweifel an der Union hin, die manche landeskirchliche Lutheraner in Preußen schon zu Beginn der vierziger Jahre befielen. Besonders auf den jährlich abgehaltenen *Triegfelder Konferenzen*, die sich aus Vertretern der pommerschen Erweckungsbewegung zusammensetzten, nahm man die Diskussion um die Union auf und vereinzelt kam es zu Austritten aus der Landeskirche.

neuen Unionsbekenntnisses – und in der Verfassungsfrage ein Kompromiß erreicht wurde<sup>22</sup>, so blieb es in Preußen doch vorerst bei dem restaurativen Kurs. Auch in anderen deutschen Staaten konnte sich die konservative Theologie durchsetzen. In den lutherischen Landeskirchen Norddeutschlands, Sachsens und Bayerns bildete sich ein konfessionelles Luthertum heraus, das sich eng an den Bekenntnisstand des 16. Jahrhunderts anschloß und von hier aus die Union grundsätzlich ablehnte<sup>23</sup>. Verstärkt wurde diese Entwicklung durch die Revolution von 1848, die in Deutschland zu einer Verschärfung der restaurativen Politik und damit auch zu einem engen Bündnis der Regierungen mit der konservativen Theologie führte<sup>24</sup>. Ein Umschwung sollte erst in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts erfolgen.

Zunächst kam es zu einer Allianz der konservativen Kräfte über die Konfessionsgrenzen hinweg, die etwa in den süddeutschen Landtagen ebenso in Erscheinung trat wie in dem seit 1831 erscheinenden *Berliner Politischen Wochenblatt*, das unmittelbar durch die Julirevolution angeregt war und Katholiken wie den preußischen General JOSEPH MARIA VON RADOWITZ (1797–1853) und KARL ERNST JARCKE (1801–1852) zur Zusammenarbeit mit den Protestanten ERNST LUDWIG VON GERLACH (1795–1877) und HEINRICH LEO (1789–1853) verband<sup>25</sup>. Diese Allianz zerbrach jedoch im Jahre 1837 infolge des sogenannten *Kölner Ereignisses*<sup>26</sup>, da sich die konservativen Protestanten weitgehend gedrängt sahen, das Vorgehen der preußischen Regierung gegen den Kölner Erzbischof zu billigen. Das *Berliner Politische Wochenblatt* löste sich auf, demgegenüber entstand in München unter der Redaktion von Jarcke und JOSEPH GÖRRES (1776–1848) ein eigenes Organ für den konservativen Katholizismus: die *Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland*<sup>27</sup>. „Es erwies sich in Deutschland als unmöglich, die Katholiken und Protestanten in der Abwehr des Unglaubens zu einer überkonfessionellen, christlich-konservativen Partei zu entwickeln“<sup>28</sup>. Vielmehr stand man nun einander feindlich gegenüber und trat bisweilen in einen offenen Kampf.

<sup>22</sup>Vgl. Neuser, *Landeskirchliche Reform-, Bekenntnis- und Verfassungsfragen*, S. 350ff., sowie Wulfmeyer, *Hengstenberg als Konfessionalist*, S. 162ff.

<sup>23</sup>Vgl. Krummwiede, *Konfessionelle Tradition*, S. 232ff., Koch, *Neuprofilierung*, S. 203ff.

<sup>24</sup>Vgl. Kupisch, *Landeskirchen*, S. 62ff., sowie Nipperdey, *Deutsche Geschichte*, S. 435f.

<sup>25</sup>Vgl. Schnabel, *Deutsche Geschichte* IV, S. 143ff.

<sup>26</sup>1837 wurde der Kölner Erzbischof Clemens August Droste zu Vischering auf Anweisung der preußischen Regierung inhaftiert, da er konfessionell gemischte Ehen nur unter den in einem päpstlichen Breve von 1830 vorgeschriebenen Bedingungen einsegnen ließ. Die preußische Regierung hatte in den vorangegangenen Jahren den Episkopat zu einer großzügigeren Praxis bewegen können, die in einem geheimen Abkommen geregelt worden war. An dieses ohne das Wissen Roms zustandegekommene Abkommen fühlte sich Droste Vischering jedoch nicht gebunden. Seine Inhaftierung provozierte eine Welle der Empörung vor allem auf römisch-katholischer Seite. Besonders der Münchener Görres-Kreis sah sich zur Reaktion veranlaßt. Joseph Görres selbst veröffentlichte unter dem Titel *Athanasius* eine Streitschrift, die innerhalb weniger Monate mehrere Auflagen erlebte. Auch Döllinger griff in die Diskussion ein durch seine 1838 erschienene Schrift *Ueber gemischte Ehen*, vgl. Friedrich, *Döllinger* II, S. 26ff. Zu den Hintergründen des Kölner Ereignisses siehe Schnabel, *Deutsche Geschichte* IV, S. 106ff., u. Nipperdey, *Deutsche Geschichte*, S. 418ff.

<sup>27</sup>Zu dieser Zeitschrift siehe Wacker, *Historisch-politische Blätter*, S. 141ff., Weber, *Die Historisch-politischen Blätter als Forum für Kirchen- und Konfessionsfragen*, Albrecht/Weber, *Mitarbeiter*, S. 9ff.

<sup>28</sup>Schnabel, *Deutsche Geschichte* IV, S. 145.

## b. Döllingers Einschätzung der innerprotestantischen Entwicklungen

Entstanden die *Historisch-politischen Blätter* als unmittelbare Reaktion auf den Bruch der konservativen Allianz, so wurde das Verhältnis der Zeitschrift zum konservativen Protestantismus gleich im ersten Heft vom April 1838 in dem Aufsatz *Ueber die gegenwärtige Stellung der katholischen Kirche zu den von ihr getrennten Confessionen* geradezu programmatisch entfaltet<sup>29</sup>. Der Verfasser dieses Aufsatzes ist vermutlich niemand anderes als Döllinger gewesen<sup>30</sup>.

Der Aufsatz steht ganz unter dem Eindruck des Kölner Ereignisses. Angesichts der Haltung des konservativen Protestantismus gegenüber dem Vorgehen der preußischen Regierung erteilt Döllinger der Hoffnung eine Absage, „daß es möglich sey zwischen der Kirche und denen, die zwar außerhalb derselben stehen, aber sich des Festhaltens an gewisse Grundwahrheiten des Christenthums rühmen, ein auf Abwehr der gemeinschaftlichen, rationalistischen oder antichristlichen Gegner gerichtetes Bündniß zu Stande zu bringen“<sup>31</sup>. Allzudeutlich habe sich gezeigt, daß der konservative Protestantismus der römisch-katholischen Kirche und ihren Interessen feindlich gegenüberstehe<sup>32</sup>. Für Döllinger offenbart sich in dieser Feindschaft ein Widerspruch gegen die Wahrheit selbst, die von der römisch-katholischen Kirche und ihren rechtmäßigen Instanzen festgehalten und verteidigt werde. Demgegenüber sieht er die Katholiken zu einer kompromißlosen Verteidigung der Wahrheit herausgefordert und sucht von hier aus die Beziehungen zwischen den Konfessionen näher zu bestimmen. Dabei unterscheidet er zwischen den religiösen, den wissenschaftlichen und den staatsrechtlichen Verhältnissen<sup>33</sup>.

Im Hinblick auf die religiösen Verhältnisse ergibt sich für ihn die Notwendigkeit einer klaren Abgrenzung gegenüber dem konservativen Protestantismus. Eine mittlere Position zwi-

<sup>29</sup>HPBI 1 (1838 I), S. 29-44.

<sup>30</sup>Lösch, *Döllinger und Frankreich*, S. 527f., weist den Aufsatz der Verfasserschaft Döllingers zu. Neben inneren Kriterien führt er für seine Entscheidung eine Notiz aus einem Brief Jarckes an Moritz Lieber vom 16. Juni 1838 an, die besage, „daß ‚der Aufsatz über Stellung der Katholiken gegen die andern Religionsparteien im 1. Heft der Hist.-pol. Bl.‘ (sc.: Jahrg. 1838 I) ‚von Döllinger‘ verfaßt ist.“ Diesem eindeutig erscheinenden Befund steht nun aber die Zuordnung entgegen, die Albrecht/Weber, *Mitarbeiter*, S. 15, vornehmen: Sie ordnen den Aufsatz Jarcke zu. Albrecht/Weber stützen sich bei ihren Zuordnungen auf entsprechende Angaben im Redaktionsarchiv der *Historisch-politischen Blätter*, vor allem in Mitarbeiterlisten, Honorarabrechnungen, Korrespondenzen etc., vgl. a.a.O., S. 13. Da sie bedauerlicherweise darauf verzichten, ihre Ergebnisse im einzelnen zu erläutern, ist eine Überprüfung nicht möglich. Eine schriftliche Nachfrage bei Herrn Professor Albrecht blieb ergebnislos, da er im Oktober 1999 verstarb. Geht man davon aus, daß die von Lösch mitgeteilte Notiz authentisch ist – und es besteht keinerlei Anlaß, daran zu zweifeln –, so erscheint es seltsam anzunehmen, daß Jarcke der Verfasser des Aufsatzes wäre, ihn aber gegenüber Lieber als Produkt Döllingers ausgeben würde. Führt man sich zusätzlich die von Lösch angeführten inneren Kriterien vor Augen, insbesondere die programmatischen Ausführungen über katholische Reformationsgeschichtsschreibung, die sich in eine deutliche Beziehung zur *Reformation* von 1846/48 setzen lassen, vgl. unten S. 146f., dann erscheint die Verfasserschaft Döllingers wahrscheinlicher.

<sup>31</sup>HPBI 1 (1838 I), S. 32.

<sup>32</sup>Döllingers Kritik gilt vor allem der von Hengstenberg herausgegebenen *Evangelischen Kirchenzeitung*, vgl. a.a.O., S. 35ff. Ihr wirft er vor, der „Unterdrückung des kirchlichen Lebens und seiner selbstständigen Entwicklung durch die weltliche Gewalt“ dort entgegenzutreten, „wo sie selbst der Gegenstand der Beeinträchtigung ist“. Sobald aber katholische Interessen berührt würden, scheue sich das Blatt nicht, „mit denen gemeine Sache“ zu machen, „die sonst seine eigenen bittersten Feinde sind. Gilt es doch an der verhaßten einen, wahren Kirche die tiefe, unversöhnliche Bitterkeit des verjährten Hasses auszulassen!“ Daneben verweist der Münchener Kirchenhistoriker a.a.O., S. 38, jedoch darauf, daß unter den konservativen Protestanten auch einzelne Stimmen zu hören gewesen seien, die „mit Kraft und Entschiedenheit in eben derselben Sache die Parthei des Rechts und der wahren kirchlichen Freiheit genommen haben.“

<sup>33</sup>Vgl. a.a.O., S. 30f.

schen den Konfessionen sei für jeden aufrichtigen Katholiken völlig inakzeptabel, da sie zu einem Aufgeben des „kirchlich-katholischen“ Standpunktes und somit auch zu einem Abfall von der Wahrheit führen müsse<sup>34</sup>. Scheidet insofern nach Döllinger ein religiöses Bündnis zur Bekämpfung des gemeinsamen atheistischen Gegners aus, so dürfen sich seiner Ansicht nach die Katholiken dennoch der „rückläufigen Bewegung zur positiven Wahrheit“ innerhalb des Protestantismus freuen. Denn diese Bewegung „muß kraft der innern unabweislichen Konsequenz, die in den Dingen liegt, – diejenigen, aber auch nur diese, die eines guten Willens sind, über kurz oder lang auf das Gebiet der Kirche führen.“<sup>35</sup>

Döllinger ist davon überzeugt, daß sich der konservative Protestantismus in einer Aporie befinde. Sie besteht seiner Auffassung nach darin, daß er sich auf dem „traurigen Standpunkte der falschen Mitte zwischen der vollen christlichen Wahrheit, wie die Kirche sie lehrt, und dem consequenten Unglauben“ bewege<sup>36</sup>. Weil er sich bei seinen Bemühungen, das positive Christentum zu restaurieren, der römisch-katholischen Kirche verweigere, in der allein der christliche Glaube unverfälscht bewahrt werde, darum könne er letztlich nie zu einem klaren Standpunkt gegenüber der völligen Auflösung des Christentums gelangen, wie sie der Rationalismus betreibe<sup>37</sup>.

Mit dieser Einschätzung knüpft Döllinger an seine bereits im *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte* von 1828 entfaltete Kritik an der Reformation an<sup>38</sup>. Ihm wird der Vorwurf gemacht, durch die Verwerfung der kirchlichen Autorität und die Erhebung der Heiligen Schrift zur alleinigen Glaubensnorm die christliche Lehre der subjektiven Willkür des Einzelnen anheimgestellt zu haben. Insofern stellt der Rationalismus für den Münchener Kirchenhistoriker lediglich die konsequente Fortbildung der Reformation dar. Mit demselben Recht, das die Reformatoren für sich im Gegenüber zur römischen Kirche beansprucht hätten, könne, so seine Argumentation, auch der Rationalismus gegenüber dem konservativen Protestantismus, der die Restauration des altprotestantischen Bekenntnisstandes fordere, die ungehinderte Anwendung des Schriftprinzips einklagen. Die „gläubigen Protestanten“ müßten sich insofern „immer in den doppelten Widerspruch“ verwickeln, „sich der katholischen Wahrheit gegenüber, auf das Feld des Unglaubens, den sie doch verabscheuen, und den Ansichten dieses letzteren gegenüber, auf das Gebiet der kirchlichen Argumente zurückziehen zu müssen.“<sup>39</sup> Mit anderen Worten also: Gegenüber der römisch-katholischen Kirche müsse sich der konservative Protestantismus wie die Reformation auf das Schriftprinzip berufen, gegenüber dem Rationalismus müsse er aber dieses Schriftprinzip, dem sich auch seine eigene Existenz verdanke, einschränken und damit faktisch aufheben.

Diesen „doppelten Widerspruch“ den „gläubigen Protestanten“ vor Augen zu führen und ih-

<sup>34</sup>Vgl. a.a.O., S. 32.

<sup>35</sup>A.a.O., S. 33.

<sup>36</sup>Vgl. a.a.O., S. 34.

<sup>37</sup>Diese Einschätzung wiederholt Döllinger a.a.O., S. 35, im Hinblick auf die *Evangelische Kirchenzeitung*, die sich „die Vertheidigung des Christenthums gegen den Rationalismus zur Aufgabe“ gemacht habe. Ihm wird zugestanden, daß sie „diesen Kampf mit Geist und überwiegendem Talent geführt hat“, jedoch nur „in so weit es ihr eigener, in Allem was die Kirche betrifft, durchaus unklarer und mißlicher Standpunkt gestattet.“

<sup>38</sup>Vgl. oben, S. 26ff.

<sup>39</sup>HPBl 1 (1838 I), S. 34.

nen auf diese Weise deutlich zu machen, daß bereits die Reformation des 16. Jahrhunderts ein verhängnisvolles Unternehmen gewesen sei, darin erblickt der Münchener Kirchenhistoriker eine wesentliche Aufgabe für den Katholizismus seiner Gegenwart. Dieser Aufgabe muß seiner Auffassung nach auch die wissenschaftliche Arbeit auf römisch-katholischer Seite dienen, insbesondere auf dem Feld der Geschichtsschreibung<sup>40</sup>. Döllinger dringt auf eine unbefangene historische Forschung, die sich auf geschichtliche Quellen stütze und von hier aus die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts zu beleuchten suche. Er meint, daß dabei ein grundsätzlich negatives Bild von den Ursprüngen des Protestantismus zustandekommen werde<sup>41</sup>. Dadurch müßten die falschen Ansichten der „gläubigen Protestanten“ von ihrer Konfession in Frage gestellt werden. Wer „dann vor dem Glanze der Wahrheit erblindet, wer sie nicht ertragen kann und wem sie statt zur Auferstehung zu noch tieferem Falle gereicht, den richtet die Wahrheit durch sich selbst, nicht der Mensch, der sie verkündet.“<sup>42</sup>

So klar der Aufsatz für eine klare Abgrenzung zwischen den Konfessionen in religiöser Hinsicht dringt und den wissenschaftlichen Diskurs ganz in den Dienst dieser Abgrenzung stellt, so sehr wirbt er zugleich für eine Zusammenarbeit im Hinblick auf die staatsrechtlichen Verhältnisse. Eine solche Zusammenarbeit stellt nach Ansicht Döllingers eine dringende Notwendigkeit dar, weil beide Konfessionen zwei gemeinsamen Gegnern gegenüberstünden, denen nur vereint wirksam zu begegnen sei. Döllinger verweist zum einen auf die atheistisch-anarchische Revolution, die das Christentum zu beseitigen suche und dabei keinen Unterschied zwischen den Konfessionen mache. Zum anderen spricht er von den absolutistischen Ansprüchen des Staates, der die Kirche seinem Willen unterzuordnen und über ihre inneren Belange zu bestimmen suche<sup>43</sup>. Insofern sei man katholischerseits zur Zusammenarbeit mit den konservativen Protestanten im Hinblick auf die staatsrechtlichen Verhältnisse bereit, jedoch unter der Bedingung, daß die rechtliche Gleichstellung der Konfessionen und die Freiheit der römisch-katholischen Kirche durch die Protestanten nicht angetastet werde.

Eine gewisse Skepsis, inwieweit sich der Protestantismus dabei als verlässlicher Partner erweisen werde, läßt sich angesichts der Eindrücke des Jahres 1837 nicht überhören. Darüberhinaus vertritt Döllinger die Ansicht, daß der Protestantismus der Revolution teilweise bewußt oder

---

<sup>40</sup>Vgl. a.a.O., S. 38ff.

<sup>41</sup>Demgegenüber ist Döllinger davon überzeugt, daß eine ebenso notwendige Aufdeckung der Mißbräuche und Irrtümer innerhalb der römisch-katholischen Kirche diese grundsätzlich nicht in Frage stellen könne. Diese Überzeugung gründet sich auf die Differenzierung zwischen der Kirche als göttlich autorisierter Institution zur Verkündigung der Wahrheit einerseits und der mißbräuchlichen Anwendung der Wahrheit durch einzelne Menschen andererseits, vgl. a.a.O., S. 39.

<sup>42</sup>A.a.O., S. 40.

<sup>43</sup>Vgl. a.a.O., S. 41, wo davon die Rede ist, daß in der Gegenwart im Hinblick auf die bürgerlichen Verhältnisse ein Frieden zwischen den Konfessionen herrsche. „Diesen Frieden hat nicht die Willkür der Menschen, sondern die Macht der Dinge geschlossen, ihn recht zu begreifen, ihn aufrecht zu erhalten, ihn weiter auszubilden, ihn gegen die indifferentistisch-revolutionäre, alles Christliche auflösende Strömung, wie gegen den Absolutismus zu schirmen, der den nackten Willen der Staatsgewalt als Gesetz und Norm der Kirche aufzwingen und in geistlichen wie in zeitlichen Dingen mit herrscherlicher Willkür gebieten will, das ist die Aufgabe der Gegenwart.“ Gerade die revolutionären Kräfte, so die Warnung Döllingers a.a.O., S. 42, warteten nur darauf, daß der äußere Friede zwischen den Konfessionen zerstört werde, um desto wirksamer ihr zerstörerisches Werk verrichten zu können. „Der Feind ist mitten unter uns,– die anarchische Revolution mit allen ihren Gräueln wartet nur auf den Moment, wo etwa das unter der Asche glimmende Feuer des alten Zwistes, an dem das deutsche Reich zu grunde gegangen, wieder in hellen Flammen aufschlüge, um dann an beiden Theilen unbarmherzige Rache zu üben.“

unbewußt zuarbeite, indem „manche Fractionen der protestantischen Parthei im offenen oder geheimen Bündnisse mit jenem Feinde stehen und wieder andere durch ihre absolutistischen Neigungen und Vorurtheile die Verhältnisse diesem Abgrunde entgegen treiben“<sup>44</sup>. Hat er dabei einerseits wie schon 1828 den Rationalismus im Blick, so kritisiert er andererseits jene konservativen Kräfte innerhalb des Protestantismus, die von der Notwendigkeit einer starken Staatsmacht zur Bekämpfung der Revolution überzeugt sind, dadurch seiner Auffassung nach aber gerade revolutionäre Gegenbewegungen provozieren. „Wir werden endlich nicht verschweigen, wie die Glaubensspaltung selbst die Wurzel und Mutter jener unvermeidlichen Consequenzen der Revolution und des Absolutismus war, unter deren gewaltsamen Hin- und Herzerren der Boden, auf dem das europäische Staatsgebäude ruht, zusammen zu brechen droht.“<sup>45</sup> Döllinger betrachtet die Reformation selbst als Quelle und Ausgangspunkt für Revolution und Absolutismus, jener Kräfte, die sich in der Gegenwart als so massive Bedrohungen erwiesen. Dieser Zusammenhang, so seine Forderung, müsse dem konservativen Protestantismus deutlich vor Augen gestellt werden, der doch zur Überwindung der Gegenwartsprobleme an das Erbe eben jener Reformation anzuknüpfen suche. Damit sieht er ihn hinsichtlich seiner politischen Ziele in einer ähnlich widersprüchlichen Lage wie hinsichtlich der religiösen Erneuerungsbestrebungen.

Diese Einschätzungen machen den Aufsatz von 1838 äußerst aufschlußreich. Zunächst läßt er Döllingers grundsätzliche Haltung gegenüber den konservativ-restaurativen Tendenzen innerhalb des zeitgenössischen Protestantismus deutlich erkennen. Diese Tendenzen werden im Hinblick auf gemeinsame politische Ziele zwar wohlwollend zur Kenntnis genommen, grundsätzlich erscheint es ihm aber fraglich, ob sich der konservative Protestantismus nicht immer wieder katholischen Interessen entgegenstellen werde. Darüberhinaus wird der Konservativismus der „gläubigen Protestanten“ mit einem Gefühl der Überlegenheit betrachtet. Weil er sich stets nur auf die Reformation gründe, die doch gerade die Quelle für religiösen Indifferentismus und anarchische Revolution sei, darum müsse er letztlich immer wieder in einen Selbstwiderspruch geraten. Diese Einschätzung läßt den Münchener Kirchenhistoriker darauf hoffen, daß der konservative Protestantismus schließlich zur Selbsterkenntnis gelangen und so in nicht mehr allzuferner Zukunft den Weg in die römische Kirche finden werde<sup>46</sup>. Diese Selbsterkennt-

<sup>44</sup> A.a.O., S. 42f.

<sup>45</sup> A.a.O., S. 43.

<sup>46</sup> Geradezu enthusiastisch bringt Döllinger diese Hoffnung vier Jahre später zum Ausdruck in der Artikelserie *Ueber „protestantische Kirchenverfassung“*, vgl. HPBl 10 (1842 II), S. 210. Hier führt er die Bemühungen, den Protestantismus wieder stärker an eine Bekenntnisgrundlage zu binden und dadurch der rationalistischen Auflösung des traditionellen Lehrbegriffs entgegenzuwirken, auf ein Wiedererwachen des religiösen Bewußtseins in der Gegenwart zurück. Mit dieser Zeittendenz, die seiner Ansicht nach Katholizismus und Protestantismus gleichermaßen erfaßt, sieht er das Bedürfnis nach einer Erneuerung des kirchlichen Lebens verbunden. „Der junge Wein des wiedererwachten Glaubens nämlich ergießt sich in täglich reicherer Fülle wie über die katholische Kirche, so auch über die von ihr getrennten Bekenntnisse. Wo er die festen Schläuche finde, die ihn zu bewahren vermögen, wo die morschen, die er zerbricht, das wird vielleicht eine nicht mehr zu ferne Katastrophe lehren“. Döllinger erwartet, daß die konservativen Protestanten allmählich zu der Einsicht gelangen werden, daß das religiöse Bewußtsein innerhalb des Protestantismus grundsätzlich keine Befriedigung finden könne und eine Erneuerung des kirchlichen Lebens hier schlechthin unmöglich sei. Diese Einschätzung veranlaßt ihn zu der Hoffnung auf eine baldige Selbstauflösung des Protestantismus. „Es ist, als wollte noch ein schöner Morgen über unser Geschlecht heraufgehen, und das unwillige Murren des Schläfers, welcher, ungehalten über die Unruhe, die ihn aus den Träumen weckte, bedauert, seine Phantasiegebilde entschwinden zu sehen, ist eben so wie der Jubel dessen,

nis zu fördern, darin sieht er eine entscheidende Aufgabe für den Katholizismus seiner Zeit.

Ganz in diesem Sinne versucht Döllinger im Verlauf der vierziger Jahre in Aufsätzen und Schriften aufzuzeigen, daß von den zeitgenössischen innerprotestantischen Bemühungen um Bekenntnis und Kirchenverfassung<sup>47</sup> keinerlei Erfolg zu erwarten sei<sup>48</sup>. Seine Argumente sollen hier im einzelnen nicht näher verfolgt werden. Vor allem vertritt er immer wieder die Ansicht, daß der Protestantismus viel zu sehr von rationalistischem Geist durchsetzt sei, als daß sich der konfessionelle Kurs allgemein durchsetzen ließe<sup>49</sup>. Nicht ohne Häme verweist er auf

---

welcher der längsterwarteten Sonne entgegenjauchzt, ein Zeichen des Erwachens, Lebens, Auferstehens.“

<sup>47</sup>Döllinger hat dabei zwar in besonderer Weise, aber keineswegs ausschließlich die konfessionelle Theologie im Blick. Zugleich setzt er sich auch immer wieder mit Ansätzen aus dem Bereich der Vermittlungstheologie auseinander. Wenn im folgenden vom „konservativen Protestantismus“ als Gegner des Münchener Kirchenhistorikers die Rede ist, so ist dieser Begriff dementsprechend in einem weiteren Sinn zu verstehen. Er bezieht sich nicht nur auf das Lager der konfessionellen Theologen. Vielmehr schließt er auch andere theologische Richtungen des 19. Jahrhunderts ein, die zwar ebenfalls dem theologischen Erbe der Vergangenheit und insbesondere der Reformation wieder einen verbindlicheren Stellenwert für die Gegenwart zumessen, dabei aber weitaus gemäßigtere Positionen vertreten. Eine solche Subsumierung wirkt unscharf, trägt aber der Wahrnehmung Döllingers Rechnung. So sehr dieser nämlich die Vielgestaltigkeit der zeitgenössischen protestantischen Theologie zur Kenntnis nimmt – gerade mit dem Hinweis auf diese Vielgestaltigkeit sucht er die Vergeblichkeit aller Bemühungen um Bekenntnis und Kirchenverfassung darzulegen –, so sehr sieht er doch Theologen unterschiedlichster Prägung durch das im Gegenüber zum Rationalismus *konservative* Bestreben bestimmt, die positive Religion festzuhalten und dadurch dem Protestantismus wieder ein stärkeres Profil zu geben.

<sup>48</sup>Zu nennen sind die Artikelserie *Ueber „protestantische Kirchenverfassung“*, in: HPBl 6 (1840 II), S. 596-609 u. HPBl 10 (1842 II), S. 209-228, 529-543, die Artikelserie *Kirche und Kirchen*, in: HPBl 12 (1843 II), S. 697-719, u. HPBl 13 (1844 I), S. 44-71, 189-206, 383-396, 449-466, 690-709, 785-809, der Aufsatz *Katholizität im Protestantismus*, HPBl 13 (1844 II), S. 114-130, sowie schließlich auch die beiden im Zusammenhang des sogenannten *Kniebeugestreites* entstandenen Schriften *Die Frage von der Kniebeugung der Protestanten von der religiösen und staatsrechtlichen Seite erwogen* und *Der Protestantismus in Bayern und die Kniebeugung* von 1843. Zur Verfasserschaft Döllingers vgl. Albrecht/Weber, *Mitarbeiter*, S. 16. Die Artikelserie *Ueber „protestantische Kirchenverfassung“* beschäftigt sich mit der innerprotestantischen Diskussion der vierziger Jahre um Bekenntnis und Kirchenverfassung. In der Artikelserie *Kirche und Kirchen* liefert Döllinger einen Überblick über den vermeintlichen Zustand des zeitgenössischen Protestantismus in Europa. Dabei geht er auch auf die Verhältnisse in Deutschland ein und behandelt die Bekenntnisfrage. Er vertritt die Ansicht, daß der deutsche Protestantismus aufgrund seiner Vielgestaltigkeit in dieser Frage zu keiner Übereinkunft gelangen werde. In den beiden im Zusammenhang des Kniebeugestreites entstandenen Schriften setzt sich Döllinger dem konfessionellen Erlanger Theologen Adolf von Harleß auseinander, der als Landtagsabgeordneter die Kniebeugungsordre des bayerischen Königs Ludwigs I. als Verletzung der den Protestanten in der Verfassung zugesicherten Bekenntnisfreiheit kritisiert hatte. Harleß hatte dabei auf die Stellung der Konkordienformel zur Adoration der geweihten Hostie verwiesen. Döllinger nimmt dieses Argument auf und versucht vor allem in der zweiten Schrift seine Fragwürdigkeit aufzuzeigen. Seiner Auffassung nach habe der bayerische Protestantismus den Lehrbegriff der Konkordienformel durch die Zulassung einzelner nach Bayern immigrierter Reformierter zum lutherischen Abendmahl faktisch preisgegeben. Vor dem Hintergrund dieser Einschätzung holt er aus zum Schlag gegen die konfessionellen Bestrebungen innerhalb der lutherischen Landeskirche Bayerns.

<sup>49</sup>Diese Einschätzung hält Döllinger etwa der konfessionellen Theologie in Bayern entgegen. Er erklärt, daß ein großer Teil der Pfarrerschaft und Theologen nicht geneigt sei, sich dem konfessionellen Kurs anzuschließen, und den Weisungen des Oberkonsistoriums in München keinerlei Beachtung zumesse, vgl. *Protestantismus in Bayern*, S. 57f. Doch selbst das konfessionell gesinnte Oberkonsistorium stütze durch die Befürwortung der Zulassung einzelner Reformierter zum lutherischen Abendmahl eine indifferente „Religions- und Sakramentsmengerei“, die auf rationalistischen Einfluß zurückgehe, vgl. a.a.O., S. 12 u. 50. Auch anhand der innerhalb der lutherischen Kirche Bayerns gebräuchlichen Agende und des Gesangbuches zeigt sich für Döllinger deutlich, daß der Rationalismus „dem deutschen Protestantismus und dem bayerischen insbesondere noch immer tief im Blut sitzt“, vgl. a.a.O., S. 49. Vor diesem Hintergrund kann er a.a.O., S. 17, den konfessionellen Kurs in Bayern mit drastischen Worten als vergebliches Unterfangen bezeichnen: „Wenn nun gleichwohl nebst den Consistorien ein Theil der protestantischen Prediger und Theologen in Bayern . . . die symbolischen Bücher und vorzüglich die Concordienformel noch unter sich möglichst aufrecht erhalten will, so wird ihnen Niemand, wenigstens kein Katholik, diesen Versuch

die Auseinandersetzungen zwischen Rationalisten und konfessionellen Theologen in vielen deutschen Landeskirchen<sup>50</sup>. Ebenso betont er immer wieder die Vielgestaltigkeit der theologischen Ansätze auch unter denjenigen protestantischen Theologen, die der Bekenntnisfrage grundsätzlich aufgeschlossen gegenüberstünden. An eine eindeutige Klärung dieser Frage sei insofern nicht im entferntesten zu denken<sup>51</sup>. Döllinger scheint geradezu von der Absicht bestimmt zu sein, die konservativen Protestanten zu demoralisieren, indem er ihnen den angeblich voranschreitenden Prozeß innerer Zersplitterung und Auflösung als „vollkommen naturgemäße Entwicklung und Fortbildung“<sup>52</sup> ihrer Konfession vor Augen stellt. „Was soll nun aber werden? Der fromme Spener wußte schon vor hundert fünfzig Jahren keinen andern Rath, als den, man solle eben abwarten, bis der heilige Geist die Widersprüche beseitige. Seitdem aber haben sich die Widersprüche mehr als verzehnfacht, und bis zur Stunde vermag kein Auge auch nur das leiseste Anzeichen zu entdecken, daß der Heilige Geist sich irgend wie mit den protestantischen Angelegenheiten zu befassen gedenke.“<sup>53</sup>

Vor diesem Hintergrund legt sich nun aber tatsächlich die Annahme nahe, daß auch Döllingers Kritik an der Reformation, wie sie seit den vierziger Jahren und insbesondere in dem Werk von 1846/48 zum Ausdruck kommt, im Kontext seiner Auseinandersetzung mit den innerprotestantischen Entwicklungen seiner Gegenwart steht. Fordert er 1838, den „gläubigen Protestanten“ die „Geschichte ihrer eigenen Parthei vorzuhalten“, um die Fragwürdigkeit einer religiösen Rückbesinnung auf das 16. Jahrhundert aufzuzeigen, so nimmt er in der *Reformation* gerade die religiös-theologische Entwicklung des Protestantismus in den Blick, um nachzuweisen, daß die Reformation in religiöser und sittlicher Hinsicht einen Verfallsprozeß provoziert habe. Daß er dabei in herausgehobener Weise die reformatorische Rechtfertigungslehre wahrnimmt und von hier aus den Verfall begründet, erscheint wenig überraschend. Denn diese Lehre gehört zum Grundbestand des altprotestantischen Bekenntnisses, um das sich der konservative Protestantismus bemühte<sup>54</sup>. Es war, wie sich oben zeigte, Möhler, der hier die Richtung vorgab. Wenn Döllinger gerade im Hinblick auf die Deutung der Rechtfertigungslehre und ihrer Konsequenzen den Diskurs mit Ranke aufnimmt, so offenbar deshalb, weil er davon überzeugt ist, daß die *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* gerade dazu geeignet sei, den „gläubigen Protestanten“ ein illusionäres Bild von der Reformation zu vermitteln. Auch die in der *Reformation* vertretene These, daß der religiös-sittliche Verfall und damit letztlich die Rechtfertigungslehre selbst Ausgangspunkt für Revolution und Atheismus gewesen sei, liegt ganz auf der Linie des Programms von 1838. Denn Döllinger dringt hier darauf, das von den Konservativen beider Konfessionen so sehr gefürchtete Schreckgespenst der Revolution als unmittelbares Erzeugnis der Reformation zu entlarven.

Diese aufgezeigten Linien im Blick behaltend, soll nun im folgenden Döllingers Kritik an der

---

nicht verkümmern, und wir können es ruhig abwarten, bis die Todten ihre Todten begraben.“

<sup>50</sup>So in der Artikelserie *Ueber „protestantische Kirchenverfassung“*, vgl. HPB1 10 (1842 II), S. 532ff.

<sup>51</sup>Vgl. in der Artikelserie *Kirche und Kirchen*, HPB1 13 (1844 I), S. 67ff., wo Döllinger verschiedene protestantische Positionen zur Bekenntnisfrage anführt, die seiner Ansicht nach „ein anschauliches Bild von der völligen Rathlosigkeit und Verwirrung, in die man gerathen ist“, wiedergeben.

<sup>52</sup>Döllinger, *Protestantismus in Bayern*, S. 53.

<sup>53</sup>Vgl. a.a.O., S. 70f.

<sup>54</sup>Siehe dazu Schnabel, *Deutsche Geschichte* IV, S. 474f.

Reformation näher in den zeitgenössischen Kontext verortet werden.

## 2. Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation im Kontext rationalistischer Kritik an der Rechtfertigungslehre

### a. Döllingers Wahrnehmung der rationalistischen Kritik an der Rechtfertigungslehre

Die Bestrebungen konservativer protestantischer Theologen, insbesondere aus dem Lager der Erweckungsbewegung und der konfessionellen Theologie, den Protestantismus wieder stärker an sein überkommenes theologisches Erbe zu binden, führte, wie bereits angedeutet wurde, im Verlauf der dreißiger und vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts in vielen deutschen Landeskirchen zu heftigen Konflikten. Die Vertreter des Rationalismus sahen sich durch diese Bestrebungen zurecht herausgefordert und suchten ihnen entgegenzuwirken. In diesen Konflikten kam aber gerade der reformatorischen Rechtfertigungslehre eine entscheidende Bedeutung zu. Von den Konservativen als Kern protestantischer Glaubenslehre betrachtet, wurde sie von den Rationalisten zum Gegenstand heftigster Kritik gemacht<sup>1</sup>.

Diese Zusammenhänge konnte Döllinger in seinem unmittelbaren bayerischen Umfeld zur Kenntnis nehmen. Seit Mitte der dreißiger Jahre kam es in der seit 1816 zu Bayern gehörigen Rheinpfalz zu Kämpfen zwischen beiden Gruppierungen, die nicht nur das Interesse der bayerischen Öffentlichkeit auf sich zogen, sondern darüberhinaus in ganz Deutschland Aufsehen erregten. Anders als im rechtsrheinischen Bayern bestand in der Rheinpfalz seit 1818 eine Union zwischen Lutheranern und Reformierten, die unter dem Einfluß des Rationalismus entstanden war, der die Pfälzer Pfarrer- und Theologenschaft maßgeblich bestimmte<sup>2</sup>. Als im Jahre 1834 das Münchener Oberkonsistorium, das wie die gesamte rechtsrheinische lutherische Landeskirche in Bayern zunehmend von der konfessionellen Erlanger Theologie bestimmt wurde, als oberste kirchliche Behörde<sup>3</sup> mehrere Konsistorialräte nach Speyer sandte, um dem

<sup>1</sup>Vgl. Kantzenbach, *Polarisierung*, S. 85f. Siehe auch Sauter, *Rechtfertigung*, S. 333.

<sup>2</sup>Der rationalistische Geist, der schon in der programmatischen Bezeichnung *protestantisch-evangelisch-christliche Kirche* zum Ausdruck kam, zeigte sich vor allem in dem 1818 unternommenen Versuch, die bisher in Geltung stehenden reformatorischen Bekenntnisschriften völlig abzuschaffen und das Neue Testament (!) zur alleinigen Glaubensgrundlage zu erklären. Dieser Versuch scheiterte indessen am Widerstand des Oberkonsistoriums in München, der allerdings noch nicht durch die Erweckungstheologie, sondern durch staatskirchenrechtliche Überlegungen motiviert war. Auch der bayerische König Max I., der die Union nachdrücklich begrüßte, äußerte aus diesen Überlegungen heraus Bedenken gegen eine Kirche, der eine eindeutige Bekenntnisgrundlage fehle, vgl. Bonkhoff, *Geschichte*, S. 35. Trotz dieses Widerstandes kam lediglich ein Kompromiß zustande, der den Rationalisten weitestgehenden Spielraum ermöglichte. In der 1821 überarbeiteten Fassung des umstrittenen §3 der Unionsurkunde, zitiert nach *Quellenbuch zur Pfälzischen Kirchenunion*, S. 104, dort auch der Text der ursprünglichen Fassung, heißt es: „Die protestantisch-evangelisch-christliche Kirche hält die allgemeinen Symbola und die bey den getrennten protestantischen Confessionen gebräuchlichen symbolischen Bücher in gebührender Achtung, erkennt jedoch keinen andern Glaubensgrund noch Lehrform, als allein die heilige Schrift.“ Hinzu kamen Unionskatechismus und -gesangbuch, die ebenfalls rationalistischen Geist atmeten, vgl. a.a.O., S. 249ff.

<sup>3</sup>Die unierte Provinzialkirche der Rheinpfalz besaß zwar ein eigenes Konsistorium in Speyer, dieses unterstand

Rationalismus entgegenzutreten, war der Konflikt vorprogrammiert. Den Anlaß der Auseinandersetzungen bildete ein Reskript des Speyerer Konsistoriums vom 2. September 1835, das darauf drängte, die „Lehre von dem rechtfertigenden und seligmachenden Glauben an Jesum Christum, den Sohn Gottes und Heiland der Welt“ als Kern „protestantischer Ueberzeugung“ wieder in den Mittelpunkt der kirchlichen Verkündigung zu rücken, nachdem sie „zum Nachtheile des protestantisch-kirchlichen Lebens, sowie der christlichen Religiosität und Sittlichkeit hie und da entstellt oder ganz verdrängt worden“ sei<sup>4</sup>. Gegen dieses Reskript, das gegenüber der rationalistischen Tugendreligion die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben wieder in Geltung setzen wollte<sup>5</sup>, erhob sich sogleich massiver Protest der Pfarrer- und Theologenschaft. In einer Reihe von Eingaben an das Konsistorium wurde darauf hingewiesen, daß die Rechtfertigungslehre aus dem Bewußtsein der Pfälzer Kirche völlig verschwunden sei, da sie sich dogmatisch und exegetisch nicht mehr vertreten lasse. Solle diese Lehre nun dieser Kirche wieder aufgenötigt werden, so beschränke das Konsistorium damit das protestantische Prinzip der Gewissensfreiheit, nach dem dem Einzelnen nichts zu glauben aufgenötigt werden dürfe, was ihm nicht aus Schrift und Vernunft evident sei<sup>6</sup>.

Als das Konsistorium an seinem Kurs festhielt, kam es zum offenen Kampf, der sich bis in die vierziger Jahre hinzog. In Bayern mußte dieser Kampf schon deshalb das öffentliche Interesse wecken, weil sich die Regierung in Ausübung des landesherrlichen Summepiskopats offen auf die Seite der konfessionellen Theologen stellte<sup>7</sup>. Diese Haltung veranlaßte im August 1837 mehrere pfälzische Abgeordnete dazu, der bayerischen Ständekammer eine umfangreiche Beschwerdeschrift über die Bedrückung der Gewissensfreiheit vorzulegen, der im Verlauf der folgenden Jahre weitere Eingaben und Beschwerdeschriften folgten<sup>8</sup>. Es war schließlich der in ganz Deutschland bekannte rationalistische Exeget HEINRICH EBERHARD GOTTLLOB PAULUS (1761–1851), der sich 1840 zur Veröffentlichung einer Schrift mit dem Titel *Die Protestantisch-Evangelische unirte Kirche in der Baiarischen Pfalz*<sup>9</sup> veranlaßt sah. Diese Sammlung von Aktenstücken sollte die Auseinandersetzungen in der Rheinpfalz dokumentieren. Sie wurde ergänzt durch „staatsrechtliche, dogmatische und kirchenrechtliche Beleuchtun-

---

jedoch wie die Provinzialkonsistorien im rechtsrheinischen Bayern dem Oberkonsistorium in München als oberster kirchlicher Behörde. Faktisch war die unirte Kirche der Rheinpfalz also in den Verband der lutherischen Landeskirche Bayerns eingegliedert, vgl. Bonkhoff, *Geschichte*, S. 3.

<sup>4</sup>Dieses Reskript findet sich bei Paulus, *Unirte Kirche*, S. 73f.

<sup>5</sup>Gleichzeitig mit dem Reskript ließ das Konsistorium in Speyer die Korrekturen zu den Karfreitagspredigten des Jahres 1834 veröffentlichen, die sämtliche Pfälzer Pfarrer dem Konsistorium vorzulegen hatten. Diese Maßnahme stellte einen gezielten Schlag gegen die Rationalisten dar, die gerade bei der Deutung des Todes Jesu in scharfem Konflikt mit der klassischen Lehre geraten mußten, vgl. Bonkhoff, *Geschichte*, S. 78f.

<sup>6</sup>Diese Eingaben sind aufgeführt bei Paulus, *Unirte Kirche*, S. 75ff.

<sup>7</sup>Im Verlauf des Jahres 1836 sandte das Münchener Oberkonsistorium zwei Räte zur Beilegung der Auseinandersetzungen in die Pfalz. Sie legten zehn Thesen vor, in denen u.a. erklärt wurde, daß die Union eine „Wiedervereinigung“ der lutherischen und reformierten Konfessionen auf der Grundlage ihrer *gemeinsamen* Glaubensgrundlage, keineswegs aber die Gründung einer neuen dritten Konfession darstelle. Letzteres müsse notwendigerweise zum Verlust des von der Verfassung garantierten Status einer Religionsgemeinschaft führen. War damit eine unmißverständliche Drohung gegen die Rationalisten ausgesprochen, so billigte der bayerische König Ludwig I. diese Thesen ausdrücklich in einem Allerhöchsten Erlaß vom 20. Januar 1837, vgl. Bonkhoff, *Geschichte*, S. 81.

<sup>8</sup>Vgl. a.a.O., S. 81f.

<sup>9</sup>*Die Protestantisch-Evangelische unirte Kirche in der Baiarischen Pfalz. Eine Sammlung von Actenstücken mit staatsrechtlichen, dogmatischen und kirchenrechtlichen Beleuchtungen des Herausgebers zur neuesten Geschichte des Betragens mystischer Symbolisten gegen den protestantischen Evangelismus*, Heidelberg 1840.

gen des Herausgebers zur neuesten Geschichte des Betragens mystischer Symbolisten gegen den protestantischen Evangelismus“. Mit Hilfe dieser „Beleuchtungen“ suchte Paulus eingehend darzulegen, weshalb der Widerstand der Pfälzer Pfarrer und Theologen gegen die reformatorische Lehre, von ihm als „symbolischen Augustinismus“ bezeichnet, berechtigt sei und gerade keinen Abfall vom Evangelium darstelle, wie von konfessioneller Seite behauptet werde<sup>10</sup>.

Döllinger hat nicht nur die Auseinandersetzungen in der Rheinpfalz mit großer Aufmerksamkeit verfolgt, sondern ebenso die Schrift Paulus' detailliert zur Kenntnis genommen. Das zeigen seine Ausführungen in der bereits erwähnten Schrift *Der Protestantismus in Bayern* von 1843, in der er ausführlich auf die Auseinandersetzungen in der Rheinpfalz eingeht<sup>11</sup>, aber auch zahlreiche in seinem Nachlaß befindliche Notizen<sup>12</sup>. Dabei hat er besonders die Bedeutung wahrgenommen, die die Rechtfertigungslehre in den Auseinandersetzungen einnahm<sup>13</sup>.

Noch ein weiterer innerprotestantischer Konflikt lenkte den Blick des Kirchenhistorikers auf eben diese Lehre. Es handelt sich dabei um den sogenannten *Bremer Kirchenstreit*, der in

<sup>10</sup>Vgl. a.a.O., S. 7ff.

<sup>11</sup>Vgl. Döllinger, *Protestantismus in Bayern*, S. 58f. u. 69f.

<sup>12</sup>Vgl. vor allem BSB Döllingeriana XVI, 77, Faszikel „Protestantica 1842-44“, Bogen 2 recto u. verso. Hier verweist er auf den Aufsatz eines nicht genannten Verfassers mit dem Titel *Die vereinigte protestantische Kirche in dem bayerischen Rheinlande*, in: *Annalen der protestantischen Kirche im Königreich Bayern*, Neue Folge, München 1839, S. 58-126, der sich aus konfessioneller Sicht ausführlich mit den Vorgängen in der Rheinpfalz beschäftigt. Ebenfalls von konfessioneller Sicht bestimmt ist ein von Döllinger genannter, mit dem Titel *Rheinbaiern* versehener, anonym veröffentlichter Bericht in: *Allgemeines Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik* 20 (1838), S. 84ff. In diesem Bericht wird u.a. auf die Veröffentlichung rationalistischer Artikel in der *Neuen Speyerer Zeitung* verwiesen, „in welchen von dem Umsichgreifen des Pietismus und Mysticismus, auch Blut- und Wundentheologie genannt, gehandelt wird. Dabei wird die Verbreitung dieses ‚Uebels‘ auch im Rheinreise der Wirksamkeit des einen und anderen Pfarrers, welche hierdurch einen ungebildeten und unvernünftigen Haufen um sich versammeln, beigemessen, jene ‚Bluttheologie‘ als auf ein Nachgrübeln über die Verderbtheit der Welt und das Leiden des Herrn, auf Feindschaft gegen die Vernunft und gegen alle Lebensfreude hinauslaufend beschuldigt, aber auch der Widerstand der Schullehrer gegen die Anweisungen der pietistischen Pfarrer provocirt und dabei auf bestimmte Personen hämisch angespielt. Anderwärts findet sich in dieser Zeitung noch bestimmter angegeben, was unter jenem Pietismus und Mysticismus begriffen werde, nämlich der ‚Aberglaube‘, der auch die kasseler Vorfälle veranlaßt habe, die krasse alte Orthodoxie, welche, statt Tugend zu predigen, die Menschen bloß auf das Lamm Gottes, auf Christi Blut und Verdienst verweise; die Dogmen der Inspiration, der Erbsünde, durch Adams Fall herbeigeführt, der Rechtfertigung ohne Werke, der stellvertretenden Genugthuung, der Auferstehung des Fleisches etc.; das ‚vor300jähr. Lutherthum‘, welches die Niederhaltung und Verdummung des Volks zum Zweck habe, und welchem die Prädicate: Tollhäuslerreiben, Frömmelei, Kopfhängerei, altes, unbrauchbares, verderbliches, verächtliches System, Schwärmerei, stockblinder Köhlerglaube, vernunftwidriges Treiben, pantheistisch-myst. Unwesen, Alogismus, absurde Dogmatik, Muckerei etc. zugebracht sind.“ Siehe ferner BSB Döllingeriana VII, 3, S. 42, wo Döllinger in Bezug auf die *Allgemeine Literatur-Zeitung* notiert: „Sehr gute u. vollständige Darstellung der neuesten Geschichte des Protestantismus in der Baierschen Rheinpfalz in einem Auszuge aus Paulus Buche, in der A.L.Z. 1841, II, S. 166-174“. Auf Paulus selbst verweist der Münchener Kirchenhistoriker in einer Notiz, vgl. BSB Döllingeriana XVI, 77, Faszikel „Protestantica 1842-44“, Bogen 2 recto, die S. 100 der Schrift mit dem Vermerk „Zustand in Rheinbayern“ nennt.

<sup>13</sup>Vgl. Döllinger, *Protestantismus in Bayern*, S. 58, wo Döllinger die Vorgänge in der Rheinpfalz folgendermaßen darstellt: „Das Consistorium will den Pfarrern vorzüglich die Rechtfertigungslehre Luthers aufdringen und beruft sich auf Bibelstellen und Aussprüche des Wittenberger Reformators; die Pfarrer führen dagegen andere Bibelstellen und anderslautende Stellen Luthers an, oder sie berufen sich auf dieselben Texte, aber nach eigener Interpretation oder nach der der neuesten protestantischen Commentatoren; auf die Replik folgt die Duplik, und zuletzt, wenn das theologische Arsenal erschöpft ist, sucht sich das Consistorium durch Drohungen künftiger Zurücksetzung oder Nichtbeförderung oder durch Vorschlebung des königlichen Namens oder durch Berufung auf das Oberconsistorium, welches dann auch wieder ‚im Namen Sr. Königlichen Majestät‘ über protestantische Glaubensartikel per rescriptum dogmatisirt, zu helfen“.

den Jahren 1840–1842 ebenfalls in ganz Deutschland Aufsehen erregte. Ausgelöst wurde dieser Streit durch zwei Gastpredigten des aus dem Umfeld der niederrheinischen Erweckungsbewegung stammenden Elberfelder Pfarrers FRIEDRICH WILHELM KRUMMACHER (1796–1868)<sup>14</sup> in der Bremer St. Ansgarikirche, in der die rationalistische Vernunft- und Tugendreligion geißelt und die Seligkeit allein auf den Glauben, der auf das Verdienst Christi vertraue, gegründet wurde<sup>15</sup>. Als Krummacher in der zweiten Predigt mit Blick auf den Rationalismus jene „Modellehre“ verfluchte, für die der „Artikel von der Zurechnung eines fremden Verdienstes aus lauter Gnade“ Unsinn sei, sah sich der ebenfalls an der St. Ansgarikirche wirkende rationalistische Pfarrer KARL FRIEDRICH WILHELM PANIEL (1803–1856) zum offenen Kampf herausgefordert, in dessen Verlauf es zur Veröffentlichung zahlreicher Broschüren kam. Paniels 1841 publizierte Schrift *Die verschiedenen theologischen Richtungen in der protestantischen Kirche unserer Zeit*<sup>16</sup>, die über den Bremer Kirchenstreit hinaus in grundsätzlicher Weise die Auseinandersetzung mit der Erweckungsbewegung und der konfessionellen Theologie aufnahm, war Döllinger bekannt<sup>17</sup>. Das trifft ebenso zu<sup>18</sup> für die im selben Jahr veröffentlichte Schrift *Das christliche Bedürfnis unserer Zeit dem Pietismus und insonderheit dem Krummacherthum gegenüber*<sup>19</sup> des damals bekannten Pädagogen und Philologen WILHELM ERNST CHRISTIAN WEBER (1790–1850)<sup>20</sup>, der als Nichttheologe für den Rationalismus Partei ergriff.

Die Notizen im Nachlaß Döllingers, die auf den Bremer Kirchenstreit Bezug nehmen, lassen er-

<sup>14</sup>Friedrich Wilhelm Krummacher war der Neffe GOTTFRIED DANIEL KRUMMACHERS (1774–1837), der zentralen Gestalt der Erweckungsbewegung am Niederrhein. Sein Vater FRIEDRICH ADOLF KRUMMACHER (1767–1845) wirkte als Pastor primarius an der St. Ansgarikirche in Bremen und veranlaßte die Gastpredigten seines Sohnes. Zur Rolle von Vater und Sohn Krummacher im Bremer Kirchenstreit siehe Wenig, *Rationalismus und Erweckungsbewegung in Bremen*, S. 221ff. u. 245ff.

<sup>15</sup>Zu den beiden Predigten Krummachers vgl. a.a.O., S. 268ff.

<sup>16</sup>*Die verschiedenen theologischen Richtungen in der protestantischen Kirche unserer Zeit. Zur Verständigung für denkende Christen zunächst in den weltlichen Ständen* (Bremisches Magazin für evangelische Wahrheit gegenüber dem modernen Pietismus, 1. Heft), Bremen 1841.

<sup>17</sup>BSB Döllingeriana XVI, 77, Faszikel „Protestantica 1842-44“, Bogen 2 verso, verweist Döllinger auf S. 73 der Schrift Paniels mit der Bemerkung „Die Lehre von der Rechtfertigung nach Luther's Behauptung in aller menschlichen Vernunft so sehr widersprochen, daß auch die Gläubigen mit aller Mühe und Arbeit sich kaum herauswinden könnten“. Ferner notiert er: „Paniel nennt p. IX H's Zeitschrift ein ‚berüchtigtes Schundblatt‘ und ihn einen der verrufensten Fanatiker auf Universitäten“. Diese Notiz bezieht sich auf eine polemische Äußerung Paniels gegenüber Adolf von Harleß und die Erlanger *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche*, die 1841 in einem Aufsatz Partei ergriff für Krummacher. Döllinger greift diese Äußerung in hämischer Weise auf in seiner eigenen gegen Harleß gerichteten Schrift *Der Protestantismus in Bayern*, S. 2f.

<sup>18</sup>Vgl. BSB Döllingeriana XVI, 77., Faszikel „Protestantica 1842-44“, Bogen 2 verso, wo Döllinger unter Verweis auf S. 240 der Weberschen Schrift notiert: „Gewäsch eines alten Weibes“. Diese Notiz bezieht sich ebenfalls auf eine polemische Äußerung gegen den in der *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche* erschienenen Aufsatz über den Bremer Kirchenstreit. Weber wirft an der genannten Stelle dem „pietistischen Verfasser“ dieses Aufsatzes vor, er nehme „lediglich den eben so wohlfeilen als seichten Beurtheilungsstandpunkt seiner Sekte“ ein. Seine Ausführungen seien daher nichts weiter als das „weichliche Gewäsch eines sich auf die Kanzel stellenden alten Weibes“. Daneben verweist Döllinger auf S. 147 der Schrift Webers mit folgender Notiz: „Notorische Luderlichkeit in zahlreichen Gemeinden, die unter dem Einfluß der Pietisten stehen“. Siehe dazu die folgende Anmerkung.

<sup>19</sup>*Das christliche Bedürfnis unserer Zeit dem Pietismus und insonderheit dem Krummacherthum gegenüber* (Bremisches Magazin für evangelische Wahrheit gegenüber dem modernen Pietismus, 2. Heft), Bremen 1841.

<sup>20</sup>Nicht zu verwechseln mit seinem Zeitgenossen, dem Physiker Wilhelm Weber, der als einer der Göttinger Sieben in die Geschichte einging! Zu dem oben genannten Weber siehe Wenig, *Rationalismus und Erweckungsbewegung in Bremen*, S. 262ff.

kennen, daß der Kirchenhistoriker besonders die Bedeutung der Sittlichkeitsthematik in diesem Streit wahrnahm. Er stellte fest, daß die rationalistischen Theologen gegen die reformatorische Rechtfertigungslehre den Vorwurf erhoben, sie führe zu einem Verfall der Sittlichkeit<sup>21</sup>. Er sah aber auch, daß sich ihre Gegner gegen diesen Vorwurf zu verteidigen suchten. So notiert er unter Verweis auf einen 1841 unter dem Titel *Der kirchliche Streit in Bremen* anonym veröffentlichten Aufsatz in der Erlanger *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche*<sup>22</sup>: „Moral und Rechtfertigung durch den Glauben allein“<sup>23</sup>. An der von Döllinger bezeichneten Stelle dieses Aufsatzes wird die Auffassung vertreten, daß die rationalistische Tugendlehre einen viel zu seichten Begriff der Sittlichkeit besitze, während demgegenüber die von Krummacher festgehaltene reformatorische Lehre die Sittlichkeit erst in ihrer vollen Tiefe erfasse. Zugleich wird vor diesem Hintergrund der Rationalismus mit dem Katholizismus auf eine Stufe gestellt. „Die laxen und seichten Moral, die mangelhaften und dürftigen Begriffe und Bestrebungen sind überall nicht auf Seiten derer, welche die Erbsünde und die Rechtfertigung allein aus dem Glauben lehren, sondern auf Seiten derer, welche beide Lehren leugnen, zu suchen und zu finden.“<sup>24</sup>

Angesichts der herausragenden Bedeutung, die die Sittlichkeitsthematik auch in Döllingers Reformation einnimmt, fragt es sich, ob der Münchener Kirchenhistoriker nicht bewußt an die rationalistische Position anknüpft, um so auf die innerprotestantischen Auseinandersetzungen einzuwirken. Ist es denkbar, daß er die reformatorische Rechtfertigungslehre deshalb in den Mittelpunkt seiner Kritik an der Reformation stellt, weil diese Thematik innerhalb des zeitgenössischen Protestantismus eine enorme Sprengkraft besitzt? Will er möglicherweise die rationalistische Kritik an dieser Lehre aufnehmen und deren grundsätzliche Berechtigung gegenüber den konservativen Protestanten aufzeigen, ihr aber auch vor dem Hintergrund seines römisch-katholischen Standpunktes eine neue Richtung geben? Und könnte es vor diesem Hintergrund sein, daß seine oftmals scharf kritisierte einseitige Sicht der Reformation auf protestantischer Seite selbst deutliche Parallelen findet?

Diesen Fragen soll im folgenden nachgegangen werden durch einen Vergleich der rationalistischen Position mit der Kritik Döllingers an der Reformation. Zu diesem Zwecke werden die bereits genannten rationalistischen Schriften herangezogen. Der Nachlaß des Kirchenhistorikers zeigt indessen, daß sich dessen Kenntnis der rationalistischen Position nicht nur auf diese Schriften beschränkt. Insofern sind, sofern sich inhaltliche Parallelen erkennen lassen, auch entsprechende andere Autoren zu berücksichtigen. Der Übersichtlichkeit halber werden aber die Grundzüge der Kritik der Rationalisten an der reformatorischen Lehre und die von ihnen dabei herangezogenen Argumente anhand der Schriften von Paulus und Paniel entfaltet<sup>25</sup>. Denn

<sup>21</sup>Die zweite in Anm. 18 genannte Notiz Döllingers nimmt Bezug auf eine Äußerung Webers, in der gegenüber dem „Pietismus“ der Vorwurf erhoben wird, er provoziere einen Verfall der Sittlichkeit und stelle somit eine Gefahr für das bürgerliche Leben dar, während der Rationalismus eine solche Gefahr nicht in sich berge. Soll dieser Vergleich für den Rationalismus werben, so sucht Weber sein Urteil über den „Pietismus“ u.a. mit der „notorischen Lüderlichkeit in zahlreichen Gemeinden, die unter dem Einflusse pietistischer Fanatiker stehen“, zu begründen.

<sup>22</sup>ZPK Neue Folge 1 (1841), S. 151-204.

<sup>23</sup>BSB Döllingeriana XVI, 77, Faszikel „Protestantica 1842-44“, Bogen 2 verso. Döllinger verweist auf S. 169 des Aufsatzes.

<sup>24</sup>ZPK Neue Folge 1 (1841), S. 169.

<sup>25</sup>Die erwähnte Schrift Webers ist deshalb von untergeordnetem Interesse, weil sie kaum theologische und hi-

einerseits sind sie durchaus repräsentativ für den Rationalismus, andererseits ließ sich für sie feststellen, daß sie von Döllinger detailliert zur Kenntnis genommen wurden.

## **b. Die rationalistische Kritik an der reformatorischen Lehre und ihr Verhältnis zur Position Döllingers**

### **i. Die Ausgangsposition der Rationalisten**

Paulus wie Paniel verstehen als Rationalisten das Christentum als eine vernunftgemäße Religion, deren Glaubenslehre in der Heiligen Schrift ihren Niederschlag findet. Die spezifische Eigenart des Protestantismus besteht ihrer Auffassung nach darin, daß er seinen Anhängern die Freiheit zugestehe, mit Hilfe der Kriterien von Schrift- und Vernunftgemäßheit immer wieder neu zu überprüfen, was als christliche Glaubenslehre zu gelten habe. Schon der Protest der Reformatoren im 16. Jahrhundert gegen die mittelalterliche Kirche habe sich berufen auf die Heilige Schrift, auf deren Grundlage sie unabhängig von der kirchlichen Autorität zu selbständiger Glaubenserkenntnis gelangt seien<sup>26</sup>. Mit dieser Eigenart richtet sich der Protestantismus nach Ansicht der beiden Rationalisten gegen alle im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte eingetretenen Entstellungen der reinen biblisch-vernunftgemäßen Lehre durch ein supranaturalistisches Dogma und schreitet voran in einem Prozeß der Vervollkommung und Selbstreinigung<sup>27</sup>.

Paulus und Paniel gelangen auf diesem Wege zu einer Tugendreligion, die auf eine sittliche Veredelung des Menschen nach dem Vorbild und der Lehre Jesu abzielt, die aber dem Tod Jesu keinerlei soteriologische Bedeutung zumißt<sup>28</sup>. Dieses Verständnis des Christentums veranlaßt sie zu einer scharfen Kritik am altprotestantischen Lehrbegriff, jenem „kirchensymbolisch

historische Überlegungen liefert.

<sup>26</sup>Vor allem Paniel, *Theologische Richtungen*, S. 26, betont, daß Luther in seinem Protest gegen die Mißbräuche der mittelalterlichen Kirche „der erste Rationalist“ gewesen sei, „indem er – und dieß ist eben das unterscheidende formale Kennzeichen des Rationalismus – nach Freiheit des Glaubens und Erkennens, nach geistiger Selbstständigkeit rang.“ Dieses Ringen nach geistiger Selbstständigkeit ist für Paniel dadurch bestimmt, daß der Reformator Vernunft und Reflexion der Autorität der Kirche entgegengestellt habe, vgl. a.a.O., S. 25. Vor diesem Hintergrund erklärt er a.a.O., S. 44: „Die Reformation wäre gar nicht möglich gewesen, wenn die Gegner der katholischen Mißbräuche, die vorhandene kirchliche Dogmatik nicht mit dem Lichte der Vernunft erforscht und geprüft hätten.“

<sup>27</sup>Vgl. Paulus, *Unirte Kirche*, S. 3f.: „Durch geistige Regsamkeit sichert sie [die protestantische Kirche, St. L.] sich das Fortschreiten zum Vollkommeneren. Ihr Protestiren geht Negativ gegen Alles, was sich nicht mehr durch Schrift und evidente Gründe rechtfertigen läßt; aber es geht in frohes und helles Affirmiren dessen über, was die Rationalität aus sich selbst und aus den Überlieferungen als gegründet anerkennen kann.“

<sup>28</sup>Insbesondere Paulus entfaltet im einzelnen seine Auffassung des Christentums. Die Eigenart des Christentums besteht für ihn im Glauben an einen „väterlich und moralisch-wollenden höchsten Geist“, wie Jesus selbst ihn gelebt und gelehrt habe, vgl. a.a.O., S. 318. Dieser Glaube stellt sich nach Paulus dar als eine innere Übereinstimmung des Menschen mit der von Gott gewollten moralischen Ordnung, als „Überzeugungstreue“, die das Gute tut, weil es als gottgewollt und damit als gut erkannt wird. Dadurch sieht Paulus ihn gerade in grundlegendem Gegensatz gegen einen jüdischen Legalismus, der in Gott nur einen Gesetzgeber gesehen und das Gesetz nur um eines Lohnes willen erfüllt habe. Demgegenüber leite das Christentum den Menschen zur „Geistesrechtfchaffenheit“ an, vgl. a.a.O., S. 319, die die Grundlage für die Beurteilung des Menschen durch Gott bilde, vgl. a.a.O., S. 325. Zugleich betont Paulus, daß sich der Glaube aber auch der Liebe und Vergebungsbereitschaft Gottes bewußt sei. Gott wisse, daß der Mensch aufgrund seiner natürlichen Beschaffenheit gewisse Schwächen besitze, die den Prozeß der moralischen Vervollkommnung behinderten. Wird Sünde demnach verstanden als ein durch und durch natürliches Phänomen, das den Menschen aber grundsätzlich nicht am Tun des Guten hindern könne,

orthodoxen Glauben“, den die Anhänger der Erweckungsbewegung und Vertreter der konfessionellen Theologie, von ihnen polemisch als „Pietisten“, „Mysticisten“ oder „Symbolgläubige“ bezeichnet, dem Protestantismus der Gegenwart, der diesen Lehrbegriff weitgehend längst als unvernünftig und unbiblich erkannt habe, wieder aufzunötigen suchten. Den Kern dieses „kirchensymbolisch-orthodoxen Glaubens“ erkennen die beiden Rationalisten in der Erbsündenlehre sowie in der Rechtfertigungslehre, die wiederum in enger Verbindung mit der Satisfaktionslehre gesehen wird<sup>29</sup>. Mit ihrer kritischen Haltung gegenüber diesen Lehren stehen Paulus und Paniel keineswegs isoliert, sondern bewegen sich in einem breiteren theologiegeschichtlichen Kontext, der keineswegs nur auf den Rationalismus beschränkt ist<sup>30</sup>.

Die Erbsünden- und die Rechtfertigungslehre stellen für Paulus und Paniel supranaturalistische Entstellungen des reinen Christentums dar. Zurückgeführt werden sie auf Augustin, der gegenüber dem Pelagianismus die radikale Verdorbenheit des Menschen und die Allwirksamkeit der Gnade betont habe<sup>31</sup>, sowie auf Anselm von Canterbury, durch den die Auffassung einer

---

vgl. a.a.O., S. 303f., so wird umgekehrt betont, daß Gott dem Menschen vergebend gegenüberstehe, vorausgesetzt allerdings, er habe sein Versagen als solches erkannt und sich zur Besserung entschlossen. Eine Schlüsselstellung nimmt in diesem Verständnis eine entsprechende Deutung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn, Lk 15, 11-32, ein, vgl. a.a.O., S. 324. Jesus ist für Paulus lediglich Vorbild und Lehrer, der seinerseits die christliche „Überzeugungstreue“ konsequent gelebt hat und deshalb von seinen legalistischen Gegnern hingerichtet wurde. Sein Tod, von Gott keineswegs gewollt, habe ausschließlich die Funktion, zu einem ebenso konsequenten Handeln und damit zur „Geistesrechtschaffenheit“ anzuleiten, vgl. a.a.O., S. 327f.

<sup>29</sup>Paniel, *Theologische Richtungen*, S. 22, rechnet neben diesen drei Lehren auch die Trinitätslehre unter die „materiellen Grundlagen“ der von ihm kritisierten „protestantischen Kirchenlehre“. Allerdings findet sie lediglich insofern Beachtung, als sie die Voraussetzung der Christologie und damit der klassischen Auffassung vom Heilswerk Christi darstellt, vgl. a.a.O., S. 34f. u. 76f. Einen Überblick über den Inhalt des „kirchensymbolisch-orthodoxen Glaubens“ liefert Paniel a.a.O., S. 32ff. Paulus, *Unirte Kirche*, S. 300ff., setzt sich ausschließlich mit Erbsünden-, Rechtfertigungs- und Satisfaktionslehre auseinander.

<sup>30</sup>Paniel, *Theologische Richtungen*, S. 80ff., stützt sich maßgeblich auf die bereits 1833 von dem gemäßigten Rationalisten KARL GOTTLIEB BRETSCHNEIDER (1776–1848) veröffentlichte Schrift *Die Grundlagen des evangelischen Pietismus oder die Lehren von Adams Fall, der Erbsünde und dem Opfer Christi*. In dieser Schrift, die den Nachweis zu erbringen suchte, daß die genannten Lehren jeder biblischen Grundlage entbehrten, vertrat Bretschneider, vgl. S. IIIff., die Ansicht, daß der in der Gegenwart wiederum so mächtig hervorbrechende „evangelische Pietismus“ sich maßgeblich auf diese Lehren stütze. Dabei wird „Pietismus“ als ein epochenübergreifendes Phänomen innerhalb des Christentums bestimmt, dessen Merkmal „das vorherrschende, starke Gefühl ist von der sittlichen Verdorbenheit der menschlichen Natur und der Verdammlichkeit des menschlichen Lebens.“ Trete es innerhalb des Katholizismus als „Pietismus der Bußwerke“ mit asketisch-weltverneinenden Zügen auf, so begegne innerhalb des Protestantismus ein „Pietismus des Glaubens“, wie er von den Reformatoren im 16. Jahrhundert gelehrt worden sei. Der Auffassung einer radikalen, durch die Erbsünde bewirkten Ohnmacht und Unfähigkeit des Menschen zum Guten korrespondiere der Gedanke, daß die Rettung des Menschen, die ganz und gar der Wirksamkeit Gottes anheimgestellt werde, ausschließlich durch einen Glauben an ein stellvertretendes Opfer Christi geschehe, ohne daß der Mensch seinerseits das Gute tue. Paulus und Paniel verweisen gleichermaßen auf eine weitere dogmenkritische Studie, nämlich die 1832 von CARL CHRISTIAN WILHELM FELIX BÄHR (1801–1874) veröffentlichte Untersuchung *Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten*, die die klassische Versöhnungslehre und dabei insbesondere die Satisfaktionslehre vor dem Hintergrund der frühchristlichen Literatur einer kritischen Prüfung unterzog. Bähr, der sich ausdrücklich nicht als Rationalist versteht und im Gegensatz zum Rationalismus die Auffassung vertritt, daß das Neue Testament durchaus dem Tode Jesu eine Heilsbedeutung zuschreibe, wendet sich ebenfalls gegen eine Repristinierung der klassischen Lehre in der Gegenwart. Dabei sieht auch er die Satisfaktionslehre in enger Verbindung mit der altprotestantischen Auffassung des Verhältnisses von Rechtfertigung und Heiligung, die seiner Ansicht zwar nicht notwendigerweise ein „faules Christentum“ provoziere, zumindest aber die Gefahr in sich berge.

<sup>31</sup>Vgl. Paniel, *Theologische Richtungen*, S. 15ff. Paulus, *Unirte Kirche*, S. 16, spricht von der Lehre von der totalen Verdorbenheit der menschlichen Natur und der Gnade ohne menschliches Verdienst als vom „symbolischen Augustinismus“. A.a.O., S. 305, führt er die Erbsündenlehre auf die persönlichen Defizite Augustins zurück: „Der

stellvertretenden Genugtuung Christi, von beiden Rationalisten als grundlegendes Moment der Rechtfertigungslehre betrachtet, systematisch entfaltet worden sei<sup>32</sup>. Den Reformatoren wird vorgehalten, unter Rückgriff auf die Heilige Schrift zwar die im Mittelalter aufgekommenen mißbräuchlichen Auswüchse des kirchlichen Dogmas beseitigt zu haben, die vor allem in einer bloß äußerlichen und dadurch sittenverderblichen Verdienstfrömmigkeit bestimmt werden<sup>33</sup>. Das Dogma selbst aber sei trotz seines Widerspruchs zur Schrift von ihnen nicht in Frage gestellt worden<sup>34</sup>. Während Paniel diese Inkonsequenz auf eine allzugroße Befangenheit Luthers in der überlieferten kirchlichen Lehre zurückführt, die ihn vor einem radikalen Bruch habe zurückschrecken lassen, so daß er schließlich die von ihm beibehaltenen Lehren für verbindlich erklärt habe<sup>35</sup>, richtet Paulus den Vorwurf vor allem gegen die strengen Nachfolger des Reformators in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die die reformatorische Lehre mit ihren Unzulänglichkeiten zu einem starren System ausbauten und dem Protestantismus als unveränderliche Glaubenswahrheit aufnötigten<sup>36</sup>.

So oder so stellen sich jedoch die altprotestantischen Lehren als „Ueberreste des verderbten mittelalterlichen Katholizismus“<sup>37</sup> dar. Indem sie für verbindlich erklärt und mit gewaltsamen Maßnahmen durchgesetzt worden seien, sei der Protestantismus formell wieder in den Katho-

---

heilige Augustinus freilich erinnerte sich, laut seiner eigenen Confessionen, einer durch Vater und Mutter und eigene Leichtbeweglichkeit so tief verkehrten Kindheit und Jugend, daß ihm eine (unerklärbarlich) *ererbte* Radicalverdorbenheit die zureichendste Erklärung dessen scheinen mochte, was ihm noch ein psychologisches Geheimniß war.“ Diese Äußerung ist insofern bemerkenswert, als Paulus hier, ähnlich wie Möhler und Döllinger es für Luther und die übrigen Reformatoren unternehmen, einen Sündenpessimismus aus einem defizitären religiös-sittlichen Zustand ableitet.

<sup>32</sup>Vgl. Paniel, *Theologische Richtungen*, S. 21ff., sowie Paulus, *Unirte Kirche*, S. 322.

<sup>33</sup>Paniel, *Theologische Richtungen*, S. 18f., sieht die mittelalterliche Frömmigkeit vor allem durch den Verdienstgedanken bestimmt, so daß das Gute nur um des Lohnes willen getan worden sei. Dabei betont er, daß die Lehre von der Verdienstlichkeit guter Werke nur durch eine Abmilderung des augustiniischen Dogmas in die mittelalterliche Kirche eingeführt werden können, eine Entwicklung, die er vor allem dadurch motiviert sieht, daß diese Lehre dem äußeren Kirchenwesen sehr entgegengekommen sei. Die äußere Werkfrömmigkeit, die jeder inneren Gesinnung entbehrt habe, kulminierte nach Paniel im Ablasswesen, das dazu geführt habe, Vergebung der Sünden gegen eine Geldleistung zu gewähren. Die Grundlage der Ablasslehre erblickt Paniel in der anselmischen Satisfaktionslehre. Sie sei in der Weise weitergeführt worden, daß nun behauptet wurde, Christus habe nicht nur ein genugtuendes, sondern sogar ein überfließendes Verdienst geleistet, aus dem sich der Heilsschatz der Kirche speise. Die Reformation erwuchs Paniels Auffassung nach aus der Kritik an dieser im höchsten Maße sittenverderblichen Lehre, der sie jedoch eine ebenso problematische entgegengesetzt habe, vgl. a.a.O., S. 22f. Auch Paulus, *Unirte Kirche*, S. 301, sieht die Reformation dadurch bestimmt, daß sie einer bloß äußerlichen Werkfrömmigkeit gegenüber betont habe, daß dem Glauben als innerer Gesinnung Priorität vor den Werken zukomme, daß also das Gute aus einer entsprechenden Überzeugung des Menschen erwachsen müsse.

<sup>34</sup>Paulus und Paniel erblicken also keinen *grundsätzlichen* Gegensatz zwischen der Lehre der mittelalterlichen Kirche und der Lehre der Reformation, wenngleich sie natürlich keineswegs die Einwände der Reformatoren gegen die Lehre der mittelalterlichen Kirche übersehen. Paniel, *Theologische Richtungen*, S. 18f., vertritt die Ansicht, daß Luther, die einseitige und daher falsche Betonung der Werke bekämpfend, nun eine ebenso einseitige Betonung des Glaubens entgegengesetzt habe. Freilich ist der Bremer Rationalist von der Auffassung bestimmt, daß beide Extreme sich ganz im Rahmen des „augustinisch-anselmischen Dogmas“ bewegten. Für ihn stellte Luther lediglich den ursprünglichen strengen Augustinismus wieder her. Siehe dazu auch die Einschätzung a.a.O., S. 23, daß die Reformatoren die entsprechenden Lehren „keineswegs abgeschafft, sondern im Gegentheil vollständig, und sogar noch auf eine gefährliche Weise erweitert (wie in der Trinität durch die *communicatio Idiomatum*, und in der Genugthuungslehre durch vollständige und alleinseligmachende Kraft des Glaubens), mit in das neue Glaubenssystem herübergenommen“ haben.

<sup>35</sup>Vgl. a.a.O., S. 26f.

<sup>36</sup>Vgl. Paulus, *Unirte Kirche*, S. 301f.

<sup>37</sup>So Paniel, *Theologische Richtungen*, S. 23.

lizismus zurückgefallen. Nicht mehr das Recht auf freie Prüfung der Heiligen Schrift, wie sie ursprünglich von den Reformatoren bei der Bekämpfung der Mißbräuche gegen die Autorität der Kirche geltend gemacht worden sei, sondern wiederum die blinde Unterwerfung unter eine fremde Autorität sei für den Protestantismus konstitutiv geworden<sup>38</sup>. Umso mehr würdigen Paulus und Paniel das Verdienst der Aufklärung, daß sie diese Fessel beseitigt und den altprotestantischen Lehrbegriff einer kritischen Prüfung unterzogen und dabei evident gemacht habe, daß diese Lehren unhaltbar seien<sup>39</sup>. Demgegenüber erscheint es den beiden Rationalisten inakzeptabel, wenn nun in der Gegenwart versucht werde, trotz dieser Einsicht den alten Lehrbegriff wiederum dem Protestantismus aufzuzwingen. Die klassische Lehre, so formuliert es Paniel, enthalte, „wie sich von selber versteht, theilweis unverfälschte biblische Wahrheit; insoweit sie aber einerseits den dogmatischen Realismus des Mittelalters verewigen, andererseits den Protestantismus in seiner ersten historischen Form versteinern will, muß sie von jedem Protestanten, der es mit der evangelischen Wahrheit redlich meint, entschieden und unablässig bekämpft werden.“<sup>40</sup>

Es bedarf keiner näheren Erläuterung, daß das skizzierte Verständnis der beiden Rationalisten vom Christentum als vernunftgemäßer Religion, die in einem voranschreitenden Prozeß von allen supranaturalistischen Verfälschungen zu reinigen sei, dem römisch-katholischen Standpunkt Döllingers diametral entgegengesetzt ist. Der Münchener Kirchenhistoriker steht ganz auf dem Boden der Lehre seiner Kirche, die seiner Ansicht nach in einem Prozeß fortlaufender Überlieferung seit den Zeiten der Apostel unverfälscht bewahrt wurde. Trotz dieser grundsätzlich unterschiedlichen Ausgangsposition lassen sich aber bemerkenswerte Parallelen feststellen, wenn man die im einzelnen von den Rationalisten gegen die altprotestantische Lehre vorgebrachten Einwände mit der Kritik Döllingers vergleicht.

## **ii. Die gegen die reformatorische Lehre geltend gemachten Einwände der Rationalisten im Vergleich zu den Einwänden Döllingers**

### **α. Die Konstatierung einer sittenverderbenden Grundtendenz der reformatorischen Lehre**

Verstehen Paulus und Paniel das Christentum als eine vernunftgemäße Tugend- und Moralreligion, so erstaunt es nicht, daß sie gegen den klassischen Lehrbegriff vor allem moralisch argumentieren. Scharf attackiert Paulus die Erbsündenlehre, die durch die Konstatierung einer radikalen Ohnmacht und Verdorbenheit von einer Verantwortung des Menschen für sein Fehlverhalten nicht mehr sprechen könne<sup>41</sup>. Insofern provoziere sie den „Alltagsverstand“ geradezu zu der Folgerung, daß er der Sünde ohnehin nicht entgegenwirken könne und ihm nichts übrig bleibe, als auf das unbedingte Wirken der Gnade zu warten. Jede Erziehung und Anleitung des Menschen zum Guten sei damit hinfällig und ein Verharren im Zustand der Unmoral unab-

<sup>38</sup>Vgl. a.a.O., S. 29 u. 43f.

<sup>39</sup>Vgl. Paulus, *Unirte Kirche*, S. 339f. Paniel, *Theologische Richtungen*, S. 44f., nennt zwar nicht ausdrücklich die Aufklärung, spricht aber von einem Aufschwung der Wissenschaften und insbesondere von einem Aufblühen der kritischen Exegese, die dazu beigetragen habe, den Protestantismus von innen her zu „veredeln“. Dabei hat auch er die Entwicklung der neueren protestantischen Theologie seit dem 18. Jahrhundert im Blick.

<sup>40</sup>A.a.O., S. 99.

<sup>41</sup>Vgl. Paulus, *Unirte Kirche*, S. 304.

weisliche Konsequenz<sup>42</sup>. „Auch die Logik der Symbolisten vermag die Folgerichtigkeit dieser Schlußableitungen nicht zu mißkennen. Weil sie sittenverderblich wären, kann sie wohl versichern, daß sie diese Consequenzen nicht wolle. Aber sind sie nicht dennoch konsequent?“<sup>43</sup>

Der von Paulus erhobene Einwand gegen die altprotestantische Lehre zielt unverkennbar in dieselbe Richtung wie die von Döllinger im Anschluß an Möhler vorgetragene Kritik. Hier wie dort wird der Vorwurf erhoben, daß die Auffassung einer radikalen Erbsündenverdorbenheit des Menschen, die ihm jede Fähigkeit zum Guten abspreche, ihn letztlich indifferent gegenüber seiner Sünde werden lasse, weil sie ihn jeder Verantwortung für sie enthebe. Die Aufforderung an den Menschen, sich von der Sünde zu distanzieren und umzukehren, eine Aufforderung, die nach Paulus ebenso wie für Döllinger in den biblischen Geboten und Paränesen unmißverständlich zum Ausdruck kommt<sup>44</sup>, müsse auf diese Weise hinfällig werden.

Noch schärfer als die Erbsündenlehre attackieren die beiden Rationalisten die Rechtfertigungslehre und die mit ihr in Zusammenhang stehende Satisfaktionslehre wegen ihres vermeintlich sittenverderbenden Charakters. Dabei gilt die Kritik zunächst der Vorstellung von einer sündentilgenden Wirkung des Todes Christi, die als moralisch unhaltbar betrachtet wird. Der Gedanke, daß ein Unschuldiger die dem Schuldigen zustehende Strafe erleiden müsse, beruhe auf rein juristischen Voraussetzungen und sei mit der christlichen Auffassung eines moralisch-wollenden Gottes, d.h. eines Gottes, dem nicht nur daran liege, daß eine gesetzliche Ordnung erfüllt werde, sondern daß das Tun des Guten aus einer inneren Gesinnung heraus erwachse, nicht zu vereinbaren<sup>45</sup>. Darüberhinaus wird ein Widerspruch festgestellt zwischen der biblischen Rede von der Liebe und Vatergüte Gottes und der Vorstellung, daß Gott durch ein Blutopfer Rache für das Fehlverhalten des Menschen fordere. Vielmehr liege ihm an der Umkehr und Lebensänderung des einzelnen Menschen, wofür in keiner Weise ein Blutopfer notwendig sei<sup>46</sup>.

<sup>42</sup>Vgl. ebd.: „Fortfahren würde vielmehr der unwiderlegliche ‚Alltagsverstand‘ in weiteren Folgerungen: Sind wir ohne unser Wollen und Wissen so grundverdorben gemacht worden, so können auch diese Dogmenlehrer selbst zum Wollen des Guten uns nicht einmal auffordern. Alles Euer Ermahnen muß, nach euren eigenen Voraussetzungen, umsonst sein. Ihr müsset selbst wissen, daß es von uns, weil wir gegen alles Göttliche wie Stock und Stein sind, zurückprallen müßte. Die heilende Gnade, auf die Ihr uns verweist, muß erst alles, alles selbst thun! Vgl. auch a.a.O., S. 330f., wo Paulus von „practisch-schädlichen Hinderungen der selbstthätigen Willensbesserung“ spricht, die „unvermeidlich“ aus der altprotestantischen Lehre hervorgehen müßten. „Aber ihn [den sündigen Menschen, St. L.] selbst zum Besserwollen, ja sogar nur zum Gebet aufzufordern, wäre inconsequent, weil ja doch der Grundverdorbene nichts Gutes wollen, auch nicht um Besserung beten könnte, wenn nicht die heilende Kraft der Gnade schon in ihm betet. Das System sagt vielmehr, daß bis dahin auch seine guten Handlungen ohne die Gnade nur schimmernde Sünden sind.“

<sup>43</sup>A.a.O., S. 305.

<sup>44</sup>Paulus verweist a.a.O., S. 330, darauf, daß „so viele Bibelstellen“ den Menschen zu einer „selbstthätigen Willensbesserung“ aufforderten, während im Widerspruch dazu die klassische Erbsündenlehre die Unfähigkeit des Menschen zu einer solchen Willensbesserung behauptete. Auch Döllinger führt in der *Reformation* von 1846/48 den Hinweis auf die biblische Paränese mehrmals als Einwand gegen die reformatorische Lehre an und kritisiert von hier aus Luthers Gesetzesverständnis, vgl. etwa Döllinger, *Reformation* III, S. 29.

<sup>45</sup>Vgl. Paniel, *Theologische Richtungen*, S. 64: „Nicht minder würden alle unsre moralischen Begriffe zerstört, wenn die Strafe der Schuldigen auf einen Unschuldigen übertragen werden könnte.“ Ferner Paulus, *Unirte Kirche*, S. 323f.: „Jesu Christi Glaube an Gott ist Glaube an einen Vater, nicht, wie bei Mose, an einen äußern Gesetzgeber für das Aeußere, wo durch Verlust von Schuldopfern, wie durch bürgerliche Strafen, die äußere That zurückgehalten werden konnte. Eben diese Eine Idee von der Väterlichkeit Gottes versetzt durch diese Eine hochwichtige von Jesus hervorgehobene Benennung das Urchristenthum aus den jüdischen und heidnischen juristischen Zwangstheocratie in das Moralisch-Reine und Willensfreie geistiger, empfindungsreicher Ueberzeugungen.“

<sup>46</sup>Vgl. Paniel, *Theologische Richtungen*, S. 64: „Man hat aber gegen die Lehre von der stellvertretenden Genugt-

Vor allem aber wird der klassischen Lehre vorgeworfen, durch die Rede vom allein rechtfertigenden Glauben, der das Verdienst Christi ergreife, das Heil des Menschen ausschließlich auf die stellvertretende Genugtuung zu gründen und die Notwendigkeit einer Lebenserneuerung auszuschließen. Für Paulus stellt sich der nach der altprotestantischen Lehre allein rechtfertigende Glaube als ein rein kognitiver Akt dar. Er setzt diesen Glauben gleich mit einer bloßen Anerkennung der stellvertretend für den Menschen erfolgten Tat Christi<sup>47</sup>, die aber als solche keine Bejahung der gottgewollten moralischen Ordnung und somit auch keine Veränderung des Menschen zum Guten in sich schließt<sup>48</sup>. Damit stehe dieser Glaube im Gegensatz zu einem Gesinnungsglauben an einen moralischen Gott, wie ihn Jesus gelehrt und gelebt habe, ein Glaube, der mit einer entsprechenden inneren Lebenshaltung und daraus erwachsenden praktischen Folgen einhergehe<sup>49</sup>. Mit dem „Glauben an den stellvertretenden Sündenabbüßer und Genugthuener“<sup>50</sup> muß nach Paulus grundsätzlich die moralische Veredelung, das Tun des sittlich Guten bedeutungslos werden. Das Christentum ziele nach dem klassischen Lehrbegriff nur darauf ab, eine äußerliche göttliche Strafgerechtigkeit zu befriedigen, während die Übereinstimmung des Menschen mit der gottgewollten moralischen Ordnung unerheblich werde, eine Auffassung, die letztlich nur zu einer Herabwürdigung Gottes führen könne<sup>51</sup>.

Von einem grundsätzlich anderen dogmatischen Standpunkt aus trägt Paulus ganz ähnliche Einwände gegen die altprotestantische Rechtfertigungslehre wie Döllinger vor. Beide Theologen betrachten es als das Charakteristikum dieser Lehre, daß sie den göttlichen Anspruch an den Menschen dadurch aufhebe, daß Christus diesem Anspruch bereits vollständig Genüge getan habe. Nicht die Übereinstimmung des Menschen mit dem göttlichen Willen sei ihr Ziel. Vielmehr ziele sie darauf ab, daß der Mensch im Zustand seines Widerspruchs mit dem gött-

---

huung noch ferner einzuwenden, daß dem reinen christlichen Begriffe von Gott, die Behauptung widerstreitet, Gottes Zorn über die Sünden der Menschen sei nicht eher zu beschwichtigen gewesen, als bis er Blut gesehen und in Christus ein Opfer seiner Rachgier gefunden habe.“ Ferner Paulus, *Unirte Kirche*, S. 323: „Aber wo spräche das Evangelium von einer göttlichen Strafgerechtigkeit, um welcher willen die Strafe nicht vergeben werde, wenn sie nicht von dem Verschuldeten selbst, oder sogar von einem Stellvertreter genügend abgebußt wäre? Dies ist das Ansich Unwahre, das Unbiblische, das nur von einer falschräsonirenden, mittelalterlichen Speculation, welche das Kanonistisch-Juridische mit dem Moralischen vermischte, in die Kirchenlehre Uebertragene.“ In Anknüpfung an seine Betonung der Vatergüte Gottes erklärt Paulus, a.a.O., S. 324: „Wo aber wäre ein Vater, wie er sein soll, ein Vater, dem es nicht blos um äußerlich demüthige Unterwerfung, vielmehr um die Geistesrechtschaffenheit seiner Kinder zu thun ist, so zu denken, daß ihm nicht bei all seiner Gerechtigkeitsliebe (Röm. 3, 25.26) doch schon das erste Beginnen thätiger Gesinnungsbesserung zur Vergebung des Vergangenen willkommen wäre?“

<sup>47</sup>A.a.O., S. 325, erklärt Paulus, daß nach der altprotestantischen Lehre „der Christ von Gott für rechtschaffen angenommen (= zurechnungsweise ‚gerechtfertigt‘) werde, sobald er an eine durch einen Gottmenschen statt seiner vollbrachte Genugthuung glaubte“. A.a.O., S. 321, stellt er den Glauben, der das Verdienst Christi ergreife, mit der Unterwerfung unter die als orthodox bestimmten Glaubenssätze eines dogmatischen Systems auf eine Stufe.

<sup>48</sup>Wenn Paulus ebd. die klassische Lehre dadurch charakterisiert sieht, daß nach ihr „hauptsächlich an Christus um der stellvertretenden Genugthuung willen geglaubt werden“ müsse, so erblickt er gerade darin den Grund für die Preisgabe der moralischen Vervollkommnung des Menschen, da nicht mehr das Vorbild und die Lehre Jesu, durch die der Mensch zum Tun des Guten angeleitet werde, Gegenstand des Glaubens sei.

<sup>49</sup>Vgl. a.a.O., S. 325.

<sup>50</sup>A.a.O., S. 322.

<sup>51</sup>Vgl. a.a.O., S. 325: „Ist aber doch Begnadigung, selbst im menschlichen, äußern Rechtszustande der gesetzgebenden Staatsregierungen, nur dann des Regenten würdig, wenn mildernde oder sichernde Gründe eintreten. Und wer würde einen Regenten achten, wenn er alsdann stellvertretende Abbüßer und Glauben an diese als Bedingung verlangte, damit der Strafgerechtigkeit des Staats oder der Majestät der Gesetze satisfacirt wäre?“

lichen Willen um des Verdienstes Christi willen von Gott so angenommen werde, als sei er diesem Willen gerecht geworden. Ähnlich wie Döllinger, der die reformatorische Auffassung einer Zurechnung der fremden Gerechtigkeit Christi als eine bloße Fiktion kritisiert, erblickt auch Paulus in ihr einen durch und durch äußerlichen Akt, der den Begriff eines moralischen Gottes geradezu aufhebe. Diese angebliche Eigenart des altprotestantischen Rechtfertigungsverständnisses manifestiert sich für beide Theologen nicht zuletzt in der Auffassung, daß allein der Glaube, der Christi Verdienst ergreife, rechtfertige. Döllinger kontrastiert diese Auffassung mit dem Begriff der *fides caritate formata* und gelangt dabei zu der Schlußfolgerung, daß nach reformatorischem Verständnis mit dem allein rechtfertigenden Glauben keinerlei Selbstbestimmung des Menschen zum Guten erfolge und insofern auch die Notwendigkeit einer Lebenserneuerung völlig preisgegeben sei. Paulus sieht den klassischen Glaubensbegriff durch das Fehlen einer entsprechenden, den Gotteswillen bejahenden inneren Gesinnung bestimmt. Hier wie dort wird der allein rechtfertigende Glaube gedeutet als ein kognitiver Akt ohne jede Wirkung auf den Menschen.

In diese Richtung zielt auch die Kritik Paniels an der Rechtfertigungslehre, ja, bei ihm findet sich eine ähnlich plakative Rede von der Rechtfertigung durch den „bloßen“ Glauben an das Verdienst Christi. „Die Bedingung der Zurechnung des Verdienstes Christi auf Seiten des Menschen“, so kritisiert der Bremer Pfarrer, „ist nämlich nicht etwa Besserung und Tugend, sondern allein der Glaube an Christus; allein keineswegs wieder der Glaube an Christus überhaupt, etwa daß er der Sohn Gottes, der Weg, die Wahrheit und das Leben, daß er der Erlöser der Menschheit sei, sondern bloß der Glaube an die Kraft des Verdienstes, welches er sich durch seinen blutigen Opferdienst erworben hat.“<sup>52</sup> Döllinger unterstellt der reformatorischen Lehre einen Indifferentismus gegen die Sündhaftigkeit des Menschen. Dieser Indifferentismus zeigt sich seiner Ansicht nach darin, daß der Mensch auch bei schwersten Verfehlungen nicht zur Besserung angehalten werde. Stattdessen werde er immer nur auf das Verdienst Christi verwiesen, das er sich in stets neuen „Imputationsakten“ aneignen könne, um sich so des göttlichen Wohlwollens zu versichern<sup>53</sup>. Bei Paniel findet sich eine ganz entsprechende Sichtweise. Das Kirchendogma, so meint er, fördere geradezu die Sündhaftigkeit, indem es den Menschen stets nur in seinem mangelhaften Zustand beruhige. „Denn nach ihm kann Jeder, so oft er nur das Verdienst Christi sich im Glauben aufs Neue aneignet, jeden Tag wieder aufs Neue seine Sündenschuld tilgen.“<sup>54</sup> Ebenso wie Döllinger, der immer wieder den vermeintlich billigen Trost der reformatorischen Lehre attackiert, sieht auch Paniel in ihr ein „auf das leichteste zu ergreifendes Beruhigungsmittel“<sup>55</sup>, das bestens geeignet sei, ein „faules Christenthum“ zu beschützen, bei dem sich das „sündige Herz“ stets mit der zugerechneten Gerechtigkeit Christi beruhigen könne<sup>56</sup>.

Läßt sich einerseits feststellen, daß die Rationalisten die altprotestantische Lehre ebenso wie

<sup>52</sup>Paniel, *Theologische Richtungen*, S. 66. Ebd. spricht er von der „protestantisch-dogmatischen Lehre von der Rechtfertigung allein durch jenen einseitigen Glauben an Christi blutiges Verdienst. A.a.O., S. 73, ist die Rede von Luthers Lehre, „daß bloß der Glaube an Jesu Genugthuung Vergebung der Sünde wirke“.

<sup>53</sup>Vgl. Döllinger, *Reformation* III, S. 115. Siehe auch S. 115 u. S. 125.

<sup>54</sup>Paniel, *Theologische Richtungen*, S. 64.

<sup>55</sup>A.a.O., S. 62.

<sup>56</sup>Vgl. a.a.O., S. 64. Paniel zitiert hier den bereits genannten Bähr, vgl. dazu oben, Anm. 30.

Döllinger aufgrund einer vermeintlich sittenverderbenden Tendenz kritisieren, so ist doch andererseits der grundlegende Unterschied nicht zu übersehen. Paulus und Paniel kritisieren in der altprotestantischen Lehre das „augustinisch-anselmische Dogma“, das die Reformation im 16. Jahrhundert ihrer Ansicht nach von der mittelalterlichen Kirche übernommen habe. Nicht also gegen die Reformatoren wird der Vorwurf erhoben, eine sittenverderbende Lehre ersonnen zu haben. Vielmehr wird kritisiert, daß die Reformatoren und ihre Nachfolger bei ihrer Kritik an den sittenverderbenden Mißbräuchen der mittelalterlichen Kirche den Ballast des altkirchlichen Supranaturalismus festhielten, der sich, unter anderen Vorzeichen, als ebenso sittengefährdend dargestellt habe<sup>57</sup>. Döllinger sucht demgegenüber zu zeigen, daß die altprotestantische Lehre mit ihrer vermeintlich sittengefährdenden Tendenz ein ausschließliches Produkt der Reformation selbst ist. Für ihn stellt sich die Reformation gerade als radikaler Bruch mit dem „augustinisch-anselmischen Dogma“ dar, der durch den defizitären religiös-sittlichen Zustand der Reformatoren und insbesondere Luthers veranlaßt wurde und in keiner Weise von der Absicht bestimmt war, eine fehlgeleitete mittelalterliche Frömmigkeit zu korrigieren<sup>58</sup>.

In seinem Werk von 1846/48 betont Döllinger mit Nachdruck, daß die ursprüngliche Form der Satisfaktionslehre, wie sie von Anselm von Canterbury entfaltet wurde, durch die Reformation grundlegend modifiziert worden sei. Diese Modifikation besteht seiner Ansicht nach in der Ausweitung des Verständnisses der stellvertretenden Genugtuung Christi. Die mittelalterliche Kirche habe den *genugtuenden* Charakter des Werkes Christi lediglich in dem Sinne verstanden, daß Christus die Strafe für die vom Menschen in der Vergangenheit begangenen Sünden geleistet und so ihre Vergebung ermöglicht habe. Zugleich habe sie dem Werk Christi einen *verdienstlichen* Charakter zugemessen. Um dieses Verdienstes willen befähige Gott den Menschen nach kirchlicher Auffassung zum Tun des Guten und schaffe erst dadurch in ihm die Voraussetzung für seine Rechtfertigung<sup>59</sup>. Demgegenüber gehe die Reformation davon aus, daß durch das genugtuende Werk Christi der göttliche Anspruch an den Menschen bereits vollständig erfüllt und damit aufgehoben sein läßt. Das Heil gründe sich hier ausschließlich auf das, was Christus für den Menschen getan habe. Für ihn selbst hingegen bleibe nichts mehr zu tun<sup>60</sup>.

<sup>57</sup>Vgl. oben, Anm. 34. Vor dem Hintergrund dieser Sichtweise kann Paniel, *Theologische Richtungen*, S. 62, die Rechtfertigungslehre der Reformation mit der Lehre vom Ablass im Hinblick auf die sittengefährdende Tendenz auf eine Stufe stellen.

<sup>58</sup>Vgl. oben, S. 68ff. Dabei versucht Döllinger gerade aufzuzeigen, daß die Lehre der mittelalterlichen Kirche keineswegs von einer bloß äußerlichen Verdienstfrömmigkeit bestimmt gewesen sei, sondern vor allem eine innere Gesinnung des Menschen, eine *fides caritate formata*, als Voraussetzung seiner Rechtfertigung gefordert habe.

<sup>59</sup>Vgl. Döllinger, *Reformation* III, S. 556.

<sup>60</sup>Vgl. ebd.: „In dem protestantischen Systeme dagegen erweitert sich der Begriff der Genugthuung zu dem der Leistung alles dessen, was der Mensch in der Vergangenheit hätte leisten sollen, und was der gesetzlichen Ordnung nach von ihm auch in Zukunft gefordert werden müßte“. Vgl. auch a.a.O. III, S. 80ff., wo Döllinger ebenfalls aufzuzeigen sucht, daß die „Imputationslehre“ der Reformation „eine neue Auffassung Christi und seines Werkes mit sich führen, und der ganzen kirchlichen *Satisfaktionslehre* eine völlig veränderte Gestalt geben“ mußte. Hier weist er vor allem darauf hin, daß Christus nach reformatorischem Verständnis nicht nur die Strafe für die Sünden, sondern die Sünde selbst auf sich genommen habe, eine Auffassung, die er als geradezu blasphemisch betrachtet. Mehrfach weist er darauf hin, daß der Begriff der Genugthuung in der Konkordienformel schließlich mit der Lehre vom aktiven Gehorsam Christi um die Vorstellung einer stellvertretenden Gesetzeserfüllung erweitert worden sei, vgl. etwa a.a.O. I, S. 196 u. 243. Nicht zuletzt dieser Lehre gilt aber auch die rationalistische Kritik, vgl. Paniel, *Theologische Richtungen*, S. 35.

Es legt sich der Verdacht nahe, daß der Münchener Kirchenhistoriker mit dieser Differenzierung zwischen anselmisch-mittelalterlicher und reformatorischer Satisfaktionslehre die rationalistische Kritik am altprotestantischen Lehrbegriff im Blick hat. Die Rationalisten greifen die Satisfaktionslehre vor allem deshalb an, weil sie ihrer Ansicht nach durch die Vorstellung einer stellvertretenden Genugtuung die Notwendigkeit einer Heiligung und Lebenserneuerung des Menschen aufhebe und damit die gottgewollte moralische Ordnung verneine<sup>61</sup>. Döllinger will demgegenüber offenbar zeigen, daß sich erst die reformatorische Modifikation der Satisfaktionslehre diesem Vorwurf aussetzen müsse. Die rationalistische Kritik an der sittenverderbenden Tendenz des „augustinisch-anselmischen Dogmas“ wird damit einer deutlichen Korrektur unterzogen. Ebenso betont der Münchener Kirchenhistoriker, daß die Erbsündenlehre der Reformatoren, von den Rationalisten als augustinisches Erbe wegen der Aufhebung der Verantwortung des Menschen für sein Fehlverhalten scharf attackiert, keineswegs der Lehre des afrikanischen Kirchenvaters entspreche. „Die Lägungung alles freien Willens, die Unterscheidung des verborgenen und offenbaren Willens Gottes, die Annahme, daß Gott auch das Böse wirke, die Lehre vom Erstorbenseyn aller ethischen Kräfte und Anlagen des Menschen, dieß und vieles Andere sind Punkte, welche Augustin zu behaupten so weit entfernt war, daß er sie vielmehr, wenn ein Anderer zu seiner Zeit sie vorgetragen hätte, mit Abscheu zurückgewiesen haben würde.“<sup>62</sup>

Für Döllinger ist es gerade nicht der Ballast des „augustinisch-anselmischen Dogmas“, der die Problematik des altprotestantischen Lehrbegriffs ausmacht. Ebenso wenig sieht er die Reformation, anders als die Rationalisten, von dem Anliegen bestimmt, Mißbräuche und Fehlentwicklungen der mittelalterlichen Kirche, insbesondere eine äußerliche Verdienstfrömmigkeit mit einer mindestens ebenso sittenverderblichen Tendenz, zu korrigieren. Vielmehr vertritt er die These, daß Luther seine Rechtfertigungslehre ausbildete, bevor er auch nur ansatzweise daran dachte, den Ablass zu kritisieren<sup>63</sup>. Ausgehend von der Auffassung einer Identität der in der mittelalterlichen Kirche festgehaltenen Lehre mit dem tridentinischen Dogma meint er, wie sich oben zeigte, die Ansicht, daß die Kritik der Reformatoren an einer solchen Verdienstfrömmigkeit in erster Linie ihrem verzerrten Verständnis der Kirchenlehre entsprungen sei, das sich wiederum aus ihrem religiös-sittlichen Zustand gespeist habe<sup>64</sup>. Nicht also ein vernünftigmoralischer Impetus, der letztlich an der Befangenheit im kirchlichen Dogma scheiterte, zeichnete nach Döllinger die Reformation aus. Für ihn stellt sie sich mit ihrem Lehrbegriff, den er unter ähnlichen Gesichtspunkten wie die Rationalisten kritisiert, als eine grundsätzlich gegen Sittlichkeit und Frömmigkeit gerichtete Bewegung dar.

<sup>61</sup>Eine solche Kritik wurde keineswegs nur von rationalistischer Seite vorgetragen. So sieht auch Bähr in seiner Untersuchung *Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu*, S. 9f., das Problem der anselmischen Satisfaktionslehre, die er als späteren, nicht zum urchristlichen Glaubensbestand gehörenden Zusatz zu erweisen sucht, darin, daß „der Zusammenhang der stellvertretenden Genugthuung, insbesondere der Imputation der Gerechtigkeit Christi mit der Heiligung unsers Sinnes und Lebens ... immerhin etwas künstlich“ sei.

<sup>62</sup>Döllinger, *Reformation* III, S. 25f.

<sup>63</sup>Döllinger legt, wie oben, S. 68, skizziert wurde, besonderes Gewicht auf den Nachweis, daß die Reformation keineswegs durch den Ablassstreit verursacht worden sei, sondern daß Luther seine von der Lehre der mittelalterlichen Kirche abweichende Lehre in ihren Grundzügen bereits ausgebildet habe, lange bevor er den Ablass kritisierte.

<sup>64</sup>Vgl. oben, S. 68f.

### β. Die Konstatierung eines Widerspruchs der reformatorischen Lehre zur Heiligen Schrift

Ausgehend von der Auffassung, daß der Protestantismus auf dem Prinzip der freien Erforschung der Heiligen Schrift gründe, mit dessen Hilfe alle supranaturalistischen Entstellungen des biblisch-vernunftgemäßen Christentums zu beseitigen seien, bringen die beiden Rationalisten Paulus und Paniel eine Fülle von exegetischen Einwänden gegen den klassischen Lehrbegriff vor. Sie wollen zeigen, daß dieser Lehrbegriff im krassen Widerspruch zur Heiligen Schrift stehe. Auch Döllinger ist vor allem in seiner *Reformation* sowie in seinem *Lutherartikel* von 1851 um den Nachweis bemüht, daß die reformatorische Lehre biblisch nicht haltbar sei. Dabei verschärft er seine bereits 1828 im *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte* vorgetragene grundsätzliche Kritik am reformatorischen Schriftprinzip, das einer subjektiven Deutung der christlichen Lehre Tor und Tür öffnen müsse. Nun vertritt er geradezu die Auffassung, daß die Schrift von den Reformatoren erst nachträglich zur Begründung ihrer Lehre herangezogen und in offenkundiger Weise mißhandelt worden sei, um dieser Lehre den Anschein biblischer Herkunft zu geben.

Eben dieser Vorwurf einer gewaltsamen Entstellung der Heiligen Schrift begegnet nun aber auch auf rationalistischer Seite. Gilt dieser Vorwurf bei Paulus vor allem den Nachfolgern Luthers in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sowie den Theologen im Zeitalter der altprotestantischen Orthodoxie, so verbindet er sich bei Paniel mit einer scharfen Kritik am Reformator selbst. Ebenso wie Döllinger wendet sich Paniel zunächst gegen Luthers hermeneutisches Prinzip, nach dem die Schrift von Christus, d.h. von der Rechtfertigungsbotschaft her zu verstehen sei. Dieses Prinzip führte nach Ansicht des Bremer Rationalisten zu einer willkürlichen, weil selektiven und „subjektiven“ Exegese<sup>65</sup>, die am Ende nicht einmal vor der Einheit des Kanons zurückgeschreckt sei. „Ja, ganze Teile der h. Schrift erklärte er [Luther, St. L.] für unächt, wenn sie nicht in seinem Sinne ‚Christum predigten;‘ oder er stellte sie wenigstens tiefer als andere biblische Bücher.“<sup>66</sup> Der Reformator habe damit „jedes billige Maaß der Beurteilung“ überschritten und sei somit – das hält Paniel den „Symbolisten“ seiner Zeit entgegen – „von dem Standpunkte der spätern kirchlichen Dogmatik aus, ein entschiedener Ketzler.“<sup>67</sup>

Die Fragwürdigkeit von Luthers hermeneutischem Prinzip sucht Paniel mit dem Hinweis auf verschiedene neutestamentliche Schriften zu erläutern, in denen keineswegs die Auffassung einer Rechtfertigung allein durch den Glauben vertreten, sondern im Gegenteil der Mensch zum Tun des Guten angehalten werde. Gerade den synoptischen Evangelien wird die Exegese des Reformators nach Ansicht des Bremer Rationalisten in keiner Weise gerecht. Dies führe zu einer Fülle von Widersprüchen<sup>68</sup>. Aber auch der paulinischen Theologie und dabei besonders

<sup>65</sup>Vgl. Paniel, *Theologische Richtungen*, S. 47.

<sup>66</sup>A.a.O., S. 47f. Paniel verweist vor allem auf Luthers Kritik am Jakobusbrief als „stroherner Epistel“, auf seine höhere Wertschätzung des Johannesevangeliums gegenüber den synoptischen Evangelien, sowie auf seine Haltung gegenüber dem Judasbrief, dem Hebräerbrief und der Johannesapokalypse.

<sup>67</sup>A.a.O., S. 48.

<sup>68</sup>Paniel führt a.a.O., S. 67ff., eine Reihe von Schriftstellen an, die seiner Ansicht nach in unversöhnlichem Widerspruch zur Rechtfertigungslehre Luthers stehen. Dabei verweist er besonders auf die Evangelien, in denen sich „Christus selber“ in unzweifelhaftester Weise ausgesprochen habe. Fänden sich nämlich bei den Synoptikern „dieselben ausdrücklichen Belehrungen Jesu, nach welcher ‚das Erwerben des ewigen Lebens‘ von unsrer ‚Sitt-

dem Römerbrief, auf den sich Luther vor allem berufen habe, sei dessen Rechtfertigungslehre fremd. Paniel wirft dem Reformator vor, den spezifischen Sinn nicht beachtet zu haben, den die Begriffe *Glaube* und *Werke* bei Paulus besäßen. Dieser spezifische Sinn aber sei unvereinbar mit dem klassischen Lehrbegriff. In „Uebereinstimmung mit andern ältern und neuern Theologen“<sup>69</sup> vertritt Paniel die Ansicht, daß die paulinische Antithese von Glaube und Werken sich gegen die jüdische Gesetzesordnung wende. Es lasse sich nachweisen, „daß Paulus unter ‚des Gesetzes Werken‘ nicht die Tugend und Sittlichkeit vielmehr das ganze mosaische Gesetz mit Einschluß des mosaischen Sittengesetzes, und eben so, daß er unter Glauben nicht, im Sinne Augustins und der Kirche, bloß den Specialglauben an den Gottes Zorn stillenden und genugthuenden Opfertod Christi, versteht, sondern vielmehr den Glauben an Christus überhaupt, die fromme Ueberzeugung, daß Jesus der von Gott geordnete Messias sei.“<sup>70</sup>

Paulus habe keineswegs die Notwendigkeit der Tugend für den Christen in Zweifel gestellt, sondern lediglich einen jüdischen Legalismus abgelehnt. Diesem Legalismus gegenüber sei betont worden, daß die Tugend aus dem Glauben erwachsen müsse, der sich an Jesus als von Gott gesandten Messias orientiert, aus einer inneren Gesinnung, die nicht nur der äußeren Gesetzesordnung Genüge tue. Paniel ist also davon überzeugt, daß Luther und mit ihm die gesamte altprotestantische Theologie Paulus völlig mißverstanden habe. Diesem Mißverständnis entsprang seiner Auffassung nach auch der von der älteren Theologie behauptete Gegensatz zwischen Paulus und dem Jakobusbrief. Verstehe man Paulus nämlich im skizzierten Sinne, dann löse sich der vermeintliche Gegensatz auf<sup>71</sup>.

Diese im bewußten Gegenüber zum klassischen Lehrbegriff entfaltete Paulusexegese Paniels stellt keineswegs ein Einzelphänomen dar. Auch der Rationalist Paulus führt einzelne paulinische Aussagen an, um den vermeintlichen Widerspruch der altprotestantischen Lehre mit der Heiligen Schrift aufzuzeigen<sup>72</sup>. Anders als Paniel thematisiert er das Verhältnis der reformatorischen Lehre zur paulinischen Theologie aber nicht in grundsätzlicher Weise. Doch in der Eingabe eines Pfälzer Pfarrers an das Konsistorium in Speyer, die unter den von Paulus gesammelten Aktenstücken aus der bayerischen Rheinpfalz angeführt wird<sup>73</sup> wird ähnlich wie bei Paniel argumentiert und schließlich Luthers „biblische Treue“ angesichts seiner Behandlung des Jakobusbriefes in Frage gestellt<sup>74</sup>. Auch in der 1841 veröffentlichten Schrift *Die Unzuläs-*

---

lichkeit‘ abhängt“, so führe auch das Johannesevangelium entsprechende Belehrungen an. Paniel argumentiert u.a. mit dem Wort Jesu an den reichen Jüngling, Mt 19,16-19 par. Auf diese Bibelstelle rekurriert auch Döllinger in der *Reformation* mit dem Hinweis, daß sie Luther „Qual verursachte, da sie schlechterdings sich nicht in sein System einfügen lassen wollte“. Er nennt verschiedene Äußerungen des Reformators, die seiner Ansicht nach dessen Ratlosigkeit verdeutlichen, vgl. *Reformation* III, S. 167ff.

<sup>69</sup>Paniel, *Theologische Richtungen*, S. 74.

<sup>70</sup>Vgl. a.a.O., S. 74f.

<sup>71</sup>Vgl. ebd. Paniel übt scharfe Kritik an Luthers Geringschätzung des Jakobusbriefes, vgl. a.a.O., S. 48, und betont demgegenüber, daß es sich bei Jakobus im Gegensatz zu Paulus um einen „unmittelbaren Apostel Jesu“ gehandelt habe, vgl. a.a.O., S. 67.

<sup>72</sup>Vgl. Paulus, *Unirte Kirche*, S. 307ff. u. 318ff.

<sup>73</sup>Diese von dem Heiligenmoscheler Pfarrer Treviran verfaßte Eingabe aus dem Jahre 1836 war eine der aufsehenerregendsten, die während der Auseinandersetzungen in der bayerischen Rheinpfalz an das Konsistorium in Speyer ergingen. Sie findet sich a.a.O., S. 169ff.

<sup>74</sup>Vgl. a.a.O., S. 186f.

sigkeit des Symbolzwanges in der evangelischen Kirche<sup>75</sup> des gemäßigten Rationalisten KARL GOTTLIEB BRETSCHNEIDER, die Döllinger ebenfalls bekannt war<sup>76</sup>, findet sich ein entsprechendes Verständnis<sup>77</sup>.

Vor diesem Hintergrund ist es nun mehr als auffällig, wenn der Münchener Kirchenhistoriker vor allem in seiner *Reformation* ebenfalls großes Gewicht legt auf den Nachweis eines Widerspruches der reformatorischen Lehre zur Heiligen Schrift. Diesem Nachweis, der mit seinen exegetischen Überlegungen in einem Geschichtswerk über die Entwicklung der Reformation überrascht, dient schließlich auch ein ausführliches Kapitel über das Verhältnis der paulinischen Theologie zur reformatorischen Lehre, in dem auch die Stellung des Paulus zum Jakobusbrief behandelt wird<sup>78</sup>. Auch Döllinger vertritt die Ansicht, daß Paulus mit seiner Antithese von Glaube und Werken keineswegs im Sinne der reformatorischen Lehre die Sittlichkeit als unerheblich für das Heil betrachte, sondern sich gegen Judenchristen richte, die am jüdischen Gesetz als Heilsweg festhielten<sup>79</sup>. Ähnlich wie die Rationalisten verweist er darauf, daß der Apostel einem Legalismus „den Glauben an Christus als den verheißenen Messias“<sup>80</sup> entgegengesetzt habe<sup>81</sup>. Selbstverständlich versteht Döllinger diesen Glauben nicht im Sinne der rationalistischen Vernunftreligion als innere Übereinstimmung mit der von Jesus verkündeten gottgewollten moralischen Ordnung. Vielmehr betrachtet er ihn im Sinne der römisch-katholischen Lehre als eine mit der Liebe einhergehende, von Gott gewirkte Einwilligung des Menschen in den Gotteswillen<sup>82</sup>. Aber auch er legt das Gewicht auf die Deutung des Glaubens als innerer Gesinnung, aus der ein Tun des Guten erfolge. Damit sieht er die paulinische Theologie in diametralem Gegensatz zur reformatorischen Lehre, die lediglich einen auf das Verdienst Christi gerichteten äußeren Glaubensakt ohne jede innere Veränderung des Menschen als allein rechtfertigend betrachte<sup>83</sup>. Zugleich meint er ebenso wie die Rationalisten, daß von einem Widerspruch zwischen Paulus und Jakobus nicht die Rede sein könne, daß vielmehr „in der Lehrform beider Apostel eine innere und wesentliche Uebereinstimmung“ bestehe<sup>84</sup>.

Wiederum läßt sich also feststellen, daß Döllingers Kritik an der reformatorischen Lehre eine ganz ähnliche Richtung einschlägt wie die der Rationalisten, selbst wenn er von ganz anderen theologischen Voraussetzungen ausgeht. Ebenso wie diese behauptet er einen grundlegenden Widerspruch der reformatorischen Lehre zur Heiligen Schrift und versucht diesen Widerspruch anhand ähnlicher Momente evident zu machen. Allerdings ist auch hier die grundlegende Dif-

---

<sup>75</sup>Die Unzulässigkeit des Symbolzwanges in der evangelischen Kirche. Aus den symbolischen Büchern selbst und deren Beschaffenheit nachgewiesen für alle Freunde der Wahrheit, Leipzig 1841.

<sup>76</sup>Das zeigt sich anhand der Notizen in seinem Nachlaß, vgl. BSB Döllingeriana XVI, 75, Bogen 42.

<sup>77</sup>Vgl. Bretschneider, *Unzulässigkeit des Symbolzwanges*, S. 80ff.

<sup>78</sup>Dieses Kapitel, das mit der Überschrift „Die protestantische Rechtfertigungslehre im Verhältniß zum Brief Jakobus und zu Augustinus“ versehen ist, wobei jedoch die letztgenannte Thematik eine, was den Umfang anbelangt, deutlich untergeordnete Rolle einnimmt, findet sich bei Döllinger, *Reformation* III, S. 334-372. Daneben entfaltet er a.a.O. III, S. 139-173, mit Hilfe von zahlreichen Einzelbeispielen das Verhältnis der Rechtfertigungslehre zur Heiligen Schrift.

<sup>79</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 335f.

<sup>80</sup>A.a.O. III, S. 336.

<sup>81</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 342ff.

<sup>82</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 342f.

<sup>83</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 349f.

<sup>84</sup>Vgl. a.a.O. III, S. 335, u. 351ff.

ferenz zu beachten, die die Position des Münchener Kirchenhistorikers im Verhältnis zu der der Rationalisten charakterisiert. Paniel, Paulus und Bretschneider sehen den Widerspruch der Reformation mit der Heiligen Schrift dadurch verursacht, daß die Befangenheit der Reformatoren im „augustinisch-anselmischen Dogma“ eine unbefangene, d.h. vernünftige, den Supranaturalismus abstreifende Bibelexegese verhindert habe<sup>85</sup>. Döllinger hingegen ist davon überzeugt, daß eine willkürlich ersonnene, in scharfem Gegensatz mit der gesamten kirchlichen Tradition stehende Lehre gewaltsam in die biblischen Texte hineingedeutet worden sei. Und weil Döllinger in der Rechtfertigungslehre den eigentlichen Kern und Mittelpunkt der Reformation erkennt, stellt sich ihr Widerspruch mit der Schrift für ihn viel grundsätzlicher als für die Rationalisten dar. So heftig etwa Paniel auch Luthers Exegese attackiert, er gesteht ihm prinzipiell doch zu, seine Kritik an den Mißbräuchen der mittelalterlichen Kirche auf der Grundlage der Heiligen Schrift vorgetragen zu haben. Eben deshalb ist der Reformator für ihn auch der erste Rationalist, der sich auf biblischer Grundlage unabhängig von der Autorität der Kirche um ein selbständiges Glauben und Erkennen bemühte<sup>86</sup>. Erst als Luther aufgegangen sei, daß die freie Erforschung der Schrift zur Infragestellung des kirchlichen Dogmas führen müsse, so der Bremer Pfarrer, sei er vor den Konsequenzen seines Rationalismus zurückgeschreckt und habe sich zu Zugeständnissen an den Supranaturalismus veranlaßt gesehen, die ihn schließlich in einen Widerspruch mit der Heiligen Schrift brachten<sup>87</sup>.

Geht es Paniel und den übrigen Rationalisten darum, zum ursprünglichen Grundprinzip der Reformation zurückzukehren, so ist Döllinger demgegenüber der Auffassung, daß die Reformation von Anfang an überhaupt nicht auf die Schrift zurückgegriffen habe, daß vielmehr ihre Berufung auf die Schrift nur ein Scheinargument gewesen sei, um ihren Bruch mit der kirchlichen Tradition zu legitimieren. Damit wird auch hier wiederum eine Korrektur der rationalistischen Position vorgenommen, so daß die gemeinsam gegen die reformatorische Lehre erhobenen Einwände eine ganz andere Stoßrichtung erhalten.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang eine Notiz im Nachlaß Döllingers, die die seine in dem Werk von 1846/48 vorgetragene Kritik an der Reformation wiederum in Beziehung setzt zur rationalistischen Position, wobei aber auch hier die bezeichnete andere Stoßrichtung sichtbar wird. Diese Notiz bezieht sich auf einen im Jahre 1833 veröffentlichten Aufsatz KARL GOTTLIEB BRETSCHNEIDERS mit dem Titel *Sollen wir uns ferner eine evangelische Kirche nennen?*<sup>88</sup>. Döllinger notiert als Position Bretschneiders: „Es sei an der Zeit, den falschen Begriff v. Evangelium, als bezeichne es die Rechtfertigung durch den Glauben, u. den falschen Begriff v. der prot. Kirche, als ruhe sie auf diesen Dogmen, zu antiquiren. Man soll also sagen: biblische oder schriftgemäße Kirche etc.“<sup>89</sup>

<sup>85</sup>Vgl. Paniel, *Theologische Richtungen*, S. 28.

<sup>86</sup>Vgl. a.a.O., S. 25. Siehe dazu ferner oben Anm. 26.

<sup>87</sup>Vgl. a.a.O., S. 26f., wo Paniel davon spricht, daß Luther vor den Konsequenzen seines „evangelischen Rationalismus“ zurückgeschreckt sei, nachdem er gemerkt habe, daß dieser das gesamte kirchliche Lehrgebäude, in das er von Jugend an „wie in ein Netz eingehüllt“ gewesen sei, in Frage stellen müsse: „so fühlte er sich zugleich von Innen und Außen genöthigt, dem katholischen Supranaturalismus Zugeständnisse zu machen, und mit demselben seinen evangelischen Rationalismus zu verbinden.“

<sup>88</sup>Journal für Prediger 83 (Juli/August 1833), S. 1-30.

<sup>89</sup>BSB Döllingeriana VII, 3, S. 36.

Bretschneider setzt sich in dem genannten Aufsatz mit dem Begriff einer *evangelischen Kirche* auseinander, wie er u.a. in Preußen für die unierte Landeskirche gebraucht wurde. Er kritisiert diese Bezeichnung als mißverständlich und daher unpassend. Die Gefahr eines Mißverstehens sieht er dadurch bedingt, daß der Begriff *Evangelium* von Luther zur Bezeichnung seiner Rechtfertigungslehre verwendet worden sei. Bretschneider betrachtet es jedoch als erwiesen, daß diese Lehre mit den Evangelien und der Heiligen Schrift überhaupt unvereinbar sei. Die Bezeichnung *evangelische Kirche* suggeriere, daß der Protestantismus auf der Rechtfertigungslehre Luthers gründe. Dies könne aber nicht der Fall sein, da er dann sein eigentliches Grundprinzip, nach dem allein die Heilige Schrift verbindliche Glaubensgrundlage sei, preisgeben würde<sup>90</sup>. Bretschneiders Kritik gilt dabei nicht zuletzt den „ungeschickten Anschuldigungen“ der konfessionellen Theologie<sup>91</sup>, die mit dieser Bezeichnung den Eindruck erwecke, „als ob das ächte Evangelium, wie Manche wollen, in der Lehre von der Erbsünde, der Genugthuung und der Rechtfertigung bestehe, und als ob Alle, welche jene Dogmen nicht in der Bibel zu finden wissen, sich von unserer Kirche lossagten, oder wohl gar verbunden seyen, was ihr auszutreten, da hingegen, wenn sich finden sollte, daß jene Dogmen gar nicht oder im kirchlichen Sinne nicht biblisch wären, vielmehr die Verfechter derselben als Verlasser des Grundprinzips unserer Kirche anzusehen seyn würden.“<sup>92</sup>

Die Kritik am „falschen Begriff v. Evangelium“, der der reformatorischen Rechtfertigungslehre und der mit ihr in Verbindung stehenden Lehren einen biblischen Anschein zu geben suche, findet sich ebenfalls in Döllingers *Reformation*. Der Münchener Kirchenhistoriker verweist darauf, daß Luther seine in Wirklichkeit im Widerspruch zur Heiligen Schrift stehende Lehre als „Evangelium“ bezeichnet habe. Er betrachtet dieses Vorgehen als ein taktisches Mittel, um einerseits die Massen zu täuschen und um andererseits seine romtreuen theologischen Gegner zugleich als Feinde des Evangeliums diffamieren zu können<sup>93</sup>. Döllinger nimmt also den von Bretschneider gegen die konfessionelle Theologie gerichteten Vorwurf auf, die Bezeichnungen *evangelisch* und *Evangelium* zu einer unsachgemäßen und unwahrhaftigen Bekämpfung ihrer rationalistischen Gegner zu verwenden. Allerdings richtet er diesen Vorwurf nun grundsätzlich gegen Luther selbst. Anders als für Bretschneider, der den „falschen Begriff v. Evangelium“ ebenfalls auf den Reformator zurückführt, zeigt sich für den Münchener Kirchenhistoriker an diesem Begriff, daß der Anspruch der Reformation, das „Evangelium“ im Gegenüber zur mittelalterlichen Kirche wieder ans Licht gebracht zu haben, nichts weiter als Täuschung und bewußte Irreführung gewesen sei.

### γ. Der Verweis auf die vermeintlichen Folgen der reformatorischen Lehre

Über die theologischen Einwände hinaus wird von rationalistischer Seite nun auch der Versuch unternommen, die Haltlosigkeit des altprotestantischen Lehrbegriffs mit Hilfe der Geschichte aufzuzeigen. „Wir würden unsere Aufgabe nur unvollkommen gelöst haben“, heißt es in der

<sup>90</sup>Vgl. Bretschneider, *Sollen wir uns ferner eine evangelische Kirche nennen?*, S. 19ff.

<sup>91</sup>Bretschneider kritisiert in seinem Aufsatz, vgl. a.a.O., S. 21, vor allem Hengstenbergs *Evangelische Kirchenzeitung*, deren Selbstbezeichnung insofern völlig zutreffend sei, „weil sie jene beiden kirchlichen Dogmen, oder das, was Luther das Evangelium nannte, unbedingt festzuhalten und zu vertheidigen sich zur Aufgabe gesetzt hat.“

<sup>92</sup>A.a.O., S. 28.

<sup>93</sup>Vgl. Döllinger, *Reformation* III, S. 183.

bei Paulus aufgeführten, oben schon genannten Eingabe eines rationalistischen Pfälzer Pfarrers an das Konsistorium in Speyer, „wenn wir in der Geschichte der evangelischen Kirche nicht Nachfrage halten wollten, in welcher Art der fragliche Glaube [der allein rechtfertigende Glaube der Reformatoren, St. L.] sich in ihr wirksam erwiesen? Sie sagt uns, daß Luthers sola fides justificat schon in den Köpfen seiner innigsten Freunde – und gerade weil es nur in den Köpfen war – eine Gestalt annahm, die für die protestantische Kirche das Äußerste befürchten ließ. Ging nicht schon Amsdorf soweit, daß er gute Werke als schädlich zur Seligkeit darstellte. Und war ihm dies zu verargen, da ja Luther dem edeln Melanchthon es schon übel aufnahm, als er geäußert: Gute Werke seien in Beziehung auf die Seligkeit zwar nicht *causa efficiens*, wohl aber *causa sine qua non*? Wie fuhr Flacius auf die Sächsischen Theologen los? „Ist es nicht, ruft er aus, eine ganz greuliche Verfälschung des Artikels von der Rechtfertigung: daß es nicht möglich sei, ohne gute Werke seelig zu werden. Zu welchen beklagenswerthen Auftritten, Zänkereien und Verketzerungen kam es, als G. Major gelehrt: gute Werke seien nöthig zur Seligkeit.“<sup>94</sup>

Die Lehrentwicklung innerhalb des Luthertums wird hier herangezogen, um aufzuzeigen, daß die von Luther gelehrt Rechtfertigung allein durch den Glauben von seinen Nachfolgern aufs absurdeste zugespitzt worden sei. Der Verfasser der Eingabe verweist auf eine Degradierung praktischer Lebensführung sowie auf eine Verketzerung jener Theologen, die gerade dieses für das Christentum so grundlegende Moment festzuhalten suchten. Dabei deutet er jedoch nur an, daß diese Entwicklung verhängnisvolle Folgen nach sich gezogen habe. Demgegenüber zeichnet der Heidelberger Rationalist Paulus ein düsteres Bild des Zeitalters der altprotestantischen Orthodoxie. Nennt auch er die „Vergewaltigung“ von Lehrern, „welche doch nur das reine, deutliche, das Leben bessernde Evangelium, nicht aber patristische und scholastische Hypothesen verkündigen und anwendbar zeigen sollten“<sup>95</sup>, so beklagt er zugleich einen moralischen Indifferentismus unter den Nichttheologen, die sich stets mit der zugerechneten Gerechtigkeit Christi getröstet, ansonsten aber „notorisch“ in ihren Sünden beharrt hätten<sup>96</sup>.

Ebenso wie Döllinger sieht Paulus die Situation des älteren Protestantismus also durch einen Verfall des praktischen Christentums bestimmt. Das Bemühen um Besserung und sittliche Veredelung, wie sie die reine Lehre Jesu fordere, verlor seiner Ansicht nach völlig an Bedeutung. Und wenn Paulus solche Zustände beklagt, ist er ebenso wie der Münchener Kirchenhistoriker davon überzeugt, daß sie keineswegs nur die Folge eines Mißbrauchs der altprotestantischen Lehre, sondern eine konsequente Folge dieser Lehre selbst gewesen seien<sup>97</sup>. Als Grund für den Verfall des „Practischwichtigen“ nennt er über die inhaltlichen Bestimmungen der reformatorischen Lehre hinaus auch die Identifizierung des allein rechtfertigenden Glaubens mit einem bloßen Anerkennen der als reinen Lehre festgelegten Dogmatik<sup>98</sup>. Mit der Kritik an der sit-

<sup>94</sup>Paulus, *Unirte Kirche*, S. 188f.

<sup>95</sup>A.a.O., S. 335.

<sup>96</sup>Vgl. a.a.O., S. 333: „Dennoch war es die düstere Zeit, wo so viele Vornehme und selbst noch manche Regenten noch so sehr nur andächtige Laien geblieben waren, daß sie, neben dem notorischen Beharren in den sogenannten Schooßsünden, doch durch das leicht angebotene Glauben an eine zugerechnete Gerechtigkeit gerecht genug vor Gott zu werden hofften.“

<sup>97</sup>Vgl. oben, S. 156.

<sup>98</sup>Vgl. Paulus, *Unirte Kirche*, S. 332f.: „Das Schlimmste war, daß auch der oben angegebene große Unterschied

tenverderbenden Tendenz der Rechtfertigungslehre als solcher verbindet sich also die Kritik an einer toten „Formalorthodoxie“, wobei beide Momente in enger Beziehung zueinander gesehen werden<sup>99</sup>.

Wie bei Döllinger verbindet sich auch bei Paulus die Kritik an der vermeintlichen sittenverderbenden Tendenz der altprotestantischen Lehre mit dem Hinweis auf deren schädliche Folgen für das gesellschaftlich-staatliche Leben. Paulus versucht diese angeblichen Folgen zwar nicht anhand der Geschichte aufzuzeigen. Er vertritt aber die Ansicht, daß eine Erneuerung der altprotestantischen Lehre in der Gegenwart nicht im Interesse der Regierungen sein könne, da die Konsequenzen dieser Lehre dem Staatswohl geradezu hinderlich seien. „Wir wollen es nicht ausmalen, welche eine willenlos zuwartende, passive Unkräftigkeit für Alle, und welche Entschuldbarkeit alles Schlechten für den Leichtsinrigeren aus solcher dogmatischen Geistbetäubung entstehen müßte, wenn Jahr aus und Jahr ein, die der Religion bedürftenden Gemüther in diesem engen, dunkeln, unfruchtbaren Gedankenkreise sich umdrehen und immer wieder ebenso umdrehen lassen müßten.“<sup>100</sup>. Demgegenüber wirbt er für den Rationalismus, der durch die Betonung eines „Pflichtenglaubens“ die Kräfte in Staat und Gesellschaft aktiviere und dadurch dem allgemeinen Wohl dienen müsse<sup>101</sup>. Mit dieser Werbung wendet sich der Heidelberger Rationalist unmittelbar an die bayerische Regierung, die sich ja, wie oben erwähnt, in den Auseinandersetzungen in der Rheinpfalz auf die Seite der konfessionellen Theologen stellte<sup>102</sup>. Paulus kehrt also den vom konservativen Protestantismus gegen den Rationalismus erhobenen Vorwurf, er begünstige durch seine Auflösung des Christentums Unglauben und Revolution, gegen diesen selbst. Anhand der altprotestantischen Lehre und ihrer angeblichen Folgen versucht er aufzuzeigen, daß die Allianz von konservativem Staat und konservativer Theologie auf einer Täuschung beruhe<sup>103</sup>.

Paulus steht mit dieser Einschätzung keineswegs allein. „Und zuletzt: hat denn je der Misbrauch eines vernünftigen Strebens auf dem religiösen Gebiete irgend auf Sittlichkeit und bürgerliches Leben so schauderhafte Folgen hervorgebracht, als es immer noch der Misbrauch eines vermeintlich rechtgläubigen, bibeltreuen und sich für fromm ausgebenden Bestrebens gethan hat,

---

zwischen der Glaubenstreue gegen Gott, wie sie nach dem von Christus selbst ausgeübten und verbreiteten Glauben das Wesentliche des Urchristentums ist, und zwischen dem Glauben an einzelne Lehreinsichten und Auslegungsversuche noch, wegen der langen Angewöhnung an das ‚Glauben, was die Kirche glaubt‘ – bei weitem nicht klar gemacht war.“ Paulus stellt also einem biblisch-vernunftgemäßen Glauben im Sinne einer Überzeugung von einem väterlich- und moralisch-wollenden Gott, die notwendigerweise praktische Konsequenzen nach sich ziehen müsse, einen altprotestantischen Glauben im Sinne einer Unterwerfung unter dogmatische Lehrsätze gegenüber und kritisiert, daß ein solcher letztgenannter Glaube als Grundlage für die Rechtfertigung des Menschen betrachtet worden sei.

<sup>99</sup>Paulus betrachtet den Glauben, der das Verdienst Christi ergreift, ja grundsätzlich als die bloße Anerkennung einer von der altkirchlich-mittelalterlichen Theologie behaupteten Erlösungstat Christi für den Menschen.

<sup>100</sup>A.a.O., S. 348.

<sup>101</sup>Vgl. a.a.O., S. 350ff.

<sup>102</sup>Vgl. a.a.O., S. 353: „Udenkbar ist's, daß eine Staatsweisheit unserer Zeit Dogmen begünstige, die, als unbiblisch überwiesen, sogar das gerade Gegenteil von Aufforderung der Willensthätigkeit (das allen Willen und alle Selbsteinsicht lähmende Augustinische Vorurtheil von einem geerbten Grundverderben der Menschennatur und die Anselmische unmögliche Fiction einer zugerechneten Gerechtigkeit eines moralisch-religiösen Stellvertreters) in die reiner gewordene Lehrernorm von 300,000 Denkfähigen der baierischen Pfalz auf Nebenwegen als Symbol einschieben würden.“

<sup>103</sup>Vgl. a.a.O., S. 349.

und als es namentlich in der neusten protestantischen Kirche der Wahnsinn und die Blutorgien der Moniers in der Schweiz, die scheußlichen Skandale der Mucker in Königsberg und der Sächsischen Stephanier, und endlich die notorische Lüderlichkeit in zahlreichen Gemeinden, die unter dem Einflusse pietistischer Fanatiker stehen, beurkundet?“<sup>104</sup> Mit diesen Worten wirbt der bereits genannte Bremer Rationalist Weber an einer von Döllinger in seinen Notizen vermerkten Stelle<sup>105</sup> für den Rationalismus und warnt vor den drohenden Gefahren für das bürgerliche Leben, die aus einer Erneuerung der altprotestantischen Lehre in der Gegenwart erwachsen müßten. Vertritt Weber eine ganz ähnliche Sichtweise wie Paulus, so ist Döllinger diese Sichtweise, wie seine Notiz zeigt, sehr wohl bekannt. Wenn er selbst in seinem Werk von 1846/48 die Reformation als die Ursache eines verheerenden Verfalls von Frömmigkeit und Sittlichkeit zu erweisen sucht und diesem Verfall geradezu revolutionäre Dimensionen zumißt, so greift er damit eine Thematik auf, die angesichts der innerprotestantischen Auseinandersetzungen von höchster kirchenpolitischer Brisanz ist<sup>106</sup>.

Dies trifft ebenso zu für eine andere Thematik, die, wie sich zeigte, in Döllingers *Reformation* entfaltet wird – und zwar in weitaus schärferer Weise, als dies noch 1828 im *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte* der Fall war. In drastischen Farben sucht der Münchener Kirchenhistoriker zu zeigen, daß die Folge der Reformation eine unerträgliche „Geistesknechtschaft“ und „Glaubenstyannei“ gewesen sei. Er vertritt die Ansicht, daß infolge des Schriftprinzips eine anarchische Auflösung aller Glaubenseinheit, ein „Krieg Aller gegen Alle“ bereits im älteren Protestantismus eingetreten sei, dem die Reformatoren durch die Übertragung des Kirchenregimentes an die Fürsten entgegenzuwirken suchten. Die Obrigkeit habe auf diese Weise mit Hilfe ihrer Hoftheologen und Beamten darüber entschieden, was als reine Lehre zu gelten habe, und diese Entscheidungen mit Gewaltmaßnahmen durchgesetzt. Diese Entscheidungen seien von den Theologen mit abweichenden Positionen zurecht als Akte der Willkür empfunden worden und hätten bisweilen entschlossenen Widerstand nach sich gezogen. Döllinger zeichnet dabei das Bild einer aus den Fugen geratenen Welt und verweist besonders auf die zahllosen protestantischen Theologen, die an diesen Zuständen zugrundegegangen seien<sup>107</sup>.

Auf rationalistischer Seite begegnet ein in vielen Einzelheiten ähnlich düsteres Bild des älteren Protestantismus. Paulus verweist auf die zahllosen Lehrstreitigkeiten innerhalb des Luthertums, die er allerdings, anders als Döllinger, auf die Identifikation des christlichen Glaubens mit der Anerkennung des als orthodox bestimmten Glaubenssystems zurückführt, eine nach Ansicht des Heidelberger Rationalisten verengte Sicht, die als eine Erbschaft des Mittelalters in den älteren Protestantismus übergegangen sei<sup>108</sup>. Die verengte Sicht mußte seiner Auffassung nach

<sup>104</sup>Weber, *Das christliche Bedürfnis*, S. 147.

<sup>105</sup>Vgl. oben, Anm. 18.

<sup>106</sup>Schon 1830 vertrat Bretschneider in seinem *Sendschreiben an einen Staatsmann über die Frage: Ob evangelische Regierungen gegen den Rationalismus einzuschreiten haben?*, das eine unmittelbare Reaktion auf die *Hallische Denunziation* darstellte, die Auffassung, daß der „Pietismus“ von höchster politischer Bedenklichkeit sei, da er die Volkskräfte lähmen und eine Nation zum Spielball seiner lebenskräftigen Nachbarn machen müsse, vgl. Kantzenbach, *Polarisierung*, S. 85.

<sup>107</sup>Vgl. oben, S. 76ff.

<sup>108</sup>Vgl. Paulus, *Unirte Kirche*, S. 302: „Auch die Schüler der Reformatoren waren in dem Glauben an die schwer zu entwirrenden scholastischen Traditionen erwachsen. Indem man das Wahre, was in ihnen mitenthalten ist, erfassen wollte, war damit auch ein künstlich verknotigtes Gewirre von Scheinbegriffen verwickelt. Die schärfer,

zwangsläufig zu engstirnigen Auseinandersetzungen führen. „Was konnte dann anderes kommen, als daß bald jeder kleinlichte Geist sein und der Gleichartigen besonderes Gläubchen als das: ‚Eines ist Noth!‘ ausrief.“<sup>109</sup> Scharf geißelt Paulus den Fanatismus der Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts, der schließlich auch den Pöbel auf der Straße ergriffen habe<sup>110</sup> – ein Vorwurf, der auch bei Döllinger immer wieder begegnet. Vor allem aber verweist Paulus auf die Willkür der Staatsmacht, die bald diese, bald jene Partei unterstützt und mit drakonischen Strafen gegen abweichende Lehrer und Theologen vorgegangen sei<sup>111</sup>. Auf diese Weise entsteht das Bild einer von Fanatismus und Glaubenszwang bestimmten „Kirchendespotie“<sup>112</sup>, die nicht zuletzt von verhängnisvoller Wirkung für die Wissenschaften gewesen sei<sup>113</sup>.

Döllinger und Paulus sehen die „Kirchendespotie“ durch ganz ähnliche Erscheinungen charakterisiert. Dennoch führen sie sie auf sehr unterschiedliche Ursachen zurück. Paulus meint, daß die „Kirchendespotie“ die Folge eines starren Festhaltens an Dogmen gewesen sei. Döllinger ist als Katholik selbstverständlich von der Notwendigkeit einer definierten kirchlichen Glaubenslehre überzeugt. Die Despotie liegt seiner Ansicht nach darin begründet, daß der Protestantismus aufgrund der Verwerfung der durch göttliche Einsetzung legitimierten Autorität der Kirche keinerlei rechtmäßige Instanz zur Bestimmung der Glaubenslehre besessen habe. Vielmehr habe diese Bestimmung nun bloß menschlichen und damit willkürlich erhobenen Autoritäten überlassen werden müssen. Diese seien zur Durchsetzung ihrer Entscheidungen stets auf die Staatsmacht angewiesen gewesen. Vor diesem Hintergrund kann er jedoch ebenso wie Paulus die Zustände des Zeitalters der Orthodoxie als „Glaubens Tyrannie“ bezeichnen und die Definierung bestimmter theologischer Positionen als orthodoxe Lehre als unerträgliche Willkür betrachten. Anders als Paulus erblickt er die Willkür aber nicht in einer Bestimmung der Glaubenslehre als solcher, sondern in der Bestimmung der Glaubenslehre durch eine willkürliche Autorität. Diese Problematik stellt sich für ihn als eine spezifische und unmittelbare Folge der Reformation dar.

Einig sind sich der Münchener Kirchenhistoriker und der Heidelberger Rationalist auch darin, daß eine solche „Kirchendespotie“ ein revolutionäres Potential in sich berge. Döllinger will vor allem in seiner *Reformation* anhand der Geschichte des Luthertums zeigen, daß die „Glaubens Tyrannie“ immer wieder Gegenreaktionen provoziert, Untertanen gegen ihre Obrigkeiten aufgebracht und so ganze Territorien zerrüttet habe. Paulus vertritt die Ansicht, daß der „Symbolismus“ in der Gegenwart erneut Intoleranz, Fanatismus und Religionshaß schüren werde und so einen ständigen Unruhefaktor in Staat und Gesellschaft bilden werde<sup>114</sup>.

---

feiner Unterscheidenden wurden bald durch leidenschaftlich heftige, handgreiflich demonstrierende Polterer überschrien, verketzert, von den Regierungen selbst den Zeloten zum Sühnopfer gegeben. Denn immer noch war das mittelalterliche Vorurtheil, wie wenn das Glauben an die subtilsten Zergliederungen der kirchenväterlichen Lehren selig mache, als traditionelle Erbschaft auf diese (sogenannte) Protestanten übergegangen.“

<sup>109</sup>A.a.O., S. 333.

<sup>110</sup>Vgl. ebd.: „Durch solche pedantische Eiferer kam es dahin, daß nicht selten das Volk, um sein ‚Seligwerden‘ bekümmert, für den Heftigsten, der es zu seinem Glaubensfragment zu bereden wußte, mit fanatischen Fäusten argumentirte.“

<sup>111</sup>Vgl. a.a.O., S. 333f.

<sup>112</sup>A.a.O., S. 339.

<sup>113</sup>Vgl. a.a.O., S. 337.

<sup>114</sup>Vgl. a.a.O., S. 349.

Auch diese Einschätzung ist keineswegs singulär auf rationalistischer Seite. Eindringlicher noch warnt Bretschneider in seiner bereits genannten, Döllinger ebenfalls bekannten Schrift *Die Unzulässigkeit des Symbolzwanges in der evangelischen Kirche* vor der Gefahr, die notwendigerweise von der theologischen „Reaction“ ausgehen müsse. Bretschneider verweist auf die „Schriften unserer alten Lutherischen Zeloten, eines Flacius, Heßhus, Wiegand, Amsdorf“ und die innerlutherischen Auseinandersetzungen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Hieraus zeige sich allzu deutlich, „welches bleierne und eiserne Zeitalter wir unter der Herrschaft unserer neuen Glaubenseiferer zu erwarten haben“<sup>115</sup>. Geistige Enge und religiöser Fanatismus, so erklärt Bretschneider, müßten die unabweislichen Folgen einer Wiederaufrichtung der Lehrautorität der Symbole sein. Und gerade weil es für die „Symbolisten“ unmöglich sei, ihre Gegner durch wissenschaftliche Argumente von der Richtigkeit des symbolischen Lehrbegriffs zu überzeugen, so seien sie stets gezwungen, den Staat zur gewaltsamen Durchsetzung dieses Lehrbegriffs zu veranlassen<sup>116</sup>. Darüberhinaus sei es völlig illusorisch zu meinen, daß „die theologische Glaubenswuth jemals unter sich selbst einig bleiben werde.“<sup>117</sup> Auch unter den dogmatistischen Eiferern, davon ist Bretschneider überzeugt, werde es zur Ausbildung unterschiedlicher theologischer Positionen kommen. Weil aber jeder von ihnen den Anspruch erheben werde, daß seine Position die allein wahre sei, müßten diese Divergenzen verhängnisvolle Folgen provozieren.

Auch Bretschneider warnt vor der Gefahr der Revolution, die aus einer Erneuerung der Zustände, wie sie bereits im 16. und 17. Jahrhundert herrschten, erwachsen müßten. Wo solche Zustände beharrlich und gewaltsam aufrechterhalten würden, da müsse es, das zeige die Geschichte, zwangsläufig zu Gegenreaktionen kommen, zu revolutionären Bewegungen, die von dem Ziel bestimmt seien, sich von der unzumutbaren Geistestyrannei zu befreien<sup>118</sup>. Diesen Zusammenhang sucht auch Döllinger aus der Geschichte zu erweisen, wenn auch aus einem

<sup>115</sup>Bretschneider, *Unzulässigkeit des Symbolzwanges*, S. 128.

<sup>116</sup>Bretschneider spricht a.a.O., S. 127, davon, daß durch die Erneuerung der Lehrautorität der Symbole eine Theologengeneration entstehen müsse, die „ohne Aufhören die Regenten und Magistrate anreizt, durch Befehle und Strenge das zu bewirken, was sie auf wissenschaftlichem Wege nicht erlangen zu können gar fühlen.“ Schon 1830 hatte Bretschneider unter dem Eindruck der *Hallischen Denunziation* vor entsprechenden Folgen gewarnt, vgl. Kantzenbach, *Polarisierung*, S. 83. In düsteren Farben wird in dem anonym veröffentlichten Aufsatz *Schriften zur Vertheidigung und Aufrechterhaltung christlicher Glaubens- und Lehrfreiheit*, in: Kritische Prediger-Bibliothek 12 (1831), S. 3-47, der ebenfalls ganz unter dem Eindruck des Vorgehens der *Evangelischen Kirchenzeitung* gegen die Rationalisten Wegschneider und Gesenius steht, ein Bild der Zukunft gezeichnet, die für die Rationalisten bei einem Sieg der „Neuorthodoxen“ zu erwarten wäre, vgl. S. 43ff. Zunächst werde es dahin kommen, daß alle rationalistischen Theologen und Pfarrer, die nicht den symbolischen Büchern gemäß lehrten, mit Hilfe der staatlichen Gewalt ihrer Ämter enthoben würden. Sei dies möglicherweise schon bis 1836 geschehen, so werde danach die „kirchlich weltliche Obergewalt“ über die Theologie hinaus auch auf die übrigen Wissenschaften ausgedehnt werden. Sodann werde vielleicht schon nach 1842 die Zerstörung von mißliebigen Büchern durchgeführt und ein Index erstellt werden, um schließlich nach 1848 konsequent gegen all diejenigen selbst mit Gewalt vorzugehen, die von ihrer rationalistischen Auffassung nicht abließen. „Wir sehen unsere Gegner über unsere Consequenz lachen; aber auch die ersten englischen Fanatiker würden gelacht haben, hätte man ihnen gesagt, daß Karl, ihr König, das Blutgerüst besteigen würde.“

<sup>117</sup>Bretschneider, *Unzulässigkeit des Symbolzwanges*, S. 128.

<sup>118</sup>Vgl. a.a.O., S. 131: „Möchte man doch endlich die einfache Wahrheit, welche uns die Geschichte der Kirche eben so eindringlich predigt wie die Geschichte der politischen Reiche, begreifen lernen, daß überall die beharrliche und gewalthätige Aufrechterhaltung mangelhafter Zustände und Irrthümer unvermeidlich zu Revolution führt, und daß man solchen traurigen und verheerenden Umwälzungen nicht sicherer vorbeugen kann, als durch allmähliche Verbesserung des Bestehenden.“

ganz anderen Blickwinkel als der, den Bretschneider und der Rationalismus einnehmen.

### **c. Döllingers Aufnahme und Weiterführung der rationalistischen Position im Kontext der innerprotestantischen Entwicklungen seiner Zeit**

Faßt man die Ergebnisse des vorangegangenen Vergleichs zusammen, so ergibt sich folgendes Bild: Döllingers Kritik an der reformatorischen Lehre und sein Bemühen, ihre angeblichen Folgeerscheinungen aufzuzeigen, findet bis ins Detail hinein deutliche Entsprechungen in der rationalistischen Argumentation gegen den altprotestantischen Lehrbegriff. Wie die Vertreter des Rationalismus behauptet der Münchener Kirchenhistoriker eine sittenverderbliche Grundtendenz der reformatorischen Lehre. Wie sie legt er besonderes Gewicht auf den Nachweis, daß diese Lehre mit der Heiligen Schrift unvereinbar sei. Und wenn er die reformatorische Lehre schließlich für einen Verfall des religiös-sittlichen Lebens im 16. Jahrhundert verantwortlich macht und ihr eine schädigende Wirkung auf das gesellschaftlich-staatliche Leben unterstellt, so begegnen entsprechende Einschätzungen ebenfalls auf rationalistischer Seite.

Zugleich modifiziert Döllinger die rationalistische Position in grundlegender Weise. Er führt die Problematik der reformatorischen Lehre nicht darauf zurück, daß die Reformation an einem supranaturalistischen Dogma als Erblast des Mittelalters festgehalten habe. Vielmehr betont er, daß die Reformation selbst für die vermeintliche Problematik ihrer Lehre verantwortlich sei. Im Gegensatz zur mittelalterlichen Kirche, die stets die sittlich-ethische Dimension des Christentums betont habe und deren Glaubenslehre der Heiligen Schrift konform gewesen sei, habe sie die Bedeutung der Heiligung des Menschen radikal abgewertet und sich dadurch in einen grundsätzlichen Widerspruch zur biblischen Botschaft begeben. Ebenso macht er die Reformation unmittelbar für einen Zustand der „Geistestyranei“ verantwortlich, der nach seiner wie nach rationalistischer Auffassung den älteren Protestantismus in unerträglicher Weise bestimmt habe.

Döllingers Kritik an der Reformation schlägt also eine Richtung ein, die durch die innerprotestantischen Auseinandersetzungen seiner Zeit vorgezeichnet ist. Doch dabei setzt er vor dem Hintergrund seines römisch-katholischen Standpunktes ganz eigene Akzente. Daß die Paralleltät zur rationalistischen Argumentation nicht zufällig zustandekommt, daß Döllinger vielmehr bewußt an diese Argumentation anknüpft, ist mehr als naheliegend. Nicht zuletzt die Notizen in seinem Nachlaß zeigen deutlich, wie vertraut ihm die innerprotestantischen Diskussionen um eine Rückbesinnung auf den altprotestantischen Lehrbegriff sind.

Welche Intention verbindet sich nun aber für Döllinger mit dem Aufgreifen und Weiterführen der rationalistischen Argumentation gegen eine Rückbesinnung auf den altprotestantischen Lehrbegriff? Zunächst wird man sagen dürfen, daß er doch wohl daran interessiert ist, die grundsätzliche Berechtigung der rationalistischen Einwände gegen diesen Lehrbegriff aufzuzeigen. Wenn die Rationalisten mit entsprechenden Einschätzungen eindringlich vor einer Rückkehr zur Orthodoxie warnen, so geht es ihm offensichtlich darum, ihre Sichtweise zu verifizieren. Von hier aus findet der Umstand, daß Döllinger gerade die Rechtfertigungslehre

und ihre vermeintlichen Folgen zum Gegenstand seines Diskurses mit Ranke macht, eine Erklärung. Denn Rankes *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* mit ihrer positiven Darstellung gerade dieser Lehre und der These, daß die Reformation es gewesen sei, die eine echte Sittlichkeit erst ermöglicht habe, mußte der rationalistischen Kritik eine Absage erteilen. Demgegenüber ist Döllinger nun anscheinend um den Nachweis bemüht, daß Rankes Sicht der historischen Wirklichkeit nicht gerecht werde und vielmehr die rationalistische Einschätzung die grundsätzlich zutreffendere sei.

Doch Döllinger betont eben auch, daß die seiner Ansicht nach grundsätzlich berechtigten Einwände der Rationalisten nicht, wie diese meinen, das altkirchliche Dogma treffen, sondern lediglich die reformatorische Umgestaltung dieses Dogmas. Damit deutet sich geradezu die Auffassung an, daß erst die Reformation die christliche Lehre für den Rationalismus angreifbar gemacht und so die gänzliche Auflösung des Christentums in eine vernunftgemäße Tugendreligion provoziert habe. Der Rationalismus erscheint von hier aus, anders als noch 1828 im *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte*, nicht mehr nur unter formalem, sondern ebenso unter inhaltlichem Gesichtspunkt als eine Gegenreaktion gegen die, wie Döllinger meint, offenkundigen inneren Widersprüche und Unausgeglichenheiten der Reformation.

Eine solche Einschätzung des Verhältnisses von Reformation und Rationalismus läßt sich nicht nur in Döllingers Umfeld feststellen<sup>119</sup>, sondern begegnet, wie bereits festgestellt, auch bei ihm selbst in seinem 1861 veröffentlichten Werk *Kirche und Kirchen. Papstthum und Kirchenstaat*<sup>120</sup>. Vor diesem Hintergrund erhebt sich die Vermutung, daß der von Döllinger versuchte Nachweis eines im Gefolge der Reformation eingetretenen Verfalls von Frömmigkeit und Sittlichkeit nicht zuletzt darauf abzielt, den Rationalismus als Konsequenz der Reformation evident zu machen. Diese Vermutung legt sich nahe aus einer Reihe von Notizen des Münchener Kirchenhistorikers<sup>121</sup> die auf einen Aufsatz Hengstenbergs von 1840 in der *Evangelischen Kirchenzeitung*<sup>122</sup> Bezug nehmen.

In diesem Aufsatz, in dem sich Hengstenberg kritisch mit dem Pietismus des 18. Jahrhunderts auseinandersetzt, wird diesem der Vorwurf gemacht, der rationalistischen Tugend- und Moralreligion den Weg bereitet zu haben. Hengstenberg versteht den Pietismus mit seiner Betonung der Frömmigkeitspraxis, der „Pietät“, als eine hauptsächlich „im mißverstandenen Interesse der

<sup>119</sup>Schon Möhler vertritt in seiner *Symbolik* die Ansicht, daß die rationalistische Kritik am klassischen Lehrbegriff, insbesondere an der Vorstellung eines die Menschheit bestimmenden Erbsündenzusammenhanges durch die unausgeglichene reformatorische Erbsündenlehre provoziert worden sei, vgl. oben, Anm. 42. Eine entsprechende Einschätzung findet sich in der Artikelserie über Luther in den *Historisch-politischen Blättern* von 1838/39. Hier wird, vgl. HPBl 3 (1839 I), S. 195, der Rationalismus ausdrücklich als eine „natürliche“ Reaktion gegen den älteren Protestantismus betrachtet, der versucht habe, mit seiner Lehre die „sittliche Idee“ auszulöschen. Da diese „sittliche Idee“ jedoch dem natürlichen Menschen anhängt und sich auch durch keine noch so ausgefeilte Irrlehre aus seinem Bewußtsein vertilgen lasse, sei es „gewissermaßen eine Reaction der menschlichen Natur gegen das ihr aufgedrungene Gift, wenn der spätere Protestantismus sich mit wahrem Abscheu von jenem, dem Gewissen jedes Menschen in so hohem Grade widerstrebenden Grundsatz lossage.“ Bei dieser Lossagung von den moralisch verderblichen Folgen der reformatorischen Lehre sei dann aber „jede Erinnerung und jede Kunde von der wahren christlichen Lehre von der Kraft des Versöhnungstodes Christi rein und völlig“ verlorengegangen.

<sup>120</sup>Vgl. oben, S. 92.

<sup>121</sup>Sie finden sich BSB Döllingeriana XVI, 77., Faszikel „Protestantica 1842-44“, Bogen 4.

<sup>122</sup>Der anonym veröffentlichte Aufsatz, der lediglich mit dem Titel *Vorwort* versehen ist, findet sich in: EKZ 26 (1840 I), Sp. 1-4, 9-13, 17-22, 25-31, 33-38, 41-46, 49-56, 57-62. Zur Verfasserschaft Hengstenbergs siehe Fagerberg, *Bekennnis, Kirche und Amt*, S. 35.

Frömmigkeit unternommene Reaktion gegen das *sola fide*“. Diese Betonung der Frömmigkeitspraxis habe aber, so kritisiert Hengstenberg, faktisch zu einer Aufhebung der reformatorischen Rechtfertigungslehre und zu einer Gleichsetzung von Religion und Moral geführt. Durch diese Identifizierung sowie durch die Betonung der subjektiven Wiedergeburtserfahrung anstelle des objektiven kirchlichen Dogmas habe der Pietismus dem Rationalismus vorgearbeitet und ihm letztlich zu seinem Sieg verholfen<sup>123</sup>.

Hengstenberg räumt ein, daß der Pietismus mit einem Mißbrauch der Rechtfertigungslehre konfrontiert gewesen sei, der im Zeitalter der altprotestantischen Orthodoxie vielerorts eingedrungen sei<sup>124</sup>. Dennoch hält er ihm vor, den zurecht kritisierten Mißbrauch mit den falschen Mitteln bekämpft zu haben. Nicht durch Anleitung zur Frömmigkeitspraxis, sondern, ganz im Sinne der Reformatoren, durch die Predigt des anklagenden Gesetzes müsse jeder Mißbrauch der Rechtfertigungslehre bekämpft werden<sup>125</sup>. Im Hinblick auf seine eigene Gegenwart kommt Hengstenberg zu der Einschätzung, daß der Pietismus längst überwunden sei, da er sich zum Kampf gegen den konsequenten Unglauben, wie er im Rationalismus begegne, nicht eigne. Für diesen Kampf werde nun verstärkt auf das objektive kirchliche Dogma und damit auch auf die Rechtfertigungslehre zurückgegriffen. „Sie wieder zur unbedingten Herrschaft in der Kirche zu erheben, ist das eifrigste Bestreben derjenigen, die von dieser Bewegung ergriffen sind.“<sup>126</sup>

Die Notizen Döllingers zeigen, daß er den Aufsatz Hengstenbergs und seine Hauptthesen detailliert zur Kenntnis genommen hat<sup>127</sup>. Vor dem Hintergrund dieses Aufsatzes ist es nun auffällig, wenn Döllinger in seiner *Reformation* von 1846/48 den Nachweis zu erbringen sucht, daß im Gefolge der reformatorischen Lehre ein allgemeiner Verfall der Frömmigkeit und Sittlichkeit eingetreten sei, der sich keineswegs nur auf die Frühzeit der Reformation beschränkt habe, sondern darüberhinaus für die gesamte weitere Entwicklung des älteren Protestantismus bestimmend gewesen sei. Dieser Nachweis scheint geradezu eine Wiederlegung der Hengstenbergschen Auffassung darzustellen, daß ein Mißbrauch der reformatorischen Rechtfertigungslehre durch die verstärkte Predigt dieser Lehre zu beheben sei. Döllinger meint demgegenüber, daß die Rechtfertigungslehre zu verheerenden Zuständen nicht nur im Reformationszeitalter

<sup>123</sup>Vgl. a.a.O., Sp. 9ff. u. 17ff.

<sup>124</sup>Vgl. a.a.O., Sp. 11: „Schon Luther beklagt sich mehrfach in tiefem Schmerze über den fleischlichen Mißbrauch der Lehre von der Rechtfertigung. Diesen Mißbrauch fand der Pietismus bei seinem Entstehen in voller Blüte. Daß das Hauptbestreben dahin gehen müsse, ihm zu wehren, ihn abzustellen, erkannte er ganz mit Recht.“ Siehe ferner a.a.O., Sp. 28: „Der Pietismus als eine Hauptrichtung in der Kirche, als mächtige und zuletzt gar herrschende Partei in derselben, ist nur aus den Verhältnissen zur Zeit seiner Entstehung, aus der Herrschaft einer toten Orthodoxie, dem allgemein verbreiteten Mißbrauche der Lehre von der Rechtfertigung zu erklären. Er ist als eine gutgemeinte Reaktion gegen diese Richtung zu betrachten, die sich aber in ihren Mitteln vergriffen und die Krankheit durch Krankheit vertrieben hat.“

<sup>125</sup>Vgl. a.a.O., Sp. 11: „Das Rechte ist, sobald sich Mißbrauch der Lehre von der Rechtfertigung zeigt, diese Lehre desto eifriger zu predigen, den bloß in ihrer Einbildung gerechtfertigten aus dem Fehlen der Werke, welche die wahre Rechtfertigung unfehlbar und nothwendig begleiten müssen, zu zeigen, daß sie nicht in der Rechtfertigung stehen, sie durch die Predigt des Gesetzes zur Buße und durch diese zur Vergebung der Sünden zu führen. Dies ist der einzige Weg, auf dem die gewünschten Früchte des Glaubens gewonnen werden können.“

<sup>126</sup>A.a.O., Sp. 28.

<sup>127</sup>Vgl. BSB Döllingeriana XVI, 77, Faszikel „Protestantica 1842–44“, Bogen 4, wo Döllinger u.a. notiert: „Allgemein verbreiteter Mißbrauch der Lehre von der Rechtfertigung“; „Ohnmacht der Pietisten gegen die Rationalisten“; „Pietismus Reaktion gegen das *sola fide*“; „die Kraft der Orthodoxie gebrochen durch die Pietisten“; „Die Pietisten hatten die stärksten Bollwerke der Kirche gegen den Unglauben abgetragen“.

selbst, sondern auch im Zeitalter der Orthodoxie geführt habe<sup>128</sup>, daß die Reformatoren an diesen Zuständen verzweifelt seien und daß alle Versuche, diese Zustände zu überwinden, ohne Erfolg blieben, ein Umstand, der auf die grundsätzliche Problematik der reformatorischen Lehre zurückgeführt wird.

Damit deutet sich im Gegenüber zu Hengstenberg auch die Ansicht an, daß dem Pietismus im 18. Jahrhundert bei der Wahl seiner Mittel zur Überwindung der religiös-sittlichen Defizite keine Alternative geblieben sei, als sich von der Rechtfertigungslehre zu distanzieren und demgegenüber der Moral eine grundlegende Bedeutung beizumessen. Wenn diese Entwicklung nach Hengstenbergs Auffassung in letzter Konsequenz zur Ersetzung der klassischen Dogmatik durch die rationalistische Tugendreligion führte, so muß dieses Ergebnis nach Döllinger letztlich wiederum nur die naturnotwendige Folge der Reformation darstellen<sup>129</sup>. Damit sieht er den konservativen Protestantismus, zu deren entschiedenen Vertretern etwa Hengstenberg zählt, in einer Aporie – eine Einschätzung, die, wie sich oben zeigte, unter anderen Gesichtspunkten bereits in dem programmatischen Aufsatz von 1838 entfaltet wird<sup>130</sup>. Vertritt Döllinger die Auffassung, daß der Rationalismus durch die Lehre der Reformation selbst provoziert worden sei, so muß es für ihn illusorisch sein, den Rationalismus in der Gegenwart durch eine Rückbesinnung auf diese Lehre überwinden zu wollen.

Die ausweglose Situation des konservativen Protestantismus macht sich für ihn aber noch an einem weiteren Punkt fest. Er kann feststellen, daß die Rationalisten vor einer aufgezwungenen Wiederherstellung der Lehrautorität der Symbole des 16. Jahrhunderts warnen, weil sie dadurch eine Rückkehr in die „Geistesknechtschaft“ des älteren Protestantismus befürchten. Dies muß ihrer Ansicht nach über kurz oder lang revolutionäre Gegenreaktionen provozieren. Seinerseits sucht Döllinger aus der Geschichte des Luthertums evident zu machen, daß eine solche Warnung in der Tat berechtigt sei. „Geistesknechtschaft“ und „Glaubenstyannei“ führten, so will er aus den Quellen erweisen, nicht nur zum Krieg der Theologen untereinander, sondern ebenso zum Aufbegehren gegen die Obrigkeit und zur Zerrüttung der bürgerlich-staatlichen Verhältnisse.

Anders als die Rationalisten betrachtet Döllinger diese Zustände jedoch nicht als das Ergebnis eines starren, aus dem Mittelalter ererbten Dogmatismus. Vielmehr führt er sie auf die Reformation selbst zurück, die durch die Verneinung der Autorität der Kirche sich jeder rechtmäßigen Instanz zur Bestimmung der Glaubenslehre beraubt habe und insofern immer auf unrechtmäßige, notwendigerweise Widerspruch erregende Instanzen zurückgreifen müsse. Damit erhält seine Sichtweise aber eine ganz neue Spitze gegen den konservativen Protestantismus. Ebenso wie dieser ist auch der Katholik Döllinger von der Auffassung bestimmt, daß sich die Auflösung des Christentums durch den Rationalismus als eine verhängnisvolle Entwicklung darstelle: Weil der Rationalismus in letzter Konsequenz zu Atheismus führe und damit die Revolution begünstige, müsse er entschieden bekämpft werden<sup>131</sup>. Das Dilemma des konser-

<sup>128</sup>Vgl. Döllinger, *Reformation* II, S. VII f.

<sup>129</sup>Auch Döllinger vertritt die Ansicht, daß der Pietismus zur Erschütterung der altprotestantischen Orthodoxie beigetragen und so dem Rationalismus den Weg gebahnt habe, vgl. *Kirche und Kirchen*, S. 391 f.

<sup>130</sup>Vgl. oben, S. 142.

<sup>131</sup>Vgl. dazu oben, S. 144.

vativen Protestantismus erblickt er aber gerade darin, daß seine Bekämpfung des Rationalismus selbst stets die Gefahr der Revolution provozieren müsse. Weil auch ihm jede rechtmäßige Autorität fehle und er sich deshalb immer auf äußere Zwangsmittel stützen müsse, darum müsse er stets zu unerträglichen Zuständen mit entsprechenden Gegenreaktionen führen. Diese Problematik stellt sich für Döllinger desto verheerender dar, je stärker die Staatsmacht kraft ihres Summepiskopats vom konservativen Protestantismus für die Bekämpfung des Rationalismus in Anspruch genommen wird. Im Hinblick auf die Auseinandersetzungen in der bayerischen Rheinpfalz warnt er daher seine Regierung, deren Einmischung in innerprotestantische Angelegenheiten für ihn angesichts der Zugehörigkeit des Monarchen zum Katholizismus noch besondere Brisanz besitzt, vor unabsehbaren Konsequenzen<sup>132</sup>. Welche Konsequenzen im einzelnen zu erwarten seien, das sucht er vor allem in seiner *Reformation* anhand der Geschichte des Protestantismus im 16. und 17. Jahrhundert in drastischer Weise zu zeigen.

---

<sup>132</sup>Vgl. Döllinger, *Protestantismus in Bayern*, S. 71, wo Bezug genommen wird auf eine Aufforderung der *Evangelischen Kirchenzeitung* an den bayerischen König, den Rationalismus zu bekämpfen und die Bekenntniseinheit innerhalb der Landeskirche durchzusetzen. „Welchen Stürmen müßten wir entgegensehen, und wie würde Bayern Schauplatz der furchtbarsten Zerrütung und des Kampfes aller entfesselten Leidenschaften werden, wenn diese Forderung, welche dem Landesherrn hier untergelegt wird, jemals in vollem Ernst und in ihrer ganzen Konsequenz gestellt würde! wie würde man dann nicht nur die Sympathie, sondern selbst die thätige Hülfe des ganzen protestantischen Europa gegen eine solche Unterdrückung der protestantischen Glaubens- und Gewissensfreiheit anrufen!“

### 3. Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation und die Reformationskritik Karl Adolf Menzels

#### a. Karl Adolf Menzel im Spannungsfeld zwischen Protestantismus und Katholizismus

##### i. Die *Neuere Geschichte der Deutschen* und ihre Wirkung auf protestantischer Seite

Wenn Bretschneider und Paulus in ihren Schriften eindringlich vor einer strikten Bindung des deutschen Protestantismus an die Lehrautorität der reformatorischen Bekenntnisse warnen und dabei nicht zuletzt den Regierungen die zu erwartenden Folgen vor Augen führen, so verweisen sie auf ein bereits genanntes<sup>1</sup> zeitgenössisches Geschichtswerk, aus dem sich ihrer Ansicht nach die Berechtigung dieser Warnung deutlich erkennen lasse<sup>2</sup>: die *Neuere Geschichte der Deutschen von der Reformation bis zur Bundes-Acte* des schlesischen Konsistorial- und Schulrates KARL ADOLF MENZEL (1784–1855)<sup>3</sup>. In dem langen Zeitraum von 1826 bis 1848 in zwölf Bänden publiziert, liefert sie einen Abriß der deutschen Geschichte vom Beginn des 16. Jahrhunderts bis zur Entstehung des Deutschen Bundes.

Eine besondere Eigenart dieses Geschichtswerkes besteht darin, daß sich ihr Verfasser in einer für einen protestantischen Historiker ungewöhnlich kritischen Weise mit der Reformation auseinandersetzt, die ihn zu völlig anderen Sichtweisen gelangen läßt, als sie etwa wenig später von Ranke vorgetragen werden. Menzel betont, daß die moderne Geschichtsschreibung sich um eine objektive Betrachtung der Geschichte zu bemühen habe, die konfessionell bedingte Vorurteile und Befangenheiten hinter sich lasse. Denn nur auf diesem Wege kann seiner Ansicht nach ein der Gegenwart förderliches Verständnis der Vergangenheit erreicht werden<sup>4</sup>. Diesem Anliegen gemäß sucht er seine eigene Darstellung der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts zu gestalten.

<sup>1</sup>Vgl. oben, S. 49.

<sup>2</sup>Bretschneider, *Unzulässigkeit des Symbolzwanges*, S. 127f. Als Anmerkung wird hinzugefügt: „Neuere Geschichte der Deutschen von der Reformation bis zur Bundesacte, von Karl Adolf Menzel“ (Breslau 1826–39), bis jetzt 8 Bände. Hieher gehören besonders der 4te und 5te Band dieses verdienstlichen Werks. Ueberhaupt ist Menzels Darstellung der Reformation und ihrer Geschichte wegen ihrer Unpartheilichkeit und Wahrheit nicht nur Staatsmännern, sondern namentlich Theologen sehr zu empfehlen.“ Auch Paulus, *Unirte Kirche*, S. 338f., betont mit Nachdruck den Wert dieses Werkes und bedient sich seiner bei der Argumentation gegen den „Symbolismus“, findet er doch das von ihm entworfene Bild der „todten Formularorthodoxie“ des 16. und 17. Jahrhunderts bei Menzel eindrucksvoll bestätigt und weist in besonderer Weise darauf hin, daß „der tiefblickende und freimüthig urtheilende Consistorialrath“ gezeigt habe, daß der ältere Protestantismus der Geistesfreiheit weit schroffer entgegengestanden habe, als dies jemals für die mittelalterliche Kirche der Fall gewesen sei.

<sup>3</sup>In der Forschung ist Menzel weitgehend in Vergessenheit geraten. Zur Biographie vgl. Schmidt, *Menzel*, S. 589ff., Wuttke, *Menzel*, S. Vff., Grünhagen, *Menzel*, S. 380f., sowie Schwarzer, *Menzel*, S. 173ff. Monographien über Menzel existieren nicht, aber auch in manchen Darstellungen des 19. Jahrhunderts findet er keine Erwähnung, so etwa bei Nipperdey, *Deutsche Geschichte*. Vgl. demgegenüber aber Schnabel, *Deutsche Geschichte* IV, S. 488. Auch Brechenmacher, *Großdeutsche Geschichtsschreibung*, nennt den schlesischen Konsistorial- und Schulrat nur ganz am Rande, vgl. S. 215. Siehe ferner Fleischer, *Katholische und lutherische Ireniker*, S. 115f. Eine Aufarbeitung erscheint notwendig und lohnenswert.

<sup>4</sup>Vgl. Menzel, *Neuere Geschichte* II, S. IVff. Menzel stellt fest, daß diese Forderung nach einer unbefangenen Geschichtsbetrachtung in der Gegenwart auf einen breiten Konsens stoße. Zugleich kritisiert er, daß die Reformationsgeschichte nach wie vor mit größter Befangenheit behandelt werde. Maßgebend sei dabei die Furcht, der eigenen Konfession zu schaden oder die andere vorteilhafter erscheinen zu lassen, vgl. a.a.O. II, S. VIIff.

Dabei ist Menzel überzeugt, daß die Existenzberechtigung keiner der beiden Konfessionen durch den geschichtlichen Nachweis von Schwächen und Fehlentwicklungen in Frage gestellt werden könne. Er geht davon aus, daß Protestantismus und Katholizismus lediglich zeitbedingte und damit relative, sich wechselseitig ergänzende Ausdrucksformen der ewigen Ideen des Christentums seien<sup>5</sup>. Insofern ist es seiner Ansicht nach auch nur natürlich, wenn das jeweilige Erscheinungsbild der Konfessionen Mängel und Schwächen aufweise<sup>6</sup>. Demgegenüber bestimmt er die Problematik des 16. Jahrhunderts darin, daß die Eigenart der konfessionellen Gegensätze verkannt worden sei, indem Protestantismus und Katholizismus ihrem jeweiligen Lehrsystem und ihrer Kirchenverfassung eine exklusive Bedeutung zugemessen hätten. Auf diese Weise sei eine verhängnisvolle, für die deutsche Nation im höchsten Maße schädliche Fehlentwicklung eingetreten, die innerhalb des Protestantismus ihren traurigen Höhepunkt im Zeitalter der Orthodoxie gefunden habe<sup>7</sup>.

Indem Menzel diese Auffassung durch seine Darstellung der Reformationsgeschichte zu verifizieren sucht, will er einen Beitrag für eine Versöhnung der Konfessionen in der Gegenwart leisten<sup>8</sup>. Dabei ist er davon überzeugt, daß seine Zeit mit ihrem neuerwachten Interesse an der Religion günstige Bedingungen für eine solche Versöhnung liefere, und er sieht gerade die deutsche Nation mit ihrem seit jeher durch religiöse Fragen bestimmten Leben für ihre Herbeiführung berufen. Doch nimmt er unter seinen religiös interessierten Zeitgenossen auch solche wahr, die erneut dem beschränkten „Parteigeist“ vergangener Jahrhunderte huldigen und auf eine Profilierung der konfessionellen Gegensätze dringen<sup>9</sup>. Will Menzel diesem neuerwachten „Parteigeist“ entgegenwirken, so erteilt er damit den Bestrebungen, den Protestantismus durch eine Rückbesinnung auf die Orthodoxie zu erneuern, eine klare Absage<sup>10</sup>.

Mit ihren irenischen Tendenzen steht die *Neuere Geschichte der Deutschen* also im Kontext der zeitgenössischen innerprotestantischen Diskussion um eine Rückbesinnung auf das Erbe

<sup>5</sup>Vgl. a.a.O. I, S. VII: „In der gemeinsamen Ueberzeugung, verschiedenartige, nach dem Geiste der Zeiten und Völker abgestufte, ihre Mängel gegenseitig ergänzende Ausdrucksformen der ewigen Ideen des Christenthums zu seyn, werden dereinst die kirchlichen Gegensätze zugleich die Bürgschaft ihrer äußern, neben einander bestehenden Fortdauer, und ihrer innern Versöhnung finden.“ Siehe ferner a.a.O. II, S. Vf.

<sup>6</sup>Vgl. a.a.O. II, S. XIf.

<sup>7</sup>Vgl. dazu unten, S. 182ff.

<sup>8</sup>Vgl. Menzel, *Neuere Geschichte* I, S. VII, sowie II, S. VI u. XII. Bei dieser Versöhnung denkt Menzel nicht an eine Vereinigung der Konfessionen, sondern an eine wechselseitige Anerkennung unter Beibehaltung der jeweiligen Lehreigentümlichkeiten.

<sup>9</sup>Vgl. a.a.O. I, S. Vf.

<sup>10</sup>Vgl. a.a.O. V, S. VIII, wo Menzel seine eigentlichen Gegner in denjenigen erblickt, „welche die positive Grundlage des christlichen Glaubens mit den Theorien der theologischen Schulen verwechseln, und zum Schutze des Christenthums, anstatt dem Geiste Gottes zu vertrauen, die Wuth- und Streitgeister des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts erwecken möchten.“ Wen er damit im Auge hat, führt er im zweiten Teil des letzten Bandes der *Neueren Geschichte der Deutschen* aus, vgl. a.a.O. XII/2, S. VII. Hier kritisiert er diejenigen, „die mit der protestantischen Orthodoxie, – oder mit deren Farben – Geschäfte machen“ und fortfahren würden, „ihren Groll gegen ein Buch, welches zuerst das theologische Treiben im angepriesenen Blüthenalter der kirchlichen Gläubigkeit auch dem nicht-theologischen Publikum vor Augen stellte, durch finsternes Schweigen an den Tag zu legen, und ihm sogar anderweite literarische Anführungen zu entziehen beflissen sind.“ Bezieht sich diese Kritik auf das beharrliche Stillschweigen, mit dem die *Neuere Geschichte der Deutschen* in verschiedenen Literaturzeitungen übergangen wurde, vgl. dazu Wutke, *Menzel*, S. XXXVIIIff., so deutet Menzel dieses Schweigen als Eingeständnis der Unmöglichkeit, seine Deutung der Geschichte widerlegen zu können. Die Befürworter der Orthodoxie sollten, so der schlesische Konsistorial- und Schulrat, „erwägen, ob sie hierdurch [durch ihr Schweigen, St. L.] nicht noch etwas Anderes als ihren Unmuth bekunden.“

des 16. Jahrhunderts. Menzel warnt eindringlich vor einer Repristinatio­ n der altprotestantischen Orthodoxie und versucht unter Hinweis auf die Geschichte zu zeigen, wie verheerend sich eine solche Repristinatio­ n nicht bloß auf die Zukunft des Protestantismus, sondern auch auf die Zukunft der deutschen Nation auswirken müsse. Insofern verwundert es nicht, daß Vertreter des Rationalismus sich dieses Werkes bedienen können, wenngleich Menzels Standpunkt keineswegs mit dem rationalistischen identisch ist<sup>11</sup>. Das aber mußte sich, was das Ansehen der *Neueren Geschichte der Deutschen* innerhalb des Protestantismus anbelangt, hinderlich auswirken. Von Marheinecke wegen seines kritischen Urteils über die Reformation und seiner im Vergleich zur gängigen protestantischen Sicht günstigeren Darstellung des Katholizismus einer dem Protestantismus feindlichen Richtung beschuldigt<sup>12</sup>, von der konfessionellen Theologie totgeschwiegen<sup>13</sup>, vom Rationalismus trotz allen Wohlwollens wegen seiner keineswegs grundsätzlich ablehnenden Haltung gegenüber dem altprotestantischen Lehrbegriff mit Unverständnis betrachtet<sup>14</sup>, geriet Menzel mehr und mehr ins Abseits<sup>15</sup>.

<sup>11</sup>Zu Menzels Verhältnis zum Rationalismus siehe unten, Anm. 42. Angesichts der skizzierten Eigenart des schlesischen Konsistorial- und Schulrates erscheint es problematisch, wenn Schnabel, *Deutsche Geschichte* IV, S. 488, ihn als Vertreter des konservativen Denkens der Orthodoxie zuordnet, wenngleich er ihn dabei zugleich als „Schwärmer“ charakterisiert. So sehr Menzels Geschichtsbild vom konservativen Denken bestimmt ist, so wenig entspricht Schnabels Zuordnung dem Selbstverständnis des schlesischen Konsistorial- und Schulrates. Wie schwierig es ist, ihn einer bestimmten Richtung zuzuweisen, zeigt sich daran, daß Schwarzer, *Menzel*, S. 179, ihn in das entgegengesetzte Lager stellt und ihn als offenbarungsgläubigen Rationalisten betrachtet.

<sup>12</sup>Wuttke, *Menzel*, S. XXXVIIIff. Diese Beschuldigung veranlaßte schließlich sogar die preußische Regierung dazu, eine eindringliche Warnung gegenüber Menzel auszusprechen. Es müsse zweifelhaft erscheinen, schrieb ihm im April 1831 der Freiherr von Altenstein, Minister für geistliche-, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten, welcher Kirche er angehöre, und es sei im Hinblick auf seine Amtswirksamkeit erforderlich, daß er sich „unumwunden“ darüber ausspreche, vgl. a.a.O., S. XXXIX. Menzel betrachtete Marheinecke nach dessen Angriffen auf sein Werk als seinen Hauptgegner und setzte sich mit ihm ausführlich auseinander, vgl. *Neuere Geschichte* IV, S. IXff.

<sup>13</sup>Vgl. Anm. 10.

<sup>14</sup>Dieses Unverständnis tritt in der Menzel-Rezension JOHANN FRIEDRICH RÖHRS (1777–1848), in: *Kritische Prediger-Bibliothek* 11 (1830), S. 1030–1046, in Erscheinung. Röhr würdigt zwar die in der *Neueren Geschichte der Deutschen* begegnende kritische Beurteilung der reformatorischen Lehre, vgl. a.a.O., S. 1038ff. Gleichwohl kritisiert er dessen grundsätzliche Bejahung des supranaturalistischen Lehrbegriffs, siehe dazu unten, Anm. 42. Ebenso sieht Röhr den eigentlichen konfessionellen Gegensatz von Menzel verkannt. Dieser Gegensatz bestehe, darin zeigt sich Röhrs rationalistischer Standpunkt, keineswegs in Nebeneinander einzelner Lehren und Dogmen, sondern in der unterschiedlichen Auffassung von den jeweiligen formalen Grundlagen. Während der Protestantismus sich auf Bibel und Vernunft berufe, ruhe der Katholizismus auf dem Prinzip der Autorität. Dieser so bestimmte konfessionelle Gegensatz wird von Röhr nun aber als fundamental betrachtet, und er betont vor diesem Hintergrund gegenüber Menzel, daß sich die Reformatoren völlig zurecht der mittelalterlichen Kirche entgegenstellten, vgl. a.a.O., S. 1032ff. Menzel selbst weist darauf hin, daß sein Werk wegen der keineswegs grundsätzlichen Ablehnung des älteren Protestantismus „als eine Apologie der protestantischen Altgläubigkeit anstößig geworden“ sei, vgl. *Neuere Geschichte* V, S. VIIIff.

<sup>15</sup>Unter den protestantischen Vertretern der damaligen Geschichtswissenschaft erklärte Ranke, Menzel habe sich durch ein übertriebenes Gerechtigkeitsgefühl für die Gegner zu Ungerechtigkeiten gegen die Reformation verleiten lassen, vgl. Grünhagen, *Menzel*, S. 381. Wuttke, *Menzel*, S. XXXVII, erkennt zwar an, das „etwas Wahres“ an Rankes Urteil sei, „aber Menzel’s Darstellung entspricht doch besser als die Ranke’s der damaligen Zeit, und jenes Urtheil ist nicht für das Einzelne, sondern nur im allgemeinen statthaft“. Menzel habe nämlich die eigentliche Gründe für die Reformation nicht klar genug erkannt und insofern auch ihre Berechtigung nicht genügend hervorgehoben, vielmehr aus einem konservativen Sinn heraus auf die „altbestehenden Ordnungen“ zu starkes Gewicht gelegt. Ganz anders urteilt Joachimsen, *Einleitung*, S. LXVI, der die Rankesche Sicht nur in Bezug auf die späteren Teile des Werkes, also diejenigen, die sich mit dem Zeitalter der Orthodoxie auseinandersetzen, für berechtigt hält und dem schlesischen Konsistorial- und Schulrat bescheinigt, die epochale Bedeutung der Reformation stark betont zu haben.

## ii. Die Reaktion auf Menzel im katholischen Süden Deutschlands

Ganz anders als im protestantischen Norden wurde die *Neuere Geschichte der Deutschen* im katholischen Süden Deutschlands aufgenommen, besonders im Umfeld der Münchner *Historisch-politischen Blätter*. Dieser Umstand trug nicht wenig dazu bei, das Mißtrauen zahlreicher Protestanten gegen dieses Werk zu bestärken<sup>16</sup>. Geradezu enthusiastisch beschreibt der Historiker CONSTANTIN HÖFLER (1811–1897) im Jahre 1845 in einem Artikel *Ueber katholische und protestantische Geschichtsschreibung*<sup>17</sup> die Wirkung des Werkes unter den Katholiken. „Man kann ohne Uebertreibung sagen, es sei jeder Band mit einer Art von Jubel aufgenommen worden, und die Wiederkehr des katholischen Selbstbewußtseyns, das erstarkte Gefühl eigener Kraft und Würde, dieser große moralische Umschwung der Gemüther ist, in wie fern die Literatur auf seine Gestaltung Einfluß hatte, nicht zum geringsten Theile eine Folge des Erscheinens dieses Buches.“<sup>18</sup>

Höfler sieht das römisch-katholische Selbstbewußtsein deshalb durch die *Neuere Geschichte der Deutschen* gestärkt, weil sie seiner Ansicht nach die positive Beurteilung der Reformation, wie sie innerhalb der vom Protestantismus weitgehend dominierten Geschichtswissenschaft üblich sei, grundsätzlich in Frage gestellt habe. Menzel habe gezeigt, daß die Reformation „in politischer, in socialer, in geistiger Beziehung“ verhängnisvolle Wirkungen nach sich gezogen habe. Angesichts der auf protestantischer Seite herrschenden Tendenz, die Katholiken im nationalen Leben ins Abseits zu drängen, sei dieser Nachweis „eine dringende Nothwendigkeit“ gewesen<sup>19</sup>. Ebenso nimmt Höfler aber auch mit Wohlwollen die Stoßrichtung der *Neueren Geschichte der Deutschen* gegen den konservativen Protestantismus wahr, der eine „veraltete Symbolik“ zu neuem Leben zu erwecken suche<sup>20</sup>.

Nicht nur auf Höfler machte die *Neuere Geschichte der Deutschen* Eindruck. Mehrfach wird in den *Historisch-politischen Blättern* der besondere Wert dieses Werkes hervorgehoben<sup>21</sup>. Dabei begegnet allerdings auch die Auffassung, daß Menzels Deutung der Reformation noch korrekturbedürftig sei. Diese Auffassung spricht sich beispielsweise aus in der Artikelserie über Luther von 1838/39<sup>22</sup>. Der Verfasser dieser Artikelserie, der die reformatorische Rechtfertigungslehre in das Zentrum seiner Auseinandersetzung mit der Gestalt des Reformators stellt, betrachtet Menzel neben Möhler als Wegbereiter einer Aufklärung der Protestanten über den

<sup>16</sup>Vgl. Schmidt, *Menzel*, S. 597.

<sup>17</sup>HPBl 16 (1845 II), S. 297-321. Lösch, *Döllinger und Frankreich*, S. 531, weist diesen Artikel Döllinger zu, ohne aber stichhaltige Argumente zu nennen. Inzwischen ist die Verfasserschaft Höflers geklärt, vgl. Albrecht/Weber, *Mitarbeiter*, S. 17. Brechenmacher, *Großdeutsche Geschichtsschreibung*, S. 247, weist darauf hin, daß Höfler selbst den Aufsatz in einem Verzeichnis seiner Schriften von 1854 aufführt.

<sup>18</sup>HPBl 16 (1845 II), S. 307.

<sup>19</sup>Vgl. ebd.

<sup>20</sup>Vgl. a.a.O., S. 310. Nicht ohne Häme verweist Höfler a.a.O., S. 308, auf das „souveraine Schweigen“, mit dem „manche Blätter Norddeutschlands“ dieses Werk übergangen hätten.

<sup>21</sup>So erklärt etwa Jarcke, vgl. HPBl 19 (1847 I), S. 651, das Werk gehöre „zu den wenigen Erscheinungen, auf welche Deutschland stolz seyn darf. Seitdem es bei uns eine Geschichtsschreibung gibt, hat es keinen zweiten Meister der historischen Kunst gegeben, wie K.A. Menzel, und wir Alle, Katholiken wie Protestanten, können, was edle Formen der Darstellung betrifft, von ihm lernen.“ Der Aufsatz *Glossen zur Zeitgeschichte*, in: HPBl 19 (1847 I), S. 651-669, dem das Zitat entstammt, wird der Verfasserschaft Jarckes zugeordnet bei Albrecht/Weber, *Mitarbeiter*, S. 17.

<sup>22</sup>Vgl. oben, S. 96.

tatsächlichen Charakter der Reformation und die Geschichte ihrer eigenen Konfession. Dabei wird ersterem zugestanden, „von einem ehrenwerten Instincte der Wahrheit“ geleitet zu sein. Dennoch befinde er sich auf einem Standpunkt, „der nichts weniger als mit dem der katholischen Kirche identisch ist“. Die von Menzel und Möhler gewiesene Richtung aufnehmend will der Verfasser der Artikelserie die Aufklärung der Protestanten über sich selbst weiter vorantreiben, indem er seinerseits anhand der Lehre Luthers den tatsächlichen Charakter der Reformation zu entfalten sucht<sup>23</sup>.

Diese Wertschätzung Menzels im Umfeld des Münchener Görres-Kreises sowie der Umstand, daß die *Neuere Geschichte der Deutschen* für die innerprotestantischen Auseinandersetzungen nicht ohne Bedeutung ist, drängen dazu, nun auch Döllingers Verhältnis zu diesem Werk in den Blick zu nehmen. Ist es denkbar, daß die Kritik des Münchener Kirchenhistorikers an der Reformation, wie sie seit den vierziger Jahren und insbesondere in seinem Werk von 1846/48 in Erscheinung tritt, nicht zuletzt dadurch ihre spezifische Eigenart erhält, daß sie Menzels Deutung der Reformation aufnehmen und weiterführen, dabei aber zugleich auch einer Korrektur unterziehen will? Döllinger nimmt in seiner Auseinandersetzung mit der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts, wie sich zeigte, die rationalistische Kritik am altprotestantischen Lehrbegriff und seinen Folgen auf, um dem „gläubigen Protestantismus“ die Unhaltbarkeit einer Rückbesinnung auf das 16. Jahrhundert vor Augen zu führen. Greift die rationalistische Kritik dabei nicht zuletzt auf Menzels Werk zurück, so könnte dieses Werk ebenso für den Münchener Kirchenhistoriker von Bedeutung sein.

Immerhin erfreute sich die *Neuere Geschichte der Deutschen* auch seiner besonderen Wertschätzung. Diese Wertschätzung kommt beispielsweise zum Ausdruck in der bereits behandelten Rezension von 1830 in der Zeitschrift *Eos*<sup>24</sup>. Nun ließ sich aber gerade für diese Rezension feststellen, daß Döllinger im Dialog mit Menzel eine Sicht der Reformation entfaltet, die sich von seiner Auseinandersetzung mit der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts, wie sie vor allem in seinem Werk von 1846/48 begegnet, grundlegend unterscheidet. Allerdings bezieht sich die Rezension lediglich auf die beiden ersten Bände des Menzelschen Werkes, die die Reformationsgeschichte nur bis zum Ausbruch des Schmalkaldischen Krieges im Jahre 1546 behandeln. Erst die folgenden Bände, insbesondere der vierte und fünfte Band thematisieren jene vermeintlich im Gefolge der Reformation mit der Entstehung der lutherischen Orthodoxie eingetretenen Verfallserscheinungen, auf die im Anschluß an Menzel auch die Rationalisten verweisen und in deren Nachweis der Katholik Höfler den besonderen Wert der *Neueren Geschichte der Deut-*

<sup>23</sup>Vgl. HPBI 1 (1838 I), S. 250.

<sup>24</sup>Zu der Rezension vgl. oben, S. 49. *Eos* 14 (1830), S. 629ff., betrachtet Döllinger die *Neuere Geschichte der Deutschen* als ein deutliches Indiz für das Wirken der göttlichen Vorsehung in der Geschichte, die immer wieder dafür Sorge, daß nach längeren Perioden des Unfriedens und der Destruktion eine Wiederherstellung eines harmonischen Gleichgewichts der Kräfte erreicht werde. Menzels Werk zeigt seiner Auffassung nach, daß sich unter dem Einfluß der göttlichen Gnade allmählich auch unter den Protestanten eine zutreffende Beurteilung der Reformation sowie der Frage, wie sich Wahrheit und Irrtum auf die Konfessionen verteilen, verbreite. Bereits zwei Jahre zuvor hatte Döllinger im *Handbuch* die „größere Unbefangenheit“ Menzels bei der Darstellung der Reformationsgeschichte im Vergleich zu anderen protestantischen Historikern gewürdigt, vgl. HdbKG II/2, S. 465. Siehe ferner seine Äußerung in einem Brief vom 4. Dezember 1828 an ANDREAS RÄSS (1794–1887), den Mitherausgeber der Zeitschrift *Der Katholik* in Mainz, zitiert bei Friedrich, *Döllinger* I, S. 224. Ein Exemplar der *Neueren Geschichte der Deutschen* befand sich im Privatbesitz Döllingers, vgl. *Bibliotheca Doellingeriana*, Nr. 13296/489. Zur Bibliothek Döllingers siehe Müller, *Döllingers Privatbibliothek*, S. 57ff.

schen bestimmt.

Daß auch Döllinger gerade in der Darstellung dieser Verfallserscheinungen eine grundlegende Eigenart des Werkes sieht, zeigt sich an einer Äußerung aus dem Jahre 1838. In dem unter dem Titel *Bemerkungen über Neuere Geschichtsschreibung* veröffentlichten Aufsatz<sup>25</sup> hebt er ausdrücklich hervor, daß Menzel mit seiner Darstellung, anders als andere protestantische Historiker, „mehr die Geschichte der Entwicklung der protestantischen Lehrbegriffe und ihrer praktischen Folgen, als überhaupt eine Geschichte der Reformation im Auge“ gehabt habe<sup>26</sup>. Diese Einschätzung erscheint nicht unproblematisch, da Menzel in seinem Werk keineswegs nur die Lehrentwicklung innerhalb des Protestantismus und ihre vermeintlichen Folgeerscheinungen in den Blick nimmt, wengleich er zweifellos die theologiegeschichtlichen Aspekte in besonderer Weise akzentuiert<sup>27</sup>. Döllingers Charakterisierung der *Neueren Geschichte der Deutschen* als einer Darstellung der Entwicklung der protestantischen Lehrbegriffe und ihrer Folgen läßt jedoch insofern aufmerken, als er in seinem eigenen Werk von 1846/48 gerade in der Behandlung dieser Momente seine Aufgabe bestimmt. Nicht „die Ereignisse, welche von 1517 bis 1555 auf dem großen Markte des deutschen öffentlichen Lebens sich zugetragen“, wolle er darstellen, vielmehr sei es „der innere Entwicklungsgang des Protestantismus“, die Entstehung und Ausbildung seiner Lehre und der aus ihr erwachsenen Folgen<sup>28</sup>. Der Münchener Kirchenhistoriker widmet sich in seiner *Reformation* also einer Materie, die er 1838 auch als Gegenstand des Menzelschen Werkes bestimmt. Damit legt sich der Gedanke einer Anknüpfung an die *Neuere Geschichte der Deutschen* nahe. Ebenso steht zu vermuten, daß die *Reformation* mit ihrer Themenstellung auch kritisch gegen Menzel gerichtet ist. Denn Döllinger sieht den Wert seines eigenen Werkes ja gerade darin, daß den von ihm gewählten Materien „hier eine sorgfältigere und umfassendere Erörterung“ gewidmet werden solle, „als ihnen sonst noch zu Theil geworden“<sup>29</sup>.

## b. Döllinger im Diskurs mit Menzel

### i. Der Grundansatz Menzels und sein Verhältnis zu Döllingers Standpunkt

#### α. Der Ausgangspunkt der Menzelschen Kritik an der Reformation: Die Unterscheidung von Form und Idee

Menzels Kritik an der Reformation geht von der Auffassung aus, daß Katholizismus und Protestantismus relative Erscheinungsformen der ewigen Ideen des Christentums seien. Diese Auffassung ist im Anschluß an I Kor 13,12 von der Voraussetzung bestimmt, „daß der menschliche

---

<sup>25</sup>Vgl. oben, S. 110, Anm. 5.

<sup>26</sup>Vgl. HPBI 2 (1838 II), S. 54.

<sup>27</sup>Diese Akzentuierung ist durch die Überzeugung Menzels bedingt, daß die deutsche Geschichte weniger durch die politischen als durch die geistigen und, insbesondere im konfessionellen Zeitalter, durch die theologiegeschichtlichen Entwicklungen bestimmt gewesen sei. Gerade diese Einsicht vermißt der schlesische Konsistorial- und Schulrat bei seinen Vorgängern, die ebenfalls den Versuch unternahmen, deutsche Geschichte zu schreiben, und betrachtet demgegenüber sein eigenes Werk als einen grundlegenden Neuansatz, vgl. *Neuere Geschichte I*, S. III f.

<sup>28</sup>Vgl. Döllinger, *Reformation I*, S. VI.

<sup>29</sup>Ebd.

Geist auf der zeitlichen Stufe seines Daseyns das Wesen der göttlichen Dinge nicht zu erkennen vermag, sondern daß er durch die in der Offenbarung gegebenen Erscheinungsformen desselben nur für eine dereinstige Erkenntniß vorbereitet, und dabei an eine höhere, gottverwandte Gesinnung und Handlungsweise gewöhnt werden soll.“<sup>30</sup> Solange der Mensch an seine irdische Existenz gebunden ist, hat er nach Menzel immer nur eine vorläufige religiöse Erkenntnis mit Hilfe äußerer Formen, hinter denen die Wirklichkeit Gottes in ihrer letzten Tiefe verborgen bleibe. Der Kirche wird dabei die Aufgabe zugeschrieben, dem Menschen durch die äußeren Formen, d.h. durch ihre Lehre und Kirchenverfassung, die Grundlage für diese Erkenntnis zu bereiten<sup>31</sup>.

Die eigentliche Triebkraft der religiösen Erkenntnis ist für Menzel der göttliche Geist, der das Gemüt des Menschen ergreife, ihn der Wirklichkeit eines höheren, göttlichen Daseins gewiß mache und eine entsprechende Gesinnung und einen entsprechenden Wandel in ihm erzeuge. Dabei denkt er keineswegs nur an vereinzelte, vom göttlichen Geist bewegte Individuen, sondern an eine Gemeinschaft, an einen „lebendigen Leib der Kirche des Herrn“. Innerhalb dieser Gemeinschaft schreite die Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit im Laufe der Zeit voran und führe gegebenenfalls zu einer Korrektur der äußeren Formen des Kirchentums. Die ständige Gefahr besteht für Menzel nun aber darin, daß diese als bloße „Anknüpfungspunkte an das Unsichtbare und Unerkennbare“ fungierenden Formen in ihrem Wert überschätzt und selbst zum Gegenstand der religiösen Erkenntnis gemacht werden. Diese Überschätzung muß seiner Meinung nach dazu führen, daß das „Wesen der Religion“ verkannt und an die Stelle des „lebendigen Leibes der Kirche des Herrn“ mit seiner voranschreitenden Erkenntnis das „tote Gebäude der Religionswissenschaft“ gesetzt wird<sup>32</sup>.

### **β. Die geschichtliche Konkretion: Die Reformation als Fehlentwicklung**

Vor dem skizzierten Hintergrund entfaltet Menzel seine Darstellung der Reformationsgeschichte. Gegen die Reformation erhebt er den Vorwurf, das Wesen der Religion verkannt zu haben. In Abgrenzung gegen die mittelalterliche Kirche sowie gegen radikal reformerische Kräfte habe sie einem bestimmten dogmatischen System und einer bestimmten Form der Kirchenverfassung absolute Geltung zugemessen. Dieser Fehler stellt sich für Menzel jedoch nicht als ein spezifisch reformatorischer dar. Auch der mittelalterlichen Kirche wirft er vor, Form und Idee verwechselt und so der christlichen Religion schweren Schaden zugefügt zu haben<sup>33</sup>.

Trotz dieser Kritik steht er der Reformation nicht grundsätzlich ablehnend gegenüber. Vielmehr meint er, daß sie einen verheißungsvollen Anfang gehabt habe. Er sieht ihr Verdienst darin, die problematischen Züge des bestehenden Kirchenwesens aufgedeckt zu haben. Als

<sup>30</sup>Menzel, *Neuere Geschichte* I, S. VI f.

<sup>31</sup>Vgl. a.a.O. IV, S. 22.

<sup>32</sup>Vgl. a.a.O. IV, S. 22 f.

<sup>33</sup>Überblicksartig entfaltet Menzel seine Sicht der Reformationsgeschichte in der Einleitung zum vierten Band seines Werkes, vgl. a.a.O. IV, S. 1 ff. Gegenüber den bezeichneten Fehlentwicklungen meint er einen Idealzustand in ur- und frühchristlicher Zeit zu finden, vgl. a.a.O. I, S. VII: „Diesen Sinn der Offenbarung, den der Apostel der Heiden klar ausgesprochen, und in welchem die älteren Kirchenlehrer die Schrift in einer freien und geistigen Weise gefaßt und ausgelegt haben, gegen welche der knechtische Buchstabendienst der Späteren einen gar traurigen Abstrich bildet, hatte die Kirche nach und nach aus den Augen verloren, und auch von den Wittenbergschen Reformatoren ist derselbe verkannt worden.“

solche bestimmt er die Einseitigkeit der scholastischen Theologie<sup>34</sup> und die daraus erwachsenen Mißbräuche<sup>35</sup> sowie die hierarchische Kirchenverfassung und den exklusiven Anspruch der Priesterschaft auf die Gabe des Heiligen Geistes<sup>36</sup>.

Problematisch stellt sich für Menzel jedoch das Schriftprinzip der Reformatoren dar. Ähnlich wie die römisch-katholische Theologie seiner Zeit verweist er auf das Problem der Vieldeutigkeit der Schrift und vertritt die Auffassung, daß der einzelne Mensch gerade aufgrund seiner beschränkten religiösen Erkenntnisfähigkeit die Schrift stets einseitig-subjektiv auslege. Daher kritisiert er, daß die Reformatoren es versäumten, das Verhältnis „der dem Einzelnen einleuchtenden Auslegung zu der vom Gesamtleben der Christenheit getragenen Ueberzeugung“ näher zu bestimmen<sup>37</sup>. Menzel vermißt also eine Einbindung der religiösen Erkenntnis des Einzelnen in die religiöse Erkenntnis der christlichen Gemeinschaft, durch die sie Korrektur und Relativierung erfährt<sup>38</sup>.

Dieses Versäumnis mußte sich seiner Ansicht nach verhängnisvoll auswirken, als radikal-reformerische Kräfte ebenfalls unter Berufung auf die Heilige Schrift über Luthers Reformbemühungen hinausgingen und dabei den Grundbestand des Christentums aufzulösen drohten<sup>39</sup>. Nun habe Luther seine individuelle, notwendigerweise einseitig-subjektive Auslegung der Heiligen Schrift zur verbindlichen Norm für seine Anhänger erhoben. Menzel betont nachdrücklich, daß der Protestantismus auf diese Weise, wenn auch unter veränderten Bedingungen, zum Standpunkt der mittelalterlichen Kirche zurückgekehrt sei<sup>40</sup>. Wiederum sei ein starres und einseitiges Lehrsystem mit einer entsprechenden Kirchenverfassung ausgebildet und ebenso wie im Mittelalter mit Zwang und Gewalt durchgesetzt worden<sup>41</sup>.

Durch diese Entwicklung sieht Menzel den Boden bereitet für eine Formalorthodoxie, die nach Luthers Tod zur Herrschaft gelangt sei und sich kleingeistig an das vom Reformator aufgerichtete System angeschlossen habe. Die von ihm benannten Verfallserscheinungen, die er als

---

<sup>34</sup>Vgl. a.a.O. XII/1, S. 241, wo Menzel von der „entgeisteten Scholastik“ spricht, die fruchtlose Spekulation betrieben habe. Demgegenüber versteht er sowohl den Humanismus als auch die reformatorische Bewegung als positive Gegenbewegungen.

<sup>35</sup>Vgl. unten S. 186.

<sup>36</sup>Vgl. Menzel, *Neuere Geschichte* IV, S. 20.

<sup>37</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 32.

<sup>38</sup>Menzel lehnt also das Schriftprinzip, anders als die römisch-katholische Theologie, keineswegs grundsätzlich ab. Vielmehr weist er darauf hin, daß der Anspruch der Hierarchie, allein das richtige Schriftverständnis zu bestimmen, zu Willkür geführt habe, vgl. a.a.O. IV, S. 9. Vor dem Hintergrund seines eigenen Ansatzes kann er sogar sagen, daß Luther mit der Auffassung, daß der Heilige Geist jeden Christen bei der Lektüre der Schrift leite, „den höchsten Moment des religiösen Lebens getroffen habe“, vgl. a.a.O. IV, S. 20. Allerdings ist Menzel davon überzeugt, daß der Mensch trotz dieser Leitung immer nur zu einer relativen Erkenntnis gelangt, die nicht frei ist von Schwächen und Irrtümern. Darum bedürfe es immer wieder auch der Korrektur durch die Glaubensgemeinschaft, freilich nicht mittels einer Absolutsetzung bestimmter dogmatischer Formen. Diese Sicht tritt deutlich zutage bei der Charakterisierung von Müntzers Spiritualismus a.a.O. I, S. 194, der, so Menzel, leicht zur „größten Schwärmerei und Selbsttäuschung“ führen müsse, „wenn das überirdische Element alles Religionsglaubens, jeder Vermittelung und besonnenen Aufsicht entledigt, dem wilden Sturme der Leidenschaften und des Dünkels der Einzelnen, die sich für berufen und erleuchtet halten, überlassen wird.“

<sup>39</sup>Menzel denkt dabei an die Zwickauer Himmlischen Propheten mit ihrer Ablehnung der Kindertaufe, vgl. a.a.O. I, S. 122ff., an Müntzers Spiritualismus, vgl. a.a.O. I, S. 194, sowie an Karlstadts Abendmahlslehre, vgl. a.a.O. I, S. 259.

<sup>40</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 464, u. IV, S. 20f.

<sup>41</sup>Vgl. a.a.O. IV, S. 21f.

Folgen der Fehlentwicklung der Reformation betrachtet, gelangten daher seiner Ansicht nach auch erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zum Durchbruch. Zielt seine Kritik also ähnlich wie die der Rationalisten vor allem auf die altprotestantische Orthodoxie ab, so hegt er – und darin unterscheidet er sich grundlegend von den Vertretern des Rationalismus<sup>42</sup> – durchaus eine gewisse Sympathie für den alten Protestantismus. Diese Sympathie begründet sich durch Menzels Festhalten an der Idee einer höheren, der menschlichen Vernunft nicht zugänglichen Wirklichkeit Gottes, von der er den älteren Protestantismus ebenso wie den Katholizismus bestimmt sieht<sup>43</sup>. Menzel spricht daher von einem „gesunden Kern“ des Protestantismus, der jedoch vom starren Dogmatismus bis zur Unkenntlichkeit verzerrt worden sei<sup>44</sup>.

An diesen „gesunden Kern“ müsse in der Gegenwart angeknüpft und gewissermaßen die mißlungene Reformation des 16. Jahrhunderts vollendet werden. Günstige Bedingungen für dieses Anliegen sieht Menzel durch die „Deutsche Philosophie“ gegeben, die den Unterschied zwischen Form und Idee wiederentdeckt habe<sup>45</sup>. Nicht nur die Zukunft des Protestantismus, sondern auch die Beseitigung der konfessionellen Gegensätze und damit auch der Spaltung

<sup>42</sup>Menzels Absage an den Rationalismus zeigt sich etwa daran, daß er sehr bestimmt an Grundgedanken der klassischen Lehre festhält, die von rationalistischer Seite abgelehnt werden, ohne sich dabei allerdings auf einen bestimmten Lehrbegriff festzulegen. So lehnt er, a.a.O. II, S. VIII, die Vorstellung „von einem bloßen Propheten aus Nazareth“ als einen Widerspruch zur Idee des Christentums ab. Diese Idee wird offenbar an dem Gedanken einer Erlösung und Wiederaufrichtung des sündigen Menschen durch einen von Gott gesandten Erlöser festgemacht. Das zeigt sich an Menzels Lob für das tridentinische Rechtfertigungsdekret, das die Notwendigkeit der Erlösung durch die Abwehr eines einseitigen Pelagianismus herausgestellt habe, vgl. a.a.O. III, S. 145. Gerade dieses Festhalten an bestimmten Grundgedanken der klassischen Lehre wird zum Angriffspunkt der rationalistischen Kritik an Menzels Geschichtswerk. So erklärt Röhr, *Prediger-Bibliothek* 11 (1830), S. 1043, in Anspielung auf die genannte Stelle, daß die Kritik am Pelagianismus „von irrigen dogmatischen Voraussetzungen“ ausgehe. *Neuere Geschichte* II, S. 16, bewertet Menzel das Festhalten der Reformation an den Haupt- und Grundlehren, „welche die Kirche weit über den Buchstaben der Schrift hinaus in sich ausgebildet und nach außen festgestellt hatte“, als positiv, weil auf diese Weise das Wesen der Christlichkeit gerettet und eine bloß vernunftgemäße Religion abgewehrt worden sei.

<sup>43</sup>Vgl. a.a.O. II, S. 16, sowie a.a.O. IV, S. 1ff.

<sup>44</sup>Vgl. a.a.O. V, S. VII: „Daß in jenen, mit dem Namen: Protestantismus bezeichneten Kirchenformen: Lutherthum und Calvinismus, auch sehr achtungswerthe Momente vorhanden sind, und daß dieselben einen wohlthätigen und zu seiner Zeit vielleicht auch in ihren Verirrungen nothwendig gewesenen Durchgangspunkt für die wahre Kirche bilden, auf welche die Entwicklung der Zeiten hinstrebt, ist mir eben so wenig unbekannt, als mir die Abwege und Mißverhältnisse verborgen sind, in welche die von allen Schranken losgerissene, den Boden der Offenbarung von sich stoßende Autonomie des Menschengestes gegen die Bedürfnisse und Gefühle des Menschenherzens, gerathen ist. Bei allen Unvollkommenheiten seiner Doctrin und allen Mängeln seines Cultus, enthält der geläuterte Protestantismus, das heißt derjenige, der vom Partei- und Sectengeiste sich frei gemacht hat, einen so gesunden Kern des christlichen Glaubens und Lebens, daß er ganz und gar nicht nöthig hat, sich durch Anfeindung der ältern Kirche, die auf ihrem Wege diesen Kern zu pflegen und auszubilden bemüht ist, Werthschätzung zu erstreiten.“

<sup>45</sup>Vgl. a.a.O. I, S. VII. Ein Anknüpfungspunkt für diese Vollendung ist nach Menzel bereits im 16. Jahrhundert durch die Gestalt Kaspar von Schwenckfelds gegeben. Der schlesische Konsistorial- und Schulrat verweist auf dessen Unterscheidung von äußerem und innerem Wort und erklärt, a.a.O. I, S. 478f.: „So weit erhob sich schon im zweiten Jahrzehnd des Lutherthums ein geistvoller Mann über den beschränkten Standpunkt desselben, und so bestimmt ward der Gedanke schon damals ausgesprochen, der im dritten Jahrhundert dieser Kirche, als er nach langer Verdunkelung aus ihrem Schooße wieder hervor trat, für die Geburt eines neuen Lichtgeistes galt, daß die Reformation nur eine Form der äußern Kirche an die Stelle der andern gesetzt, keineswegs aber eine rein geistige Entwicklung des Christenthums gegeben habe.“ Diese Sympathie für Schwenckfeld führt Joachimsen, *Einleitung*, S. LXVI, an, um Rankes Auffassung zu relativieren, Menzel habe sich zugunsten der Katholiken zu einem der Reformation ungünstigen Urteil verleiten lassen. Schnabel, *Deutsche Geschichte* IV, S. 488, erklärt, der protestantische, später zum Katholizismus konvertierte Historiker Friedrich Böhmer habe in Menzel einen Schwenckfeldianer erblickt. Schnabel selbst charakterisiert ihn als „Schwärmer“.

der deutschen Nation in zwei einander feindlich gegenüberstehende Hälften könne auf diesem Wege erreicht werden.

### **γ. Menzels Ansatz und der römisch-katholische Standpunkt Döllingers**

Vergleicht man diesen Grundansatz Menzels mit der Intention der *Reformation* Döllingers, so kann der Unterschied kaum größer sein. Döllinger spricht von einem unüberwindlichen konfessionellen Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus. Mit dieser Einschätzung erscheint Menzels Auffassung von der Relativität kirchlicher Dogmen und Lehrsysteme grundsätzlich nicht vereinbar<sup>46</sup>. Döllinger versucht zu zeigen, daß die Abkehr der Reformatoren von Lehre und Kirchenverfassung der mittelalterlichen Kirche die Ursache für einen verheerenden Verfallsprozeß gewesen sei, und gelangt von hier aus zu einem grundsätzlich negativen Urteil über die Reformation. Für einen „gesunden Kern“ des Protestantismus, für eine grundsätzliche Berechtigung der Reformation, wie Menzel sie aufzeigen will, bleibt bei ihm kein Raum, vielmehr entwirft er „ein Bild ohne jedes Licht“<sup>47</sup>.

Gerade angesichts dieser grundlegenden Differenz erhebt sich die Frage, ob Döllinger möglicherweise von dem Anliegen bestimmt ist, Menzels Sichtweise einer grundsätzlichen Korrektur zu unterziehen. Das wäre dann der Fall, wenn er die vom schlesischen Konsistorial- und Schulrat als Folge der Fehlentwicklung der Reformation bezeichneten Verfallserscheinungen zwar ebenfalls aufgreift, sie dann aber, entsprechend seinem Standpunkt, auf andere Ursachen zurückführt. Ob und inwieweit dies zutrifft, soll im folgenden näher untersucht werden.

## **ii. Die Charakterisierung der negativen Folgeerscheinungen der Reformation**

### **α. Der Verfall der Sittlichkeit**

Ebenso wie Döllinger spricht auch Menzel von einem negativen Einfluß der Reformation auf die Sittlichkeit. Dieser negative Einfluß wird auch von ihm zurückgeführt auf die Rechtfertigungslehre Luthers, deren zentrale Bedeutung für die Reformation er ausdrücklich konstatiert<sup>48</sup>. In welcher Weise stellt sich die sittenverderbende Tendenz dieser Lehre für ihn nun aber dar?

Nach Menzel war die Lehre der mittelalterlichen Kirche durch die scholastische Auffassung bestimmt, daß der durch die Liebe formierte Glaube die Voraussetzung der Rechtfertigung des Menschen bilde. Nachdrücklich betont er die Berechtigung des damit verbundenen Anliegens einer sittlichen Veredelung des Menschen. Allerdings wurde dieses Anliegen seiner Ansicht nach im Verlauf des Mittelalters zunehmend verdunkelt. Er spricht von einer „Ueberschätzung des Werthes der menschlichen Kräfte und Handlungen“, deren praktische Folge er in einer bloß

<sup>46</sup>Schon in der Rezension von 1830 unterzieht Döllinger, vgl. Eos 14 (1830), S. 651 u. S. 653ff., Menzels Ansatz einer grundlegenden Kritik. Er wirft dem schlesischen Konsistorial- und Schulrat eine mangelhafte Kenntnis des dogmatischen Selbstverständnisses der römisch-katholischen Kirche vor. Dieses Selbstverständnis mache es ihr unmöglich, ihre Dogmen als bloß menschliche Begreifungsformen der hinter ihnen verborgenen göttlichen Wirklichkeit zu betrachten und auf eine Stufe zu stellen mit den bloß subjektiv-menschlichen Ansichten der Reformatoren. Dies wäre eine Preisgabe der geoffenbarten Wahrheit, und eine katholische Kirche, die in versöhnter Verschiedenheit eine von ihr abweichende Lehre anerkenne, würde aufhören, katholische Kirche zu sein.

<sup>47</sup>So Schwaiger, *Luther im Urteil Ignaz Döllingers*, S. 75.

<sup>48</sup>Vgl. Menzel, *Neuere Geschichte* IV, S. 136: „Daß die Rechtfertigung des Menschen vor Gott allein aus dem Glauben komme, und daß diesen Glauben allein die Gnade erzeuge, war eine Behauptung, welche Luther unaufhörlich wiederholte und für die Haupt- und Grundlehre des Christenthums erklärte.“

äußerlichen Werkfrömmigkeit ohne jeden sittlichen Wert erblickt<sup>49</sup>. Den krassesten Ausdruck fand diese bloß äußerliche Werkfrömmigkeit nach Menzel im Ablaßhandel, der die Sittlichkeit im höchsten Maße gefährdet habe<sup>50</sup>.

Die Kritik an dieser sittengefährdenden Frömmigkeit stellt für ihn den Ausgangspunkt der Reformation dar. Mit dieser Einschätzung, die gerade den sittlichen Grundimpetus Luthers betont<sup>51</sup>, liegt er ganz auf der Linie der rationalistischen Reformationsdeutung. Ebenso wie die Rationalisten kritisiert er nun aber auch die Einseitigkeit, mit der Luther gegen die mißbräuchlichen Auswüchse der mittelalterlichen Frömmigkeit vorgegangen sei. Mit den Mißbräuchen habe der Reformator zugleich auch „die Lehrform, die er als Quell derselben ansah“, verworfen und sei nun in das entgegengesetzte Extrem verfallen. Dem falschen Vertrauen auf äußere Werke sei nun die Lehre von einer Rechtfertigung allein durch den Glauben unter Ausschluß aller Werke entgegengesetzt worden<sup>52</sup>. Entsprechend seinem Ansatz gilt Menzels Kritik jedoch keineswegs einem Festhalten Luthers an einem schlechthin unbiblischen und unvernünftigen „augustinisch-anselmischen Dogma“, durch das das reine Christentum seit dem 5. Jahrhundert mehr und mehr korrumpiert worden sei. Anders als die Rationalisten steht er der dogmatischen Tradition wohlwollend gegenüber. Doch er wirft sowohl der mittelalterlichen Kirche als auch Luther unhaltbare Extrempositionen vor. Menzel sieht diese Extrempositionen zwar jeweils von berechtigten theologischen Anliegen bestimmt. Weil die jeweiligen Anliegen seiner Ansicht nach aber überspitzt wurden, mußten sie im höchsten Maße problematische Konsequenzen nach sich ziehen<sup>53</sup>. Trotz des sittlichen Grundimpetus' Luthers habe seine Lehre auf diese Weise eine sittenverderbliche Tendenz erhalten<sup>54</sup>. „Der Schade, der aus beiderlei Einsei-

<sup>49</sup>Vgl. a.a.O. II, S. 165f.

<sup>50</sup>Menzel verweist a.a.O. I, S. 12f., auf die sittliche Problematik der Ablaßpredigt Tetzels, der, um den Absatz des Sündenerlasses zu fördern, „die dazu gehörige Verpflichtung zur Beichte und Besserung gänzlich wegließ, und die über den Ankauf desselben ausgestellten Scheine dem Volke als vollgültige Freibriefe zur Begehung aller nur denkbaren Sünden anrühmte.“

<sup>51</sup>Vgl. ebd.

<sup>52</sup>Vgl. a.a.O. II, S. 166.

<sup>53</sup>Menzel erkennt und anerkennt durchaus das soteriologische Anliegen der Reformation, vgl. ebd.: „In seinem frommen Gefühl wollte Luther nicht dulden, daß der Werth der von Christo geleisteten Bezahlung durch irgend einen, auch nur den kleinsten Antheil des Menschen an Verringerung seiner Schuld geschwächt werde.“ Daß dieses Anliegen ebenso wie das von der römischen Seite vertretene durch die Einseitigkeit, mit der es vertreten worden sei, einen problematischen Zug erhalten habe, zeigt sich für den schlesischen Konsistorial- und Schulrat etwa anhand des Regensburger Religionsgesprächs von 1546, vgl. a.a.O. II, S. 395: „Indem beide Parteien einander von Folgerungen zu Folgerungen trieben, ging den Katholischen die Nothwendigkeit der Erlösung durch Christum, den Protestanten die Nothwendigkeit der sittlichen Besserung unter den Händen verloren.“ Bringt Menzel auf diese Weise seine Auffassung zum Ausdruck, daß die ewigen Ideen des Christentums ohnehin nicht in dogmatischen Formeln zu fixieren seien, so deutet sich zugleich der Gedanke der Ergänzungsbedürftigkeit der Lehrsysteme beider Konfessionen an. Freilich betrachtet Menzel zumindest die tridentinische Rechtfertigungslehre als einen durchaus gelungenen Versuch, zwischen den Extremen zu vermitteln, vgl. a.a.O. III, S. 145, wo es heißt, die Synode von Trient habe sich „eben so mildsichtig als einsichtig“ erwiesen, „daher ihr Decret über die Rechtfertigung als ein wohlgemeinter Versuch betrachtet werden mag, zwischen den Klippen der Lehre Augustins und der des Pelagius hindurchzusegeln.“

<sup>54</sup>Vgl. a.a.O. II, S. 167: „Wie hoher Ernst es auch Luther'n bei seiner Glaubenstheorie um Besserung des innern und des ganzen Menschen war: mehrere seiner kühnen, vom höchsten Standpunkte der Speculation hingeworfenen Behauptungen über das Verhältniß des Evangeliums zum Gesetz, der Freiheit zur Knechtschaft, der Gnade zur Sünde, waren dem Mißverstände sehr unterworfen, und Eigennutz, Habsucht und Beschränktheit wetteiferten, diesen Mißverständ ins Leben überzutragen, und sich in Sünden und Lastern durch die Vorstellung der dafür in Bereitschaft stehenden Zahlung zu befestigen.“ Siehe auch a.a.O. I, S. 50.

tigkeit hervorgehen konnte, wog ohngefähr gleich, wenn die eine Ansicht zur Verachtung und Versäumung des Guten, dessen Ausübung Pflicht des Einzelnen und Bedürfnis der menschlichen Gesellschaft ist, die andere zu der Zuversicht führte, durch einzelne fromme Erweisungen den Mangel reiner, alle Thätigkeit des Lebens durchdringender und veredelnder Gesinnung zu ersetzen.“<sup>55</sup> Gerade also an der Rechtfertigungslehre zeigt sich für Menzel die Relativität und damit auch die Ergänzungsbedürftigkeit der Lehrsysteme beider Konfessionen<sup>56</sup>.

Mit dem Hinweis auf eine sittliche Problematik der reformatorischen Lehre bewegt er sich in demselben Horizont wie die Vertreter des Rationalismus und Döllinger. Vergleicht man nun aber die Position des Münchener Kirchenhistorikers mit der Sichtweise des schlesischen Konsistorial- und Schulrates, so läßt sich auch hier feststellen, daß ersterer den gegen die Reformation erhobenen Einwand in viel grundsätzlicherer Weise ausspricht und sich dadurch auch von der in der *Neueren Geschichte der Deutschen* vertretenen Einschätzung deutlich abhebt. Döllinger versucht zu zeigen, daß die reformatorische Lehre nicht im Gegenüber zum mißbräuchlichen Ablaßhandel entstanden sei, sondern sich unabhängig von den Auswüchsen der mittelalterlichen Frömmigkeit entwickelt habe. Dabei unterstellt er Luther das Anliegen, den Gedanken der Notwendigkeit einer inneren Erneuerung des Menschen und damit die Sittlichkeit aus dem Christentum eliminieren zu wollen<sup>57</sup>. Auf diese Weise stellt er die These von einem sittlichen Grundimpetus der Reformation, wie sie auch von Menzel vertreten wird, grundsätzlich in Frage. Damit muß zugleich die Konstatierung eines „gesunden Kerns“ des Protestantismus, der, befreit von allen dogmatistischen Engführungen, als Anknüpfungspunkt in der Gegenwart dienen könne, hinfällig werden. Döllinger will im Anschluß an Möhler gerade deutlich machen, daß der „Kern“, die in Luther wurzelnde „Grundidee“ des Protestantismus, grundsätzlich unhaltbar sei.

Diese grundlegende Differenz zwischen Menzel und Döllinger tritt auch in ihrer unterschiedlichen Beurteilung der Entwicklung der Rechtfertigungslehre im Luthertum in Erscheinung. Es zeigte sich, daß der Münchener Kirchenhistoriker dieser Thematik in seiner *Reformation* große Aufmerksamkeit widmet<sup>58</sup>. Dies trifft auch für Menzel zu. Dabei will er jedoch zeigen, daß das Luthertum in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts immer stärker von einem Dogmatismus bestimmt worden sei. Durch diesen Dogmatismus mußte die problematische Einseitigkeit der reformatorischen Rechtfertigungslehre seiner Ansicht nach geradezu auf die Spitze getrieben werden. Er führt aus, daß die strengen Anhänger Luthers dessen „Augustinismus“ durchsetzen gegenüber allen Abmilderungsversuchen, die von verständigeren Theologen, insbesondere von Melancthon, unternommen worden seien<sup>59</sup>. So sei schließlich in der Konkordienformel die lutherisch-augustinische Lehrform innerhalb des Protestantismus zur absoluten Herrschaft gelangt.

Menzel sieht das Festhalten der strengen Lutheraner an dieser Lehrform aber gerade nicht durch ein grundlegendes theologisches Anliegen motiviert<sup>60</sup>. Den Eifer für die Lehre Luthers führt

<sup>55</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 136.

<sup>56</sup>Vgl. oben, Anm. 53.

<sup>57</sup>Vgl. oben, S. 68ff.

<sup>58</sup>Vgl. oben, S. 71ff.

<sup>59</sup>Vgl. Menzel, *Neuere Geschichte* IV, S. 66ff.

<sup>60</sup>Menzel hebt mehrfach hervor, daß die Versuche gemäßiger lutherischer Theologen, die Einseitigkeit und

er in erster Linie auf deren Kleingeistigkeit zurück, die sie dazu veranlaßt habe, sich geradezu blind den Ansichten ihres Meisters zu unterwerfen und sich allen selbständigen Denkens zu entäußern<sup>61</sup>. Darüberhinaus verweist Menzel auch auf politische Hintergründe, die seiner Einschätzung nach zur Förderung der strengen Lutheraner beitrugen und sie in ihren Bestrebungen anstachelten<sup>62</sup>.

In dieser Einschätzung der Ausbildung der lutherischen Lehre läßt sich unschwer die vom Pragmatismus bestimmte Kritik GOTTLIEB JAKOB PLANCKS (1751–1833) am Lehrbegriff der Reformation wiedererkennen<sup>63</sup>. Diese Beobachtung ist insofern bemerkenswert, als sich Döllinger in seiner *Reformation* ausdrücklich vom Werk des Göttinger Dogmenhistorikers di-

---

Schroffheit der ursprünglichen Lutherschen Lehrform abzumildern, sich in keinerlei Widerspruch mit dieser befunden hätten. Im Hinblick auf die von Georg Major vertretene Auffassung, daß gute Werke notwendig zur Seligkeit seien, weist der schlesische Konsistorial- und Schulrat a.a.O. IV, S. 75f., darauf hin, „daß auch Luther selbst, besonders in der antinomistischen Streitigkeit mit Agricola, der den guten Werken alle Nothwendigkeit abgesprochen, sich auf das entschiedenste für dieselben erklärt hatte.“ Stimmt also seiner Ansicht nach Majors „nachträgliche Einschränkung“ der von Luther vertretenen „Lehre vom gänzlichen Unwerthe der guten Werke“ völlig mit der Intention des Reformators überein, so konnte sich seiner Meinung nach diese sachgemäße Einschränkung nur deshalb nicht unter den Lutheranern durchsetzen, weil viele von ihnen zu sehr an der ursprünglichen Terminologie festhielten. Ebenso erklärt Menzel a.a.O. IV, S. 81, daß der Unterschied zwischen Luthers und Melanchthons später Auffassung vom menschlichen Willen „mehr ein scheinbarer als ein wirklicher“ gewesen sei. Dabei vertritt er die Auffassung, daß auch Melanchthon dem Menschen keine natürliche Willensfreiheit zugestehe, sondern nachdrücklich betone, daß der Wille des Menschen nur unter dem Einfluß der Gnade und durch die Wirkung des Heiligen Geistes zur Mitwirkung bei der Bekehrung angeregt werde. Melanchthon halte also daran fest, daß die Bekehrung des Menschen von Gott ausgehe und liefere insofern eine „mildere Fassung“ des ohnehin „schwierigen Lehrpunktes“.

<sup>61</sup>A.a.O. IV, S. 67, bezeichnet Menzel die strengen Anhänger Luthers als „kleinliche und niedrige Parteigeister“ und „wahre Larven und Zerrbilder der Reformation“. Was er darunter versteht, führt er a.a.O. III, S. 332 am Beispiel des Flacius aus: Er „war einer der feurigen, aber beschränktsten Menschen, welche sich in ihrer Verehrung für einen hervorragenden Geist alles Selbstdenkens entschlagen, und solche Behauptungen ihres Meisters, welche auf die schroffsten Spitzen gestellt worden sind, am gläubigsten als Ausdruck unmittelbarer Wahrheit aufnehmen. So blind Flacius aber den Lehrmeinungen Luther's vom Glauben und von der Rechtfertigung anhing, so fehlte es ihm doch nicht an Geschicklichkeit in den Künsten, welche dem wissenschaftlichen mit dem kirchlichen und dem politischen Parteigeiste gemeinschaftlich sind.“

<sup>62</sup>Menzel vertritt die Ansicht, daß Herzog Johann Friedrich der Mittlere von Sachsen nach dem Verlust der Kurwürde die Bildung einer „neuen Staatspartei des strengen Lutherthums“ veranlaßt habe, um mit ihrer Hilfe die Führung über den deutschen Protestantismus zurückzuerlangen und möglicherweise sogar die Kaiserkrone zu gewinnen, vgl. a.a.O. IV, S. 67.

<sup>63</sup>Vgl. dazu oben, S. 42. Auch Planck macht vor allem die Beschränktheit und Leidenschaftlichkeit der strengen Lutheraner für die in der Konkordienformel fixierte Ausbildung des lutherischen Lehrbegriffs verantwortlich. Auf diese Weise will er zeigen, daß die Bestimmungen der Konkordienformel einseitige Überspitzungen der reformatorischen Lehre seien und nicht zu deren Grundbestand gehörten. Auch Menzels Einschätzung von Luthers „Augustinismus“ findet bei Planck deutliche Parallelen, indem auch dieser die Kritik des Reformators an der Verdienstfrömmigkeit des Mittelalters zwar bejaht, zugleich jedoch die Einseitigkeit tadelt, mit der dieser bestimmte Lehren gegenüber der mittelalterlichen Kirche vertreten habe, vgl. oben, S. 46. Ähnlich wie der schlesische Konsistorial- und Schulrat erblickt auch der Göttinger Dogmenhistoriker das Dilemma des Luthertums darin, daß es durch bornierte Geister auf diesen strengen „Augustinismus“ festgelegt worden sei und dadurch eine ungesunde dogmatische Abgeschlossenheit erhalten habe. Menzel gibt durch zahlreiche Verweise zu erkennen, daß er sich nicht unwesentlich an Plancks Werk orientiert hat. Vgl. auch seine Äußerung *Neuere Geschichte* II, S. IVf.: „Das Plancksche Hauptwerk über die Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs hätte einer unbefangenen Ansicht über die Reformation schon vor vierzig Jahren Bahn brechen können. Aber dieses lehrreiche Werk scheint bei seinem Erscheinen,– dem Zeitpunkte, in welchem bei den Deutschen Bücher wirken müssen, wenn sie überhaupt wirken sollen – keine eigentlich nationale Beachtung gefunden zu haben, vielleicht, weil es nach dem Titel für ein bloß theologisches gehalten ward, und damals keine allgemeine Theilnahme an gediegenen Werken dieses Faches vorhanden war.“ Döllingers 1828 getroffene Einschätzung, Menzel habe „fast alles“ vom Göttinger Dogmenhistoriker übernommen, ist also durchaus naheliegend.

stanziiert, weil er dessen Darstellung der Geschichte der Rechtfertigungslehre für „sehr lückenhaft“ hält<sup>64</sup>. Der Unterschied zu Planck, damit aber eben auch zu Menzel, zeigt sich nicht zuletzt in der Einschätzung der Lehrentwicklung innerhalb des Luthertums. Anders als diese beiden ist der Münchener Kirchenhistoriker gerade um den Nachweis bemüht, daß die Ausbildung der Rechtfertigungslehre und der mit ihr in Verbindung stehenden Lehren die bewußte theologische Fortführung der in Luther wurzelnden „Grundidee“ des Protestantismus sei. Vom Standpunkt des Luthertums aus betrachtet, so will Döllinger zeigen, sei die Lehrentwicklung konsequent gewesen<sup>65</sup>. Dadurch wird aber die von Planck vertretene und von Menzel übernommene Auffassung verneint, daß die innerlutherische Lehrentwicklung vor allem die verhängnisvolle Folge eines engstirnigen Dogmatismus' gewesen sei, der die einseitigen Positionen Luthers absolut gesetzt und infolgedessen deren sittliche Brisanz noch verschärft habe. Für Döllinger stellt sich das, was von Menzel und Planck als Einseitigkeit kritisiert wird, als das eigentliche Anliegen der Reformation dar, das von den Nachfolgern Luthers als solches auch erkannt und darum energisch festgehalten worden sei<sup>66</sup>. Damit aber wird wiederum die Ansicht von einem „gesunden Kern“ des Protestantismus jenseits aller dogmatischen Engführungen in Frage gestellt.

Verweist Menzel auf eine sittliche Problematik der reformatorischen Rechtfertigungslehre, so spricht er ebenso davon, daß die Sittlichkeit in ihrem Gefolge Schaden genommen habe. Mehrmals versucht er anhand von Quellen zu belegen, daß die Rechtfertigungslehre einen sittlichen Indifferentismus unter den Anhängern der Reformation provoziert habe, und führt dabei auch Klagen Luthers selbst an, ein Verfahren, das insofern bemerkenswert ist, als es deutlich an Döllingers *Reformation* erinnert<sup>67</sup>. Menzel entwirft also ein ähnlich negatives Bild von den durch die Reformation eingetretenen Zuständen wie der Münchener Kirchenhistoriker. Freilich stellen sich diese Zustände für Menzel nicht als spezifisch durch die Reformation ausgelösten Verfallserscheinungen dar, geht er doch davon aus, daß die Sittlichkeit bereits durch die Ein-

---

<sup>64</sup>Vgl. Döllinger, *Reformation* III, S. VI.

<sup>65</sup>Vgl. oben, S. 75.

<sup>66</sup>Die detaillierte Untersuchung der innerlutherischen Streitigkeiten in der *Reformation* ist deutlich von dem Bemühen bestimmt, von Menzel und Planck vorgetragene Sichtweisen zu korrigieren. Während der schlesische Konsistorial- und Schulrat etwa den Synergismus Melanchthons in grundsätzlicher Übereinstimmung mit der Position Luthers sieht und die entsprechenden theologischen Auseinandersetzungen auf die dogmatische Enge der strengen Lutheraner zurückführt, vgl. oben, Anm. 60, will der Münchener Kirchenhistoriker zeigen, daß im unterschiedlichen Verständnis der strengen Lutheraner und der Melanchthonianer ein grundlegender theologischer Gegensatz in Erscheinung trete. Dabei greift er das von Menzel angeführte Argument, daß auch Melanchthon die Priorität der göttlichen Gnade wahre und insofern am Grundgedanken der reformatorischen Lehre festhalte, auf, betont aber, daß die Wahrung der Priorität der göttlichen Gnade für die im Synergismusstreit zur Diskussion stehende Frage ohne Belang gewesen sei. Strittig sei nämlich gerade die Frage gewesen, ob der Mensch sich – und zwar mit Hilfe der göttlichen Gnade – zum Guten bestimmen und so an seiner Bekehrung mitwirken könne oder nicht. Hätten die Vertreter des Synergismus dem Menschen eine solche Fähigkeit zugestanden, so sei sie von den „ächtchen“ Lutheranern aufs entschiedendste abgelehnt worden, weil durch das Zugestehen einer solchen Fähigkeit, so gering sie auch immer sei, der Grundgedanke des von Luther entwickelten Systems, das jede Mitwirkung des Menschen an seinem Heil auszuschließen suche und seine Erlösung gänzlich dem Wirken Gottes anheimstelle, durchbrochen werden müsse, vgl. Döllinger, *Reformation* III, S. 437ff., besonders S. 454, S. 467ff. u. S. 479f. Döllingers Einschätzung ist unverkennbar von seiner einseitigen Deutung der reformatorischen Lehre bestimmt. Dennoch läßt sich nicht übersehen, daß er der theologischen Relevanz der jeweils aufeinandertreffenden Positionen oftmals gerechter wird als der vom Pragmatismus bestimmte Menzel.

<sup>67</sup>Vgl. Menzel, *Neuere Geschichte* II, S. 167f., S. 269ff., S. 302ff., u. V, S. 127ff.

seitigkeit der mittelalterlichen Frömmigkeit Schaden genommen habe<sup>68</sup>. Demgegenüber wird eine solche Sichtweise von Döllinger in seinem Werk von 1846/48 in Frage gestellt, wenn er mehrfach aufgrund von entsprechenden Äußerungen aus dem 16. Jahrhundert – und zwar nicht zuletzt von protestantischer Seite – behauptet, daß sich die Zustände gegenüber denen der vorreformatorischen Zeit deutlich verschlechtert hätten<sup>69</sup>. Ebenso distanziert er sich ausdrücklich von der von Menzel vertretenen Ansicht, daß es keineswegs nur die Rechtfertigungslehre gewesen sei, die zu einem Verfall der Sittlichkeit beigetragen habe, sondern ebenso die Umbruchsituation, die durch die Reformation herbeigeführt worden sei<sup>70</sup>. Döllinger hingegen will gerade zeigen, daß es sich bei den von ihm beschriebenen Zuständen um „die Früchte und Wirkungen eines bereits geordneten, zur Ruhe und Festigkeit gelangten Systems“ gehandelt habe<sup>71</sup>.

Menzel warnt eindringlich davor, die Sittlichkeitsthematik zu überschätzen. Der durch die Reformation ausgelöste Verfall der Sittlichkeit dürfe nicht dazu verleiten, grundsätzliche Schlüsse über Wert oder Unwert des Protestantismus zu ziehen<sup>72</sup>. Das Verderben in der römischen Kirche in diesem Zeitraum sei keineswegs geringer gewesen und ohnehin sei es unsinnig, ein Kirchenwesen an der sittlichen Integrität seiner Anhänger messen zu wollen, da die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur zu keiner Zeit von der Kirche überwunden worden sei<sup>73</sup>. Trotz deutlicher Kritik gelangt Menzel zu einem differenzierten Urteil. Demgegenüber entwirft Döllinger 1846/48 sein „Bild ohne jedes Licht“, in dem der Verfall der Sittlichkeit als eine spezifische Folgeerscheinung der Reformation dargestellt und damit zugleich ein Urteil über ihren Unwert ausgesprochen wird.

### β. Der Verfall von Wissenschaft und Bildung

Eine weitere im Gefolge der Reformation eingetretene Verfallserscheinung erblickt Menzel in einem Niedergang von Wissenschaft und Bildung. Dabei handelt es sich um ein Moment, das, wie sich zeigte, auch von Döllinger in seinem Werk von 1846/48 in herausgehobener Weise entfaltet wird und zwar unter einer gegenüber dem *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte*

<sup>68</sup>Vgl. oben, S. 186.

<sup>69</sup>*Reformation* I, S. 297f., führt Döllinger mehrere „Geständnisse“ Luthers an, nach denen die religiösen und sittlichen Zustände in der mittelalterlichen Kirche besser gewesen seien als nach der Einführung der Reformation. Ebenso begegnen entsprechende Äußerungen Melancthons, vgl. a.a.O. I, S. 386ff., Corvins, vgl. a.a.O. II, S. 65f., Matthesius', vgl. a.a.O. II, S. 128, Selnekkers, vgl. a.a.O. II, S. 340f., sowie weiterer Reformatoren. Siehe ferner Döllingers Versuch, am Beispiel von Dithmarschen und Pommern mit Hilfe von Quellen zu zeigen, daß durch die Reformation eine Verschlechterung der Frömmigkeit und Sittlichkeit eingetreten sei, sowie seine Ausführungen im zusammenfassenden Rückblick des zweiten Bandes der *Reformation*, a.a.O. II, S. 695f.

<sup>70</sup>Vgl. Menzel, *Neuere Geschichte* V, S. 128f.

<sup>71</sup>Vgl. *Reformation* II, S. VII, wo Döllinger ausdrücklich feststellt: „Es sind also nicht die, wenn auch unheilvollen, doch vorübergehenden Nachwehen jener von einer großen kirchlichen Umwälzung unzertrennlichen Erschütterung, aus denen man die hier geschilderten Zustände auch nur theilweise zu erklären vermöchte.“

<sup>72</sup>Menzel, *Neuere Geschichte* V, S. 127f., spricht von der „Barbarei“ der sittlichen Zustände sowie der bürgerlichen Gesetze und verweist dabei auf entsprechende Klagen Luthers sowie auf die *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie* des Pietisten GOTTFRIED ARNOLD (1666–1714). Beiden Zeugen wird jedoch ein Mangel an Unbefangenheit vorgeworfen: Der Reformator sei von persönlicher Enttäuschung bestimmt gewesen, Arnold demgegenüber ein zwar „wohlmeinender, aber eingenommener Geschichtsschreiber“. Mit anderen Worten also: Was Luther und Arnold in grellen Farben und mit bitteren Klagen schildern, darf nicht einfach als objektiver Bericht der historischen Wirklichkeit, sondern muß als ein durch persönliche Hintergründe bestimmtes subjektives Zeugnis verstanden werden.

<sup>73</sup>Vgl. a.a.O. V, S. 127f.

verschärften Sichtweise. Konnte der Münchener Kirchenhistoriker 1828 dem älteren Protestantismus trotz deutlicher Kritik durchaus eine Reihe von wissenschaftlichen Verdiensten zugestehen, so behauptet er 1846/48 einen grundsätzlichen Widerspruch zwischen Reformation und Wissenschaft<sup>74</sup>.

Weil er den Fehler der Reformation in der Absolutsetzung eines neuen dogmatischen Systems erblickt, führt Menzel den von ihm wahrgenommenen Verfall auf den engen Dogmatismus zurück, dem seiner Ansicht nach bereits von Luther der Boden bereitet wurde, der aber erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts innerhalb des Luthertums zur Herrschaft gelangte und das Zeitalter der altprotestantischen Orthodoxie weitgehend bestimmte. Daher spricht er von einem Niedergang der Wissenschaften auch erst für die späte Phase des Reformationszeitalters. Das frühe 16. Jahrhundert sieht er vielmehr von einem Aufschwung von Bildung und Kultur bestimmt, der nicht zuletzt vom Humanismus angeregt worden sei<sup>75</sup>.

Wie bestimmt Menzel nun aber den von ihm wahrgenommenen Verfallsprozeß und welche Ursachen führt er dabei im einzelnen auf? Zunächst verweist er auf eine Stagnation der protestantischen Theologie, die er dadurch verursacht sieht, daß durch die enge Bindung an den einmal entwickelten Lehrbegriff eine Weiterentwicklung der religiösen Erkenntnis unmöglich gemacht worden sei. Dabei kritisiert er vor allem eine geistige Enge der Epigonen Luthers, die durch ihre blinde Unterwerfung unter die Autorität des Reformators dazu verleitet worden seien, jede Modifikation von dessen Lehrform zu bekämpfen. „Indem die Theologie der jüngern Kirche dergestalt den von Luther ihr hinterlassenen Stoff nicht innerlich durchdrang und geistig verarbeitete, sondern immer nur die schon gebahnten Kreise durchlief, nahm sie einen Charakter von Abhängigkeit und Abgeschlossenheit an“<sup>76</sup>. Verhängnisvoll mußte sich Menzels Ansicht nach diese Überschätzung der Autorität Luthers auch auf die Exegese auswirken, da die Schriften des Reformators der Heiligen Schrift beinahe gleichgestellt worden seien<sup>77</sup>. Verstärkt wurde die Stagnation der Theologie seiner Einschätzung nach schließlich auch dadurch, daß die Landesherrn all jene Theologen unterdrückten, die dem einmal als verbindlich festgelegten System widersprochen hätten. Dadurch sei aber jede selbständige Geistesentfaltung verhindert worden<sup>78</sup>.

Wenn Menzel vom Niedergang der Theologie im älteren Protestantismus spricht, so hat er dabei das Ideal einer Wissenschaft vor Augen, die keinerlei dogmatischen Beschränkungen

---

<sup>74</sup>Vgl. oben, S. 81.

<sup>75</sup>Vgl. Menzel, *Neuere Geschichte* I, S. 236, wo Menzel im Hinblick auf die frühen Verdienste der Reformation erklärt: „Gegen die Blüte, in welcher damals die Deutsche Bildung stand, und welche sich überall in Poesie, Beredsamkeit, Baukunst, Bilderei und Malerei, selbst in dem reinen und kräftigen Deutsch der kämpfenden Parteien zu erkennen gab, (denn auch Luther's Gegner wußten dasselbe zu schreiben) – sollten die nächsten Geschlechtsfolgen einen traurigen Gegensatz aufstellen. Bald sollte es auch an einer neuen Scholastik der neuen Kirche nicht fehlen.“

<sup>76</sup>Vgl. a.a.O. IV, S. 24.

<sup>77</sup>Vgl. a.a.O. IV, S. 25. Behauptet er somit einen grundsätzlichen Verfall des Schriftstudiums, so vertritt er die Ansicht, daß durch die enge Bindung der protestantischen Theologie an die Lehrbegriff der Symbole eine kritische und damit wissenschaftliche Exegese ohnehin völlig unmöglich gemacht worden sei, vgl. a.a.O. V, S. 96ff. Menzel kritisiert hier vor allem die orthodoxe Inspirationslehre, die nicht bloß „aller gesunden Schriftauslegung“ in den Weg getreten sei, sondern auch dazu geführt habe, daß das Kirchenvolk „einen unerfreulichen Hang zur Ketzermacherei und feindseligen Behandlung jedes selbständigen wissenschaftlichen Urtheils“ erhalten habe.

<sup>78</sup>Vgl. a.a.O. IV, S. 26.

unterworfen sein dürfe<sup>79</sup>. Von hier aus kann er dem Luthertum des 16. und 17. Jahrhunderts ebenso wie die Rationalisten seiner Zeit eine Unterdrückung der Geistesfreiheit vorwerfen und sogar die Ansicht vertreten, daß diese Unterdrückung weitaus schlimmer gewesen sei als die Tyrannei, die die mittelalterliche Kirche ausgeübt habe<sup>80</sup>. Diese Verschärfung sieht er dadurch bedingt, daß sich das Luthertum aufgrund des Schriftprinzips auf die einmal von Luther aus der Schrift bestimmten Lehre festgelegt habe, während die mittelalterliche Kirche immerhin noch den Gedanken einer voranschreitenden Lehrentwicklung gekannt habe und insofern nicht von derselben Abgeschlossenheit der Lehre bestimmt gewesen sei<sup>81</sup>. Darüberhinaus vertritt Menzel die Ansicht, daß die in der mittelalterlichen Kirche übliche Unterscheidung zwischen definierter Lehre und theologischer Meinung ein gewisses Maß an Freiheit offengelassen habe. Demgegenüber sei auf protestantischer Seite jeder ungeklärte Topos bis ins kleinste bestimmt worden, da die Aufsicht über die Lehre in den Händen wissenschaftlicher Theologen gelegen habe<sup>82</sup>.

Über die Theologie hinaus spricht Menzel aber auch von einem negativen Einfluß des Luthertums auf die übrigen Wissenschaften. Dafür macht er vornehmlich ein angeblich problematisches Verhältnis der Reformation zur Geschichte verantwortlich. Er vertritt die Ansicht, daß sich die Reformation infolge ihrer Verwechslung von äußerer Form und innerem Wesen der Religion von der früheren Geschichte der Kirche distanziert habe. Diese Entwicklung mußte sich seiner Auffassung nach desto mehr verstärken, je stärker sich die Konfessionen feindlich voneinander abgrenzten. Auf diese Weise sei jedes Bewußtsein für historische Kontinuität verlorengegangen und dadurch auch ein Verständnis der eigenen Gegenwart unmöglich gemacht worden<sup>83</sup>. Über die eigentliche Geschichtswissenschaft hinaus habe vor allem die nationale

<sup>79</sup>Vgl. a.a.O. V, S. 101, wo Menzel die „Freiheit des Forschens und Denkens“ als „die Grundbedingung des höhern wissenschaftlichen Lebens“ versteht.

<sup>80</sup>Vgl. a.a.O. V, S. 100f.: „Die Herrschaft des todten Buchstabens und der auf denselben gebaueten Starrgläubigkeit, war in vieler Hinsicht noch beengender und drückender, als die Herrschaft des Priesterthums, und jene gilt nur in sofern bei der Nachwelt nicht mit Unrecht für den Anfang der Befreiung des menschlichen Geistes, als ihren Wächtern die Stärke des Armes genommen war, das System, welches sie aufgestellt hatten, in dem ganzen Umfange der protestantischen Welt und auf die Dauer vieler Jahrhunderte gegen die Angriffe des geistigen Freiheitstriebes zu sichern.“ Selbst dieses letztgenannte Zugeständnis wird von Menzel eingeschränkt, wenn er a.a.O. V, S. VI f., erklärt: „Dennoch kann der Geschichtsschreibung, welche die Gedankenrichtung der Jahrhunderte durchschaut hat, nicht zugemuthet werden, ein Kirchenthum bloß deshalb für den Repräsentanten der Geistesfreiheit zu erklären, weil es zu ohnmächtig gewesen ist, Geistesfreiheit abzuwehren und zu unterdrücken.“ Der schlesische Konsistorial- und Schulrat vertritt hier auch die Ansicht, daß das ausgehende 16. Jahrhundert eine Periode des Protestantismus darstelle, „in welcher derselbe der Geistesfreiheit weit schroffer, als jemals vorher die Römische Hierarchie, entgegenstand“, so daß Kenner der Geschichte es gleichsam vorzögen, „von den Gregoren und Innocenzen, als von Heßhus, Wigand, Andreä, Selnecker, Hutter, Hunnius, Mamphrasius und andern theologischen Demagogen oder orthodoxen Gewaltmännern des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts beherrscht zu werden.“

<sup>81</sup>Vgl. a.a.O. II, S. 406f.

<sup>82</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 465f.

<sup>83</sup>Vgl. a.a.O. V, S. 93: „Da der Protestantismus die alleinseligmachende Lehre nur in der Schrift, und die wahre Form der Kirche nur im Urchristentum fand oder finden wollte, dasjenige aber, was außerhalb der Schrift in der Kirche gelehrt und nach den drei ersten ökumenischen Kirchenversammlungen in der Kirche gethan worden war, größtentheils für überflüssige oder verderbliche Zuthat erklärte, so gerieth er in einen beengenden Gegensatz gegen die geschichtliche Grundlage des Lebens der christlichen Völker und Reiche, welches länger als ein Jahrtausend hindurch, in und mit der alten Kirche verschmolzen gewesen war, und aus ihrem Munde den Glauben, aus ihren Händen Verfassung und Bildung, Wissenschaft und Kunst empfangen hatte.“

Gesinnung in Poesie und Literatur Schaden genommen, sei selbst die einst von Luther mit seiner Bibelübersetzung geförderte deutsche Sprache verkümmert. „Der Phantasie vertrocknete mit der liebevollen Anhänglichkeit an die vaterländische Vergangenheit ihr Lebensquell.“<sup>84</sup>

Es ist nicht zu übersehen, daß Menzel bei seiner Charakterisierung des im Gefolge der Reformation eingetretenen Verfalls von Wissenschaft und Bildung ähnliche Momente wie Döllinger anführt. Dieser verweist in seiner *Reformation* auf die enge Bindung der lutherischen Theologie an den von Luther entwickelten Lehrbegriff und kritisiert dabei eine maßlose Überschätzung der Autorität des Reformators, die sich nicht zuletzt auf die Exegese verhängnisvoll ausgewirkt habe<sup>85</sup>. Ebenso spricht er von einer Behinderung der Wissenschaften durch die von den Landesherrn und ihren Beamten ausgeübten Zensur, die geradezu in einen Zustand der „Geistesknechtschaft“ geführt habe<sup>86</sup>. Und schließlich behauptet auch er ein problematisches Verhältnis der Reformation zur Geschichte, das eine ungehinderte Entfaltung der Wissenschaften unmöglich gemacht habe<sup>87</sup>.

Allerdings führt Döllinger diese Erscheinungen auf grundsätzlich andere Ursachen zurück. Hier ist zunächst an das zu erinnern, was sich bereits beim Vergleich seiner Reformationsdeutung mit der Position der Rationalisten feststellen ließ<sup>88</sup>. Ebenso wie Menzel und die Rationalisten behauptet Döllinger eine Bedrückung der Geistesfreiheit durch den älteren Protestantismus und macht diesen Zustand für einen wissenschaftlichen Niedergang verantwortlich. Er vertritt aber die Ansicht, daß diese Bedrückung der Geistesfreiheit keineswegs die Folge einer Behinderung unbeschränkten Forschens und Denkens gewesen sei, sondern die Folge der Verwerfung der rechtmäßigen kirchlichen Autorität durch die Reformatoren. Nicht die Bindung der Wissenschaften an ein dogmatisches System als solches, sondern ihre Unterordnung unter ein von unrechtmäßigen Autoritäten in willkürlicher Weise bestimmtes dogmatisches System stellt sich seiner Ansicht nach als Bedrückung der Geistesfreiheit dar. Durch diese Verschiebung erhält Döllingers Behauptung eines Verfalls der Wissenschaften eine viel grundsätzlichere Stoßrichtung als bei Menzel. Zwar meint auch Menzel, daß die Reformation aufgrund bestimmter Eigentümlichkeiten eine Verschärfung mittelalterlicher Zustände herbeigeführt habe. Gleichwohl ist er davon überzeugt, daß bereits die mittelalterliche Kirche eine ungehinderte Entfaltung des menschlichen Geistes nicht zugelassen habe, weil auch sie sich zu eng an ein bestimmtes dogmatisches System gebunden habe. Durch die Reformation wurden seiner Einschätzung nach also bereits bestehende Fehlentwicklungen weitergeführt<sup>89</sup>. Döllinger will demgegenüber deutlich machen, daß erst die Reformation entsprechende Fehlentwicklungen eingeleitet habe und daß die von Menzel wie den Rationalisten kritisierten Zustände typische Folgeerscheinun-

<sup>84</sup>A.a.O. V, S. 94.

<sup>85</sup>Vgl. Döllinger, *Reformation* I, S. 454ff., besonders S. 460ff.

<sup>86</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 495ff.

<sup>87</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 491f.

<sup>88</sup>Vgl. oben, S. 169.

<sup>89</sup>Vgl. Menzel, *Neuere Geschichte* IV, S. 24: „Indem die Theologie der jüngern Kirche dergestalt den von Luther ihr hinterlassenen Stoff nicht innerlich durchdrang und geistig verarbeitete, sondern immer nur die schon gebahnten Kreise durchlief, nahm sie einen Charakter von Abhängigkeit und Abgeschlossenheit an, der gegen die großen Hoffnungen, mit welchen die ersten Schritte des Reformators begrüßt worden waren, einen gar traurigen Abstrich bildete, und die Zänkereien der Orthodoxen und Heterodoxen aus dem Jahrhunderte Constantins, nebst der Scholastik des Mittelalters aus dem Zeitraume ihrer größten Entartung, von Neuem ins Leben stellte.“

gen der Reformation selbst seien.

Diese grundlegende Differenz zwischen beiden Geschichtsschreibern zeigt sich auch daran, daß Menzel den wissenschaftlichen Niedergang, den er in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts festzustellen meint, keineswegs als ein spezifisch protestantisches Phänomen, sondern als eine konfessionsübergreifende Erscheinung betrachtet. Auch den Katholizismus sieht er dadurch bestimmt, daß er den Grundfehler der mittelalterlichen Kirche, die Überschätzung der äußeren Formen der Religion, weitergeführt und in der Abgrenzung vom Protestantismus noch verschärft habe<sup>90</sup>. Dabei kann er auch dem Katholizismus ein problematisches Verhältnis zur Geschichte vorwerfen. Zwar macht er dafür andere Motive als auf protestantischer Seite verantwortlich. Die Wirkung betrachtet er aber als gleichermaßen verheerend<sup>91</sup>. Döllinger betont dagegen, daß das problematische Verhältnis zur Geschichte ein spezifisches Wesensmerkmal der Reformation sei, dessen Ursache für ihn nicht etwa in einer Überschätzung äußerer Formen, sondern in einem radikalen Bruch mit der bisherigen kirchlichen Tradition liegt<sup>92</sup>.

Der Münchener Kirchenhistoriker greift also in seiner *Reformation* ganz ähnliche Momente wie Menzel auf, um einen im Gefolge der Reformation eingetretenen wissenschaftlichen Niedergang zu beschreiben. Er wendet diese aber einseitig und grundsätzlich gegen den Protestantismus. Damit wird im Unterschied zur *Neueren Geschichte der Deutschen* ein grundsätzlicher Widerspruch von Reformation und Wissenschaft behauptet. Für die These einer positiven Entwicklung in der Frühzeit der Reformation, der erst infolge einer dogmatistischen Engführung ein Verfallsprozeß gefolgt sei, bleibt so kein Raum mehr. Würdigt Menzel mit Nachdruck das Verdienst Luthers für die Hebung der Bildung und betont er, daß der Reformator durch die Wertschätzung der alten Sprachen die exegetischen Studien vorangetrieben habe<sup>93</sup>, so hält es Döllinger für illusorisch zu meinen, daß die Reformation jemals „von einem gründlichen und wissenschaftlichen, auf genaue Kenntniß und Vergleichung des griechischen und hebräischen Urtextes gebauten Studium der heiligen Schrift theils begleitet gewesen sey, theils ein solches zur Folge gehabt habe.“<sup>94</sup> Wenn Menzel einen Niedergang der Exegese als typische Erscheinung des späteren orthodoxen Luthertums betrachtet, das sich zu einseitig an den Lehrbegriff Luthers angeschlossen habe, so sucht Döllinger demgegenüber zu zeigen, daß dieser Nieder-

<sup>90</sup>Vgl. a.a.O. IV, S. 21 u. 64, sowie a.a.O. V, S. 89: „Beiden Parteien waren die Grundlehren des Glaubens und die Grundformen des Kirchenthums gemeinsam geblieben; beide erkannten sich fortwährend als Genossen einer Nation und als Glieder eines Reiches unter einerlei Haupte; aber das im Christenthume und im Volksverbände gegebene Prinzip des nationalen und geistigen Lebens der Deutschen war durch die Religionstrennung entkräftet, und im gegenseitigen Parteihasse ein neues Lebensprinzip an dessen Stelle getreten, welches jenem ersten und ursprünglichen nur ein Scheindaseyn übrig ließ, für sich selbst aber, nach der Natur des Hasses, nichts Gedeihliches hervorzubringen vermochte. Fortan zerfiel die Deutsche Cultur in zweierlei, einander abstoßende Hälften.“

<sup>91</sup>Vgl. a.a.O. V, S. 89ff. Die Vernachlässigung der Geschichte auf katholischer Seite wird damit begründet, daß man der Vergangenheit nicht habe unbefangen entgegentreten können, da man ein ungünstiges Urteil über das Mittelalter und das Papsttum gefürchtet habe. Die nationalen Elemente der Bildung und die deutsche Sprache seien deshalb unterdrückt worden, weil sich die Reformation ihrer ursprünglich bedient habe.

<sup>92</sup>Döllinger deutet ebenfalls die Auffassung an, daß die Geschichtsschreibung, die in den ersten Dezennien des 16. Jahrhunderts eine Blütezeit erlebt habe, in der folgenden Zeit allgemein, also auch auf römisch-katholischer Seite, in Verfall geraten sei. Allerdings hebt er mit Nachdruck hervor, daß die „einzig bedeutenden historischen Leistungen“ Männer erbrachten, die „von der Religionsveränderung unberührt“ geblieben seien, vgl. Döllinger, *Reformation I*, S. 491.

<sup>93</sup>Vgl. Menzel, *Neuere Geschichte I*, S. 234f.

<sup>94</sup>Döllinger, *Reformation I*, S. 454.

gang ganz und gar auf die Rechnung des Reformators gehe, der eine Lehre entwickelt habe, die in einem grundsätzlichen Widerspruch zur Heiligen Schrift stehe. Durch diese Lehre, die er als den eigentlichen Mittelpunkt der Reformation betrachtet, sieht er den Verfall der Wissenschaften bedingt. Damit ist aber wiederum der Menzelschen These eines „gesunden Kerns“ des Protestantismus eine deutliche Absage erteilt.

### γ. Die Streitigkeiten innerhalb des Luthertums und ihre Folgen

Neben dem Verfall der Sittlichkeit und dem Niedergang von Wissenschaft und Bildung beklagt Menzel die Auseinandersetzungen innerhalb des Luthertums und ihre Wirkungen als verhängnisvolle Folgeerscheinung der Reformation. Dabei kann er geradezu von einem „Schlachtfelde des Parteienetriebes“<sup>95</sup> sprechen und das Bild eines sich in theologischen Streitigkeiten zerfleischenden und innerlich aufreibenden Kirchenwesens zeichnen<sup>96</sup>. Dieses Moment ist insofern bemerkenswert, als es auch in Döllingers Werk von 1846/48 eine große Bedeutung einnimmt. Auch der Münchener Kirchenhistoriker schildert in drastischen Farben die Auseinandersetzungen innerhalb des Luthertums, die er als Anarchie und „Krieg Aller gegen Alle“ charakterisiert. Dabei stellt sich das von ihm entworfene Bild als eine Verschärfung seiner im *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte* von 1828 vorgetragenen Sicht dar. Im *Handbuch* hatte er zwar ebenfalls versucht, die Auflösung innerer Einheit als typische Folgeerscheinung der Reformation evident zu machen. Zugleich hatte er aber betont, daß es dem älteren Protestantismus durch die Aufrichtung von Symbolen gelungen sei, diese Auflösung um den Preis eines Selbstwiderspruchs und einer tyrannischen Glaubenstyranei weitgehend in Schranken zu halten<sup>97</sup>. Wenngleich diese Sichtweise grundsätzlich auch seine *Reformation* bestimmt, so stellt er in diesem Werk doch beide Momente, Selbstauflösung und Glaubenstyranei, anhand von zahlreichen Einzelbeispielen in sehr viel drastischerer Weise dar als noch zwanzig Jahre zuvor<sup>98</sup>. Ist es denkbar, daß diese Verschärfung nicht zuletzt dadurch bedingt ist, daß er an Menzels Reformationskritik anknüpft?

In der Tat zeichnet Menzel im vierten und fünften Band seines Werkes ein ähnlich düsteres Bild, das hinsichtlich der Beschreibung der eingetretenen Zustände vielfach an Döllingers *Reformation* erinnert, ja, bis ins Detail hinein Parallelen zum Werk des Münchener Kirchenhistorikers aufweist. Auch Menzel versucht zu zeigen, daß die Streitigkeiten unter den lutherischen Theologen zur Zerrüttung der kirchlichen und bürgerlichen Verhältnisse geführt habe. Dabei verweist auch er auf die Spaltung der Gemeinden durch die tyrannische Ausübung des Kirchenbannes durch einzelne Theologen<sup>99</sup> sowie auf die Fanatisierung der Volksmassen infolge der Kanzelpolemik, die nun ihrerseits die Streitigkeiten auf der Straße ausgetragen hätten<sup>100</sup>.

<sup>95</sup>Vgl. Menzel, *Neuere Geschichte* IV, S. 318.

<sup>96</sup>So vor allem im vierten und fünften Band der *Neueren Geschichte der Deutschen*.

<sup>97</sup>Vgl. oben, S. 26ff.

<sup>98</sup>Vgl. oben, S. 76ff.

<sup>99</sup>Vgl. etwa Menzel, *Neuere Geschichte* IV, S. 176 u. S. 321f. Vgl. damit Döllinger, *Reformation* II, S. 458, S. 463f., S. 476, u. a.a.O. III, S. 415 u. S. 449.

<sup>100</sup>Vgl. Menzel, *Neuere Geschichte* IV, S. 146, S. 187f. u. S. 319f. Letztgenannte Stelle steht im Zusammenhang von Menzels Beschreibung der Osiandrischen Streitigkeiten, deren Wirkung auf das öffentliche Leben folgendermaßen charakterisiert wird: „Die Wuth der Parteien stieg immer höher. Ein Zuschauer derselben erzählt, es sey dadurch zwischen Vater und Sohn, Mutter und Tochter, Bruder und Schwester, die Liebe also, als ob sie einander

Er vertritt die Ansicht, daß die Obrigkeit häufig gezwungen gewesen sei, gegen die Unruhestifter einzuschreiten, um eine völlige Zerstörung der bestehenden Ordnung zu verhindern<sup>101</sup>. Zugleich betont er mehrmals, daß die Theologen nicht davor zurückschreckten, Aufruhr gegen die Obrigkeit zu predigen. Wie in der *Reformation* wird also die revolutionäre Dynamik der theologischen Streitigkeiten betont und darauf hingewiesen, daß manche Territorien durch die inneren Unruhen völlig zerrüttet und geschwächt worden seien. Ein eindringliches Beispiel stellt für Menzel die Erschütterung der Territorialgewalt im Herzogtum Preußen während des Osiandrischen Streits dar<sup>102</sup>, ein Beispiel, das auch Döllinger in seiner *Reformation* aufgreift und entsprechend darstellt<sup>103</sup>.

Menzel weist aber auch darauf hin, daß es den Theologen immer wieder gelungen sei, Unterstützung bei der Obrigkeit zu finden, die ihrerseits mit harten Maßnahmen und teilweise drakonischen Strafen gegen all jene vorgegangen sei, die nicht mit der theologischen Position der von den Höfen unterstützten Partei übereinstimmten. Heftig empört er sich über Absetzungen, Landesverweisungen und Hinrichtungen, die er als Akte eines mitleidlosen Fanatismus kritisiert. Dabei sucht er diesen Fanatismus anhand drastischer Beispiele und markanter Episoden

---

gar nicht gekannt, aufgehoben, auch zwischen Eheleuten die höchste Uneinigkeit entzündet, gute Nachbarschaft getrennt, bürgerliche Ruhe, Zucht und Beiwohnung dermaßen zerrüttet worden, daß man nicht allein ungegrüßt bei einander vorbeigegangen, sondern auch über einander ausgespöen und nachgeschrien, und keinem, der in Osianders Predigten gegangen, etwas abkaufen und verkaufen wollen.“ A.a.O. IV, S. 146, wird von den Streitigkeiten über die Abendmahlsfrage in Heidelberg bemerkt: „Bürger, Studenten, Prediger, Professoren, Beamten parteieten sich, und stritten mit einander über die Fragen: Ob das Brodt beim Nachtmahl der wahre und wesentliche Leib Christi sey, welcher am Kreuze gehangen; ob auch die Ungläubigen denselben empfangen; ob der Verräther Judas denselben genossen; ob man sagen müsse, daß derselbe unter dem Brodte dargereicht werde, oder in dem Brodte, oder in, mit und unter dem Brodte.“ Vgl. damit etwa die bereits oben, S. 77, Anm. 94, genannte Passage, *Reformation* II, S. 471f., wo Döllinger über die christologischen Streitigkeiten zwischen Tilemann Heßhus und Johann Wigand in Königsberg bemerkt, daß „die streitige Frage auf den Kanzeln mit solchem Eifer durchgefochten“ worden sei, „daß auch die Weiber auf der Fischbrücke sich in die Controverse einließen, und einander abstrakte und concrete Huren schimpften.“ Siehe auch a.a.O. II, S. 486.

<sup>101</sup>So nennt er beispielsweise das Vorgehen des Kurfürsten Friedrich von der Pfalz, *Neuere Geschichte* IV, S. 143ff., sowie des des Magdeburger Magistrats, a.a.O. IV, S. 309ff., gegen Heßhus und seine Anhänger und die Maßnahmen Herzog Johann Friedrichs von Sachsen gegen die Flacianer, a.a.O. IV, S. 299ff.

<sup>102</sup>Menzel zeichnet den Herzog Albrecht von Preußen als einen friedliebenden Mann, der den „Zeloten“ mit größter Geduld begegnet sei, sich schließlich aber doch gezwungen gesehen habe, gegen die Unruhestifter einzuschreiten, vgl. a.a.O. IV, S. 324f. „Der Adel des Landes, die Königsbergischen Städte, und sogar die Rätthe des Herzogs reichten die stärksten Verwendungen für Mörlin ein, und warnten vor einem Aufstande, der sicher ausbrechen werde, wenn der Fürst das Land Osiandrisch machen wolle.“ Nur durch die Kunst, „die Gegner durch ein geschicktes Spiel mit scheinbaren Nachgiebigkeiten, Verheißungen, Confessionen, Synoden und Responsen auswärtiger Theologen so lange hinzuhalten, bis die Hofpartei im Jahre 1554 wieder Muth und Stärke gesammelt hatte“, sei es gelungen, einen solchen Aufstand zu verhindern. Letztlich aber, so wird a.a.O. IV, S. 328ff., ausgeführt, sei es der antiosiandrischen Adelpartei doch gelungen, mit Hilfe der Polen ihre Gegner zu bezwingen und den Herzog zu einem willfährigen Objekt ihrer Interessen zu machen.

<sup>103</sup>*Reformation* III, S. 426, berichtet er über das von Herzog Albrecht erlassene Mandat von 1552, nach dem über die Rechtfertigung im Sinne des zweiten Württembergischen Gutachtens gelehrt werden sollte, sowie über die gegen dieses Mandat gerichtete Polemik Mörlins; „nun endlich“, so wird erklärt, „verbot ihm der langmüthige Fürst die Kanzel, und verwies ihn aus dem Lande.“ Freilich drohten, so führt Döllinger a.a.O. III, S. 428f., weiter aus, „die eigenen Rätthe Albrechten mit einem allgemeinen Landesaufstande, wenn er fortfahre, seine Unterthanen mit Gewalt zur Osiandrischen Religion zwingen zu wollen.“ Döllinger betont die Ohnmacht des Herzogs gegenüber dieser Drohung, vgl. a.a.O. III, S. 432ff., und verweist ebenfalls darauf, daß es den Ständen in Preußen schließlich mit polnischer Hilfe gelungen sei, ihre Gegner zu bezwingen, vgl. a.a.O. III, S. 436. „Jetzt wurden Mörlin und Venetus zurückgerufen, jener selbst durch bittende Briefe des ohnmächtigen und schwachsinnig gewordenen Herzogs, und beide zu Landesbischöfen bestimmt.“

zu illustrieren, die zum Teil auch bei Döllinger begegnen<sup>104</sup>.

Ähnlich wie der Münchener Kirchenhistoriker, der davon spricht, daß „die Reformation, wie Saturnus, ihre eigenen Kinder verzehrte“<sup>105</sup> und damit eine Strukturparallele zwischen der Reformation und der Französischen Revolution aufzuzeigen sucht<sup>106</sup>, will auch Menzel zeigen, daß die Auseinandersetzungen innerhalb des Luthertums zahllose Opfer forderten. Dabei hat er allerdings zwei unterschiedliche Arten von Opfern im Blick. Auf der einen Seite verweist er auf die besseren Männer der Reformation, die sich durch eine milde Gesinnung auszeichneten, sich dabei aber den Haß eben jener „kleinlichen und niedrigen Parteigeister“ zuzogen, die durch eine blinde Verehrung Luthers und damit durch einen engstirnigen Dogmatismus bestimmt gewesen seien. Das prominenteste Opfer ist für Menzel Melanchthon, von dem berichtet wird, er sei gestorben „im tiefen Schmerze über den traurigen Zustand der Kirche, deren damalige Wortführer mit einander wetteiferten, seine Arbeiten für dieselbe mit Schmach und Lästerung zu lohnen.“<sup>107</sup> Auf der anderen Seite hat er die Fanatiker im Blick, die seiner Ansicht nach schließlich ebenfalls Opfer ihrer eigenen Umtriebe werden mußten, indem „das von ihnen angeschürte Feuer theologischer Zwiste“ über sie selbst Verderben gebracht habe<sup>108</sup>.

Gerade in dieser von Menzel vorgenommenen Differenzierung zwischen gemäßigten Geistern und fanatischen „Zeloten“ tritt nun aber der grundlegende Unterschied zur Sichtweise Döllingers in Erscheinung. Für Menzel liegen die Ursachen der innerlutherischen Auseinandersetzungen in der Verwechslung von äußerer Form und innerem Wesen der Religion, von Dogma und Idee. Er betrachtet, wie oben skizziert wurde, diese Verwechslung als den Grundfehler Luthers, einen Fehler, dem seiner Ansicht nach aber auch die mittelalterliche Kirche anheimfiel. Menzel

<sup>104</sup>Vgl. etwa, um nur zwei Beispiele zu nennen, den Bericht über die Hinrichtung der Osiandristen Funk, Horst und Schnell in Königsberg im Jahre 1566, der sowohl bei Menzel, *Neuere Geschichte* IV, S. 333, als auch bei Döllinger, *Reformation* III, S. 436, erscheint. Die von Menzel, *Neuere Geschichte* IV, S. 431f., referierte Episode über die Bedrohung des melanchthonisch gesinnten Propstes Buchholz durch den Kurfürsten Joachim von Brandenburg findet sich beim Münchener Kirchenhistoriker gleich zweimal, vgl. *Reformation* II, S. 398, u. III, S. 431f. Vgl. ferner den Bericht über den Tod des kursächsischen Kanzlers Cracov bei Menzel, *Neuere Geschichte* IV, S. 458, sowie bei Döllinger, *Reformation* II, S. 629f.

<sup>105</sup>A.a.O. II, S. 254.

<sup>106</sup>Vgl. a.a.O. II, S. 687f.

<sup>107</sup>Menzel zeichnet Melanchthon mit unverkennbarer Sympathie und sieht in ihm den gemäßigten Mann, der sich immer wieder um eine Aussöhnung mit der römischen Kirche bemüht und die schroffen Positionen des strengen Lutherschen Augustinismus abgemildert habe. Insofern stellt er sich gewissermaßen als der bessere Geist der Reformation dar. Damit mußte er aber nach Menzels Auffassung zum Opfer des primitiven Parteigeistes werden: Seine gemäßigte Haltung sei ihm von den lutherischen „Zeloten“ als Verrat vorgeworfen und niemals verziehen worden und so hätten sie sich ihm „mit der größten Feindseligkeit“ entgegengestellt, vgl. Menzel, *Neuere Geschichte* IV, S. 68. Vor diesem Hintergrund entwirft er das Bild eines tief enttäuschten Mannes, vgl. a.a.O. III, S. 535, der vor seinem Tod mehrfach den „Wunsch nach Befreiung von seinen sophistischen Gegnern“ äußerte, vgl. a.a.O. IV, S. 190. Ganz ähnlich stellt sich die Situation für Döllinger dar, wenn er, vgl. *Reformation* I, S. 408, über Melanchthons Ende feststellt: „Daß er von der Wuth der Theologen würde erlöst werden, war einer der Gründe, warum er die Anzeichen des nahenden Todes mit leichtem Herzen begrüßte.“ Gleichwohl entwirft der Münchener Kirchenhistoriker ein völlig anderes Melanchthon-Bild als Menzel, siehe dazu unten, Anm. 112.

<sup>108</sup>Von Flacius, der seine Gegner zugrunde gerichtet und sich immer tiefer in den Augustinismus Luthers hineingesteigert habe, wird beispielsweise berichtet, daß er schließlich von seinen eigenen Freunden verketzert worden und als Unherirrender in bitterster Armut gestorben sei. Nicht ohne Tragikomik bezeichnet Menzel ihn als „theologischen Abentheurer und Ritter der Erbsünde“, als ein warnendes Beispiel für die selbstzerstörerische Wirkung des blinden Dogmatismus, vgl. *Neuere Geschichte* IV, S. 341. Döllinger, *Reformation* II, S. 254, spricht davon, daß Flacius „wie ein zu Tode gehetztes Wild“ in Jammer und Elend gestorben sei.

meint, daß dieser Fehler unter den kleingeistigen Epigonen des Reformators eben jene skizzierten verhängnisvollen Folgen habe nach sich ziehen müssen<sup>109</sup>. Es ist für ihn also der engstirnige Dogmatismus der strengen Lutheraner, der den Protestantismus ins Unglück gestürzt habe. Mit dieser Einschätzung bewegt er sich auf derselben Linie wie der Rationalist Paulus, der ebenfalls die innerlutherischen Auseinandersetzungen als Ergebnis einer Identifikation von Glauben und Dogma beklagen kann<sup>110</sup>.

Döllinger hingegen führt die vermeintliche innere Zerrissenheit des Luthertums und die damit einhergehenden Folgen auf das Schriftprinzip der Reformatoren zurück, das notwendigerweise jede Glaubenseinheit habe zerstören müssen<sup>111</sup>. Damit stellen sich die Zustände, die er ähnlich wie Menzel beschreibt, für ihn als eine unmittelbare und spezifische Folge der Reformation dar. Dadurch wird aber wiederum der Auffassung eine Absage erteilt, daß der Protestantismus einer geordneten Entwicklung fähig sei, sobald er sich vom Dogmatismus befreit habe. Vielmehr erscheinen Reformation und Protestantismus grundsätzlich als verhängnisvolle Fehlentwicklungen, die grundsätzlich chaotische Zustände aus sich hervorbringen müssen<sup>112</sup>.

### c. Die *Reformation* von 1846/48 als Versuch einer Korrektur der Reformationskritik Menzels

Faßt man die Ergebnisse zusammen, die sich beim Vergleich von Döllingers Reformationskritik, wie sie vor allem in seinem Werk von 1846/48 zum Ausdruck kommt, mit Menzels Sicht der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts feststellen ließen, so ergibt sich folgendes Bild: Döllinger und Menzel sprechen gleichermaßen von einem im Gefolge der Reformation eingetretenen Verfallsprozeß, den sie jeweils durch ganz ähnliche Erscheinungen charakterisiert sehen. Beide verweisen auf einen durch die reformatorische Rechtfertigungslehre bedingten Verfall der Sittlichkeit, auf einen Niedergang der Wissenschaften sowie auf die Auseinandersetzungen innerhalb des Luthertums, die ihrer Ansicht nach verheerende Folgen für das kirchliche und staatliche Leben nach sich zogen.

<sup>109</sup>Vgl. Menzel, *Neuere Geschichte* IV, S. 67.

<sup>110</sup>Vgl. oben, S. 168.

<sup>111</sup>Vgl. oben, S. 76ff.

<sup>112</sup>Aus diesem Grunde erblickt Döllinger in den Melanchthonianern auch keine besseren Geister der Reformation, die der Streitsucht der engstirnigen Lutheraner zum Opfer gefallen wären. Vielmehr sind für ihn beide Gruppen in gleichem Maße Opfer der Reformation. Die bei Menzel begegnende Auffassung von Melanchthon als dem gemäßigten Reformator, die der Münchener Kirchenhistoriker selbst im *Handbuch* in ähnlicher Weise vortrug, wird 1846/48 nachdrücklich korrigiert, vgl. Döllinger, *Reformation* I, S. 349ff., wo es u.a. heißt: „Melanchthon wird gewöhnlich im Gegensatze gegen Luther als der gemäßigte, milde, friedliebende Reformator geschildert, und es ist wahr, daß die Theilnahme an dem theologischen Kampfe bei ihm weniger das Werk freier Wahl, als der Umstände und der Stellung, in der er sich befand, war, daß er nicht wie Luther mit innerer Lust und Behaglichkeit in die Polemik sich stürzte.“ Dafür aber, so führt Döllinger weiter aus, habe er oft seine wahren Gedanken verborgen und sich seinen Gegnern durch ausweichende Worte und bewußte Täuschungen entzogen. Schließlich aber habe auch er „einen bitteren und leidenschaftlichen Zug in seinem Character“ gehabt, „dessen seine Klugheit nicht immer Herr wurde.“ Immer wieder unterstellt der Münchener Kirchenhistoriker Melanchthon Unredlichkeit und kritisiert gerade die von Menzel so sehr gelobten Bemühungen um eine Annäherung der beiden Religionsparteien als Täuschungsmanöver, vgl. oben, S. 73. *Reformation* I, S. 388f., kritisiert Döllinger die Härte und Bitterkeit Melanchthons gegenüber Andersgläubigen.

Läßt sich einerseits eine gemeinsame Wahrnehmung der historischen Wirklichkeit erkennen, so besteht doch andererseits der grundlegende Unterschied zwischen der *Reformation* und der *Neueren Geschichte der Deutschen* darin, daß die ähnlich bestimmten Folgeerscheinungen der Reformation auf unterschiedliche Ursachen zurückgeführt werden. Nach Menzel wurden sie dadurch verursacht, daß die Reformatoren das Wesen der Religion ebenso wie die mittelalterliche Kirche mißverstanden. Die von ihm beklagten Zustände erscheinen dadurch als nicht spezifisch durch die Reformation provoziert. Demgegenüber will Döllinger zeigen, daß die Reformation unmittelbar für die angeblich in ihrem Gefolge eingetretenen Entwicklungen verantwortlich sei. Für einen von Menzel angenommenen „gesunden Kern“ des Protestantismus bleibt bei ihm keinerlei Raum. Vielmehr vertritt er die These, daß die alles beherrschende „Grundidee“ der Reformation notwendigerweise die entsprechenden Folgen nach sich habe ziehen müssen und auch gezogen habe.

Vor diesem Hintergrund läßt sich die *Reformation* nun allerdings als ein Versuch verstehen, den Diskurs mit Menzel aufzunehmen und seine Deutung der Vorgänge des 16. Jahrhunderts, so sehr ihr einerseits zugestimmt wird, doch andererseits vom römisch-katholischen Standpunkt aus zu korrigieren. Daß Döllinger mit seinem Werk von 1846/48 tatsächlich diese Intention verfolgt, legt sich nicht nur aufgrund der teilweise bis ins Detail gehenden Korrekturen der Menzelschen Sicht nahe, sondern wird schließlich auch dadurch wahrscheinlich, daß er 1838 den Gegenstand der *Neueren Geschichte der Deutschen* ähnlich bestimmt, wie er wenige Jahre später den Gegenstand seines eigenen Werkes über die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts bestimmen wird.

Zudem liegt die Motivation des Münchener Kirchenhistorikers geradezu auf der Hand. Geriet Menzels Werk auf protestantischer Seite zunehmend ins Abseits, so geht es Döllinger offensichtlich darum, die grundsätzliche Berechtigung der in ihm vorgetragenen Kritik an der Reformation und ihren negativen Folgeerscheinungen zu unterstreichen. Er erkannte, daß diese Kritik eine besondere Bedeutung besaß im Kontext der innerprotestantischen Diskussionen um eine Rückbesinnung auf das Erbe des 16. Jahrhunderts, auf die er, wie sich zeigte, klärend einzuwirken versuchte. Wenn er ein ähnlich düsteres Bild vom älteren Protestantismus entwirft, so will er deutlich machen, daß die in der *Neueren Geschichte der Deutschen* ausgesprochene Warnung vor einer Rückkehr des zeitgenössischen Protestantismus zur Orthodoxie in der Tat berechtigt sei. Indem er aber die Menzelsche Sicht der Reformation einer Korrektur unterzieht und nachzuweisen sucht, daß von einem „gesunden Kern“ des Protestantismus nicht die Rede sein könne, wird zugleich der vom schlesischen Konsistorial- und Schulrat gewiesenen Alternative eine klare Absage erteilt. Ein Mittelweg zwischen Orthodoxie und Rationalismus, wie er von Menzel befürwortet wird, ist für Döllinger grundsätzlich nicht denkbar.

Für Menzel hat das Bemühen, einen vermeintlich im Gefolge der Reformation eingetretenen Verfallsprozeß aufzuzeigen, eine über den innerkirchlichen Bereich hinausreichende, weitaus umfassendere Bedeutung. Er vertritt die Ansicht, daß durch die von ihm kritisierten Folgeerscheinungen der Reformation die Entwicklung der deutschen Nation im höchsten Maße gehemmt worden sei<sup>113</sup>. Insofern stellen die Überwindung des kleinlichen „Partheigeistes“, der

<sup>113</sup>Vgl. Menzel, *Neuere Geschichte* IV, S. IV: „An der Aufgabe, theologische Begriffe und kirchliche Formen

in der Vergangenheit so verheerend gewirkt habe, und der Kampf gegen die Repristination der Orthodoxie in der Gegenwart Aufgaben von höchster Relevanz für die Zukunft Deutschlands dar<sup>114</sup>. Erhält damit die innerprotestantische Diskussion um eine Rückbesinnung auf das 16. Jahrhundert für Menzel eine nationale Bedeutung, so erhebt sich die Frage, inwieweit auch Döllinger diese Einschätzung teilt. Versucht er deshalb einen durch die Reformation verursachten Verfallsprozeß nachzuweisen, um auf diese Weise nicht nur die Fragwürdigkeit und Haltlosigkeit einer innerprotestantischen Rückbesinnung auf das reformatorische Erbe aufzuzeigen, sondern zugleich auch die von einer solchen Rückbesinnung ausgehenden Gefahren für die Zukunft Deutschlands deutlich zu machen? Immerhin zeigte sich schon beim Vergleich der Position Döllingers mit der rationalistischen Kritik am altprotestantischen Lehrbegriff, daß die Diskussion um eine Rückbesinnung auf das Erbe des 16. Jahrhunderts aufs engste mit der Frage nach dem Staatswohl und der Aufrechterhaltung der bürgerlichen Ordnung verbunden ist. Dieser Aspekt wird im weiteren Verlauf der Untersuchungen weiterhin im Blick zu behalten sein.

#### **4. Döllingers Kritik an der Reformation und seine Feststellung einer grundlegenden Kluft zwischen der konservativen protestantischen Theologie seiner Zeit und der reformatorischen Lehre**

##### **a. Die Frage nach der Kontinuität von Döllingers Einschätzung der protestantischen Theologie seiner Zeit**

Wie schätzt Döllinger nun aber die Konsequenz der vom konservativen Protestantismus unternommenen Versuche einer Wiederanknüpfung an das theologische Erbe der Reformation ein? Diese Frage drängt sich auf angesichts der von ihm in seiner Schrift *Kirche und Kirchen. Papstthum und Kirchenstaat* vorgetragenen Auffassung, daß die gesamte neuere protestantische Theologie und zwar auch ihre dezidiert konservativen Richtungen die reformatorische Rechtfertigungslehre preisgegeben habe und faktisch zum römisch-katholischen Lehrbegriff zurückgekehrt sei<sup>1</sup>. Zwar werde diese Lehre in der Gegenwart mehr denn je als grundlegendes Merkmal des Protestantismus deklariert und polemisch gegen den Katholizismus geltend gemacht, um auf diese Weise der eigenen Konfession ein deutliches Profil zu geben, doch zeige sich ein deutlicher Widerspruch zwischen den dogmatischen und exegetischen Ausführungen der zeitgenössischen protestantischen Theologen und der allgemeinen Berufung auf die

---

genau zu bestimmen, und dem Menschen als Christen die richtigste Form der Rechtfertigung und der Gnadenmittel, behufs seiner künftigen Seligkeit, zuzueignen, hat der Nationalgeist seine Kräfte verzehrt, während dieselben anderwärts an der Lösung der Frage, wie der Mensch als Bürger Freiheit und irdisches Wohlseyn gewinnen möge, geübt und gestärkt worden.“ Vgl. auch a.a.O. IV, S. 69f.

<sup>114</sup>Vgl. a.a.O. I, S. VIff.

<sup>1</sup>Vgl. oben, S. 92ff.

Rechtfertigungslehre als dem *articulus stantis et cadentis ecclesiae*<sup>2</sup>. Für Döllinger zeigt sich an diesem Widerspruch, daß der neueren protestantischen Theologie die Unhaltbarkeit des altprotestantischen Systems längst zu Bewußtsein gekommen sei und sie sich stillschweigend von diesem System entfernt habe. Damit ist seiner Einschätzung nach der eigentliche Grund für die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts in der Gegenwart aufgehoben, wodurch sich für ihn Perspektiven für eine Wiedervereinigung der getrennten Konfessionen ergeben.

Ist es nun denkbar, daß Döllinger von einer solchen Sichtweise bereits in den vierziger Jahren bestimmt ist? Könnte seine dreibändige *Reformation*, in der er die angeblichen Folgen der reformatorischen Lehre aufzuzeigen versucht und die Entwicklung dieser Lehre detailliert verfolgt, nicht zuletzt von dem Bestreben geleitet sein, dem zeitgenössischen Protestantismus die tatsächliche Gestalt dieser Lehre vor Augen zu führen, von der sich dieser längst entfernt habe? Steht also der geschichtliche Blick auf die Reformation, „ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen“ im Dienst eines Nachweises, daß der zeitgenössische Protestantismus von seiner eigenen Geschichte durch eine tiefe Kluft getrennt sei?<sup>3</sup>

Diese Fragen sind auch deshalb von Interesse, weil ihre Klärung nicht unerheblich erscheint für das Verständnis von Döllingers eigener Entwicklung. In der Forschung ist das Werk *Kirche und Kirchen* von 1861 zurecht immer als der Ausdruck eines Wandels in seinem Denken verstanden worden, der sich im Verlauf der fünfziger Jahre vollzog. Dieser Wandel wird festgemacht an der nachlassenden Polemik sowie an dem Bemühen um die andere Konfession, das von der Hoffnung auf eine Überwindung der Kirchenspaltung bestimmt ist<sup>4</sup>. Vor dem Hintergrund der aufgeworfenen Fragen erscheint es aber denkbar, daß Döllingers in den vierziger Jahren in Erscheinung tretende, massiv polemische Haltung gegenüber der Reformation letztlich von denselben Prämissen ausgeht wie seine spätere Hoffnung auf eine vielleicht nicht mehr allzuferne Überwindung der Kirchenspaltung. Es könnte sein, daß Döllinger bereits 1846/48 von der Auffassung bestimmt ist, daß der im 16. Jahrhundert aufgebrochene konfessionelle Gegensatz für die Gegenwart faktisch keine Bedeutung mehr habe, daß ihn diese Einschätzung aber, anders als 1861, nicht zu einem versöhnlichen Bemühen um den zeitgenössischen Protestantismus, sondern zu einer einseitig-überspitzten Deutung dieses Gegensatzes veranlaßt<sup>5</sup>.

<sup>2</sup>Vgl. Döllinger, *Kirche und Kirchen*, S. 430.

<sup>3</sup>In dieser Weise schätzt Döllingers Schüler Lord Acton, *Doellinger's Historical Work*, S. 714, das Werk von 1846/48 ein: „With the Lutheran view of imputation, protestant and catholic were separated by an abyss. Without it, there was no lasting reason why they should be separate at all. Against the communities that hold it he stood in order of battle, and believed that he could scarcely hit too hard. But he distinguished very broadly the religion of the reformers from the religion of protestants. Theological science had moved away from the symbolical books, the root dogma had been repudiated and contested by the most eminent protestants, . . . Since so many of the best writers resist or modify that which was the main cause, the sole ultimate cause, of disunion, it cannot be logically impossible to discover a reasonable basis for discussion. Therefore conciliation was always in his thoughts; even his ‚Reformation‘ was a treatise on the conditions of reunion. He long purposed to continue it, in narrower limits, as a history of that central doctrine by which Luther meant his church to stand or fall, of the reaction against it, and of its decline.“

<sup>4</sup>Vgl. Conzemius, *Ignaz von Döllinger*, S. 272f., Schwaiger, *Döllinger: Apologet-Jahre der Wandlung*, S. 206ff., Bischof, *Theologie und Geschichte*, S. 386ff., Keßler, *Döllinger und der Protestantismus*, S. 13ff., Hupertz, *Döllingers Bedeutung für die ökumenische Bewegung*, S. 186ff.

<sup>5</sup>Conzemius, *Ignaz von Döllinger*, S. 272, vertritt immerhin die Auffassung, daß der umfangreiche mittlere Teil von *Kirche und Kirchen*, der einen Überblick über die Situation der einzelnen Konfessionen liefert und in dem die skizzierte Sicht der zeitgenössischen protestantischen Theologie bezüglich der Rechtfertigungslehre vorgetragen

Den aufgeworfenen Fragen soll im folgenden nachgegangen werden. Dabei ist zunächst zu klären, ob sich bei Döllinger bereits in den vierziger Jahren eine entsprechende Einschätzung der neueren protestantischen Theologie findet. Sollte dies der Fall sein, so ist zu prüfen, welche Entwicklungen und Tendenzen er dabei im Blick hat, um von hier aus weiter zu überlegen, ob und inwieweit sich von hier aus Beziehungen erkennen lassen zu seiner Auseinandersetzung mit der Reformation des 16. Jahrhunderts.

## **b. Döllingers Einschätzung der zeitgenössischen protestantischen Theologie in den vierziger und fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts**

### **i. Die Konstatierung einer theologischen Inkonsequenz des zeitgenössischen Protestantismus in der Artikelserie *Ueber „protestantische Kirchenverfassung“* von 1840/42**

In der Tat gibt Döllinger bereits in den vierziger Jahren die Überzeugung zu erkennen, daß eine Wiederanknüpfung des zeitgenössischen Protestantismus an das theologische Erbe des 16. Jahrhunderts allein schon daran scheitern müsse, daß die Theologie größtenteils von den neueren, seit der Aufklärung eingetretenen Entwicklungen beeinflusst sei. Eine volle Repristinatio des klassischen Lehrbegriffs ist daher aus seiner Sicht völlig undenkbar. „Allerdings sind die symbolischen Bücher“, so stellt er in der Artikelserie *Kirche und Kirchen* von 1843/44 fest, „der letzte Rettungsanker der am altprotestantischen Lehrbegriffe hängenden Parthei; allein die große Mehrzahl der Theologen verhehlt es sich nicht, daß einerseits die Union, andererseits die Entwicklung der protestantischen Theologie, welche unmöglich mehr rückgängig gemacht werden kann, einer erneuerten Geltung der alten Bekenntnißschriften schlechthin entgegen sind.“<sup>6</sup>

Eine ähnliche Auffassung trägt Döllinger in der 1840/42 veröffentlichten Artikelserie *Ueber „protestantische Kirchenverfassung“* vor. Hier nimmt er nun in besonderer Weise die konfessionelle Theologie in den Blick. Er vertritt die Ansicht, daß die von konfessioneller Seite erhobene Forderung nach einer engen Bindung des Protestantismus an die alten Bekenntnisse ein bloßes Lippenbekenntnis darstelle. Denn längst sei „der historische Erweis“ geliefert worden, „daß auch die cordatesten Orthodoxen des verflossenen und gegenwärtigen Säculums von der strengen Lehre der Symbole abgegangen seyen.“<sup>7</sup> Döllinger greift damit eine Einschätzung auf, die er bereits 1828 im *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte* vortrug. Sah er dort den zeitgenössischen Protestantismus weitgehend durch den Rationalismus bestimmt, so vertrat er die Ansicht, daß die Vertreter des Supranaturalismus, die sich der zunehmenden Auflösung des Christentums widersetzen, an wesentlichen Punkten ebenfalls den klassischen Lehrbegriff

---

wird, „bereits in den 40er Jahren geschrieben und nur notdürftig à jour gebracht worden“ sei. Setzt man die Richtigkeit dieser Einschätzung voraus – Conzemius führt keinerlei Belege an –, so liegt die Vermutung, daß Döllingers Sicht bereits zur Zeit der Abfassung der *Reformation* ausgebildet ist, geradezu auf der Hand.

<sup>6</sup>HPB1 13 (1844 I), S. 67.

<sup>7</sup>HPB1 10 (1842 II), S. 534.

modifiziert und ihn insofern ihrer subjektiven Willkür unterworfen hätten<sup>8</sup>.

Hat Döllinger mit dieser Einschätzung nun aber in spezifischer Weise die Rechtfertigungslehre im Auge? In der Artikelserie *Ueber „protestantische Kirchenverfassung“* spricht er von einem „Zwiespalte der protestantischen Theologen über die Rechtfertigungslehre“ und erklärt, daß „Luthers Ansicht hierüber immer mehr aufgegeben wird“<sup>9</sup>. Worin aber diese Preisgabe von Luthers Position seiner Ansicht nach besteht, führt er nicht näher aus. Ebenso wenig macht er deutlich, inwieweit seine Ansicht, daß „auch die cordatesten Orthodoxen“ den klassischen Lehrbegriff nicht konsequent vertreten würden, mit seiner Aussage über die Rechtfertigungslehre in Verbindung steht.

Weiterführend ist in diesem Zusammenhang der Blick auf ein anderes Werk. Wenn Döllinger davon spricht, daß der „historische Erweis“ der Heterodoxie vermeintlich orthodoxer Theologen längst erbracht sei, so kann er dabei nur an die 1833 veröffentlichte *Allseitige wissenschaftliche und historische Untersuchung der Rechtmäßigkeit der Verpflichtung auf symbolische Bücher überhaupt und die Augsburgerische Confession insbesondere*<sup>10</sup> des rationalistischen Theologen und Predigers der deutschen evangelischen Gemeinde in Kopenhagen JOHANN GOTTBERG JOHANNSEN (1793–1854)<sup>11</sup> denken. Dieses Werk, das er ebenfalls im Zusammenhang der Artikelserie von 1840/42 nennt<sup>12</sup>, steht in einer Reihe mit jenen rationalistischen Schriften, die sich der Forderung nach einer engen Bekenntnisbindung des Protestantismus widersetzen. Es will ebenfalls darlegen, weshalb eine Erneuerung der Lehrautorität der Symbole des 16. Jahrhunderts und insbesondere der Confessio Augustana in der Gegenwart gänzlich inakzeptabel sei<sup>13</sup>.

Johannsen bemüht sich dabei auch um den Nachweis, daß sämtliche neueren protestantischen Theologen, also auch jene, die entweder im Rufe der Orthodoxie stünden oder aber sich selbst als orthodox betrachteten, den klassischen Lehrbegriff nicht in letzter Konsequenz festhielten<sup>14</sup>. Neben Vertretern der Spätorthodoxie des 18. Jahrhunderts und des Supranaturalismus untersucht er dabei auch Anhänger der Erweckungsbewegung und der konfessionellen Theologie<sup>15</sup>.

<sup>8</sup>Vgl. oben, S. 33.

<sup>9</sup>HPBI 10 (1842 II), S. 537.

<sup>10</sup>*Allseitige wissenschaftliche und historische Untersuchung der Rechtmäßigkeit der Verpflichtung auf symbolische Bücher überhaupt und die Augsburgerische Confession insbesondere*, Altona 1833.

<sup>11</sup>Zu Johannsen siehe Carstens, *Johannsen*, S. 484f.

<sup>12</sup>Döllinger verweist in HPBI 10 (1842 II), S. 532, im Anschluß an seinen Überblick über die innerprotestantischen Auseinandersetzungen über die Verbindlichkeit der Symbole auf „Johannsens Hauptwerk über diesen Gegenstand“. Mit diesem „Hauptwerk“ kann aber nur das oben genannte gemeint sein, selbst wenn der Münchener Kirchenhistoriker ein Datum angibt, das dieser Sicht zu widersprechen scheint. Er spricht nämlich davon, daß „Johannsens Hauptwerk“ den „gründlichsten Aufschluß“ über die innerprotestantischen Auseinandersetzungen „bis zum Jahre 1835“ gebe. Demgegenüber erschien aber die *Allseitige Untersuchung* bereits 1833. Döllingers Angabe entspringt aber offenbar einem Irrtum, da Johannsen erst wieder 1847 ein größeres Werk zur Frage der Symbole veröffentlichte.

<sup>13</sup>Johannsen setzt sich mit der Forderung nach einer Bekenntnisbindung des Protestantismus allerdings mehr unter formalen als unter inhaltlichen Gesichtspunkten auseinander. So untersucht er beispielsweise, wie sich eine solche Bekenntnisbindung zum Naturrecht verhalte, oder beschäftigt sich mit der Frage, ob eine Verpflichtung auf die historischen Bekenntnisse nicht deren ursprünglicher Intention zuwiderlaufe.

<sup>14</sup>Vgl. Johannsen, *Allseitige Untersuchung*, S. 577ff.

<sup>15</sup>Johannsen nimmt die dogmatischen Positionen von Christian Albrecht Döderlin, Samuel Friedrich Nathanael Morus, Johann David Michaelis, Franz Volkmar Rheinhard, Georg Christian Knapp, Gottlob Christian Storr,

Er gelangt zu dem Schluß, daß eine strenge Lehrverpflichtung auf die *Confessio Augustana*, wie sie in der Gegenwart wieder gefordert werde, geradezu unsinnig sei, da jeder Theologe sich der Abweichung von dieser Bekenntnisschrift schuldig mache<sup>16</sup>.

Inwiefern meint Johannsen nun aber ein Abgehen auch vermeintlich orthodoxer Theologen vom klassischen Lehrbegriff festzustellen? Bei seiner Untersuchung legt er besonderen Nachdruck auf das Verhältnis dieser Theologen zur klassischen Erbsünden- und Satisfaktionslehre. Diese Akzentsetzung überrascht wenig, stellten doch, wie sich oben zeigte<sup>17</sup>, gerade diese Lehren die entscheidenden Differenzpunkte zwischen den Vertretern der rationalistischen Tugendreligion und den Anhängern der Erweckungsbewegung und der konfessionellen Theologie dar. Damit tritt aber notwendigerweise auch die Rechtfertigungslehre in den Horizont der Untersuchung, da diese Lehre von den Rationalisten stets in enger Beziehung zu den beiden anderen gesehen wird. Johannsen sieht das von ihm konstatierte Abgehen der untersuchten Theologen vom klassischen Lehrbegriff durch dessen sittliche Problematik und Widerspruch zur Heiligen Schrift veranlaßt. Die Mehrzahl der Theologen faßt seiner Einschätzung nach die Erbsünde als eine bloße Hinneigung des Menschen zum Bösen auf und gesteht ihm die Fähigkeit zu, dem Bösen Widerstand zu leisten und sich zum Guten zu bestimmen<sup>18</sup>. Die klassische Auffassung, daß die Erbsünde eine radikale Verdorbenheit der menschlichen Natur und gänzliche Unfähigkeit zum Guten sei, werde teilweise ausdrücklich als schriftwidrig und verabscheuungswürdig abgelehnt<sup>19</sup>. Im Hinblick auf die Satisfaktionslehre stellt Johannsen fest, daß die Anschauung, Christi Tod sei ein stellvertretendes Opfer für die Sünden der Menschen, das den Zorn Gottes besänftige, nahezu einhellig verworfen werde<sup>20</sup>. Bisweilen werde diese Anschauung sogar als „eine für die Moralität höchst gefährliche Lehre“ bezeichnet<sup>21</sup>, da nach

---

Karl Christian Flatt, Heinrich August Schott, Johann Georg Gottlob Schwarz, Johannes Christian Wilhelm Augusti, Philipp Konrad Marheinecke, August Hahn, Hermann Olshausen, Andreas Gottlob Rudelbach, Claus Harms, Friedrich Wilhelm Lindner, Friedrich Adolf Krummacher, Nikolaj Frederik Severin Grundtvig, Friedrich August Gottreu Tholuck und Ernst Wilhelm Hengstenberg sowie schließlich auch der *Evangelischen Kirchenzeitung* überhaupt in den Blick.

<sup>16</sup>Vgl. a.a.O., S. 580: „Was soll man aber vollends sagen, wenn selbst Diejenigen, die man entweder als die rechtläubigsten Lehrer der Kirche zu rühmen pflegt, oder die sich selbst als die strengsten Eiferer für den Lehrbegriff der A.K. darstellen, und sogleich mit einem Verdammungsurtheile für jeden Abweichenden bereit stehen, – es nicht einmal zu einer durchgängigen Einstimmigkeit auch nur mit den Hauptlehren der A.K. bringen können, und eben so wohl auch von einander selbst mannigfach abweichen? Wenn selbst die Servilen nicht einmal gerecht erfunden werden, mit welchem Rechte will man die Liberalen strafen.“

<sup>17</sup>Vgl. oben, S. 153.

<sup>18</sup>Die klassische Erbsündenlehre sieht Johannsen bei fast allen aufgeführten Theologen modifiziert. Vgl. besonders *Allseitige Untersuchung*, S. 582f., S. 584, S. 589 u. S. 591, wo er es als die Auffassung von Morus, Michaelis, Storr und Schott wiedergibt, daß die Erbsünde ein Übergewicht der Sinnlichkeit im Menschen sei, das das Streben nach Tugend erschwere. Die Behauptung einer Freiheit des menschlichen Willens findet Johannsen bei Döderlin, vgl. a.a.O., S. 581, bei Michaelis, vgl. a.a.O., S. 584, bei Storr, vgl. a.a.O., S. 589, bei Schott, a.a.O., S. 591, bei Schwarz, a.a.O., S. 593, bei Augusti, a.a.O., S. 594f., bei Marheinecke, vgl. a.a.O., S. 595f., bei Hahn, vgl. a.a.O., S. 598, und bei Tholuck, vgl. a.a.O., S. 602.

<sup>19</sup>Johannsen stellt für Morus, vgl. a.a.O., S. 582f., für Schwarz, vgl. a.a.O., S. 592f., sowie für Hahn, vgl. a.a.O., S. 598, fest, daß die klassische Erbsündenlehre entweder ganz oder teilweise im Widerspruch zur Heiligen Schrift gesehen werde. Von Michaelis heißt es a.a.O., S. 584, daß er die Vorstellung, durch die Sünde Adams werde der Mensch zu ewiger Strafe verdammt, eine „harte, das menschliche Herz empörende Lehre“ sei.

<sup>20</sup>Vgl. a.a.O., S. 580ff. passim.

<sup>21</sup>So wird a.a.O., S. 590, Flatt wiedergegeben.

ihr das Heil unabhängig von einer Besserung des Menschen geschenkt werde<sup>22</sup>.

Wenn Döllinger in der Artikelserie *Ueber „protestantische Kirchenverfassung“* von 1840/42 von einem Abgehen „auch der cordatesten Orthodoxen“ vom strengen symbolischen Lehrbegriff spricht und dabei den von Johannsen erbrachten „historischen Erweis“ im Blick hat, so läßt sich vermuten, daß auch er davon ausgeht, daß jene Teile des Protestantismus, die den Rationalismus durch eine Rückbesinnung auf das Erbe des 16. Jahrhunderts zu überwinden suchen, gerade mit der Rechtfertigungslehre und den mit ihr in Verbindung stehenden Lehren in Konflikt geraten<sup>23</sup>. Tatsächlich läßt sich eine solche Auffassung in einer Notiz Döllingers erkennen, die sich in seinem Nachlaß findet. „Marheinecke,“ so heißt es dort, „derselbe Mann, der in seiner Geschichte der Reformation Luther als ein Werkzeug Gottes zur Wiederherstellung der reinen Lehre vom Glauben u. der Ehre Christi darstellt, gibt in seiner Dogmatik eben diese Lehre preis u. kehrt zur kathol. zurück – eben wie Baur in der Polemik gegen Möhler, dann aber in seiner Geschichte der Versöhnungslehre etc. Welch ein tiefer Zug der Unwahrheit geht durch den heutigen Protestantismus.“<sup>24</sup> Döllinger meint eine Unaufrichtigkeit innerhalb des zeitgenössischen Protestantismus wahrzunehmen, wie sie sich seiner Ansicht nach beispielhaft bei Baur, dem großen Kritiker Möhlers, und Marheinecke zeigt<sup>25</sup>. Während einerseits die

<sup>22</sup>Im Hinblick auf Michaelis stellt Johannsen a.a.O., S. 585, fest, daß dieser die Ansicht vertrete, Gott fordere die moralische Besserung als unerläßliche Bedingung der Sündenvergebung. Vgl. ferner die Ausführungen über die Behandlung der klassischen Satisfaktionslehre bei Marheinecke, a.a.O., S. 595ff., und bei Tholuck, a.a.O., S. 603.

<sup>23</sup>Im Gefolge Johannsens kann auf rationalistischer Seite auch durch andere Theologen eine entsprechende Sicht vertreten werden. So erhebt beispielsweise Paniel gegen die „Pietisten“ den Vorwurf, die altprotestantische Lehre, die sie angeblich wiederherzustellen suchten, an entscheidenden Punkten zu modifizieren. Im Hinblick auf die Erbsündenlehre meint er, vgl. *Theologische Richtungen*, S. 60f., daß diese bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts als Fundamentalartikel betrachtet, dann aber „selbst von den orthodoxen Theologen so sehr modificirt“ worden sei, „daß es nicht mehr die alte Erbsündenlehre war; endlich ward es [das „Erbsündendogma“, St. L.] von der fortgeschrittenen theologischen Wissenschaft als rein unbiblich gänzlich verworfen; seit dem zweiten Decenium unsers Jahrhunderts aber wieder hervorgesucht, und theils von den speculativen Theologen, idealisiert und sophistisch ausgeschmückt, theils von dem modernen Pietismus, in der übertriebensten Craßheit und unter Androhung von Verdammungsflüchen an die Protestirenden, als ein zum Seligwerden durchaus nothwendiger Haupt-Glaubensartikel repristinirt. – Demungeachtet erlauben sich die Pietisten auch in diesem Punkte ketzerische Freiheiten.“ Von der Satisfaktionslehre bemerkt Paniel, a.a.O., S. 65, daß „auch viele orthodoxe Theologen von ihr mehr oder minder abgewichen“ seien, da sie sich „weder biblisch, noch vernunftgemäß, noch historisch rechtfertigen“ lasse. Daß trotz dieser Inkonsequenzen die betreffenden Lehren dem zeitgenössischen Protestantismus wieder aufgenötigt werden sollten, betrachtet der Bremer Pfarrer a.a.O., S. 97, als eine „wahrhaft merkwürdige Anmaßung – nur möglich in einer Zeit, in welcher die Bigotterie und der Fanatismus wieder das Recht erlangt zu haben glauben, jede Regung der Vernunft mit Füßen zu treten.“

<sup>24</sup>BSB Döllingeriana XVI. 75, Bogen 41. Daß diese Notiz wohl vor 1850 entstanden ist, zeigt sich anhand anderer in diesem Faszikel befindlichen Notizen, die, sofern sie auf zeitgenössische Literatur verweisen, lediglich Werke und Schriften der dreißiger und vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts nennen. Möglicherweise stellt sie eine unmittelbare Reaktion auf die 1847 posthum veröffentlichte dritte Auflage der Dogmatik Marheineckes dar, die den Titel trägt *Die Grundlehren der Dogmatik als Wissenschaft*. Bei der von Döllinger genannten Reformationsgeschichte Marheineckes handelt es sich wohl um das 1846 unter dem Titel *Die Reformation, ihre Entstehung und Verbreitung in Deutschland* publizierte Werk. Im Hinblick auf Baur nimmt er einerseits Bezug auf dessen Positionen in der Kontroverse mit Möhler sowie andererseits auf sein 1838 erschienenenes Werk *Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste*.

<sup>25</sup>Eine ähnliche Einschätzung von Baur und Marheinecke begegnet in einer Äußerung Döllingers gegenüber William Ewart Gladstone in einem Brief vom 15. November 1845. In diesem bei Friedrich, *Döllinger II*, S. 223ff., zitierten Brief verweist er auf die protestantischen Kritiker der *Symbolik* Möhlers und führt dabei neben Baur auch Marheinecke an, der 1833 in den *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik* eine Rezension der *Symbolik* vorgelegt hatte, die noch im selben Jahr als eigenständige Schrift erschien. „Marheinecke befindet sich als Hegelianer in einer ähnlichen Stellung wie Baur; auf exoterischem Standpunkte hat er gegen Möhler gestritten, doch ohne

reformatorische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben festgehalten und gegen den Katholizismus geltend gemacht werde, werde sie andererseits stillschweigend so modifiziert, daß letztlich eine der römisch-katholischen verwandte oder gar gleiche Lehrform dabei entstehe. Damit drückt der Münchener Kirchenhistoriker dieselbe Auffassung aus, die er auch 1861 in *Kirche und Kirchen. Papstthum und Kirchenstaat* vertreten wird.

Läßt sich nun aber noch genauer bestimmen, welche Entwicklungen und Tendenzen er dabei im Blick hat und was er meint, wenn er in der Artikelserie *Ueber „protestantische Kirchenverfassung“* von einem „Zwiespalte der protestantischen Theologen über die Rechtfertigungslehre“ spricht?

## ii. Der Entwurf im Nachlaß Döllingers über die Rechtfertigungslehre in der neueren protestantischen Theologie

In Döllingers Nachlaß findet sich ein von ihm verfaßter Text, der seine Wahrnehmung der innerprotestantischen Diskussionen um die Rechtfertigungslehre veranschaulicht<sup>26</sup>. Es handelt sich dabei offenbar um den Entwurf für einen Aufsatz, der aber, soweit sich feststellen ließ, niemals publiziert wurde. Zwar ist dieser Entwurf nicht datiert, doch erlaubt sein Inhalt eine relative Datierung. Döllinger nimmt in dem Text Bezug auf den Evangelischen Kirchentag, der am 31. August und 1. September 1853 in Berlin stattfand<sup>27</sup>. Ist damit ein *terminus post quem* gegeben, so fällt daneben auf, daß sich unter den in dem Entwurf so zahlreich aufgeführten Literaturangaben kein nach 1853 veröffentlichter Titel befindet. Insofern darf man vermuten, daß der Entwurf noch vor Ende des genannten Jahres oder kurz danach entstand. Möglicherweise stellt er eine unmittelbare Reaktion auf den Berliner Kirchentag dar, was sich insofern nahelegt, als auf ihn gleich zu Beginn des Textes verwiesen wird und seine „Hauptangelegenheit“ zum Ausgangspunkt der nachfolgenden Reflexionen gemacht wird. Allerdings geht der Münchener Kirchenhistoriker im Zusammenhang dieser Reflexionen nicht mehr näher auf den Kirchentag ein.

Döllinger verweist in dem Entwurf darauf, daß sich die am Berliner Kirchentag teilnehmenden Theologen und Nichttheologen auf die *Confessio Augustana* als die gemeinsame Bekenntnisgrundlage des gesamten deutschen Protestantismus verständigten und sich zugleich dazu verpflichteten, für eine Durchsetzung der dogmatischen Geltung dieser Bekenntnisschrift in den einzelnen Landeskirchen einzutreten<sup>28</sup>. Vor dem Hintergrund dieses Ereignisses greift er

---

tiefer einzudringen, was schon der geringe Umfang seiner zuerst als Artikel einer Zeitschrift erschienenen Schrift nicht gestattete; esoterisch genommen müssen ihm die meisten Streitpunkte zwischen beiden Kirchen als völlig indifferent erscheinen.“

<sup>26</sup>Der Text liegt in zweifacher Ausfertigung vor in BSB Döllingeriana X, 45, 2, und BSB Döllingeriana XVI, 78. Beide Fassungen stimmen dem Inhalt nach miteinander überein, lediglich die Seitenverteilung gestaltet sich in beiden Versionen unterschiedlich. Im Anhang, vgl. unten, S. 270, wird die in BSB Döllingeriana X, 45, 2 auf neun doppelseitig beschriebenen Bögen befindliche Fassung wiedergegeben. Im folgenden wird dieser Text als „Entwurf“ bezeichnet, in den Fußnoten erscheint die Benennung „Entwurf über die Rechtfertigungslehre“.

<sup>27</sup>Vgl. BSB Döllingeriana X, 45, 2, Entwurf über die Rechtfertigungslehre, Bogen 1 recto.

<sup>28</sup>Diese Verständigung auf die *Confessio Augustana* stand ganz im Zeichen des grundlegenden Anliegens der seit 1848 stattfindenden Kirchentage, den deutschen Protestantismus zu einer größeren Einheitlichkeit zu führen und einen engeren Zusammenhalt unter den einzelnen Landeskirchen zu schaffen. Das Problem der Kirchentage bestand freilich darin, daß sie von den Kirchenleitungen nicht legitimiert waren und insofern auch keine für die Landeskirchen verbindlichen Beschlüsse fassen konnten. Auf Privatinitiative hin ins Leben gerufen, suchten sie

eine Thematik auf, die in seinen Aufsätzen und Schriften seit den vierziger Jahren immer wieder begegnet: das Bemühen des zeitgenössischen deutschen Protestantismus, der zunehmenden Auflösung traditioneller christlicher Glaubensinhalte entgegenzuwirken und den Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts wieder größere Autorität zuzumessen. Wie nicht anders zu erwarten, sucht Döllinger auch in dem Entwurf die Aussichtslosigkeit dieses Bemühens aufzuzeigen. Anders als in seinen veröffentlichten Texten der vierziger Jahre entfaltet er hier nun aber ausführlich die grundsätzliche Problematik, die seiner Ansicht nach durch die reformatorische Rechtfertigungslehre bei dem Bestreben gegeben ist, den Protestantismus wieder zu einer engeren Bindung an die Bekenntnisschriften zurückzuführen.

Er knüpft an das auf dem Berliner Kirchentag ausgesprochene Votum des konservativen Staatsrechtlers FRIEDRICH JULIUS STAHL (1802–1861) an, daß die *Confessio Augustana* deshalb als grundlegende Bekenntnisschrift des Protestantismus in Betracht komme, weil sie die Rechtfertigungslehre der Reformatoren mit „Lauterkeit, Klarheit und Tiefe“ zum Ausdruck bringe. Döllinger weist darauf hin, daß dieser Lehre in der Tat von protestantischen Theologen und Nichttheologen seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts<sup>29</sup> eine entscheidende Relevanz zugemessen werde bei den Versuchen, die eigene Konfession wiederum zu einer positiven Glaubensgrundlage zurückzuführen. Dabei werde zugleich der Vorzug des Protestantismus gegenüber der römisch-katholischen Kirche, die durch ihr Verständnis der Rechtfertigung des Menschen die Heilslehre völlig verfälscht habe, nachdrücklich betont<sup>30</sup>. Demgegenüber kommt Döllinger nun seinerseits zu der auch 1861 in *Kirche und Kirchen. Papstthum und Kirchenstaat* dargelegten Einschätzung, „daß die theologische Wissenschaft, die exegetische sowohl als die dogmatische, der evangelischen Rechtfertigungslehre, wie sie in den symbolischen Büchern enthalten ist, doch geradezu den Rücken kehrt, oder sie, indem sie die herkömmlichen technischen Ausdrücke in einem anderen Sinn nimmt, umdeutet, und so etwas wesentlich Verschiedenes an die Stelle setzt.“<sup>31</sup> Diese Einschätzung sucht er in seinem Entwurf zu verifizieren, indem

einer Konföderation der evangelischen Kirchen in Deutschland den Boden zu bereiten und dabei eine Reihe von Fragen zu behandeln, die für den zeitgenössischen Protestantismus besondere Relevanz besaßen, also etwa die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat, die Frage nach einer Kirchenverfassung oder die vieldiskutierte Bekenntnisfrage. Gerade letztere gestaltete sich für die Kirchentage als besondere Schwierigkeit, entstammten die Teilnehmer doch lutherischen, reformierten und unierten Landeskirchen und wiesen im Hinblick auf die Bekenntnisfrage sehr unterschiedliche Positionen auf. Bei der Behandlung der genannten Themenkomplexe, die 1853 in Berlin schließlich auch zu der Einigung auf die *Confessio Augustana* als gemeinsamer Bekenntnisgrundlage führte, wurde nachdrücklich die Selbständigkeit der einzelnen Landeskirchen in Bezug auf Fragen der Verfassung, der Lehre und des Kultes sowie des Verhältnisses von Kirche und Staat betont. Zu den Kirchentagen siehe Rogge, *Kirchentage und Eisenacher Konferenzen*, S. 44ff., Steinacker, Art. *Kirchentage*, S. 101f., und Kupisch, *Landeskirchen*, S. 60f.

<sup>29</sup>Diese Datierung ergibt sich aus den von Döllinger gemachten Angaben, vgl. die folgende Anm., und der zeitlichen Einordnung des Entwurfes.

<sup>30</sup>Vgl. BSB Döllingeriana X, 45, 2, Entwurf über die Rechtfertigungslehre, Bogen 2 recto: „Wie es sich indeß auch hiemit verhalten möge, so viel ist gewiß, daß seit 10 oder 15 Jahren die protestantische Rechtfertigungslehre wieder, und zwar mit immer steigender Entschiedenheit als das, was sie nach dem Urtheile des Reformators sein soll, als der Artikel der stehenden und fallenden Kirche bezeichnet wird. Immer mehr stimmen gläubige Theologen mit gläubigen, für das Heil der Kirche besorgten Staatsmännern und Juristen darin überein, daß diese Lehre nicht nur das Kleinod der evangelischen Kirche, sondern auch das ‚einzige Heilmittel für die Gebrechen des Herzens und der Kirche sei‘, daß in ihr erst sich die ganze volle unermeßliche Ueberlegenheit der evangelischen Kirche über die Römische, welche durch ihr Rechtfertigungs-System den innersten Kern der Heilslehre verfälscht hat, glänzend bewahre.“

<sup>31</sup>A.a.O., Bogen 3 verso. Döllinger verbindet diese Einschätzung mit einer scharfen Kritik an Stahl, von dem es

er auf verschiedene Schriften zeitgenössischer protestantischer Theologen verweist sowie auf innerprotestantische Auseinandersetzungen, die durch entsprechende Schriften veranlaßt wurden. Dabei beschränkt er sich ausdrücklich auf die Positionen „positiv-gläubiger“ Theologen und spart die Vertreter der „rationalistischen Schule“, deren Ablehnung der altprotestantischen Lehre ohnehin bekannt sei, aus<sup>32</sup>.

Mit dieser Aufgabenstellung gewinnt der Entwurf im Nachlaß Döllingers eine besondere Relevanz für die Frage, welche Tendenzen und Entwicklungen innerhalb des deutschen Protestantismus der Münchener Kirchenhistoriker schon in den vierziger Jahren im Blick hat, wenn er von einer zunehmenden Distanzierung von der reformatorischen Lehre spricht. Der Entwurf entstand zwar erst um 1853. Doch Döllinger nennt eine Reihe von Schriften, die bereits in den beiden vorangehenden Jahrzehnten publiziert wurden. Es ist wenig wahrscheinlich, daß er diese Schriften erst unmittelbar vor der Abfassung des Entwurfs zur Kenntnis nahm, zumal er selbst andeutet, daß seine Beobachtungen bezüglich der Rechtfertigungslehre weiter zurückreichen. Dies wird ebenso bestätigt durch seine Äußerung in der Artikelserie *Ueber „protestantische Kirchenverfassung“* von 1840/42 sowie durch die Notiz über Marheinecke und Baur in seinem Nachlaß.

Das Problem bei der Klärung der Frage, welche Tendenzen und Entwicklungen auf protestantischer Seite Döllinger im Blick hat, besteht jedoch darin, daß er in dem Entwurf die von ihm herangezogenen Schriften oft nur mit knappen Bemerkungen kommentiert oder lediglich Zitate aus ihnen anführt, die oftmals nicht einmal vollständig wiedergegeben werden. Der Text selbst läßt also nicht deutlich erkennen, wovon genau Döllinger spricht. Aufs ganze gesehen begegnet vor allem der Vorwurf, daß die „Imputationslehre“, d.h. die Auffassung der Reformatoren, daß der Mensch nicht kraft eines eigenen Gerechtheits, sondern kraft der fremden, ihm im Glauben zugerechneten Gerechtigkeit Christi von Gott gerechtfertigt werde, von den protestantischen Theologen preisgegeben worden sei<sup>33</sup>. Handelt es sich also um jene Lehre, die Döllinger vor allem in seiner *Reformation* im Anschluß an Möhler als die „Grundidee“ des protestantischen Systems darzustellen sucht, so ist damit nun in der Tat ein Bezug zu seiner reformationsgeschichtlichen Arbeit hergestellt. Dennoch erscheint es unabdingbar, seine Sichtweise noch präziser zu ermitteln. Aus diesem Grunde sollen die von ihm in dem Entwurf genannten Schriften selbst näher betrachtet werden. Dabei kann die Deutung, die die reformatorische Rechtfertigungslehre in diesen Schriften erfährt, nicht im einzelnen dargestellt werden, da eine solche Darstellung den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Ebenso wenig kann geklärt werden, ob Döllingers Einschätzung, das Anliegen der Reformatoren sei durch die jeweiligen Theologen preisgegeben worden, tatsächlich zutrifft<sup>34</sup>. Vielmehr ist mit Hilfe der von Döllinger jeweils angegebenen Verweise auf entsprechende Textstellen zu überlegen, inwiefern er eine Preisga-

---

heißt, daß ihm als Staatsrechtler „die wissenschaftliche Theologie ein größtenteils fremdes Gebiet“ sei und er als „Dilettant auf diesem Felde“ die Preisgabe oder Modifikation der reformatorischen Rechtfertigungslehre „vielfach nicht einmal bemerkt“ habe.

<sup>32</sup>Vgl. ebd.

<sup>33</sup>Vgl. a.a.O., passim.

<sup>34</sup>Die Klärung dieser Frage stellt sich insofern als ein schwieriges Problem dar, als Döllinger selbst von einer bestimmten einseitigen Deutung der reformatorischen Lehre ausgeht, die dem Anliegen der Reformatoren nicht gerecht wird. Soll also untersucht werden, inwieweit sein Vorwurf zutrifft, die zeitgenössische protestantische Theologie habe sich vom reformatorischen Lehrbegriff entfernt, so müßte zunächst geklärt werden, wie sich sein

be der Rechtfertigungslehre festzustellen meint und wie seine Einschätzung zustandekommen könnte. Dabei muß in Rechnung gestellt werden, daß er diese Lehre aus einer einseitigen Perspektive betrachtet. Bereits weniger einseitige Deutungen könnten ihn möglicherweise zu dem Schluß veranlaßt haben, daß die Lehre der Reformatoren faktisch preisgegeben worden sei. Aber ebenso ist mit aller Behutsamkeit zu überlegen, ob sich an den besagten Textstellen nicht doch auch Sichtweisen der reformatorischen Lehre andeuten, die sich auch unabhängig von der einseitigen Perspektive Döllingers als problematisch darstellen könnten.

Bereits oben ließ sich feststellen, daß Döllingers einseitige Interpretation der reformatorischen Rechtfertigungslehre und sein Versuch, die aus dieser Lehre angeblich erwachsenen negativen Folgen aufzuzeigen, einer ebenfalls einseitigen und keineswegs unproblematischen Interpretation gegenübersteht, wie sie bei Ranke begegnet<sup>35</sup>. Könnte es sein, daß Döllinger über Ranke hinaus innerhalb der protestantischen Theologie auf entsprechende Deutungen trifft, und ist es denkbar, daß seine Art der Auseinandersetzung mit der Reformation des 16. Jahrhunderts auch durch sie veranlaßt ist? Rückt der Münchener Kirchenhistoriker bestimmte Aspekte deshalb in den Vordergrund seiner Darstellung, weil er diese Aspekte von der zeitgenössischen protestantischen Theologie vernachlässigt sieht? Und findet möglicherweise nicht zuletzt von hier aus die verzerrende Einseitigkeit seiner Darstellung eine Erklärung? Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß die Deutung, die die reformatorische Rechtfertigungslehre bei Ranke erfährt, keineswegs ein singuläres Phänomen darstellt<sup>36</sup>. KARL HOLL, der Begründer der Lutherrenaissance im 20. Jahrhundert, vertritt gar die Auffassung, daß unter den protestantischen Theologen „alle selbständig Denkenden über die Rechtfertigungslehre gestolpert sind. Keineswegs nur die Theologen einer bestimmten Richtung. Liberale, biblizistische, konfessionelle Theologen sind in gleicher Verdammnis.“<sup>37</sup> Holl erblickt das Dilemma der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts darin, daß sie versucht habe, dem Gedanken einer inneren Erneuerung des Menschen im Verhältnis zum forensisch-imputativen Aspekt der Rechtfertigung zu seinem Recht zu verhelfen, sich dabei aber deutlich von Luther entfernt habe<sup>38</sup>. Es wird zunächst zu überlegen sein, ob Döllinger solche Entwicklungen im Auge gehabt haben könnte. Daran anschließend ist zu überlegen, inwieweit er ihnen möglicherweise durch seine Darstellung der Reformationsgeschichte zu begegnen sucht.

Zuvor ist aber noch zu klären, welche der von Döllinger in dem Entwurf genannten Schriften näher betrachtet werden sollen. Eine Untersuchung der gesamten dort angeführten Literatur würde zu weit führen. Da der Münchener Kirchenhistoriker eine allgemeine Tendenz wahrzunehmen meint, erscheint es legitim, eine Auswahl zu treffen. Eine solche Auswahl bietet sich

---

eigenes Verständnis dieses Lehrbegriffs zum Anliegen der Reformatoren verhält. Daneben müßten ebenso die protestantischen Theologen einer umfangreichen Untersuchung unterzogen werden. Schließlich wäre ein Vergleich der Einschätzung Döllingers mit den Positionen der zeitgenössischen protestantischen Theologie zu leisten. Es versteht sich von selbst, daß diese Aufgabe im Rahmen der vorliegenden Dissertation nicht geleistet werden kann. Hier liegt ein Ansatzpunkt für weitere Forschungsarbeit.

<sup>35</sup>Vgl. oben, S. 130.

<sup>36</sup>Vgl. oben, S. 121.

<sup>37</sup>Holl, *Gesammelte Aufsätze* III, S. 550.

<sup>38</sup>Vgl. a.a.O., S. 550f. Holl führt als Beispiele für diese Tendenz Hengstenberg sowie Schleiermacher und Beck an, die beide auch von Döllinger in seinem Entwurf genannt werden, vgl. BSB Döllingeriana X, 45, 2, Entwurf über die Rechtfertigungslehre, Bogen 4 recto u. verso.

an durch die Beschränkung auf diejenigen Schriften, die vor oder während der Entstehungszeit von Döllingers Hauptwerk über die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts entstanden sind, da gerade dieses Hauptwerk immer wieder im Mittelpunkt der Betrachtung steht. Bleiben trotz dieser Beschränkung aber immer noch zahlreiche Titel übrig, so ist es notwendig, auch unter diesen eine Auswahl vorzunehmen. Dabei soll ein repräsentatives Bild dessen entstehen, was Döllinger als zeitgenössischen Protestantismus wahrnimmt.

Ausgehend von diesen Kriterien sollen folgende Schriften näher untersucht werden: die 1832 von CARL CHRISTIAN FELIX BÄHR (1801–1874) veröffentlichte dogmengeschichtliche Untersuchung *Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten*<sup>39</sup>, die 1841 unter dem Titel *Die christliche Lehr-Wissenschaft nach den biblischen Urkunden* veröffentlichte Dogmatik des aus dem Kreis der Erweckungsbewegung stammenden biblizistischen Theologen JOHANN TOBIAS BECK (1804–1878)<sup>40</sup>, die 1847 zunächst anonym veröffentlichte Schrift *Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen*<sup>41</sup> des Vermittlungstheologen CARL BERNHARD HUNDESHAGEN (1810–1872), sowie schließlich die 1838 unter dem Titel *Die christlichen Heilslehren nach den Grundsätzen der evangelisch-lutherischen Kirche* von dem Lutheraner FRIEDRICH WILHELM RETTBERG (1805–1849) publizierte, gegen Möhlers *Symbolik* gerichtete Apologie der lutherischen Lehre<sup>42</sup>.

Ferner wird noch der Vermittlungstheologe CARL ULLMANN (1796–1865) in den Kreis der näher zu untersuchenden protestantischen Theologen einbezogen. Döllinger nennt zwar in dem Entwurf einen Aufsatz Ullmanns, der erst 1849 entstand<sup>43</sup>, vertritt aber zugleich die Auffassung, daß „aus vielen Stellen“ der Schriften dieses Theologen „ersichtlich“ sei, wie weit er „davon entfernt sei, sich zur altprotestantischen Rechtfertigungslehre zu bekennen“<sup>44</sup>. Diese Aussage ist insofern bemerkenswert, als sich im Nachlaß des Münchener Kirchenhistorikers ein Bogen mit drei längeren Exzerpten aus einem Aufsatz Ullmanns von 1844 mit dem Titel *Theologische Aphorismen*<sup>45</sup> befindet<sup>46</sup>, der sich u.a. mit dem Synergismus auseinandersetzt und

<sup>39</sup>*Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten, vollständig und mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung dargestellt*, Sulzbach 1832. Diese Schrift wird vom Münchener Kirchenhistoriker angeführt BSB Döllingeriana X, 45, 2, Entwurf über die Rechtfertigungslehre, Bogen 4 verso. Bei ihr handelt es sich um das älteste der in dem Entwurf herangezogenen Werke handelt, das sich dadurch auszeichnet, daß sie im Kampf gegen eine Erneuerung der Lehrautorität der Symbole auch von rationalistischer Seite immer wieder angeführt wird, vgl. oben, S. 153, Anm. 30.

<sup>40</sup>*Die christliche Lehr-Wissenschaft nach den biblischen Urkunden. Erster Theil: Die Logik der christlichen Lehre*, Stuttgart 1841, von Döllinger genannt BSB Döllingeriana X, 45, 2, Entwurf über die Rechtfertigungslehre, Bogen 4 verso.

<sup>41</sup>*Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen*, Frankfurt/Main 1847. Im folgenden wird die ebenfalls 1847 veröffentlichte unveränderte zweite Ausgabe herangezogen. Die Schrift wird erwähnt BSB Döllingeriana X, 45, 2, Entwurf über die Rechtfertigungslehre, Bogen 6 verso.

<sup>42</sup>*Die christlichen Heilslehren nach den Grundsätzen der evangelisch-lutherischen Kirche. Apologetisch dargestellt und entwickelt*, Leipzig 1838. Von Döllinger genannt BSB Döllingeriana X, 45, 2, Entwurf über die Rechtfertigungslehre, Bogen 4 verso.

<sup>43</sup>Es handelt sich dabei um eine Rezension des von Ullmann 1849 selbst veröffentlichten Werkes *Das Wesen des Christenthums, mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen desselben von Freunden und Gegnern*, in: ThStKr 22 (1849 II), S. 961-985.

<sup>44</sup>BSB Döllingeriana X, 45, 2, Entwurf über die Rechtfertigungslehre, Bogen 4 recto.

<sup>45</sup>Veröffentlicht in: ThStKr 17 (1844 I), S. 157-185.

<sup>46</sup>Vgl. BSB Döllingeriana XVI, 77, Faszikel „Protestantica 1842–44“.

insofern für den hier behandelten Zusammenhang von besonderer Bedeutung ist. Anhand von Döllingers Exzerpten soll nun ebenfalls gefragt werden, inwiefern dieser zu der Einschätzung gelangt sein könnte, Ullmann habe sich von der altprotestantischen Lehre distanziert.

#### **α. Die Kritik Carl Christian Felix Bährs an der klassischen Satisfaktionslehre**

Döllinger verweist in seinem Entwurf auf die 1832 unter dem Titel *Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten* veröffentlichte dogmengeschichtliche Abhandlung Carl Christian Felix Bährs und konstatiert, daß sich ihr Verfasser von der altprotestantischen Lehre distanziert habe. Diese errege, so gibt er Bährs Sichtweise wieder, mit der Vorstellung, daß der Mensch kraft des Verdienstes Christi gerechtfertigt werde, Anstoß. Denn durch diese Vorstellung werde der Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung nicht in ausreichender Weise zur Geltung gebracht und häufig ein faules Christentum beschützt<sup>47</sup>. Döllinger nimmt also bei Bähr eine Kritik an der klassischen Satisfaktionslehre wahr, wie sie auch von den rationalistischen Theologen seiner Zeit vorgetragen wird, eine Kritik, die darauf abzielt, daß diese Lehre das für das Christentum so grundlegende Moment der Lebenserneuerung in den Hintergrund dränge und so einen moralischen Indifferentismus provoziere.

Betrachtet man den Zusammenhang der von Döllinger zitierten Passage, so läßt sich in der Tat feststellen, daß Bähr den klassischen Lehrbegriff in einer Weise beurteilt, die von der rationalistischen Einschätzung nicht allzu weit entfernt ist<sup>48</sup>. Seine Schrift ziele, so führt Bähr hier aus, auf den Nachweis ab, daß die ursprüngliche Deutung des Todes Jesu, wie sie in den neutestamentlichen Schriften ihren Ausdruck finde, auch in den ersten drei Jahrhunderten der Kirchengeschichte unverändert festgehalten worden sei. Mit diesem Nachweis will er zugleich deutlich machen, daß die klassische Satisfaktionslehre der frühen Kirche völlig unbekannt gewesen sei und insofern auch nicht als zum Wesen des Christentums gehörig betrachtet werden könne, wie dies in der Gegenwart von manchen konservativen Theologen wieder behauptet werde<sup>49</sup>. Ebenso wie die Rationalisten vertritt er also die Auffassung, daß die klassische Satisfaktionslehre ein späterer dogmatischer Zusatz sei, der dem zeitgenössischen Protestantismus nicht aufs Neue aufgenötigt werden dürfe<sup>50</sup>.

<sup>47</sup>Vgl. BSB Döllingeriana X, 45, 2, Entwurf über die Rechtfertigungslehre, Bogen 4 verso. Das hier verkürzt wiedergegebene Zitat, das sich bei Bähr, *Die Lehre der Kirche*, S. 9, findet, lautet vollständig: „denn der Zusammenhang der stellvertretenden Genugthuung, insbesondere der Imputation der Gerechtigkeit Christi mit der Heiligung unsers Sinnes und Lebens ist immerhin etwas künstlich. Die Geschichte hat es auch schon gezeigt, daß die Verkündigung der stellvertretenden Genugthuung nur im Munde wahrhaft wiedergeborener Lehrer Frucht schaffte, weil diese eben selber wiederum auf die Nothwendigkeit der Wiedergeburt zugleich stets drangen, im Munde bloß orthodoxer Lehrer aber ein faules Christentum beschützte, wobei das sündige Herz sich mit der zugerechneten Gerechtigkeit Christi beruhigte, aber ohne alle lebendige Gemeinschaft und Verbindung mit dem blieb, der wahrhaft frei macht von den Banden der Sünde.“

<sup>48</sup>Insofern ist es auch wenig überraschend, wenn sich die Rationalisten immer wieder auf Bährs Schrift berufen, nicht ohne zugleich seine grundsätzlich gemäßigt-konservative Haltung scharf zu kritisieren, vgl. dazu oben, S. 153, Anm. 30.

<sup>49</sup>Vgl. Bähr, *Die Lehre der Kirche*, S. 1f. Hier ist die Rede von einem doppelten Zweck der dogmengeschichtlichen Abhandlung. Ihr positiver Zweck bestehe darin zu „zeigen was die alte Kirche vom Tode Jesu, von seinen Absichten, Wirkungen und Folgen lehrte.“ Daneben spricht der Dogmenhistoriker von einem negativen Zweck, „der hier zugleich besonders noch berücksichtigt werden soll“ und der in dem Nachweis bestehe, „daß die Kirche der ersten drei Jahrhunderte von einer stellvertretenden Genugthuung, wie sie besonders seit Anselmus Zeiten in der christlichen Kirche gelehrt wird, nichts wußte.“

<sup>50</sup>Vgl. a.a.O., S. 5f.

Gleichwohl grenzt sich Bähr nachdrücklich von der rationalistischen Alternative zum klassischen Lehrbegriff ab. Den Grundfehler der Rationalisten erblickt er darin, die Satisfaktionslehre grundsätzlich mit der Vorstellung einer Versöhnung des Menschen durch den Tod Jesu und sein Blut zu verwechseln, die doch in der Heiligen Schrift deutlich ausgesprochen werde<sup>51</sup>. Insofern kritisiert er auch eine rationalistische Dogmengeschichtsschreibung, die behauptete, nach biblisch-frühchristlicher Auffassung knüpfe sich die Erlösung des Menschen allein an das Vorbild und die Lehre Jesu<sup>52</sup>. Bähr will demgegenüber an der biblischen Lehre von der Heilsbedeutung des Todes Jesu festhalten.

Hinsichtlich der vermeintlichen Problematik der klassischen Satisfaktionslehre zielt Bährs Kritik in dieselbe Richtung wie die der Rationalisten, wenn er sie auch insgesamt sehr viel zurückhaltender vorträgt. Die rationalistischen Theologen werfen dieser Lehre vor, die Notwendigkeit einer Lebenserneuerung des Menschen durch die Behauptung, daß die Erlösung des Menschen auf dem Glauben an den stellvertretenden Tod Christi und der Imputation des von ihm geleisteten fremden Verdienstes ruhe, grundsätzlich auszuschließen. Bähr sieht diese Konsequenz nicht grundsätzlich gegeben. Dennoch meint auch er – diese Auffassung wird in dem von Döllinger in seinem Entwurf angeführten Zitat vertreten – eine deutliche Gefahr in diese Richtung zu erkennen: Die Notwendigkeit einer Lebenserneuerung werde durch die Satisfaktionslehre nicht hinreichend zum Ausdruck gebracht. Dieses Defizit führte seiner Ansicht nach immer wieder dazu, daß diese Lehre dazu gebraucht wurde, ein untätiges Christentum mit dem Hinweis auf das schon für den Menschen geleistete Verdienst Christi zu entschuldigen<sup>53</sup>.

Anders als die Rationalisten kritisiert Bähr also lediglich eine Mißverständlichkeit des klassischen Lehrbegriffs hinsichtlich des Zusammenhangs von Erlösung und Wiedergeburt, Rechtfertigung und Heiligung<sup>54</sup>. Gerade in Bezug auf diese Nuancierung gibt Döllinger die Auffassung des Dogmenhistorikers nicht korrekt wieder, wenn er behauptet, dieser habe „der altprotestantischen Lehre Schuld gegeben, daß sie, in ihrer Strenge und Consequenz vorgetragen, Aergerniß stifte“<sup>55</sup>. Demgegenüber heißt es bei Bähr: „Diejenigen, welche jene Theorie in ihrer Strenge vortragen, haben wenigstens dafür zu sorgen, daß sie dem Evangelium kein Aergerniß schaffen.“<sup>56</sup> Bähr will also die Satisfaktionslehre nicht radikal aus dem kirchlichen Leben der Gegenwart entfernt sehen. Doch dringt er darauf, daß sie, sofern sie von einzelnen Theologen

<sup>51</sup>Vgl. a.a.O., S. 2: „Seit den Angriffen der Socinianer auf diese Lehre bis auf den heutigen Tag ist häufig von den verschiedenen Seiten her der Fehler begangen worden, daß man die in der Schrift so deutlich verkündigte Versöhnung mit Gott durch den Tod Jesu, die Vergebung der Sünden und die Erlösung durch sein Blut mit der kirchlichen satisfactio vicaria verwechselte und beides für ein und dieselbe Lehre hielt.“

<sup>52</sup>Vgl. a.a.O., S. 3f., wo sich Bähr nachdrücklich von dem rationalistischen Dogmengeschichtsschreiber WILHELM MÜNSCHER (1766–1814) abgrenzt, der von seinen theologischen Voraussetzungen her „die alten Kirchenlehrer das Erlösungswerk mit hauptsächlich in die Lehre und das Beispiel Jesu setzen läßt“.

<sup>53</sup>Vgl. dazu das von Döllinger herangezogene Zitat in Anm. 47.

<sup>54</sup>Vgl. Bähr, *Die Lehre der Kirche*, S. 8f.: „Die Bestreiter der Satisfactionstheorie legten hauptsächlich darauf ein Gewicht, daß diese Lehre nicht nur könne gemißbraucht werden, sondern auch wirklich in sittlicher Hinsicht schädlich und verderblich sey. Obwohl diese Behauptung, indem man sie auch auf die biblische Lehre vom Tode Jesu ausdehnte, theils aus Mißverstand und Unverstand, theils aus Widerwillen gegen das Evangelium und aus heidnischem Tugendeifer kam, und man dabei oft an das Gebet des Herrn denken mußte: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun! so ist doch nicht zu läugnen, daß man orthodoxer Seits den Tod Jesu oft so verkündigte, daß der Mißbrauch nicht leicht abzuhalten war und der Ernst in der Heiligung darunter Noth litt.“

<sup>55</sup>Vgl. BSB Döllingeriana X, 45, 2, Entwurf über die Rechtfertigungslehre, Bogen 4 verso.

<sup>56</sup>Bähr, *Die Lehre der Kirche*, S. 9.

festgehalten werde, so vorgetragen werden müsse, daß sie keine Mißverständnisse mehr erzeuge. Und insgesamt hält er es für wünschenswert, daß der Protestantismus der Gegenwart an die in Bezug auf den Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung eindeutige biblische Lehre von der Heilsbedeutung des Todes Jesu anknüpfe<sup>57</sup>.

Döllingers Überspitzung der Position Bährs ist möglicherweise dadurch bedingt, daß er den Dogmenhistoriker mit dem von ihm vorgetragenen theologischen Anliegen, die kirchliche Verkündigung müsse den inneren Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung, Erlösung und Wiedergeburt unmißverständlich und klar zum Ausdruck bringen, in einem grundsätzlichen Widerspruch zur Lehre der Reformatoren sieht. Denn er ist ja zutiefst davon überzeugt, daß das zentrale Anliegen der Reformatoren gerade darin bestanden habe, diesen Zusammenhang aufzuheben. Allerdings erscheint Bährs Bestimmung der ursprünglichen biblischen Lehre von der Erlösung durch den Tod Jesu<sup>58</sup>, durch die er den klassischen Lehrbegriff in der Gegenwart korrigiert sehen möchte, auch unabhängig von einer solchen Überzeugung nicht unproblematisch im Verhältnis zur Lehre der Reformatoren. Bähr führt aus, daß nach der ursprünglichen biblischen Lehre der Tod Jesu für den Menschen die Möglichkeit der Aufhebung seiner durch die Sünde verursachten Trennung von Gott begründe. Diese Möglichkeit sieht er dadurch konstituiert, daß Tod und Auferstehung Jesu die Voraussetzung der Geistsendung seien. Erneuerer und heilige der Heilige Geist aber den Menschen, so werde zugleich auch die Sünde und damit die Trennung von Gott überwunden. Die Erlösung des Menschen gründet demnach offenbar auf der Voraussetzung, daß dieser mit göttlicher Hilfe zu einem neuen Leben gelangt und sich so von der Sünde distanziert<sup>59</sup>. Demgegenüber ist es fraglich, ob Bähr dem von den Reformatoren so sehr betonten Gedanken einer dem Menschen fremden Gerechtigkeit überhaupt noch Raum lassen kann. Döllingers Einschätzung, Bähr habe sich vom altprotestantischen Lehrbegriff distanziert, erscheint also keineswegs völlig unbegründet.

### **β. Johann Tobias Becks Versuch einer Korrektur der altprotestantischen Lehre**

Sieht Döllinger Bährs Abweichen vom reformatorischen Lehrbegriff durch ein deutliches Unbehagen an der Vorstellung einer bloßen Imputation der Gerechtigkeit Christi motiviert, so meint er dieses Unbehagen auch in dem 1841 unter dem Titel *Die christliche Lehr-Wissenschaft nach den biblischen Urkunden* veröffentlichten dogmatischen Entwurf Johann Tobias Becks wahrzunehmen. Er verweist auf den Paragraphen 28 dieses Werkes, der die Überschrift „Die neue Bundes-Vermittlung“ trägt und in dem Beck in enger Anbindung an biblische Aussagen sein Verständnis der Rechtfertigungslehre entfaltet<sup>60</sup>.

Beck hat dabei ein zentrales Anliegen. „Wie überhaupt Nichts von dem, was Christus als Mittler that, nur doketisch geschah der bloßen Form wegen, so ist die Vermittlung am wenigsten

<sup>57</sup>Vgl. ebd.: „Ohne Zweifel haben wir daher in dieser Hinsicht von den ersten Kirchenlehrern zu lernen oder doch an ihrem Beispiel uns zu stärken und zu ermuntern.“

<sup>58</sup>Vgl. a.a.O., S. 10ff.

<sup>59</sup>Bähr spricht a.a.O., S. 11, unter Berufung auf Röm 5,12 und Eph 2,5 davon, daß der Tod Jesu „Grund und Ursache“ sei, „daß wir, die wir alle von Natur geistlich todt sind . . . aus diesem Tode zum wahren Leben gelangen, d.h. wiedergeboren und wiederhergestellt werden können.“ Insofern sei der Tod Jesu der Grund der Heiligung und damit der Seligkeit des Menschen.

<sup>60</sup>Vgl. Beck, *Die christliche Lehr-Wissenschaft*, S. 538ff.

in jenem ihrem Centrum ganz oder theilweise bloß formalistisch zu fassen, daß sie etwa eine nur ehrenhalber eingehaltene juristische Prozeßform darböte zur würdigen Einkleidung einer göttlichen Amnestie u. drgl.: sondern mitten in den thatsächlichen Schuld- und Unheils-Proceß des Abfalls von Gott stellt sich die neue Bundes-Vermittlung hinein als ein lebensvoller Organisations-Proceß der Gerechtigkeit, in welchem Alles, so reell die ganze Sünden-Entwicklung dasteht, reelle Beziehung, Begründung und Wirkung hat“<sup>61</sup>. Ebenso wie Bähr geht es also auch Beck darum, die Bedeutung der Heiligung des Menschen im Erlösungsprozeß und ihren Zusammenhang mit der Rechtfertigung zu verdeutlichen. Dabei betont er mit Nachdruck, daß die Rechtfertigung nicht bloß im forensischen Sinne, d.h. als eine bloße Gerechtsprechung des Menschen kraft der ihm zugerechneten Gerechtigkeit Christi verstanden werden dürfe. Vielmehr dringt er darauf, daß die Rechtfertigung zugleich eine reelle Gerechtmachung des Menschen bewirke. Er ist davon überzeugt, daß die Vorstellung einer bloßen Gerechtsprechung des Menschen die Wahrheit des Christentums als Erfüllung des Alten Testaments radikal in Frage stellen müsse, dessen Gesetz und Weissagung die „persönliche Gerechtigkeit des Menschen als unerläßliche Bedingung göttlicher Reichs- und Lebens-Gemeinschaft“ geltend mache<sup>62</sup>.

„Solche selbst einer menschlichen Gerichtsform unwürdige Vorstellungen hat die christliche Schul- und Kirchenlehre nicht bloß als von ihr nicht erzielte Mißverständnisse zurückzuweisen, sondern durch ihre eigene Darstellung der Sache sie auch nicht zu veranlassen, vielmehr zu behüten.“<sup>63</sup> Ebenso wie Bähr spricht sich Beck für eine Korrektur des klassischen Lehrbegriffs aus, um entsprechende Fehldeutungen auszuschließen. Dabei beruft er sich auf CARL IMMANUEL NITZSCH (1787–1868), neben Baur einer der bedeutendsten Kritiker der *Symbolik* Möhlers<sup>64</sup>, der ebenfalls das Bedürfnis nach einer solchen Korrektur anerkennt und einen entsprechenden Versuch unternommen habe<sup>65</sup>.

Für Döllinger stellt sich dieser Versuch einer Korrektur des altprotestantischen Lehrbegriffs als eine grundsätzliche Preisgabe dieses Lehrbegriffs dar, dessen Anliegen er darin bestimmt, ein reelles Gerechtes des Menschen als Voraussetzung seiner Rechtfertigung ausschließen zu wollen. „Scharf und entschlossen hat Professor J.T. Beck die auf gewisse Stellen des Römerbriefes gebaute protestantische Zurechnungslehre angegriffen und verworfen, und die entgegengesetzte, daß der Mensch nur in Folge eines realen Gerechtwerdens für gerecht erklärt werde, begründet.“<sup>66</sup> Vertritt Döllinger die Auffassung, daß Beck mit seinem Anliegen geradezu

<sup>61</sup> A.a.O., S. 539f.

<sup>62</sup> Vgl. a.a.O., S. 570f.

<sup>63</sup> A.a.O., S. 571.

<sup>64</sup> Der aus dem Lager der Vermittlungstheologie stammende Nitzsch veröffentlichte 1834/35 in der Zeitschrift *Theologische Studien und Kritiken* eine Artikelserie, die den Titel *Eine protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler* trägt. Sie erschien 1835 als Separatschrift. Döllinger bezeichnet Nitzsch in einem Brief an Gladstone vom 15. November 1845 als „den bedeutendsten“ unter den Gegnern Möhlers, vgl. Friedrich, *Döllinger II*, S. 224. In seinem Entwurf geht er indessen auf Nitzschs Beantwortung der *Symbolik* nicht ein, sondern verweist lediglich auf andere protestantische Schriften, die diese Beantwortung wegen ihrer angeblichen Distanz zum ursprünglichen reformatorischen Lehrbegriff kritisieren, vgl. BSB Döllingeriana X, 45, 2, Entwurf über die Rechtfertigungslehre, Bogen 6 recto u. verso. Auch im Nachlaß des Münchener Kirchenhistorikers finden sich keine Notizen, die auf Nitzschs Kritik der Möhlerschen *Symbolik* Bezug nehmen.

<sup>65</sup> Vgl. Beck, *Die christliche Lehr-Wissenschaft*, S. 571, wo Beck auf Nitzschs in der vorigen Anm. genannte Beantwortung der Möhlerschen *Symbolik* verweist.

<sup>66</sup> BSB Döllingeriana X, 45, 2, Entwurf über die Rechtfertigungslehre, Bogen 4 verso.

das Gegenteil von dem lehre, worauf es den Reformatoren des 16. Jahrhunderts angekommen sei, so deutet sich damit die Einschätzung an, daß auf diese Weise eine Annäherung an den Katholizismus vollzogen sei, dessen Rechtfertigungslehre sich gegenüber der protestantischen durch die Betonung einer Gerechtmachung des Menschen auszeichne<sup>67</sup>.

Inwieweit diese Einschätzung Döllingers Beck tatsächlich gerecht wird, kann hier nicht beurteilt werden. Allerdings wird man dem Münchener Kirchenhistoriker zugestehen dürfen, daß sein Urteil nicht völlig aus der Luft gegriffen ist. Denn immerhin ist Becks spezifische Gestaltung der Rechtfertigungslehre auch auf protestantischer Seite auf scharfe Kritik gestoßen. Dabei wurde der Vorwurf erhoben, daß in ihr die effektive Dimension der Rechtfertigung in so starkem Maße betont werde, daß das reformatorische Verständnis des Rechtfertigungsvorganges als eines *actus forensis* praktisch aufgehoben sei<sup>68</sup>. Entscheidender ist in diesem Zusammenhang, daß Döllinger mit Beck einen protestantischen Theologen seiner Zeit vor Augen hat, der die altprotestantische Lehre für korrekturbedürftig hält und dabei in besonderer Weise den reformatorischen Gedanken einer dem Menschen fremden, ihm im Glauben zugerechneten Gerechtigkeit Christi als Problem empfindet. Der Münchener Kirchenhistoriker ist davon überzeugt, daß Beck ebenso wie den meisten anderen protestantischen Theologen des 19. Jahrhunderts die Unhaltbarkeit der Lehre der Reformation bewußt sei. Insofern werde versucht, diese Lehre abzuschwächen, um ihr so die gefährliche Spitze zu nehmen. Gerade aber in diesen Versuchen erblickt Döllinger das Dilemma der protestantischen Theologie. Denn unter der Hand gebe sie mit diesen Abschwächungsversuchen das grundlegende reformatorische Anliegen preis, „indem sie die herkömmlichen technischen Ausdrücke in einem andern Sinn nimmt, umdeutet, und so etwas wesentlich Verschiedenes an die Stelle setzt.“<sup>69</sup> Das Festhalten des Protestantismus an der reformatorischen Lehre, nicht zuletzt in Abgrenzung gegenüber dem Katholizismus, stellt sich für Döllinger bloß als ein äußerer Schein dar. Tatsächlich haben sich die protestantischen Theologen mit der Betonung der effektiven Dimension des Rechtfertigungsgeschehens seiner Ansicht nach jenes theologische Anliegen angeeignet, das von römisch-katholischer Seite stets gegenüber der altprotestantischen Lehre geltend gemacht worden sei.

#### γ. Carl Bernhard Hundeshagens Auffassung vom ethisch-teleologischen Wesen der Reformation

Ein solches bloß äußerliches Festhalten am reformatorischen Erbe meint Döllinger auch bei dem Vermittlungstheologen Carl Bernhard Hundeshagen in seiner anonym veröffentlichten

<sup>67</sup>Wird diese Einschätzung im Hinblick auf Beck nicht explizit ausgesprochen, so findet sie sich doch in dem Entwurf im Zusammenhang der Auseinandersetzung Döllingers mit anderen Theologen. So wird a.a.O., Bogen 4 recto, im Hinblick auf Schleiermacher die Ansicht vertreten, daß dessen Verständnis der Rechtfertigungslehre „in allen ihren Theilen und Verhältnissen wesentlich katholisch sei“ und dabei auf entsprechende Einschätzungen Ferdinand Christian Baur und de Valentis verwiesen. Vgl. ferner a.a.O., Bogen 6 recto, die Aussagen über Schöberlein, sowie a.a.O., Bogen 9 recto, die Aussagen über den Streit zwischen Kahnis und Nitzsch.

<sup>68</sup>So Hirsch, *Geschichte* V, S. 139, der Becks Rechtfertigungslehre als eine von dessen „wichtigsten Heterodoxien“ bezeichnet. Anders als Döllinger gesteht er Beck jedoch zu, daß seine Gestaltung dieser Lehre „nur im evangelischen Christentum möglich sei“, da er an der Priorität des Glaubens vor den Werken festhalte. Gleichwohl meint auch Hirsch, daß Becks Rechtfertigungslehre „eine ganz andere Prägung als die altevangelische“ besitze. Siehe auch Holl, *Gesammelte Aufsätze* III, S. 550.

<sup>69</sup>BSB Döllingeriana X, 45, 2, Entwurf über die Rechtfertigungslehre, Bogen 3 verso.

Schrift *Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen* festzustellen, einem, wie er konstatiert, „vielgelesenen Buche“<sup>70</sup>. Hundeshagen beschäftigt sich in dieser Schrift mit dem seiner Ansicht „nach desolaten Zustand des Protestantismus seiner Zeit. Diesen Zustand führt er auf eine intellektualistische Verengung des „ethisch-teleologischen“ Grundanliegens der Reformation zurück. Er vertritt die Auffassung, daß die Reformation von der Intention bestimmt gewesen sei, die Menschen zu ethischen Subjekten zu machen. Auf diese Weise habe sie die Welt von der Sünde zu befreien und eine Sittlichkeit begründen wollen, die alle Schichten der Gesellschaft bestimme<sup>71</sup>.

Die von Döllinger in seinem Entwurf zitierte Stelle entstammt dem dritten Kapitel der Schrift, das die Überschrift „Die Rechtfertigungslehre als ethischer Faktor der Reformation“ trägt und in dem Hundeshagen den behaupteten sittlichen Grundimpetus der Reformation aus ihrer zentralen Lehre zu erweisen sucht<sup>72</sup>. Dabei sieht er diese Lehre im scharfen Gegensatz zu einer von der mittelalterlichen Kirche propagierten bloß äußerlichen Werkfrömmigkeit. Durch die Betonung der Verdienstlichkeit guter Werke, so wirft Hundeshagen der mittelalterlichen Kirche vor, sei eine Frömmigkeit etabliert worden, bei der sich das menschliche Tun als eine „stets nur mechanisch-äußerliche Pflichtübung“ ohne eine entsprechende innere Gesinnung und damit ohne jeden sittlichen Wert darstelle<sup>73</sup>. Hundeshagen charakterisiert die mittelalterliche Theologie und Frömmigkeit in einer Weise, die sich in anderem Zusammenhang auch für Ranke<sup>74</sup>, Menzel<sup>75</sup> und die rationalistischen Theologen<sup>76</sup> feststellen ließ.

Die spezifische Eigenart der Reformation wird von Hundeshagen darin bestimmt, daß sie im Gegenüber zu der bloß äußerlichen Werkfrömmigkeit die „alleinige Forderung des Glaubens“<sup>77</sup> erhoben und damit gerade auf eine innere Gesinnung im Menschen gedrungen habe. Gott trete dem Menschen nach reformatorischem Verständnis mit dem Zuspruch seiner Gnade gegenüber, unabhängig von Werken, die dieser zuvor zu leisten hätte. Der Glaube sei das vertrauensvolle Sich-Ergeben in den göttlichen Gnadenzuspruch, ein innerer Akt des Menschen, der ihn zugleich umwandle und erneuere<sup>78</sup>. Nach Hundeshagen reizt er den Menschen dazu an, nun auch den Willen Gottes, der ihm so gnadenvoll begegnet sei, und damit das Sittlich-Gute zu tun. Und weil es dabei nicht mehr darum gehe, die göttliche Gnade zu erlangen – denn diese

<sup>70</sup>Vgl. a.a.O., Bogen 6 verso. Hundeshagens Schrift erschien noch 1847 in einer unveränderten zweiten und 1850 in einer erweiterten dritten Ausgabe. Zu dieser Schrift und ihrem Verfasser siehe Nipperdey, *Hundeshagen*, S. 368ff., und Schmidt, *Hundeshagens Diagnose*, S. 20ff.

<sup>71</sup>Vgl. Hundeshagen, *Der deutsche Protestantismus*, S. 45: „Denn der Protestantismus ist seiner Natur nach ethisch-teleologisch, d.h. er arbeitet aus dem lebendigen Drang nach sittlicher Heilsbeschaffung, er will die Welt von der Sünde frei machen durch die innerlichste Aneignung des von Gott in Christo uns dargebotenen Heiles.“

<sup>72</sup>Vgl. a.a.O., S. 27ff.

<sup>73</sup>Vgl. a.a.O., S. 28f. Dabei kritisiert Hundeshagen ebenso, daß bei der Betonung der Verdienstlichkeit guter Werke das Problem völlig vernachlässigt worden sei, daß alles menschliche Tun stets defizitär bleibe und deshalb auch keinen Anspruch auf Erlösung begründen könne. Schließlich erhebt er den Vorwurf, daß durch die von der mittelalterlichen Kirche propagierte Verdienstfrömmigkeit ein „förmliches System hierarchischer Aussaugung über den ärmern Theil der um ihr ewiges Heil bekümmerten Christenheit“ verhängt habe, da zahlreiche der gebotenen Werke mit finanziellen Leistungen verbunden gewesen seien.

<sup>74</sup>Vgl. oben, S. 118.

<sup>75</sup>Vgl. oben, S. 186.

<sup>76</sup>Vgl. oben, S. 154.

<sup>77</sup>Hundeshagen, *Der deutsche Protestantismus*, S. 29.

<sup>78</sup>Vgl. ebd.

sei dem Menschen bereits vor allem äußeren Handeln geschenkt –, darum werde dieser umso eifriger um seine Heiligung bemüht sein und aus innerer Freiheit dem Guten nachstreben<sup>79</sup>. Durch diese Betonung des Glaubens als ein den Menschen erneuerndes „Lebensprinzip“, das die Grundlage für alles äußere Handeln sein müsse, führte die Reformation nach Hundeshagens Auffassung die Sittlichkeit „auf ihre eigenthümlichen Grundlagen“ zurück<sup>80</sup>.

In dem von Döllinger in seinem Entwurf wiedergegebenen Zitat führt Hundeshagen aus, wie seiner Ansicht nach die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben unter Absehung von äußeren Werken genau zu verstehen sei. „Der langmüthige und barmherzige Gott nimmt das aus der Gemeinschaft mit Christo in den Gläubigen angelegte Prinzip für die Reihe der Evolutionen, die sich organisch daraus entwickeln sollen, in gnadenvoller Anschauung die Potenz für die unendliche Summe der Aktionen, den Keim, die Knospe, für die Frucht. Wie nun in dem lebendigen Glauben, als nie ruhend gedachter Potenz an sich schon auch eine lebendige, aus dem innern nach dem auswendigen Menschen von allen Punkten aus immer stärker sich hervordrängende Keimkraft gottgefälligen Handelns liegt, so wird diese Keimkraft durch nichts so sehr zur Entwicklung gebracht, als durch den Anhauch des Bewußtseins der freien, durch nichts eigentlich verdienbaren Gnade.“<sup>81</sup> Angesichts dieses Zitates überrascht es wenig, wenn Döllinger Hundeshagen vorwirft, „die Grundidee des reformatorischen Systems, die Rechtfertigung des Menschen durch Zurechnung der aktiven und passiven Gerechtigkeit Christi, aufgegeben“ zu haben<sup>82</sup>. Hundeshagen betrachtet die Eigenart der reformatorischen Lehre darin, daß sie den Werken als äußeren Handlungen keine rechtfertigende Kraft zumesse. Dennoch versteht er den Glauben insofern als Ursache der Rechtfertigung, als durch ihn dem Menschen eine Potenz zum Vollbringen sittlich-guter Werke gegeben sei. Das Gnadenhafte des Rechtfertigungsvorganges erblickt er darin, daß Gott diese noch unwirksame Potenz anstelle der notwendigerweise nachfolgenden sittlich-guten Werke betrachte. Damit aber gründet Hundeshagen die Rechtfertigung auf ein von Gott selbst im Menschen gewirktes Gerechtheitssein, das sich im Prozeß der voranschreitenden Heiligung immer weiter entfaltet. Von einer Zurechnung einer dem Menschen fremden Gerechtigkeit Christi spricht er im Zusammenhang seiner Darstellung der reformatorischen Lehre überhaupt nicht, obgleich es sich doch dabei um einen zentralen Aspekt derselben handelt<sup>83</sup>.

<sup>79</sup>Vgl. Hundeshagen, *Der deutsche Protestantismus*, S. 31: „Je weniger der Mensch rücksichtlich seiner Seligkeit sich auf das Verdienst seiner Werke angewiesen sieht, je weniger ihn das Bewußtsein seines stets übrigbleibenden realen Defektes um die Gewißheit der Gnade bringt, je zuversichtlicher er sein Heil in dem Liebesrathschluß Gottes sich aufgehoben weiß: desto freudiger arbeitet er, dem niederdrückenden Gefühl der Schuld und Ungewißheit enthoben, an dem Werk seiner Heiligung, desto kräftiger schreitet fort der Prozeß einer Sittlichkeit, die, weil sie weder der Furcht, noch der Lohnsucht entstammt, sondern dem Glauben an dem, in welchem uns die freie Gnade Gottes dargeboten ist, auch als eine wahrhaft freie sich darstellt.“

<sup>80</sup>Vgl. a.a.O., S. 29.

<sup>81</sup>A.a.O., S. 30f., zitiert BSB Döllingeriana X, 45, 2, Entwurf über die Rechtfertigungslehre, Bogen 6 verso.

<sup>82</sup>Vgl. ebd.

<sup>83</sup>Bemerkenswerterweise weist Hundeshagen den Begriff einer *iustitia aliena* der Lehre der mittelalterlichen Kirche zu und grenzt sich kritisch von ihm ab. Unmittelbar vor dem von Döllinger angeführten Zitat, vgl. Hundeshagen, *Der deutsche Protestantismus*, S. 30, heißt es nämlich: „Gerechtfertigt vor Gott heißt der gläubige Mensch, nicht als ob ihm Gott eine fremde Gerechtigkeit eingegossen, durch einen Akt magischer Umwandlung aus einem Sünder und Ungerechten einen Heiligen und Gerechten geschaffen, durch Sakramente und Sakramentalien ihm die Kirche einen character indelebilis habituellen Gerechtigkeit, die Signatur zur ewigen Seligkeit aufgeprägt hätte: sondern das gläubige Subjekt wird um seines Glaubens willen von Gott als gerecht angeschaut.“ Hundeshagen be-

Daß diese Deutung der reformatorischen Lehre auch auf protestantischer Seite auf Kritik stieß, blieb Döllinger nicht unbekannt. In seinem Nachlaß findet sich ein Exzerpt aus einer allerdings erst 1851 veröffentlichten Rezension der Hundeshagenschen Schrift<sup>84</sup>. In diesem Exzerpt wird auf die auch vom Münchener Kirchenhistoriker in seinem Entwurf zitierte Äußerung Hundeshagens verwiesen und eine ganz ähnliche Einschätzung vorgetragen. „Also nach H. werden wir gerecht, zwar nicht um der schon vorhandenen Früchte willen, wohl aber um der möglichen Früchte willen. Es ist hier nicht der Ort, weitläufig zu beweisen, daß dies nicht die Lehre der Reformatoren, daß es nur die Schleiermacher'sche Umdeutung dieser Lehre ist.“<sup>85</sup> Auch Döllinger betrachtet Hundeshagens Bestimmung der reformatorischen Rechtfertigungslehre als eine solche Umdeutung. Diese sieht er durch das Anliegen motiviert, die Lehre der Reformatoren zu entschärfen, ein Anliegen, das seiner Ansicht nach jedoch zu ihrer faktischen Aufhebung führen muß.

#### δ. Friedrich Wilhelm Rettbergs Apologie der lutherischen Lehre

Ein ähnliches Beispiel für eine solche Umdeutung erblickt Döllinger in dem 1838 von dem Lutheraner Friedrich Wilhelm Rettberg unter dem Titel *Die christlichen Heilslehren nach den Grundsätzen der evangelisch-lutherischen Kirche* veröffentlichten Werk, das eine Apologie der lutherischen Lehre gegenüber den von Möhler in seiner *Symbolik* erhobenen Vorwürfen liefert<sup>86</sup>. Von diesem Werk bemerkt Döllinger in seinem Entwurf über die Rechtfertigungslehre: „Kein mit dem Gegenstand vertrauter Theologe wird ohne Lächeln den Abschnitt über die Bekehrung und Rechtfertigung in Rettberg's apologetischer Darstellung der Lehre der evangelisch-lutherischen Kirche lesen können, wo der Professor sich quält und an der einzigen Stelle der symbolischen Bücher zerrt und rüttelt, um gerade das, was den Grundgedanken des Systems bildet, aus demselben hinwegzubringen. Der Ton der ganzen Erörterung und manche Äußerungen zeigen, daß er sich eigentlich dieses Systems schämt.“<sup>87</sup>

Wovon spricht Döllinger in diesem Zusammenhang? Rettberg geht in seinem Werk von der Grundüberzeugung aus, daß der lutherische Lehrbegriff gerade jene unterschiedlichen Extreme vermeide, die jeweils Katholizismus und Calvinismus charakterisierten. Während der Katholizismus die sittliche Freiheit des Menschen im Zusammenhang des Heilsprozesses derartig überbetone, daß der vom Christentum geforderte Vorrang der Wirksamkeit Gottes faktisch aufgehoben werde, spreche der Calvinismus dem Menschen die Freiheit grundsätzlich ab<sup>88</sup> Erscheinen Rettberg beide Extreme gleichermaßen problematisch, so will er gegenüber dem

trachtet die Zurechnung einer fremden Gerechtigkeit gerade als charakteristisches Merkmal des mittelalterlichen Systems. Dieses System, so kritisiert er, lasse dem Menschen lediglich eine fremde Gerechtigkeit zukommen, da sie von einem bloß äußerlich durch die Sakramente begründeten Gnadenstand spreche, auf dem der Mensch dann dem Heil entgegenschreite. Demgegenüber betone die Reformation, daß der Mensch um seines Glaubens willen als gerecht angeschaut werde, was vor dem Hintergrund der obigen Ausführungen nur bedeuten kann, daß er ihn deshalb für gerecht anschaut, weil er selbst mit ganzer Beteiligung seines inneren Wesens effektiv gerecht geworden ist.

<sup>84</sup>Die von Dietlein verfaßte Rezension findet sich in: Allgemeines Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik 72 (Neue Folge 25) (1851), S. 167-180, u. 73 (Neue Folge 26) (1851), S. 155-171.

<sup>85</sup>Allgemeines Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik 73 (Neue Folge 26) (1851), S. 160, zitiert nach BSB Döllingeriana XVI, 71, Bogen 71.

<sup>86</sup>Rettberg, *Die christlichen Heilslehren*, S. Vff.

<sup>87</sup>BSB Döllingeriana X, 45, 2, Entwurf über die Rechtfertigungslehre, Bogen 4 verso.

<sup>88</sup>Vgl. Rettberg, *Die christlichen Heilslehren*, S. VII: „Mir wenigstens steht die Ueberzeugung fest, daß die

Vorwurf Möhlers, der lutherische Lehrbegriff leugne die sittliche Freiheit des Menschen und betrachte ihn als ein passives Objekt im Prozeß seiner Erlösung, evident machen, daß allein das Luthertum der sittlichen Freiheit des Menschen in angemessener Weise Rechnung trage. Die Wichtigkeit dieses Moments liegt für ihn darin begründet, daß der Mensch die „erhebende Stellung eines sittlich freien Wesens“ besitze und dieser Stellung Rechnung getragen werden müsse. Solle der Mensch nicht durch einen fremden Zwang bestimmt und sichergestellt sein, daß die Erlösung tatsächlich seine eigene sei, so müsse er auch im Heilsprozeß selbst wirksam werden, wenn auch in strenger Unterordnung unter das Wirken Gottes<sup>89</sup>. Das gilt nach Rettberg um so mehr, als die Erlösung ja darauf abziele, den Menschen für ein sittliches Reich zu gewinnen, zu dem er sich dann aber auch selbst bestimmen müsse<sup>90</sup>.

Dementsprechend gestalten sich Rettbergs Ausführungen auf den von Döllinger genannten Seiten, die im Zusammenhang des Kapitels über die kirchlichen Gnadenmittel stehen<sup>91</sup>. Das Bedürfnis, die sittliche Freiheit in ausreichender Weise zu würdigen, findet Rettberg wieder in der dem Menschen in der Konkordienformel zugesprochenen Fähigkeit, sich den äußeren Zutritt zu den Gnadenmitteln zu verschaffen, also regelmäßig zum Gottesdienst zu gehen, den Anschluß an die Kirche zu suchen und die Sakramente zu gebrauchen<sup>92</sup>. Er verweist also auf die sogenannten *actus paedagogici*, die die Konkordienformel anführt, um, bei Verwerfung der doppelten Prädestination und gleichzeitiger Behauptung der Unfreiheit des menschlichen Willens, die Ursache für die Nichtbekehrung nicht bei Gott, sondern beim Menschen zu suchen. Mit dieser Form der Selbstbestimmung, so Rettberg, sei der sittlichen Natur des Menschen ausreichend Rechnung getragen. Zwar sei es richtig, daß allein Gottes Wirken dazu führe, daß der im Gottesdienst vernommene Gnadenzuspruch den Menschen auch tatsächlich erreiche und ihn zum Heil führe, so daß das eigentliche Geschäft der Erlösung bei Gott liege. Allein „die Aufnahme der Gnadenwirkungen bleibt ausdrücklich unserm Ermessen anheim gestellt, und wäre es auch nur durch jenen geringen Grad sittlicher Wirksamkeit, wie wir ihn in den *actus paedagogici* gefunden haben. So ist das kirchliche System zwar auf einen sehr geringen Grad der Spontanität zurückgegangen; daß es aber hier unweigerlich festhält, beweiset, wie lebendig es an das Bewußtseyn sittlicher Freiheit sich anschließt.“<sup>93</sup>

Dieser geringe Grad an Spontanität wird nach Rettbergs Auffassung außerdem dadurch ausgeglichen, daß dem Bekehrten durch den Heiligen Geist spirituelle Kräfte zuteil würden, durch die er ein höheres Maß an Freiheit erhalte und sich nun immer mehr selbst zur Sittlichkeit bestimmen könne<sup>94</sup>. Rettberg spricht in diesem Zusammenhang von einem „theilweisen Syn-

---

lutherische Auffassung der Stellung des Menschen zu Gott so trefflich die beiden Klippen vermeidet, die als pelagianisierende Verflachung vom katholischen, und als gefährlicher Rigorismus vom streng calvinischen Gebiete drohen, daß nirgends die beiden Forderungen der religiösen Abhängigkeit und der sittlichen Freiheit, der Receptivität und der Spontanität auf diesem Gebiete so trefflich vereinigt und versöhnt erscheinen als in den Symbolen unserer Kirche.“

<sup>89</sup>Vgl. a.a.O., S. 205 u. 218.

<sup>90</sup>Vgl. a.a.O., S. 204.

<sup>91</sup>Vgl. a.a.O., S. 241ff.

<sup>92</sup>Vgl. a.a.O., S. 215ff.

<sup>93</sup>A.a.O., S. 217.

<sup>94</sup>Vgl. a.a.O., S. 218: „Sie [die Gnade, St. L.] hat nicht allein den ganzen Weg der Umwandlung, den der Mensch zu durchlaufen hat, zugerüstet in der thatsächlichen Erlösung durch Christum, und die Vermittlung derselben

ergismus“, der für ihn darin besteht, daß der Glaubende aus eigenem Willen bemüht ist, immer weiter im Tun des Sittlich-Guten voranzuschreiten. Allerdings betont er, daß diese Mitwirkung nicht für den Rechtfertigungsvorgang selbst konstitutiv sei<sup>95</sup>.

Döllinger wirft Rettberg vor dem Hintergrund dieser Position zwar nicht direkt einen Abfall von der echten reformatorischen Lehre vor, meint aber, daß die Behauptung einer ausgeglichenen Harmonie von menschlicher Selbstbestimmung und göttlicher Allwirksamkeit künstlich in das lutherische System hineingedeutet werde. Denn der Grundgedanke dieses Systems sei doch, so Döllinger, unbestreitbar die gänzliche Unfreiheit des Menschen zum Guten. Indem Rettberg diese Tatsache durch die überspitzte Interpretation einer einzigen Stelle aus den Bekenntnisschriften zu verwischen suche, zeige er letztlich nur zu deutlich, daß ihm der eigentliche Grundgedanke des lutherischen Systems zutiefst peinlich sei<sup>96</sup>. Auch bei Rettberg sieht der Kirchenhistoriker also die Einsicht gegeben, daß die reformatorische Lehre in ihrer echten Gestalt inakzeptabel sei, eine Einsicht, die jedoch nicht öffentlich eingestanden werde.

### ε. Carl Ullmanns Beurteilung des Synergismus

Döllinger verweist in seinem Entwurf über die Preisgabe der reformatorischen Rechtfertigungslehre durch die neuere protestantische Theologie auf den Vermittlungstheologen Carl Ullmann und vertritt die Ansicht, daß „aus vielen Stellen seiner Schriften ersichtlich“ sei, wie weit er davon entfernt sei, „sich zur altprotestantischen Rechtfertigungslehre zu bekennen“<sup>97</sup>. Mit dieser Einschätzung korrespondiert ein Bogen aus seinem Nachlaß, auf dem sich drei längere Exzerpte aus einem 1844 unter dem Titel *Theologische Aphorismen* veröffentlichten Aufsatz Ullmanns befinden<sup>98</sup>. Dieser Aufsatz behandelt sehr unterschiedliche Themenkomplexe und geht dabei auch auf den Synergismus und seine theologische Bedeutung ein. Döllinger hat den Aufsatz Ullmanns und insbesondere die drei exzerpierten Stellen offenbar deshalb zur Kenntnis genommen, weil hier die Abweichung des Vermittlungstheologen vom altprotestantischen Lehrbegriff seiner Ansicht nach deutlich in Erscheinung tritt.

Im Zusammenhang seiner Ausführungen über den Synergismus betont Ullmann dasselbe theologische Anliegen, das sich auch bei Rettberg feststellen ließ. Ullmann ist ebenfalls davon überzeugt, daß der Mensch als sittlich freies Wesen nicht unbeteiligt sei im Prozeß seiner Erlösung und daß die Theologie diesen Aspekt in angemessener Weise zum Ausdruck bringen müsse<sup>99</sup>. Vor diesem Hintergrund deutet der Vermittlungstheologe in dem ersten der drei von Döllinger aufgeführten Zitate eine deutliche Aufgeschlossenheit gegenüber dem Synergismus an, der zwar im 16. Jahrhundert vom Luthertum verdammt worden sei, der aber durchaus ein „Moment der Wahrheit enthalte“<sup>100</sup>.

---

jedem Einzelnen nahe gelegt durch Darreichung der Gnadenmittel, worin zugleich die Handlung der Berufung von Seiten Gottes, die *vocatio* erblickt werden muß; sondern sobald sich der Mensch deren Einfluß hingiebt, wirkt sie augenblicklich auf ihn durch deren Inhalt, und unterstützt dann das neu erweckte Leben bis zum völligen Gelingen.“

<sup>95</sup>Vgl. ebd.

<sup>96</sup>Vgl. BSB Döllingeriana X, 45, 2, Entwurf über die Rechtfertigungslehre, Bogen 4 verso.

<sup>97</sup>A.a.O., Bogen 4 recto.

<sup>98</sup>Vgl. oben, Anm. 45 u. 46.

<sup>99</sup>Vgl. ThStKr 17 (1844 I), S. 163.

<sup>100</sup>Vgl. BSB Döllingeriana XVI, 77, Faszikel „Protestantica 1842-44“: „Die Gnade wirkt unter der Form der

Folgt man Ullmanns weiteren Ausführungen, so hat es den Anschein, als gestehe er dem Synergismus keineswegs nur ein „Moment der Wahrheit“ zu, sondern vertrete einen reinen Synergismus. Im Zusammenhang der zweiten von Döllinger exzerpierten Stelle spricht er von der Notwendigkeit eines Zusammenwirkens von göttlicher Gnade und menschlichem Willen im Erlösungsprozeß<sup>101</sup>. Zwar betont er dabei die Priorität der göttlichen Gnade, durch deren Einwirkung der Mensch innerlich bewegt und dadurch zum Wollen des Guten befähigt werde<sup>102</sup>. Zugleich dringt er aber darauf, daß diese Selbstbestimmung des Menschen zum Guten unabdingbare Voraussetzung für sein Heil sei<sup>103</sup>.

„Unser Heil kommt nicht zu Stande ohne uns selbst; es ist ein persönliches und fordert daher auch unsere persönliche Theilnahme.“<sup>104</sup> Mit dieser plakativen Aussage resümiert Ullmann sein Verständnis vom Zusammenwirken von Gnade und Freiheit in dem letzten von Döllinger exzerpierten Zitat. Dabei grenzt er sich ausdrücklich von der Auffassung ab, daß der Glaube auch dann im Menschen gewirkt werden könne, wenn dieser dem göttlichen Gnadenzuspruch widerstrebe. Dieses Verständnis wird empirisch damit begründet, daß allein der Mensch unter allen Lebewesen Religion und Glaube besitze. Infolgedessen müsse die Fähigkeit zur „persönlich freyen und selbsteigenen Lebensentwicklung“ doch wohl konstitutiv für den Glauben sein und dieser stets mit dem Wollen des Menschen einhergehen<sup>105</sup>.

---

Freiheit, und an allem Guten, was in dem Menschen wird, hat auch die Persönlichkeit dieses Menschen Antheil. Diese Lehre, obwohl von Melancthon und seiner Schule vertreten, ist unter dem Namen des Synergismus in den ersten Zeiten unserer Kirche hart verdammt worden. Dessenungeachtet ist sie immer wieder aufgetaucht und hat in jeder Zeit fromme und denkende Geister zu Bekennern gehabt. Ganz natürlich; denn es ist ein Moment der Wahrheit in ihr; sie hat einen Grund im Evangelium und im sittlichen Bewußtseyn.“ Das hier wiedergegebene Zitat findet sich mit geringen Abweichungen in: ThStKr 17 (1844 I), S. 163f.

<sup>101</sup>Ullmann argumentiert, vgl. ThStKr 17 (1844 I), S. 165f., daß ein solches Zusammenwirken von Gnade und Freiheit konstitutiv sei für „unser ganzes höheres Leben“. So stelle Gott den Menschen in bestimmte Lebensbedingungen hinein, statt ihn mit Vernunft und Freiheit aus oder bilde den letzten Grund für „die bildenden, erhaltenden und reinigenden Kräfte der Lehre, des Gesetzes, der sittlichen und bürgerlichen Gemeinschaft“. Gleichwohl müsse sich der Mensch die entsprechenden Gaben aneignen, wenn sie wirksam für ihn selbst werden sollten. Was aber von diesen Lebensvollzügen des Menschen gelte, das treffe auch für seine Beziehung zu Gott zu.

<sup>102</sup>Vgl. a.a.O., S. 167f. Hier spricht Ullmann davon, daß Gott dem Menschen mit dem Zuspruch seiner gnadenvollen Zuwendung begegne und auf diese Weise in ihm den Glauben begründe, der ein Ergriffensein des Menschen vom Göttlichen sei. Dieses Ergriffensein begründe dann wiederum die Fähigkeit, sich zum Guten zu bestimmen und so das von Gott dargebotene Heil zu seinem eigenen zu machen.

<sup>103</sup>BSB Döllingeriana XVI, 77, Faszikel „Protestantica 1842-44“, zitiert der Münchener Kirchenhistoriker ThStKr 17 (1844 I), S. 165: „Das Christenthum fordert, damit das Heil in dem Menschen geboren werde, daß zweierlei zusammenwirke: Gott und der Mensch, die Gnade und der persönliche Wille. Der Mensch bedarf Gottes; aber Gott kann auch nur in dem Menschen, in dem wollenden Menschen das Heil wirken. Ohne Gott, die Quelle des Lebens und der Seligkeit ist überhaupt kein volles Leben und Heil denkbar, ohne mein Eingehen aber, ohne innere Gemüthsentscheidung kann das göttlich dargebotene Heil nicht zu meinem selbsteigenen werden. Alles, was Gutes und Herrliches in der Menschheit geschieht, ist aus diesen Grundfaktoren, dem Göttlichen und Menschlichen zusammengewirkt, ist ein Gewebe von Gnade und Freiheit. Aber in diesem Gewebe ist die Gnade der Grund und die Freiheit der Einschlag, ja sogar daß wir mit Selbstentscheidung und Freiheit etwas zu unserem Heile thun können und sollen, beruht auf dem schöpferischen und ordnenden Willen der göttlichen Gnade, und deshalb leitet der Apostel nicht allein das Vollbringen, sondern auch das Wollen von Gott ab [vgl. Phil 2,12f., St. L.]“

<sup>104</sup>ThStKr 17 (1844 I), S. 168, zitiert BSB Döllingeriana XVI, 77, Faszikel „Protestantica 1842-44“.

<sup>105</sup>Vgl. ThStKr 17 (1844 I), S. 168, zitiert BSB Döllingeriana XVI, 77, Faszikel „Protestantica 1842-44“: „Oder wirkt etwa Gott in uns als Nichtwollenden und nicht vielmehr als Wollenden? Gibt er uns den Glauben auch, wenn wir widerstreben, und nicht vielmehr nur, wenn wir uns hingeben? Der Mensch allein unter allen Wesen, die wir aus Erfahrung kennen, ist es, der Religion und Glauben hat, weil nur er ein sittliches Wesen ist; ein sittliches Wesen aber ist nicht denkbar ohne Willen und That, ohne persönlich freye und selbsteigene Lebensentwicklung.“

Führt man sich diese Sichtweisen vor Augen, so ist es wohl kaum fraglich, weshalb Döllinger die entsprechenden Abschnitte exzerpiert hat. An der skizzierten Entfaltung des notwendigen Zusammenwirkens von Gnade und Freiheit zeigt sich für ihn ein deutliches Abgehen von der altprotestantischen Lehre. Vergleicht man die abgrenzenden Aussagen der Konkordienformel gegenüber dem Synergismus mit der Position Ullmanns, so wird man wohl sagen dürfen, daß Döllingers Einschätzung durchaus berechtigt erscheint. Unabhängig von der Frage, wie die Position des Vermittlungstheologen vom Zusammenwirken von Gnade und Freiheit im einzelnen theologisch zu beurteilen ist, läßt sich ein deutlicher Unterschied zur altprotestantischen Auffassung nicht übersehen.

### ζ. Zusammenfassung

Die nähere Betrachtung einzelner von Döllinger in seinem Entwurf über die Rechtfertigungslehre genannter Schriften zeigt, daß der Münchener Kirchenhistoriker sich mit einer protestantischen Theologie konfrontiert sieht, die sich tatsächlich intensiv mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre auseinandersetzt. Gegenüber dem von rationalistischer wie von römisch-katholischer Seite vorgetragenen Vorwurf, diese Lehre degradiere die Sittlichkeit und fördere einen moralischen Indifferentismus, werden im 19. Jahrhundert unterschiedliche Versuche unternommen, die sittliche Dimension der reformatorischen Lehre aufzuzeigen<sup>106</sup> oder ihre klassische Gestalt in einer Weise zu korrigieren, die jedes Mißverständnis in dieser Hinsicht ausschließt<sup>107</sup>. Unter den betrachteten Theologen versuchen etwa Rettberg und Ullmann, die Freiheit des Menschen als sittliches Wesen zur Geltung zu bringen, während Hundeshagen ausgehend von der Rechtfertigungslehre den sittlichen Grundimpetus der Reformation betont. Als besonders dringlich wird die Betonung der effektiven Wirkung der Rechtfertigung und des Zusammenhangs von Rechtfertigung und Heiligung empfunden, wie sich vor allem bei Bähr und Beck zeigt.

Döllinger vertritt die Auffassung, daß diese Versuche letztlich zu einem Bruch mit der reformatorischen Lehre führen. Das Bedürfnis, das sittlich-ethische Moment im protestantischen System stärker zum Ausdruck zu bringen, provoziert seiner Einschätzung nach gerade die Preisgabe dieses Systems. Denn er erblickt das zentrale Anliegen der Reformation in einer grundsätzlichen Degradierung der Heiligung und Lebenserneuerung des Menschen. Dieses Anliegen kommt seiner Ansicht nach vor allem in der Deutung der Rechtfertigung als einer Gerechtersprechung des Menschen um des Verdienstes Christi willen zum Ausdruck. Döllinger kann der zeitgenössischen protestantischen Theologie nichtrationalistischer Prägung daher vorwerfen, zwar nominell an der Reformation und ihrer Lehre festzuhalten, sich faktisch aber dem

<sup>106</sup>Auf die zentrale Bedeutung der Ethik für das deutsche Luthertum des 19. Jahrhunderts verweist Graf, *Konservatives Kulturluthertum*, S. 41ff.

<sup>107</sup>Dieses letztgenannte Bestreben kommt auch zum Ausdruck in einer von W. Dieckhoff verfaßten Rezension des von DANIEL SCHENKEL (1813–1885) veröffentlichten Werkes *Das Princip des Protestantismus*, in: Allgemeines Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik 84 (1854), S. 31–58. In dieser Rezension, vgl. a.a.O., S. 44, wird das „dringliche Problem“ der gegenwärtigen evangelischen Theologie darin bestimmt, den allein rechtfertigenden Glauben als sittliches Lebensprinzip geltend zu machen und dabei insbesondere das Erlösungswerk im Hinblick auf die Aneignung des Menschen bestimmter auszudrücken, als es bisher der Fall sei. Die neue Theologie sei aufgefordert, die protestantische Rechtfertigungslehre „weiter auszubilden nach allen Seiten hin, nach welchen sie bestimmter ausgebildet werden muß im System der evangelischen Lehre“. Die Rezension ist Döllinger bekannt, wie eine Notiz in seinem Nachlaß, vgl. BSB Döllingeriana X, 45, 1, Bogen 35, zeigt.

römisch-katholischen Lehrbegriff angenähert zu haben.

Döllingers Einschätzung scheint durch seine einseitige Deutung der reformatorischen Lehre bedingt zu sein. Aber auch die von ihm wahrgenommenen Versuche einer Verdeutlichung dieser Lehre erweisen sich im Verhältnis zu ihrer ursprünglichen Gestaltung als nicht unproblematisch. Bereits Karl Holl hat darauf hingewiesen, daß die Auffassung des Rechtfertigungsvorganges als eines richterlichen Aktes und der Gedanke einer dem Menschen zugerechneten fremden Gerechtigkeit Christi, wie er von der Reformation betont wurde, selbst der konservativen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts bei ihrer Betonung der effektiven Dimension des Rechtfertigungsgeschehens weitgehend abhanden gekommen sei. Diese Problematik deutet sich tatsächlich bei einigen der näher betrachteten Schriften an, oder es ließ sich zumindest feststellen, daß diese Schriften auch auf protestantischer Seite auf entsprechende Kritik stießen.

### **c. Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation des 16. Jahrhunderts vor dem Hintergrund seiner Wahrnehmung der zeitgenössischen protestantischen Theologie**

Betrachtet man vor dem Hintergrund seiner Wahrnehmung der zeitgenössischen protestantischen Theologie Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation des 16. Jahrhunderts, wie sie sich seit den vierziger Jahren gestaltet und besonders in seiner dreibändigen *Reformation* in Erscheinung tritt, so lassen sich unschwer Verbindungslinien ziehen. In diesem Werk rückt er die Rechtfertigungslehre als das zentrale Anliegen der Reformation in den Mittelpunkt seiner Kritik. In den beiden ersten Bänden will er einen im Gefolge dieser Lehre eingetretenen Verfall von Frömmigkeit und Sittlichkeit nachweisen<sup>108</sup>. Im dritten Band verfolgt er die seiner Ansicht nach konsequente Entwicklung der Rechtfertigungslehre bis zur Konkordienformel. Dabei erblickt er ihre „Grundidee“ im Anschluß an Möhler darin, daß die Erlösung als eine bloße Gerechtsprechung des unverändert sündigen Menschen kraft des ihm im Glauben zugerechneten Verdienstes Christi verstanden werde<sup>109</sup>. Er sieht die Notwendigkeit einer Heiligung und Lebenserneuerung des Menschen durch diese „Grundidee“ prinzipiell verneint und konstatiert von hier aus einen unüberbrückbaren theologischen Gegensatz zwischen der Reformation und dem Katholizismus, der ein reelles Gerechthein des Menschen als Voraussetzung für sein Heil fordere<sup>110</sup>.

Demgegenüber zeigt vor allem der in seinem Nachlaß befindliche Entwurf, daß Döllinger bereits in den vierziger Jahren die Auffassung vertritt, die „Grundidee“ der reformatorischen Lehre sei wegen ihrer sittlichen Problematik von der zeitgenössischen protestantischen Theologie nichtrationalistischer Prägung weitgehend preisgegeben worden. Dabei hat er verschiedene Versuche einzelner Theologen im Blick, gerade die sittliche Bedeutung der reformatorischen Lehre aufzuzeigen und die effektive Dimension des Rechtfertigungsvorganges bestimmter zum

<sup>108</sup>Vgl. oben, S. 78ff.

<sup>109</sup>Vgl. oben, S. 65.

<sup>110</sup>Vgl. oben, S. 62.

Ausdruck zu bringen. Die Forderung nach einer Rückbesinnung auf das theologische Erbe der Reformation, wie sie innerhalb des Protestantismus seiner Gegenwart in unterschiedlicher Weise erhoben wird, stellt sich für ihn insofern als bloßes Lippenbekenntnis dar.

Vor diesem Hintergrund läßt sich Döllingers Darstellung der reformatorischen Lehre nur so verstehen, daß er den vermeintlichen Modifikationen gegenüber die tatsächliche Gestalt dieser Lehre aufzeigen will. Er betont einerseits, daß der Gedanke einer Gerechtersprechung des Menschen um Christi willen, also gerade jener Gedanke, der seiner Ansicht nach von der zeitgenössischen protestantischen Theologie aufgegeben wird, die reformatorische Lehre grundlegend bestimmt. Andererseits hebt er hervor, daß das Anliegen einer stärkeren Akzentuierung von Heiligung und Lebenserneuerung, ein Anliegen, dem er auf protestantischer Seite in starkem Maße begegnet, mit ihr grundsätzlich unvereinbar sei. Es geht also offensichtlich darum, eine Kluft aufzuweisen zwischen der Reformation des 16. Jahrhunderts und dem Protestantismus des 19. Jahrhunderts<sup>111</sup>.

Döllinger meint wahrzunehmen, daß die Lehre der Reformation von den protestantischen Theologen seiner Zeit geradezu „im vollständigsten Widerspruche mit den Reformatoren“ dargestellt werde<sup>112</sup>. Dieser Vorwurf gilt beispielsweise Hundeshagen, der davon spricht, daß der Glaube von der Reformation deshalb als allein rechtfertigend betrachtet worden sei, weil in ihm als ein den Menschen erneuerndes „Lebensprinzip“ die Potenz zum Tun des Sittlich-Guten

<sup>111</sup>Daß nicht zuletzt auch Döllingers ausführliche exegetische Erörterungen in der *Reformation* von 1846/48 sowie im Lutherartikel von 1851 in diesem Sinne zu verstehen sind, deutet sich durch eine Notiz in seinem Nachlaß an. BSB Döllingeriana XVI, 75, Bogen 2.b., notiert der Münchener Kirchenhistoriker: „Soll zur alten Lehre zurückgekehrt werden, so wird man auch zur alten Exegese zurückkehren müssen, die mit so schamloser Dreistigkeit die klarsten Texte der heiligen Schrift verunstaltet hat, daß in der ganzen Kirchengeschichte sich nur ein Seitenstück dazu findet, nämlich in der Exegese der Gnostiker (man vgl. z.B. Olshausen mit Hunnius oder Calovius)“. Döllinger ist also davon überzeugt, daß sich der zeitgenössische Protestantismus längst von der Exegese der Reformatoren distanziert habe, weil deren Unhaltbarkeit allzu deutlich sei. Gerade diese Unhaltbarkeit sucht er aber in den genannten Werken aufzuzeigen. Nicht zuletzt an den Erörterungen über die vermeintlich bewußt verfälschende Bibelübersetzung Luthers, vgl. Döllinger, *Reformation* III, S. 139ff., zeigt sich, wie sehr er die Protestanten seiner Zeit im Blick hat. Im Zusammenhang dieser Erörterungen führt er eine Reihe von Schriftstellen nach der Lutherübersetzung an, denen er teilweise eine seiner Ansicht nach korrekte Übersetzung gegenüberstellt. Seine dabei angewandte Vorgehensweise verrät sich aus einem in seinem Nachlaß befindlichen, 21 Bogen umfassenden Manuskript mit dem Titel „Luther's Bibelverfälschung“, vgl. BSB Döllingeriana XVI, 80. Bei seinen Korrekturen der Lutherübersetzung orientiert er sich in starkem Maße an zwei protestantischen Bibelübersetzungen seiner Gegenwart, denen auch mehrere der von ihm angeführten verbesserten Textfassungen entstammen. Es handelt sich dabei zum einen um die 1809–1814 gemeinsam von JOHANN CHRISTIAN WILHELM AUGUSTI (1771–1841) und WILHELM MARTIN LEBERECHE DE WETTE (1780–1849) herausgegebene mehrbändige Übersetzung der Schriften des Alten und Neuen Testaments, der Lk 1,75 entnommen ist, sowie zum anderen um die Bibelübersetzung JOHANN FRIEDRICH VON MEYERS (1772–1849), die 1819 erstmals und 1823 in einer zweiten, verbesserten Ausgabe unter dem Titel *Die Heilige Schrift in berichtiger Uebersetzung mit kurzen Anmerkungen* erschien. Letzterer entstammen die von Döllinger angeführten Übersetzungen von Hi 22,3, Spr 16,2, Ex 22,31 und I Kor 15,2. Bei von Meyer handelt es sich um einen Nichttheologen aus dem Kreis der Erweckungsbewegung, der Mitbegründer der Frankfurter Bibelgesellschaft war. Seine Übersetzung war weitgehend an Luther orientiert, versuchte ihn aber zugleich auch zu verbessern und ihn – hier zeigt sich der ursprünglich ökumenische Geist der Erweckungsbewegung – auch Katholiken zugänglich zu machen, vgl. Gundert, *Geschichte der deutschen Bibelgesellschaften*, S. 137 u. 178. Demgegenüber war die Übersetzung von Augusti und de Wette in stärkerem Maße von wissenschaftlichem Interesse bestimmt, und besonders de Wette suchte eine Korrektur der Lutherübersetzung zu liefern, vgl. Smend, *de Wette*, S. 45. Wenn Döllinger auf diese protestantischen Bibelübersetzungen zurückgreift, um Luthers vermeintliche Verfälschungen evident zu machen, so ist er offenbar der Auffassung, daß sich die Protestanten letztlich schon längst von Luthers Bibelübersetzung distanziert hätten.

<sup>112</sup>Vgl. BSB Döllingeriana X, 45, 2, Entwurf über die Rechtfertigungslehre, Bogen 6 verso.

liege<sup>113</sup>. Es läßt sich vermuten, daß Döllinger mit seiner detaillierten Darstellung der reformatorischen Lehre die Deutungen der protestantischen Theologen einer Korrektur unterziehen will. So sucht er etwa zu zeigen – und damit erteilt er Hundeshagens Verständnis des reformatorischen Glaubensbegriffes eine klare Absage –, daß der Glaube von Luther keineswegs wegen seiner lebenserneuernden Kraft als allein rechtfertigend betrachtet worden sei, sondern allein deshalb, weil er das fremde Verdienst Christi ergreife<sup>114</sup>. Döllingers *Reformation* ließ sich bereits als „Antwort“ auf Rankes Deutung der reformatorischen Lehre und der aus dieser Deutung gezogenen Folgerungen verstehen. Es ist anzunehmen, daß der Münchener Kirchenhistoriker sich nicht zuletzt zu einer solchen Antwort veranlaßt sieht, weil er bei Ranke einem Verständnis zu begegnen meint, das innerhalb der zeitgenössischen protestantischen Theologie deutliche Entsprechungen findet<sup>115</sup>.

Gerade der Vergleich von Döllingers *Reformation* mit Rankes *Deutscher Geschichte im Zeitalter der Reformation* veranlaßte dazu, den gegenüber dem Münchener Kirchenhistoriker immer wieder erhobenen Vorwurf, die Reformation in einseitig-verzerrter Weise darzustellen, zu relativieren<sup>116</sup>. So berechtigt und zutreffend dieser Vorwurf grundsätzlich auch ist, so sehr ist gleichzeitig in Rechnung zu stellen, daß Döllinger bei Ranke auf eine Sichtweise trifft, die ebenfalls nicht unproblematisch erscheint. Das gilt nicht zuletzt für dessen Deutung der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Sie bildet die Grundlage für die These, daß die Reformation die Sittlichkeit in umfassender Weise begründet und dadurch einen umfassenden Kulturfortschritt ermöglicht habe. Döllinger verweist dagegen auf Momente der reformatorischen Lehre, die bei Ranke nahezu ausgeblendet werden oder zumindest unzureichend dargestellt erscheinen. Diese bringt er freilich in überspitzter Weise zur Darstellung, um von hier aus seine Gegenthese zu begründen, die Reformation habe einen verheerenden Verfall der Sittlichkeit provoziert.

Ein ähnliches Urteil legt sich nun aber auch im Hinblick auf Döllingers Verhältnis zur zeitgenössischen protestantischen Theologie nahe. Wie immer man die oben betrachteten Schriften der von Döllinger in seinem Entwurf genannten Theologen seiner Zeit im Hinblick auf ihre Deutung der Rechtfertigungslehre beurteilt – daß die Einschätzung des Münchener Kirchenhistorikers nicht völlig aus der Luft gegriffen ist, daran kann wohl kein Zweifel bestehen. Besonders deutlich wird dies wiederum an Hundeshagen. Bei seiner Darstellung der Rechtfertigungslehre geht er nicht mit einem einzigen Wort auf den für die Reformatoren des 16. Jahrhunderts so grundlegenden Gedanken einer Gerechtersprechung des Menschen kraft der ihm zugerechneten Gerechtigkeit Christi ein. Vielmehr sieht er die Rechtfertigung nach reformatorischem Verständnis deshalb auf den Glauben gegründet, weil dieser als innere Gesinnung die Potenz

---

<sup>113</sup>Vgl. oben, S. 217.

<sup>114</sup>Vgl. oben, S. 65.

<sup>115</sup>Wenn etwa Hundeshagen betont, daß die Reformation „ethisch-teleologisch“ gewesen sei und eine umfassende Sittlichkeit begründet habe, so bewegt er sich damit auf einer ähnlichen Linie wie Ranke, der das Verdienst der Reformation ja ebenfalls darin bestimmt, der Sittlichkeit zu einem grundlegenden Fundament verholfen und auf diese Weise einen Kulturfortschritt ermöglicht zu haben. Auch Hundeshagens Deutung des reformatorischen Glaubensbegriffes scheint von derjenigen Rankes nicht weit entfernt zu sein. Beide sprechen von einer „inneren Notwendigkeit“ guter Werke bei der Rechtfertigung, vgl. dazu in Bezug auf Ranke oben, S. 121.

<sup>116</sup>Vgl. oben, S. 130.

zum Tun des Sittlich-Guten besitze<sup>117</sup>. Vor diesem Hintergrund ist es wenig verwunderlich, wenn Döllinger zu der Überzeugung gelangt, daß den Protestanten seiner Zeit die Haltlosigkeit des altprotestantischen Systems längst zu Bewußtsein gekommen sei und nun seinerseits die „Imputationslehre“ in einer Weise deutet, die diese vermeintliche Haltlosigkeit drastisch zum Ausdruck bringen soll.

Ist Döllinger bereits in den vierziger Jahren davon überzeugt, daß der zeitgenössische Protestantismus nichtrationalistischer Prägung sich längst von der Lehre und damit vom zentralen Anliegen der Reformatoren distanziert habe, so findet seine scharfe Pointierung des konfessionellen Gegensatzes, wie sie in der *Reformation* begegnet<sup>118</sup>, von hier aus eine einleuchtende Erklärung. Diese Pointierung dient keineswegs dazu, den Katholizismus vom zeitgenössischen Protestantismus abzugrenzen. Vielmehr ist gerade das Gegenteil der Fall. Döllinger meint, daß sich der Protestantismus seiner Gegenwart durch die Betonung der effektiven Dimension der Rechtfertigung deutlich dem römisch-katholischen System angenähert habe. In seinem Werk von 1846/48 betont er aber mit Nachdruck, daß der grundlegende konfessionelle Gegensatz gerade durch das Gegenüber von Gerechtersprechung einerseits und Gerechtmachung andererseits konstituiert werde. Offenbar will er damit zeigen, daß der grundlegende konfessionelle Gegensatz in seiner Zeit weitgehend bedeutungslos geworden sei. Wenn dabei an eine Abgrenzung gedacht ist, dann an eine Abgrenzung des zeitgenössischen Protestantismus gegenüber der Reformation des 16. Jahrhunderts.

In diesem Sinne läßt sich auch Döllingers detaillierte Untersuchung der innerlutherischen Auseinandersetzungen über die Rechtfertigungslehre und die mit ihr in Verbindung stehenden Lehren in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verstehen. Er sieht diese Auseinandersetzungen, wie ausführlich dargelegt wurde<sup>119</sup>, gerade dadurch veranlaßt, daß einzelne lutherische Theologen nach Luthers Tod darum bemüht gewesen seien, der Rechtfertigungslehre ihre gefährliche Spitze zu nehmen und ihr eine für das sittliche Bewußtsein weniger problematische Gestalt zu geben. Damit deutet sich für ihn doch wohl eine Parallele zu den von ihm wahrgenommenen Tendenzen innerhalb der protestantischen Theologie seiner eigenen Zeit an. In der *Reformation* will er zeigen, daß die Abmilderungsversuche des 16. Jahrhunderts mit ihrem spezifischen Anliegen allesamt den Horizont der reformatorischen „Grundidee“ verlassen hätten und deshalb von den „ächten“ lutherischen Theologen konsequenterweise verworfen worden seien. Es legt sich die Vermutung nahe, daß er damit den zeitgenössischen Protestanten vor Augen führen will, daß jedes Bemühen um eine Integration des sittlichen Moments in das protestantische System notwendigerweise in einen Widerspruch mit diesem System geraten müsse. Die Akzentuierung dieses Moments muß seiner Ansicht nach mit dem Anliegen der Reformatoren in Konflikt geraten und letztlich auf römisch-katholisches Gebiet führen. Was Döllinger anhand von Osiandrismus, Majorismus und Synergismus, die er mehr oder weniger als Annäherungen an den Katholizismus versteht, zu demonstrieren sucht<sup>120</sup>, das meint er als Grundtendenz innerhalb der zeitgenössischen protestantischen Theologie deutlich wahrzunehmen.

---

<sup>117</sup>Vgl. oben, S. 217.

<sup>118</sup>Vgl. oben, S. 60.

<sup>119</sup>Vgl. oben, S. 74ff.

<sup>120</sup>Vgl. oben, S. 75.

Es erscheint durchaus naheliegend, daß er mit seiner *Reformation* auch die 1861 ausdrücklich ausgesprochene Auffassung zum Ausdruck bringen will, die Protestanten müßten konsequenterweise römisch-katholisch werden, da die Ursache für die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts hinfällig geworden sei. Immerhin hofft er, wie sich zeigte<sup>121</sup>, bereits 1838 auf eine breite Konversionsbewegung konservativer Protestanten und sieht seine Aufgabe darin, eine solche Bewegung auch durch die geschichtliche Auseinandersetzung mit der Reformation zu fördern. So betrachtet stellt sich der Unterschied zwischen der *Reformation* und *Kirche und Kirchen. Papstthum und Kirchenstaat* hinsichtlich der theologischen Ausgangsposition als gar nicht so groß dar. Was sich gewandelt hat, ist die Art des Kampfes. Führt Döllinger 1846/48 den Protestanten ein drastisches Bild ihrer eigenen Vergangenheit vor Augen, um ihnen zu zeigen, daß sie dieser Vergangenheit längst eine Absage erteilt haben, so bringt er 1861 diese Einschätzung in einem weitaus versöhnlicheren Ton zum Ausdruck und nimmt dabei auch den Katholizismus kritisch ins Visier. Nun ist er redlich um die Protestanten bemüht. Aber immer noch geht es ihm darum, sie in die römisch-katholische Kirche hineinzuführen<sup>122</sup>.

## 5. Döllingers Kritik an der reformatorischen Rechtfertigungslehre im Kontext des Revolutionspessimismus des 19. Jahrhunderts

### a. Die These eines im Gefolge der Reformation eingetretenen religiös-sittlichen Verfalls als Reaktion auf aktuelle Zustände?

„Ehe ich schließe wiederhole ich nochmals meinen innigsten Dank für das kostbare Geschenk, das Sie mir mit Ihrem letzten Werk machten, woraus man unter Anderem auch die große Wahrheit mit Flammenschrift herauslesen kann, daß alle Uebel der Gegenwart in jener unseligen Trennung, wovon ihr Buch redet, ihren Grund haben.“<sup>1</sup> Mit diesen Worten wendet sich der Historiker KARL VON SCHROEDL (1807–1892) am 6. März 1846, also unmittelbar nach der Veröffentlichung des ersten Bandes der *Reformation*, an Döllinger. Von Schroedl ist davon überzeugt, daß das dreibändige Werk den Nachweis erbringe, daß „alle“ drängenden Probleme des 19. Jahrhunderts unmittelbare Folgen der Reformation seien. Sollte diese Einschätzung zutreffen, so würde der Münchener Kirchenhistoriker nicht nur einen von ihm festgestellten Bruch des zeitgenössischen Protestantismus mit seiner eigenen Vergangenheit aufzeigen, sondern auch Kontinuitäten zwischen Vergangenheit und Gegenwart deutlich machen wollen.

<sup>121</sup>Vgl. oben, S. 144.

<sup>122</sup>Auch nach 1861 setzt sich Döllinger intensiv mit dem von ihm festgestellten Gegensatz der zeitgenössischen protestantischen Theologie zur Lehre der Reformation auseinander. In seinem Nachlaß, vgl. BSB Döllingeriana X, 45, 3, findet sich ein 23 Bogen umfassendes Manuskript, das mit dem Titel *Die neuesten Geständnisse der Protestanten über das Aufgeben der orthodoxen Rechtfertigungs-Lehre* versehen ist. In diesem Manuskript sind Aussagen unterschiedlicher protestantischer Theologen zusammengestellt, die mit kurzen Bemerkungen kommentiert werden. Da in diesen Aussagen auch auf *Kirche und Kirchen* Bezug genommen wird, muß das Manuskript nach der Veröffentlichung dieses Werkes, also nach 1861, entstanden sein. Es ist in den Anhang dieser Arbeit aufgenommen, vgl. unten, S. 280ff.

<sup>1</sup>von Schroedl an Döllinger, 6. März 1846, BSB Döllingeriana II.

Damit eröffnen sich für die Einordnung von Döllingers zentraler These, daß im Gefolge der Reformation und ihrer Lehre ein verheerender Verfall von Frömmigkeit und Sittlichkeit eingetreten sei, möglicherweise ganz neue Horizonte. Das 19. Jahrhundert stellt sich als eine Zeit des großen Umbruchs für das Christentum dar, in der der Prozeß der Säkularisierung, der bereits im 18. Jahrhundert einsetzte, immer weiter voranschreitet. Besonders auf protestantischer Seite nimmt die Entkirchlichung weiter Kreise der Gesellschaft, vor allem im aufstrebenden Bürgertum, aber auch unter den Industriearbeitern, deutlich zu und führt bisweilen in offene Ablehnung des Christentums<sup>2</sup>. Damit einhergehend verlieren traditionelle christliche Werte im Bewußtsein der Menschen zunehmend an Bedeutung, nicht zuletzt infolge der durch die Industrialisierung herbeigeführten gesellschaftlichen Umbrüche, durch die gewachsene Strukturen und Lebensformen in Frage gestellt und überholt werden<sup>3</sup>.

Diese Entwicklungen wurden von konservativen Kreisen in beiden Konfessionen mit höchster Beunruhigung wahrgenommen, da sie ihnen nicht nur Relevanz für das kirchliche, sondern auch für das gesellschaftlich-politische Leben beimaßen. Entkirchlichung und – in letzter Konsequenz – offener Atheismus erschienen, darauf ist bereits hingewiesen worden<sup>4</sup>, als Nährboden für die Revolution, die spätestens seit der Julirevolution von 1831 als Bedrohung empfunden wurde. Vor dem Hintergrund dieses Revolutionspessimismus waren die restaurativen Staaten darum bemüht, dem Prozeß der Entkirchlichung entgegenzuwirken. Auf protestantischer Seite führte dieses Bemühen zu einer Zusammenarbeit mit der konservativen Theologie, die durch eine enge Bindung an das kirchliche Bekenntnis und eine Rückbesinnung auf das Erbe des 16. Jahrhunderts den Auflösungserscheinungen entgegenzuwirken suchte. Beispielhaft zeigt sich diese Tendenz in Preußen. Hier wurde seit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV. eine entsprechende Kirchenpolitik betrieben und dem Ideal eines christlichen Staates nachgestrebt, der durch entsprechende Maßnahmen auf die Religiosität und Moral seiner Untertanen Einfluß zu nehmen suchte.

Ist es denkbar, daß Döllinger mit dem Versuch, einen im Gefolge der Reformation eingetretenen Verfall von Frömmigkeit und Sittlichkeit nachzuweisen, die skizzierten Entwicklungen im Blick hat? Geht es ihm möglicherweise darum, den konservativen Protestanten seiner Zeit zu verdeutlichen, daß die von ihnen als bedrohlich empfundenen Gegenwartsprobleme bereits für den Protestantismus des 16. Jahrhunderts bestimmend gewesen und sie insofern durch eine Rückbesinnung auf das Erbe der Reformation gar nicht zu lösen seien? Will er aufzeigen, daß die Wiederanknüpfung an die Reformation deshalb nicht geeignet sein könne, dem wahrgenommenen Prozeß der Entkirchlichung und des Sittenverfalls entgegenzuwirken, weil sie selbst es letztlich gewesen sei, die diesen bis in die Gegenwart fortdauernden Prozeß verursacht habe?

Immerhin vertritt Döllinger in dem programmatischen Aufsatz *Die gegenwärtige Stellung der katholischen Kirche zu den von ihr getrennten Confessionen* von 1838 die Auffassung, daß sich der konservative Protestantismus hinsichtlich seiner Bekämpfung der anarchischen, dem Christentum grundsätzlich feindlich gegenüberstehenden Revolution in einer prekären Lage befindet. Denn gerade die Reformation des 16. Jahrhunderts, an die der konservative Protestantismus

<sup>2</sup>Vgl. Nipperdey, *Deutsche Geschichte*, S. 440ff., und Greschat, *Industrielle Revolution*, S. 71f.

<sup>3</sup>Vgl. Nipperdey, *Deutsche Geschichte*, S. 226f.

<sup>4</sup>Vgl. oben, S. 138f.

anzuknüpfen suche, habe das Problem der Revolution hervorgebracht. Döllinger betrachtet es als notwendige Aufgabe für den zeitgenössischen Katholizismus, diesen Zusammenhang deutlich zu machen<sup>5</sup>. Und in der Tat betont er, wie sich oben feststellen ließ<sup>6</sup>, in seinem Werk von 1846/48 auch die revolutionäre Dynamik des angeblich im Reformationszeitalter eingetretenen Verfalls von Frömmigkeit und Sittlichkeit. Sollte er dabei die Zustände seiner eigenen Gegenwart im Blick haben, so würde sich zugleich die Frage aufdrängen, ob seine *Reformation* mit der These eines solchen Verfalls nicht auch politische Relevanz erhält. Denn wenn er darum bemüht sein sollte aufzuzeigen, daß die Reformation des 16. Jahrhunderts letztlich verantwortlich sei für die bedrohlich erscheinenden Gegenwartsprobleme und daß eine Rückbesinnung auf das reformatorische Erbe diese Probleme nicht lösen könne, so erscheint der Schritt nicht weit zu der Auffassung, daß die Zukunft Deutschlands besser nicht unter protestantisch-preußischer Führung, sondern unter Einbeziehung Österreichs zu gestalten sei. Döllinger befürwortete wie die übrigen Mitglieder des Görres-Kreises eine großdeutsche Lösung der nationalen Frage<sup>7</sup>. Zielt die herausgehobene Kritik an der reformatorischen Rechtfertigungslehre und ihren angeblichen Folgen auch darauf ab, die Notwendigkeit einer solchen großdeutschen Lösung zu unterstreichen?

Im folgenden ist den aufgezeigten Fragestellungen näher nachzugehen. Dabei soll geprüft werden, in welcher Weise Döllinger in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts den Protestantismus seiner Zeit im Hinblick auf die religiösen und sittlichen Zustände wahrnimmt. Daran anknüpfend ist zu klären, ob sich diese Wahrnehmung in eine engere Beziehung setzen läßt zu seiner Auseinandersetzung mit der Reformation und insbesondere zu seinem Bemühen, einen in ihrem Gefolge eingetretenen Verfall von Frömmigkeit und Sittlichkeit nachzuweisen. Lassen sich Parallelen erkennen, werden ähnliche Themenkomplexe behandelt oder sogar deutliche Zusammenhänge hergestellt? Gegen dieses Vorgehen ließe sich einwenden, daß Döllinger in seiner *Reformation* in erster Linie Quellenmaterial aus dem 16. Jahrhundert anführt, das nicht unmittelbar auf das 19. Jahrhundert bezogen werden kann. So berechtigt dieser Einwand an sich erscheint, so sehr ist doch in Rechnung zu stellen, daß das benutzte Quellenmaterial nach bestimmten inhaltlichen Gesichtspunkten ausgewählt wurde<sup>8</sup>. Wenn Döllinger also mit Hilfe der Quellen bestimmte Themenkomplexe aufgreift, so läßt dies durchaus auf ein entsprechendes Interesse schließen. Darüberhinaus liefert er durch seine freilich oftmals knappen einfüh-

<sup>5</sup>Vgl. oben, S. 144.

<sup>6</sup>Vgl. oben, S. 81.

<sup>7</sup>Vgl. Lill, *Großdeutsch und kleindeutsch*, S. 37ff. Siehe dazu auch Brechenmacher, *Großdeutsche Geschichtsschreibung*, S. 19ff.

<sup>8</sup>Der Nachlaß Döllingers, der eine Fülle von Material bietet, das in der *Reformation* aufgegriffen wird, läßt dieses Vorgehen deutlich erkennen. So finden sich im Nachlaß eine Reihe von Faszikeln, in denen Quellenauszüge nach bestimmten Themenkomplexen gesammelt sind und die darauf schließen lassen, daß diese Themenkomplexe von Anfang an vorgegeben waren und Döllinger und seine Mitarbeiter, allen voran Edmund Joseph Jörg, ausgehend von diesen Vorgaben auf gezielte Materialsuche gingen. So ist beispielsweise das Faszikel BSB Döllingeriana XVI, 25 mit dem Titel „Absetzungen der Prediger“ versehen. Innerhalb des Faszikels befindet sich wiederum ein Umschlag, der von Jörg mit folgender Aufschrift versehen ist: „Absetzungen der Prediger (16. Jh.). Absetzungen in den Melanchthonischen Streitigkeiten. Absetzungen wegen des Calvinismus. Absetzungen wegen der Concordienformel.“ In dem Umschlag sind auf kleinen Papierstreifen entsprechende Quellenexzerpte oder kurze Quellenverweise enthalten, die bis auf zwei Ausnahmen ebenfalls aus der Hand Jörgs stammen. Offensichtlich wurde unter vorgegebenen Gesichtspunkten Literatur gesichtet und das in Frage kommende Material gesammelt, um aus diesem Material schließlich das dreibändige Werk von 1846/48 entstehen zu lassen.

renden oder kommentierenden Bemerkungen durchaus eine eigene Deutung der Quellen, die sich möglicherweise in Beziehung setzen läßt zu seiner Wahrnehmung der eigenen Gegenwart. Sollte sich ein Bemühen Döllingers erkennen lassen, die Zustände des 16. Jahrhunderts in eine unmittelbare Verbindung zu den Zuständen der Gegenwart zu bringen, so wird schließlich zu überlegen sein, welche Intention er mit diesem Bemühen verfolgt.

## **b. Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation vor dem Hintergrund der Wahrnehmung eines religiös-sittlichen Verfallsprozesses in der Gegenwart**

Überschaut man Döllingers Aufsätze und Schriften, die sich mit dem Protestantismus seiner Zeit auseinandersetzen<sup>9</sup>, so stößt man nur vereinzelt auf Aussagen, die auf den Zustand von Religiosität und Sittlichkeit Bezug nehmen. Der Münchener Kirchenhistoriker geht auf zahlreiche Themen ein, die besondere Relevanz für das kirchliche Leben besitzen, und vertritt vor allem in der Artikelserie *Kirche und Kirchen* von 1843/44 die Ansicht, daß der Protestantismus infolge der Vielfalt theologischer Positionen von zunehmender innerer Auflösung bedroht sei. Doch die religiös-sittlichen Verhältnisse werden dabei, wenn überhaupt, allenfalls am Rande gestreift<sup>10</sup>.

Von weiterführender Bedeutung ist in diesem Zusammenhang das Material aus dem Nachlaß Döllingers. Hier stößt man auf eine Fülle von Notizen und Exzerpten, in denen er Äußerungen zeitgenössischer protestantischer Autoren zu ganz unterschiedlichen Themenkomplexen festhält. Diese Äußerungen werden von ihm als Klagen über bestehende Mißstände und Fehlentwicklungen wahrgenommen und teilweise in seinen Aufsätzen und Schriften der vierziger Jahre aufgegriffen, um den vermeintlich desolaten Zustand des Protestantismus seiner Zeit zu illustrieren<sup>11</sup>. Dieses Vorgehen, angebliche Mißstände und Fehlentwicklungen durch protestantische Eigenaussagen zu verdeutlichen, stellt eine deutliche Parallele zu der von ihm in seinem

<sup>9</sup>Vgl. oben, S. 145, Anm. 48.

<sup>10</sup>In der genannten Artikelserie, vgl. HPBl 13 (1844 I), S. 64ff., behauptet Döllinger, daß das Kirchenvolk infolge der Zersplitterung der zeitgenössischen protestantischen Theologie zunehmend orientierungslos werde. Eine ähnliche Einschätzung vertritt er im Hinblick auf das 16. Jahrhundert auch in der *Reformation*. Er meint, daß die zahllosen Streitigkeiten unter den Theologen die Menschen der Religion entfremdet und bisweilen sogar zu offenem Atheismus gefördert hätten, vgl. oben, S. 80, Anm. 107. In der Artikelserie *Ueber „protestantische Kirchenverfassung“* von 1840/42, vgl. HPBl 10 (1842 II), S. 213ff., spricht er von einem negativen Einfluß des Staates auf die evangelischen Landeskirchen. Diese seien geradezu „Staatsanstalten“, was zu einem Verfall des geistlichen Lebens führe. Für Döllinger stellt das Konventikelwesen, mit dem er offenbar die Erweckungsbewegung im Blick hat, eine Reaktion auf diese Entwicklung dar. Allerdings besäßen die Konventikel einen Hang zur Separation und förderten somit gerade die innere Auflösung des Protestantismus. Vor diesem Hintergrund resümiert er a.a.O., S. 214f.: „Es gibt große Gebiete protestantischer Confession in und außer Deutschland, wo unter den Gränzstreitigkeiten der einzelnen Bekenntnisse das ganze christliche Leben auf beiden Seiten gleich unerfreulich geworden ist, und wo es leicht geschehen könnte, daß über der unzähligen Zertrennung der Herzen Christus für beide Theile ganz verloren gehe.“ Weitere Äußerungen werden im folgenden bei der näheren Untersuchung seiner Notizen aufgeführt.

<sup>11</sup>Dadurch ist es auch möglich, die Notizen und Exzerpte, soweit sie nicht ohnehin mit Jahresangaben versehen sind, zeitlich einzuordnen. Ein Großteil entstand in unmittelbarer zeitlicher Nähe zur *Reformation*. Während Döllinger also an diesem geschichtlichen Werk arbeitete, beobachtete er zugleich mit großer Aufmerksamkeit den zeitgenössischen Protestantismus.

Werk von 1846/48 angewandten Methode dar, die Haltlosigkeit der Reformation durch Äußerungen aus dem reformatorischen Lager zu veranschaulichen. Das gilt auch für die Einseitigkeit, mit der der Münchener Kirchenhistoriker die zeitgenössischen Äußerungen zur Kenntnis nimmt. Es sind ausschließlich negative Aussagen, die der Münchener Kirchenhistoriker in seinen Notizen und Exzerpten festhält. Positive Äußerungen, die in den entsprechenden Schriften und Aufsätzen ebenfalls begegnen, werden von ihm nicht zitiert. Selbst bei Veröffentlichungen, die keineswegs von einem grundsätzlich negativen Grundton bestimmt sind, greift Döllinger lediglich jene Passagen auf, in denen bestehende Verhältnisse kritisiert werden. Allerdings ist in Rechnung zu stellen, daß bei den von ihm herangezogenen Autoren tendenziell tatsächlich eine kritische Sicht der kirchlichen Verhältnisse ihrer Zeit vorherrscht, wengleich sie von der Überzeugung motiviert sind, daß eine Erneuerung dieser Verhältnisse grundsätzlich möglich sei.

Unter den Notizen und Exzerpten begegnet nun aber auch eine Fülle von Material, das erkennen läßt, daß Döllinger den Protestantismus seiner Zeit von einem erschreckenden religiösen Indifferentismus bestimmt sieht, der in einer zunehmenden Entkirchlichung, im Verfall traditioneller Frömmigkeitsformen sowie schließlich auch im Verfall der Moral in Erscheinung trete. Beispielhaft ist in dieser Hinsicht folgende knappe Bemerkung: „die Zillerthaler – Anstoß und Aergerniß für sie als sie unter Protestanten kamen“<sup>12</sup>. Diese Notiz bezieht sich auf einen anonym veröffentlichten Aufsatz aus dem Jahre 1842<sup>13</sup>, der über die Seßhaftwerdung der im Jahre 1837 nach Preußen emigrierten Zillertaler Protestanten berichtet<sup>14</sup>.

Der Verfasser dieses Aufsatzes führt aus, daß manche der Einwanderer schon sehr bald den Wunsch verspürt hätten, in ihre Heimat zurückzukehren. Als Ursachen nennt er neben Heimweh „unliebsame Wahrnehmungen unter sich selbst, vielleicht auch unter den evangelischen Landesbewohnern, einzelnen Anstoß an den Ehescheidungen, und noch mehr an der Wiederverheiratung geschiedener Personen“<sup>15</sup>. Auf der Seite, auf die Döllinger verweist, wird schließlich erklärt, daß die Zillertaler in der Erwartung gekommen seien, „daß sie unter gläubigen Christen leben würden, und fanden es ganz anders, fanden oft die schönste Entheiligung des Sabbaths, leere Kirchen, Gleichgültigkeit gegen Gottes Wort, ja Spott über den Glauben, oft völligen Unglauben, eine traurige Kälte, die darüber lachte, daß man um des Glaubens willen habe das Vaterland verlassen können, fanden besonders häufig und anstößig den Mangel an

<sup>12</sup>BSB Döllingeriana XVI, 77, Faszikel „Protestantica 1842–44“, unnumerierter Bogen.

<sup>13</sup>*Die Zillerthaler in Schlesien*, in: Allgemeines Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik 37 (1842), S. 84–94.

<sup>14</sup>Im Gefolge der Restaurationspolitik wurde das unter Joseph II. 1781 erlassene Toleranzpatent, das zur Duldung der Protestanten in Österreich geführt und ihnen eine eingeschränkte Kultusfreiheit ermöglicht hatte, wiederum eingeschränkt oder umgangen. Als sich in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts in dem zu Tirol gehörigen Zillertal eine Reihe von Familien zum Protestantismus bekannten und die durch das Toleranzpatent zugesicherten Rechte für sich in Anspruch nehmen wollten, stießen sie bei den geistlichen und weltlichen Behörden auf Widerstand, da man hier um jeden Preis die religiöse Einheit Tirols sichern wollte. Nach langwierigen Verhandlungen wurden die Zillertaler 1837 schließlich vor die Wahl gestellt, zum Katholizismus zu konvertieren, in österreichische Provinzen überzusiedeln, in denen bereits protestantische Gemeinden bestanden, oder aber auszuwandern. Die meisten entschieden sich für die Auswanderung und zogen nach Preußen, wo sie im schlesischen Erdmannsdorf am Fuße des Riesengebirges angesiedelt wurden, vgl. dazu Mecenseffy, *Geschichte des Protestantismus in Österreich*, S. 210f., u. Liebenwein, *Toleranzgesetzgebung in Tirol*, S. 259f.

<sup>15</sup>Vgl. Allgemeines Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik 37 (1842), S. 86.

Treue und Ehrlichkeit, den Leichtsinn im Auflösen und Schließen der Ehe.“<sup>16</sup> Döllinger nimmt den Aufsatz in erster Linie als bittere Klage über religiösen und sittlichen Indifferentismus wahr<sup>17</sup>, obgleich dieser keineswegs ausschließlich von einem solchen negativen Grundtenor bestimmt ist. Die über die genannten Faktoren hinaus aufgeführten Ursachen für die Rückkehrbereitschaft der Zillertaler werden vom Kirchenhistoriker, so muß man jedenfalls aus seiner Notiz schließen, nicht wahrgenommen. Für ihn spricht aus dem Aufsatz das protestantische Eingeständnis verhängnisvoller Zustände auf der eigenen Seite.

Um so bemerkenswerter ist es, daß die in diesem Aufsatz genannten Momente – Vernachlässigung des Gottesdienstbesuchs, Gleichgültigkeit gegen das Wort Gottes, Glaubenskälte sowie Libertinismus im Hinblick auf die Ehe- und Sexualmoral – in Döllingers Werk von 1846/48 gerade als typische Folgeerscheinungen der Reformation betrachtet werden. „Nachlässigkeit im Besuch des Gottesdienstes und im Predighören, im Abendmahlsgebrauche und im Bibellesen“ – das ist der Grundtenor der von Döllinger so zahlreich aufgeführten Klagen über die im 16. Jahrhundert angeblich eingetretene Entkirchlichung breiter Bevölkerungsgruppen<sup>18</sup>. Ebenso begegnet in der *Reformation* immer wieder der Hinweis auf den Verfall der Ehe- und Sexualmoral und die dadurch verursachte Zerrüttung des bürgerlichen Lebens<sup>19</sup>.

Ist Döllinger in seiner *Reformation* also gezielt darum bemüht, Entsprechungen zwischen den vermeintlichen Zuständen des zeitgenössischen Protestantismus und den vermeintlichen Zuständen des 16. Jahrhunderts aufzuzeigen? Für diese Vermutung spricht die Beobachtung, daß in seinem Nachlaß das Material zur Geschichte des Protestantismus im 16. und 17. Jahrhundert den Notizen und Exzerpten zur Situation des zeitgenössischen Protestantismus häufig unmittelbar beigeordnet ist. Neben Auszügen aus historischen Texten finden sich solche, die Schriften und Aufsätzen des 19. Jahrhunderts entstammen<sup>20</sup>. Schon diese Art der Materialsammlung läßt darauf schließen, daß Döllinger Vergangenheit und Gegenwart in einem deutlichen Zusammenhang sieht. Darüberhinaus wird sich im folgenden anhand einiger ausgewählter Beispiele<sup>21</sup> zeigen, daß die von ihm zur Kenntnis genommenen Klagen zeitgenössischer Protestanten bis

<sup>16</sup>A.a.O., S. 87.

<sup>17</sup>Diese Wahrnehmung findet eine Entsprechung in einem kurzen Bericht der *Historisch-politischen Blätter* über die Situation der Zillertaler Protestanten in den *Brieflichen Mittheilungen* in: HPBl 3 (1839 I), S. 369-384, hier S. 375ff. Auch hier wird behauptet, daß die Zillertaler am religiösen und sittlichen Indifferentismus der einheimischen Bewohner Anstoß genommen hätten.

<sup>18</sup>Vgl. oben, S. 79ff.

<sup>19</sup>Vgl. oben, S. 81.

<sup>20</sup>Vgl. etwa die Faszikel BSB Döllingeriana XVI, 70, XVI, 71 oder XVI, 75. Wenngleich man in Rechnung stellen muß, daß das Material in seiner jetzigen Zusammenstellung teilweise erst später geordnet wurde, so kann man sich doch des Eindrucks nicht erwehren, daß Döllinger den zeitgenössischen Protestantismus und den Protestantismus des 16. Jahrhundert parallel betrachtete. Darüberhinaus sind manchen Faszikeln Indices vorangestellt, die zeigen, daß das Nebeneinander des Materials tatsächlich auf Döllinger oder die in seinem Auftrag arbeitenden Mitarbeiter zurückgeht.

<sup>21</sup>Über diese Beispiele hinaus ließe sich Döllingers Zusammenschau von Vergangenheit und Gegenwart anhand zahlreicher anderer Notizen und Exzerpte demonstrieren – das Material in seinem Nachlaß ist in dieser Hinsicht geradezu unerschöpflich. Um den Umfang dieses Kapitels aber nicht zu sprengen, wurde im folgenden diese Zusammenschau durch die nähere Betrachtung ausgewählter Notizen und Exzerpte exemplarisch entfaltet. Dabei wurden solche Materialien aus dem Nachlaß des Münchener Kirchenhistorikers ausgewählt, die sich zu den oben, vgl. S. 79ff., skizzierten Grundlinien seiner Sicht des vermeintlich im Gefolge eingetretenen Verfalls von Frömmigkeit und Sittlichkeit in Beziehung setzen lassen.

ins Detail hinein Entsprechungen finden in den Zuständen, die er in seinem Werk von 1846/48 als typische Folgeerscheinungen der Reformation betrachtet.

### **i. Döllingers Wahrnehmung einer zunehmenden Entkirchlichung innerhalb des zeitgenössischen Protestantismus**

#### **α. Die Wahrnehmung eines Verfalls der Abendmahlsfrömmigkeit**

Mehrfach begegnen in Döllingers Nachlaß Notizen, die auf Äußerungen protestantischer Pfarrer und Theologen über einen Verfall der Abendmahlsfrömmigkeit und einen Rückgang der Kommunikantenzahlen Bezug nehmen. So hat er etwa die Behandlung dieses Themas auf der im November 1837 in Windsbach abgehaltenen Predigerkonferenz im Blick, die sich mit dem Zustand von Gottesdienst und Seelsorge in den evangelischen Kirchengemeinden in Franken beschäftigte. Einem über diese Konferenz berichtenden Aufsatz im *Homiletisch-liturgisch-pädagogischen Correspondenzblatt*<sup>22</sup>, einer Wochenschrift aus dem Umfeld der fränkischen Erweckungsbewegung<sup>23</sup> entnimmt Döllinger, daß zwar die ländliche Bevölkerung unter den Protestanten noch alljährlich zweimal das Abendmahl empfangen, daß es sich dabei – so jedenfalls das Urteil der in Windsbach versammelten Pfarrer – aber nur um „pure Gewohnheit“ handle, die nicht zuletzt durch die Furcht vor gesellschaftlichen Sanktionen motiviert sei<sup>24</sup>. „Die Stadtgeistlichen“, so exzerpiert der Münchener Kirchenhistoriker, „sagen den Landgeistlichen: seid froh, daß eure Leute nur noch ordentlich zur Predigt und zum Abendmahle kommen, ihr habt nicht erfahren, wie schmerzlich es ist, so viele in den Städten das Abendmahl völlig verachten zu sehen.“<sup>25</sup> Schließlich notiert er die bitteren Klagen über die „Zeichen der Unwürdigkeit und des sträflichen Genusses“ des Abendmahls sowie den von den Predigern angeführten „Beweis der grauenvollen Unwissenheit des Volkes“, daß nämlich auf die Frage, was sie in der Beichte und beim Abendmahl empfangen würden, selbst „nicht ungeschickte Leute erstaunt und mit trauriger Naivität“ behaupteten, „sie hätten da nie etwas empfangen, weil sie an ein Geschenk von Geld und Gut denken.“<sup>26</sup>

Ähnliche Klagen findet Döllinger bei JOHANN HINRICH WICHERN (1808–1881), dem Begründer des Projektes der *Inneren Mission* in Hamburg<sup>27</sup>, in dessen 1844 veröffentlichten

<sup>22</sup>*Mittheilung der Windsbacher Prediger-Conferenz (am 7. November 1837.)*, in: *Homiletisch-liturgisch-pädagogisches Correspondenzblatt* 13 (1837), Sp. 753-768, 769-773. Auf einem nicht nummerierten Bogen in BSB Döllingeriana XVI,77, Faszikel „Protestantica 1842-44“, finden sich mehrere längere Exzerpte aus diesem Bericht. Ferner begegnet BSB Döllingeriana XVI, 77, Faszikel „Protestantica 1842-44“, Bogen 2 verso, ein Verweis auf eine Besprechung des 13. Jahrgangs des *Homiletisch-liturgisch-pädagogischen Correspondenzblattes* von 1837, in: *Allgemeines Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik* 21 (1838), S. 174-177, die ausführlich auf den Bericht über die Windsbacher Konferenz eingeht. In diesem Zusammenhang notiert Döllinger: „Schilderung des kläglichen Zustandes im liturg.-homilet. Correspondenzblatt hinsichtlich des Abendmahls“.

<sup>23</sup>Das *Homiletisch-liturgisch-pädagogische Correspondenzblatt* erschien in den Jahren 1825-1838 und wurde nach der Gründung der *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche*, dem Organ der konfessionellen Erlanger Theologie, eingestellt. Es zeichnete sich vor allem durch einen ausgesprochen aggressiv geführten Kampf gegen den Rationalismus aus, vgl. Beyschlag, *Erlanger Theologie*, S. 15f.

<sup>24</sup>Vgl. das Exzerpt in BSB Döllingeriana XVI, 77, Faszikel „Protestantica 1842-44“, unnummerierter Bogen. Die entsprechende Passage findet sich in *Homiletisch-liturgisch-pädagogisches Correspondenzblatt* 13 (1837), S. 753f.

<sup>25</sup>BSB Döllingeriana XVI, 77, Faszikel „Protestantica 1842-44“, unnummerierter Bogen, vgl. *Homiletisch-liturgisch-pädagogisches Correspondenzblatt* 13 (1837), S. 754.

<sup>26</sup>BSB Döllingeriana XVI, 77, Faszikel „Protestantica 1842-44“, unnummerierter Bogen, vgl. *Homiletisch-liturgisch-pädagogisches Correspondenzblatt* 13 (1837), S. 759.

<sup>27</sup>Wichern, wesentlich geprägt durch die Berliner Erweckungsbewegung, kam seit Mitte der zwanziger Jahre des

Schrift *Die Notstände der protestantischen Kirche und die innere Mission*<sup>28</sup>. Der Münchner Kirchenhistoriker entnimmt dieser Schrift, die die soziale, sittliche und religiöse Situation der Unterschicht in norddeutschen Städten schildert und vor diesem Hintergrund für die Innere Mission wirbt, daß in Lübeck die Zahl der Kommunikanten in erschreckender Weise gesunken sei<sup>29</sup>. Ferner exzerpiert er folgende Äußerung Wicherns: „Wir fügen hinzu, daß viele noch ganz anders sprechen und sich rühmen: ‚sie haben aus dem Kelch einen tüchtigen Zug gethan, um doch was für ihr Geld zu haben.‘“<sup>30</sup> Mit dieser Äußerung sucht der Begründer der Inneren Mission in drastischer Weise eine Verachtung des Abendmahls zu veranschaulichen, die für ihn der Ausdruck einer in der Unterschicht anzutreffenden Abkehr vom Christentum ist.

Rückgang der Kommunikantenzahlen, mißbräuchlicher oder gar blasphemischer Umgang mit dem Altarsakrament – das sind die Momente, die Döllinger unter den Protestanten seiner Zeit zu erkennen meint. Damit nimmt er ebenso wie Wichern und die Windsbacher Predigerkonferenz eine Erscheinung zur Kenntnis, die in der Tat den Prozeß der Entkirchlichung weiter Bevölkerungskreise im 19. Jahrhundert in typischer Weise charakterisierte. Seit etwa 1750 ließ sich eine kontinuierliche Abnahme der Abendmahlsbeteiligung feststellen, die zunächst die Stadtgemeinden betraf, die sich aber mit zeitlicher Verzögerung auch in den Landgemeinden zeigte. Diese Erscheinung wurde, wie die von Döllinger wahrgenommenen Aussagen Wicherns und der Windsbacher Predigerkonferenz beispielhaft zeigen, von Pfarrern und Theologen immer wieder zum Gegenstand bitterster Klagen gemacht. Insbesondere die Erweckungsbewegung versuchte, der abnehmenden Abendmahlsbeteiligung gezielt entgegenzusteuern, ein Bemühen, das aufs Ganze gesehen aber erfolglos blieb<sup>31</sup>.

---

19. Jahrhunderts mit der sozialen, sittlichen und religiösen Situation der Unterschicht in den Hamburger Hafen- und Arbeitervierteln in Berührung. Die dabei gemachten Erfahrungen veranlaßten ihn 1833 zur Gründung eines Rettungshauses für Kinder, dem sogenannten *Rauhen Haus*, dem 1844 eine Ausbildungsstätte für Diakone angeschlossen wurde. Im selben Jahr wurde ein eigenes Verlagsgeschäft gegründet, das die *Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Haus zu Horn bei Hamburg* herausgab. Diese Blätter, zu denen auch die obengenannte, von Döllinger rezipierte Schrift zählt, berichteten über den Fortgang der Arbeit der Inneren Mission und sorgten dafür, daß dieses Projekt bald weit über Hamburg hinausstrahlte. Zu Wichern und zur Inneren Mission vgl. überblicksartig Brakelmann, *Wichern*, S. 239ff., ders., *Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts*, S. 119ff., Beyreuther, *Geschichte der Diakonie*, S. 88ff., sowie ausführlich Mahling, *Innere Mission I*, S. 30ff.

<sup>28</sup>*Die Notstände der protestantischen Kirche und die innere Mission. Zugleich als zweite Nachricht über die Brüder des Rauhen Hauses als Seminar für die innere Mission*, in: Wichern, *Sämtliche Werke IV/1*, S. 229-295.

<sup>29</sup>Vgl. BSB Döllingeriana VII, 3, S. 126, wo Döllinger notiert: „In Lübeck beläuft sich die Zahl der Kommunikanten bis 1836 jährlich auf 9000 u. einige Hundert; nur 1835 ist schon ein Vorspiel auf die mit 1837 eintretende Abnahme; von da erscheinen abwärts gehend 8700, 8600, 8500, 8400, bis im letzten Jahr nur 8300 angegeben sind (das Jahr 1842 8800).– In den letzten 7 Jahren jährlich um 1000 Abendmahlsgegnossen weniger, als 12 Jahre früher!“ Diese Notiz bezieht sich auf Wichern, *Notstände*, S. 238.

<sup>30</sup>BSB Döllingeriana VII, 3, S. 127. Die Äußerung findet sich bei Wichern, *Notstände*, S. 242.

<sup>31</sup>Vgl. Lucian Hölscher, *Die Religion des Bürgers*, S. 598ff. Hölscher betrachtet den Rückgang der Abendmahlsbeteiligung als den besten Indikator für den Prozeß der Entkirchlichung und weist darauf hin, daß etwa in Berlin zwischen 1750 und 1850 die Abendmahlsbeteiligung von 150% auf 17%, in Hamburg zwischen 1750 und 1880 von 100% auf 8% gesunken sei. Folgt man Hölscher, so hat diese Entwicklungen sehr unterschiedliche Ursachen. So wurde die Kirchenzucht, mit deren Hilfe gegen säumige Kirchenbesucher vorgegangen werden konnte, seit der Mitte des 18. Jahrhunderts weniger streng oder gar nicht mehr ausgeübt. Der gesellschaftliche Druck, der nicht zuletzt den Gottesdienstbesuch und die Teilnahme am Abendmahl motiviert hatte, ließ also spürbar nach. Darüberhinaus führten vor allem in den Städten ein vermehrtes kulturelles Angebot, die Möglichkeit zu sonntäglichen Ausflügen und Spaziergängen nach dem Fall der Stadtmauern oder auch die zunehmende Sonntagsarbeit der unteren Schichten zum Fernbleiben vom Gottesdienst. Und nicht zuletzt war es die Kritik an Kirche und Religion, die weite Kreise der Bevölkerung in zunehmende Distanz zu den traditionellen Formen kirchlicher Frömmigkeit

Vor diesem Hintergrund ist es nun aber auffällig, wenn Döllinger in seinem Werk von 1846/48 darum bemüht ist, einen Verfall der Abendmahlsfrömmigkeit als typische Folgeerscheinung der Reformation nachzuweisen<sup>32</sup>. Auf der Grundlage der Quellenzeugnisse aus dem 16. Jahrhundert vertritt er die These, daß im Vergleich zum Mittelalter die Abendmahlsbeteiligung innerhalb des Protestantismus rapide zurückgegangen sei. Er betont, daß der Wegfall der Beichtverpflichtung und die Einführung des Laienkelchs die Attraktivität der Kommunion doch eigentlich hätte erhöhen müssen. Demgegenüber sei das Abendmahl aber vielfach verachtet und durch unbußfertige Sünder in blasphemischer Weise mißbraucht worden<sup>33</sup>. Diese beiden Momente – Rückgang der Kommunikantenzahlen und blasphemischer Umgang mit dem Abendmahl – nehmen aber, wie sich zeigte, in den zeitgenössischen Klagen einen herausgehobenen Stellenwert ein. Man darf annehmen, daß Döllinger in seiner *Reformation* diese zeitgenössischen Klagen, die er mit großer Aufmerksamkeit zur Kenntnis genommen hat, deutlich im Blick hat. Offenbar sucht er Kontinuitäten zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart des Protestantismus aufzuzeigen.

Indem Döllinger nun aber im Hinblick auf das 16. Jahrhundert einen Zusammenhang zwischen dem vermeintlichen Verfall der Abendmahlsfrömmigkeit und der Rechtfertigungslehre als dem zentralen Anliegen der Reformation behauptet<sup>34</sup>, erhält dieser Verfall den Charakter eines spezifisch protestantischen Problems. Damit lassen sich seine Ausführungen als Versuch verstehen, den zeitgenössischen Protestanten vor Augen zu führen, daß die von ihnen beklagten Erscheinungen keineswegs neuartige Entwicklungen seien, sondern daß sie unmittelbar auf die Reformation zurückgingen und sich unter veränderten Bedingungen – denn Döllinger ist ja davon überzeugt, daß der neuere Protestantismus sich theologisch unter dem Einfluß des Rationalismus weitgehend vom 16. Jahrhundert entfernt habe<sup>35</sup> – bis in die Gegenwart fortsetzten.

---

brachte.

<sup>32</sup>Vgl. dazu oben, S. 79.

<sup>33</sup>Vgl. etwa Döllinger, *Reformation* I, S. 331ff., wo u.a. folgende Klage Luthers angeführt wird: „Das Alles kann Jedermann wohl merken und greifen an diesem Stücke, daß jetzt die Leute so gering achten das heil. Sakrament des Leibes und Blutes unsers Herrn, und stellen sich dagegen, als sey nichts auf Erden, daß sie weniger bedürfen, denn eben dieses Sakraments, und wollen dennoch Christen heißen, lassen sich dünken, weil sie vom päpstlichen Zwange frei sind worden, sie seyen gar nicht mehr schuldig, dieß Sakrament zu brauchen, sondern mögen sein wohl entbehren und frei, ohne alle Sünde verachten. Und wenn solch Sakrament nirgends gebraucht würde, oder gar unterginge, das wäre ihnen gleichviel.“

<sup>34</sup>Döllinger knüpft dabei an das lutherische Abendmahlsverständnis an, das das Abendmahl als Zuspruch der Sündenvergebung deutet und den rechtem Empfang des Sakraments im Bewußtsein eigener Sündhaftigkeit erkennt. Vor diesem Hintergrund gelangt der Münchener Kirchenhistoriker zu der Schlußfolgerung, der im 16. Jahrhundert beklagte Verfall der Abendmahlsfrömmigkeit sei dadurch bedingt gewesen, daß die Reformation, anders als die mittelalterliche Kirche, keine sorgfältige Vorbereitung und Selbstprüfung als Voraussetzung für den Sakramentsempfang mehr gefordert habe, was notwendigerweise zu einer Geringschätzung und mißbräuchlichem Umgang mit dem Abendmahl habe führen müssen, vgl. oben, S. 79.

<sup>35</sup>Diese Entwicklung bestimmt seiner Ansicht nach auch Abendmahlsverständnis wie Abendmahlspraxis, nicht nur das der Theologen, sondern ebenso das der Gemeinden. So meint er in seiner Schrift *Der Protestantismus in Bayern* von 1843 mehrfach darauf hin, daß die lutherische Abendmahlslehre selbst bei den nicht-unierten Lutheranern faktisch aufgegeben sei und sich die Gemeinden durch einen unglaublichen Indifferentismus in Bezug auf den Sakramentsempfang auszeichneten. Hier spricht er, vgl. beispielsweise a.a.O., S. 12, von einer „Religions- und Sakramentsmengerei“. Der Sakramentsempfang werde im zeitgenössischen Protestantismus überhaupt nicht mehr von einem bestimmten Bekenntnis abhängig gemacht. Demgegenüber komme es selbst in der allenfalls nominell lutherischen Kirche Bayerns vor, daß an manchen Orten Reformierte zur Kommunion zugelassen seien, ja, daß an manchen Orten die Pfarrer neben der lutherischen die reformierte Lehre in Predigt und Unterricht vor-

### β. Die Wahrnehmung einer zunehmenden Verachtung der Geistlichkeit

Neben den Klagen über den Rückgang der Kommunikantenzahlen begegnen im Nachlaß Döllingers immer wieder Notizen, die auf Aussagen über eine zunehmende Verachtung der Geistlichkeit Bezug nehmen. Auch dabei handelt es sich um eine Thematik, die im 19. Jahrhundert vielfach diskutiert wird. Denn die zunehmende Entkirchlichung mußte sich zwangsläufig auf die Akzeptanz auswirken, die die Vertreter der Kirche in der Gesellschaft erfuhren. „Die evangelische Pfarrerschaft geriet in der industriellen Epoche wie kaum ein anderer akademischer Berufsstand sozial in die Defensive. Anders als Ärzte, Anwälte oder Beamte, die ihre Klientel ausweiten konnten, sahen sich die Pfarrer mit einer schrumpfenden Nachfrage nach ihren Dienstleistungen und einer sinkenden Akzeptanz kirchlicher Traditionen konfrontiert, Vorgänge, die ihr Ansehen und ihre soziale Bedeutung empfindlich bedrohten.“<sup>36</sup>

Diese Situation spiegelt sich in zahlreichen von Döllinger zur Kenntnis genommenen protestantischen Aussagen wieder<sup>37</sup>. Neben Klagen über die Mißachtung des Amtes durch das Konventikelwesen, das die besondere Bedeutung des Amtes in Frage stelle und sich in „unevangelischer“ Weise auf das Priestertum aller Getauften berufe<sup>38</sup>, wird vielfach die Ohnmacht der Geistlichkeit in Bezug auf jene Bevölkerungskreise beklagt, die sich zunehmend distanziert zur Kirche verhalten. Die Schuld für diesen Zustand wird nicht zuletzt bei der Geistlichkeit selbst gesucht, deren Verweltlichung dazu beitrüge, daß sie nicht mehr glaubwürdig sei und ihre Akzeptanz verlöre. So kritisiert etwa der Pommersche Pfarrer CARL BERNHARD MOLL (1806–1878)<sup>39</sup> in einer von Döllinger exzerpierten Passage seiner 1843 veröffentlichten Schrift *Die gegenwärtigen*

---

tragen würden, vgl. a.a.O., S. 14. Dieser Einschätzung entspricht eine Notiz im Nachlaß des Kirchenhistorikers, vgl. BSB Döllingeriana XVI, 77, Faszikel „Protestantica 1842–44“, unnumerierter Bogen: „Allgemeine Gleichgültigkeit der Lutheraner gegen das Sakrament. Diese Gleichgültigkeit hängt zwar zusammen mit dem allgemein verbreiteten Unglauben, Rationalismus und religiösen Indifferentismus; aber daß auch so viele unter ihnen, die wirklich noch am Christusglauben, doch gegen das Sakrament so gleichgültig sind, daß sie entweder die Zwinglische Vorstellung angenommen oder doch die Sache für unbedeutend halten und keine Bedenken tragen mit den offen Zwinglisch Gesinnten an einem Tisch zu communiciren, das ist die Aussaat Melanchthons. Die Lutherische Lehre selbst, durch ihn untergraben, und aus polemischer Neidsucht gegen die katholische Kirche ihres eigentlichen Bollwerks beraubt, konnte sich nicht länger halten. Der auch unter ihnen herrschend gewordene Wahn, daß es nur auf ein paar positive Dogmen ankomme, das Uebrige aber jeder sich beliebig zurecht legen könne.“

<sup>36</sup>Janz, *Bürger besonderer Art*, S. 83.

<sup>37</sup>Vgl. etwa BSB Döllingeriana XVI, 77, Faszikel „Protestantica 1842–44“, Bogen 5, wo der Kirchenhistoriker Bezug nimmt auf das *Vorwort* in: EKZ 30 (1842 I), Sp. 1-8, 9-16, 17-24, 25-32, 33-40, 41-44, und unter Verweis auf Sp. 22 notiert: „In Preußen wollte man durch die Verleihung von Orden und Bändern an viele Glieder des geistlichen Standes der verbreiteten Geringschätzung desselben entgegenreten.“ Bei dieser Notiz handelt es sich um ein fast wörtliches Zitat. Das Vorwort, das sich primär überhaupt nicht mit der Geringschätzung der Geistlichen beschäftigt, sondern das rechte Verhältnis von Kirche und Staat reflektiert, kritisiert die Ordensverleihungen als eine Vermischung von bürgerlichen und geistlichen Dingen.

<sup>38</sup>Vgl. dazu vor allem das in BSB Döllingeriana XVI, 70, unnumerierter Bogen, befindliche Zitat aus dem Werk Carl Bernhard Molls *Die gegenwärtige Noth der evangelischen Kirche Preußens, deren Ursachen und die Mittel zu ihrer Abhülfe*, Pasewalk 1843, in dem es auf S. 78 heißt: „Daß auch bey uns Elemente wirksam sind, welche, wenn sie zur Gestaltung kämen, eine Auflösung bewirken könnten, das wissen diejenigen am Besten, welche Gelegenheit haben, im Volke selbst zu beobachten, wie weit sich das Bewußtseyn von der Bedeutung des Amtes verloren und wie sehr man vergessen hat, daß das allgemeine Priesterthum der Gläubigen nur die Grundlage und der Boden für das Wirken des geistlichen Amtes in der Kirche selbst ist. Hie und da regt sich die Meinung, daß ein jeder Christ zum Taufen, Trauen etc. nicht bloß befähigt, sondern auch berechtigt sey, und es braucht zuweilen nur der geringsten Veranlassung, um diese Meinung ausbrechen und zu gesetzwidrigen und unevangelischen Eingriffen in die Amtsbefugnisse der Geistlichen sich entwickeln zu lassen.“

<sup>39</sup>Zu Moll siehe Hase, *Moll*, S. 115ff.

tige Noth der evangelischen Kirche Preußens, deren Ursachen und die Mittel zu ihrer Abhülfe<sup>40</sup> eine „ungeistliche Gesinnung“, die das Amt „noch immer“ als eine „Versorgungs-Anstalt“ betrachte und die „das vielfach getrübe, verrenkte und zerbrochene Verhältniß der Geistlichen zu ihren Gemeinden“, „die Zerrüttung des gottesdienstlichen Lebens“ und „den Verfall der Seelsorge“ provoziere<sup>41</sup>. Hier wird eine verweltlichte, die eigene Pfründe lediglich als Einkommensquelle betrachtende Haltung vieler Geistlicher beklagt, die zur Vernachlässigung der Amtspflichten führe und damit zum Verfall des kirchlichen Lebens beitrage. Demgegenüber wird ein Amtsethos gefordert, dem wieder die geistliche Dimension des Amtes bewußt sei. Ähnlich wird in einem 1842 unter dem Titel *Über die Ausbildung der Candidaten für das Predigtamt, und ihre rechte Stellung in der Kirche*<sup>42</sup> veröffentlichten Aufsatz OTTO VON GERLACHS (1801–1849), auf den Döllinger verweist<sup>43</sup>, konstatiert, daß in „einem großen Theil des Publikums unserer materiellen Zeit die Ansicht“ herrsche, „daß die Geistlichen einen Stand besoldeter, privilegirter Müssiggänger bildeten“<sup>44</sup>. Diese Auffassung wird zwar als „gehässig übertrieben“ betrachtet, doch lasse sich, so von Gerlach, keineswegs leugnen, daß viele Geistliche aufgrund mangelnder Aufsicht dazu verführt würden, ihre Amtsgeschäfte zu vernachlässigen, insbesondere in solchen Gemeinden, in denen das kirchliche Leben ohnehin schon sehr beeinträchtigt sei<sup>45</sup>.

Diese Äußerungen lassen sich in eine für den Protestantismus des 19. Jahrhunderts charakteristische Entwicklung einordnen, die das Amtsethos der Geistlichkeit betraf. Unter dem Einfluß des Rationalismus war der protestantische Pfarrer zum Träger und Vermittler bürgerlicher Kultur und Lebensführung geworden, der selbstverständlich am Leben der bürgerlichen Bildungsschicht teilnahm. Demgegenüber betonten vor allem die Vertreter der konfessionellen Theologie wieder stärker die Besonderheit des geistlichen Amtes und sahen seine spezifischen Aufgaben in der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, nicht zuletzt in bewußtem Gegenüber zur bürgerlichen Gesellschaft. Es wurde ein entsprechendes standesgemäßes Verhalten gefordert, das sich durch eine Distanz zur Umwelt auszeichnete und mit dem sich die Teilnahme am gesellschaftlichen Leben nicht mehr ohne weiteres vereinbaren ließ<sup>46</sup>. Wenn Moll und von Gerlach eine Verweltlichung der protestantischen Geistlichkeit in der Gegenwart beklag-

<sup>40</sup>Vgl. oben Anm. 38.

<sup>41</sup>Vgl. Moll, *Die gegenwärtige Noth*, S. 78, zitiert BSB Döllingeriana XVI, 70, unnumerierter Bogen.

<sup>42</sup>EKZ 30 (1842 I), Sp. 161-166, 169-174, 176-182.

<sup>43</sup>Vgl. BSB Döllingeriana XVI, 77, Faszikel „Protestantica 1842–44“, Bogen 5. Der Münchener Kirchenhistoriker gibt hier die oben zitierte Passage wieder.

<sup>44</sup>EKZ 30 (1842 I), Sp. 173.

<sup>45</sup>Vgl. a.a.O., S. 173f.

<sup>46</sup>Vgl. Janz, *Bürger besonderer Art*, S. 229ff., der von einer „Resakralisierung“ des Amtes im Gegenüber zur rationalistischen Konzeption spricht. Janz weist etwa darauf hin, daß von Pfarrern zunehmend verlangt wurde, sich von Festivitäten fernzuhalten oder ihnen zumindest in angemessener Würde beizuwohnen. Vgl. auch Hölscher, *Die Religion des Bürgers*, S. 613f., der, um das gewandelte Amtsethos zu verdeutlichen, zwei Beispiele aus Hannover anführt. Während der seit 1825 an der dortigen Marktkirche wirkende und noch im Geist der Spätaufklärung aufgewachsene Hermann Wilhelm Bödeker selbstverständlich mit den führenden bürgerlichen Familien seiner Gemeinde verkehrte, Auslands- und Badereisen unternahm, sich ein Reitpferd hielt, die schöne Literatur seiner Zeit rezipierte und regelmäßig im „Cafe auf der List“ verkehrte, wo er Zeitung las und mit Freunden disputierte, blieb dem an der hannoverschen Christuskirche um 1875 tätigen Richard Greve schon aufgrund zahlreicher Anforderungen überhaupt keine Zeit, am geselligen Leben der Stadt teilzunehmen. Hölscher spricht auch von einer Kontrolle, die die Geistlichkeit unter dem Einfluß eines rigideren Amtsethos gegenseitig ausübte.

gen und demgegenüber die Wiederherstellung eines angemessenen Standesbewußtseins als ein dringendes Zeitbedürfnis verstehen, durch das dem Niedergang des kirchlichen Lebens entgegengewirkt werden müsse, so bewegen sie sich auf dieser Linie.

Diese von Döllinger wahrgenommenen Äußerungen lassen sich wiederum in Beziehung setzen zu seinem Hauptwerk über die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts, in dem die Verachtung der protestantischen Geistlichen immer wieder als ein charakteristisches Merkmal der im Gefolge der Reformation eingetretenen Entkirchlichung aufgeführt wird<sup>47</sup>. Auch der Münchener Kirchenhistoriker macht bezeichnenderweise eine Verweltlichung der Geistlichkeit für diese vermeintlich weitverbreitete Erscheinung verantwortlich. Er behauptet also hinsichtlich der angeblichen Zustände des 16. Jahrhunderts denselben Kausalzusammenhang, den konservative Protestanten hinsichtlich des kirchlichen Lebens ihrer eigenen Gegenwart zu erkennen meinen.

Döllinger hält die Verweltlichung der Geistlichen für eine spezifische Folgeerscheinung der Reformation. Dabei verweist er auf die Umgestaltung des Amtes und insbesondere auf die Aufhebung des Zölibats. Von hier aus folgert er, daß, „da die Sorge für Weib und Kinder sichtlich einen großen Theil seiner Zeit und Thätigkeit in Anspruch nahm, seine Abhängigkeit verstärkte, und seine Bedürfnisse steigerte“, das geistliche Amt in den Augen der Menschen „mehr und mehr zu einem blossen Gewerbe und Brodberufe“ herabgesunken sei<sup>48</sup>. Darüberhinaus zieht er auch eine Verbindung zur reformatorischen Rechtfertigungslehre, die, wie er meint, bei den protestantischen Pfarrern ebenso wie bei der übrigen Bevölkerung eine „fleischliche Gesinnung“ hervorgebracht habe. Diese Lebensweise konnte seiner Auffassung nach nicht geeignet sein, ein Bewußtsein von der geistlichen Würde des Amtes bei den Pfarrern selbst herauszubilden, und mußte erst recht zu ihrer Verachtung in den Gemeinden führen<sup>49</sup>.

Wiederum sucht Döllinger offenbar vermeintliche Kontinuitäten zwischen einem von zeitgenössischen Protestanten beklagten Zustand und den vermeintlichen Verhältnissen des 16. Jahrhunderts aufzuzeigen und diese Verhältnisse als typische Folgeerscheinungen der Reformation darzulegen. Wird in der Gegenwart die verweltlichte Gesinnung zahlreicher Geistlicher kritisiert und für die zunehmende Entkirchlichung verantwortlich gemacht, so will er zeigen, daß diese Gesinnung keineswegs ein Novum darstelle, sondern bereits ein weit verbreitetes Merkmal der Pfarrerschaft in der Reformationszeit gewesen sei. Damit wird aber zugleich der Auffassung konservativer Protestanten, daß die Mißstände der Gegenwart durch den Rationalismus verursacht worden seien und diese durch eine Rückbesinnung auf das Erbe der Reformation überwunden werden könnten, die These entgegengestellt, daß der Protestantismus von Anfang

<sup>47</sup>Vgl. oben, S. 79.

<sup>48</sup>Vgl. Döllinger, *Reformation* I, S. 317.

<sup>49</sup>Vor allem in den beiden ersten Bänden der *Reformation* führt Döllinger zahlreiche Quellen an, die seiner Ansicht nach die unter der protestantischen Geistlichkeit herrschende „fleischliche Gesinnung“ beklagen. So berichtet Döllinger, *Reformation* I, S. 295, im Anschluß an Mathesius, daß Luther heftig über die „Aufführung der lutherischen Prediger“ geklagt habe: „er werde, sagte er, von seinen eigenen Leuten dahin genöthigt und gedrunge, daß er um einen Pfaffenthurm beim Churfürsten anhalten müsse, darin man solche wilde und ungezäumte Leute, wie in eine Prison, stecken könnte. Denn ihrer viele wollten sich doch mit dem Evangelium nicht mehr ziehen lassen. Alle, die der Bauchsorge und guter Tage halber in's Kloster gelaufen wären, die sprängen fleischlicher Freiheit halber wieder heraus, und der wenigere Theil, die er kenne, hätten ihren Mönch im Kloster gelassen.“ Zahlreiche Klagen über den Zustand der Geistlichkeit findet Döllinger bei Georg Witzel, vgl. a.a.O. I, S. 102ff. Vgl. ebenso a.a.O. II, S. 189f., S. 346 u. S. 651.

an mit entsprechenden Problemen zu kämpfen gehabt habe und die Verhältnisse der Gegenwart nur eine Fortsetzung der Zustände des 16. Jahrhunderts seien.

### γ. Die Wahrnehmung der Diskussion um das „Candidaten-Unwesen“

Auch im Zusammenhang einer anderen Thematik, die mit der vorangehenden in enger Beziehung steht, läßt sich eine solche Tendenz der *Reformation* anhand der Notizen und Exzerpte aus Döllingers Nachlaß ermitteln. Mehrfach begegnen hier zeitgenössische protestantische Klagen über eine mangelhafte Ausbildung der Pfarrerschaft, durch die der kritisierte verweltlichte Lebensstil gefördert werde. So wird etwa eine Passage aus dem 1817/18 veröffentlichten *Jahrbuch des protestantischen Kirchen- und Schulwesens von und für Schlesien* des Breslauer Theologen JOACHIM CHRISTIAN GASS (1766–1831)<sup>50</sup> zitiert, in der beklagt wird, daß sich die Predigtamtskandidaten zwischen dem Abschluß ihres Universitätsstudiums und dem Antritt ihrer ersten Pfarrstelle in der Regel als Hauslehrer ihren Unterhalt verdienen müßten, dadurch aber im höchsten Maße der Gefahr der Verweltlichung ausgesetzt seien: „die Nachteile eines solchen Lebens der Candidaten liegen vor Augen. Trägheit u. Vergnügungs-Sucht werden immer mehr angereizt u. genährt, die Liebe zum Studium erkaltet u. der große Beruf des Geistlichen tritt so sehr in die Ferne, daß besonders in den Städten, die, welche ihn doch künftig begleiten sollen, an Sonntagen überall nur nicht in der Kirche, also nicht da gefunden werden, wo künftig die Stelle ihres Wirkens sein soll.“<sup>51</sup>

Dieses Problem findet Döllinger ebenfalls angesprochen in dem bereits genannten Aufsatz Otto von Gerlachs aus dem Jahre 1842<sup>52</sup>. Der Aufsatz spricht sich für eine sinnvollere Nutzung der Wartezeit der Kandidaten aus und kritisiert ebenfalls die verbreitete Hauslehrertätigkeit, die „jenes unfreie, kriechende Wesen gegen Höherstehende, wovon man bei so vielen Landpredigern nachher die Spuren sieht“, produziere. Schlimmer sei es jedoch, so von Gerlach, daß die angehenden Geistlichen keinerlei Gelegenheit hätten, sich in ihren zukünftigen Berufspflichten zu üben. An der von Döllinger angeführten Stelle heißt es: „bei ihnen dauern alle Nachteile unseres Studentenlebens fort, ohne daß sie im mindesten seiner Vortheile genössen.“<sup>53</sup> Infolgedessen betrachtet von Gerlach die Verbesserung des Kandidatenwesens als „ein tiefes Bedürfnis der Zeit“ und regt dazu an, daß Pfarrer sich Predigtamtskandidaten als Gehilfen nehmen sollten, um sie auf diese Weise an ihren zukünftigen Beruf heranzuführen und dadurch einen Mißstand zu beseitigen<sup>54</sup>.

Diese Äußerungen sind zu verstehen im Zusammenhang eines besonderen Problems, mit dem sich der Protestantismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts konfrontiert sah. Die ver-

<sup>50</sup> *Jahrbuch des protestantischen Kirchen- und Schulwesens von und für Schlesien*, 2 Bände, Breslau 1817/18.

<sup>51</sup> BSB Döllingeriana XVI, 71, Bogen 49. Die Passage findet sich bei Gaß, *Jahrbuch I*, S. 378. Auf derselben Linie bewegt sich die ebenfalls von Gaß, vgl. a.a.O. I, S. 40, stammende Äußerung, die BSB Döllingeriana XVI, 71, Bogen 46, exzerpiert ist: „Und sollen wir endlich noch an das Geschäft der Hauslehrer erinnern, das den Zeitraum zwischen den Universitäts-Jahren u. der Berufung zu einem geistlichen Amt auszufüllen pflegt? Wer wüßte doch nicht, welche unangemeßne Vorbereitung es dazu für wie viele der unsrigen dadurch alle Selbstständigkeit verloren, oder sich auf andere Weise schon unfähig zu ihr am Berufe gemacht haben, ehe sie ihn antraten.“

<sup>52</sup> Vgl. oben, Anm. 42. BSB Döllingeriana XVI, 77, Faszikel „Protestantica 1842–44“, Bogen 5, verweist Döllinger mit der Notiz „Candidaten-Unwesen“ auf Sp. 162 dieses Aufsatzes, wo die oben skizzierten Ausführungen begegnen.

<sup>53</sup> EKZ 30 (1842 I), Sp. 162.

<sup>54</sup> Vgl. a.a.O., S. 177ff.

schiedenen deutschen Landeskirchen waren nämlich bemüht, die Ausbildung der Pfarrer neu zu organisieren und in stärkerem Maße an die Kirche anzubinden. Nachdem einige Landeskirchen bereits neue Ansätze entwickelt hatten<sup>55</sup>, wurde das Thema schließlich auch in Preußen verhandelt. Hier bestand die berufliche Ausbildung der Pfarrer lediglich aus dem akademischen Studium. In der oft mehrjährigen Phase zwischen dem Abschluß des Studiums und dem Antritt der ersten Pfarrstelle blieben die Kandidaten sich selbst überlassen und mußten sich irgendeine Form des Lebensunterhalts suchen<sup>56</sup>. Insbesondere konservativ-orthodoxe Kreise empfanden eine Beseitigung dieses Zustandes als drängendes Zeitproblem für die Kirche. Dabei wurde, nicht zuletzt unter Verweis auf den Rationalismus, ein zerstörerischer Einfluß des Universitätsstudiums auf den Charakter und vor allem auf den Glauben der Kandidaten behauptet und eine Ergänzung der theologischen Bildung durch religiös-charakterliche Festigung gefordert<sup>57</sup>.

Auffälligerweise begegnet gerade diese letztgenannte Einschätzung in Döllingers *Reformation*, in der ebenfalls die genannte Thematik, nun allerdings im Hinblick auf das Reformationszeitalter, behandelt wird. Der Münchener Kirchenhistoriker führt aus, daß sich die Ausbildung der protestantischen Pfarrerschaft lediglich auf den Besuch der Universitäten beschränkt habe. Hier aber, so argumentiert er, seien die jungen Theologen ohne Aufsicht und geistliche Leitung den „sittlich nachtheiligen Folgen des Universitätslebens“ ausgesetzt gewesen und in einer Weise verweltlicht worden, daß sie zu ihrem späteren Amt gänzlich ungeeignet geworden seien<sup>58</sup>.

Döllinger behauptet also für das Reformationszeitalter, ähnlich wie zeitgenössische Protestan-

<sup>55</sup>Dabei entstanden zwei unterschiedliche Konzepte. In Württemberg sowie in einigen anderen Landeskirchen wurde ein Lehrvikariat eingeführt, in dem die Kandidaten in ihre zukünftigen Amtspflichten eingewiesen wurden. Andernorts wurden unabhängig davon Predigerseminare eingerichtet. Das älteste entstand zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Hannover im ehemaligen Zisterzienserkloster Loccum, wo man bereits im 17. und 18. Jahrhundert junge Theologen zu Studienzwecken aufgenommen hatte. Loccum diente als Vorbild für ähnliche Einrichtungen. Bis 1850 entstanden insgesamt sieben in Deutschland, die aber in der Regel einen sehr elitären Charakter trugen und daher nur wenige Kandidaten aufnahmen, vgl. Janz, *Bürger besonderer Art*, S. 194ff.

<sup>56</sup>Vgl. a.a.O., S. 192f. Zwar bestand in Wittenberg ein Predigerseminar, doch dieses nahm nur etwa 5% des preußischen Pfarrernachwuchses auf, was insofern umso problematischer war, als die Zahl der Theologiestudenten deutlich zunahm.

<sup>57</sup>Vgl. a.a.O., S. 201ff.

<sup>58</sup>Vgl. Döllinger, *Reformation I*, S. 472. Siehe auch a.a.O., S. 295f., wo Döllinger folgende Episode berichtet: „Als Johann Spangenberg im Jahre 1543 zu Wittenberg war, und die Studenten, da Spangenberg mit Luther aus dem Collegium ging, in großen Haufen auf dem Platze standen, da fragte Luther den Spangenberg, wie viele er glaube, daß sie jetzt Studenten hätten; und als dieser antwortete, er glaube, über tausend, da sprach Luther: ‚Ja, ich glaube bei zweitausend, ehe mehr, denn weniger. Denn unsere Universität ist nie stärker gewesen als jetzt. Wie viel meint ihr aber, daß rechtschaffene Theologen aus solchem Haufen sollten werden?‘ Dr. Spangenberg sprach: ‚ein zwei- oder dreihundert.‘ Da sprach Lutherus mit tiefem Seufzen: ‚Ja wohl, hundert! Wenn zweien oder drei rechtschaffene Theologen aus all den jungen Leuten, die jetzund allda vorhanden sind, werden, so hätten wir Gott viel zu danken! – Wie viele werden andern Sinnes, wenn sie (das studium theologicum) schon angefangen haben, und begeben sich auf andere Fakultäten? Wie viele werden ihrer vor Theologen promovirt um bloßer Gunst und Gaben willen, auch wohl um Gunst und Freundschaft willen, die doch nichts weniger sind, als Theologen? Wie viele sind ihrer denn auch, die sich nur um Brauchs willen auf die Pfarre begeben, denen die Religion ganz und gar kein Ernst ist? Wie viel sind derer, die wohl anfangen, und wenn sie zu Diensten kommen, sich fein und wichtig einlassen, und danach nicht fortfahren, oder wohl gar die Dienste aufsagen und resigniren, freien eine reiche Wittwe, fangen Händel an und warten der Nahrung. Daß ich jetzt geschweige der Apostaten und Mamelucken, und derer, die um Gewinnstes willen, oder aus Furcht die Wahrheit verschweigen, oder sonst ihr Amt nicht treulich verrichten? Wahrlich, rechte Theologen sind seltsame Vögel auf Erden. Ihr findet unter tausend selten zweien oder auch wohl Einen. Und zwar die Welt ist auch solcher rechtschaffener Lehrer nicht mehr werth. Sie will sie auch nicht mehr haben; es wird übel zugehen, wenn ich und Ihr und etliche wenige Andere hinweg sind. Gott mag sich alsdann unserer Nachkommen erbarmen, und mit dem jüngsten Tage nicht lange ausbleiben.““

ten es für ihre kirchliche Gegenwart unternehmen, einen Kausalzusammenhang von ausschließlich universitärem Theologiestudium und Verweltlichung der Geistlichkeit. Damit stellt sich die im 19. Jahrhundert als problematisch empfundene Gestalt der Pfarrerausbildung bereits als Problem des 16. Jahrhunderts dar. Zugleich bringt er dieses Problem wiederum in grundsätzlicher Weise mit der Reformation selbst in Verbindung. Döllinger vertritt die These, die einseitige Universitätsausbildung der Theologen habe ihren Ursprung darin, daß durch die Reformation die seit dem Mittelalter bestehenden kirchlichen Einrichtungen zur Erziehung und Bildung des Priesterstandes abgeschafft worden seien. Entsprechender Ersatz sei demgegenüber nicht geschaffen worden<sup>59</sup>. Darüberhinaus vertritt er die Ansicht, daß es sich keineswegs nur um ein organisatorisches Problem gehandelt habe, das durch entsprechende Konzepte zu beheben gewesen wäre. Er verweist auf das angeblich verlorengegangene Bewußtsein von der Bedeutung des Amtes, ja, auf den religiösen Verfall überhaupt<sup>60</sup>. Auch in diesem Zusammenhang verweist er auf „die demoralisierende Tendenz und Wirkung der protestantischen Lieblingslehren, die natürlich auch im gelehrten Unterrichte stets an die Spitze gestellt, und als die im Leben wie in der Theorie zur Herrschaft bestimmten Principien des ganzen Systems behandelt und eingepägt wurden.“<sup>61</sup> Indem er die Rechtfertigungslehre als das zentrale reformatorische Anliegen in letzter Konsequenz für die angeblich defizitäre Pfarrerausbildung verantwortlich macht, führt er diese in grundsätzlicher Weise auf die Reformation zurück.

Unverkennbar ist Döllinger um den Nachweis bemüht, daß das im 19. Jahrhundert von konservativ-orthodoxen Protestanten so vielfach beklagte „Candidaten-Unwesen“ keineswegs erst eine Gegenwarterscheinung, sondern ein spezifisches Phänomen des Protestantismus sei, das sich immer schon entsprechend negativ ausgewirkt habe. Als Ursache macht er einen grundsätzlichen Mangel an religiöser Gesinnung geltend, der seiner Ansicht nach durch die Reformation selbst provoziert wurde und den Protestantismus seither bestimmt habe. Vor diesem Hintergrund lassen sich seine Ausführungen in der *Reformation* schließlich auch als Versuch verstehen, den Protestanten die Vergeblichkeit aller in der Gegenwart unternommenen Bemühungen um eine bessere geistliche Erziehung der angehenden Pfarrerschaft und damit um eine Hebung des kirchlichen Lebens drastisch vor Augen zu führen.

Wie wenig Chancen Döllinger tatsächlich diesen Bemühungen einräumt, zeigt sich anhand eines Zitates in seinem Nachlaß, das der schon genannten Schrift Wicherns<sup>62</sup> von 1844 entstammt. In der entsprechenden Passage verweist Wichern auf den beklagenswerten Zustand der Seelsorge und des kirchlichen Lebens in Hamburg und sieht in diesem Zustand die Notwendigkeit begründet, für die geistliche Betreuung der weitgehend entkirchlichten unteren Schichten nicht die Amtsträger, sondern die Mitarbeiter der Inneren Mission heranzuziehen. Im Hinblick auf die amtsgebundene Seelsorge stellt Wichern resigniert fest, daß in Hamburg bereits im 18. Jahrhundert der Versuch unternommen worden sei, ein Seminar zur besseren Qualifizierung

<sup>59</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 471f.

<sup>60</sup>Vgl. a.a.O. I, S. 474, wo der Kirchenhistoriker darauf aufmerksam macht, daß bereits im 16. Jahrhundert Anregungen gemacht worden seien, eigene Anstalten zur Bildung für künftige Geistliche zu gründen. Doch habe man sehr schnell bemerkt, „wie gering die Hoffnung sei, solche bei der herrschenden protestantischen Ansicht, und nachdem die altkirchlichen zerstört waren, zu erlangen.“

<sup>61</sup>A.a.O. I, S. 472.

<sup>62</sup>Vgl. oben, Anm. 28.

der Predigtamtskandidaten einzurichten und einzelne Kandidaten an den Hamburger Hauptkirchen den Pastoren zuzuordnen, um diese in der Seelsorge und durch andere Hilfsdienste zu unterstützen. Das Ergebnis ist für den Begründer der Inneren Mission jedoch erschütternd: „aus all dem ist Nichts geworden.“<sup>63</sup> Vor dem Hintergrund der übrigen Notizen und Exzerpte aus seinem Nachlaß, die im Zusammenhang mit der zeitgenössischen innerprotestantischen Diskussion um die Ausbildung der Pfarrerschaft stehen, sowie der skizzierten Ausführungen in seiner *Reformation* läßt sich Döllingers Interesse für Wicherns Klage nur in einem einzigen Sinne deuten: Für ihn zeigt diese Klage deutlich, daß die Hoffnung, die Neuordnung der theologischen Ausbildung werde zur Hebung des geistlichen Bewußtseins unter den Pfarrern und damit zur Erneuerung des kirchlichen Lebens beitragen, eine Illusion sei<sup>64</sup>.

#### δ. Döllingers Absage an eine Rückbesinnung auf die Reformation als Mittel zur Überwindung der Entkirchlichung

Die bisher betrachteten Notizen und Exzerpte des Münchener Kirchenhistorikers zeigen deutlich, daß dieser den Protestantismus seiner Gegenwart durch einen Verfall des kirchlichen Lebens bestimmt sieht. Dabei hat er Erscheinungen im Blick, die im Zusammenhang mit der im 19. Jahrhundert zunehmenden Entkirchlichung stehen und die auch von konservativen Kreisen mit großer Beunruhigung wahrgenommen werden. In seiner dreibändigen *Reformation* verweist Döllinger im Hinblick auf das Reformationszeitalter auf ganz ähnliche Erscheinungen, wenn er von einem vor allem durch die reformatorische Rechtfertigungslehre verursachten Verfall der Frömmigkeit spricht. Teilweise ließ sich feststellen, daß er dabei Parallelen zieht, die bis ins Detail hinein in den zeitgenössischen protestantischen Äußerungen deutliche Entsprechungen finden. Von hier aus legt sich der Schluß nahe, daß sein Bemühen, einen im 16. Jahrhundert eingetretenen Verfall der Frömmigkeit nachzuweisen, in bewußtem Bezug zu den von ihm wahrgenommenen Zuständen innerhalb des zeitgenössischen Protestantismus stehen. Döllinger will offenbar zeigen, daß die in der Gegenwart beklagten Zustände keineswegs erst auf neuere Entwicklungen zurückzuführen seien, sondern daß vielmehr die Reformation als eigentliche Ursache zu betrachten sei.

Dieses Anliegen ließ sich als Antwort verstehen auf die vor allem von konservativen Protestanten vorgetragene Auffassung, daß eine Überwindung der Entkirchlichung und eine Beseitigung zeitgenössischer Mißstände durch eine Rückbesinnung auf das 16. Jahrhundert herbeizuführen sei. Daß Döllinger sich tatsächlich mit dieser Auffassung auseinandersetzt, zeigt sich an einer Notiz aus seinem Nachlaß. Diese Notiz bezieht sich auf die Rezension eines unbekanntem Verfassers in der *Evangelischen Kirchenzeitung* aus dem Jahre 1842, in der eine anläßlich des

<sup>63</sup>Wichern, *Notstände*, S. 242, zitiert nach BSB Döllingeriana VII, 3, S. 127.

<sup>64</sup>So sieht Döllinger die Klagen über den entsprechenden Zustand der protestantischen Geistlichkeit auch nicht abreißen. In BSB Döllingeriana X, 45, 1, Bogen 68, findet sich ein Exzerpt aus einer Rezension des 1848 von Johann Peter Romang veröffentlichten Werkes *Der neueste Pantheismus, oder die junghegel'sche Weltanschauung, nach ihren theoretischen Grundlagen und praktischen Konsequenzen*. Die Rezension ist abgedruckt in: Neues Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik 15 (1848), S. 217-230. Das Exzerpt Döllingers ist mit der Überschrift „Die protestantische Geistlichkeit“ versehen und lautet folgendermaßen: „die protestantischen Geistlichen studiren, aber sie werden nicht erzogen; eine schwierige, weitläufige, oft fast sonderbare Art des Wissens eignen sie sich an; aber daß die Religion in ihnen eine Tugend, eine Kraft, eine ihr ganzes Wesen durchdringende Lebensmacht werde, darauf ist ihre Bildung nicht gehörig angelegt.“ Es handelt sich dabei um eine Äußerung Romangs, die in der von Döllinger rezipierten Besprechung a.a.O., S. 229, zitiert wird.

Reformationsjubiläums der Stadt Halle veröffentlichte Festschrift und die in ihr abgedruckten Predigten und Festreden besprochen werden<sup>65</sup>. Der Münchner Kirchenhistoriker verweist auf die Schlußpassage der Rezension, in der zusammenfassend Bilanz gezogen wird über das Reformationsjubiläum<sup>66</sup>. In einer für die Tendenz der *Evangelischen Kirchenzeitung* charakteristischen Weise wird anerkennend hervorgehoben, daß es der Stadt Halle „keineswegs an christlich gesinnten und dem Bekenntnisse nach frommen, evangelischen Predigern“ fehle. Die Mehrheit unter ihnen habe „in den Fundamentallehren sich an die heilige Schrift nach der wahren Auslegung unserer Confession“ gehalten<sup>67</sup>. Der Rezensent steht also auf der Seite des konservativ-orthodoxen Protestantismus und grenzt sich deutlich von einer Aushöhlung des reformatorischen Bekenntnisstandes ab, wie er etwa auf rationalistischer Seite begreife.

Dennoch werden die während des Reformationsjubiläums gehaltenen Predigten und Festreden kritisiert. Der Rezensent vertritt die Auffassung, daß ein solches Jubiläum auch dazu dienen müsse, über die gegenwärtigen Mißstände der Kirche zu reflektieren und den Gemeinden unter Verweis auf das 16. Jahrhundert vor Augen zu führen, welche Veränderungen dringend notwendig seien. Eine solche Intention aber lasse sich in den besprochenen Predigten und Festreden nicht erkennen. Zwar begegne in ihnen fast durchweg eine gehässige Polemik gegen die römisch-katholische Kirche und die in ihr herrschenden Übelstände. Keiner der Prediger und Festredner zeige aber den Mut, auf entsprechende Verhältnisse in der eigenen Kirche hinzuweisen und sich durch das Vorbild der Reformatoren zu Lösungen inspirieren zu lassen<sup>68</sup>. Es wäre dringend notwendig gewesen, „auf die eigenen Gebrechen zu schauen und vor allen Dingen zu sagen, daß wir uns nach einem frommen Volke, nach Freiheit oder richtiger Unabhängigkeit der Kirche von bedrückenden weltlichen Einflüssen, nach kräftiger Handhabung frommer Kirchenzucht, nach evangelischen Predigern (evangelisch in Wort und Wandel), nach evangelischen Schulen höchster und niedrigster Klasse, kurz nach alle dem sehnen, was die Reformatoren so herrlich angebahnt und zum Theil schon ausgerichtet, die Nachkommen aber vergessen oder zerstört haben.“<sup>69</sup>

Die auf diese Äußerung bezugnehmende Notiz Döllingers zeigt, daß er innerhalb des konservativen Protestantismus die Überzeugung wahrnimmt, das kirchliche Leben habe durch neuere Entwicklungen Schaden genommen und müsse durch eine Rückbesinnung auf die Reformation in grundlegender Weise erneuert werden. Bemerkenswerterweise werden auch in der Rezension Probleme angesprochen, die der Münchener Kirchenhistoriker, wie sich erkennen ließ, besonders im Blick hat: Das Fehlen eines „frommen Volkes“ wird ebenso beklagt wie der Mangel an einer Geistlichkeit, die sich durch eine ihrem Amt entsprechende Gesinnung auszeichne, und schließlich wird die Notwendigkeit von „evangelischen Schulen“ betont. So sehr der Rezensent

<sup>65</sup>Die dritte Reformations-Jubelfeier der Stadt Halle. Predigten und Reden nebst einer Beschreibung der Jubelfeier, Halle, 1841, in: EKZ 30 (1842 I), Sp. 185-188, 193-195, 201-207.

<sup>66</sup>Vgl. BSB Döllingeriana XVI, 77, Faszikel „Protestantica 1842-44“, Bogen 5, wo Döllinger auf EKZ 30 (1842 I), Sp. 207, verweist und dabei notiert: „Fahrt nur fort, wie es längst wieder von den zahlreichen Predigern am Reformations-Jubelfest zu Halle geschehen, der katholischen Kirche alles erdenklich Böse nachzusagen, wie es selbst von Einsichtigeren eurer eigenen Partei gerügt wird“.

<sup>67</sup>Vgl. EKZ 30 (1842 I), Sp. 206.

<sup>68</sup>Vgl. a.a.O., Sp. 207.

<sup>69</sup>Ebd.

die Defizite der Gegenwart beklagt, so sehr ist er davon überzeugt, daß die Reformationszeit in dieser Hinsicht ein viel besseres Bild geboten habe. Erst die „Nachkommen“ der Reformatoren, was für ihn wohl soviel bedeutet wie: erst die Aufklärung mit ihren verflachenden Tendenzen sowie der Rationalismus, hätten zu einem folgenschweren Umbruch und zur Zerstörung des reformatorischen Erbes geführt. Dementsprechend wird eine Beseitigung der neueren Entwicklungen gefordert und die Zukunft des Protestantismus in einer Neuorientierung an der Vergangenheit gesehen, nicht zuletzt in Bezug auf Religiosität und Frömmigkeitspraxis.

Vor diesem Hintergrund wird man Döllingers in der *Reformation* unternommenen Versuch, eine im Gefolge der Reformation eingetretene Entkirchlichung nachzuweisen, tatsächlich als Versuch betrachten dürfen, dieser Sichtweise entgegenzutreten. Indem er diese Entkirchlichung an Beispielen verortet, die in den von ihm wahrgenommenen zeitgenössischen protestantischen Klagen ihre Entsprechung finden, will er zeigen, daß der Protestantismus immer schon von verheerenden religiösen Zuständen bestimmt gewesen sei und daß die gegenwärtigen Verhältnisse als Folge der Reformation und d.h. als Konsequenz der Trennung von der römisch-katholischen Kirche zu betrachten seien. Döllinger will darlegen, daß die Behauptung einer besseren Frühzeit des Protestantismus eine bloße Illusion und eine Lösung der beklagten Probleme auf der Grundlage protestantischer Prinzipien nicht zu leisten sei.

## ii. Döllingers Wahrnehmung eines Verfalls der Ehe- und Sexualmoral vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Diskussion um Ehescheidung und nichteheliche Lebensgemeinschaften

Diese Intention läßt sich in besonderer Weise aufzeigen anhand einer Thematik, die in der *Reformation* im Zusammenhang der Darstellung des vermeintlichen Verfalls der Sittlichkeit ausführlich behandelt wird: dem Verhältnis der Reformation zu Ehe und Sexualität und die daraus erwachsenen Folgen. Die Thematik wird, darauf wurde schon hingewiesen, in dem dreibändigen Werk immer wieder aufgegriffen und schließlich im zweiten Band sogar in einem eigenen Kapitel entfaltet. Döllinger vertritt hier die Auffassung, daß die Reformation durch ihre Überbewertung der Sexualität die Institution Ehe untergraben habe. Sie habe eine „überhandnehmende Lüsternheit und Frechheit“ provoziert, durch die die Bereitschaft zu Ehebruch und Ehescheidung erhöht worden sei. Darüberhinaus habe sie bewirkt, daß zahlreiche Menschen, die aus materiellen Gründen nicht in der Lage gewesen seien, eine Ehe einzugehen, ihren Geschlechtstrieb in nichtehelichen Beziehungen befriedigt hätten<sup>70</sup>.

Gerade aber diese beiden Momente – der Anstieg der Ehescheidungen und die zunehmende Verbreitung sogenannter „wilder Ehen“ – wurden im 19. Jahrhundert von konservativen Kreisen sowohl auf römisch-katholischer als auch auf protestantischer Seite als Indizien für einen sittlich-moralischen Verfall betrachtet und waren Gegenstand lebhafter Auseinandersetzungen<sup>71</sup>. Die Ehescheidungsthematik spielte vor allem in den protestantischen Staaten Nord-

<sup>70</sup>Vgl. oben, S. 81.

<sup>71</sup>Auf die besondere Brisanz der Ehescheidungsthematik für das 19. Jahrhundert verweist Schnabel, *Deutsche Geschichte* I, S. 255, der seinerseits ebenfalls von einer „Auflösung der Sitte“ spricht. Schnabel nennt dabei als auslösenden Faktor das Liebesideal der Romantik, das eine erhöhte Bereitschaft zur Ehescheidung und zum Eingehen neuer Ehen nach sich gezogen habe. „Sie [die Romantiker, St. L.] haben ihr Liebesleben mit einer Zügellosigkeit geführt, das bis dahin unerhört war. Wenn Chateaubriand neben seiner Gattin sich noch Maitressen

deutschlands eine besondere Rolle. Hier war im Zuge der Aufklärung seit der Mitte des 18. Jahrhunderts die Ehegerichtsbarkeit den geistlichen Konsistorialgerichten<sup>72</sup> entzogen und die Ehe als gesellschaftstragende Institution der staatlichen Gesetzgebung unterstellt worden<sup>73</sup>. Vorreiter dieser Entwicklung war Preußen, das schließlich durch das seit 1794 gültige *Allgemeine Landrecht* die Ehescheidung durch die Vermehrung der Scheidungsgründe erleichterte und die Scheidung aufgrund des Konsenses der Eheleute zuließ<sup>74</sup>.

Die Kirchen wurden durch die neue Ehegesetzgebung mit schwerwiegenden Probleme konfrontiert<sup>75</sup>. In Preußen sah vor allem die konservativ-protestantische Orthodoxie in den Regelungen des Allgemeinen Landrechts den verderblichen Geist der Aufklärung am Werk, der die Heiligkeit der christlichen Ehe zerstöre. Dabei wurde auf eine Zunahme der Ehescheidungen verwiesen und vor einer drohenden Zerrüttung von Staat und Gesellschaft gewarnt<sup>76</sup>. 1829 nahm die *Evangelische Kirchenzeitung* den Kampf gegen das Scheidungsrecht des Allgemeinen Landrechts auf und forderte eine Rückkehr zu christlichen Grundsätzen in der Ehescheidungspraxis, was bedeuten sollte: zu einer Ehescheidungspraxis, wie sie von der Reformation eingerichtet und bis ins 18. Jahrhundert hinein festgehalten wurde<sup>77</sup>.

Friedrich Wilhelm IV. machte sich diese Forderung im Zuge seiner Bemühungen um einen

---

hielt, so war dies Brauch und Überlieferung, keine Romantik; aber wenn die Schlegel und ihr Kreis Ehen in der freiesten Weise wechselten, wenn diese Mißachtung der Ehe bei ihnen allgemein war und die gleiche Autonomie für Mann und Frau galt, so nahmen sie damit eine Auflösung der Sitte vorweg, der die abendländische Gesellschaft sich nur zögernd und im Laufe eines Jahrhunderts durch Brauch und Gesetzgebung genähert hat, gegen die sich aber auch ebensoviele sittliche Gegenkräfte erhoben haben.“ Eine ähnliche Einschätzung des romantischen Liebesideals findet sich bei Hesse, *Evangelisches Ehescheidungsrecht*, S. 124f.

<sup>72</sup>Diese Gerichte übten seit dem 16. Jahrhundert die Ehegerichtsbarkeit aus, nachdem die Reformation die Ehescheidung grundsätzlich erst ermöglicht hatte, vgl. a.a.O., S. 105ff., und Blasius, *Ehescheidung in Deutschland*, S. 22ff.

<sup>73</sup>Vgl. Hesse, *Evangelisches Ehescheidungsrecht*, S. 112ff.

<sup>74</sup>Vgl. Blasius, *Ehescheidung in Deutschland*, S. 27ff. Die Reformation hatte im Gegensatz zur mittelalterlichen Kirche, die prinzipiell von der Unauflöslichkeit der Ehe ausging und lediglich Annullierungen vornahm, die Ehescheidung in Fällen zugelassen, bei denen schwerwiegende Gründe vorlagen und die sich theologisch begründen ließen. Die Wiederverheiratung wurde nur dem unschuldig gesprochenen Teil gestattet. Demgegenüber wurde das neue preußische Ehescheidungsrecht vielfach als völlige Freigabe der Ehescheidung verstanden und kritisiert, daß die Trennung geradezu dem Belieben der Eheleute anheimgestellt werde. Blasius, a.a.O., S. 30f., weist jedoch darauf hin, daß die Ehegesetzgebung des Allgemeinen Landrechts keineswegs darauf abzielte, die Scheidung ganz in das Belieben der Eheleute zu stellen. Es waren die Richter, die über die Scheidung der Ehe entschieden, und sie wurden angehalten, das gute Vernehmen der Eheleute wieder herzustellen. Das Allgemeine Landrecht zielte also auf die Erhaltung der Ehen ab. Darüberhinaus hielt es am Schuldprinzip fest und versagte ebenfalls dem schuldig gesprochenen Teil die Wiederverheiratung.

<sup>75</sup>Diese Probleme entstanden nicht zuletzt dadurch, daß staatlicherseits auf die Einführung einer Ziviltrauung verzichtet worden war, so daß zweite Ehen notwendigerweise kirchlich geschlossen werden mußten. Lehnte die römisch-katholische Kirche eine zweite Eheschließung grundsätzlich ab, so wurde etwa in Preußen Katholiken, die nach staatlichem Recht geschieden worden waren, nahegelegt, eine zweite Ehe vor einem evangelischen Geistlichen einzugehen, eine Empfehlung, die selbstverständlich Anlaß für Konflikte bot, vgl. Blasius, *Ehescheidung in Deutschland*, S. 40ff. Für den Protestantismus bestand das Problem darin, daß die Kirche von der Ehegerichtsbarkeit völlig ausgeschlossen war und Scheidungsgründe zur Anwendung kamen, die sich nicht aus der Heiligen Schrift legitimieren ließen.

<sup>76</sup>Vgl. a.a.O., S. 58f.

<sup>77</sup>Vgl. Graf, *Restorationstheologie oder neulutherische Modernisierung*, S. 95. Die *Evangelische Kirchenzeitung* rief die protestantischen Pfarrer u.a. zum Widerstand gegen die staatlich verordnete Pflicht zur Trauung Geschiedener auf. Eine Rückbesinnung auf die Reformation im Hinblick auf die Ehescheidungsgesetzgebung klagte auch Otto von Gerlach in seiner 1833 erschienenen Schrift *Ueber die heutige Gestalt des Eherechts* ein, vgl. dazu Hesse, *Evangelisches Eherecht*, S. 120ff.

christlichen Staat zu eigen und ordnete eine Entfernung aller „den Lehren des Christenthums widersprechenden Grundsätzen“ aus dem Eherecht an<sup>78</sup>. Ein im Oktober 1842 vorgelegter Gesetzesentwurf, der die Scheidungsgründe wieder deutlich verminderte, stieß in der Öffentlichkeit jedoch auf ein weitgehend negatives Echo und wurde schließlich abgewiesen<sup>79</sup>. 1844 konnte lediglich eine Erschwerung des Ehescheidungsverfahrens erreicht werden<sup>80</sup>.

Eng verbunden mit der Ehescheidungsdiskussion war das Thema der sogenannten „wilden Ehen“, die infolge der durch die industrielle Revolution ausgelösten Migration eine geradezu zeittypische Erscheinung des 19. Jahrhunderts darstellten. Da zum Eingehen einer Ehe der Besitz des Gemeindebürgerrechts oder eine förmliche Ansässigmachung in der Gemeinde erforderlich war, umgekehrt aber für die Kommunen mit der Verleihung des Bürgerrechts eine Verpflichtung zur Armenunterstützung verbunden war, wurden vielerorts hohe ökonomische Hürden zur Erlangung des Bürgerrechts aufgerichtet. Infolgedessen lebten zahlreiche Menschen notgedrungenenmaßen in nichtehelichen Lebensgemeinschaften<sup>81</sup>. Auch gegen diese Entwicklung richtete sich die Empörung konservativ-kirchlicher Kreise, die in den „wilden Ehen“ als „Hauptquellen und Pflanzschulen der Unsittlichkeit“ eine Gefahr für Staat und Gesellschaft erblickten, dabei aber die sozialen Ursachen meist übersahen. Parallel zu den Bemühungen um eine Revision des Scheidungsrechts wurde in Preußen die Strafbarkeit des Ehebruchs und der Unzucht sowie die Beseitigung des durch das Allgemeine Landrecht garantierten Rechtsanspruchs unehelicher Mütter gefordert<sup>82</sup>. Unabhängig davon verfügte Friedrich Wilhelm IV. die Auflösung nichtehelicher Lebensverhältnisse durch polizeiliche Gewalt<sup>83</sup>.

Die *Historisch-politischen Blätter* in München verfolgten die skizzierten Entwicklungen in Preußen mit großem Interesse und veröffentlichten mehrere diesbezügliche Berichte<sup>84</sup>. Dieses Interesse begründete sich nicht zuletzt dadurch, daß es in Bayern ebenfalls zu einer lebhaften Diskussion um die Ehescheidungsfrage kam, die hier aufgrund besonderer Voraussetzungen zu einer konfessionellen Polarisierung führte<sup>85</sup>. Im Hinblick auf Preußen beklagten auch die

<sup>78</sup>Vgl. Blasius, *Ehescheidung in Deutschland*, S. 58f. Bereits unter Friedrich Wilhelm III. war es zu ersten Überlegungen für eine Revision des Allgemeinen Landrechts im Hinblick auf die Ehescheidung gekommen, die aber nicht sehr weit führten, vgl. a.a.O., S. 56f. Auf die Boykottierung der Ehegesetzgebung durch protestantische Pfarrer und Theologen reagierte der preußische Staat unter Friedrich Wilhelm III. mit äußerster Empfindlichkeit. Die *Evangelische Kirchenzeitung* erhielt 1829 eine scharfe Rüge, und als Otto von Gerlach sich 1836 weigerte, Trauungen von Geschiedenen durchzuführen oder in seiner Kirche zuzulassen, wurde ein Disziplinarverfahren gegen ihn eröffnet, das wiederum der *Evangelischen Kirchenzeitung* Anlaß bot, ihn als Märtyrer zu feiern, vgl. Graf, *Restaurationstheologie oder neulutherische Modernisierung*, S. 95.

<sup>79</sup>Dieser Gesetzesentwurf war von FRIEDRICH CARL VON SAVIGNY (1779–1861), dem Minister für Gesetzgebung, und ERNST LUDWIG VON GERLACH (1795–1877) erarbeitet worden, vgl. Blasius, *Ehescheidung in Deutschland*, S. 59ff.

<sup>80</sup>Vgl. a.a.O., S. 57ff.

<sup>81</sup>Vgl. a.a.O., S. 86ff.

<sup>82</sup>Vgl. a.a.O., S. 106.

<sup>83</sup>Vgl. a.a.O., S. 91ff.

<sup>84</sup>*Ueber die Nothwendigkeit einer Revision des preußischen Ehescheidungsgesetzes (Von einem Protestanten)*, in: HPBl 10 (1842 II), S. 717-725; *Briefliche Mittheilungen aus Preußen über das Ehescheidungsgesetz. Von einem Protestanten*, in: HPBl 11 (1843 I), S. 49-56; *Briefliche Mittheilungen*, in: HPBl 11 (1843 I), S. 220-239, hier S. 221-222; *Luther's Eherecht*, in: HPBl 11 (1843 I), S. 410-435; *Das preußische Ehescheidungsgesetz*, in: HPBl 12 (1843 II), S. 454-464. Zur Verfasserschaft dieser Aufsätze, soweit feststellbar, vgl. Albrecht/Weber, *Mitarbeiter*, S. 16.

<sup>85</sup>In Bayern hatte der Staat die Ehegerichtsbarkeit nicht an sich gezogen. Auf diese Weise respektierte er die

*Historisch-politischen Blätter* einen verheerenden Verfall der Ehe- und Sexualmoral. So wurde geradezu von einem „Krebsschaden“ gesprochen, „der sich in jenem Lande bis in das Herz des Volkes gefressen hat.“<sup>86</sup>

In der Wahrnehmung der Gegenwartsprobleme stimmen die *Historisch-politischen Blätter* mit den konservativ-protestantischen Kreisen in Preußen weitgehend überein. Deren Ursachen hingegen werden in München völlig anders bestimmt. Beispielhaft ist in dieser Hinsicht ein 1843 veröffentlichter Aufsatz über *Luther's Eherecht*<sup>87</sup>, der sich ausdrücklich mit der Forderung der preußischen Konservativen auseinandersetzt, den durch das Allgemeine Landrecht herbeigeführten Zuständen durch eine Wiederherstellung der alten reformatorischen Eheordnungen entgegenzuwirken. Der Verfasser begrüßt die Bemühungen um eine Revision des bestehenden Ehescheidungsrechts, die die preußische Regierung „im Namen der Sittlichkeit, der Ordnung und des Bestandes der Gesellschaft“ anstrebe, warnt aber eindringlich davor, sich dabei auf die Reformation zu berufen, denn diese sei es gewesen, die die Zustände der Gegenwart provoziert habe<sup>88</sup>. Die Eheordnungen des 16. Jahrhunderts seien nämlich keineswegs ein Produkt der Reformation gewesen. Vielmehr seien sie von seiten des Staates erlassen worden, um dem Chaos entgegenzuwirken, das die Reformation durch ihr Verhältnis zur Sexualität und Ehe erzeugt habe<sup>89</sup>.

Der Verfasser des Aufsatzes bemüht sich um eine Verifizierung dieser These, indem er mit Hilfe von Äußerungen Luthers zum Thema Ehe und Sexualität die vermeintliche Position des Reformators entfaltet. Dabei lassen sich zahlreiche inhaltliche Berührungen mit den entsprechenden Ausführungen Döllingers in seiner *Reformation* feststellen. Auch in dem Aufsatz von 1843 wird Luther vorgeworfen, ausgehend von seiner Behauptung der Willensunfreiheit des Menschen und der daraus erwachsenen Bekämpfung des Keuschheitsideals Sexualität und Fortpflanzung in ungesunder Weise überbewertet zu haben<sup>90</sup>. Und ebenso wie Döllinger behauptet

---

grundsätzliche Ablehnung der Ehescheidung durch die römisch-katholische Kirche, so daß es für Katholiken unmöglich war, sich scheiden zu lassen. Demgegenüber wurden die Ehescheidungsprozesse der Protestanten nach wie vor von den geistlichen Konsistorialgerichten verhandelt, die sich jedoch dem Einfluß des Königs, der ja zugleich den Summepiskopat innehatte, nicht entziehen konnten. Ein besonderes Problem stellten in Bayern die Ehen geschiedener Protestanten mit Katholiken dar, die aus römisch-katholischer Sicht inakzeptabel waren, protestantischerseits aber, sofern dem geschiedenen protestantischen Teil durch das Konsistorialgericht die Möglichkeit einer Wiederverheiratung eingeräumt worden war, nicht verweigert wurden. Hatte MAX I. (1756–1825, seit 1799 Kurfürst, seit 1806 König von Bayern) erstmals 1804 die Erlaubnis zum Eingehen solcher Ehen erteilt, so war der romantisch-konservative LUDWIG I. (1786–1868, König 1825–1848) darum bemüht, diese Erlaubnis aufzuheben oder zumindest einzuschränken. Ein erster Versuch wurde 1829 durch ein entsprechendes königliches Reskript unternommen, das allerdings die Beschwerde des Münchener Oberkonsistoriums provozierte und, nach mehreren Einschränkungen, schließlich ganz aufgehoben wurde. Erschien ein gesetzliches Verbot nicht durchsetzbar zu sein, so versuchte Ludwig, mittels des landesherrlichen Dispensationsrechtes stärkeren Einfluß auf die Rechtssprechung der Konsistorialgerichte zu nehmen. Siehe dazu Turtur/Bühler, *Geschichte des protestantischen Dekanates und Pfarramtes München*, S. 233ff.

<sup>86</sup>Vgl. HPBI 11 (1843 I), S. 435. A.a.O., S. 222, heißt es, daß „die Eheverhältnisse gerade eine der wundesten Seiten Berlins sind“, die „mehr, als vielleicht eine andere, der Heilung, wenn diese überhaupt möglich ist, bedürfen.“

<sup>87</sup>Vgl. Anm. 84.

<sup>88</sup>Vgl. HPBI 11 (1843 I), S. 435.

<sup>89</sup>Vgl. a.a.O., S. 412.

<sup>90</sup>Vgl. a.a.O., S. 415ff, wo ausgeführt wird, daß Luther den Menschen zu einem „willenlosen Sklaven seines Naturtriebes“ gemacht und den Kampf „gegen die mächtigste aller Leidenschaften“ nicht nur für nutzlos, sondern

tet der Verfasser des Aufsatzes, daß diese Überbewertung infolge der verbreiteten Armut zu zahlreichen nichtehelichen Verhältnissen geführt<sup>91</sup> und bestehende Ehen zerrüttet habe<sup>92</sup>. Im Hinblick auf die aktuelle Diskussion in Preußen verweist er darauf, daß Luther in bestimmten Fällen die Ehescheidung zugelassen und dadurch den Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe durchlöchert habe. Von hier aus sei es nur noch ein kleiner Schritt bis zu jener Freizügigkeit, die durch das Allgemeine Landrecht legitimiert werde<sup>93</sup>. Nur dem Umstand, daß die Monogamie zu tief im Nationalcharakter der Deutschen verwurzelt sei, sei es zu verdanken gewesen, daß die Reformation in dieser Hinsicht nicht sogleich die verheerendsten Folgen hervorgebracht habe. Erst jetzt, in der Gegenwart, erscheine, „in Folge einer dreihundertjährigen Einwirkung des protestantischen Princips, die alte Sitte geschwächt, und das Leben eines Theil der Nation hat eine, jenen Grundsätzen entsprechende Richtung genommen.“<sup>94</sup>

Für den Verfasser des Aufsatzes über *Luther's Eherecht* erklärt sich Verfall der Ehe- und Sexualmoral in der Gegenwart also keineswegs erst als Folge neuerer Entwicklungen, etwa einer Gesetzgebung, die im Gefolge der Aufklärung entstand. Vielmehr betrachtet er diesen Verfall als unmittelbare Folge der Reformation des 16. Jahrhunderts, die die Ehescheidung grundsätzlich erst ermöglicht und dadurch das Prinzip der Unauflöslichkeit und die Heiligkeit der Ehe erschüttert habe. Die von den preußischen Konservativen attackierte Ehescheidungsgesetzgebung des Allgemeinen Landrechts deutet er von hier aus als konsequente Fortführung der durch die Reformation verfolgten Linie. Deshalb erscheint auch eine von ihnen geforderte Rückbesinnung auf die reformatorische Ehescheidungspraxis als ein fataler Zirkel. Letztlich will der Verfasser des Aufsatzes also deutlich machen, daß eine Lösung des als drängend empfundenen Zeitproblems auf protestantischen Voraussetzungen nicht denkbar sei.

Angesichts der festgestellten Berührungen des Aufsatzes mit den entsprechenden Ausführungen der *Reformation*, erscheint es naheliegend zu vermuten, daß Döllinger mit diesen Ausführungen die gleiche Intention verfolgt und dabei ebenso die konservativen Protestanten im Blick hat. Dafür spricht auch, daß er, wie verschiedene Notizen und Exzerpte in seinem Nachlaß er-

als Werk geradezu für sündig erklärt habe. Zugleich habe er die Fortpflanzung in den Rang einer gottgewollten Ordnung erhoben und damit zu einer Verpflichtung gemacht. Siehe dazu oben die Skizzierung von Döllingers Position, S. 81.

<sup>91</sup>Vgl. a.a.O., S. 419f.

<sup>92</sup>Diese Zerstörung wird a.a.O., S. 422, von der Voraussetzung her begründet, daß die christliche Ehe auf der Tugend der Keuschheit ruhe und sie dann zugrundegehen müsse, wenn der geschlechtlichen Lust in ihr ein zu großer Spielraum gewährt werde. Dies genau aber trat nach Ansicht des Verfassers des Aufsatzes durch die reformatorische Neubewertung der Sexualität ein. Notwendigerweise habe sich sukzessive, ja sogar gleichzeitige „Vielweiberei“ einstellen müssen. Damit ist von vorgegebenen Prämissen derselbe Vorwurf einer demoralisierenden „Lüsternheit und Frechheit“ ausgesprochen, der sich auch bei Döllinger findet.

<sup>93</sup>Vgl. a.a.O., S. 423ff. Der Verfasser des Artikels spricht davon, daß Luther die Bahn vorgezeichnet habe, „welche die modernen Prediger der Emancipation des Fleisches in Deutschland und Frankreich nur noch wenige Schritte zu verfolgen hatten, um zu ihren heutigen Resultaten zu gelangen.“ Dieser Zusammenhang ergibt sich für ihn dadurch, daß der Reformator etwa Impotenz oder die Verweigerung des Geschlechtsverkehrs durch einen der Ehepartner als Trennungsgründe anerkannt und somit die Fleischeslust zum Ehekriterium erhoben habe. Darüberhinaus verweist er a.a.O., S. 428, auf den reformatorischen Freiheitsbegriff und suggeriert, daß dieser, konsequent weitergedacht, den Eheleuten „das vollkommene Recht“ einräume, „ihre Ehe durch freie, gegenseitige Uebereinkunft aufzugeben.“ Damit ist er beim Ehescheidungsgesetzgebung des Allgemeinen Landrechts angelangt. A.a.O., S. 430, wird schließlich ausdrücklich erklärt, daß Luthers Ehescheidungsgrundsätze direkt zu den elf, im Allgemeinen Landrecht vorgesehenen Trennungsgründen hinführten.

<sup>94</sup>A.a.O., S. 435.

kennen lassen, die Diskussion um die Ehescheidungsgesetzgebung<sup>95</sup> und den vermeintlichen Verfall der Ehe- und Sexualmoral in Preußen<sup>96</sup> aufmerksam zur Kenntnis nimmt. In seiner 1843 im Zusammenhang des Kniebeugestreits entstandenen Schrift *Der Protestantismus in Bayern* äußert er sich schließlich öffentlich zur Ehescheidungsthematik. Anlaß ist der Protest der bayerischen Protestanten gegen ein Ministerialreskript, in dem die protestantischen Pfarrrämter angewiesen worden waren, bei der Ausstellung von Dimissorialien für eine von einem römisch-katholischen Geistlichen zu schließende Mischehe anzugeben, ob der protestantische Teil geschieden sei und somit nach römisch-katholischem Kirchenrecht ein Ehehindernis vorliege<sup>97</sup>. Döllinger nimmt diese Beschwerde zum Anlaß, den Protestanten vorzuwerfen, eine „furchtbare Demoralisation“ und Schändung des heiligsten Bandes“ herbeigeführt zu haben und Christi Worte über die Unauflöslichkeit der Ehe in geradezu blasphemischer Weise zu

<sup>95</sup>So exzerpiert der Münchener Kirchenhistoriker beispielsweise, vgl. BSB Döllingeriana XVI, 71, Bogen 55, eine Klage des bereits genannten Joachim Christian Gaß über den Ausschluß der Kirche vom staatlichen Ehescheidungsverfahren: „Die Kirche segnet und heiligt den ehelichen Bund, hat aber kein Recht sich weiter darum zu kümmern, wie er gehalten wird, u. ihr Zutritt bei der Auflösung desselben ist zu einer leeren u. ganz unwirksamen Form geworden, die nur zur Completirung der Akten beobachtet wird.“ Die entsprechende Passage findet sich bei Gaß, *Jahrbuch I*, S. 379. Gaß nimmt mit dieser Äußerung Bezug auf das Institut des *geistlichen Sühneversuchs*. Obgleich das Allgemeine Landrecht das Ehescheidungsverfahren völlig in die Hände des Staates gelegt hatte, machte es die *Allgemeine Gerichtsordnung für die Preußischen Staaten* von 1793/1815 den Richtern zur Pflicht, bei einem anstehenden Verfahren unter Hinzuziehung eines Geistlichen den Versuch zu unternehmen, das gute Einvernehmen unter den Eheleuten wiederherzustellen. Damit war den Kirchen eine gewisse Einflußmöglichkeit auf die Scheidung von Ehen gegeben. Da aber der geistliche Sühneversuch unter dem Vorsitz des Richters und nicht des Geistlichen stattfand, nahm er immer mehr den Charakter einer bloßen Formalität an, eine Entwicklung, die nicht nur von Gaß, sondern auch von zahlreichen anderen Kirchenmännern beklagt wurde, vgl. Blasius, *Ehescheidung in Deutschland*, S. 54ff. Ein weiteres Exzerpt Döllingers, das im Zusammenhang der Diskussion um die Ehescheidungsgesetzgebung in Preußen steht, begegnet BSB Döllingeriana VII, 3, S. 119, vgl. dazu Anm. 100.

<sup>96</sup>So findet sich BSB Döllingeriana XVI, 70, ein mit der Überschrift „Statistica in Preußen“ versehener unnumerierter Bogen, auf dem die Bevölkerungsentwicklung in Preußen zwischen 1822 und 1837 skizziert wird. Dabei wird auch die Entwicklung hinsichtlich der Ehen festgehalten: „In Preußen kam auf 1 Million Einwohner durchschnittlich stehende Ehen J. 1837: 167572. Im J. 1822: 178153. Das Verhältniß der Anzahl der verheirateten Einwohner zu den unverheirateten wurde also bei jeder Zählung stets geringer befunden. Ende 1837 war wenig mehr als ein Drittel aller Einwohner verheiratet, nämlich unter 1 Million durchschnittlich 335044, während 1822 unter 1 Million 356306 verheiratete waren. 1837 befanden sich unter 1 Million durchschnittlich 605784 über dem 16ten Lebensjahre. Von diesen waren fast 5 Neuntheile verheiratet (Rechnet man hier die Fälle hinzu, wo auch in der Ehe z.B. wegen Krankheit oder vorgerückter Schwangerschaft der Frau Enthaltung eintreten muß, so ergibt sich, daß von allen Mannbaren stets die Hälfte mindestens in Enthaltung leben sollte).“ Ferner heißt es: „1837 kam durchschnittlich auf 1 Million Einwohner stehende Ehen in den östl. Pr.[ovinzen]: 164206. in den mittlern: 172224; in den westl.: 161974. In den westl. lebten 32 Prozent der ganzen Bevölkerung in der Ehe. Auf 40 stehende Ehen kommen jährlich zwischen 8 und 11 Neugeborene. 1837 wurden in Preußen geboren eheliche Kinder: 578392, uneheliche: 39501. Auf 2116 gebärfähige weibl. Personen kamen jährlich durchschnittlich zwischen 26 u. 30 uneheliche Kinder. 1835/37 kamen im Regierungsbezirk Trier jährlich auf 100.000 Einwohner, unehelich Geborene 143, im Regierungsbezirk Merseburg 360, in der Stadt Berlin 553, im Regierungsbezirk Posen 222.“ Döllinger nimmt diese Daten anscheinend deshalb zur Kenntnis, weil sie seiner Ansicht nach den in der Gegenwart wahrgenommenen Verfall der Ehe- und Sexualmoral widerspiegelt. Denn er notiert, daß der Anteil der verheirateten Einwohner trotz der hohen Zahl „Mannbarer“ abnehme. Bemerkenswert ist auch der von ihm festgehaltene Vergleich der Regierungsbezirke Trier, Merseburg und Posen und der Stadt Berlin hinsichtlich der unehelichen Geburten. Zeigen die Daten, daß der Anteil der unehelichen Geburten in den Regierungsbezirken Trier und Posen, die mehrheitlich von Katholiken bewohnt werden, deutlich niedriger liegt als im mehrheitlich protestantischen Regierungsbezirk Merseburg und im ebenfalls weitgehend protestantischen Berlin der Anteil am höchsten ist, so scheint er diesem Vergleich doch wohl zu entnehmen, daß der Verfall der Ehe- und Sexualmoral vor allem die Protestanten betreffe.

<sup>97</sup>Vgl. *Protestantismus in Bayern*, S. 64.

ignorieren. Dabei verweist er auf die Situation in Preußen, wo „endlich um die eilfte Stunde die Prediger selbst dringend dazu auffordern, die durch die protestantischen Scheidungen völlig erschütterte Würde und Heiligkeit der Ehe durch strengere Gesetze wieder zu befestigen.“<sup>98</sup>

Bezeichnend ist nun, daß der Münchener Kirchenhistoriker die Ehescheidungspraxis in Bayern auf eine Linie stellt mit den Verhältnissen, wie sie in Preußen durch das Allgemeine Landrecht gegeben sind, obgleich in Bayern immer noch jene alte Konsistorialehegerichtsbarkeit besteht, nach der sich die preußischen Konservativen zurücksehnen<sup>99</sup>. Damit deutet sich jene Auffassung an, die in dem Aufsatz über *Luther's Eherecht* vertreten wird. Der Verfall der Ehe- und Sexualmoral in der Gegenwart leitet sich auch für Döllinger aus der grundsätzlichen Möglichkeit zur Ehescheidung ab, wie sie durch die Reformation geschaffen wurde. Alle neueren Entwicklungen sind für ihn nur eine konsequente Fortführung der einmal eingeschlagenen Richtung. Diese Sicht sucht er in seiner *Reformation* zu entfalten, indem er einen Verfall der Ehe- und Sexualmoral bereits für das 16. Jahrhundert nachzuweisen sucht. Insofern betrachtet er auch das Bemühen, die gegenwärtigen Probleme durch eine Rückbesinnung auf die Reformation zu überwinden, als eine gefährliche Illusion. Eine Überwindung dieser Probleme erscheint ihm nur möglich durch eine konsequente Abkehr von den reformatorischen Prinzipien<sup>100</sup>.

<sup>98</sup>A.a.O., S. 65. Döllinger zitiert hier auch aus der bereits genannten Schrift Molls *Die gegenwärtige Noth der evangelischen Kirche*, nach der „bei der Willfährigkeit der meisten Geistlichen zur Einsegnung der Ehen Geschiedener mit dritten Personen, dem der die Gerichtsordnung kennt, und die Kosten nicht scheut, wenn er sonst Glück hat, gelingen kann, in Jahr und Tag mit einer hübschen Anzahl Frauen die Ehe durchzuprobieren“.

<sup>99</sup>Daß Döllinger auch in Bayern eine entsprechende Demoralisierung wahrzunehmen meint, zeigt sich daran, daß er a.a.O., S. 64, eine Passage aus einer Predigt des evangelischen Fürther Pfarrers LORENZ KRAUSSOLD (1803–1881) aus dem Jahre 1836 anführt, in der es heißt: „Ist's Lüge, meine Freunde, wenn uns die katholische Kirche den Vorwurf macht, es dürfe einer nur protestantisch werden, wenn er sich von seinem Weibe scheiden will, um sich mit seiner H— zu verbinden?“

<sup>100</sup>Daß sich Döllinger auf dieser Linie bewegt, deutet sich schließlich auch durch das Interesse an, mit dem er die Auseinandersetzung EMIL WILHELM KLEES (1806–1855) mit der *Evangelischen Kirchenzeitung* im Jahre 1844 verfolgt. Klee hatte in einer 1844 unter dem Titel *Die Ehescheidungsfrage. Kritik des protestantischen Ehescheidungsprinzips mit Bezug auf den Preußischen Gesetz-Entwurf* veröffentlichten Schrift die Ansicht vertreten, daß der gegenwärtige moralische Verfall durch die Reformation verursacht worden sei, die das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe aufgehoben und dadurch der Ehescheidungsgesetzgebung des Allgemeinen Landrechts den Weg gebahnt habe. Diese Ansicht war von der *Evangelischen Kirchenzeitung*, die ihrerseits ebenfalls eine Revision dieser Ehescheidungsgesetzgebung forderte, in einer Besprechung, vgl. EKZ 35 (1844 II), Sp. 444–447, scharf attackiert worden. Als Klee daraufhin sein Werk in der *Evangelischen Kirchenzeitung* zu verteidigen suchte, wurde ihm – so seine eigene Darstellung – mitgeteilt, daß es „bedenklich erscheine, daß in einer evangelischen Kirchenzeitung eine Ansicht vertheidigt werde, die zu den Unterscheidungslehren der römischen Kirche gehöre.“ Empört über diesen Standpunkt, noch dazu von einer Zeitung, die selbst das Problem der Ehescheidungspraxis erkannt habe, ließ Klee daraufhin seine Erwiderung in einer außerordentlichen Beilage der *Berliner Allgemeinen Kirchenzeitung* drucken, die zugleich seine Darstellung der Hintergründe und die Rezension der *Evangelischen Kirchenzeitung* erhält, vgl. BAKZ 6 (1844), Sp. 657–664. In Döllingers Nachlaß findet sich nun ein längeres Exzerpt aus Klees Darstellung der Hintergründe der Auseinandersetzung, vgl. BSB Döllingeriana VII, 3, S. 119. Dieses Exzerpt umfaßt auch das ausdrückliche Bekenntnis des protestantischen Theologen zum Prinzip der grundsätzlichen Unauflöslichkeit der Ehe: „Solange mir Jemand nicht den Beweis liefert, daß ein Ehegatte bei Lebzeiten des Andern mit Sittlichkeit eine zweite Ehe eingehen kann, daß, nachdem man sich in der Totalität des leiblichen u. geistigen Daseins einem Anderen dahingegeben, doch noch mehr in der sittlichen Freiheit ist, in derselben Totalität einem Dritten sich hinzugeben, daß also die Fortdauer des persönlichen Daseins des Andern dieser ungetheilten Dahingabe an einen Dritten vom sittlichen Standpunkt aus nicht entgegensteht,– solange wird mein Beweis von der Unauflöslichkeit der Ehe – so unvollkommen auch die Form seiner Auflösung sein mag,– dennoch unumstößlich sein.“ Döllinger, so darf man annehmen, hat diese Position deshalb zur Kenntnis genommen, weil sie, obgleich von protestantischer Seite stammend, mit seiner eigenen Sicht übereinstimmte.

### iii. Die Wahrnehmung eines sittlich-moralischen Verfalls in der Gegenwart

Die Behauptung eines Verfalls der Ehe- und Sexualmoral im 16. Jahrhundert stellt im dreibändigem Werk des Münchener Kirchenhistorikers von 1846/48 lediglich einen Teilaspekt der These dar, daß im Gefolge der Reformation ein verheerender Niedergang der Sittlichkeit eingetreten sei. Für diesen Teilaspekt legte sich ein aktueller Bezug nahe. Trifft dies darüberhinaus in grundsätzlicher Weise für Döllingers These vom Sittenverfall zu?

Überschaut man Döllingers Notizen und Exzerpte zur Situation des zeitgenössischen Protestantismus, so findet man nur wenig Material, das auf die Wahrnehmung eines in der Gegenwart um sich greifenden Sittenverfalls schließen läßt. Dennoch ist dieses Material, wie sich im folgenden zeigen wird, überaus aufschlußreich. Ein längeres, in diesem Zusammenhang bemerkenswertes Exzerpt entstammt dem bereits genannten, 1817/18 veröffentlichten *Jahrbuch des protestantischen Kirchen- und Schulwesens von und für Schlesien* des Theologen Joachim Christian Gaß<sup>101</sup>. Die von Döllinger exzerpierte Passage, die von ihm mit der Überschrift „Sittliche Zustände des Volkes“ versehen wurde, führt Klage über einen verheerenden Verfall der Moral in der Gegenwart. Dabei verweist er nicht nur auf sexuelle Freizügigkeit, sondern auch auf „Völlerei“, auf übermäßigen Alkoholkonsum sowie auf den Besuch von Tanzveranstaltungen. Er kritisiert diese Erscheinungen als Zeichen eines ausschweifenden Lebensstils, der dazu geeignet sei, gerade junge Menschen auf die schiefe Bahn zu bringen<sup>102</sup>.

Was das konkret für ihn heißt, bringt er zum Ausdruck, wenn er davon spricht, daß das „Verderben“ besonders „in der ganzen Klasse des Gesindes einheimisch“ sei. Die Dienstboten, so ließe sich feststellen, bestünden auf arbeitsfreie Zeiten, um ihren Vergnügungen nachzugehen, und „die Herrschaft selbst müsse ihres eigenen Vortheils wegen Nachsicht haben, um das Auslaufen der Dienstboten zu verhüten.“<sup>103</sup> Ebenso verweist Gaß auf „Frauenspersonen, die im ledigen Stande mit Mehreren uneheliche Kinder gezeugt u. ein notorisch ausschweifendes Leben geführt haben“ und die bei einer späteren Verheiratung trotzdem verlangen würden, „sich durch eben die Feierlichkeiten geehrt zu sehen, die nur der unbescholtenen Braut gebühren“, so „daß der Prediger es nicht mehr wagen dürfe, sie zu verweigern.“<sup>104</sup> Gaß sieht mit der vermeintlich maßlosen Vergnügungssucht der unteren Schichten eine Aufsässigkeit einhergehen, die sich etwa gegen die Dienstherrn oder auch gegen die Prediger richte. Damit deutet sich unverkennbar die Furcht vor Chaos und Zerstörung der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung an.

Dieser von Döllinger zur Kenntnis genommenen Klage über die „sittlichen Zustände des Volkes“ in der Gegenwart ähnelt eine weitere, auf die er sich mit folgender Notiz bezieht: „In Preußen allein bringt dieß Laster der Trunkenheit jährlich 20,000 Personen zum scheußlichen

<sup>101</sup>Vgl. oben Anm. 50.

<sup>102</sup>Vgl. BSB Döllingeriana XVI, 71, Bogen 50, wo Döllinger u.a. folgende Passage wiedergibt: „Völlerei u. Unzucht werden besonders als diejenigen Laster genannt, die sich gegen die vorigen Zeiten unglaublich vermehrt haben u. mit einer Frechheit hervorthun, die alles Maß übersteigt. Die Schankhäuser u. diejenigen Orte, an welchen sich die Lustbarkeit des Volkes bewegt, nehmen allenthalben zu; die Sonntagsnacht wird mit Tanzen verbracht; selbst in Gegenwart der Kinder treiben Zügellosigkeit u. Schamlosigkeit ihr freches u. verführerisches Spiel, u. indem sich so das Auge u. Ohr der aufwachsenden Jugend daran gewöhnt u. die, welche noch im Knabenalter sind, schon bei dem Branntweinglase gefunden werden, sei von dem künftigen Geschlechte noch Aergeres zu besorgen, als von dem jetzt lebenden.“ Diese Passage findet sich bei Gaß, *Jahrbuch I*, S. 387.

<sup>103</sup>Gaß, *Jahrbuch I*, S. 388, zitiert nach BSB Döllingeriana XVI, 71, Bogen 50.

<sup>104</sup>Ebd.

Säuferwahnsinn.“<sup>105</sup> Es handelt sich dabei um ein Zitat aus der ebenfalls schon genannten Schrift *Die Notstände der protestantischen Kirche und die innere Mission* Wicherns<sup>106</sup>. Dieser weist wie Gaß auf das Problem des Alkoholismus hin. Auch für ihn ist dieses Problem ein Kennzeichen eines in der Gegenwart immer weiter um sich greifenden sittlich-moralischen Verfalls, den er in engem Zusammenhang mit einer zunehmenden Entkirchlichung und des damit einhergehenden Verlustes christlicher Werte sieht. Und auch er hat dabei vor allem die unteren Volksschichten im Blick, wie der Kontext des von Döllinger aufgenommenen Zitats zeigt. Wichern beschreibt in ihm die Situation jener Schichten vor allem in Hamburg, wobei neben dem Alkoholismus auf zahlreiche weitere Momente hingewiesen wird, an denen sich der Verfallsprozeß deutlich machen lasse. Ähnlich wie bei Gaß wird dabei die hohe Zahl der „wilden Ehen“ sowie der unehelichen Geburten genannt. Darüberhinaus verweist Wichern auf einen extremen Hang der unteren Schichten zu Gewalt und Kriminalität<sup>107</sup>.

Deutlicher noch als Gaß warnt Wichern angesichts dieser Erscheinungen vor dem revolutionären Potential, das mit ihnen verbunden sei und zu einer gefährlichen Bedrohung für Staat und Gesellschaft werden könne: „Der Dämon der Empörung findet in dieser Population seine stets bereiten Werkzeuge, wie die Neuzeit seit dem letzten Jahrzehnt fast aller Orten mehr oder weniger erschreckend erfahren. Das Gesetz ist diesem Geschlechte der bitterste Feind, und man muß die Rede des Unmuts und der Erbitterung gegen das Bestehende und gegen die obrigkeitlichen Personen unmittelbar vernommen haben, um den göttlichen Arm zu erkennen, der vor allgemeineren und stärkeren Explosionen dieses so leicht entzündbaren Stoffs unsere Staaten bis heute schützt.“<sup>108</sup> Alkoholismus, außereheliche Lebensgemeinschaften und Kriminalität bilden für ihn ein hochexplosives Pulverfaß, das jederzeit die bestehende Ordnung zerstören könne. Wenn er darauf verweist, daß die Bereitschaft der unteren Schichten zur Revolution „seit dem letzten Jahrzehnt“ fast überall erfahrbar geworden sei, so hat er dabei offenbar die Julirevolution von 1830 und ihre Folgeerscheinungen im Blick.

Diese von Döllinger bei Gaß und Wichern zur Kenntnis genommenen Einschätzungen sittlich-moralischer Zustände und ihrer Folgen in der Gegenwart stellen nun aber keineswegs Ausnahmen dar. Ungehemmte Zügellosigkeit und krasser Materialismus, Trunksucht, Kriminalität und sexuelle Freizügigkeit – all das sind Momente, die im 19. Jahrhundert wiederum vor allem von konservativen Kreisen als bedrohliche Zeitprobleme empfunden werden. DIRK BLASIUS hat im Hinblick auf Preußen darauf hingewiesen, daß Zügellosigkeit und Verschwendungssucht Schlagworte waren, die von konservativen Kreisen gern aufgegriffen wurden, um ein Erklärungsmodell zu liefern für die Verarmung der unteren Schichten und die gleichzeitig beobachtete Zunahme der Kriminalität. In der Regel wurden dabei die eigentlichen Nöte dieser Schichten und die sozialen Mißstände, durch die sie hervorgerufen waren, übersehen oder verdrängt. Die Schuld für die Verarmung wurde ausschließlich bei den Betroffenen selbst gesucht und auf die Gedankenreihe Luxussucht, Trunk, Unzucht und Verbrechen gebracht<sup>109</sup>. Auf diese Weise ließ

<sup>105</sup>BSB Döllingeriana VII, 3, S. 126.

<sup>106</sup>Vgl. Wichern, *Notstände*, S. 240.

<sup>107</sup>Vgl. ebd.

<sup>108</sup>A.a.O., S. 241.

<sup>109</sup>Vgl. Blasius, *Bürgerliche Gesellschaft und Kriminalität*, S. 43ff. u. 52ff.

sich der gegenwärtige Zustand lediglich als Folge eines sittlich-moralischen Verfalls verstehen, dem dringend entgegengesteuert werden müsse, um eine drohende revolutionäre Umwälzung zu verhindern<sup>110</sup>.

Döllinger sieht in der Reformation die Ursache jener Erscheinungen, die weite Kreise der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts zutiefst beunruhigen. Es wurde oben bereits ausgeführt, daß er die Reformation vor allem für die Ausbildung einer materiellen Gesinnung verantwortlich macht, die sich seiner Ansicht nach in Völlerei und Alkoholismus, in Habgier sowie in übertriebener Verschwendungs- und Luxussucht geäußert hätten<sup>111</sup>. Dabei handelt es sich um genau jene Momente, die von seinen Zeitgenossen als typische Erscheinungen eines in der Gegenwart wahrgenommenen sittlich-moralischen Verfalls angeführt werden. Beklagen sie eine erschreckende Zunahme des Alkoholgenusses in der Gegenwart, so vertritt Döllinger die These, daß der Alkoholismus im Gefolge der Reformation „eine vor dieser Zeit nie erhörte Höhe erreicht“ habe und berichtet von Luther selbst, daß dieser seiner Neigung zum Wein „bis zur Untergrabung seiner Gesundheit“ nachgegeben habe<sup>112</sup>. Wird im 19. Jahrhundert Luxus- und Verschwendungssucht von konservativen Kreisen häufig als Ursache für Verarmung angeführt, so führt Döllinger in seinem Werk von 1846/48 eine Äußerung Georg Majors an, nach der im Reformationszeitalter „in Deutschland auch der Luxus in Kleidung, Nahrung und Wohnung stark zugenommen“ habe, daß „Theuerung und Hungersnoth häufiger als zuvor“ entstanden seien<sup>113</sup>.

Luther habe, so behauptet Döllinger, „gleich anderen Zeitgenossen“, gewisse Laster hervorgehoben, „welche, früher unbekannt, oder doch viel weniger verbreitet, erst seit der Einführung der protestantischen Lehre so hoch gestiegen und so allgemein geworden seien. Zu diesen rechnet er vor Allem den Geiz und die Habsucht, sodann die Schwelgerei und Trunksucht, endlich den Hochmuth. Zugleich mußte er bekennen, daß die jüngere, in den Grundsätzen seiner Lehre erzogene Generation durch ihr rohes und wüstes Treiben, durch ihren Dünkel und ihre Ausgelassenheit ernste Besorgnisse für die Zukunft Deutschlands erwecke.“<sup>114</sup> Damit tritt neben den bereits genannten Momenten eine weitere vermeintlich typische Folgeerscheinung der Reformation in den Blick: ein dünkelhaftes, aufbegehrendes Selbstbewußtsein, das gerade die Jugend erfaßt habe und das in Verbindung mit der „Ausgelassenheit“ vom Wittenberger Reformator als eine ernste Bedrohung für die Zukunft Deutschlands wahrgenommen worden sei.

Diese Einschätzung Döllingers erinnert an die von Gaß im Hinblick auf die Zustände des 19. Jahrhunderts vorgetragene Klage, daß die Ausgelassenheit der Jugend eine Aufsässigkeit gegen

---

<sup>110</sup>Vgl. a.a.O., S. 57f. u. 60f. Vgl. auch Marbach, *Säkularisierung und sozialer Wandel*, der am Beispiel des Göttinger Raumes, allerdings erst für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts, auf entsprechende Klagen von Geistlichen aufmerksam macht. Sie kritisieren eine Haltung, die von bloß materiellen Interessen, von „Mammondienst“ geleitet und von Genußsucht bestimmt sei, vgl. a.a.O., S. 39f. Daneben findet Marbach immer wieder Klagen über die Abnahme christlicher Tugenden wie Mäßigkeit, Bescheidenheit und Einfachheit, deren Mißachtung die Pfarrer in einem ausschweifenden Lebensstil, im Wirtshausbesuch, im Besuch von Tanzveranstaltungen, in Luxussucht und Eitelkeit zu erkennen meinen. Auch sie sehen in der Auflösung dieser Tugenden eine ernstzunehmende Bedrohung der bestehenden Ordnung, vgl. a.a.O., S. 102ff.

<sup>111</sup>Vgl. oben, S. 80.

<sup>112</sup>Vgl. oben, S. 80, Anm. 108.

<sup>113</sup>Vgl. oben, S. 80, Anm. 109.

<sup>114</sup>Döllinger, *Reformation I*, S. 326.

Dienstherren und Pfarrer nach sich ziehe, die Anlaß zu höchster Besorgnis biete<sup>115</sup>. Und denkt Gaß dabei ebenso wie andere Zeitgenossen an ein gewaltsames Aufbegehren, das zu Chaos und Anarchie führen müsse, so versucht der Münchener Kirchenhistoriker in seiner *Reformation* aufzuzeigen, daß durch die materielle Gesinnung, die alle Bevölkerungsgruppen im 16. Jahrhundert erfaßt habe, die Gesellschaft zerrüttet und der innere Frieden zerstört worden sei. Jeder habe an der allgemein praktizierten Lebensweise teilhaben und sie sich, sofern ihm die Mittel dazu fehlten, mit Gewalt sichern wollen<sup>116</sup>.

Döllinger bewegt sich damit deutlich im Horizont des Revolutionspessimismus seiner Zeit, für den sich sittlich-moralischer Verfall als Ausgangspunkt für Chaos und Anarchie, als Quelle der Revolution darstellt. Einen solchen Zusammenhang will er für das 16. Jahrhundert aufweisen. Dann aber läßt sich auch seine These eines im Gefolge der Reformation eingetretenen Verfalls der Religiosität, den er mit den Schlagworten „Dechristianisierung“ und „allgemeine religiöse Auflösung“ belegt und schließlich sogar in Atheismus ausmünden läßt<sup>117</sup>, in diesen Horizont einordnen. Denn wenn von Döllingers Zeitgenossen ein vermeintlicher Sittenverfall als Ausgangspunkt für Revolution betrachtet wird, so bringen sie diesen Sittenverfall in letzter Konsequenz mit Unglauben und Atheismus in Verbindung. Und zugleich konkretisieren sich Unglauben und Atheismus für sie an denjenigen Zuständen der Gegenwart, die der Münchener Kirchenhistoriker in seinen Notizen mit großer Aufmerksamkeit verfolgt.

Beispielhaft tritt diese Sichtweise bei Wichern in Erscheinung. Wenn er neben Alkoholismus, sexueller Freizügigkeit, Kriminalität und Gewalt einen Verfall des Glaubens und der Frömmigkeitsformen in den Unterschichten beklagt und der zunehmenden Entkirchlichung durch sein Projekt der Inneren Mission entgegenzuwirken sucht, so deshalb, weil er die Abkehr von der Religion als Quelle für Demoralisation und damit für Anarchie und Revolution betrachtet<sup>118</sup>. Ebenso bringt auch Döllinger den für das 16. Jahrhundert postulierten Verfall der Frömmigkeit aufs engste mit dem Verfall der Sittlichkeit in Verbindung und konstatiert schließlich eine revolutionäre Sprengkraft dieser vermeintlichen Verfallserscheinungen. Damit begegnet auch bei ihm dasselbe Deutungsmuster: Entkirchlichung, Demoralisation und Revolution. Eine solche Abfolge sucht der Kirchenhistoriker auch für das Reformationszeitalter aufzuzeigen – und zwar gerade unter Hinweis auf diejenigen Zustände, die seine eigene Gegenwart im höchsten Maße beunruhigen.

---

<sup>115</sup>Vgl. oben, S. 251.

<sup>116</sup>Vgl. oben, S. 81.

<sup>117</sup>Vgl. oben, S. 79.

<sup>118</sup>Wichern vertritt in seiner Schrift *Die Notstände der protestantischen Kirche und die innere Mission* die Auffassung, daß der antichristliche Geist der Aufklärung in populärer Gestalt in die Unterschichten eingedrungen sei und hier wiederum zu einem Verlust des sittlichen Bewußtseins geführt habe. Dabei weist er jedoch auch darauf hin, daß die soziale Lage der Unterschichten diese Entwicklung begünstigen müsse, vgl. Wichern, *Notstände*, S. 238f. Die Innere Mission versteht er vor diesem Hintergrund, vgl. a.a.O., S. 237, als Kampf gegen „Antichristentum“ und „Unchristentum“. Ihr falle, so erklärt er a.a.O., S. 242f., die „Heldenaufgabe“ zu, „die der Fäulnis und dem Tode anheimgefallenen Massen durchs Wort und Werk des Lebens wieder zu den Toren des durch Christum in die Welt gepflanzten Himmelreichs zu leiten und so dem Staate und der Kirche, beiden verjüngende Kräfte entgegenführend, als demütige, freie, den Ordnungen des Geistes untertänige Dienerin zu dienen.“ Siehe dazu Brakelmann, *Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts*, S. 136ff.

### c. Die Auseinandersetzung mit der Reformation als Ursache religiös-sittlicher Entwurzelung und das Problem der Revolution

Entkirchlichung und Entsittlichung als Ursache revolutionärer Bewegungen. Vor dem Hintergrund dieser Sichtweise erhält Döllingers These eines im Gefolge der Reformation eingetretenen Verfalls von Frömmigkeit und Sittlichkeit eine neue Brisanz: Reformation und Revolution werden in einen engen Zusammenhang gerückt. Döllinger spricht zwar weder in seinem Werk von 1846/48 noch in seinen anderen reformationsgeschichtlichen Arbeiten ausdrücklich von einem solchen Zusammenhang. Darin unterscheidet er sich von anderen römisch-katholischen oder dem Katholizismus nahestehenden Historikern seiner Zeit, die in dieser Hinsicht sehr viel deutlicher werden<sup>119</sup>. Trotzdem bemüht er sich um den Nachweis von Strukturen, die die Reformation angesichts des zeitgenössischen Revolutionspessimismus als eine Entwicklung von revolutionärer Dynamik erscheinen lassen. Zugleich will er zeigen, daß die Reformation jene Zustände hervorgebracht habe, an denen sich für das 19. Jahrhundert die Revolutionsgefahr manifestiert. Durch sie seien Laster, die „früher unbekannt, oder doch viel weniger verbreitet“ gewesen seien, „hoch gestiegen“ und „allgemein geworden“. Durch sie sieht er einen Verfall der Religiosität verursacht, den er unter veränderten Bedingungen bis in die Gegenwart hinein fortwirken sieht. Damit aber erscheint die Reformation selbst als Quelle und Ausgangspunkt der Revolution<sup>120</sup>.

Durch diese Zuordnung von Reformation und Revolution erhält die These eines im Gefolge der reformatorischen Lehre einhergehenden Verfalls von Religiosität und Sittlichkeit eine über den kirchlichen Bereich hinausgehende gesellschaftspolitische Relevanz. Sie richtet sich nicht nur gegen eine konservative protestantische Theologie, die durch eine Rückbesinnung auf das Erbe der Reformation eine Erneuerung des kirchlichen Lebens herbeizuführen sucht. Ebenso erteilt sie einer konservativen Gesellschaftspolitik eine Absage, wie sie in zahlreichen protestantischen Staaten betrieben wird, insbesondere in Preußen, wo unter Friedrich Wilhelm IV. etwa durch die Versuche, die Zahl der Ehescheidungen zu begrenzen und nichteheliche Lebensgemeinschaften zu unterbinden, das Ideal eines „christlichen Staates“ verwirklicht werden soll. Durch die Behauptung eines im Gefolge der Reformation eingetretenen religiös-sittlichen Verfalls mit revolutionärer Dynamik bringt Döllinger die Auffassung zum Ausdruck, daß sich ein solcher christlicher Staat auf protestantischer Grundlage grundsätzlich nicht verwirklichen lasse. Damit bewegt er sich auf derselben Linie wie sein Freund und Mitstreiter Jarcke, der 1846 in den *Historisch-politischen Blättern* voller Ironie auf die „vortrefflichsten Ergebnisse der Staatserziehung für die öffentliche Sittlichkeit“ in Preußen verweist und berichtet, daß in Königsberg „nicht weniger als zweihundert und siebenzehn wilde Ehen, zum größten Theil mit dem Bestande von vier bis fünf Kindern, der Polizei bekannt geworden“ seien<sup>121</sup>.

<sup>119</sup>Vgl. dazu Brechenmacher, *Großdeutsche Geschichtsschreibung*, S. 213ff., der darauf hinweist, wie ausdrücklich die Zuordnung von Reformation und Revolution in den reformationsgeschichtlichen Werken Constantin Höflers und Friedrich Emanuel Hurter erfolgt.

<sup>120</sup>Döllinger beschränkt sich also keineswegs darauf, Analogien anzudeuten, wie Brechenmacher a.a.O., S. 214, meint.

<sup>121</sup>Vgl. HPB1 17 (1846 I), S. 366f. Diese Äußerung begegnet im Zusammenhang der von Jarcke verfaßten *Zeitläufte* in: HPB1 17 (1846 I), S. 36-58, 65-81, 146-181, 290-307, 353-371, 491-503, 603-619, 641-652, 749-770,

Eine Gesundung der entkirchlichten und entsittlichten Gesellschaft und damit auch eine Beseitigung der Revolutionsgefahr ist für Döllinger nur durch den Katholizismus zu verwirklichen. Diese Überzeugung findet im 19. Jahrhundert unter Katholiken und allemal im Umfeld der *Historisch-politischen Blätter* weite Verbreitung<sup>122</sup>. Geradezu eindringlich wird sie 1843 in dem Aufsatz *Das preußische Ehescheidungsgesetz*<sup>123</sup> unter Bezugnahme auf die Diskussion um die Revision der Ehescheidungsgesetzgebung des Allgemeinen Landrechts ausgesprochen. „Schließlich ertheilen wir noch denen in Berlin, die guten Willens sind, den rein evangelischen Rath, die katholische Kirche zu fragen, wie man solche Scandale beseitigen könne; und auch zu bedenken, daß sich nicht alle Krankheiten durch Strafgesetze und Ministerialverordnungen kuriren lassen, da man ja nicht einmal die Cholera weder aufzuhalten, noch auch abzuweisen, oder ihr auch nur einigen Abbruch zu thun vermochte.“<sup>124</sup>

Wie andere Zeitgenossen meint Döllinger, daß seine Gegenwart vor die dringende Aufgabe gestellt sei, eine Gesundung der gesellschaftlichen Notstände herbeizuführen. Es erhebt sich die Frage, ob er dabei nicht ein Bewußtsein für die sozialen Dimensionen dieser Notstände besitzt. Diese Frage legt sich nahe durch seine Charakterisierung des angeblich im Gefolge der Reformation eingetretenen Sittenverfalls, den er ja mit den Zuständen seiner eigenen Zeit parallelisiert. Wenn er, wie es andere konservative Zeitgenossen es im Hinblick auf die eigene Zeit tun, im Hinblick auf das Reformationszeitalter eine materialistische Gesinnung beklagt, so hat er dabei keineswegs nur die unteren Stände im Blick. Vielmehr nimmt er in allen Ständen einen krassen Materialismus wahr, dessen Kehrseite seiner Ansicht nach in der Vernachlässigung des Dienstes an den schwächsten Gliedern der Gesellschaft bestand<sup>125</sup>.

Diese Einschätzung der vermeintlichen Übelstände des Reformationszeitalters könnte ein Indiz für eine Sicht der eigenen Gegenwart sein, die Jarcke in den *Zeitläuften* des ersten Halbbandes der *Historisch-politischen Blätter* von 1846<sup>126</sup> vorträgt. Jarcke thematisiert hier die negativen Folgeerscheinungen der Industrialisierung und zeigt dabei eine erstaunliche Empfänglichkeit für die sozialen Probleme, die mit der Industrialisierung einhergehen. Zwar erblickt auch er das eigentliche Problem in einer religiös-sittlichen Entwurzelung, die er in drastischer Weise am Beispiel Berlins zu belegen sucht und die er als bedrohliche Gefahr für die bestehende Ordnung betrachtet<sup>127</sup>. Und ebenso macht auch er in letzter Konsequenz den Protestantismus für diese Gefahr verantwortlich, die er als „die unerläßliche Strafe für die bewußte und absichtliche Wegwendung von der Kirche“ betrachtet<sup>128</sup>. Zugleich übersieht er jedoch nicht, daß die Verelendung der Industriearbeiter die religiös-sittliche Entwurzelung wesentlich fördere. Vor

799-820. Zur Verfasserschaft Jarckes siehe Albrecht/Weber, *Mitarbeiter*, S. 17.

<sup>122</sup>Vgl. Aretz, *Katholische Arbeiterbewegung und christliche Gewerkschaften*, S. 159f.

<sup>123</sup>Vgl. oben, Anm. 84.

<sup>124</sup>HPBI 12 (1843 II), S. 464.

<sup>125</sup>Vgl. oben, S. 80.

<sup>126</sup>Vgl. oben, Anm. 121. Die hier in Betracht kommenden Ausführungen finden sich HPBI 17 (1846 I), S. 813-819.

<sup>127</sup>Vgl. a.a.O., S. 814ff. Jarcke zieht hier u.a. einen Bericht der *Deutschen Allgemeinen Zeitung* heran, der die Anfälligkeit des Industrieproletariats in Berlin für Prostitution und Kriminalität durch Zahlen und Fakten zu belegen sucht. „Uns ist es“, so erklärt Jarcke schließlich a.a.O., S. 818, „wenn wir diese Angaben lesen, als hörten wir bereits die Donner des über Deutschland hereinbrechenden Gerichts näher und näher heranbrausen, welches solcher Auflösung mit unabweislicher Naturnothwendigkeit folgen muß.“

<sup>128</sup>Vgl. ebd.

diesem Hintergrund geißelt er ein Unternehmertum, das ausschließlich von einer „Philosophie und Moral der rohen und gemeinen Geldgier“ bestimmt sei, ohne sich um die Verelendung der Massen zu kümmern<sup>129</sup>. Krasser Materialismus wird von Jarcke als typische Zeiterscheinung beklagt: Während die Reichen immer reicher würden, ginge es den verelendeten Massen, die, aller Religion abhold, ihre Hoffnungen ausschließlich auf das Diesseits richteten, nur darum, die bestehenden Besitzverhältnisse gewaltsam umzukehren<sup>130</sup>.

Jarckes Aufsatz ist einer der wenigen Veröffentlichungen der *Historisch-politischen Blätter* vor 1852, die die soziale Problematik der mit der Industrialisierung einhergehenden Veränderungen wahrnehmen. Erst in den folgenden Jahren wird dieses Thema unter der Redaktion JOSEPH EDMUND JÖRGS (1819–1901), dem Schüler Döllingers, der nicht unerheblich an der Entstehung der *Reformation* von 1846/48 beteiligt war, zu einem zentralen Gegenstand der Zeitschrift<sup>131</sup>. Deutet sich bei Döllinger ein ähnliches Bewußtsein an, wenn er im Hinblick auf das 16. Jahrhundert einen krassen Materialismus mit entsprechenden sozialen Folgen kritisiert? Nimmt auch er eine „Philosophie und Moral der rohen Geldgier“ auf seiten der Unternehmer als problematische Zeiterscheinung wahr, für die er wiederum die Reformation verantwortlich macht? Diese Fragen eröffnen einen Horizont, der hier nicht weiter thematisiert werden kann.

Ein weiterer Horizont eröffnet sich angesichts der Feststellung, daß sich der von den Mitgliedern des Görres-Kreises in ihrer eigenen Gegenwart wahrgenommene religiös-sittliche Verfall in besonderer Weise als ein preußisches Problem darstellt. Spätestens seit dem *Kölner Ereignis* von 1837 wird die führende protestantische Macht in Deutschland mit äußerstem Mißtrauen und mit extrem kritischem Blick beäugt<sup>132</sup>. Zahlreiche Berichte und Aufsätze in den *Historisch-politischen Blättern* versuchen immer wieder aufzuzeigen, daß gerade Preußen ein Land mit religiös und sittlich degenerierten Verhältnissen sei. Von hier aus stellt sich dieses Land geradezu als Ausgangspunkt der Revolutionsgefahr dar. Beispielhaft sind in dieser Hinsicht die bereits erwähnten *Zeitläufte* Jarckes von 1846: „Auch in Deutschland mehren sich die Zeichen, daß unter der trügerischen Hülle äusserer Ruhe Massen von Zündstoff aufgespeichert

<sup>129</sup>Vgl. a.a.O., S. 815.

<sup>130</sup>Diese Einschätzung begegnet in den *Zeitläuften* a.a.O., S. 45. Jarcke vertritt hier die Ansicht, daß die religiöse Entwurzelung die verelendeten Massen extrem anfällig mache für die „Prediger des Kommunismus und Sozialismus“, die deren Hoffnung auf eine Umkehrung der bestehenden Besitzverhältnisse bestärkten.

<sup>131</sup>Franz Josef Stegmann legte 1965 eine Studie mit dem Titel *Von der ständischen Sozialreform zur staatlichen Sozialpolitik* vor, in der die Rolle der *Historisch-politischen Blätter* bei der Theoriebildung des katholisch-sozialen Denkens untersucht wird. Stegmann stellt a.a.O., S. 54f., im Hinblick auf die Position der Zeitschrift nach 1852 fest: „Die Hauptprobleme der ‚sozialen Frage‘ erkannten die Historisch-Politischen Blätter in den unmenschlichen Arbeitsverhältnissen und in der Massenarmut, die zu einem leiblichen und geistig-seelischen Niedergang breiter Volksschichten führten, sowie in der sozialen Zweiteilung des Volkes und dem daraus entstehenden Klassenkampf. Die Schuld an diesen Zuständen gaben sie jedoch nicht dem technisch-wirtschaftlichen Fortschritt an sich, was bei der in konservativen Kreisen weitverbreiteten Industriefeindschaft nicht selbstverständlich war, sondern sie stellten als Ursachen vielmehr das Verschwinden der alten Ständeordnung, die ‚Entchristlichung der Gesellschaft‘, die Vorherrschaft der materiellen Interessen sowie das Streben nach unbegrenzter Kapitalvermehrung und die monopolistische Vermachtung der Wirtschaft heraus. Damit hatten die Historisch-politischen Blätter zu Beginn der zweiten Jahrhunderthälfte und vor Lassalle, Marx, Engels und auch Ketteler das innerste Lebensgesetz und den eigentlichen Grund der ‚sozialen Frage‘ ihrer Zeit bloßgelegt.“ A.a.O., S. 45, Anm. 1, führt Stegmann diejenigen Aufsätze der Zeitschrift an, die sich vor der Übernahme der Redaktion durch Jörg mit sozialen Problemen beschäftigten, darunter auch den obengenannten Aufsatz Jarckes.

<sup>132</sup>Vgl. Schnabel, *Deutsche Geschichte* IV, S. 148ff., Lill, *Großdeutsch und kleindeutsch*, S. 36ff., und Holzfurtner, *Katholische Restauration in Romantik und Vormärz*, S. 152.

liegen, die ein Funke in Brand setzen kann.“<sup>133</sup> Warnt Jarcke eindringlich vor der Revolution, so nimmt er ihre drohenden Vorboten vor allem in Preußen wahr<sup>134</sup>. Wenn er Preußen als positives Gegenbeispiel Österreich gegenüberstellt und betont, daß dort die Industrialisierung noch in den Anfängen liege, die Ökonomie weitgehend von der Landwirtschaft bestimmt werde und Religion und Moral größtenteils intakt seien, so bringt Jarcke damit unüberhörbar Perspektiven für eine politische Gestaltung der Zukunft Deutschlands zum Ausdruck.

Auch Döllinger hat bei seiner Wahrnehmung der vermeintlichen Zustände der Gegenwart nicht nur, aber doch in herausgehobener Weise die preußischen Verhältnisse im Blick. Zugleich versucht er durch seine These von einem im Gefolge der Reformation eingetretenen Verfall von Religiosität und Sittlichkeit deutlich zu machen, daß diese Verhältnisse ursächlich mit dem Protestantismus in Verbindung stünden und insofern auf protestantischer Grundlage nicht zu bewältigen seien. Vor diesem Hintergrund aber erscheint es naheliegend, Döllingers These als Ausdruck der politischen Überzeugung zu verstehen, daß sich die Zukunft Deutschlands besser nicht unter preußisch-protestantischer, sondern unter österreichisch-katholischer Führung zu gestalten habe.

---

<sup>133</sup>HPB1 17 (1846 I), S. 363.

<sup>134</sup>Vgl. a.a.O., S. 363ff., wo Jarcke seine oben zitierte Einschätzung durch Verweis auf entsprechende preußische Verhältnisse unterstreicht. Eine ähnliche Sicht wird vorgetragen in den oben, Anm. 84, genannten Aufsätzen über die Revision der Ehescheidungsgesetzgebung des Allgemeinen Landrechts, sowie in dem Aufsatz *Beobachtungen eines reisenden Engländers über die kirchlichen Verhältnisse und die Volkserziehung in Preußen*, in: HPB1 3 (1839 I), S. 545-565.

### III. Ergebnisse und Ausblick

In den vorangegangenen Untersuchungsschritten ließ sich die Intention von Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation in den vierziger und fünfziger Jahren vor dem Hintergrund eines breiten zeitgenössischen Kontextes näher bestimmen. Damit bleibt nun die Aufgabe, die Ergebnisse dieser Dissertation in ihrer Gesamtheit zu skizzieren.

Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation erfährt in seiner ersten Schaffensperiode bis zum Beginn der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts einen grundlegenden Wandel. Dieser Wandel ist vor allem verknüpft mit einer veränderten Wahrnehmung der reformatorischen Rechtfertigungslehre.

Bis zum Ende der dreißiger Jahre mißt Döllinger dieser Lehre kaum Bedeutung zu. Er sieht sie vor allem durch das Bedürfnis der Reformatoren veranlaßt, sich von der bestehenden Kirche abzugrenzen. Ein echtes Anliegen ist für ihn mit ihr aber nicht verknüpft. Ebenso wenig geht er davon aus, daß durch die reformatorische Rechtfertigungslehre ein grundlegender konfessioneller Gegensatz aufgerichtet sei. Vielmehr betont er, daß die Reformation materiell weitgehend an den Grundlehren des Christentums festgehalten habe, und die Kirchenspaltung vor allem durch nicht-theologische Interessen motiviert gewesen sei. Seine Kritik an der reformatorischen Lehre konzentriert sich in erster Linie auf formale Aspekte. Er wirft den Reformatoren vor, durch die Verwerfung der Autorität der Kirche und die Erhebung der Heiligen Schrift zur alleinigen Glaubensnorm die Grundlage für eine Subjektivierung und damit für eine Auflösung der christlichen Lehre gelegt zu haben. Die konsequente Fortführung der durch die Reformation eingeschlagenen Linie erblickt er im Rationalismus seiner Zeit.

Die Konzentration von Döllingers Kritik auf das Schriftprinzip der Reformation bewegt sich ganz im Horizont der zeitgenössischen römisch-katholischen Theologie, die sich zur Auseinandersetzung mit dem Rationalismus veranlaßt sieht. Die Zuordnung von Reformation und Rationalismus findet hier deutliche Parallelen. Döllingers Desinteresse an den inhaltlichen Lehrdifferenzen zwischen Katholizismus und älterem Protestantismus erscheint vor allem dadurch bedingt, daß diese Differenzen angesichts der Entwicklung der protestantischen Theologie seit der Mitte des 18. Jahrhunderts für die interkonfessionelle Kontroverse im frühen 19. Jahrhundert ihre Relevanz verloren haben.

Wenn Döllinger die reformatorische Lehre lediglich auf die Auflehnungsbereitschaft der Reformatoren zurückführt, die diese zum Widerspruch gegen die kirchliche Doktrin veranlaßt habe, so ist er selbst von der protestantischen Dogmengeschichtsschreibung seiner Zeit bestimmt. Im *Handbuch der christlichen Kirchengeschichte* von 1828 knüpft er an den Göttinger Dogmenhistoriker Gottlieb Jakob Planck an, der mit Hilfe des Geschichtspragmatismus' den lutherischen Lehrbegriff einer grundlegenden Kritik unterzieht. Planck meint, daß der seiner Ansicht nach

überspitzte Augustinismus Luthers ausschließlich durch äußere, nichttheologische Motive veranlaßt worden sei und insofern nicht zum Kernbestand protestantischer Lehre zähle. Döllinger greift die entsprechenden Positionen auf, wendet sie aber, anders als Planck, grundsätzlich gegen die Reformation, indem er ihr vorwirft, die Einheit der Kirche aus nichtigen Gründen zerstört zu haben.

Seit den vierziger Jahren rückt die reformatorische Rechtfertigungslehre in das Zentrum von Döllingers Kritik an der Reformation. Dabei distanziert er sich bisweilen ausdrücklich von seinen früheren Einschätzungen. Die Rechtfertigungslehre erscheint ihm nun als das zentrale theologische Anliegen der Reformation. Mit ihr sieht er eine neuartige, mit der alten grundsätzlich unausgleichbare Auffassung des Christentums einhergehen. Er macht den Gegensatz fest an dem unterschiedlichen Stellenwert, der der Heiligung des Menschen im Erlösungsprozeß jeweils zugemessen wird. Den Mittelpunkt des reformatorischen Systems erblickt er in der Auffassung, daß sich das Heil ausschließlich auf das Verdienst Christi gründe, das der Mensch im Glauben ergreife und um dessetwillen er von Gott für gerecht erklärt werde. Durch diese Auffassung wird seiner Ansicht nach eine Heiligung und Erneuerung des Menschen, wie sie der Katholizismus gemäß der biblisch-apostolischen Tradition fordere, für belanglos erklärt, ja, radikal abgewertet. Konnte Döllinger in den dreißiger Jahren noch betonen, daß Luther stets an der Notwendigkeit der Heiligung festgehalten habe und erst das Luthertum zu fragwürdigen Extrempositionen gelangt sei, so gibt er diese Differenzierung nun auf. Die lutherische Lehre, wie sie in der Konkordienformel definiert wurde, erscheint ihm jetzt als folgerichtige Fortführung der Anschauungen des Reformators, die er auf dessen defizitären religiös-sittlichen Zustand zurückführt. Vor allem in seiner *Reformation* vertritt Döllinger die These, daß die Rechtfertigungslehre verhängnisvolle Folgen nach sich gezogen habe. Besonders spricht er von einem Verfall von Frömmigkeit und Sittlichkeit, der in letzter Konsequenz Atheismus hervorgebracht und die gesellschaftliche Ordnung zerstört habe. Daneben verweist er auf einen vermeintlichen Verfall von Wissenschaft und Bildung.

Die neue Einschätzung der reformatorischen Rechtfertigungslehre und die damit einhergehende veränderte Beurteilung der Reformation finden ihre theologische Voraussetzung bei Johann Adam Möhler, der, wie in der Forschung seit langem betont wird, Döllinger vielseitig beeinflusste. Möhler vertritt in seiner *Symbolik* die Auffassung, daß die altprotestantische Lehre auf der Trennung von Religiosität und Sittlichkeit beruhe. Ihre „Grundidee“ erblickt auch er in der Vorstellung einer Imputation des fremden Verdienstes Christi, durch die eine Heiligung und Erneuerung des Menschen jede Bedeutung verliere. Damit begegnet derselbe Ansatz zur Deutung der reformatorischen Lehre wie bei Döllinger. Möhler nimmt in seiner *Symbolik* zahlreiche Einschätzungen vorweg, die später bei Döllinger in Erscheinung treten. Von hier aus erscheint dessen reformationsgeschichtliche Arbeit und insbesondere dessen Werk von 1846/48 als eine Weiterführung der Möhlerschen Kritik an der Reformation.

Mit dieser Eigenart läßt sich Döllingers dreibändiges Hauptwerk über die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts als eine Reaktion auf Leopold Rankes *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* verstehen. Ranke schreibt der Reformation das Verdienst zu, durch ihre Rechtfertigungslehre Religiosität und Sittlichkeit wieder auf ihre eigentlichen Grundlagen zurückgeführt

und dadurch einen umfassenden Kulturfortschritt ermöglicht zu haben. Dabei sucht er zugleich die These Möhlers, daß die Reformation Religiosität und Sittlichkeit voneinander getrennt haben, zu widerlegen. Döllingers Werk erscheint demgegenüber als der Versuch, die Berechtigung der These Möhlers und die Unhaltbarkeit der Reformationsdeutung Rankes aufzuzeigen.

Döllingers Diskurs mit Ranke ist vor dem Hintergrund eines umfassenderen zeitgenössischen Kontextes zu verstehen. Seit 1830 gewinnen innerhalb des deutschen Protestantismus die vor allem von der konfessionellen Theologie unternommenen Bestrebungen, religiös-theologisch wieder an das Erbe des 16. Jahrhunderts anzuknüpfen und auf diese Weise den im Gefolge von Aufklärung und Rationalismus eingetretenen Auflösungserscheinungen in Kirche und Gesellschaft entgegenzuwirken, immer mehr an Einfluß. Döllinger nimmt diese Bestrebungen mit großer Aufmerksamkeit zur Kenntnis, ist jedoch davon überzeugt, daß sie auf fragwürdigen Voraussetzungen beruhen. Nicht zuletzt erblickt er die Aufgabe der römisch-katholischen Geschichtsschreibung darin, diese Problematik aufzuzeigen. Auf diese Weise will er einer von ihm erhofften Konversionsbewegung konservativer Protestanten den Weg bereiten.

In diesen Horizont läßt sich seine Auseinandersetzung mit der Reformation nun noch näher einordnen. Seine Kritik an der reformatorischen Lehre und ihren angeblichen Folgen schlägt eine ähnliche Richtung ein wie sie innerhalb des Protestantismus von den Gegnern einer Rückbesinnung auf das 16. Jahrhundert vorgegeben ist. Deutliche Parallelen finden seine Einschätzungen in den Einwänden rationalistischer Theologen gegen den altprotestantischen Lehrbegriff. Ebenso knüpft er an die zwölbändige *Neuere Geschichte der Deutschen von der Reformation bis zur Bundes-Acte* des protestantischen Theologen und Historikers Karl Adolf Menzel an, der, obgleich dem Rationalismus distanziert gegenüberstehend, durch eine entsprechende Darstellung der Reformationsgeschichte eindringlich vor einer Erneuerung der altprotestantischen Orthodoxie warnt. Döllinger geht es offensichtlich darum, die grundsätzliche Berechtigung der von Menzel und den Rationalisten vorgetragenen Argumenten zu unterstreichen. Zugleich bemüht er sich jedoch um eine Korrektur, indem er betont, daß die vermeintliche Problematik des altprotestantischen Lehrbegriffs unmittelbar auf die Reformation zurückgehe und diese auch in spezifischer Weise für die im 16. Jahrhundert eingetretenen Verfallserscheinungen verantwortlich sei. Damit erhält seine Kritik eine sehr viel grundsätzlichere Stoßrichtung als die Menzels und die der Rationalisten.

Döllinger ist indessen davon überzeugt, daß der konservative Protestantismus seiner Zeit ohnehin nur nominell am altprotestantischen Lehrbegriff festhalte und ihn aufgrund seiner sittlichen Problematik längst aufgegeben habe. Dabei hat er eine protestantische Theologie im Blick, die besonders die Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung und Heiligung zum Ausdruck zu bringen sucht. Diese Versuche führen seiner Ansicht nach jedoch zur Preisgabe des spezifisch reformatorischen Anliegens, insbesondere der „Imputationslehre“, und damit zu einer Annäherung an die römisch-katholische Lehre. Vor dem Hintergrund dieser Einschätzung läßt sich Döllingers Kritik an der reformatorischen Lehre als Versuch verstehen, den zeitgenössischen Protestanten die vermeintlich echte Gestalt dieser Lehre vor Augen zu führen und ihnen anhand der innerlutherischen Lehrentwicklung deutlich zu machen, daß ihr Dringen auf die sittlich-ethische Dimension des Christentums sie in einen grundsätzlichen Widerspruch zu

den Prinzipien der Reformation führen müsse.

Wenn Döllinger die These vertritt, daß im Gefolge der Reformation ein verheerender Verfall von Frömmigkeit und Sittlichkeit eingetreten sei, so zieht er dabei deutliche Parallelen zu einer von ihm wie von anderen konservativen Zeitgenossen, Protestanten ebenso wie Katholiken, in der Gegenwart wahrgenommenen Entkirchlichung und Entsittlichung weiter Bevölkerungskreise. Dabei werden diese vermeintlichen Gegenwärterscheinungen als Quelle für Revolution und Anarchie und damit als Bedrohung für Staat und Gesellschaft betrachtet. Döllinger will durch seine Parallelisierungen zeigen, daß diese Erscheinungen nicht etwa, wie konservative Protestanten meinen, Folgen von Aufklärung und Rationalismus seien. Vielmehr führt er sie unmittelbar auf die Reformation zurück und deutet so letztlich einen Zusammenhang von Reformation und Revolution an. Auf diese Weise erteilt er nicht nur einem kirchlich-theologischen Konservatismus auf protestantischer Seite eine Absage, sondern ebenso einer konservativen Gesellschaftspolitik, wie sie besonders in Preußen unter Friedrich Wilhelm IV. verfolgt wird. Die These eines im Gefolge der Reformation eingetretenen Verfalls von Frömmigkeit und Sittlichkeit soll zeigen, daß eine Bewältigung der Gegenwartsprobleme auf protestantischer Grundlage grundsätzlich nicht zu leisten seien. Damit scheinen auch Perspektiven für eine künftige politische Gestaltung der Zukunft Deutschlands aufgezeigt.

Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation ist in den vierziger und fünfziger Jahren vor allem von dem Anliegen bestimmt, den konservativen Protestantismus zu erschüttern und ihm vor Augen zu führen, daß er sich theologisch wie politisch in einer Aporie befinde. Es ist dieses polemische Grundanliegen, das ihn notwendigerweise zu seinen vielkritisierten, einseitig-verzerrten historischen Urteilen veranlaßt. Von vornherein will er die Reformation als verhängnisvolle Fehlentwicklung entlarven. Dazu greift er auf entsprechendes Quellenmaterial zurück, das er weitgehend unkritisch interpretiert. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit der reformatorischen Theologie findet nicht statt, vielmehr wird unter vorgegebenen Prämissen der Stab über sie gebrochen. In fragwürdiger Weise führt er Erscheinungen seiner Gegenwart auf die Reformation als Wurzel allen Übels zurück und stellt auf diese Weise einen Zusammenhang von Reformation und Revolution her.

Gleichwohl tut man Döllinger Unrecht, wenn man ihn isoliert betrachtet. So problematisch seine Sicht der Reformation erscheint, so sehr findet sie doch auch eine Erklärung in den Reformationsdeutungen zeitgenössischer protestantischer Historiker und Theologen. Beispielhaft ist in dieser Hinsicht Ranke, der die Reformation – und zwar nicht zuletzt mit einem antikatolischen Impetus – als Ausgangspunkt für echte Religiosität und Sittlichkeit geradezu feiert und dabei die reformatorische Theologie ebenfalls in nicht unproblematischer Weise deutet. Es überrascht kaum, wenn Döllinger nun seinerseits gerade jene Aspekte der reformatorischen Theologie und der Reformationsgeschichte einseitig hervorhebt, die dieser Auffassung entgegenstehen. Und wenn er im Anschluß an Möhler immer wieder auf die „Imputationslehre“ als den Zentralgedanken der Reformation im Gegenüber zur mittelalterlichen Kirche verweist, so erscheint dieser Hinweis keineswegs völlig unberechtigt angesichts einer zeitgenössischen protestantischen Theologie, der eine Rechtfertigung des Menschen *propter Christum per fidem* vielfach Unbehagen bereitet und die sich mitunter stillschweigend von der „Imputationslehre“

verabschiedet.

Darüberhinaus nimmt er bei seiner Auseinandersetzung mit der Reformation, ihrer Theologie und der angeblich durch sie verursachten Verfallserscheinungen Argumentationen und Deutungsmuster auf, die in seiner Gegenwart durchaus allgemeinere Verbreitung finden, nicht nur auf römisch-katholischer, sondern auch – hier ist an Menzel sowie an die Vertreter des Rationalismus zu denken – auf protestantischer Seite. Sein negatives Bild der Reformation entspringt also nicht einfach nur einer konfessionellen Polemik. Gleichwohl führt er die kritischen Reformationsdeutungen seines zeitgenössischen Umfeldes von seinem römisch-katholischen Standpunkt aus weiter und spitzt sie bisweilen in extremer Weise zu.

Besonders fragwürdig erscheint Döllingers These eines durch die Reformation verursachten Verfalls von Frömmigkeit und Sittlichkeit und die damit verbundene Zuordnung von Reformation und Revolution. Aber auch hier ist zu berücksichtigen, daß die an sich ja ebenfalls nicht unproblematische Behauptung eines Kausalzusammenhangs von Entkirchlichung, Entsittlichung, Anarchie und Revolution im 19. Jahrhundert weite Verbreitung findet. Machten konservative Protestanten Aufklärung und Rationalismus für die entsprechenden Entwicklungen verantwortlich, so lag demgegenüber für den Katholiken Döllinger nichts näher, als die Verbindung zur Reformation zu ziehen. Damit sollen seine Einschätzungen nicht entschuldigt, wohl aber erklärt werden. Und immerhin darf man nicht übersehen, daß er sich bei seiner Zuordnung von Reformation und Revolution – anders als andere römisch-katholische oder dem Katholizismus nahestehende Historiker seiner Zeit – deutlich zurückhaltend verhält und es seinen Lesern überläßt, die entsprechenden Folgerungen zu ziehen.

Seit den sechziger Jahren modifiziert Döllinger seine Urteile über die Reformation in grundlegender Weise. Er entwickelt ein zunehmendes Verständnis für die Reformatoren und entdeckt immer mehr die Bedeutung Luthers für die deutsche Geistesgeschichte. Theologisch jedoch steht er der Reformation bis ans Ende seines Lebens distanziert gegenüber. Die reformatorische Rechtfertigungslehre erscheint ihm nach wie vor problematisch. Zwar differenziert er in seinen Vorträgen *Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen* von 1872 im Hinblick auf diese Lehre zwischen Luther und dem Luthertum und greift damit eine Anschauung auf, die er schon einmal in den dreißiger Jahren vertreten hatte. Doch 1888 erhebt er in einem Brief an seinen Schüler JOHN LORD ACTON (1834–1902) gegen Luther erneut den Vorwurf, „durch seine falsche Imputationslehre das sittlich-religiöse Bewußtsein der Menschen auf 2 Jahrhunderte hinaus verwirrt und corrumpirt“ zu haben<sup>1</sup>.

Wenn Döllinger seit den vierziger Jahren davon überzeugt ist, daß die eigentliche Differenz zwischen Katholizismus und reformatorischem Protestantismus durch die unterschiedliche Auffassung der Rechtfertigung des Menschen markiert werde, wird man ihm – nicht zuletzt angesichts des Selbstverständnisses der Reformation – zustimmen müssen. Bis in die Gegenwart hinein ist die Rechtfertigungslehre Gegenstand der Kontroverstheologie geblieben. An die Stelle einseitig-überspitzter Deutungen der jeweils anderen Position, wie sie im 19. Jahrhundert bei Döllinger, aber auch bei anderen römisch-katholischen und protestantischen Theologen noch erscheinen, sind inzwischen auf beiden Seiten differenziertere Sichtweisen getreten. So

<sup>1</sup>Vgl. Döllinger an Acton, 3. Juli 1888, in: Döllinger, *Briefwechsel*, S. 575.

weit reicht das Verständnis füreinander, daß bisweilen sogar von einem grundlegenden Konsens gesprochen wird. Ein solcher Konsens wäre in der Tat wünschenswert. Nur darf er nicht auf theologischen Unschärfen beruhen. Daß solche Unschärfen dem interkonfessionellen Dialog eher schaden, weil sie ein echtes Verständnis füreinander verhindern, läßt sich eindrucksvoll an der Auseinandersetzung Döllingers mit der Reformation erkennen.

# Anhang

Im folgenden werden drei autographische Manuskripte Döllingers aus seinem in der Bayerischen Staatsbibliothek in München befindlichen Nachlaß wiedergegeben, die bisher nicht veröffentlicht wurden. Die in den Manuskripten enthaltenen stenographischen Zeichen und Abbreviationen sind, sofern es sich nicht um allgemein gebräuchliche oder wissenschaftliche Abkürzungen handelt, stillschweigend aufgelöst und behutsam der Rechtschreibung Döllingers angepaßt. Die in den Texten enthaltenen Fußnoten stammen entweder von Döllinger selbst oder sind von ihm aus exzerpierten Texten übernommen. Letzteres trifft vor allem für das dritte dargebotene Manuskript zu. In diesem Manuskript fügt Döllinger seine eigenen Kommentierungen den exzerpierten Texten ebenfalls als Fußnoten bei. Um Verwechslungen zu vermeiden, sind diese Fußnoten in runden Klammern in den Haupttext aufgenommen und durch entsprechende Erläuterungen kenntlich gemacht worden. Mit Hilfe von Unterstreichungen macht Döllinger entweder Passagen kenntlich, die in den exzerpierten Originaltexten hervorgehoben sind, oder markiert selbst Textstellen, die ihm bemerkenswert erscheinen.

## A. Unveröffentlichte Manuskripte Döllingers

### 1. „Das protestantische System von der Rechtfertigung nach den Lutherischen Bekenntnisschriften“, BSB Döllingeriana XVI, 78

*Das mit Titel versehene Manuskript findet sich auf drei unnummerierten Doppelbögen in Döllingeriana XVI (Material zur Reformation bzw. zum Protestantismus), 78 („Darstellung der katholischen und der lutherischen Rechtfertigungslehre“). Es handelt sich dabei um eine Darstellung der vermeintlichen lutherischen Auffassung vom Zustand des Menschen und seiner Erlösung. Eine Datierung des Manuskripts ist aufgrund fehlender Hinweise nicht möglich.*

Das protestantische System von der Rechtfertigung nach den Lutherischen Bekenntnisschriften

Die Natur und Person des Menschen ist durch die Erbsünde durch und durch, ganz und gar vor Gott vergiftet und verderbt.

Schon der Same, aus dem der Mensch geboren wird, oder die Masse, aus dem Gott jetzt den

Menschen bildet, ist schon in Adam verderbt und verkehrt, ist sündig; es ist in ihm eine tiefe gräuliche, unerforschliche und unaussprechliche Verderbung der ganzen Natur und aller Kräfte, besonders der höchsten, vornehmsten Kräfte der Seele, im Verstand, Herzen und Willen. Der Mensch ist daher seiner Natur nach völlig böse und Gott widerspenstig und feind, und zu allem, was Gott misfällig und zuwider ist, allzu kräftig und thätig. 927

Jeder noch unwiedergeborene Wille des Menschen ist also nicht allein von Gott abgewendet, sondern auch ein Feind Gottes, er hat nur Lust und Willen zum Bösen und zu dem, was Gott zuwider ist.

Jeder Mensch ist daher auch in geistlichen Dingen zum Guten völlig erstorben; behaupten, daß er nur übel verwundet und halb todt sei, ist ein Irrthum.

Dieses geborene Verderben des Menschen ist so groß, daß er in göttlichen Sachen unsere Bekehrung und Seligkeit betreffend, von Natur blind ist; wird ihm das göttliche Wort gepredigt, so versteht er es nicht, kann es auch nicht verstehen, sondern hält es für eine Thorheit.

In diesem Zustande, als ein Feind Gottes, bleibt er solange, bis er aus der Kraft des heiligen Geistes durch das gepredigte und gehörte Wort Gottes aus lauter Gnade, ohne alles sein Zuthun, bekehrt, gläubig, wiedergeboren und erneuert wird. 921

Ehe der Mensch durch den heiligen Geist erleuchtet, bekehrt, wiedergeboren, erneuert und gezogen wird, kann er für sich selbst so wenig als ein Stein oder Block etwas zu seiner Bekehrung thun, ist vielmehr darin, daß er Gottes Willen widerspenstig und feindlich, ärger als ein Block. 930

Also muß die Bekehrung, der Glaube, die Wiedergeburt, Erneuerung [Hier bricht der Satz ab.] Zur Bekehrung und Seligmachung des Menschen hat Gott zweierlei Lehre verordnet: Gesetz und Evangelium. Der Unterschied des Gesetzes und des Evangeliums muß als ein besonders herrliches Licht, dadurch das Wort Gottes recht getheilt wird, mit großem Fleiße in der Kirche erhalten werden. 856

Das Gesetz lehrt, was recht und gottgefällig sei, handelt vom guten Werke und strafet Alles, was Sünde und Gottes Willen zuwider ist, auch den Unglauben. W. 621

Durch die Predigt des Gesetzes und seiner Drohungen werden die unbußfertigen Menschen geschreckt, zur Erkenntniß ihrer Sünde und der Buße gebracht; sie erkennen, wie große Dinge Gott im Gesetze von uns fordert, deren wir keines halten können.

Daher wird durch die Predigt des Gesetzes der geängstigte Mensch zu Christus hingetrieben, in welchem er, das Gesetz zu halten unfähig, seine Gerechtigkeit suchen soll.

Zum Gesetze gegen das Gesetz ist das Evangelium eine Lehre, welche lehrt, was der Mensch glauben soll, der das Gesetz nicht gehalten und durch dasselbe verdammt wird, nämlich, daß Christus ihm, ohne alles Verdienst von seiner Seite, Vergebung der Sünde, Gerechtigkeit, die vor Gott gilt und das ewige Leben erworben habe.

Das Evangelium ist also nicht eine Bußpredigt oder Strafpredigt, sondern eigentlich nichts anderes, denn eine Trostpredigt und fröhliche Botschaft, die die Gewissen wider die Schrecken des Gesetzes tröstet, allein auf Christi Verdienst weiset und sie mit der lieblichen Predigt von der durch Christi Verdienst erworbenen und den Uebertreter des Gesetzes angebotenen Gnade und Huld Gottes wider aufrichtet.

Das Evangelium darf also durchaus nicht zu einer Gesetzeslehre oder Bußpredigt gemacht werden, wie im Papstthum geschehen ist; denn dadurch wird das Verdienst Christi verdunkelt und werden die Christen des rechten Trösters beraubt.

Die Christen Predigt des Gesetzes ist auch für die Bekehrten und Gläubigen fortwährendes Bedürfniß; da der alte Adam noch immer allen inneren und äußeren Kräften ihrer Natur anhängt und sie noch gefangen sind im Gesetz der Sünde, so bedürfen sie der täglichen Mahnung und Drohung, oft auch der Strafe des Gesetzes. W 740

So oft demnach die Gläubigen sündigen, werden sie durch die Stimme des Gesetzes gestraft, aber auch sofort wieder getröstet und aufgerichtet durch die Predigt des Evangeliums, welche ihnen verkündigt, daß Christus nicht nur die Strafe ihrer Sünde statt ihrer zu tragen, sondern auch das ganze Gesetz statt ihrer erfüllt habe und daß ihre jetzige Gottgefälligkeit und künftige Seligkeit einzig durch dieses zugerechnete Verdienst Christi und nicht durch irgend eine eigene Erfüllung des göttlichen Gesetzes erlangt werde.

Handelt es sich um die Tröstung eines betrübten Gewissens oder um die Erlangung der Sündenvergebung und des ewigen Lebens, so soll man die Menschen nicht weisen zum Gesetz, das ist, auf unsere Werke, sondern auf die Lehre des Evangeliums. Ist der Mensch durch den Glauben gerecht und durch den Heiligen Geist erneuert, so kommt das Gesetz und weiset was das für gute Werke seien, die geschehen sollen. Weil es aber alsbald auch weiset, daß solche gute Werke der Heiligen in diesem Leben schwach, unrein und unvollkommen sind, so kommt wiederum das Evangelium, und lehret wie und warum solche Werke gottgefällig und angenehm seien, nämlich nicht daß sie rein und vollkommen seien, sondern durch den Glauben, weil die Person des Gläubigen Gott versöhnt und angenehm ist. C. Jul. 27

Durch die Kraft, welche Gott in sein geoffenbartes Wort gelegt hat, wird Jeder bekehrt, der dieses Wort predigen hört oder liest und demselben so viel Aufmerksamkeit zuwendet, daß er dessen Inhalt faßt und versteht.

Demnach soll weder Prediger noch Zuhörern an der bekehrenden Wirkung des Heiligen Geistes zweifeln, sondern gewiß seyn, daß der Mensch, der nur das reine gepredigte Wort Gottes vernimmt, durch den Heiligen Geist, der das Fürwahrhalten desselben in ihm wirkt, sicher erleuchtet, bekehrt und wiedergeboren werde. Bis dies geschieht, hält jeder das göttliche Wort für Thorheit, und kann es nicht glauben, hält sich auch darin noch ärger als ein Block, daß er dem Willen Gottes widerspenstig und feind ist, ein Widerstand, welcher erst durch die Kraft des in ihm wirkenden Heiligen Geistes gebrochen wird. Nur diejenigen bleiben daher unbekehrt, welche entweder das Wort gar nicht haben hören wollen oder es nur gehört haben, um es zu verachten, zu lästern und zu schänden.

Diese Bekehrung geschieht in folgender Weise: der Mensch erkennt aus der Predigt des Gesetzes seine völlige Sündhaftigkeit und sittliche Ohnmacht; der Zorn des die Sünde ewig strafenden Gottes erfüllt seine Seele mit Schrecken und Zagen; in diesem Zustande der Angst erweckt die Predigt des Evangeliums in ihm den Glauben, durch den er vor Gott gerechtfertigt in den Stand der Gnade und der Kindschaft Gottes versetzt wird.

Durch diesen Glauben ergreift und nimmt er an das Verdienst Christi, d.h. er hält es für wahr, daß Christus statt des ganzen menschlichen Geschlechtes die Strafe der Sünde auf sich genom-

men und das Sittengesetz erfüllt habe, hievon macht er zugleich die specielle Anwendung auf sich selbst, er glaubt, daß auch ihm Gott in diesem Momente den Gehorsam Christi zurechne, und hält sich sofort für einen Gerechtfertigten.

Die Rechtfertigung ist also ein richterlicher Akt, in welchem Gott den Menschen, ohne daß derselbe noch im Innern verändert werde, also als ein thatsächlich und innerlich Ungerechter, der aber die einzige Bedingung des Glaubens leistet, von allen seinen Sünden losspricht, ihm die Gerechtigkeit Christi zurechnet, und ihn als versöhntes Kind zum ewigen Leben aufnimmt.

Dieser Akt Gottes hat keine Stufen oder Grade, der Mensch wird ohne andere Vorbereitung, als die des Sündenbewußtseyns und der Furcht, ohne andere Bedingung, als die des Glaubens und Zueignens sofort für gerecht erklärt d.h. in demselben Momente, in welchem er sich selber die Gerechtigkeit Christi durch den Glauben zurechnet, rechnet auch Gott sie ihm zu, und hiemit besitzt er eine ganz vollkommene Gerechtigkeit, zu welcher nichts mangelt, und die keiner Vermehrung, keines Wachsthums fähig ist. Denn die Gerechtigkeit Christi, die nun seine eigene geworden, übertrifft unermeßlich die Gerechtigkeit aller Engel und des ersten Menschen.

Es muß demnach alle unsre Gerechtigkeit außerhalb unser und aller Menschen Verdienst, Werke, Tugend und Würdigkeit gesucht werden; Christus ist es, der den ganzen vollkommenen Gehorsam von seiner Geburt an bis in den Tod für uns arme Sünder geleistet und damit allen unsern Ungehorsam, der in unser Natur, derselben Gedanken, Worten und Werken steht, zugedeckt hat.

Der rechtfertigende Glaube besteht aus drei Stücken, der Erkenntniß, dem Beifall und dem Vertrauen. Das eigentliche gerecht und selig machende ist das Vertrauen, d.h. die Gewißheit, da ich mit ganzem Herzen die Zusage Gottes für gewiß und wahr halte, durch die mir angeboten wird, ohne mein Verdienst, Vergebung der Sünde, Gnade und alles Heil durch Christus.

Der Glaube also, da Jeder für sich selbst glaubt, daß ihm die Sünde um Christi willen nachgelassen wird, daß Gott um Christi willen mit ihm versöhnt und gnädig sei, dieser Glaube ist es, der den Menschen rechtfertigt. Apol. 88

Die Erneuerung des Menschen oder die Heiligung, die Tugenden oder guten Werke sind also weder Form, noch Theil, noch Ursache dieser Gerechtigkeit vor Gott, und dürfen unter keinem Schein, Titel oder Namen in den Artikel der Rechtfertigung als dazu nöthig oder gehörig, eingemengt werden. Es ist also irrig zu sagen, daß der Glaube nicht könne rechtfertigen ohne die Werke, oder daß der Glaube, weil er die Liebe bei sich habe, den Menschen rechtfertige, oder daß die Gegenwärtigkeit der guten Werke bei dem Glauben im Artikel der Rechtfertigung nöthig sei, denn die Ordnung ist da, daß zuerst die Rechtfertigung des Menschen, nach dieser die Erneuerung und aus dieser erst die Früchte der guten Werke folgen. Die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott ist schon vollkommen ohne alle Liebe Gottes und ohne die Erneuerung. Sie besteht nicht etwa aus zwei Theilen, der Vergebung der Sünden und der Erneuerung. Die Gläubigen werden nicht gerechtfertigt zugleich durch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi und durch den angefangenen neuen Gehorsam. W 717.

Der Mensch wird auch nicht anderergestalt oder durch etwas anderes selig, denn wie er vor Gott gerechtfertigt wird; wir erlangen auf eine Weise, wie die Gerechtigkeit, also auch die Seligkeit,

d.h. sind die Werke bei dem Artikel der Seligkeit ebenso vollständig ausgeschlossen, als bei dem der Gerechtigkeit.

So lange der Mensch noch nicht durch den Glauben die Gerechtigkeit Christi ergriffen hat, ist Alles was er thut oder thun kann, vor Gott Sünde; seine Werke gehen nicht aus rechtem Glauben und werden daher vor Gott für Sünde und unrein um der verderbten Natur willen und weil die Person mit Gott nicht versöhnt ist, gehalten. W. 722. Vor der Rechtfertigung kann also kein gutes Werk vorhergehen. Die Person muß erst gerecht seyn, ehe sie gute Werke thun kann. W. 709.

Es ist Gottes Wille, Ordnung und Befehl, daß die Gläubigen in guten Werken wandeln sollen allein

erstens sind diese Werke unrein und unvollkommen; weil aber die Person, die sie thut, vermöge der ihr zugerechneten Gerechtigkeit Christi Gott angenehm, so sind alle ihre Werke Gott angenehm. W. 722.

Zweitens. Da die Werke nicht in den Artikel der Rechtfertigung gezogen und eingemengt werden dürfen, so darf nicht gesagt werden, daß den Gläubigen gute Werke zur Seligkeit vonnöthen seien, so daß es unmöglich sei, ohne gute Werke selig zu werden. Denn dadurch würde den angefochtenen betäubten Gewissen der Trost des Evangeliums genommen, Ursache zum Zweifel gegeben und das Vertrauen auf eigene Werke gestärkt.

Man darf also und soll lehren, daß die Gläubigen schuldig seien, gute Werke zu thun, aber man darf nicht lehren, daß diese Schuldigkeit in einer Beziehung zu ihrer Seligkeit stehe, oder daß ihre Seligkeit von der Erfüllung dieser Pflicht abhinge.

Drittens darf ebenso wenig gelehrt werden, daß die empfangene Gerechtigkeit des Glaubens oder auch der Glaube selbst durch die guten Werke ganz oder zum Theil erhalten und bewahrt werde. W. 729.

Wenn auf die Rechtfertigung des Menschen gar keine guten Früchte folgen oder wenn er sich vorsätzlich und muthwillig wieder auf Sünde wider das Gewissen begibt, so verliert er dadurch den Glauben und damit die Gerechtigkeit und fällt wieder in Gottes Zorn zur ewigen Verdammniß, wenn er nicht wiederum Buße thut und durch den Glauben um Christus willen wieder versöhnt wird. W. 724. C. Jul. 35.

Wenn also diejenige, welche in schwere Sünde wider das Gewissen fallen, Gerechtigkeit und Seligkeit nicht behalten, so geschieht dies nicht darum, als wäre zur Seligkeit auch die guten Werke vonnöthen, sondern daß der Glaube, welcher allein die Seligkeit ergreift und erhält, bei solchen Sünden nicht bleiben noch stehen kann. C. Jul. 55.

Denn in den Unbekehrten und Ungläubigen sind alle Sünde Todsünde, in den Bekehrten und Gläubigen aber sind etliche Sünde, bei denen der Glaube besteht, und der Heilige Geist bleibt, diese heißen venielle Sünden. C. Jul. 35.

## 2. Entwurf über die Rechtfertigungslehre in der neueren protestantischen Theologie, BSB Döllingeriana X, 45, 2

*Das mit dem unvollständigen Titel „Glaubens- und“ versehene Manuskript liegt in zweifacher Ausfertigung vor in BSB Döllingeriana X, 45, 2, und BSB Döllingeriana XVI, 78. Im folgenden wird die erstgenannte Fassung wiedergegeben. Sie umfaßt neun doppelseitig beschriebene Bögen (lediglich Bogen 5 ist einseitig beschrieben), die als Nr. 1 bis 9 gekennzeichnet sind. Bei dem Manuskript handelt es sich um den Entwurf zu einem Aufsatz, der jedoch, soweit sich feststellen ließ, nicht publiziert wurde. Die Literaturverweise lassen erkennen, daß der Text nicht vor Ende 1853 verfaßt sein kann.*

### Bogen 1 recto

Glaubens- und

Das Bedürfnis, ein festes Lehrsystem zu haben und dadurch das Ansehen derjenigen Schriften wiederherzustellen, welche früher in der evangelischen Kirche lutherischen und reformirten Bekenntnisses als Normen der Doctrin und als Glaubensgesetze galten – das Bedürfnis tritt gegenwärtig in einer Stärke und so vielstimmig vertreten hervor, wie es seit hundert Jahren wohl nicht mehr der Fall war. Auch die Mitglieder fremder kirchlicher Genossenschaften müssen diesem Streben nach Wiederaufrichtung der symbolischen Bücher mit Wohlgefallen zuschauen, denn einmal sind die großen christlichen Wahrheiten der Gottheit unseres Herrn, der Dreieinigkeit u.s.w. ein gemeinschaftliches Besitztum, das, für den einen gefährdet, sich auch für den andern der Mitleidenschaft nicht entziehen kann; dann aber kann in Deutschland bei der vielfachen Verschlingung der Interessen und der zahllosen Berührungspunkte, durch welche katholische und protestantische Bevölkerung auf einander einwirken, das Wohl und Wehe der einen Kirche den Bekennern der anderen unmöglich gleichgültig sein; und daß die Frage der symbolischen Schriften für die protestantische Kirche eine Lebensfrage sei, leuchtet jedem ein, der in kirchlichen Dingen nicht ganz unerfahren ist.

Die Hauptangelegenheit und die bedeutendste That des 6ten zu Berlin im September 53 gehaltenen evangelischen Kirchentages war, daß diese große Versammlung sich einhellig zur Augsburger Confession „mit Herz und Mund“ bekannte, daß die Mitglieder desselben, Männer aus allen Theilen Deutschlands, damit selbstverständlich auch die Verpflichtung übernommen haben, dieser Bekenntnißschrift überall in ihrem Wirkungskreise wieder

### Bogen 1 verso

dogmatische Geltung zu bringen, ihrem Inhalte gemäß zu lehren und andere lehren zu lassen.

Zu leugnen ist freilich nicht, daß die Hoffnung, welche der evangelische Christ aus dieser Verheißung gerne schöpfen möchte, wesentlich wieder getrübt wird, sobald derselbe von den gepflogenen Verhandlungen Kenntniß nimmt. Wer wünschte nicht sich zu überreden, daß diese

Wiederaufpflanzung des Paniers der Augsburger Confession als Signal zugleich und als Mittel zu einer Erhebung der protestantischen Theologie und Lehrverkündigung aus dem Sumpfe individueller Willkühr, unbestimmter Phrasen und bloß persönlicher Meinungen darbioten werde - daß das evangelische Deutschland endlich wieder ein festes, zusammenhängendes System und eine gleichförmige, eine wenigstens in der praktisch wichtigsten, des Menschen religiöse Gesinnung gestaltende und beherrschende Frage übereinstimmende Doctrin gewinnen werde? Dazu gewährt aber das, was auf dem Berliner Kirchentage über diese Frage gesprochen wurde, nur geringe Aussicht. Und doch – wer könnte sich darüber täuschen – ist diese Frage die bedeutendste und tiefgreifendste unter denen, deren Lösung gegenwärtig dem protestantischen Deutschland auferlegt ist, schärfer einschneidend, entscheidender für die Zukunft der Kirche, als alles, was über kirchliche Verfassungsformen, disciplinäre Einrichtungen und liturgische Verbesserungen berathen und beschlossen werden mag.

Ich habe hier nicht die Gegenerklärungen und Protestationen im Auge, welche bereits von verschiedener Seite her, von Erlangen u.s.w. gegen dies „Bekennnis des Berliner Kirchentages“ erschienen sind. Ob es wahr sei, daß eine solche Aufstellung der Augsburger Confession allein ohne andere symbolische Schriften, diese [hier bricht der Satz ab]

## **Bogen 2 recto**

Die Augsburger Confession, hat Herr Stahl als Referent auf dem Berliner Kirchentage erklärt, soll als „ein Banner aufgerichtet werden, um das die ganze Kirche der Reformation sich sammeln könne, und dieß vorzüglich darum, weil sie „die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben mit einer Lauterkeit, Klarheit und Tiefe, wie die Kirche sie seit der apostolischen Zeit nicht mehr besessen, verkündet.““ Scheint Herr Stahl hiemit, ganz im Einklange mit Luther selbst, anzunehmen, daß in den vierzehn Jahrhunderten nach den Aposteln bis 1517 die Kirche die rechte Heilslehre nicht gehabt, wenigstens nicht lauter, klar und tief sie gehabt habe, so steht nun freilich damit in ziemlich grellem Widerspruche die Erklärung, welche gleich nachher ein anderer theologischer Jurist auf der Versammlung, Herr Ilvers aus Cassel gab. Nach seiner und vieler Freunde Überzeugung sei die Augustana das Zeugniß der einen apostolischen Kirche aller Jahrhunderte.

Wie es sich indeß auch hiemit verhalten möge, so viel ist gewiß, daß seit 10 oder 15 Jahren die protestantische Rechtfertigungslehre wieder, und zwar mit immer steigender Entschiedenheit als das, was sie nach dem Urtheile des Reformators sein soll, als der Artikel der stehenden und fallenden Kirche bezeichnet wird. Immer mehr stimmen gläubige Theologen mit gläubigen, für das Heil der Kirche besorgten Staatsmännern und Juristen darin überein, daß diese Lehre nicht nur als Kleinod der evangelischen Kirche, sondern auch das „einzige Heilmittel für die Gebrechen des Herzens und der Kirche sei“, daß in ihr erst sich die ganze volle unermeßliche Ueberlegenheit der evangelischen Kirche über die Römische, welche durch ihr Rechtfertigungs-System den innersten Kern der Heilslehre verfälscht hat, glänzend bewähre. Mit Recht hat daher auch die Evangelische Allianz d d. [?] Union ihre Bemühungen, alle protestantischen Bekenntnisse und

## Bogen 2 verso

Genossenschaften auf der ganzen Erde, wie weit sie auch sonst auseinandergehen, zu einer großen kompakten, die römisch katholische Kirche bekämpfende Masse zu vereinigen, in ihren acht den Beitritt bedingenden Artikeln auch „die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben allein“ eingerückt.

So muß denn der evangelische Christ, von Ehrfurcht und Liebe zu dem großen Reformationswerke erfüllt, und von der Sehnsucht durchdrungen, die alte Lehre der Reformatoren wieder als hergestellt und zu voller Geltung gebracht zu sehen, der rasch sich mehrenden Zeugnisse sich freut [sic!], in welchen der siegreichen Wahrheit, der stets sich verjüngenden Lebenskraft dieser Lehre gehuldigt wird, er fühlt, welcher Trost, welches Bewußtsein der Zuversicht in den beredten Worten eines hochgestellten Kirchenlehrers, des Königlich Preußischen Hof- und Dompredigers und Professors Strauß liege: *Gerechtigkeit aus dem Glauben* S. 268 – bis: *Verhältnisse trennten* S. 269.

Dankbar muß es der entschiedene, gläubige Protestant anerkennen, daß solche Zeugnisse immer zahlreicher und volltönender werden, besonders aus dem Munde der kirchlich erregten Laien; ich nenne hier nur die beiden ausgezeichnetsten Rechtsgelehrten, Göschel und Stahl. Der erstere hat kürzlich in der Evangelischen Kirchenzeitung (April 1853 S. 257) die, so viel ich weiß, neue und den protestantischen Theologen bisher unbekannte Entdeckung mitgeteilt, daß die katholische Kirche zwar allerdings die evangelische Rechtfertigungslehre bekämpfe, sie aber doch als esoterische Tradition, die man dem Menschen erst auf dem Todbette kundgeben dürfe,

## Bogen 3 recto

in ihrem Schooße fortbestehen lasse; zum Belege dafür beruft er sich auf den Gebrauch, den Sterbenden das Crucifix vorzuhalten; wobei ihm freilich, Herr Göschel hat wahrscheinlich noch nie eine katholische Kirche betreten oder einer katholischen Religionshandlung beigewohnt - entgangen zu sein scheint, daß diese Kirche nicht nur den Sterbenden, sondern auch den Lebenden das Crucifix vorhält, und so in jedem Momente von der Taufe an bis zum Lebensschlusse es ihnen vorhält, daß jeder Katholik in der Regel das Crucifix in seinem Wohnzimmer oder seiner Schlafkammer hat; so daß also doch nicht wohl zu glauben ist, ein Katholik, der sich sein ganzes Leben hindurch mit dem Anblicke des Gekreuzigten vertraut gemacht, ohne dabei von ferne an die protestantische Rechtfertigungslehre zu denken, werde, wenn es ihm zuletzt noch in der Todesstunde vorgehalten wird, plötzlich damit den magischen Eindruck dieser ihm bis dahin völlig fremden Lehre empfangen. Indeß abgesehen hievon ist Herr Göschel jedenfalls ein recht entschiedener Bekenner der altprotestantischen Rechtfertigungstheorie, die, wie er weiß, den Kern des Römerbriefes bildet, und dieß ist nicht ohne Werth, es gehört immer ein großer Muth dazu, wie sich aus dem folgenden ergeben wird.

Diesen Muth des offenen Bekennens besitzt aber auch Herr Stahl; in seiner Schrift über den Protestantismus als politisches Prinzip<sup>1</sup> werden wir belehrt:

<sup>1</sup>Evangelische Kirchenzeitung April 53, S. 324

1. daß der volle entschiedene Unglaube erst dann in die Welt eintreten konnte, nachdem der volle entschiedene Glaube vorhanden war. Da nun die „evangelische Rechtfertigung durch den Glauben“ vor Luther völlig unbekannt war, aber „die Fülle des göttlichen Geistes ist“, so kann auch

### **Bogen 3 verso**

der Rationalismus als die Reaktion des Fleisches gegen den Geist erst aus dem Protestantismus hervorgehen. Die Kirche, der jene evangelische Lehre auf eine von Herrn Stahl nicht näher angegebene mysteriöse Weise nach der Apostelzeit bis 1517 abhanden gekommen war, der also das Herz des Glaubens und damit die eigentliche religiöse Lebenskraft fehlte, konnte den Rationalismus nicht aus sich erzeugen.

2. Herr Stahl belehrt uns ferner, daß der Protestantismus nicht nur keine Scheu vor Mysterien in der Religion habe, sondern im Gegentheil einen stärkeren Glauben an Mysterien als die katholische Kirche. Denn, sagt er, der Protestantismus glaubt an das Mysterium - - wahr wäre.“<sup>2</sup> Die unrichtige Fassung der katholischen Lehre lassen wir hier unerörtert; wogegen wir gerne zugeben, daß Herr Stahl durch den Ausdruck: Zugerechnete Gerechtigkeit – allerdings den Nerv des Gegensatzes zwischen katholischer und protestantischer Lehre getroffen habe. Welche Stärke des Glaubens zur Annahme dieses „Mysteriums“ erforderlich und wo diese Glaubensenergie noch zu finden sei, davon später.

Wir finden sie hier bei einem Laien, einem Mann, dem die wissenschaftliche Theologie ein größtentheils fremdes Gebiet ist und der als Dilettant auf diesem Felde vielfach nicht einmal bemerkt hat, daß die theologische Wissenschaft, die exegetische sowohl als die dogmatische, die evangelische Rechtfertigungslehre, wie sie in den symbolischen Büchern enthalten ist, doch geradezu den Rücken kehrt, oder sie, indem sie die herkömmlichen technischen Ausdrücke in einem anderen Sinn nimmt, umdeutet, und so etwas wesentlich Verschiedenes an die Stelle setzt. Indem ich dieß näher nachweise, sehe ich von der rationalistischen Schule ganz ab, und halte mich klar an die Positiv-

### **Bogen 4 recto**

gläubigen.

Hören wir darüber zuerst die Stimme eines eben so scharfsinnigen als gelehrten nunmehr verstorbenen Theologen aus dem Jahre 1848. Es wird sich, sagt Schnackenburger<sup>3</sup>, in der gesamten theologischen Literatur der Gegenwart, wenn man sie auf diesen Punkt (den von der Justifikation) durchgehen wollte, kaum noch die eine oder andere vereinzelte Stimme für die ächt lutherische Fassung und Stellung der Justifikation nachweisen lassen.

Von der Glaubenslehre Schleiermacher's und seiner Schüler hat Baur<sup>4</sup> bereits bemerkt, daß sie sich in den hier einschlägigen Lehren ganz „auf Seite der katholischen Lehre stelle,“ und

<sup>2</sup>S. 324

<sup>3</sup>[Text der Fußnote fehlt.]

<sup>4</sup>Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung S. 631

einer der kirchlichen Streiter aus dem Laienstand, Herr de Valenti<sup>5</sup>, ist gleichfalls in der Untersuchung des Schleiermacherschen Lehrbegriffes von der Rechtfertigung zu dem Ergebnis gekommen, daß diese Lehre in allen ihren Theilen und Verhältnissen Wesentlich katholisch sei.

Wie weit Ullmann davon entfernt sei, sich zur altprotestantischen Rechtfertigungslehre zu bekennen, ist aus vielen Stellen seiner Schriften ersichtlich, ich verweise nur auf „Das Wesen des Christenthums“<sup>6</sup>, wo von der Reformation behauptet wird, ihr Grundgedanke habe darin bestanden, „daß es der rechte, d.h. lebendige in der innersten Bewegung und Selbsthingabe der ganzen Seele sich vollziehende Glaube sei, der den Menschen vor Gott rechtfertige. Abgesehen davon, daß dieß geschichtlich völlig unrichtig ist, drückt es doch die eigene Ansicht des Schreibers von dem, was er in dieses Dogma hineingelegt wissen will, aus.

## Bogen 4 verso

Kein mit dem Gegenstand vertrauter Theologe wird ohne Lächeln den Abschnitt über die Bekehrung und Rechtfertigung in Rettberg's apologetischer Darstellung der Lehre der evangelisch-lutherischen Kirche<sup>7</sup> lesen können, wo der Professor sich quält und an der einzigen Stelle der symbolischen Bücher zerrt und rüttelt, um gerade das, was den Grundgedanken des Systems bildet, aus demselben hinwegzubringen. Der Ton der ganzen Erörterung und manche Äußerungen zeigen, daß er sich eigentlich dieses Systems schämt.

K. Bähr, Oberkirchenrath in Karlsruhe, der gründlich gelehrte Verfasser des gehaltreichen Werkes über die Symbolik des Mosaischen Cultus hat in einer frühern Schrift<sup>8</sup> der altprotestantischen Lehre Schuld gegeben, daß sie, in ihrer Strenge und Consequenz vorgetragen, Aergerniß stifte, „da der Zusammenhang der Imputation der Gerechtigkeit Christi mit der Heiligung unseres Sinnes und Lebens - - Sünde.“<sup>9</sup> Eine neuere Abhandlung deeselben Gelehrten über Gal 3,13 zeigt, was der Verfasser von der exegetischen Begründung des protestantischen Systems hält, und schließt mit dem Ergebnis: „Was die alte Kirche für irrgläubig hielt, erklärte die protestantische Dogmatik für rechtläufig.“<sup>10</sup>

Scharf und entschlossen hat Professor J.T. Beck<sup>11</sup> die auf gewisse Stellen des Römerbriefes gebaute protestantische Zurechnungslehre angegriffen und verworfen, und die entgegengesetzte, daß der Mensch nur in Folge eines realen Gerechtwerdens für gerecht erklärt werde, begründet. Daß die beiden gelehrtesten Männer der neueren protestantischen Theologie, Neander und Baumgarten-Crusius

<sup>5</sup>Das Kleeblatt der Heiligkeit, Möhler, Schleiermacher, Nitzsch, oder das neue Evangelium. Bern 1845 S. 52

<sup>6</sup>Theologische Studien und Kritiken 1849 S. 981

<sup>7</sup>Die christliche Heilslehre nach den Grundsätzen der evangelisch-lutherischen Kirche, apologetisch dargestellt Leipzig 1838 S. 261ff.

<sup>8</sup>Die Lehre vom Tode Jesu S. 9

<sup>9</sup>Zu nehmen aus Paulus S. 301

<sup>10</sup>Theologische Studien 1849 S. 935

<sup>11</sup>Die christliche Lehr-Wissenschaft nach den biblischen Urkunden. Stuttgart 1841 I, 574ff.

## Bogen 5 recto

sich von der Rechtfertigungslehre der symbolischen Bücher losgesagt haben, ist bekannt. Desgleichen hat sich Richard Rothe in seiner theologischen Ethik<sup>12</sup> deutlich und kräftig gegen die protestantische Imputation und ihre Folgen und für die Betrachtung der Rechtfertigung als einer wirklich inneren Gerechtwerdung oder „wesentlichen Richtigstellung des Verhältnisses des sündigen Menschen zu Gott“ sich ausgesprochen. Seitdem hat L.J. Rückert<sup>13</sup> erklärt, daß er in Rothe's Darstellung das Wesen der eigenen Rechtfertigungslehre wiedergefunden habe.

Die Auseinanderlegung des Inhalts der Rechtfertigungslehre bei J.R. Lange<sup>14</sup> gelangt im Wesentlichen zu den gleichen Ergebnissen; auch er setzt das Wesen der Rechtfertigung darein, daß Gott den Menschen gerecht macht, indem er ihn gerecht spricht. Damit ist die protestantische Imputation und was sich daran anschließt selbstverständlich aufgegeben.

Selbst die Zöglinge der Erlanger Schule sagen sich von der Rechtfertigungstheorie der Reformatoren los. In der Abhandlung von Nägelsbach über das Sakrament der Taufe<sup>15</sup> wird mit Bezug auf Röm 6,6.7 die Rechtfertigung des einzelnen Menschen auf die „objektive Basis des Mitsterbens mit Christus gegründet, d.h. darauf, daß der Mensch in persönlicher Vereinigung mit dem Herrn den alten Adam in sich sterben lasse, oder der Sünde absterbe, worauf „als ein Punkt von höchster Wichtigkeit“ folgendes hervorgehoben wird:

## Bogen 6 recto

„Hier erscheint die Rechtfertigung - - mit dem Erlöser beruht.“<sup>16</sup>

Ein anderer Theologe derselben Schule Schöberlein, ist noch weiter hierin gegangen, oder hat sich wenigstens noch expliciter gegen die altprotestantische Lehre ausgesprochen. Dieselbe Zeitschrift, welche die Abhandlung von Nägelsbach gebracht, urtheilt über die Schrift Schöberlein's<sup>17</sup>, hier werde der Glaube nach J. Müller, Nitzsch und Schleiermacher ganz katholisch und herrnhutisch als eine Sache der anschauen wollenden Liebe gefaßt, die Rechtfertigung werde von der Sündenvergebung unterschieden und offenbar gleichbedeutend mit der Heiligung genommen<sup>18</sup>.

Auch jene Theologen welchen in historischen oder kirchlich-politischen Schriften Veranlassung gegeben ist, sich über das Grunddogma der protestantischen Kirche auszusprechen, thun dieß in einer Weise, daß ihre Aufgebung desselben nicht zweifelhaft sein kann. Ich führe nur Jürgens und Hundeshagen an; der erste hat in seinem Leben Luthers die Lehre, welche doch in der geistigen Entwicklung und dem Leben seines Helden den entscheidenden Moment bildet

<sup>12</sup>Bd II S. 449ff. § 772-76

<sup>13</sup>Theologie Leipzig 1851 II, 275

<sup>14</sup>Christliche Dogmatik. Heidelberg 1851, II Theil, S. 1628

<sup>15</sup>Rudelbach's Zeitschrift für Lutherische Theologie und Kirche 1849 S. 640

<sup>16</sup>p. 640

<sup>17</sup>Grundlehren des Heils entwickelt aus dem Prinzip der Liebe. Stuttgart 1848

<sup>18</sup>Zeitschrift für lutherische Theologie 1849 S. 168

in einer Weise dargestellt, daß Rudelbach ihm vorwirft, es sei darin auch der Grundstein nicht mehr zu erkennen<sup>19</sup>.

## Bogen 6 verso

Der zweite versichert zwar in seinem vielgelesenen Buche über den deutschen Protestantismus<sup>20</sup>: „Der Kern und Mittelpunkt, in welchem sich die Reformation einheitlich zusammengeschlossen, sei die erneuerte Paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben gewesen; erklärt aber dann die Sache im vollständigsten Widerspruche mit den Reformatoren so: „Der langmüthige und barmherzige Gott nimmt das durch die Gemeinschaft mit Christo in den Gläubigen angelegte Princip für die Reihe der Evolutionen, die sich daraus organisch entwickeln sollen, in gnadenvoller Anschauung die Potenz für die unendliche Summe der Aktionen, den Keim, die Knospe für die Frucht. Wie nun im lebendigen Glauben, als eine ruhende gedachte Potenz an sich schon auch eine lebendige Keimkraft gottgefälligen Handelns liegt, so wird diese Keimkraft durch nichts so sehr zur Entwicklung gebracht, als durch den Anhauch des Bewußtseins der freien durch nichts eigentlich verdienbaren Gnade.“ Damit ist also die Grundidee des reformatorischen Systems, die Rechtfertigung des Menschen durch Zurechnung der aktiven und passiven Gerechtigkeit Christi, aufgegeben.

In der That scheint ein eigener Unsegen die gläubigsten Männer und unbedingtesten Anhänger der Reformatoren zu verfolgen, sobald sie nur irgend einläßlich mit diesem Dogma sich zu schaffen machen. Einer der eifrigen und kirchenbauenden Laien in der Weise der Herren Göschel und Stahl, Dr. de Valenti, hat in einer eigenen Schrift<sup>21</sup> die theologischen Koryphäen, Schleiermacher und Nitzsch neben Möhler mit strengen Worten der Fälschung des Hauptartikels angeklagt und ihnen vorgeworfen, daß auch sie in das alte Römische Hurenlied von der Äußerlichkeit der Imputationslehre einstimmen. Hierauf

## Bogen 7 recto

hat er selber eine Christliche Dogmatik nach dem Glauben und dem Bekenntniß der alten und neuen Kirche dargestellt, herauszugeben begonnen, und hier ist ihm denn begegnet, daß er nicht nur Gesetz und Evangelium beide für seligmachend erklärt, sondern auch die Buße und Bekehrung (sofern sie von der Rechtfertigung allein durch den Glauben unterschieden werde) zu Stücken des Evangeliums macht, da sie doch nach der ächten protestantischen Lehre zum Gesetz gehören; d.h. er ist nach der im Reformationszeitalter gebräuchlichen Bezeichnung in den Antinomismus verfallen, und hat damit die ganze Oekonomie des Systems zerrüttet. Die „Zeitschrift für Lutherische Theologie“ hat ihm bereits diesen Irrthum vorgeworfen<sup>22</sup>.

<sup>19</sup>Zeitschrift 1849 S. 344

<sup>20</sup>Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen, von einem deutschen Theologen. Frankfurt 1847 S. 28ff.

<sup>21</sup>Das Kleeblatt der Heiligkeit, Möhler, Schleiermacher, Nitzsch; oder: das neue Evangelium u.s.w. Bern 1845 S. 29

<sup>22</sup>Jahrgang 1851 S. 781

Sehen wir uns bei den neuesten protestantischen Symbolikern um, so ist es diesen nicht besser ergangen. Köllner hat in seiner Symbolik der katholischen Kirche<sup>23</sup> erklärt, er glaube entschieden, daß in der für die Seligkeit unstreitig wichtigste Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung durch die Gnade, Glaube und Werke gar kein Unterschied zwischen dem katholischen und protestantischen Dogma sei, daß die protestantische Kirche mit der Römischen in der Lehre von der Rechtfertigung wesentlich eins sei; wäre diese Behauptung das Ergebnis seines Studiums der beiderseitigen Quellen, so würde sie rein unbegreiflich sein, aber die eben angeführte Zeitschrift bemerkt ganz richtig: Wer dieß behaupte, beweise damit nur dieß, „daß er eben specifisch der Römischen Rechtfertigungslehre anheimgefallen sei, was

## Bogen 7 verso

freilich sehr vieler protestantischer Theologen oft unbewußter Fall sein möchte.“

Am ersten würde wohl Jeder von einem so entschiedenen Lutheraner, wie Guericke, eine offene und vollständige Darlegung des Artikels der stehenden und fallenden Kirche erwarten. Diese Erwartung findet sich jedoch getäuscht, sobald man seine Symbolik<sup>24</sup> aufschlägt. In Tholuck's Zeitschrift wird dem Verfasser schlagend nachgewiesen, daß seine Beschreibung des rechtfertigenden Glaubens als eines lebendigen, das Prinzip der Heiligung schon in sich bergenden Glaubens den Grundgedanken Luthers und der Reformation zerstört<sup>25</sup>.

Hat Guericke doch wenigstens den Versuch gemacht und den Schein angenommen, als ob er wirklich die ächte protestantische Lehre von der Rechtfertigung darzustellen beabsichtige, so ist dagegen ein neuerer Symboliker, der Schlesische General-Superintendent und Professor A. Hahn<sup>26</sup> nicht einmal bis zum Versuch gekommen. Statt einer Exposition der protestantischen Rechtfertigungslehre nach den symbolischen Büchern füllte er zuerst einige Seiten mit altbekannten und von allen Parteien natürlich acceptirten Bibelstellen, daran reihen sich (S. 44 u. 45) einige ganz allgemein gehaltene Sätze des

## Bogen 8 recto

Verfassers, die mit sorgfältiger Umgehung alles spezifisch Protestantischem nur das aussagen, worüber alle Parteien, selbst die Socinianer mit einbegriffen, einig sind, und in der Anmerkung wird dann noch eine Stelle aus den Schmalkaldischen Artikeln mitgetheilt, in welcher wieder gerade das Wesentliche der protestantischen Lehre übergangen ist. Der Verfasser erklärt in der Vorrede, er habe dieses Buch durchaus schreiben müssen, denn Schweigen würde Verrath an der Kirche gewesen sein, aber er hat doch in der That diesem Pflichtgefühl auf eine sehr seltsame Weise genügt, wenn er über die Hauptlehre, um welcher willen die Trennung der

---

<sup>23</sup>S. XIX.

<sup>24</sup>Allgemeine christliche Symbolik, 2te Auflage 1846, S. 365

<sup>25</sup>Literarischer Anzeiger für Theologie Jahrgang 1848 S. 232ff.

<sup>26</sup>Das Bekenntniß der evangelischen Kirche in seinem Verhältniß zu dem der Römischen und Griechischen. Leipzig 1853 S. 42ff.

Kirche erfolgt ist, auf mehreren Seiten rein nichts sagt – nichts von alle dem was hier gerade als das Unterscheidende und Trennende hätte zur Sprache gebracht werden müssen.

Herr Hahn ist indeß nicht der einzige, der sich dieser retrograden und ausweichenden Kampfesweise bedient; der Consistorialrath und Professor Lehnardt in Königsberg war ihm hierin einigermaßen vorangegangen. In seinen Reden über die Lebensfragen der evangelischen Kirche bespricht er auch die unwandelbare Grundlage dieser Kirche, und behauptet im Eingang sehr entschieden: „Das evangelische Bekenntniß kann nur fallen und untergehen mit dem Falle und Untergang der evangelischen Kirche selbst; aber statt nun näher zu erklären, welche

## Bogen 8 verso

Lehrbestimmungen denn in den symbolischen Büchernbeizubehalten seien, gibt er sofort eine Bibelstelle, Phil 3,9 und sagt: Darin sei die Spitze des evangelischen Glaubens, wer diesen erfaßt habe, der habe darin Alles beisammen, was das Eigenthümliche des evangelischen Bekenntnisses ausmache. Mit Recht bemerkt Tholucks Zeitschrift hierüber: damit sei aber der Spitze der Bedenken, ob denn der gesamte Gehalt der Bekenntnißschriften auch künftig gelten solle, aus dem Wege gegangen.

Offener hat sich ein anderer Theologe ausgesprochen, der Verfasser eines ausführlichen Werkes über die hier einschlägigen Materien<sup>27</sup>, Christ Huldreich Remarke, der nach den Zeugnissen der eben genannten Zeitschrift eine „lebhaftige Begeisterung für Lutherisches Dogma darin an den Tag gelegt hat. Diese Begeisterung hat ihn indeß nicht abgehalten, den Grundgedanken des Systems, die Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit Christi, die auch nach Herrn Stahls Schätzung der Angelpunkt des Streites mit der katholischen Kirche ist, zu verwerfen, und über die Concordienformel dieser Lehre wegen scharfen Tadel zu verhängen.

Besonders instructiv ist die Controverse für uns, welche sich jüngst zwischen zwei der angesehensten Theologen Professor Kahnis in Leipzig und Nitzsch in Berlin erhoben hat. Der erstere hat auf der Leipziger Conferenz in einer am 31ten August 1853 gehaltenen Rede: „Die moderne

## Bogen 9 recto

Unionsdoctrin“ die Frage aufgeworfen: ob denn wohl die Theologen der unirten evangelischen Kirche in der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, welche das Lutherische Bekenntniß für die Grundlehre erkläre, fest stünden? Nachdem er zur Antwort darauf die thatsächliche oder ausdrückliche Ablängnung dieser Lehre durch Ullmann, Kämpf, Müller erwähnt, fuhr er fort: „Vor allem wird man fragen - - stünde.“<sup>28</sup>

Durch den letzten Satz, den er mit gesperrter Schrift hat abdrucken lassen, bestätigt Kahnis, wie man sieht, die oben angeführte Erklärung Schnackenburger's.

<sup>27</sup>Ueber die principielle Begründung der Lehre von der Schrift, der Person Christi, von der Erlösung und Rechtfertigung. Magdeburg (1848) S. 388-433

<sup>28</sup>Die Leipziger Konferenz am 31. August und 1. September 1853 Leipzig Dörffling und Freude 1853 S. 26

Herr Nitzsch<sup>29</sup> scheint nun über die Anklagen des Herrn Kahnis nicht wenig erschrocken zu sein; er gibt seinem Gegner zu bekennen, was das heut zu Tage heiße, „einen öffentlichen Lehrer der evangelischen Kirche vor allem Volk in der angeblichen Grundlehre eines halben oder dreiviertel Katholicismus anzuklagen“, gibt sich aber dann Mühe, die innere Haltlosigkeit des protestantischen Dogmas nachzuweisen; dabei klammert er sich an eine bekannte, von den älteren protestantischen Theologen stets als ein Versehen entschuldigte Äußerung Melanchthon's in der Apologie an, gesteht aber seine Abweichung von „unsern älteren Theologen unumwunden ein; namentlich kann er sich nicht entschließen, das was Kahnis mit Recht

### **Bogen 9 verso**

als die Hauptbestimmung des protestantischen Systems geltend macht, die Imputation der Gerechtigkeit Christi, anzunehmen, und will daher auch seinem Gegner das weitere Postulat nicht zugeben, daß nämlich dem reinen protestantischen Lehrbegriffe zufolge nicht der Glaube rechtfertige, sondern das mit dem Glauben ergriffene Verdienst (oder die Gerechtigkeit) Christi. So wird kein Unbefangener aus der langen Vertheidigung des Herrn Nitzsch ein anderes Ergebnis gewinnen können, als dieß daß Herr Nitzsch wirklich sich von der altprotestantischen Rechtfertigungslehre losgesagt habe, und das Gewissen des letzteren scheint im Grunde ganz derselben Meinung zu sein, weshalb auch das Dogma nur als angebliche Grundlehre der protestantischen Kirche gelten soll.“

---

<sup>29</sup>Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft herausgegeben von Schneider. 1853, S. 373ff.

### 3. „Die neuesten Geständnisse der Protestanten über das Aufgeben der orthodoxen Rechtfertigungs-Lehre“, BSB Döllingeriana X, 45, 3

*Das mit Titel versehene Manuskript liegt vor in BSB Döllingeriana X, 45, 3. Es umfaßt zwölf doppelseitig beschriebene Bögen, die in dem entsprechenden Faszikel als Nr. 14 bis 35 (ein weiterer Bogen Nr. 36 ist nicht beschrieben) gekennzeichnet sind. Auf ihnen finden sich eine Reihe von Exzerpten aus Schriften protestantischer Theologen, die durch kurze Einführungen oder erläuternde Bemerkungen kommentiert werden. Mit Hilfe dieser literarischen Bezüge ist es möglich, das Manuskript in die sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts zu datieren.*

#### Bogen 14 recto

Die neuesten Geständnisse der Protestanten über das Aufgeben der orthodoxen Rechtfertigungs-Lehre

Luther von der Rechtfertigungslehre: „Wo dieser Artikel weg ist, ist die Kirche weg und mag keinem Irrthum widerstanden werden. Verstehen wir ihn, so haben wir die rechte himmlische Sonne, verlieren wir aber ihn, so haben wir auch nichts, denn höllische Finsternis.“

Schenkel: „Die kirchliche Frage“ etc. S. 187ff.

S. 187: „Auf Hervorbringung und Ausgestaltung eines eigenthümlichen selbstständigen religiösen Lebens war die Orthodoxie um so weniger bedacht, als sie von dem Leben nur sehr unvollkommene und für den eigentlichen Heilserwerb unfruchtbare Ergebnisse erwartete. Schon Luther hatte den Glauben, und zwar in späterer Zeit den orthodoxen Lehrglauben (fides, quae creditur), als die ausschließliche Heilsbedingung betrachtet, die sittlichen Lebensforderungen waren ihm hinter den religiösen Lehraufgaben fast gänzlich verschwunden; schon er hatte die reine Lehre überschätzt, das sittliche Leben unterschätzt; seine Irrthümer wurden von seinen Nachfolgern noch vielfach überboten.“<sup>a</sup>

„Es ist ein herkömmlicher Kunstgriff der katholischen Bestreiter des Protestantismus, aus den Mißgriffen der Reformatoren und aus den Mängeln der protestantischen Theologie Schlüsse auf die Unhaltbarkeit und Verderblichkeit der protestantischen Principien selbst zu ziehen. So verfährt auch Döllinger in ‚Kirche und Kirchen‘, und Bischof von Ketteler in seinen Erörterungen über ‚Freiheit, Autorität und Kirche‘. Ein solches Verfahren ist aber oberflächlich, zu einer richtigen Würdigung des Protestantismus völlig ungeeignet. Die aus den aufgezeigten Mißgriffen und Mängeln gezogenen Schlüsse hätten nur dann Beweiskraft, wenn jene als nothwendige Ergebnisse der Principien des Protestantismus nachgewiesen worden wären. Nun zeigt sich aber umgekehrt, daß sie die Folge eines Rückfalls des Protestantismus in katholisch-mittelalterliche Anschauungen sind, daß also der noch nicht überwundene Katholicismus, und nicht der Protestantismus, die Schuld davon trägt.“

<sup>a</sup>Vgl. Wesen des Protestantismus, S. 88. S. 295ff.

„Daß es sich wirklich so verhält, läßt sich besonders deutlich an den neuesten Angriffen auf die protestantische Rechtfertigungslehre aufzeigen. Schon vor Jahren hatte Döllinger die protestantische Rechtfertigungslehre zum Stichblatte seiner heftigen Ausfälle gemacht,<sup>b</sup> Möhler hatte sie in's Lächerliche gezogen,<sup>c</sup> von Ketteler hat sie vor kurzem als eine Lehre bezeichnet, welche Vernunft und Freiheit des Menschen mit Füßen trete, den vernünftigen Gottesdienst und den vernünftigen Glauben unmöglich mache (,Freiheit, Autorität und Kirche', S. 26f.). Bei einer gründlicheren Prüfung hätten diese katholischen Theologen zur Einsicht gelangen müssen, daß der Gegenstand ihres

## Bogen 14 verso

Tadels an der Rechtfertigungslehre gerade das ist, was in das protestantische Rechtfertigungsdogma unfolgerichtiger Weise Eingang gefunden hat. Wir haben früher gezeigt, daß die protestantische Rechtfertigungslehre ursprünglich die Befreiung des Subjectes von jedem hierarchischen Zwang und traditionellen Druck bedeutete. Wenn der Mensch im Glauben, d.h. vermitteltst freier persönlich sittlicher Thätigkeit, das Heil sich aneignet, so bedarf er keiner Heilsvermittlung durch die kirchliche Anstalt, keiner priesterlichen Nachhülfe oder Unterstützung mehr. Wie kann man nun sagen, daß ,Vernunft und Freiheit' mit Füßen getreten werde, wenn der Kern der Heilsaneignung in das Streben gesetzt wird, mit persönlicher Freiheit und sittlicher Klarheit das Heil zu ergreifen? In kühnem und fröhlichem Vertrauen auf die Freiheit und Selbstständigkeit seiner persönlichen religiösen und sittlichen Ueberzeugung war schon Luther dem Papstthum und seiner 1000jährigen Weltherrschaft entgegengetreten. Sein Mangel war, daß es ihm an unerschütterlicher Consequenz in der Anwendung und Durchführung seiner Glaubenslehre gebrach, daß er den Glauben wieder formell katholisch als blinde Unterwerfung unter das orthodoxe Lehrgesetz faßte. Vom katholischen Kirchentum hatte er sich sachlich losgerungen; die Form des katholischen Glaubensbegriffes war stärker als er.“

Daran reiht Schenkel seine Rundschau über die protestantischen Länder, um überall den unaufhaltbaren Verfall der Orthodoxie zu zeigen, indem er behauptet: „Die Orthodoxie ist gar nicht wesentlich protestantisch“(S. 194). „Der Protestantismus hat nicht in der Lehre, sondern im Leben seinen Schwerpunkt“(S. 195). „Das Christenthum ist in Folge eines großen weltgeschichtlichen Umschwunges wieder Religion geworden, nachdem es lange nur Theologie und Politik gewesen war“(S. 219). – „... es gibt keinen Theologen (in Deutschland), der sich noch im Stande orthodoxer Unschuld (status integritatis) befände. Es gilt dies von der religiösen Weltanschauung im Allgemeinen, wie von den kirchlichen Dogmen im Besonderen“(S. 220).

Mit der Aufgabe der Inspiration der Heiligen Schrift „wird überhaupt das System der theologischen Lehrherrschaft in der Kirche aufgegeben.“ „Auch die Berufung auf die Heilige Schrift kann einen über die Fassung des Bekenntnisses in der Kirche entstandenen Streit nicht mehr endgültig entscheiden, weil die Auslegung der wichtigsten Schriftstellen in den

<sup>b</sup>Die Reformation und ihre Entwicklung III, S. 51ff.

<sup>c</sup>Symbolik, S. 100: „Es verhält sich mit der protestantischen Rechtfertigungslehre, wie wenn Jemand ein gelehrtes Buch durch einen Kaufvertrag in seinen Besitz brächte, und, ohne dessen Inhalt seinem Geiste einzuprägen, nun meinte, er sei sehr gelehrt, weil das gelehrte Buch sein äußerliches Eigenthum sei.“

meisten Fällen eine zweifelhafte bleibt, und weil es überdies noch zweifelhaft ist, in wie fern eine Schriftstelle absolute Wahrheit enthält“ (S. 223).

S. 226f. „Die moderne Orthodoxie hat aber auch das alt orthodoxe Dogma von dem Werke Christi wesentlich alterirt. Auch in diesem Punkte hat die alte Orthodoxie das Verdienst der Deutlichkeit und Folgerichtigkeit vor der modernen voraus. Christus als die zweite Person der Trinität, welche menschliche Natur an sich genommen hat, ist in den Stand gesetzt, das zu leisten, was der sündige Mensch nicht zu leisten vermag – die Genugthuung, welche der durch die Sünde beleidigte Gott von dem Sünder zu fordern das Recht und die Pflicht hat. In Folge seiner Sündhaftigkeit hat nach dem orthodoxen Dogma jeder Mensch sich ewiger Strafe schuldig gemacht; denn er hat Gottes Gerechtigkeit

## Bogen 15 recto

unendlich verletzt. Christus, als wahrer Gott, der zugleich wahrer Mensch, ist allein befähigt, ein solches unendliches Strafleiden zur Sühne der Menschheit auf sich zu nehmen. Indem er dasselbe stellvertretend für die Menschheit abbüßt, tilgt er die menschliche Schuld und versöhnt Gott wieder mit der Menschheit. Durch diese Erduldung eines stellvertretenden unendlichen Strafleidens wird nämlich der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geleistet, und wenn nun der Mensch sich den Inhalt derselben im Glauben aneignet, d.h. von Herzen vertraut, daß es auch für ihn geleistet sei, kommt es ihm zu Gute, ist es, als ob er es selbst erlitten hätte. In dieser Lehrausführung ist Alles zusammenhängend; ein Satz folgt nothwendig aus dem andern, sobald die Grundvoraussetzung richtig, daß Christus die zweite Person der Trinität mit angenommener unpersönlicher menschlicher Natur ist. Die moderne Orthodoxie hat diesen klaren Zusammenhang verwirrt. Sie hat an die Stelle des herkömmlichen in seiner Art trostreichen Dogmas ein auf jenem Standpunkte durchaus trostloses gesetzt. Nach Martensen soll die Versöhnung darin bestehen, daß Christus als der zweite Adam, also als Mensch, der heiligen Forderung der Gerechtigkeit an das Menschengeschlecht Genüge gethan habe,<sup>a</sup> während sie nach der alten Orthodoxie darin besteht, daß er als Gott unsere Strafe erlitten und getragen, und eben deshalb uns derselben für alle Ewigkeit enthoben hat. Nach von Hofmann in Erlangen soll die Kraft der Versöhnung darauf beruhen, daß des Sohnes persönliche Gemeinschaft mit dem Vater unter aller Folge der Sünde, also bis in den Tod, zu Ende bewährt und also der Widerspruch zwischen dem ewigen göttlichen Liebeswillen und der Zorn heischenden Sünde gelöst worden ist,<sup>b</sup> während sie nach der orthodoxen Lehre darauf beruht, daß Christus in unendlichem Strafgefühl, das er wegen der Sünde der Menschheit erlitt, statt der, durch von Hofmann behaupteten Bewährung der Gottesgemeinschaft, ewige Höllenangst ausgestanden und das tiefe Grauen des göttlichen Zornes an sich erfahren hat. Nach der modernen Orthodoxie hat Christus wesentlich als Mensch uns erlöst und mit Gott versöhnt. Eine solche Anschauung von dem Werk Christi hat auf dem Grunde der alten Orthodoxie gar keinen Sinn, auf diesem wirkt Christus Alles als wahrer und ewiger Gott.“–

<sup>a</sup>Die christliche Dogmatik S. 285

<sup>b</sup>Der Schriftbeweis, 2. Aufl. S. 47

S. 228: „Die Thatsache, daß die moderne Orthodoxie ([Bemerkung Döllingers] auch Harless, wie Schenkel 227 nachwies) in so handgreiflicher Weise ihre principiellen Positionen aufgibt und auf diesem Wege in das Gegentheil der alten, in Heterodoxie umschlägt, ist bezeichnend.<sup>c</sup>

S. 263: „Insonderheit daß die Reformatoren mit dem Princip des Glaubens, d.h. der freien Subjectivität, des selbstverantwortlichen Gewissens, so weit Ernst gemacht, das erregt die Mißstimmung des Dr. Stahl in hohem Grade. Es darf mit jenem Principe gar nicht Ernst gemacht werden; der Protestantismus soll einen Schritt hinter die Reformation zurück thun. Er soll die in ihm herrschende Neigung, ‚die Sacramente und die Vollmachten des Amtes in bloßen Glauben aufzulösen, den äußeren Bau und die einheitliche Gliederung der Kirche nicht genug zu beachten‘, unterdrücken. Sacrament, Amt, Kirche soll er als selbstständige Stiftungen des Heils betrachten. Die ‚Heiligkeit des Amtes‘

## Bogen 15 verso

muß wieder von ihm anerkannt werden. Absolution u. Handauflegung als Erflehung im Glauben und als Ertheilung kraft der Vollmacht der Schlüssel, Consecration im Abendmahl mit eucharistischem Gebet und Verkündigung der göttlichen Einsetzung und Vollmacht . . . das sind die Kräfte und Güter, die dem Protestantismus erst wieder zu eigen werden müssen.“ Von dem Allen hatte sich Luthers einseitig spiritualistische und dualistische Richtung abgewendet.

S. 334: „Über die Grundsätze des Protestantismus ist aber eine Verständigung nicht schwierig. Dieselben sind enthalten in den drei großen grundlegenden protestantischen Wahrheiten: 1. von der normativen Autorität des göttlichen Wortes, welche die normative Autorität der kirchlichen Tradition ausschließt; 2. von der rechtfertigenden Kraft des Glaubens, als der alleinigen Heilsbedingung, welche die Heilsbedingung des menschlich-kirchlichen Verdienstes ausschließt; 3. von der verfassungsbegründeten Geltung des allgemeinen Priesterthums, welche jeden Versuch der Aufrichtung einer Hierarchisch-theokratischen Kirchenverfassung ausschließt.“

S. 335f.: „Es ist nun gar nicht einzusehen, warum man in der innersten Grundrichtung des Geistes und Lebens auf den durch Christum vermittelten Gott, in der Verläugnung alles selbstischen und weltüchtigen Wesens, in der Liebe zu den himmlischen Gütern, in dem Streben, den Willen Gottes immer treuer und gewissenhafter zu erfüllen, nicht sollte Eins sein können, während man über die Art und Weise der Inspiration der heiligen Schrift, über das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur zur Person Christi, über Substanz und Accidenz in den Stoffen des Abendmahls, über die Auffassung der kirchlichen Satisfaktionslehre verschieden denkt. Der Glaube erscheint gerade bei obigem Beispiele in seinem zentralen und totalen Unterschiede vom Denken und Wissen. Dagegen leidet die Einheit des christlichen Lebens, die sich in treuem und hingebendem Zusammenwirken für die praktisch sittlichen Aufgaben des

<sup>c</sup>Der Abfall der ‚Erlanger Theologie‘ von der Orthodoxie gilt jetzt fast allgemein als constatirt. Wenn aber ein Göttinger Lutheraner, Gelehrte Anzeigen, 1861, S. 1215 bemerkt, daß ‚sie (die Erlanger Theologen), die sich gern ihrer Kirchlichkeit und ihres kirchlichen Glaubens rühmen, sehr wesentliche Theile dieses Glaubens ohne allen Grund abschwächen oder gar ganz aufgeben‘: so ist dieses Urtheil äußerst oberflächlich. Gerade im Grunde hat die Erlanger Theologie das orthodoxe System aufgegeben.

Reiches Gottes verwirklichen sollte, Noth in Folge der Vorstellung, daß mit denen, welche nicht unsere theologischen Meinungen und Ansichten theilen, an den Aufgaben des Reiches Gottes nicht gemeinsam gearbeitet werden dürfe.“

Hase, Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche

S. 62f.: „Daher die Erneuerung des Augustinischen Begriffs der Erbsünde, denn nur wenn die Menschheit nach dem Sündenfalle gar nichts zur eigenen Erlösung zu thun vermöge, sei Christus nicht vergeblich gestorben und der Gläubige werde des Heils gewiß, das nicht auf seine eigene Ohnmacht gestellt ist. Die Rechtfertigung vor Gott geschehe, indem der Glaube das Verdienst Christi ergreift, durch dessen Zurechnung Gott den Sünder für gerecht ansieht, obwohl er es noch keineswegs ist. Aber dem Moment der Rechtfertigung soll die allmähliche Heiligung auch mit ihren sittlichen Werken folgen, die doch genau von jener zu scheiden sind, da sie durch göttliche Gnade, doch auch durch die von ihr geweckte und entbundene freie (!! [Zeichensetzung von Döllinger]) Kraft des Menschen jetzt erst mitwirkend vollbracht werde. Denn der rechtfertigende Glaube sei allein das Werk der

## Bogen 16 recto

göttlichen Gnade. Dieses wurde die gemeinsame Überzeugung des Protestantismus der Reformation.“

„Dieser alleinseligmachende Glaube ist aber nicht ein bloßes Fürwahrhalten gewisser Überlieferungen, sondern entstanden unter den Schrecken des Gewissens, im Gefühle gänzlicher Hilflosigkeit die unbedingte Hingabe des Herzens an den für uns Gekreuzigten und Auferstandenen, so daß der Gläubige, der nichts mehr für sich selber ist und will, nur in Christo, seine Sündhaftigkeit bedeckt mit dessen Verdienste, von Gott angeschaut werde.<sup>a</sup> Werden hierdurch die Werke gänzlich ausgeschlossen vom Geschäfte des Heils, so hat doch Luther immer erkannt, daß sie nothwendig und naturgemäß aus dem Glauben hervorgehen, so oft die Gelegenheit dazu sich findet, nicht willkürlich von einer aufgeregten Phantasie oder einer habsüchtigen Hierarchie erdichtete Werke, sondern die wahrhaft frommen, durch unser Gewissen und durch dessen Erinnerungstafel, die 10 Gebote, von Gott verordneten.“

S. 264: „Neben dem was im katholischen Volksleben galt, Rechtgläubigkeit und Werkheiligkeit, hatte die Scholastik doch auch eine Lehre tiefen Sinns hinterlassen, daß der Glaube, der als belebendes Princip (forma) die Liebe in sich trägt (fides formata), daher in der Liebe thätig ist, zum Heile führe. Luther hat auch diesen Glauben verworfen, ‚der die Liebe in sich schleußt‘,

<sup>a</sup>Apol. Conf. p. 86: Fides, de qua loquimur, concipitur in terroribus conscientiae, quae sentit iram Dei adversus nostra per peccata et quaerit liberari a peccato. p. 68: Adversarii fingunt fidem esse notitiam historiae ideoque docent eam cum peccato mortali posse existere. Sed illa fides, quae iustificat, non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni Dei, velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum. p. 172: De hac fide speciali litigamus et opponimus ei opinioni, quae iubet confidere, non in promissione Christi, sed in opere operato contritionis et satisfactionem. p. 125: Iustificare forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare iustum, sed propter alienam iustitiam, sc. Christi, quae aliena iustitia communicati nobis per fidem. Form. Conc. p. 687: Ad iustificationem tantum haec requiruntur: gratia Dei, meritum Christi et fides.

„als ein Gewäsch der Papisten und Sophisten“, seine Kirche hat ihn verworfen, weil die Liebe als das wesentlich Freie die eigene Mitwirkung der doch unter dem Zorn Gottes seufzenden Creatur enthielte, eingegossen aber wie ein Liebestrank wäre.“<sup>b</sup>

S. 268f.: „Dennoch ist der Gegensatz des Tridentischen und reformatorischen Dogmas nicht so unbedingt, als er im Getümmel jenes Geisterkampfes erschien. Wenn die katholische Theologie den Glauben nicht für so alleingüngend hält wie die reformatorische, so geschieht es, weil sie einen geringeren Begriff desselben aufgestellt hat, wie Jacobus ihn geringer gefaßt hat als Paulus, und unläugbar in der Heiligen Schrift verschieden, wenauch verwandte Bedeutungen vorliegen. Wiederum wenn von den Reformatoren die Rechtfertigung nur als ein äußerlicher Gerichtsakt beschrieben wurde, durch den noch nichts im Menschen selbst verändert werde, so geschah dies um auch den Schein eigenen Zuthuns bei der entscheidenden Katastrophe zu entfernen: allein je größer die Macht des Glaubens gefaßt wurde, desto größer muß doch auch die Umwandlung sein, die er im Menschen hervorbringt: das Gefühl erst der Verworfenheit vor Gott unter den Schrecken des Gewissens, nun der vollen Gnade Gottes durch Zurechnung des Verdienstes Christi, ist ja eben auf diesem Standpunkte ein Unterschied wie Hölle und Himmel, so daß die gänzliche Trennung der Rechtfertigung von der Heiligung doch nur als ein Abstrac-tum erscheint aus der Fülle des Lebens. Daher an diese sich haltend, wie sie auch in Luther oft hervorbrach über die Schranke seines Dogmas, eine reformatorische Fraction geltend machte, daß Christi Gerechtigkeit statt durch bloße Zurechnung unsrer Sünden nur zu bedecken, den Gläubigen wesentlich angeeignet werde: dies Verfließen der Rechtfertigung in die Heiligung wurde damals als pelagianisch und päpstlich verworfen, ist aber immer protestischer Mystik eigenthümlich geblieben.“

„Der Protestantismus hält gute Werke nicht für nothwendig zum Heile: der Catholicismus erklärt sie für nothwendig. Aber wie jener sie doch für die nothwendige Folge und Bewährung des Glaubens achtet, so oft die Gelegenheit dazu sich findet, wie Luther Glaube und Werke in einen Kuchen rechnet und die Concordienformel ihnen mit Paulus einen Lohn im Himmel zusichert, so gibt auch der Katholik ihre Nothwendigkeit auf, wenn diese Gelegenheit abgeschnitten ist.

## Bogen 16 verso

Verwarf der reformatorische Protestantismus jedes eigene Mitwirken und jede Nothwendigkeit guter Werke zur Rechtfertigung, so erkennt er doch in den Gerechtfertigten ein williges Mitwirken zur fortgesetzten Heiligung durch die vom Geist neu eingeflößte oder auch nur entbundene Kraft mit der Lust zu guten Werken, was der katholische Forderung der eigenen Thätigkeit nach der ersten zuvorkommenden Gnade nicht unähnlich sieht. Verwarf die Reformation auch den scholastischen Lehrbegriff von der fides formata, so stellte sie doch nicht in Abrede, daß der rechte lebendige Glaube von der Liebe Gottes nicht getrennt werden kann, genauer, die Liebe nothwendig aus sich erzeuge: aber dann trägt er sie auch bereits, unentwickelt, in sich, und so ergibt sich ein reformatorischer Begriff des seligmachenden Glaubens, der jenem scholastischen Begriffe so ähnlich sieht wie ein Ei dem andern.“

<sup>b</sup>Thomas Summa, T. II. Qu. 23 art. 2.:

„Daher wie entschieden auch die Rechtfertigung durch den Glauben allein (*fide sola*) das Panier des reformatorischen Protestantismus war, also ‚daß in diesem Artikel alles enthalten ist, was wir wider Papst, Teufel und die Welt lehren und leben‘<sup>a</sup>, wie auch Luther dafür hielt, ‚fällt die Lehre, so ist es mit uns gar aus‘, dennoch gelangte das Religionsgespräch zu Regensburg (1541), dieser letzte aufrichtige Sühneversuch der auseinanderfallenden Kirche unter den Flügeln des Reichsadlers, Dr. Eck gegenüber Melanchthon, zu einer theoretischen Einigung über die strittigen Hauptartikel. Über die Rechtfertigung also: ‚Es ist eine feste und gesunde Lehre, daß der sündige Mensch durch den lebendigen und thätigen (*efficum*) Glauben gerechtfertigt werde; denn durch diesen sind wir wegen Christus Gott angenehm und wohlgefällig.‘ Luther nannte gerade das eine elende geflickte Notel, sein Verdacht gegen diese ganze Friedensvermittlung erhielt dadurch Berechtigung, daß die Gegenpartei doch fern davon war, aus dieser Rechtfertigungslehre die Folgerungen zu ziehen, welche der Protestantismus daraus zog. In der That lag bei aller Annäherung der Zwiespalt noch unversöhnt in der reformatorischen Behauptung der Unfreiheit des natürlichen Menschen und der Innerlichkeit des heilbringenden Glaubens.“

„Möhler hat den ersten und glänzenden Theil seiner Symbolik dazu verwandt, entsetzliche Consequenzen jener Lehre von der gänzlichen Unfreiheit, als aus düsterer Schwärmerei geboren, nachzuweisen. Der Protestantismus ist nicht so angethan, daß er genöthigt wäre, jede Form des Glaubens, die er durchschritten hat, als eine ewige Wahrheit zu vertheidigen zu müssen, er hat das edle Menschenrecht wohlgemeinten Irrthums seiner Vorzeit offen zu bekennen. Wir haben nur zu zeigen, wie die Reformatoren zu ihrem Glauben gekommen sind. Als sie gegen die toten Werke des damaligen Kirchenglaubens, gegen die Verführungskünste des Ablasses und die Willkür der Hierarchie die Hülfe fanden in der gänzlichen religiösen Ohnmacht des natürlichen Menschen, auf daß er fortan allein von Gottes Gnade lebe, indem sie meinten, daß man den Menschen nie zuviel demüthigen und unserem Herrgott nie zuviel Ehre zumessen könne: hatten sie den Muth gleich Augustin auch die Folgerung zu ziehen: die unbedingte Prädestination. Hiernach erscheint allerdings Gott mindestens nach dem ersten Sündenfall auch als die Ursache des Bösen, nur daß es für [ihn] nicht böse sei, weil er nicht unter dem Gesetze stehe. Gott allein ist es, der den Menschen von Ewigkeit her ohne die Möglichkeit so eines eigenen andern Wollens zum Guten oder zum Bösen bestimmt hat, oder wie es Luther, in dessen Phantasie sich alle feindselige Mächte, mit denen er den großen Kampf zu bestehen hatte, unter der Person des Satan oder des Papstes darstellten, gelegentlich auffaßte,

## Bogen 17 recto

Gott und Satan kämpfen um den Menschen, der zwischen beide gestellt ist wie ein Reittier; wenn Gott sich auf ihn setzt, will und geht er, wohin Gott will, wenn der Satan ihn reitet, wohin er will.“

„In der Prädestinationslehre lag, auch abgesehen von ihrem religiösen Grunde, eine gewisse Gunst für die reformatorischen Bestrebungen, daraus sich mit erklärt, daß sie einer langen lan-

<sup>a</sup>Art. Smalc. p. 305

gen Ahnenreihe der Reformatoren vor der Reformation angehörte: besteht die Kirche nur aus den zum Heile Prädestinirten, so gibt keine äußere Würde Zeugniß für die Angehörigkeit zu ihr, und wen Gott in das Buch des Lebens eingeschrieben hat, dessen Namen kann kein Fluch des Papstes verlöschen. Die Anerkennung der schrankenlosen Abhängigkeit von Gott war die Freiheit von Menschen. Dennoch gegen den freien Geist, der dem Protestantismus eigenthümlich ist und der in den ersten Jahrzehnten seiner Kirchengründung so gewaltig durch die Völker braust, war jene Unfreiheit des Menschen in seinen höchsten ein harter Widerspruch. Vornehmlich dadurch sind erleuchtete Männer wie Erasmus der Reformation entfremdet worden, auch dem Volksverstand lag es fern, und Kaiser Karl nennt es eine mehr viehische als menschliche Lehre.“

S. 272: „Melanchthon war anfangs auch darin mit Luther gegangen, daß alles in ewiger Nothwendigkeit erfolge, wie der göttliche Wille es geordnet habe. Dann ist er durch sittliche Bedenken zur Überzeugung gekommen, daß die Gnade Gottes in Christo allen geboten sei; daher in uns die Ursache liege, ‚warum Saul verworfen, David angenommen werde‘, das ist die Anerkennung eines freien unverlornen Willens, der gegen die eigen Schwachheit ankämpfend, die göttliche Gnade aufnehmen oder sich ihr verschließen kann.“ Luther hat dazu geschwiegen, während er die Milderung einer anderen Lieblingslehre zürnend zurückwies. Erst seine Schule (nicht seine Kirche) hat über seinem Grabe den noch verschämten Semipelagianismus der Schule Melanchthons als Synergismus gerügt. Als aber Flacius den Gefühlsausdruck Luthers zur Behauptung steigerte, die Erbsünde sei die Substanz des Menschen geworden, also daß er nach dem Falle gar nichts andres sei als Sünde, und Calvin die unbedingte Prädestination zur Losung der reformirten Theologie machte, da hat die Concordienformel, als die letzte symbolische Gestaltung des Lutherthums, dem Menschen nach dem Falle zwar einestheils nur die Fähigkeit zugeschrieben Gott zu widerstreben, zwar frei in allen weltlichen und äußerlichen Dingen, aber in geistlichen und Gottes Sachen, wie Luther zu sagen liebte, schlimmer als ein Stein oder Klotz, eine Salzsäule,<sup>b</sup> andernteils die Gnade Gottes für alle behauptet, also daß es an jedem Einzelnen liege sie auf sich wirken zu lassen oder sich ihr zu verschließen, also doch die Freiheit! Eine Vermittlung zwischen beiden widersprechenden Sätzen ist gar nicht einmal versucht worden.“

S. 273: „Schon deshalb mußte der Protestantismus früh oder spät zu der Entwicklung getrieben werden, daß der Geist der Freiheit, der sein Wesen ist, auch im Individuum anerkannt wurde, wie es von Gott geschaffen und, wenn auch mit dem Erbe sündhafter Neigungen, doch immer auch frei d.h. mit dem Keim der Kraft sich frei zu machen, geboren wird. Man darf es offen aussprechen, daß dem jetzt herrschenden protestantischen Bewußtsein die semipelagianische Richtung des katholischen Dogma näher steht als das reformatorische in seiner düstern Maje-

<sup>a</sup>Loci theologici (ed. 1536): Non est obscurum, quantum haec opinio noceat pietati et moribus, si sic sentiant homines, ut Zenonis servulus dicebat, non debere se plecti, quia stoico fato coactus esset peccare.

<sup>b</sup>Doch hat sie nicht, wie Möhler S. 67f. behauptet, dem natürlichen Menschen jede geistige Anlage für Gott u. sein Reich abgesprochen, so daß also gerade das, was ihn von den Thieren unterscheidet, aus seiner Natur herausgebrochen sei, sondern nur die *capacitas activa*, die Fähigkeit zur religiösen Entwicklung aus *eigener Kraft*. F.C. 688. Scriptura hominis naturalis intellectui et voluntati omnem aptitudinem at capacitatem in rebus spiritualibus ex semetipso cogitandi etc. exinuit.– 662: Hoc ipsum vocat Lutherus capacitatem non activam, sed *passivam*, eamque his verbis declarat. Quando patres liberum arbitrium defendunt, *capacitatem* libertatis eius praedicant, quod sc. verti potest ad bonum per gratiam.“

stät. Daher geschehen ist, daß protestantische Theologen unserer Tage, und solche, die sich für Träger des reinen Lutherthums halten, als den seligmachenden Glauben gerade den in der Liebe thätigen beschreiben, genau nach dem scholastischen Begriff der fides formata, und ihn einem vermeinten katholischen Dogma ‚der Rechtfertigung durch gute Werke‘ entgegenstellen.“

## Bogen 17 verso

(Anm. 31) „Möhler S. 155 verweist deßhalb auf das Sendschreiben von Dr. Hahn, Generalsuperintendent von Schlesien, an Bretschneider. Auch in dem dogmatischen Lehrbuche von Hahn S. 528 findet sich dieselbe Verwechslung: als protestantischer Begriff der fides salvifica, quae per veram amorem sive virtutes efficax est, dagegen die katholische Kirche sich begnüge mit der fides implicita sive informio, als sei beides gleich und nur der fides explicita entgegengesetzt, welche der Protestantismus fordere. Und so ist’s wiederholt in der 2. Aufl. 1858. Möhler hat dazu bemerkt: ‚In der That, der wahre Begriff der lutherischen Orthodoxie ist oft selbst Jenen, die vor Andern Orthodoxe sein wollen, völlig abhanden gekommen‘: nur war richtiger zu schreiben: gerade Jenen.“

S. 281f.: „Aber das ist Vergangenes und wir haben die Reformatoren weder für Heilige, noch für unfehlbar zu achten. Es ist ganz richtig, was Döllinger auch den vermeintlich Altgläubigen unter uns vorhält,<sup>a</sup> daß sie von dem reformatorischen Rechtfertigungsdogma abgekommen sind. Das Bleibende und Ewige ist aber die Innerlichkeit des heilbringenden Glaubens, daß allein die sittlich religiöse Gesinnung in der Hingabe des Herzens an Christus gilt vor Gott, alles Äußerliche nur wiefern es der naturgemäße, durch geschichtliche Verhältnisse bestimmte Ausdruck dieser Gesinnung ist, d.h. aus dem Glauben kommt, und was nicht aus ihm kommt, das ist, wenn nicht Sünde, doch sicher nichts Gutes. Dieser seligmachende Glaube im geraden Gegensatz zum katholischen opus operatum. Der alte Begriff desselben ist neuerlich verleugnet worden, sei’s aus Verschämtheit, sei’s aus höherer Bildung.<sup>b</sup> Wir können uns das recht gefallen lassen, es fällt dann eine große Schranke, die uns von der katholischen Kirche trennt, und der Protestantismus hat einen stillen großen Sieg gewonnen; aber vieles muß sie denn fallen lassen, was sie bisher als zu ihrem Glauben gehörig betrachtet hat. Für sehr förderlich zur Seligkeit hat gegolten in der Kutte eines bestimmten Klosterordens zu sterben, um dadurch theil zu erhalten an allen Verdiensten dieses Ordens. Dem General der Carmeliter Simon Stock ist eigens deshalb die heilige Jungfrau erschienen mit absonderlicher Verheißung, und das von ihr verliehene bequeme Sterbekleid ist vielgebraucht diesem Orden sehr einträglich geworden. Die Kirche hat dem nie widersprochen, ihre gelehrten Theologen werden jetzt lieber davon schweigen: aber auch ein Ordenskleid kraft des Gelübtes auf Lebenszeit getragen kann abgesehen von der religiösen Gesinnung, die außerhalb der Klostermauern eben so aufrichtig oder eben so heuchlerisch sein kann, nicht mehr bewirken als jenes erst dem Sterbenden umgehängt. Alle die von fremder Hand bezahlten Messen für solche, die nichts davon wissen, also keinen Eindruck auf ihre Gesinnung davon haben können, – und das Hauptgeschäft des gewöhnlichen Priesterthums

<sup>a</sup>Kirche und Kirchen S. 428ff.

<sup>b</sup>Dieser Begriff ist erst im Dogma von den Sacramenten ausgebildet worden, daher vgl. Buch II. Capitel 4.

sind ja Todtenmessen, – wiefern sie mehr sein sollen als ein frommes Gebet für einen frommen Todten, sind vergeblich nach Verläugnung des opus operatum. Denn wird auch nicht mehr geschehen, was in den südlichen Hauptländern des Katholicismus nicht selten vorkommt, daß ein Räuber und Mörder sich für einen guten Katholiken hält, weil er allen kirchlichen Pflichten sorgfältig genügt.“

S. 282: „Auch jedes Verdienst vor Gott verwirft der protestantische Glaube. Man darf zugeben, daß in dieser katholischen Lehre für Kinder und für Völker, die noch nicht die Kinderschuhe ausgezogen haben, etwas guter Sitte Förderliches liegt. Man lässt sich's sauer werden mit guten Werken, man will doch auch etwas Erkleck-

### **Bogen 18 recto**

liches dafür haben, und nicht unfrohm ist dieses Verlangen, denn der Lohn dafür wird nur erwartet, wiefern es billig ist und Gott es so verheißen hat, auch hat Christus wirklich, zwar nur die fromme Gesinnung in ihren mannigfachen Schattierungen selig gepriesen, doch auch ihren menschenfreundlichen Bethätigungen das ewige Leben zugesagt. Die katholische Kirche hat für die Verheißung solchen Lohnes viele reiche Stiftungen erlangt und manche herrliche Kirche hat das mitunter entbehrt, da sie nicht so versteht die Güter dieser Welt durch Wechsel auf die jenseitige ausgestellt für ihren Dienst zu erlangen. Doch die reichen Mittel, welche in unseren Tagen der Bruchtheil eines nicht reichen Volkes für die freie schottische Kirche zusammenbringt, wie die Kirchen, welche der Gustav-Adolf-Verein erbaut, wenn auch meist dürftig nur für das Bedürfnis, sind gute Zeugen, daß der Protestantismus auch diese Werkfrömmigkeit für sich anrufen kann.“

S. 283f.: „Wird aber das Verdienst auf Entsagungen gestellt, so entsteht leicht jene Tugend, die unser Dichter, ohne irgendeine kirchliche Rücksichtnahme gezeichnet hat: ‚Dem Fleisch und Blute abgerungen und dem Himmel als Verdienste angerechnet.‘ Die Casteiungen katholischer Zucht reizen zum geistlichen Stolze auch ein edleres Gemüth, das seine Unlauterkeit fühlt. ‚Ich geißle mich‘, – schrieb der redliche Bischof Wittmann in sein Tagebuch – ‚aber ich zähle die Streiche und bin stolz auf ihre Zahl.‘ Die reinere Sittlichkeit ist doch Gutes thun um des Guten, um Gottes willen, Schmerzliches erdulden als göttliche Schickung, und alles aus der Hand der Gnade empfangen. Schon in den höheren Verhältnissen des Familienlebens, zumal von geliebter Hand, empfängt man unverdiente Gaben, da dient ein treues Herz nicht um Lohn, es müßte denn für die Mutter, die lange Nächte am Bette des kranken Kindes gewacht und gebetet hat, sein erstes Lächeln zum Zeichen wiederkehrender Gesundheit der Lohn sein, alles wird da empfangen als freie Liebes- und Gottesgabe. Der Art ist auch der ächte Glaube, wie Luther aus seiner eigensten Erfahrung heraus ihn beschreibt: ‚Der Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das uns verwandelt und neu gebietet aus Gott. O es ist ein lebendig, geschäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, also daß unmöglich ist, daß er nicht ohn Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fragt auch nicht, ob gute Werke zu thun sein, sondern ehe man fragt, hat er sie gethan, und ist immer im Thun. Solcher Glaube ist eine lebendige, verwegene Zuversicht macht fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Creaturen, daher der Mensch ohne Zwang willig und lustig wird

jedermann Gutes zu thun, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und Lobe, der ihm solche Gnade erzeigt hat, also daß unmöglich ist Werk vom Glauben zu scheiden. ‘ Daher, ,wenn die gläubigen Kinder Gottes in diesem Leben vollkommen erneuert würden, so bedürften sie keines Gesetzes, sondern thäten ganz freiwillig was sie nach Gottes Willen zu thun schuldig sind, gleichwie die Sonne, der Mond und das ganze himmlische Gestirn seinen ordentlichen Verlauf ohne Vermahnung, ohne Treiben oder Nöthigung unverhindert hat nach der Ordnung, die ihnen Gott einmal gegeben hat, ja wie die lieben Engel einen ganz freiwilligen Gehorsam leisten. ‘ Das ist die Freiheit eines Christenmenschen. So fällt die gläubige Seele zusammen mit dem, was der Dichter genannt hat die schöne Seele, es ist die tüchtige, ja edle, durch Christus wiederhergestellte und geheiligte Natur.“

S. 284: „Auch die hart erscheinende Ungleichheit irdischer Verhältnisse für das höchste irdische Glück, recht viel Gutes thun zu können, wird hierdurch ausgeglichen. Stellen wir ein armes Mädchen, das nichts thun kann als das ihrer Wartung anvertraute Kind Tag und Nacht zu pflegen und lieb zu haben, neben einen mächtigen und

## **Bogen 18 verso**

guten Kaiser, von dem alle Tage unermesslicher Segen ausgeht: wie in beiden der Glaube ist, also auch der rechte gute Wille, sind beide, Kaiser und Kindermagd, vor Gott ganz gleich.“

S. 284f.: „Wer irgend durch glücklichen Zufall in die Lage versetzt wird, was die Welt so nennt eine große oder großmüthige That zu vollbringen, einem Feind mehr als zu vergeben, ein Menschenleben mit dem Ruhme der Welt vom Stolze einer Verdienstlichkeit ergriffen, von dem er sich doch bewußt ist, daß die Lauterkeit seines Gefühls dadurch getrübt werde. Oder wenn sein Glück das höhere gewährt, daß große Talente und ein thatkräftiger Charakter ihn unter die Ersten seines Volkes gestellt haben auf eine Stätte, wo weitreichende glückbringende Entscheidungen von ihm ausgehen, der würde in der Liebe und Bewunderung, mit der seine Umgebungen ihn verherrlichen, leicht sich selbst zum Mirakel und verkümmert in Eitelkeit der Welt. Hoch darüber steht der echte Glaube, seine Zuversicht ist allein auf Gottes Barmherzigkeit gestellt, er weiß, daß alle Menschenwerke ungenügend sind: ruft aber die Gelegenheit zur That, so geschieht sie als die natürliche Äußerung seines Lebens und Strebens, ohne an einen Dank vor der Welt oder vor Gott zu denken. Das ist das Schönste in Paulus und Luthers Leben: ihre unermessliche Wirksamkeit ist ihnen wohl bekannt, sie wissen, daß im Reiche Gottes auf sie gerechnet ist, aber sie sehen diese Wirksamkeit weder mit Stolz noch mit unwahrer Demuth an, es ist die natürliche Äußerung ihres Gemüths, die gar nicht anders sein kann, als sie eben ist von Gottes Gnade.“

S. 285: „So trägt die protestantische Lehre vom Glauben die reinste Sittenlehre in sich. Auch enthielt sie schon in ihrer reformatorischen Fassung einen nur damals noch ungelesenen Freibrief gegen allen Dogmenzwang. Denn ist allein der Glaube an die Barmherzigkeit Gottes in Christo seligmachend, so werden zwar die andern Glaubensartikel sich in organischer Verzweigung um dieses hohe Centrum reihen, allein die andre Meinung und der Irrthum über sie kann der Seele kein Leid thun, wenn nur jener feste Grund des Heils unverrückt steht.“

S. 285f.: „Endlich ist die Rechtfertigung durch den Glauben allein nicht die Verleugnung, vielmehr die Versiegelung der höchsten Freiheit, denn sie enthält dieses, daß der Mensch in Sachen seines ewigen Heils, nicht abhängig von irgendeinem menschlichen Spruche, allein vor dem Angesichte Gottes steht und allein in seinem eigenen Innern über ihn entscheiden wird, wiefern er der wahrhaft allgemeinen, der idealen Kirche angehöre. ‚Du mußt es bei dir selbst beschließen‘, – sagt Luther, – ‚es gilt dein Leben!‘ Dein innerlichstes, ewiges Leben. Daher in dieser Lehre die ganze Subjectivität des Protestantismus beschlossen liegt, als eine freie, aber durch Christus gefreite und an ihn hingeebene. Sie war auch das Panier, das den Reformatoren gegeben war mit der Aufschrift Sola Fide als das Zeichen, mit dem sie siegen sollten! Das tragen wir noch immer froh und unbesiegt. Daß es jedoch nur die Innerlichkeit und Geistigkeit ist, welche diese bleibende Bedeutung hat, würde nichts entgegenstehn. Diese fromme Hingabe an alles Ideale, das nur in dem Namen Christus zusammenfassen, auch Liebe zu nennen, wie es Johannes zu nennen pflegt, und wie Paulus es nennt den in der Liebe thätigen Glauben, oder wenn er sie zusammenfasst die drei Grazien des Christenthums, dann ist ihm doch die Liebe die höchste unter ihnen.“ – „Könnte daher der Katholicismus auf seine Kirchenfahne die Liebe schreiben und alle Consequenzen dieses Principes aufrichtig ziehen, so könnten wohl noch einmal Petrus und Paulus brüderlich beisammenstehn, oder genauer: Paulus und Johannes.“

## Bogen 19 recto

„Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“ (Erlanger) 1862 43. Bd. 1. Heft. S. 51f. (Dr. von Döllingers kirchengeschichtliche Aussichten)

„Also eine Theologenkirche ist sie, deren Theologen kein Volk hinter sich haben, und welche ihre Theologen gegen sich hat: ein so verzweifelter Zustand, daß wohl niemand zu begreifen vermag, wie er nur andauern kann. In ganz Deutschland ist kein einziger Theolog, der alle Artikel der augsburgischen Confession annimmt; nur die Mitarbeiter der Zeitschrift für lutherische Theologie würde Luther, wenn er wiederkäme, als seine wahren Söhne und Geisteserben erkennen. Auf den Universitäten dagegen wollte man, fast ohne Ausnahme, von diesem Lutherthum nichts wissen, sondern es bildete sich hier die Richtung der Neulutheraner, vertreten durch Kahnis, Delitzsch, Kliefoth, Stahl, Harnack, Villmar, Petri, Münchmeyer. Doch hier wird es unseren Lesern wohl unmöglich, ernst zu bleiben. Und in der That, etwas Lächerlicheres, als diese Gegensetzung des Rudelbachschen Pastorenlutherthums und des akademischen Neulutherthums, dessen Vertreter zur Hälfte zu den Mitarbeitern der Zeitschrift für lutherische Theologie gehören, ist wohl einem Manne von solchem Namen und über einer solchen Arbeit nicht leicht begegnet. Nur Eins ist noch lächerlicher, nämlich das Verzeichniß derjenigen lebenden oder doch der neuesten theologischen Entwicklung angehörigen Theologen, welche sich von der protestantischen Rechtfertigungslehre losgesagt haben, und wir glauben eine solche Ergötzlichkeit unseren Lesern auch nicht vorenthalten zu sollen. Es lautet: ‚Olshausen, Schleiermacher und seine ganze Schule, Heydenreich, Brandt, Nitzsch, Ullmann, Neander, Sartorius, Bähr, Schenkel, Martensen, Nägelsbach, J.T. Beck, Köllner, Schöberlein, Gerock, Hundeshagen, Rückard, Rothe, J.P. Lange, Ebrard, von Hofmann, Julius Müller, Lipsius, Benecke, Rennecke, Sack, Dorner, Köstlin, Baumgarten, Düsterdiek, Kurtz, Ackermann, Krehl, Schmid,

Weizsäcker, Kalchreuter, Krahnert, Geß, Stier, Grüneisen, Hagenbach, de Wette. 'Wo ist je eine solche Sammlung erhört worden? Schleiermacher und Brandt, Sartorius und Schenkel, Köllner und Beck, Krehl und Julius Müller! Es ist unmöglich, ein lustigeres Durcheinander aufzustellen, und nachdem wir es gelesen, begriffen wir vollkommen: Die Kühnheit, mit welcher sich Döllinger S. 95 wider Stahl anheischig macht, gegen einen lutherischen Theologen, der sich der Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit annimmt, fünfzehn zu nennen, die sie als unhaltbar aufgegeben haben. 'Die Exegeten erkennen an, daß sie dem Neuen Testament fremd ist, daß sie Luther nur durch eine falsche Übersetzung in einen der Briefe Pauli hineingetragen hat, und die dogmatischen Theologen verzichten darauf, sie biblisch oder speculativ zu begründen.' Sollte dieß unsern Lesern doch zu stark sein und sie unmuthig machen, von dem Manne weiter zu hören, so bitten wir sie, nur noch die eine Unwahrheit aus seinem Munde mittheilen zu dürfen, daß die Erlanger Theologen schwören, keine Bibelstelle anders auszulegen, als es in den symbolischen Büchern geschieht, daß aber der 'Schriftbeweis' des Professors von Hofmann zeige, wie wenig heutzutage große oder kleine Fliegen in den Spinnengewebe solcher Verpflichtungen hängen bleiben: eine zweifache Unwahrheit, die aber uns Erlangern den erfreulichen Beweis gibt, daß wir um der beiden Stücke willen, die ihm am Unbequemsten und Verdrießlichsten sind, um unsres Solidianismus und um unserer theologischen Wissenschaft willen vorzugsweise von ihm gefaßt werden, wie wir uns eines Gleichen von seinem Gesinnungsgenossen Jörg zu rühmen haben."

S. 53f.: „Theils der giftige Grimm, mit welchem er (Döllinger) die Lehre von der Gerechtigkeit allein aus Glauben stets von Neuem mißhandelt, theils die angelegentliche Bemühung, glauben zu machen, daß sie von den protestantischen Theologen aufgegeben sei, läßt erkennen, daß er wohl weiß, wo die Entscheidung des

## Bogen 19 verso

Kampfes liegt. Natürlich besteht diese Lehre in der Anweisung, durch einen Akt der bloßen Imputation fremder Gerechtigkeit rasch in den Zustand der vollständigen Sicherheit überzugehen und in Folge dessen eine recht günstige Meinung von dem eigenen Zustand zu haben, und es ist somit der Tod aller geistlichen Sittlichkeit. Dergleichen zu hören sind wir gewohnt."

S. 54ff.: „Daß ist nun, ruft er aus, unstreitig eines der denkwürdigsten und weitgreifendsten Ereignisse in der neuern Religionsgeschichte, daß die Lehre, die das eigentliche Fundament des ganzen protestantischen Lehrgebäudes bilden soll, wissenschaftlich so völlig zu Grunde gegangen ist.' Wie 1 zu 15, sahen wir, verhält sich die Zahl der evangelischen Theologen, welche noch an ihr halten, zur Zahl derjenigen, welche sie aufgegeben haben. Was wird es nun werden, wenn eine Kenntniß dieser Lage der Dinge in die Kirche des eigentlichen Volkes, vorläufig auch nur des gebildeten Laienthums dringt? 'Es klingt paradox, ist aber eine jedem tiefer Blickenden sich aufdringende Wahrheit, daß die allgemeine kirchliche Indifferenz der Gebildeten gegenwärtig die sicherste Schutzwehr des protestischen Kirchenbestandes ist. Denn wenn einmal in diesen Kreisen ein lebendiges Interesse für religiöse Dinge erwacht, wenn sie die Bibel selber prüfend zur Hand nehmen, wenn sie nach Inhalt und Autorität der Bekenntnißschriften fragen, wenn sie zu wissen begehren, wie sich denn die jetzige theologische Wissenschaft zur

Kanzellehre verhalte, wie ihre Prediger mit denen anderer Städte und Länder zusammenstimmen, dann wird die Zahl der Entdeckungen, der Enttäuschungen kommen, und was wird dann aus dem in religiösen Dingen so wesentlichem Gefühle der unerschütterlichen Zuverlässigkeit werden? Sie werden dann inne werden, daß Luther's Bibel nicht bloß von groben, sinnentstellenden Fehlern wimmelt, sondern daß er auch mehrmals absichtlich im Interesse seiner Lehre die apostolischen Worte entstellt hat, daß gerade die paulinischen Briefe vorzugsweise von ihm mißhandelt worden sind. Sie werden erfahren, daß die große Errungenschaft der Reformation, die protestantische Rechtfertigungslehre von den angesehensten Theologen als unhaltbar aufgegeben, von den Exegeten als unbiblisch gebrandmarkt ward.“

„O Wortschwall der Verzweiflung! Wer hat denn vor fünfzig Jahren nach der Rechtfertigung aus Glauben gefragt, und wie kommt es, daß sich heutzutage die gesammte Thätigkeit unserer systematischen und exegetischen Theologie um diese Lehre als ihren Mittelpunkt bewegt? (Döllinger „verräth eine Unkunde, deren sich jeder Studirende der Theologie, welcher auch nur eine encyclopädische Vorlesung gehört hat, billig zu schämen hätte.“ S. 54) Wie kommt es, daß es, nicht noch immer, wie Döllinger S. 433 sagt, sondern jetzt wieder, ein stehender Vorwurf ist, dem ein Theologe dem andern, wenn er ihn der Irrlehre überführen will, zu machen pflegt, daß er von dem Evangelium, von der reinen Lehre der Glaubensgerechtigkeit abgewichen sei? Es soll uns nicht leid sein, daß dieser Vorwurf oftmals ohne Grund gemacht wird, da er ein Beweis ist, daß Alles wieder, wie in den Tagen der Reformation, nach dieser einen, alle andere Erkenntniß unter sich schließenden Heilswahrheit bemessen wird. Und das wissen die Gemeinden, denn von 1000 Kanzeln wird diese seligmachende Wahrheit wieder verkündigt, und die Bibelübersetzungen von Fr. v. Meyer, Stier und de Wette, welche nicht erst zu erscheinen und nicht erst in die Hände der Laien zu kommen brauchen, ändern daran Nichts. Wir haben das ‚Wort‘, das von Döllinger verhöhnte Wort, und nicht bloß wir Theologen haben es, sondern die Gemeinden haben es in Händen und hören es von Altar und Kanzel, beten es und singen es in den Liedern unserer Väter, diesen ‚versificirten Predigten‘, welche

## Bogen 20 recto

aus dem rechtfertigenden Glauben entsprossen sind, und welche wir nicht mit den Hymnen an die Erbsündlose, an welcher die göttliche Dreieinigkeit ihre nothwendige Ergänzung gefunden hat, vertauschen wollen. ‚Das ‚Wort‘ sie sollen lassen stahn und kein Dank dazu haben.“

„Wäre die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit nicht wieder eine Macht geworden, was brauchte sich Döllinger so viel mit ihr behelligen? Er glaubt eben so wenig, daß sie aufgegeben, als er glaubt, daß aus seiner Kirche das, was er Gebrechen und Ausartungen des kirchlichen Lebens nennt, verschwunden ist. Aber er muß sich und Anderen einbilden, daß er Beides glaube, weil darauf seine Hoffnung steht, daß eine künftige, vielleicht schon heranwachsende Generation unserer Kirche wie Heinr. Leo denken und zu einer Versöhnung der Kirchen, in welcher die unsere verschwindet, die Hand bieten werde.“

l.c. Jhrg. 1861 Hft. 6 S. 356ff. (also im vorausgehenden Hefte)

(Stand der Frage von der Rechtfertigungslehre des Jakobus)

„Wir begreifen sonach, daß die neueren Exegeten, so viele ihrer die sachliche Differenz zwischen Paulus und Jakobus läugnen, durchweg darauf aus sind, den verschiedenen Sprachgebrauch des δικαιῶσθαι bei dem Einen und dem Andern hervorzuheben. Man unterscheidet z.B. eine zweifache Beziehung, in welcher es geschehe, daß Jemand ein δίκαιος werde, indem er nämlich entweder das Urtheil Gottes für sich habe, oder aber dem ihm geltenden Willen entspreche; so daß mithin das δικαιῶσθαι des einen Apostels auf das richterliche Urtheil Gottes, das des andern auf den fordernden Willen Gottes sich beziehe. Paulus rede von einer Gerechtigkeit des Verhältnisses zu Gott, Jakobus von einer Gerechtigkeit des Verhaltens, und daß auch Jakobus die erstere letzterer voraussetzen müsse, schließt man insbesondere aus den Worten 2,23.<sup>a</sup> Nur ist es dann eine unrichtige Vermischung des angenommenen Unterschiedes, wenn man von derselben auch bei Jak. auf den deklaratorischen Begriff des δικαιῶσθαι zurückgeht und ihn mit dem früheren der Gerechtigkeit des Verhaltens verbindet, indem man bemerkt, es werde durch das Urtheil Gottes dem Abraham nicht eine Gerechtigkeit, die er noch nicht hat, zuerkannt, sondern die Rechtbeschaffenheit, die er hat, anerkannt.<sup>b</sup> Zu der letzteren Unterscheidung kann man nur dann gelangen, wenn man die deklaratorische Bedeutung von δικαιῶν als die generelle und gemeinsame von vorneherein festhält und alsdann nach der doppelten Weise fragt, in welcher eine Gerechtklärung statt finden mag, so nämlich daß als gerecht erklärt werde entweder der die Gerechtigkeit nicht hat oder der sie hat.“

„In der That ist der hier zuletzt bezeichnete Weg mehrfach gerade in neuester Zeit betreten worden, und je bestimmter von dieser Seite her der endliche Friede zwischen Paulus und Jakobus proclamirt wird, um so mehr haben wir Ursache, uns zunächst die Friedensbedingungen genauer anzusehen. Bei Jakobus sowohl wie bei Paulus, so läßt sich der jüngste Ausleger des Jakobusbriefes vernehmen<sup>c</sup>, heiße δικαιῶν für gerecht erklären, freisprechen, nicht aber Jemanden als einen Gerechten beweisen oder gar ihn zu einem Rechtschaffenen machen, nur mit dem Unterschiede, daß letzterer dasjenige Gerech- oder Freisprechen Gottes damit meine, durch welches der Gläubige in das neue Kindesverhältniß zu Gott gesetzt wird, ersterer hingegen dasjenige Gerech- oder Freisprechen Gottes, durch welches der zum Kinde Wiedergeborene im Gericht die σωτηρία zugetheilt erhält. Wie sonach Jakobus die Rechtfertigung in dem letzteren Sinne von den Wer-

## Bogen 20 verso

ken bedingt sein lasse, so sei dies um so weniger ein Widerspruch mit Paulus als auch dieser den rechtfertigenden Act des Glaubens, durch welchen den Gläubigen das Verdienst Christi zugesprochen wird, sehr bestimmt von dem richtenden Akt Gottes unterscheidet, durch welchen dem Gerechtfertigten die σωτηρία entweder zu oder abgesprochen wird. So gewiß es sei, daß nach Paulus die Rechtfertigung auf Seiten des Menschen nur den Glauben voraussetze, so müsse doch auch dies als zweifellose Paulinische Lehre bezeichnet werden, daß die Erlangung

<sup>a</sup>v. Hofmann's Schriftbeweis I, 612ff.; 646,47. Wiesinger im Commentare

<sup>b</sup>Wiesinger S. 133

<sup>c</sup>Huther S. 129

der σωτηρία oder das zukünftige Ererben des Reiches Gottes von den Werken der Gerechtfertigten abhängen. Man hat nun wirklich lutherischerseits diese Lösung des Widerspruchs als die einzigrichtige und schriftgemäße acceptirt<sup>a</sup>, so zwar, daß die harmonistische Frage nicht mehr bloß auf die Vereinbarung zwischen Paulus und Jakobus, sondern auf das Verhältniß der Rechtfertigungslehre des letzteren zu der des gesamten N. Test. bezogen wird. Jakobus, sagt man, stehe nicht isoliert da, vielmehr mache die ganze neutestamentliche, gleichwie auch die alttestamentliche Schrift das Gerech- oder Freisprechen Gottes im Endgericht, wodurch der vordem gerechtfertigte und dadurch in das Kindesverhältniß eingetretene gläubige Christ die ewige Seligkeit empfängt, von den Werken abhängig. Wenn darum Jakobus aus dem Kanon geworfen werden soll, so müßte es der Herr Christus auch und mit ihm die herrlichsten Zeugnisse seiner Apostel, ja – in gewissem Sinne Paulus selbst.“

„Wir wollen die Triftigkeit des Schriftbeweises mittelst dessen man zu diesen Aussagen kommt, einstweilen dahingestellt sein lassen und vorderhand lediglich die Frage erheben, welches denn, die Richtigkeit jener exegetischen Aussagen vorausgesetzt, das Ergebnis der solchergestalt erfundenen Lösung für das kirchliche Dogma sei. Kann die evangelische Kirche entsprechend ihrem Verständniß des göttlichen Wortes jener Unterscheidung sich anschließen, daß die Rechtfertigung als Eintritt in das Gnadenverhältniß auf Seiten des Menschen lediglich zwar durch den Glauben, dagegen eben diese als Zuerkennung des schließlichen Heiles beim Endgericht durch die Werke bedingt sei? Öttinger in der angeführten Anzeige von Huther's Commentar erzählt, er habe die von letzterem versuchte Lösung schon früher in einer Vorlesung etwas schüchtern – in dem Bewußtsein damit allein zu stehen – vorgetragen, und es gereiche ihm nun zu starker Befestigung seiner Überzeugung, in jenem Commentar dieselbe Anschauung der Sache mit den nämlichen Motiven entwickelt zu finden, mit welchen er damals seine Auffassung begründete. Aber es will uns bedünken, als sei das Bewußtsein mit jener Meinung allein zu stehen, ein unrichtiges gewesen, und es scheint uns, als hätten einem Theologen lutherischen Bekenntnisses sehr gewichtige Bedenken darüber begehen müssen, ob nicht jene vermeintliche Lösung der Schwierigkeit ihn in Differenz bringe mit dem Dogma seiner Kirche. Es ist ja doch männiglich bekannt, daß in den dogmatischen Controversen des 16. Jahrhunderts ebendies einen wesentlichen Streitpunkt bildete, ob dem Christen für seine schließliche Beseligkeit am Tage des Gerichts etwas Anderes noth sei als der rechtfertigende Glaube und ob man einen Unterschied zwischen der Bedingung der anfänglichen Rechtfertigung und der endlichen Beseligung machen dürfe. Die Meinung, es hänge letztere nicht bloß von dem Glauben, sondern auch von dem Werken ab, kann sich nicht rühmen, neueren Datums zu sein, wohl aber hat sie sich, daferne es ihre Tendenz nicht ist, von dem Dogma

## Bogen 21 recto

der Kirche sich loszusagen, nothwendig auseinander zu setzen mit der Lehre des Bekenntnisses, daß ein armer sündiger Mensch vor Gott gerechtfertigt, das ist absolvirt, los und ledig werde von allen seinen Sünden und von dem Urtheile der wohlverdienten Verdammniß, auch

<sup>a</sup>Al.v. Öttinger in einer Anzeige von Huthers Commentar. Dorpater Zeitschrift 1859, S. 152ff.

genommen werde zur Kindschaft und Erbschaft des ewigen Lebens ohne einig unser Verdienst und Würdigkeit, auch ohne alle vorgehende, gegenwärtige, oder auch folgende Werk, aus lauter Gnade, allein um des ewigen Verdienstes, des ganzen Gehorsams, bitterm Leidens, Sterbens und Auferstehung unsers Herrn Christi willen, daß Gehorsam uns zur Gerechtigkeit zugerechnet wird. Die Kirche verwirft die Meinung, daß der Mensch anderergestalt oder durch etwas Anderes selig müsse werden, denn wie er vor Gott gerechtfertigt wird – sie verwirft jene angeblich neue Auskunft, als würden wir wohl allein durch den Glauben ohne Werke gerecht, aber ohne Werke selig zu werden oder die Seligkeit ohne Werke zu erlangen, sei unmöglich.“

S. 369: „Wie stellt sich das gewonnene Ergebnis zu dem Dogma der Kirche? Die Tendenz des Dogmas nach der Seite, welche hier in Betracht kommt, ist diese, daß der Geist mit seiner Hoffnung einstiger Seligkeit auf nichts Anderes gewiesen werde, als worauf sein Glaube stand, da er zuerst seiner Rechtfertigung und Kindschaft bei Gott gewiß ward. Es sollen im Laufe des Christenlebens rücksichtlich des noch zu erwartenden völligen Heiles keine anderen Medien für Erwerbung desselben zwischen Gott und dem Gläubigen sich hineindrängen, als welche von Anfang an seine Aufnahme zur Kindschaft bedingten: denn um Erbe zu werden des ewigen Lebens bedarf es lediglich dessen, daß man Kind Gottes sei, und um fort und fort Kind Gottes zu sein, bedarf es nur der stetigen Neusetzung oder Bewahrung des angefangenen Wesens. Wodurch der Stand der Rechtfertigung erworben wird, ebendadurch wird er auch erhalten und folgeweise die Seligkeit erlangt – wäre es anders, so ginge unsere Christushoffnung zu Schanden. Die Meinung des Jakobus haben wir anders dessen Lehre von der Rechtfertigung aus Werken richtig gedeutet, ist hiervon so wenig verschieden, daß wir sie lediglich als Bestätigung des kirchlichen Dogmas betrachten können. Denn als Bedingung zur Seligkeit fordert er vom Glauben keine andern Werke als das Vorhandensein und die Selbstbezeugung jener Glaubenshätigkeit, welche von vorneherein die Zurechnung der Gerechtigkeit vermittelte.“

S. 372ff.: „So bestimmt wir gemäß dem exegetischen Befunde dabei verharren müssen, daß die Werke, durch welche Jakobus die Rechtfertigung bedingt sein lässt, des Glaubens ureigenste Selbstbethätigung sind, so können wir doch nicht umhin, uns dessen zu erinnern, daß wir oben zugestanden haben, es werde nach der Schrift und nach Paulus insbesondere das schließliche Gericht nach Maßgabe der Werke überhaupt sich vollziehen – die Einordnung jener besonderen Glaubensbethätigungen unter die Kategorie der ‚Werke‘ schlechthin bei Jakobus wird hiermit zusammenhängen. Die Natur dieser Aufgabe haben wir bereits oben charakterisirt, und wir wollen hier nur gelegentlich bemerken, daß die Kirche mit ihrem Dogma von der Seligkeit allein aus Glauben zwar so unzweifelhaft Recht hat, als jene Lehre zweifellos Lehre der Schrift und des Paulus insbesondere ist, daß sie aber das richtige dogmatische Verhältniß zu jener andern Seite des Schriftwortes noch nicht zutreffend ausgesprochen zu haben scheint. Wenn Paulus

## Bogen 21 verso

es als die allgemeine Norm des gerechten Gerichtes Gottes bezeichnet, daß er einem Jeden vergelten werde nach seinen Werken (Röm. 2,6), und wenn er darum auf das letzte Gericht

hinblickend sagt, nicht die Hörer des Gesetzes seien gerecht bei Gott, sondern die Thäter des Gesetzes würden gerecht gesprochen werden (Röm. 2,13), so benennt er damit ein Gesetz des göttlichen Verhaltens, welches, wie wir schon oben aus 2. Cor. 5,10 geschlossen haben, gar nicht bloß für den außerhalb des Gnadenverhältnisses in Christo stehenden Menschen gültig ist, sondern für den Menschen in seinem Verhältniß zu Gott dem Richter schlechthin ... Der einzige Weg zur Lösung dieser Aufgabe scheint uns dieser zu sein, daß man, statt von der Ausschließlichkeit der Gottesthat in der Begnadigung des Menschen zu einem Ausschluß des gesetz erfüllenden Gehorsams auf Seiten des Menschen sich verleiten den [sic!] zu lassen, vielmehr erkenne, es sei die Alleinwirksamkeit des ersteren das alleinige aber auch das unbedingt wirksame Mittel zu jener sittlichen Reformation des Menschen, wornach die so erzeugte sittliche Bethätigung der Maßstab für das Urtheil des Richters abgeben könne und müsse. Anders ausgedrückt fügen wir dem *fide sola* der Kirche nicht die Werke hinzu mit dem Nachweis, daß auch sie unbeschadet jenes alleinigen Glaubens eintreten und daß dieser letztere unbeschadet der auch nothwendigen Werke bleiben solle, sondern wir setzen das *fide sola* als den sofortigen und allein wirksamen Factor zur Production der Werke, und wir setzen die letztern als ihrer Idee nach allein möglich durch die Ausschließlichkeit des Glaubens und der Gnade. Wir fordern, daß der Gläubige Nichts aber auch gar Nichts wisse, wodurch das zukünftige wie das gegenwärtige Heil ihm verbürgt sei, als das Verdienst Christi, und daß er, um dieses Heil sich anzueignen, keines andern Mittels sich bedürftig halte, als jenes Glaubens, welcher Nichts von sich, von dem Herrn Alles erwartet – zugleich aber muthen wir ihm die Erkenntniß zu, daß er gerade um des willen gerichtet werde nach der Maßgabe seiner Werke, und nehmen an, daß diese Erkenntniß ihn nicht störe in der zuversichtlichen Hoffnung auf die Gnade Gottes allein.“

In dem nämlichen 1. Heft 1862, in welchem Kirche und Kirchen besprochen wird, sagen die Erlanger im 1. Artikel: Fragen und Richtungen der Gegenwart:

S. 16f.: „Bedenklicher freilich ist es, wenn man die Sache so stellt, als wären Licht- und Schattenseiten hier, Licht- und Schattenseiten dort, so als ob beides sich die Waage hielte, aber wenn man, wie das im Buch des seligen Stahl geschieht, wesentliche Vorzüge in der katholischen Kirche anerkennt, welche ihr ausschließend eignen, und deren die protestantische Kirche nicht theilhaftig werden könne, weil sie die protestantische sei: Mit dieser Auffassung vergibt man der protestantischen Kirche etwas, gegen diese legen wir Protest ein.“

S. 18: „Uns dünkt die Kluft, die uns von der katholischen Kirche trennt, nicht geringer als sie nach ihrer (der katholischen) Anschauung ist, und wir halten es in diesem Punkt nicht mit den Neu-Lutheranern, welche die Kluft, die zwischen uns und den Reformirten ist, größer machen; sondern wir halten es mit den alten Lutheranern, die der katholischen Kirche recht fundamentale Irrthümer vorwerfen.“

S. 18f.: „Ein Zug zum Katholicismus liegt indem, wovon wir in dem vorigen Abschnitt gehandelt haben, in der Definition der Kirche als einer Anstalt, in der Stellung, die man dem geistlichen Stand und der Gemeinde zuweist. Wie oft haben wir

## Bogen 22 recto

da nicht schon hören müssen, daß die katholische Kirche in diesen Punkten viel voraus voraus [sic!] habe. Die Kirche, wie der Katholik sie definirt, sagt man, ist und bleibt unberührt von dem Unglauben, der sich in der Gemeinde breit macht, sie ist und bleibt eine Anstalt, welche das Heil in Christo der Gemeinde vermittelt, an diese Vermittler tritt der Unglaube nicht heran, und wo er auch die einzelne Person erreichte, so überwältigt er doch nicht den ganzen Stand. Dies lehrt die Geschichte. Der Rationalismus hat wohl auch einzelne und gar nicht wenige Glieder des geistlichen Standes ergriffen, aber dieses ist höchstens da und dort auf die Kanzeln, nie auf den Altar gedrungen und nie hat er die Ordnungen und Satzungen des Katholicismus verdrängt. Und warum nicht? Aus keinem anderen Grunde, als weil dem geistlichen Stand vermöge des Begriffs von Kirche, den man festhält, das Bewußtsein seiner Aufgabe lebendiger vor der Seele steht, und der Gedanke an die ungeheure Verantwortung, die ihm obliegt, ihn treuer macht. In der katholischen Kirche ist auch zu allen Zeiten die Ordnung erhalten worden und ist dieses Streiten um das, was das Rechte sei, unerhört gewesen. Das geht in der protestantischen Kirche von der Gemeinde aus, die mitbefiehlt, wo sie nur gehorchen sollte, und von dem Begriffe der Kirche, den man als den protestantischen bezeichnet, Anlaß und Recht nimmt zum Widerspruch und zur Geltendmachung des Unglaubens. Wer aber in der katholischen Kirche noch katholischgläubig ist, der weiß, daß er sich dem geistlichen Stand unterzuordnen hat, ist er aber ungläubig, so ist er für sich und stört damit die Kirche nicht, denn er hat nach deren Rechten und Satzungen keinen Raum, seinen Unglauben zur Geltung zu bringen. So ist allezeit Ordnung in der katholischen Kirche, weil genau gesagt ist, wer zu befehlen und wer zu gehorchen hat.“

„Wie viel ist doch an alle dem wahr! Aber dürfen wir um den Preis, der darauf gesetzt ist, nach dem begehren, was da die katholische Kirche vor uns voraus hat? Der Preis ist der Glaube an eine außerordentliche göttliche Bewahrung des geistlichen Standes vor Irrthum, der Preis ist die Unmündigkeit dem Worte Gottes gegenüber, das Niemand auszulegen versteht als der geistliche Stand; der Preis ist die gesetzliche Richtung, die der Gemeinde statt der evangelischen angewiesen wird; der Preis ist das Aufgeben der wesentlichen evangelischen Lehren, denn diese Stellung des geistlichen Standes zur Gemeinde in der katholischen Kirche und diese Lehre der katholischen Kirche von der Kirche hängt auf's engste mit dem Semipelagianismus, dem die katholische Kirche verfallen ist, zusammen, und mit dem einen müssen wir auch das andere hinnehmen. Wer das Eine mit allem Ernste wollte, könnte sich dem Anderen nicht mehr entziehen. Das wollen die freilich nicht, welche an dem Ersten so viel Gefallen haben, und wir fürchten auch gerade nicht, daß sie dem Zweiten verfallen und so beim ganzen Katholicismus anlangen. Aber es wäre Zeit, daß man sich darüber klar würde, daß man, wenn man dem evangelischen Standpunkt treu bleiben will, auf diese Vortheile als auf scheinbare verzichten müsse, und es bleibt immer eine gefährliche Sache, mit Gefahren und Versuchungen zu spielen. Entgeht man ihnen auch für seine eigene Person, wer kann dafür stehen, daß andere ihnen verfallen, für die man dann verantwortlich ist? Daß man die evangelische Kirche in übles Gerede bringt, kommt noch hinzu: denn an diesem Hinschieln nach Gütern der katholischen Kirche nehmen eben Katholiken den Anlaß, von einer bedenklichen Krisis, welche in der protestantischen

## Bogen 22 verso

Kirche ausgebrochen sei, zu sprechen. Und sie denken ganz richtig so: ist es den Protestanten einmal ein wirklicher Ernst mit dem Verlangen nach diesen Gütern, so treibt die Consequenz sie fort und fort, bis sie bei dem Katholicismus angelangt sind. Daher rührt das große Interesse, mit welchem man katholischer Seits diese Erörterungen protestantischer Theologen über Kirche, Amt und Gemeinde verfolgt.“

S. 20ff.: „Für die Hinneigung nach dieser Seite des Katholicismus lässt sich indessen, wie wir bereits früher dargethan haben, doch ein Grund und eine Versuchung finden in den Umständen der Gegenwart. Woraus sollen wir aber die anderen Erscheinungen erklären, in denen sich eine Hinneigung zum Katholicismus an den Tag legt? Wir meinen das Gefallen, das man in gewissen Kreisen an katholisirenden Andachtsübungen hat, das so weit geht, daß wir eine Stadt in Bayern nennen könnten, in der schlichte Arbeiter die Bittgänge und Abendandachten in der katholischen Kirche mitmachen; wir meinen die wenn auch modificirte Herübernahme der letzten Ölung aus der katholischen Kirche, die seiner Zeit nicht geringes Aufsehen gemacht hat; wir meinen Bücher wie die ‚Rosenmonate‘, in denen die katholische Werkheiligkeit zum Gegenstand der Bewunderung gemacht wird; Aufsätze über wahre und falsche Askese, wie ein solcher in Vilmar’s pastoraltheologischen Blättern zu lesen ist, worin in ermüdender Breite von den Selbstquälungen katholischer Heiliger berichtet wird; wir meinen die Versuche des Volksblattes in Stadt und Land, das Verständniß des christlichen Cölibats, der den Reformatoren entschwunden sein sollte, wieder zu wecken.“

„Wir wissen dafür keinen anderen Erklärungsgrund als den, daß, nachdem man einmal angefangen hat an dem und jenem in der katholischen Kirche Gefallen zu finden, man weiter und weiter geht, bald mit dem, bald mit jenem liebäugelt, in einer günstigen Auffassung solcher Erscheinungen sich gefällt, aber allmählig auch eine ungesunde Vorliebe dafür fasst. Wir wissen wohl, daß von da aus bis zum Verfallen an den katholischen Glauben noch eine weite Strecke ist, und selbst wenn wir alle diese katholisirenden Symptome, die wir noch dazu nicht einmal alle aufgeführt haben, zusammennehmen, so wandelt uns noch keine ernstliche Furcht an, daß das zum Katholicismus führen werde. Sollte man darum die Sache nicht lieber auf sich beruhen lassen? Und wäre es nicht gerathener?“ etc.

(S. 22f.:) „Keineswegs. Die Sache ist ernster und gefährlicher. Nicht darin liegt das Gefährlichste und Besorgnißerregende, daß ein Gefallen an der katholischen Kirche erzeugt wird, sondern darin, daß man die Heilmittel für die unleugbaren Schäden der Kirche nicht da sucht, wo sie zu finden sind, daß man sie überhaupt außerhalb der evangelischen Kirche sucht. Auf diesen Übelstand werden, wenn wir recht sehen, wohl alle krankhaften Erscheinungen in der lutherischen Kirche zurückzuführen sein, und das ist etwas wahrhaft Erschreckendes. Darin spricht sich nur Mißtrauen in die Kräfte und auch in die Wahrheit der der [sic!] lutherischen Kirche von Gott gegebenen Mittel aus, das auf das tiefste zu beklagen ist. Da klagt man über den zunehmen-

den Unglauben in den Gemeinden, über den nahezu bewußten Abfall von dem Christenthum in ganzen Kreisen, über die Entschlossenheit des Unglaubens, sich das Recht der Existenz in Mitten der Kirche zu erringen. Und man klagt und erschrickt darüber mit vollem Recht. Aber wenn, wie wir doch annehmen dürfen, diese Klage aus der Liebe zur Kirche, aus dem Glauben an die Kirche hervorgeht, so sollte man doch auch erwarten, daß man mit aller

### **Bogen 23 recto**

Energie alle die Mittel in Anwendung bringt, welche Gott unserer Kirche gegeben hat. Statt dessen aber tastet man umher nach Mitteln, die außer unserer Kirche liegen, meint man, an den Mitteln fehle es, und sieht sich die katholische Kirche darauf an, ob von ihr nicht Mittel zu entlehnen seien. Liegt darin nicht selbst eine Untreue gegen die Kirche? Macht man es da viel anders als der Irvigianismus, der auch nichts anderes ist als Verzweiflung an den der Kirche gegebenen Mitteln und ein Zweifel, ob sie nach Gottes Willen zum Aufbau der Kirche ausreichen sollen? So läßt man die Mittel brach liegen, die da Hülfe bringen können, und verzehrt seine Kräfte in unfruchtbarem Suchen und Experimentiren. An den Mitteln fehlt es nicht, sie reichen aus, um die gefallene Kirche wieder zu bauen. Fehlt es aber an dem Willen, die Mittel an sich wirken zu lassen, so werden andere selbstgewählte Mittel noch weniger ausrichten. Es fehlt nicht an den Mitteln: die sind Wort und Sacrament. Mit ihnen hat Luther die Kirche wieder aufgebaut, und wir bauen und erhalten sie mit diesen und keinen andern Mitteln. Wollten diese Mittel es nicht mehr thun, wie sollten es die anderen thun? Soll das Wort Gottes nicht Eingang bei der Gemeinde finden, wo der Prediger ihr sein Mandat aufweist, dem zufolge er allein es ihr wirksam solle verkündigen dürfen? Wird die Gemeinde, die dem Worte Gottes sich nicht mehr unterthan machen will, oder die geneigt ist, mit dem ihr gegebenen Recht des geistlichen Priesterthums Mißbrauch zu treiben und ihren Unglauben und frevelnden Sinn dahinter zu bergen, zum Gehorsam zurückkehren, wenn der Prediger diesen Gehorsam für sich in Anspruch nimmt kraft des ihm von Gott gewordenen Mandats, die Kirche allein zu leiten? Wird ein Geschlecht, das träge ist in Werken selbstverleugnender Liebe, wirksamer aufgestachelt durch Vorhalten von Exempeln unevangelischer Werkthätigkeit und selbstquälerischen Thuns?“

„Und wird uns die Klage über die Gemeinde nicht zur Sünde, wenn wir es an der Treue in der Handhabung der rechten Mittel fehlen lassen? Und eine Untreue liegt in dieser Suche nach anderen Mitteln. Darum gilt der Ruf zu[r] Buße nicht allein den Gemeinden, er gilt auch uns, den Dienern des Worts. Unsere Buße soll darin bestehen, daß wir mit vollem Glauben an die Kraft von Wort und Sacrament an den Gemeinden arbeiten, daß wir die ganze Wahrheit unsres Bekenntnisses uns zu eigen machen und in dem Maß als der Unglaube in den Gemeinden wächst, vermehrten Eifer daran setzen, ihn zu überwinden mit den uns von Gott gegebenen Mitteln.“

S. 27: „Es ist das schon eigenthümlich (vom Confessionalismus), daß man den Gegensatz gegen die reformirte Confession viel stärker betont, als den gegen die katholische. Es läßt sich zum Theil wohl daraus erklären, daß wir das Andringen der reformirten, aber nicht der katholischen Confession abzuwehren haben, ist aber damit allein noch nicht erklärt. Man weiß sich

in Hauptpunkten, in dem Gegensatz gegen die reformirte Confession, eins mit der katholischen Kirche, dem zu Lieb läßt man den Gegensatz gegen die letztere gerne zurücktreten.“

S. 28: „Beweist man denn heut zu Tage auch nicht mehr, daß die Reformirten Gottesleugner seien, so hört man doch gar nicht selten die Rede, daß uns die Katholiken weitaus näher ständen als die Reformirten, weil jene die Sacramente festhielten, diese nicht.“

## Bogen 23 verso

Neue Evangelische Kirchenzeitung (Organ des deutschen Zweiges des Evangelischen Bundes), hrsg. v. Lic. H. Mußner. 1862. 16. Aug. No. 33

### Über Schenkel's: Die kirchliche Frage und ihre protestantische Lösung

S. 515f.: „Die Fälle des declamatorischen Pathos, womit die Stahl, Thomasius, Harnack vernichtet werden, können wir im Grunde ohne besondere Erregung mit anhören, wie sich auch in dem, was der Verfasser über die endliche Herbeiführung einer deutschen Nationalkirche und über die Nothwendigkeit, daß sich die Kirche den nationalen Interessen nicht fremd gegenüberstelle, manches findet, worin wir ihm beistimmen können. In einem Punkte dagegen stoßen seine und unsere Anschauungen hart und unvereinbar aufeinander. Wohl wünschen und erstreben auch wir eine Volkskirche mit lebendigen Gemeinden, in denen Zeitbewußtsein und Bildung sich mit dem Christenthum sich in Einklang befinde, die sich mit Beseitigung aller überspannter Amtsbegriffe auf Grundlage des allgemeinen Priesterthums zu einem lebendigen Ganzen aufbaue. Aber so lebhaft wir dieselbe auch wünschen, so wollen und können wir doch nicht den Preis zahlen, den Herr D. Schenkel und seine Freunde dafür geben wollen. Dieser Preis ist – Herr D. Schenkel möge es uns nicht übel nehmen, daß wir es offen heraus sagen – kein geringerer als der wesentliche Bestand und Inhalt des christlichen Glaubens selbst. Der Preis ist uns zu theuer.“

„D. Schenkel ist nämlich der Meinung (S. 224.), daß ‚die Spannung zwischen der allgemeinen Bildung, welche die Nation mit Hülfe ihrer hervorragendsten Vertreter errungen hat, und dem dogmatischen Standpunkt, den die Kirche noch immer einnimmt‘, nur dadurch ausgeglichen werden kann, daß, ‚da die Formen, in welchen der Glaube vor Jahrhunderten das religiöse Bewußtsein des Volkes ausdrückte, nicht mehr zu dem Vorstellungs- und Begriffsapparate unserer Zeitbildung passen‘, ‚die theologischen und kirchlichen Parteien ihren Eigensinn und ihre Geistesträgheit aufgeben und der Zeit gebührende Rechnung tragen müssen‘, widrigenfalls ‚die Zeit mit Gigantenschritten über sie hinwegeilende werde.‘ Oder kürzer ausgedrückt (S. 326): ‚Der kirchliche Schwerpunkt hat künftighin nicht mehr in die theologische Meinung d.h. die Lehre, sondern in die sittliche Haltung d.h. das Leben zu fallen‘; denn ‚das christliche Leben ist kein Erzeugniß der Meinung, sondern des Gewissens, der centralen praktisch-ethischen Richtung der Persönlichkeit auf Gott‘“ (S. 332).

„Wir hatten bisher immer geglaubt, daß die Offenbarung des lebendigen Gottes nicht die Aufgabe habe, ‚das religiöse Bewußtsein des Volkes auszudrücken‘, sondern den ewigen Erlösungsrathschluß Gottes, der für Zeit und Ewigkeit unverändert derselbe ist, der erlösungsbedürftigen

Menschheit zu verkünden. Wir hatten geglaubt, daß dieselbe, wie sie einst das tief versunkene heidnische Volksbewußtsein, zu dem sie in dem denkbar schroffsten Gegensatz stand, nicht durch Accomodation, sondern durch die Macht der göttlichen Wahrheit allmählig geläutert und zu sich heraufgezogen hat, auch jetzt dem Volksbewußtsein gegenüber kein Jota von ihrem wesentlichen Bestande nachzugeben, sondern dasselbe aus seiner Tiefe abermals zu ihrer Höhe emporzuheben habe. D. Schenkel dagegen identificirt ‚theologische Meinung‘ und ‚Lehre‘, und will an dem Niveau des Zeitbewußtseins messen, wie viel von jener aufzuopfern sei, damit nicht der Gigantenschritt der Zeit über sie hinwegteile. Die alten Formen des Glaubens passen nicht mehr zu dem Vorstellungsapparat unserer Zeit, also fort mit ihnen! Daß aber unter diesen ‚Formen‘ nicht bloß die theologische

## Bogen 24 recto

Einkleidung der christlichen Grundwahrheiten, die ja gewiß im Laufe der Zeit der Vervollkommnung und Umformung bedarf, sondern diese Grundwahrheiten selbst verstanden werden, erhellt wohl unwidersprechlich aus dem Satz, der dem eben angeführten vorhergeht. ‚Nicht der Glaube, das innere Verhältniß zu Gott ist entschwunden‘ – heißt es da (S. 324) – ‚nicht gewissenloser, und darum unfrommer ist unser Volk geworden, aber die Formen passen nicht mehr‘ u.s.w. Das heißt mit andern Worten: Das Wesentliche des Christenthums ist unserem Volke auch jetzt in seiner Entkirchlichung geblieben, und das, was ihm entschwunden ist, gehört eben nicht zu dem Wesen, sondern sind nur Formen, theologische Einkleidung desselben. Da nun aber nach Herrn D. Schenkel unser Volk nur noch ‚ein inneres Verhältniß zu Gott‘ sich bewahrt hat, so folgt daraus, daß die christliche Kirche sich mit dieser allgemeinen Religiosität, ‚der praktisch-ethischen Richtung der Persönlichkeit zu Gott‘ begnügen und alles das aufgeben solle, was sie gerade als christliche Kirche wesentlich constituiert, wozu doch mindestens der Glaube an Christum ihren Gründer, als den ewigen Sohn Gottes, gehört. Auf diesem Standpunkt kann dann freilich auch D. Schenkel mit Fug behaupten, was auf jedem anderen Widersinn wäre (S. 30): ‚Haben sie‘ – nämlich ‚manche derjenigen, welche gegen die Kirche gleichgültig, ja feindselig gestimmt worden sind‘ – ‚den sittlichen Geist des Christenthums, wenn auch unvermittelt durch die kirchlichen Gnadenmittel in sich aufgenommen, so sind sie ja dennoch Christen, und es fehlt ihnen nur noch das Bewußtsein, daß und warum sie es sind.‘ Nach D. Schenkel's Auffassung vom Christenthum ist es nämlich in der That möglich, daß man Christ sein kann, ohne es zu wissen und zu wollen. – Freilich ist, wenn man erst so weit geht, kein rechter Grund vorhanden, nicht noch weiter zu gehen. (S. 517) Jene Feinde der Kirche, welche plötzlich zu ihrer Überraschung erfahren, daß sie Christen sind, ohne es zu wissen, werden wahrscheinlich auf die Aufforderung, sich der ‚freien Kirche‘ anzuschließen, erwiedern: wenn wir bisher gute Christen sein konnten, ohne uns um Christum und die Kirche zu bekümmern, so sehen wir keinen Grund, warum wir nicht in unserm alten Stande beharren sollten? Ja wozu brauchen wir überhaupt noch eine Kirche, mag sie auch noch so freisinnig, und noch so sehr von allen Dogmen entleert sein? – Hat es sich ja doch schon mehr als einmal gezeigt, daß eine Religion, die nur das sagt, was jeder, der auf der Höhe der allgemeinen Zeitbildung steht, schon ohnedem weiß, überhaupt keinen Wert und keine Anziehungskraft mehr besitzt.“

S. 517: „Diejenigen, welche D. Schenkel in seiner früheren Periode für einen Vorkämpfer des positiven Christenthums gehalten haben, und sich noch immer gegen die Annahme sträuben, daß er jetzt alles Positivem sich entkleidet habe, werden uns vielleicht jenen Passus (S. 333f.) entgegenhalten, wo er seiner Zukunftskirche keine unbedingte Lehrfreiheit gestattet, sondern ‚der Vertretung der Gemeinde‘ das Recht zuschreibt, jeden des Lehramts zu entkleiden, der gegen die drei großen grundlegenden protestantischen Wahrheiten verstößt. Als diese Wahrheiten werden folgende aufgestellt: 1. Die Wahrheit von der normativen Autorität des göttlichen Wortes, welche die normative Autorität der kirchlichen Tradition ausschließt; 2. von der rechtfertigenden Kraft des Glaubens als der alleinigen Heilsbedingung, welche

### Bogen 24 verso

die Heilsbedingung des menschlich-kirchlichen Verdienstes ausschließt; 3. von der verfassungsbegründeten Geltung des allgemeinen Priesterthums, welche jeden Versuch der Aufrichtung einer hierarchisch-theocratischen Kirchenverfassung auszuschließen hat. Betrachtet man indessen diese Grundwahrheiten näher, so ergibt sich bald, daß sie lediglich negativer Art sind. Sie sichern die Zukunftskirche unbedingt vor dem Eindringen jedes katholisirenden Elements, über den Inhalt der jene Kirche erfüllenden Religion sagen sie nicht das Mindeste aus. Sie geben keine Bürgschaft dafür, daß das Lehramt sein ‚Recht unverkümmerter Erforschung der heiligen Schrift‘ nicht etwa im Sinn der Tübinger Kritik oder D. Schweizer’s übe, welcher letztere, Mitarbeiter an der Schenkel’schen Zeitschrift, bekanntlich die leibliche Auferstehung Christi nicht in der Schrift gelehrt findet. Ebenso wird der Glaube dadurch, daß ihm rechtfertigende Kraft zugeschrieben wird, in keiner Weise inhaltlich bestimmt. Was man alles unter rechtfertigendem Glauben verstehen kann, das hat z.B. Prof. Weiß gezeigt, der sich nicht scheute, in der ‚Protestantischen Kirchenzeitung‘ Schiller als einen Herold und Apostel dieses Glaubens zu feiern und zu behaupten, daß ihm Inhalt und Gegenstand des Glaubens mit Luther gemein gewesen sei: daß der dritte Satz ausschließlich negatio ist, erhellt von selbst.“

S. 518: „Sind wir genöthigt, alles das preiszugeben, was D. Schenkel preisgegeben wissen will, so liegt uns an dem kläglichen Rest auch nichts mehr.“

Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche IV. Bd. 1862. I. Heft. – A. v. Öttinger: Döllinger. Kirche und Kirchen

S. 104: „„Auch heute ist‘ – fährt er dann trefflich fort – ‚das, was uns Noth thut, vor Allem Wahrheit, die ganze Wahrheit.‘ Allein, diese erstrebte Wahrheit scheint dem Protestantismus gegenüber für den römischen Eiferer entweder unmöglich zu sein, weil er den Protestantismus nicht verstehen kann, oder aber es schleicht sich eine reservatio mentalis unwillkürlich hinein mit jesuitischen Zweckheiligkeitstheorien in Betreff der Zustände auf dem Gebiete der ‚Ketzerei‘“.

S. 105: „Ja, die Ungerechtigkeit in der Darstellung protestantischer Zustände ist oft himmelschreiend und die Unwahrhaftigkeit mitunter handgreiflich. Selbst Widersprüche finden sich,

die colossal sind ([Bemerkung Döllingers] Öttinger spricht voller Keckheit und Anmaßung, wirft mit „Unwahrheiten“, „colossalen“ Widersprüchen, „nackten Unwahrheiten“, „Einseitigkeit und Oberflächlichkeit“ wie die Erlanger um sich. Jedes dritte Wort ist ein solches Kraftwort. Bald ist Döllinger „blind“, bald „ungerecht“; bald „läßt er sich zu fast blasphemischer Behauptung fortreißen“; bald ist er „gewissenlos“; die Darstellung „leichtsinnig“.) – Es stimmt uns aber zur Milde, ja – ich möchte sagen – zum Mitleid der gänzliche Mangel an tieferem oder auch nur annähernd richtigem Verständniß für den motorischen Nerv des Protestantismus, für den *articulus stantis et cadentis ecclesiae*.“

„Wir Protestanten werden Manches aus dem Buche lernen, weil viele unserer wirklichen Sünden schonungslos aufgedeckt werden. Das thut bitter weh, ist aber heilsam, unsäglich heilsamer, als wenn der Wurm am Herzen nagt, und der Krebs innerlich fortfrißt, ohne erkannt zu werden. Denn die wahre Selbstkritik, das geistlich-aufrichtige Selbstgericht wird nie verzagt machen, sondern giebt heiligen Muth, der aus der Buße geboren ist. Wo aber in falschem Selbstruhm vermeintlicher Größe der Abgrund des innern Verderbens zugedeckt wird, da mag wohl trotziger Muth vorhanden sein, aber keine heilige Demuth, die stark macht zum Streit mit dem Goliath dieser Welt.“

## Bogen 25 recto

S. 109: „Da mag denn der Herr Domprobst immerhin mit mitleidigem Lächeln herabblicken auf die armen Protestanten, die ‚an dem Artikel des Glaubensbekenntnisses von der Einen allgemeinen Kirche verzweifelnd‘, mit wohlklingenden Phrasen von einer ‚heiligen, unsichtbaren Gemeinschaft‘ ‚den Abgrund der Kirchenlosigkeit zu verdecken suchen‘;– wir wissen doch, welchen Schatz wir bewahrt haben, den Einigen, wahren, lebendigen Christum, den die Römer mit ihrem Marien-Kultus und ihrer immaculata conceptio verlängert haben; wir wissen doch, daß das *credo unam sanctam, apostolicam catholicam ecclesiam*, das auch wir alle Tage bekennen, nur Wahrheit hat, wenn die Kirche nicht in der Art sicht- und greifbar ist, als der ‚Staat von Venedig‘; wir wissen doch, daß der Eine Hirte die Seinen kennt, und Eine Herde auch sichtbarlich werden wird, aber nicht im verweltlichten und verwahrlosten Rom, nicht in dem Papstthum, das so wenig katholisch ist, daß vielmehr der Verwesungsprozeß desselben unter Begleitung des Gekrächzes französischer oder anderer Adler, die sich ums Aas sammeln,– die nothwendige Bedingung sein wird für den Anbruch des Tages, da die Morgenröthe wahrer Katholicität über der armen Christenheit purpurn aufgehen wird.“

S. 110: „Freilich, wenn’s wahr wäre, was Döllinger vom Princip und von der Erscheinung der nicht dem römischen Papst anhängenden Kirchen sagt, so erhielte seine Behauptung einigen Schein der Wahrheit, ja man müßte aus der Hölle des zerrissenen und zerklüfteten, des geknechteten und knechtenden, des intoleranten und servilen, des rationalistischen und ungeschichtlichen, des unmoralischen und selbstsüchtigen Protestantismus sich heraussehen in das Eldorado römischer Katholicität. Denn alle diese Gebrechen schiebt er dem Protestantismus in die Schuhe, ja findet sie in seinem Princip enthalten.“

S. 111: „Bis jener Tag (der Wiedervereinigung der katholischen und protestantischen Confes-

sionen) uns Deutschen aufgeht, ist es Aufgabe für uns Katholische, die Glaubensspaltung nach dem Ausdruck des Cardinals Diepenbrook ‚im Geiste der Buße für gemeinsames Verschulden zu ertragen.‘ – Das klingt allerdings schön und ist ein Bekenntnis, eines Diepenbrook wahrhaft würdig. Aber bei Döllinger ist’s unmöglich, zu der Aufrichtigkeit dieses bußfertigen Gefühls ([Bemerkung Döllingers] S. 110 schreibt er ihm ja ‚scheinheilige Bußfertigkeit‘ in dieser Beziehung zu) volles Vertrauen zu fassen. Sonst würde er nicht mit splitterrichtender Kritik nur Schäden und faule Flecken des Protestantismus aufdecken, mit Schadenfreude, ja – ich möchte sagen – mit einer wollüstigen Kälte alle schmerzenden Wunden unseres Kirchenleibes nicht zum Zweck der Heilung, sondern zum Zweck interessanter Beobachtung schön präparirt bloßlegen.“

S. 112: „Denn was er als die sogenannte ‚Imputationslehre,‘ als den eigentlichen Grundartikel, das materiale Princip des Protestantismus hinstellt, ist ein Monstrum von Oberflächlichkeit, ein aufgedunsener, leerer Schlauch ohne einen Tropfen alten Weins. – Die Rechtfertigungslehre ist eine Lehre, die ‚bequem, verständlich, tröstlich und beruhigend ist‘, weil der Mensch in derselben angewiesen wird, durch einen Act der bloßen Imputation fremder Gerechtigkeit rasch in den Zustand der vollständigsten Sicherheit und Heilsgewißheit überzugehen. ‚Er glaubt, so fest er nur kann, daß er ein Auserwählter sei, daß er, in das Verdienst des Erlösers gefüllt, vor Gott

## Bogen 25 verso

als gerecht gelte, ohne doch innerlich es zu sein.‘ Daher spricht Döllinger auch wiederholt von der Leichtigkeit des allein entscheidenden Glaubens- oder Aneignungsactes, der so bequem sei und klagt über die ‚religiöse und sittliche Erschlaffung‘, die erzeugt werde durch den weitverbreiteten leichtfertigen Wahn einer wohlfeilen, unmittelbaren Versetzung des Gläubigen in den Himmel. – Man weiß nicht soll man in solcher Schilderung der paulinischen Rechtfertigungslehre ein Stück abgerissener socinianischer Kritik oder bewußt verdächtigender Perfidie suchen und erkennen.“

S. 113: „Aber freilich – wir geben’s zu – eine solche Imputationstheorie nach Döllingers Schablone müßte nothwendig das Mark aushöhlen und die Moral wenden.“ – „Er kennt eben nur die herkömmliche Phrase der Glaubensgerechtigkeit, nicht aber die aus Anfechtung geborene, weltüberwindende Glaubenskraft eines aus lauterer Gnade um Christi willen zur Freiheit der Kinder Gottes hinausgetretenen armen Sünders.“

S. 115 ([Bemerkung Döllingers] vgl. oben aus der Erlanger Zeitschrift, wo Öttinger einige Wochen vorher das Nämliche vorgeworfen wird, was er hier den Katholiken): „Es ist ja nicht zu läugnen, der Rationalismus ist factisch auf protestantischem Boden, wo kein *index librorum prohibitorum*, kein drohender Bannfluch und Excommunication, kein Glaubenstribunal mit inquisitorischen Mitteln im Hintergrunde stand, viel nackter und ernster aufgetreten, als im Ganzen genommen auf dem Gebiete römisch-katholischer Theologie. Aber das ist auch gar nicht zu verwundern. Beim Protestantismus tritt diese Richtung in Form einer acuten Krankheit auf, die deßhalb auch überwunden und geheilt werden kann. Dem Romanismus aber steckt sie als

chronische Krankheit im Blute und steht doch zugleich mit dem Aberglauben in tragischer Mealliance. Der Katholicismus ist durch und durch vom rationalistischen Gift angefressen, weil seine Hauptkunst darin besteht, den alten Adam fromm zu machen, ohne ihn sterben zu lassen; dem Menschen die Seligkeit zu vermitteln unter Bedingungen, die allesamt der alte Adam leisten kann, ohne gekreuzigt zu werden; also den natürlichen Menschen unter dem Schein der Einen römischen Haupttugend, des Gehorsams gegen die Kirche, mit frommen Lappen zu umhüllen, ihm gute Früchte anzuhängen, ohne daß der Wille innerlich gebrochen und durch die Geburtswehen wahrer und dauernder Buße in Christo zu neuem Leben, zu neuer Freiheit erwacht. Das ist aber Rationalismus, nur nicht weltförmiger, sondern kirchenförmiger, ja bigotter. Kann man doch in allen, auch den sanctionirten kirchlichen Gebetbüchern, Katechismen, in den Predigten auf katholischen Kanzeln, den Rationalismus schier aus jedem Satze herauslesen und fühlen. Wie soll also da eine rationalistische Periode möglich sein, wo im traditionellen Semipelagianismus und in der äußerlichen Werkheiligkeitstheorie die Moral des Rationalismus constant geworden ist?“

S. 115f.: „Fragen wir nun schließlich, wie denn Döllinger das sogenannte formale Princip des Protestantismus beurtheilt, so ist in der That seine Darlegung eine starke Geduldprobe für den Recensenten. Die Berufung aufs Wort Gottes, der Gehorsam gegen die unzweideutige Schriftlehre, das Gebundensein des zagenden Gewissens an das köstliche Trostwort: ‚Es steht geschrieben,‘ ([Bemerkung Döllingers] Aber was? Schenkel sagt’s.) – das sind für Döllinger lauter unbekannte Potenzen. Berufung auf die Schrift sei den Protestanten ebenso wie allen Secten nur scheinheiliger Vorwand gewesen. Man habe viel-

## **Bogen 26 recto**

mehr die ‚Imputationslehre‘ nur aufbringen können auf Kosten des Bibelstudiums, mit Hintersetzung der Schriftwahrheit und durch ‚absichtliche Entstellung der apostolischen Worte‘. Überhaupt sei ‚die Vernachlässigung des Bibelstudiums‘ Characteristicum der protestantischen Theologie. Denn ‚man scheute sich vor dem unvermeidlichen Conflict mit den symbolischen Büchern‘. ‚Durch den Aufschwung des Bibelstudiums ward die Auflösung der lutherischen Lehre eingeleitet.‘ – Muß man nicht erstaunen, wie ein Mann von der Bildung so offen der Wahrheit ins Angesicht schlagen darf? (vgl. Schenkel, Ewald, Hupfeld) Wer hat die verachtete Bibel aus dem Schutt der Menschensatzung hervorgeholt, als der angeblich bibelscheue Protestantismus? Wer hat dem Protestantismus die weltüberwindende Kraft gegeben, als sein ‚das Wort sie sollen lassen stahn?‘ Wo steckt der Tod der römisch-katholischen Theologie anders als in der mangelnden Schriftauslegung und in der Nichtachtung des Schriftzeugnisses?“ – „Gibt es denn überhaupt eine exegetische Theologie anderswo, als auf protestantischem Boden, unter protestantischen Theologen?“

S. 116f.: „In gewissem Sinn gibt Döllinger das auch, namentlich für die neuere protestantische Theologie zu. Nur meint er, daß eben mit dem Erwachen der exegetisch-wissenschaftlichen Forschung die Rechtfertigungslehre über Bord geworfen worden sei. ‚Alle oder fast alle wissenschaftlichen Theologen der lutherischen Confession sowohl in Deutschland als auswärts

haben der Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit entsagt. Die Exegeten erkennen an, daß sie dem N.T. fremd ist, daß sie Luther nur durch eine falsche Übersetzung in einen der Briefe Pauli hineingetragen hat und die dogmatischen Theologen verzichten darauf, sie biblisch oder speculativ zu begründen.“

„Diese Lehre“, sagt er ferner, „ist jetzt von der wissenschaftlichen Theologie in Deutschland aufgegeben. Es gibt kaum noch einen namhaften Theologen, der für das Dogma der Reformatoren und der symbolischen Bücher eintreten mag.“ – Diese kühne Behauptung hält er für bewiesen, daß er die Klagen von protestantischen Theologen über den mangelnden Ernst der Geltendmachung dieser Grundlehre in der jetzigen Theologie anführt. Weil Tholuck und Schnackenburger die Leichtigkeit beklagen, mit welcher der Justifications-Artikel heutigen Tages behandelt werde, Kahn erklärt hat, er kenne in der Richtung der Unionstheologie keinen Theologen, welcher auf dem Boden der Rechtfertigung durch den Glauben stehe, – so giebt es keinen lutherischen Theologen, der sie anerkennt! Gerade die Klagen ernster Protestanten beweisen ja, daß ihnen an dieser Lehre viel liegt und die theologische Forschung, resp. der Kampf über die schriftmäßige Formulierung solcher dogmatischer Kernfragen ist ja gerade ein Zeugniß des lebendigsten Interesses für solch' einen Lehrpunkt. Aber wie! Döllinger kann's brauchen, und deshalb muß Sartorius als einer gelten, der ‚mit dem sola fide gebrochen‘; und nicht bloß Schleiermacher mit seiner Schule, sondern auch Martensen, Kurtz, Schmid u.a.m. sind einfach mit der alten Rechtfertigungslehre zerfallen und von derselben abgefallen. Wie gewissenhaft Döllinger es in dieser Beziehung nimmt, sehen wir daraus,

## Bogen 26 verso

daß er die genannten, positiv gläubigen und kirchlichen Männer mit einer Schaar von über vierzig theologischen Notabilitäten zusammenstellt, die alle als Apostaten gelten, unter denen ein Schenkel, de Wette, und R. Rothe ebenso figuriren, als ein Sartorius, Kurtz, Schmid; ja selbst Harleß, Thomasius und Guericke entgehen dem Vorwurfe nicht, von der lutherischen Rechtfertigungslehre abgefallen zu sein. Alle übrigen können nicht direkt mit genannt werden, weil sie ‚es vorgezogen haben, sich in dieser Materie bloß mit den herkömmlichen Phrasen von Glaubensgerechtigkeit u.s.w. zu begnügen.‘ Und nun sollte man doch erwarten, Döllinger werde den Beweis führen für sein Recht, eine solche Proscriptionsliste anzufertigen. Statt dessen folgen nur Citate von drei bis vier Männern, nämlich: Schenkel, Bunsen, Löwe und Hase, von denen allerdings kein guter Protestant zugestehen wird, daß sie mit Ernst die lutherische Rechtfertigungslehre vertreten. Aber so sind Döllinger's Behauptungen allesammt calumniae audacter, semper aliquid haeret.“

S. 118: „Es kommt also nach Döllinger darauf heraus, daß der Protestantismus weder ein materiales, noch ein formales Princip habe. Denn die Rechtfertigungslehre ist nicht vorhanden und die Autorität des Wortes Gottes gilt und entscheidet so wenig, daß vielmehr in willkürlicher und absichtlicher Weise dasselbe verstümmelt worden ist, um als Bibellehre hineinzulegen, was nicht darin steht.“

l.c. III. Heft 1862 vertritt Öttinger im Artikel „Die Wiedergeburt durch die Kin-

dertaufe“ etc. seine von der Erlanger Zeitschrift als heterodox bezeichnete Ansicht von der Rechtfertigung.

S. 331ff.: „Namentlich dürfen wir nicht durch einen Rückschluß von der leiblichen auf die geistliche Geburt, die ja schon durch Joh 1,13 als ein Gnadenwerk in Gegensatz gestellt ist zu jenem Naturgeheimniß, uns verleiten lassen, die Wiedergeburt ihrem Wesen nach als in Einem Augenblick vollzogen zu denken, als einen plötzlichen und fertigen Act, durch welchen – wie durch einen Zauberschlag der neue Mensch da ist und die Wiedergeburt vollendet erscheint. Man hat solch eine – wie sollen wir sie nennen – mechanische oder magische Anschauung der geistlichen Wiedergeburt vielfach grade der ‚kirchlichen‘ Richtung vorgeworfen. Allein, wenn auch hier und da durch einen Mißverstand der lutherischen Anschauung von der Taufe, eine solche Begriffsbestimmung von orthodoxistischer Seite aus gegeben worden ist, – so erscheint sie doch keineswegs als ein spezifisches Characteristicum derselben. Vielmehr werden wir später zu erkennen Gelegenheit haben, daß sowohl die Bekenntnißschriften, als die alten Dogmatiker ganz gemäß der Heiligen Schrift von der Wiedergeburt einen viel tieferen, so zu sagen extensiveren, reicherem Begriff haben. Nein, grade von methodistischer Seite aus, in gewissem Sinne selbst von den Baptisten, ist die punctuelle und momentan plötzliche Eigenthümlichkeit der Wiedergeburt behauptet worden, freilich nicht in Folge sacramentaler Vermittlung, sondern durch unmittelbare, innerlich erweckende und den alten Menschen zusammenschüttelnde Geistwirkung. Das kommt aber ganz auf eines heraus, ob man dieselbe objectiv oder subjectiv vermittelt sein läßt. Es bleibt immer eine unlebendige, mechanische Anschauung derselben, wenn man sie in einem Moment vollzogen oder vollendet sich denkt. Hat doch neuerdings Richter, dem man wahrlich keinen ‚kirchlichen‘ Orthodoxismus vorwerfen kann, behauptet<sup>a</sup>, die Wiedergeburt werde, entsprechend der leiblichen Geburt, überall den Character des Momentanen haben. Das kommt eben von der

## Bogen 27 recto

gefährlichen Parallele mit dem Naturgebiete. Es ist ja nicht zu leugnen, daß die Wiedergeburt, wie alles geistlich lebendige, seinen realen Anfang nehmen muß, da – wie wir sehen werden – eben mit der Taufe nach Gottes Heilsordnung gesetzt ist; aber mit diesem realen Anfang ist nicht der Begriff, das gesamte Wesen der Wiedergeburt gesetzt ([Bemerkung Döllingers] was die Erlanger Zeitschrift als heterodox verwirft). Sonst hätten wir einen plötzlich fertigen neuen Menschen und das tiefste Mysterium, ja der Mittelpunkt alles geistlichen Lebens verlöre seinen ethischen Character. ([Bemerkung Döllingers] Dennoch darf Öttinger in der oben excerptirten Besprechung von „Kirche und Kirchen“ S. 112f. sagen: „Freilich versteht es sich von einer solchen Schandlehre, die nichts als eine satanisch verführerische Sicherheits-Anweisung ist, von selbst, daß wahre Moral, wie DÖLLINGER meint, mit derselben unvereinbar ist. ‚Da, wo die Rechtfertigungslehre herrschend geblieben, giebt es eben auch keine Moraltheologie‘, meint Döllinger.“ – – „Döllinger vergißt, daß die centralen ethischen Fragen, namentlich im Zusammenhang mit der Lehre vom Gesetz und guten Werken, vom Unterschied der Sünden u.s.w.,

<sup>a</sup>Stud. u. Krit. 1861. II. ‚Die Kindertaufe, ihr Wesen u. Recht.‘ S. 222.

erst durch die protestantische Dogmatik zu Ehren gebracht und aus der casuistischen Oberflächlichkeit der Behandlung bei den römischen Ethikern herausgerettet wurden, welche nachgerade die 10 Gebote mit Füßen traten und ihre pharisäischen, mückenseigenden Werkheiligkeitstheorien aufstellten.“) Soll die Neugeburt kein mechanischer Begriff werden, so müssen wir sie in nothwendigen Zusammenhang setzen, mit der ganzen Entwicklung des Menschen von seiner Geburt bis zum Tode (falsch nach den Erlangern! [Bemerkung Döllingers]), in welchem gleichsam die letzten Geburtswehen zur ewigen *παλιγγενεσία* (Matth. 19,28) des Menschen sich vollziehen. Eben deshalb trägt das geistliche Leben des Christen den Charakter des Freiheitskampfes zwischen Tod und Leben, weil ein Christ nicht steht ‚im Gewordensein, sondern im Werden‘ (Luther) und weil durch Gottes Gnadenwirkung in Christo ihm zwar die Heilsgewißheit in der Kindschaft, aber noch nicht die Heilsvollendung in der Verklärung gegeben ist. Deshalb kann auch die Wiedergeburt kein Punkt, kein Moment, kein Zauberschlag, kein fertiger Augenblick, kein irresistibel oder mechanisch wirkendes Nu göttlicher Wirksamkeit sein. Das lässt sich auch praktisch am allerdeutlichsten dadurch widerlegen, daß wir doch nimmermehr einen ungläubigen, ungeistlichen Menschen, an welchem jener angebliche Moment neuschöpferischer Geburt sich einmal vollzogen hat, deshalb einen ‚wiedergeborenen Christen‘ nennen dürfen, wenn wir nicht geradezu den Sprachgebrauch der heiligen Schrift und der christlichen Tradition in’s Angesicht schlagen wollen. Sonst kämen wir consequent zu dem Unsinn, daß jemand wahrhaft und wirklich wiedergeboren sei und doch dem Satan dienen, aus Gott geboren sein und doch Christum lästern kann!– wie würde damit 1. Joh.5,1f. stimmen?“

S. 233f. [richtig: S. 333f.]: „Reden wir aber auf diese Weise nicht der pelagianisirend-synergistischen und pietistischen Anschauung das Wort? Ist die Wiedergeburt ein durch die geistliche Freiheitsbewegung des Menschen bedingter allmählicher Heilsprozeß? Ist die in der Erweckung sich kundgebende, in bewußtem Buß- und Glaubenskampf sich vollziehende Bekehrung eben die wahre, eigentliche Wiedergeburt? Ist die freie geistliche Lebensbewegung des Menschen Mitfactor und Bedingung dieser nothwendig als innerer geistiger Proceß zu denkenden Entwicklung? Soll unser Ringen, unsere Freiheitsbewegung, unser Glaube, unser gehobenes Gefühl, kurz unsre wahre geistliche Zukehr zu Gott sich mit dem Begriff der geistlichen Wiedergeburt decken? – Ich leugne nicht, mich schaudert vor solch einem Gedanken! Meinen inwendigen Menschen überkommt ein Schwindel, gegenüber diesem unbegrenzten Raum geistlicher Freiheitsbewegung,– es wird mir sofort Angst um meine Heilsgewißheit, wenn ich mir vorstellen und mich dessen getrösten soll, daß eine bewußte geistliche Activität ([Bemerkung Döllingers] etwa aber die unbewußte!)) meine Glaubenskraft und Freiheitsbewegung eins sein soll mit der Wiedergeburt. ‚Dem Ausdruck ‚Wiedergeburt‘ mangelt die Wahrheit, wenn darunter irgendwie ein eigenes Ergreifen der Gnade durch unsere Freiheit zu verstehen wäre.“<sup>a</sup> Ich rede keineswegs bloß davon, daß es die Freudigkeit des Menschen zerrütten muß, wenn auf das eigene zuvorkommende Thun sein Grundverhältniß Gott gegenüber basirt sein soll. Nein, auch bei Voraussetzung der zuvorkommenden Gnade bleibt es ein schrecklicher Gedanke, daß meine geistliche Freiheitsbewegung Grund und Bedingung der Wiedergeburt sein soll. Wiedergeburt und Freiheit können sich nur wie Grund und Folge, Ursache und Wirkung verhalten und sind

<sup>a</sup>Vgl. Bauer apologet. Würdigung der Kindertaufe. Herbronner Progr. für 1850. S. 25 u. Höfling Sacrament der Taufe I, 7f. (Nebenbemerkung [Döllingers]: diese fielen also von der orthodoxen Rechtfertigungslehre ab.)

in sofern allerdings voneinander unzertrennlich. Aber daß der Mensch wenn auch mit Hülfe der Gnade sich durch seine Freiheit die Wiedergeburt erringen soll, ist nicht bloß geistliche Tantalusqual, sondern auch *contradictio in adjecto*. Geburt von

## Bogen 27 verso

Oben und eigene Bemühung um Leben, neuschöpferische Gnade und freie Selbstarbeit, – wie vertragen sich die mit einander? Werden wir eine allmähig. Fortschrittsbewegung von innen heraus je eine reale, wirkliche Geburt zu nennen berechtigt sein? Kommt denn überhaupt Leben aus Gott, wahres ewiges Leben, durch menschliche Freiheits- und Geistesbewegung zur Welt oder ist nicht vielmehr umgekehrt? Muß es nicht den Christenmenschen zur Verzweiflung an der Realität und Wahrheit seiner Wiedergeburt bringen, wenn er sie selbstbetastend ermessen soll an dem fortschreitenden Maaß seiner innerlichen persönlichen Freiheit?“

(S. 334ff.) „Also wir können doch nicht anders, als dieser gleichsam dynamisch-innerlichen, vielseitig subjectiven Begriffsbestimmung der Wiedergeburt gegenüber das neuschöpferisch Punktuelle, was nothwendig im Wesen der geistlichen Geburt enthalten ist, kräftig betonen. Das fühlt und weiß jeder, daß Geborenwerden nicht durch eigene Freiheits- und Lebensbewegung bedingt ist; daß die Geburt, auch die geistliche, zunächst das Setzen eines neuen Lebensanfangs und insofern Bedingung und von Gott gewirkte Voraussetzung der freien, persönlichen Bewegung ist. Das gilt ohne Zweifel auf dem Gebiete der inneren Erneuerung des Menschen. ‚Er ist aus Gott geboren.‘ kann zunächst nichts anderes heißen, als Gott hat durch seine neuschöpferische Gnade Möglichkeit und Wirklichkeit des Lebens in ihm begründet. Alle Freiheit ist aus dieser That Gottes geboren. Gottes Zeugungskraft ermöglicht erst die Überzeugung. Gottes Schöpferwille (!? [Zeichensetzung von Döllinger]) ermöglicht erst einen geschöpflichen Willen. Was hast du, das du nicht empfangen habest? Allein durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin. Dieses Bewußtsein knechtet mich nicht, sondern macht mich kindlich frei.“

„Ist nun das nicht ein Widerspruch? Bewegen wir uns nicht im Kreise herum? Erst leugnen wir das Punktuelle als eine äußerlich-mechanische Anschauung und betonen die Nothwendigkeit des Prozesses, der Lebensentwicklung, dann leugnen wir die freie innerliche Lebensentwicklung als Wesen der Wiedergeburt, verwerfen diese Anschauung als eine einseitig innerlich-dynamische und betonen die Nothwendigkeit des rein aus Gott geborenen Lebensanfangs? Nur Eins von beiden kann doch das Wesen sein, da sich, wie es scheint, beide Auffassungsweisen ausschließen?“

„In dieser exclusiv scheidenden Anschauung steckt eben der gefährlichste Irrthum, der – wie mir scheint – schuld ist an der unsäglichen Verwirrung auf diesem Gebiete (! [Zeichensetzung von Döllinger]). Der Begriff der Wiedergeburt ist ja – um doch einen Terminus dafür zu haben – ein organischer, jene Gegensätze des punktuellen Ursprungs und der dynamisch-wachsenden Lebensentwicklung nothwendig mit involvirender. – Wie in jedem Problem, so finden wir auch hier tiefe Einheit von Gegensätzen, durch welche aber das Geheimniß des Lebens bedingt ist, – ein bedeutsam ‚Widerspiel‘ voll tiefen Sinns; kein ‚Widerspruch‘ voll Unsinn, wie die schele und gassenläufige Oberflächlichkeit des Welturtheils meint (gehört dazu auch die Erlanger

Schule?! [Bemerkung Döllingers]) . . . Es gilt, nicht auseinanderreißen oder scheiden, was Gott zu geheimnißvoller Ehe zusammengefügt, nämlich Geburt und Leben, Leben und Bewegung. Die Wiedergeburt ist allerdings gottgesetzter Anfang des Lebens, aber weil Lebensanfang, deshalb mit begrifflicher Nothwendigkeit als Proceß verlaufend, als Entwicklung sich kund gebend. Sonst wäre es ja keine Geburt zum Leben, sondern zum Tode. Die Wiedergeburt ist ein organischer Begriff. Denn das geistliche Leben, darin ein Urbild oder Spiegelbild des leiblichen, ist tiefste Einheit in der Mannigfaltigkeit, concentrirte Lebensbewegung, von einem motorischen Centrum bedingt und doch in seiner Receptivität und Aktivität frei erscheinend. So ist in der That mit dem geheimnißvollen Wesen der Wiedergeburt. Sie ist allein von Gott, als dem

### **Bogen 28 recto**

wahren schöpferischen Motor, gesetzter Lebensanfang, die aber mit begrifflicher Nothwendigkeit zugleich Lebensbewegung und Entwicklung in sich schließt. Beide verhalten sich nicht wie das noch Mangelhafte und seine Erzeugung, wie ein Theil zum andern, es müßte denn der Baum eine Erzeugung der treibenden Wurzel, der Mann eine Erzeugung des Kindes genannt werden. Nein, wie der Mann im Kinde, wie der Baum im Samen real und wirklich, wenn auch noch nicht in vollendeter und erkenntlicher Evolution enthalten ist, so ist bei dem Begriff der Wiedergeburt die organische Nothwendigkeit der geistlichen Lebensentwicklung, der Proceß der erneuerten Freiheitsbewegung im Glauben, die in der Bekehrung sich kund gebende subjective Wirklichkeit des Kindessinnes eo ipso mitgesetzt, als organisch mit dem[selben] verbundene und aus demselben sich ergebende Momente. Man mag dann immerhin die erste grundlegende, in der persönlichen Freiheitsbewegung noch nicht erkennbar erscheinende wiedergebährende Gottesthat die objective, oder wesentliche, oder die potentielle, oder die keimartige und die in Folge derselben sich kundgebende geistliche Lebenserneuerung in bewußtem Personleben durch die Bekehrung die subjective, die persönliche, die actuelle und entwickelte Wiedergeburt nennen. Das sind vollkommen irrelevante, die Sache doch nicht genau deckende, sondern nur für den menschlichen Verstand nothwendig Zusammengehörendes trennende Begriffsspaltungen. Weil die Wiedergeburt als das tiefste und köstlichste Geheimniß unser ganzes Leben gründet und vollendet, anfängt und schließt, weil unser Kindschaftsleben ebensosehr in ihr wurzelt als gipfelt, seines Wachsthums als auch seiner Entwicklung Zeit hat, weil so zu sagen in der Wiedergeburt beides, Geburt und Tod, Zeit und Ewigkeit, Nothwendigkeit und Freiheit, Lebensanfang und Lebensbewegung und Lebensvollendung zusammengefasst erscheinen, deshalb ist sie ein organischer Begriff und will geistlich tief, nicht mit dem Verstande sondern mit dem Glauben, nicht mit dem Erkennen, sondern mit der innersten Erfahrung erfaßt sein.“

S. 337: „Im allgemeinsten Sinne verstehen wir unter Wiedergeburt: durch die Gnade Gottes in Christo Jesu neuschöpferisch vermittelte Wiederherstellung des Kindschaftsverhältnisses zu Gott dem Vater durch Jesum Christum in Kraft des heiligen Geistes. Weil der Mensch von Natur als ein Kind des Zornes geboren, geknechtet durch seinen eigenen gottfeindlichen Willen,

als Glied der alten Adamsmenschheit, den Tod in sich trägt und dem Tode unterworfen ist, deshalb kann nur durch eine Wiedergeburt Leben gebracht werden. Denn der Tod ist Loslösung von Gott, Trennung von seinem Liebesleben. Hätte die Sünde des Menschen Wesen ganz besessen und seine Substanz durchdrungen, so schwände die Wiedergeburtsmöglichkeit. Könnte aber der Mensch wirklich durch sich selbst und eigenen Kraft zum Leben in Gott sich erheben, so wende die Wiedergeburtsothwendigkeit. Weil der Mensch noch hat den Seufzer nach der verlorenen Freiheit, geweckt durch den Mahnruf des Gewissens, weil die scintillula, der Rest des Gottesbildes in ihm nicht exstirpirt ist, sondern nur ohnmächtig erscheint, weil ihm eine *capacitas mere passiva* zukommt, so ist er der Wiedergeburt fähig. Aber weil die Sünde und mit ihr nothwendig verbunden der Tod thatsächlich die Macht über ihn, über sein geistiges, sittliches Vermögen gewonnen hat und andererseits die Ohnmacht des Gewissens sich eben darin kundgiebt, daß es zwar bezeugen, aber nicht ändern kann die knechtende Herrschaft der gottwidrigen, den Tod in ihrem Schoße bergenden Selbstsucht, – deshalb ist im Menschen selbst, wie die Geschichte der sich selbst überlassenen Menschheit bezeugt, eine regenerirende Kraft nicht vorhanden, deshalb bedarf er einer Neugeburt von oben.“

## Bogen 28 verso

S. 338: „So tief organisch ist also der Begriff der Wiedergeburt, wenn wir auch nur den heilsgeschichtlich urbildlichen Boden derselben in's Auge fassen.“<sup>a</sup>

S. 339ff.: „Was verstehen wir denn unter der Wiedergeburt des einzelnen Adamskindes? Wie vollzieht sich die? Worin besteht sie? – Soll und darf man sagen: ‚Die Bekehrung ist die Wiedergeburt?‘<sup>b</sup> oder ‚die Erneuerung und Heiligung des Menschen ist seine Wiedergeburt?‘ – oder: ‚die Rechtfertigung des Menschen aus Gnade allein durch den Glauben ist seine Wiedergeburt?‘ – – Alle diese möglichen und wirklich vorgekommenen Begriffsbestimmungen der Wiedergeburt haben ihre relative Wahrheit; und doch – sobald man sie isolirt oder exklusiv fasst, so werden sie falsch. Denn auch vom Bekehrten und wahrhaft Gläubigen werden wir sagen müssen und dürfen: Er ist noch nicht wiedergeboren, sintemal er täglich den alten Menschen aus und den neuen anziehen soll; sintemal er den Leib des Todes erst ablegen muß, um zur wahren Wiedergeburt, zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes zu gelangen. – Und von der andern Seite, wenn wir zurückblicken in sein tieferes Leben, müssen wir doch fragen: wann hat sein Leben der Wiedergeburt begonnen, wirklich erst mit der bewußten Bekehrung? Wann ist sie eingetreten? Kann er sie auch so telegraphiren wie die revivals in Nordamerika? Wann hat sein Glaube angefangen? Bis wie weit vermag das Bewußtsein der Christen die Gnadenwirkungen des wiedergebährenden Geistes rückwärts zu verfolgen? – Das sind die peinlichen Alternativen, in die wir hineingerathen und keine Antwort wissen, wenn wir das Wesen der geistlichen Wiedergeburt nicht organisch erfassen, d.h. in seiner concentrirten Lebensfülle. Da müssen wir dann sagen: Wiedergeburt des einzelnen Menschen ist nichts andres als die thatsächliche Wiederherstellung seines Kindschaftsverhältnisses zu Gott dem Vater in Christo Jesu,

<sup>a</sup>Vgl. Näheres über dies ‚gottmenschliche Urbild‘ der Wiedergeburt in der schönen Entwicklung dieses Gedankens bei Delitzsch bibl. Psychol. S. 279.

<sup>b</sup>So z.B. J. Carblom l.c. S. 355ff.

oder was ganz dasselbe ist: die Rechtfertigung des Sünders vor Gott um des Verdienstes Christi willen; oder was wiederum dasselbe ist: die gläubige Annahme der Sündenvergebung in Christo; oder aber: die Eingliederung in den Leib der neuen Menschheit, da Christus das Haupt ist; oder endlich, was wiederum nur ein anders gefärbter Ausdruck für dieselbe Sache ist: die Erneuerung der Lebensgemeinschaft mit Gott durch die Gnade in Christo Jesu.“ – (S. 340) „Vollendet sein kann das, was in diesen vorstehenden Ausdrücken enthalten ist, erst im Tode, ja nicht einmal im Tode, sondern erst bei der Auferstehung (Nebenbemerkung [Döllingers]: das klingt wie eine Art Fegfeuer!). Dann erst sind wir durch Christum wiedergeboren im ganzen, vollen Sinn. Und doch wissen wir uns schon hier auf Erden mit Recht im Besitz der Wiedergeburt aus Gnaden. Wir sind thatsächlich Gottes Kinder, wenngleich noch nicht erschienen ist, was wir sein werden. Und unsere Gotteskindschaft ist eine lebendig aus Gott geborene, durch Christi Geist erzeugte, und im Glauben unumstößlich gewisse. Wir sind schon hier wiedergeboren; wir sind neue Creaturen. Das Alte ist vergangen, siehe es ist Alles neu worden. Wodurch? Seit wann? – Nun von dem Augenblicke an, da ich wirklich durch Gottes Gnade als Kind Gottes bin angenommen worden, da ich in neues Grundverhältniß zu Gott um Christi willen bin versetzt worden. Durch welche Mittel oder wann das geschehen, brauchen wir hier auch nicht zu bestimmen. Nur so viel müssen wir, als für den Begriff der geistlichen Wiedergeburt wichtig festhalten, daß dieser Eintritt in das kindliche Grundverhältniß zu Gott, die Realität der erneuerten Grund- und Lebensgemeinschaft in dem Herrn, die Wiedergeburt im concentrirten Sinn ist. Diese schließt aber eo ipso mit innerer Nothwendigkeit in sich, daß auch Kindessinn da sein und Kindesverhalten. Wo dieses letztere gänzlich fehlt, da fehlt der Wiedergeburt der Erweis ihres wirklichen, lebendigen Vorhandenseins.– Der Kindessinn aber als nothwendig mit der Wiedergeburt gesetz-

## Bogen 29 recto

ter geistlicher Lebenszustand wird selbstverständlich je nach dem Stadium der menschlichen Entwicklung ein anderer, d.h. ein verschieden gearteter und in psychologischer Beziehung verschieden sich kund gebender sein. Der allgemeine Ausdruck für diesen empfänglich gewordenen Herzenssinn, für den kindlich vertrauenden geistlichen Sinn ist der Glaube. Daher nur der Gläubige ein wiedergeborener Mensch ist. Nur er hat in Christo Sündenvergebung. Nur er empfängt das neue Leben. Nur er ist um Christi willen gerechtfertigt. Nur er ist ein Kind Gottes.– Aber der Glaube selbst ist nicht die Wiedergeburt, sondern nur die nothwendige subjective Kehrseite, der reale subjective Besitz des Geistes der Wiedergeburt.– Ebenso wenig ist die Bekehrung die Wiedergeburt, sie ist weder die Voraussetzung und Bedingung (wie der Pietismus meint), noch auch die Folge und Frucht derselben (wie z.B. Harleß in seiner Ethik meint); sondern nur – wie wir so sagen dürfen – die nothwendige Form ihres subjectiven Bestandes im bewußten erwachsenen Menschen.“<sup>a</sup>

(Hier herein fällt die Erörterung über das Verhältniß von „Wort“ und „Sacrament“)

<sup>a</sup>Sehr treffend Delitzsch bibl. Psych. S. 300: ‚Der Glaube ist die Selbsterweisung des der Gnade der Wiedergeburt zugewandten und sie ergreifenden Ich.‘

S. 350f.: „Wird nun,– so müssen wir fragen,– durch diese heilsordnungsmäßige eigenthümliche Bezeichnung der Taufe, als des ‚besonderen Bades der Wiedergeburt‘ alles das aufgehoben, was wir eben über die wiedergebährende Kraft des Wortes, über das wiedergebährende Princip des Heiligen Geistes, über den zur Wiedergeburt unbedingt nothwendigen Glauben und über die Nothwendigkeit der Entwicklung der Wiedergeburt von innen heraus gesagt haben? – Nimmermehr. Es wird vielmehr Alles Bisherige dadurch erst bestätigt, zu rechter Klarheit gebracht. Beginnen wir mit dem letztern, der nothwendigen Entwicklung des Lebens der Wiedergeburt,– so folgt ja gerade erst aus der Taufe sowohl die Möglichkeit, als auch die Nothwendigkeit derselben. Die Möglichkeit, sofern doch das erst wachsen kann, was schon da ist, was geboren ist, was Wurzel hat und zwar gottgesetzte. Denn nur dem, der da hat, wird gegeben. Nur wer die Wahrheit hat, kann sie suchen, mag auch dieser antilessingsche Satz paradox klingen. Nur wer in der Wahrheit steht, kann sie erkennen. Nur wer von Gott erkannt ist, gezeugt, geboren, zu Christen gemacht; deshalb sind wir erst auf Grund derselben im Stande als Kinder Gottes zu leben, heranzuwachsen, den Kindessinn zu bewähren. Gott gebührt doch überall die schöpferische Initiative, wie im Natur- so im Christenleben. Fällt es doch Niemand ein zu sagen, eine Pflanze kann nicht wachsen, weil sie nicht durch generatio aequivoca ihren Keim selbst gesetzt hat; warum glaubt man denn auf geistlichem Gebiete feststellen zu müssen, daß ein empfangenes Wort unmöglich der Anfang eines neuen Lebens sein kann.<sup>b</sup> Wie der schon gesetzte lebendige, keimkräftige Same im Acker die Voraussetzung der Möglichkeit des Wachsthums ist, so ist auch beim Menschen Gottes wiedergebährende Wirkung in der Taufe erst die Ermöglichung, die heilsordnungsmäßige Bedingung geistlichen Wachsthums. Daraus folgt aber schon, daß mit der Behauptung der Wirklichkeit der Wiedergeburt durch die Taufe keineswegs die Nothwendigkeit der Entwicklung ausgeschlossen erscheint. Eben weil die Wiedergeburt ein organischer Begriff ist, so muß sie einen realen Anfang haben und der geschieht in der Taufe. Aber aus eben dem Grunde involvirt dieser Anfang die Nothwendigkeit des Lebens, wenn die Realität der Wiedergeburt nicht illusorisch, wenn sie nicht zum Zerrbilde eines Scheinlebens werden soll, welches dem Scheintode gleich ist. Also die Wiedergeburt in der Taufe ist mit begrifflicher Nothwendigkeit grade der stärkste Impuls zu fortschreitendem geistlichen Leben, zu stets erneuertem Kindwerden und Kindbleiben, damit das mir um Christi willen zugesicherte Erbe nicht verloren gehe.“

## Bogen 29 verso

S. 351ff.: „Aber der Glaube? Schließt nicht jene Auffassung der thatsächlichen, wenn auch noch nicht vollendeten Wiedergeburt durch die Taufe gerade den articulus stantis et cadentis ecclesiae aus? Wenn ich durch die Taufe soll ein Kind Gottes und selig werden, wie kann man denn den Glauben als den allein seligmachenden bezeichnen? Wenn ich durch die Taufe zu einem Gotteskind wiedergeboren werde, wo bleibt denn meine geistige und geistliche Freiheit? Stürzen wir uns nicht durch solch’ objective Tauflehre der Prädestination in die Arme? – Es ist sonderbar, wie solche Illusionen eingebildeter Freiheit und Selbstständigkeit der Menschen

<sup>b</sup>Vgl. P. Seeberg, Dorpater Zeitschrift 1861. Heft IV. S. 402.

Köpfe verwirren können. Wir sagen einfach dagegen: Was hast du, das du nicht empfangen habest? Ist's ein Widerspruch: etwas empfangen haben und doch es als sein freies Eigenthum empfinden, erfahren und in Besitz nehmen. Ich denke, für den Menschen ist das Empfangen aus Gottes Vaterhand nicht bloß kein Hinderniß, sondern Bedingung der Freiheit. Und so ist die Wiedergeburt durch die Taufe, das Empfangen der Kindschaft um Christi willen, nicht bloß kein Hinderniß, sondern die Bedingung des Glaubens. Wie soll ich denn freudig und zuversichtlich glauben, daß Gott mich um Christi willen als Kind annimmt, wenn ich nicht sein Wort durch seine besondere Heilskraft an mir persönlich erfüllt, bestätigt, vollzogen sehe? – Also nicht zur Taufe hinzu, gleichsam ergänzend, muß der Glaube kommen, damit jene ein Bad der Wiedergeburt werde; sondern die Taufe ist ein Bad der Wiedergeburt, weil sie den Glauben erzeugt oder den durchs Wort schon vorbereitend gewirkten zu dem vollen ἔλεγχος, der kindlichen Heilszuversicht erst bringt. Es versteht sich von selbst, daß jenes beim Kinde, dieses beim Katechumenen oder erwachsenen Täufling der Fall ist.– Wie aber wenn der als Kind getaufte ungläubig wird oder bleibt, oder der als Erwachsener Getaufte heuchlerisch und ungläubig die Taufe empfangen hat? Ist sie auch in solchem Falle ‚Bad der Wiedergeburt‘, setzt sie auch in solchem Fall den realen Anfang des neuen Lebens? – Ich leugne nicht, daß hier sich die Schwierigkeit der ganzen Frage concentrirt. Aber je mehr hier der Knoten des Problems geschürzt erscheint, desto weniger dürfen wir leichtfertig mit unserem kurzsichtigen Verstand ihn lösen wollen oder es als eine ‚sonderbare Wiedergeburt‘ bezeichnen<sup>a</sup>, von welcher ‚eventuell der Betreffende selbst nichts weiß.‘ Der verlorene Sohn hat in der Wüsten auch nichts gespürt und gezeigt von Kindessinn und Kindesrecht, und doch standen dem Sohne die Vater-Arme offen und das Verhältniß war durch sein unkindliches Verhalten nicht aufgehoben. Der Gottlose und Ungläubige, der seine Taufe und somit sein Kindesrecht im Hause Gottes mit Füßen tritt, kann doch die in der Taufe ihm mitgetheilte Gabe nicht aufheben, ungültig machen, sondern soll sich vielmehr im Fall der Buße ohne erneuerte Taufe derselbigen getrösten und sie wieder verwerthen, flüssig machen, nachdem sie so lange gleichsam geruht. Der gesegnete Heilsempfang der Taufe ist allerdings durch den Kindessinn und das Kindesverhalten bedingt, nicht aber die gottgewollte Heilsrealität dieser Handlung. Wie Christus der Sünderheiland bleibt und mit Recht genannt wird, auch wenn er beim Abendmahl heilsordnungsmäßig das Sacrament des Leibes und Blutes Jesu bleibt, auch wo es ungläubig verwaltet oder empfangen wird,– so bleibt auch die Taufe das Sacrament der Wiedergeburt nach göttlicher Bestimmung, auch wo sein Leben nicht angeeignet und zu freiem Besitz des Täuflings erhoben, sondern zeitweilig oder ganz verscherzt wird. Auch der Gottlose und Heuchler hat in der Taufe das Recht und die Macht der Kindschaft

### **Bogen 30 recto**

in Christo wirklich empfangen<sup>a</sup> nur daß er dieselbe brach liegen lässt, und nicht sich zum Segen benutzt. Gerade der Mißbrauch hebt nicht auf, sondern bestätigt und beweist die Heilsrealität der wiedergebährenden Taufwirkung,– sofern auf der Folie derselben das Gottwidrige des Un-

<sup>a</sup>Seeberg, l.c. S. 400 [richtig: S. 410]

<sup>a</sup>Vgl. darüber die sehr freie Entwicklung bei Thomasius, Dogmatik Bd. III. 2. S. 9.

glaubens doppelt schroff hervortritt, also die Schuld des Menschen erhöht wird. Die Taufe bleibt aber an sich ihrer wesentlichen Bestimmung nach auch in solchem Fall Wiedergeburtssacrament, da je nach eingetretener Buße die Handlung nicht wiederholt werden darf; da auch bei menschlicher Untreue Gott treu bleibt in seiner Zusage; da bei ungeistlichem, unkindlichem Verhalten des Täuflings die Kraft der Wiedergeburt als Taufgnade, gleichsam als letzter Keim im Herzensacker des verlorenen Sohns noch immer seiner kräftigen Entfaltung harrt, sobald etwa wieder der Boden gelockert und für den Thau der Gnade empfänglich werden sollte. Also – auch in diesem schmerzlichsten und schwierigsten Fall bleibt trotz der mangelnden, gottgewollten Entfaltung und mit erhöhter Verantwortlichkeit des Menschen die Taufe im besonderen Sinn ‚das Bad der Wiedergeburt.‘ Und weil sie das ist, so soll der Glaube sich ihrer getrösten, als der gewissesten Zusage Gottes, als der Gottesthat an uns, durch welche wir persönlich erwählt und Christo, dem Haupte, eingegliedert sind. So wenig ist also die Bezeichnung der Taufe als des ‚Bades der Wiedergeburt‘ im particularistischen Sinn prädestinatianisch, daß vielmehr gerade die deterministische Anschauung die Realität des Taufsacramentes untergraben muß, weil beim Nichtprädestinirten die Taufe als bloß irrelevante Ceremonie erscheint.<sup>b</sup> Und so wenig hebt die Taufe die Freiheit des Menschen in Betreff seiner persönlichen Heiligung auf, daß sie vielmehr dieselbe erst ermöglicht und ihn durch eine zuvorkommende Gnadenthat Gottes erst errettet aus der knechtenden Sisypusarbeit einer immer bloß versuchten Selbsteheiligung. Und so wenig hebt die wiedergebährende Wirkung der Taufe das sola fide auf, daß sie vielmehr dasselbe erst in hellstes Licht stellt, d.h. die Alleinwirksamkeit und Zuvorkommenheit der rettenden und den armen Sünder um Christi willen rechtfertigenden Gnade klar wie das Sonnenlicht hinstellt und dem Menschen eben wirklich als das einzig mögliche Empfangsorgan (ὄργανον λήπτικον) für die segensreiche Annahme der Taufgnade den im Glauben sich kundgebenden, allein auf Christum vertrauenden Kindessinn hinstellt. Ja, wir möchten sagen, das Kriterium für den Ernst, den man mit dem sola fide macht, mit dem allein aus Gnaden um Christi willen, – ist die Anerkennung der in der Taufe vollzogenen Wiedergeburt, weil da auch jeder Schein einer Selbstrechtfertigung oder einer synergistischen Anschauung unbarmherzig fallen muß. In der Anerkennung der Taufe als des Bades der Wiedergeburt erscheint die Anerkennung der Rechtfertigung allein aus Gnaden als in ihrem glänzendsten Krystallisationspunkt. Wie aber bei dieser unsrer oder der kirchlichen Ansicht die Taufe zu einem ‚Ruhekissen des eingeschlafenen Gewissens‘ werden und die Behauptung daraus entstehen könne, daß ‚wenn die Kirche getauft und für eine Gläubige gehalten, immer einmal müsse selig werden‘, – wie man hier von einem angeblich irresistiblen Gnadenwort reden kann<sup>c</sup> – erscheint mir unbegreiflich, da die Taufe, indem sie giebt, verpflichtet und indem sie den kindlichen Gläubigen heilt, den Unkindlichen, Ungläubigen richtet und doppelt verantwortlich macht.“

S. 357: „1. Ihrem allgemeinen Begriffe nach ist die Wiedergeburt weder als ein einmaliger, in sich abgeschlossener Akt, noch auch als ein allmäliger psychologischer Proceß, sondern als ein derartig gottgesetzter realer Anfang des neuen Lebens zu betrachten, welcher mit innerer Nothwendigkeit die organische Entfaltung desselben

<sup>b</sup>Vgl. darüber die vortreffliche Entwicklung bei Martensen, die Taufe und die baptistische Frage.

<sup>c</sup>P. Seeberg l.c. S. 399. vgl. S. 402.

## Bogen 30 verso

bis zur idealen Vollendung involvirt.

2. Ihrem geistigen Wesen nach ist die Wiedergeburt weder (bloß objectiv) als ein bloß irresistibler den Sünder zum Gotteskinde plötzlich verneuender Gnadenact Gottes, noch auch (bloß subjectiv) als die in der Bekehrung und Heiligung sich vollziehende gläubig-bußfertige Sinnesänderung des Menschen zu fassen, sondern als dasjenige geheimnißvolle erst in jenem Leben vollendete Gnadenwunder Gottes des heiligen Geistes, durch welcher der als Adamskind zum Tode geborene natürliche Mensch um Christi willen durch den Glauben gerechtfertigt und als Glied der neuen Menschheit in das Kindschaftsverhältniß zu Gott aufgenommen erscheint.

3. An dem Einzelnen vollzieht sich dieses Gnadenwunder weder ausschließlich durch das verbum visibile des Taufsacraments, noch auch lediglich durch das gläubig aufgenommene verbum praedicatum, sondern überhaupt durch das einige Heilmittel des zeugungskräftigen Wortes. Dasselbige bewirkt aber heilsordnungsgemäß erst in der Taufe als dem ‚Bade der Wiedergeburt‘ den wirklichen, heilsgewissen Anfang des neuen Lebens in Christo, welches jedoch als solches nur durch die fortgesetzte Ineinwirkung des allgemeinen und individualisirten, des hörbar und sichtbar gespendeten Heilswortes (Predigt und Sacrament) zur wahren Vollendung sich zu entfalten und zu verklären vermag.“

„Einige Bemerkungen zu dem Aufsätze: ‚Über den gegenwärtigen Stand der Frage von der Rechtfertigungslehre des Jakobus‘“, im 6.Heft 1861 (der Erlanger Zeitschrift; das Exzerpt siehe oben) von Dr. J. Ed. Huther, Erlanger Zeitschrift 4. Heft 1862

S. 207 hebt Huther hervor, der Verfasser (Dr. Frank) gestehe zu, „daß die Rechtfertigung aus Werken bei Jakobus als Bedingung der Seligkeit gefasst sein wolle.“

S. 212 klagt er über die Anklage der Heterodoxie, welche Frank gegen ihn erhebt.

S. 214f. beweist er nun, daß Frank selbst den rechtfertigenden Glauben aus der sola fide leugne: „Bei der näheren Bestimmung des Verhältnisses der Werke zu dem Glauben sucht der Verfasser gleichfalls die Einheit beider nachzuweisen. Er hebt hervor, daß die Werke nicht ‚etwas zu dem Glauben Hinzukommendes‘, sondern Akte des Glaubens selber oder ‚dessen Selbstbethätigungen‘ seien; der Glaube hat nach ihm die Werke gleichsam in sich, sie sind ihm ‚der innerste Lebenstrieb des Glaubens in seiner nach außen wirkenden und sichtbaren Erscheinung‘; ja, er faßt den Glauben selbst schon als Thätigkeit, nämlich als ‚das Abbrechen des Ich’s von der gottwidrigen Selbstheit‘ und das völlige Hingeben an Gott. So richtig es nun auch ist, daß die guten Werke und der Glaube auf das innigste zusammengehören, so daß ein Glaube, der keine Werke aus sich hervortreibt, kein rechter Glaube ist, und Werke, die nicht aus dem Glauben hervorgehen, keine guten Werke sind, so sind doch die Bestimmungen, die der Verfasser gibt, nicht unbedenklich. Wenn nämlich der Glaube, so wie der Verfasser ihn bestimmt, in ein durchaus gleiches Verhältniß zu der Rechtfertigung und zu der schließlichen Beseligung gesetzt wird, so ist man fast zu der Annahme gezwungen, daß die Rechtfertigung in Rücksicht auf den im Glauben liegenden Thätigkeitstrieb stattfindet, wie denn auch der Verfasser geradezu sagt, daß

sich die Rechtfertigung durch die Glaubensthätigkeit vermittele. Dies kommt aber doch ziemlich auf dasselbe hinaus, wie wenn man sagt, der Glaube rechtfertige, weil er Princip des neuen Lebens ist, was sicher nicht mit der paulinischen Rechtfertigungslehre übereinstimmt, da nach dieser, wie ich schon in meinem Commentar (S. 208)

### Bogen 31 recto

bemerkt habe, der Glaube vielmehr das Princip eines neuen Lebens ist, weil er rechtfertigt. Der Grund der Rechtfertigung ist nicht die ethische Natur des Glaubens, sondern einzig und allein das Verdienst Christi oder Christus selbst, mit dem der Glaube, der ja ein Glaube an Christus ist, in Verbindung setzt. Wir werden nicht um des Glaubens willen, sondern durch den Glauben (διὰ τῆς πίστεως) um Christi willen gerechtfertigt; so gilt denn für die Rechtfertigung das ‚aus Glauben allein‘ so, daß jede Berücksichtigung der Werke dabei gänzlich ausgeschlossen ist. Läßt sich nun ganz dasselbe auch in Beziehung auf die schließliche Beseligung sagen? Allerdings lehrt Paulus (oder die Schrift überhaupt) diese gleichfalls als einen Gnadenact, für den das ‚allein aus Glauben‘ gilt, erkennen; wenn er aber andererseits lehrt, daß das Endgericht sich κατὰ τὰ ἔργα vollziehen wird, so ist das ‚allein aus Glauben‘ in Bezug auf die Beseligung offenbar so zu fassen, daß dadurch eine Berücksichtigung der Werke nicht ausgeschlossen wird. Zur Lösung dieses Problems ist es gewiß richtig, die Werke als die Lebensäußerungen des Glaubens, durch den sich die Rechtfertigung vermittelt hat, zu fassen, weil die Beseligung sonst von etwas Anderem abhängig gemacht wird, als die Rechtfertigung; nur ist wohl zu bedenken, daß, wenn die Werke als die Selbstbethätigungen des Glaubens bezeichnet werden, dies nur nicht in dem Sinne geschehen dürfe, als wenn sie – so zu sagen – ganz von selbst bei dem Menschen aus dem Glauben hervorwachsen, da sie vielmehr nur durch die Thätigkeit des Glaubenden zu Stande kommen. Dies hat der Verfasser, wie ich meine, nicht gehörig ins Auge gefasst, sondern die Werke zu sehr mit dem dem Glauben einwohnenden Lebenstriebe identificirt. Die Schrift legt einen viel zu starken Nachdruck gerade auf die Werke, als daß wir an deren Stelle etwas, was nicht sie selbst sind, setzen dürften; es heißt von den Christen, welche τῆ χάριτι διὰ τῆς πίστεως σεσωσμένοι sind, daß sie als ein ποίημα θεοῦ von Gott geschaffen seien zu guten Werken, zu denen Gott sie zwar bereitet hat, damit sie in denselben wandeln, ja es wird als das Ziel, um dessentwillen sich Christus für uns dahin gegeben hat, ausdrücklich bezeichnet: ἵνα καθαρίσῃ ἑαυτῶν ἀπὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων. Gott will also an dem Christen gute Werke sehen, und wenn er ihm seine Sünden vergeben hat, so soll ihn diese Gnadenthats Gottes zur Übung guter Werke treiben. Steht es aber so, so kann es uns nicht wundern, wenn das Endgericht als ein κατὰ τὰ ἔργα sich vollziehendes dargestellt wird, denn wie sollte es bei der letzten Entscheidung nicht darauf ankommen, ob wir der göttlichen Absicht entsprochen haben oder nicht? – Der scharfen Betonung der Werke, die uns in der Schrift mehr, als oft anerkannt wird, entgegentritt, scheint es freilich nicht zu entsprechen, wenn die schließliche Beseligung eine Gnadenthats Gottes, und zwar ‚allein aus Glauben‘ sein soll; aber in der That findet hier doch kein Widerspruch statt. Die Beseligung ist eine Gnadenthats Gottes nicht nur sofern sie die Erfüllung der Rechtfertigung, die dem Gläubigen allein aus Gnade zu Theil wird, ist, sondern auch, weil die Gnade Gottes es allein ist, die in ihm durch Christus das Wollen und das

Vollbringen (τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν) wirkt, und weil die guten Werke des Christen nichts Verdienstliches haben, da sie nicht nur an sich unvollkommen bleiben,

### Bogen 31 verso

sondern auch die Sünden, deren er sich auch in seinem Gnadenstande noch beständig schuldig macht, nicht ungeschehen machen oder auch nur bedecken können (S. 216). Aber auch das ‚allein aus Glauben‘ behält sein volles Recht, weil, wenn die Schrift die guten Werke auch nicht gerade als die Früchte des Glaubens, sondern als die Früchte des heiligen Geistes bezeichnet, nur der Glaube – und zwar er allein es ist, durch den der Wirksamkeit des Geistes in dem Menschen Raum geschafft wird, und weil, wie die Rechtfertigung nicht um des Glaubens (wiewohl er die nothwendige Bedingung ist), sondern um Christi willen, so auch die Beseligung nicht um der Werke (wiewohl sie die nothwendige Bedingung sind), sondern gleichfalls allein um Christi willen ertheilt wird, das in Christo gegründete Heil sich uns aber einzig und allein durch den Glauben vermittelt.– Die Frage, warum die Werke als die nothwendige Bedingung der Beseligung gelten müssen, findet ihre Beantwortung darin, daß derjenige, der sein Leben wirklich im Glauben, und also im Geiste oder in Christo fährt, nicht anders kann, als die Früchte des Geistes bringen oder wandeln, wie Christus gewandelt hat (1. Joh 2,6<sup>a</sup>), so daß die Übung der guten Werke, durch welche überdieß das Fortschreiten in der Heiligung bedingt ist, das Zeugniß des Glaubenslebens, die Nichtübung desselben dagegen das Zeugniß des Unglaubens oder eines bloßen Scheinglaubens ist.“

„Ich schließe diese kurzen Bemerkungen mit dem Wunsche, daß sie nicht bloß als eine Widerlegung des Vorwurfes, daß der von mir versuchte ‚Friedensschluß‘ zwischen Jakobus und Paulus eine ‚Kriegserklärung‘ gegen die evangelische Lehre sei, sondern auch als einige nicht ungeeignete Fingerzeige für die richtige Lösung des von dem Verfasser hervorgehobenen Problems anerkannt werden mögen“ ([Bemerkung Döllingers] dies, daß er für orthodox gehalten werde, verlangt Dr. Huther wohl mit Unrecht).

Prof. Dr. Frank in seiner „Erwiderung auf die vorstehenden Bemerkungen“, l.c. S. 218ff. geht nun sehr hart an eine Antwort, übergeht obige Vorwürfe ganz, wirft aber jedenfalls mit Recht Dr. Huther Heterodoxie vor und schließt: „Kann man die Einheit nicht besser herstellen, so lasse man lieber die Gegensätze gewähren – in der Durchführung derselben ist mehr Aussicht auf Erfolg, als in jenen Versuchen“(S. 224).

### Bogen 32 recto

Geständnisse der Protestanten in Betreff der sola fides.

Theologische Zeitschrift von Dieckhoff und Kliefoth. 1862. V. Heft.

„Zur christlichen Politik“ gegen Bischof Ketteler.

---

<sup>a</sup>Vgl. Öttinger, der sich auf die nämliche Stelle beruft

S. 664: „Was bliebe überhaupt von all den so oft von römischer Seite wiederholten Worten, die auch der Verfasser wieder vorbringt, übrig, wenn man nur den evangelischen, aus der Schrift geschöpften, auch schon von Augustin erkannten aber von der ‚Vernunft‘ der römischen Kirche wieder unterdrückten Satz von der Erbsünde unverdreht und in seinem eigenen Sinne lassen wollte? Für Jeden, der sehen will oder zu sehen vermag, ist es ja klar genug, daß es sich bei der evangelischen Lehre von der Erbsünde gar nicht darum handelt, dem natürlichen Menschen alle natürlichen Fähigkeiten abzuspochen. Nicht einmal die sittliche Fähigkeit zu einem ‚natürlich Guten‘ wird ihm abgesprochen, sondern allein die Fähigkeit, sich für das Wahrhaft-Gute, das Geistlich-Gute, das vor Gott gut ist, aus eigener sittlicher Kraft zu entscheiden. So handelt es sich auch, wenn in der evangelischen Lehre von der Erbsünde von der Verfinsterung der Vernunft und von dem Unvermögen zum Glauben aus eigener Kraft des natürlichen Menschen die Rede ist, nicht um die Erkenntniß aller Wahrheit überhaupt, sondern allein um die Erkenntniß der Wahrheit, welche auf Grund der Offenbarung das Object des christlichen Glaubens ist. Das, was der Verstand des Menschen im Gebiete des natürlichen Erkennens vermag, also z.B. in den medicinischen oder mathematischen Wissenschaften, bleibt außer Frage. Doch was hilft es, zu wiederholen, was seit mehr als 300 Jahren den römischen Verdrehungen gegenüber immer wieder und immer ohne Erfolg geltend gemacht ist? Leider ist man in der Gegenwart am wenigsten zu der Hoffnung berechtigt, daß die Darlegung unserer Lehre einen Eindruck auf Katholiken machen werde. Wie soll man auf einen solchen Eindruck hoffen dürfen, da ja unsere Lehre auf dem Gebiete der protestantischen Theologie selbst gegen dieselben Entstellungen und Vorwürfe vertheidigt werden muß. Oder scheint es nicht, als ob es der Verfasser aus ‚protestantischen‘ Streitschriften gegen den Glauben unserer Kirche entlehnt hätte, wenn er von der ‚Sola-fides-Lehre‘ sagt, man denke sich danach die Rechtfertigung nicht als eine innere, sondern als eine bloß äußerliche Imputation und Zudeckung mit der Gerechtigkeit Christi? Erst dann wird die Vertheidigung unserer Lehre gegen römische Verunstaltungen auch über Katholiken wieder Gewicht haben können, wenn sie in unserer eigenen Kirche und ihrer Theologie wieder mehr Macht gewonnen hat. Der Unglaube der natürlichen Vernunft, die Untreue gegen den Glauben der Väter in den Kreisen unserer eigenen Kirche und der in ihr herrschenden Theologie ist es, die den alten stumpfen römischen Angriffen eine ganz neue, bedrohliche Macht giebt.“

### **Bogen 32 verso**

Neue Evangelische Kirchenzeitung, hrsg. v. Lic. H. Meßner 1. Febr. 1862. Nummer 5.

S. 71: „Eine oft und nachdrücklich wiederholte Behauptung im Döllinger’schen Buche ist die, daß der gegenwärtige Protestantismus seine alte Grundlage verlassen habe, nämlich seinen Grundartikel von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein. Der Protestantismus ist, wie der Verfasser andeutet, dadurch etwas ganz Anderes geworden, als er ursprünglich gewesen, etwas ganz Unbestimmtes und Schwankendes; allerdings aber habe, meint Döllinger, der Protestantismus mit Recht jenen Glaubensartikel aufgegeben, der sich exegetisch nicht mehr halten lasse

und der innersten Idee der Sittlichkeit innerlich widerspreche. Seitdem man in der evangelischen Theologie angefangen habe, die Wissenschaft der Moral selbstständig zu entwickeln, habe man auf die altprotestantische Rechtfertigungslehre verzichten müssen, und so gebe es denn gegenwärtig fast keinen einzigen evangelischen Theologen mehr, der an dieser Lehre in ihrer ersten und wahren Gestalt als Imputationslehre noch festhalte. Bei dieser Auffassung scheint Döllinger nun freilich vergessen zu haben, was er selbst von den Antrieben zur Reformation sagte. Sie waren sittlicher Natur; und nun sollen sie eine Gestalt hervorgebracht haben, die das Widerspiel des Sittlichen zeigte? Die Lehre von der Rechtfertigung soll mit der Ausbildung der wissenschaftlichen Moral gefallen sein, während die ersten Werke der evangelischen Theologen von Melanchthon's Loci an nicht bloß einen dogmatischen, sondern auch ethischen Charakter tragen, während der ganze Begriff der Gerechtigkeit, um den es sich hier handelt, ein ethischer ist? Döllinger steht hier ganz auf dem Standpunkte des Rationalismus, welcher die tiefere religiös-sittliche Anschauung, das göttliche Geheimniß der Versöhnung und des Glaubens nicht fasst. Er sieht nicht, worauf doch schon die platonische Idee der Gerechtigkeit hindeuten kann, daß der sittliche Begriff, um wahrhaft sittlich zu sein, auf eine religiöse Wurzel zurücklaufen müsse. Luther, der uns diesen Schatz der Gerechtigkeit vor Gott im Gegensatz zur justitia civilis, zur justitia der nur weltlichen Philosophie und Moral, wieder gehoben hat, kann für unsern Verfasser nur, gleichfalls ganz wie unsere neuesten Rationalisten, als der Mann gelten, der eine eigenthümlich gemüthliche Affection, eine individuelle Stimmung zur Grundlage eines ganz neuen religiösen und daraus folgenden kirchlichen und theologischen Systems gemacht hat. Luther ist demnach nur der Mann der Idiosynkrasie, die er vermöge seines energischen Charakters einem großen Theile seiner übrigens nur durch zu viele gerechte Ursachen verstimmteten Mitwelt aufdrängte. Wo bleibt aber da der heldenmüthige Charakter Luther's, den selbst Döllinger anerkennt? Der Mann der Synkrasie bringt es nur zum Abenteuerer; ein weltgeschichtlicher Held, als welchen der geschichtliche Erfolg Luthern selbst ausgewiesen, wird er nie. Döllinger fasst übrigens die Rechtfertigungslehre nicht in ihrer ersten frischesten Gestalt,

### **Bogen 33 recto**

wie sie von Luther und seinen Mitarbeitern in der tiefsten Concentration der religiösen und ethischen Mächte gefasst werden; er versteht nicht, daß die objective That der göttlichen Versöhnung, in welcher Gerechtigkeit und Liebe sich durchdringen, der Grund der Rechtfertigung ist, daß aller Trost und Friede auf der Gewißheit jener objectiven That ruht, die dem Glauben geschenkt ist, daß dieser Glaube das Herz des Menschen umwandelt und neu gebiert, in diesem neuen Herzen die wurzelhafte Totalität und Kraft des neuen Menschen liegt, der nun zu allem guten Werk geschickt ist, d.h. zu der ganzen Entfaltung der sittlichen Thätigkeit, zu welcher der Mensch angelegt ist, und deren wissenschaftliche Beschreibung der abgesonderten Darstellung der Moralwissenschaft zufällt. Döllinger liebt die Rechtfertigungslehre nur in der juristischen Form anzusehen, die ihr eine spätere Theologie gab, und an welcher die religiös-sittlichen Potenzen, die sie hervorgebracht, weniger spürbar sind. Was er den Abfall der jetzigen Theologen von der Imputationslehre nennt, ist nichts, als ihre Rückkehr zu den ursprünglichen Motiven Luther's selbst.

Protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland von Krause  
Dr. Seinicke (bloße Zusammenstellung der einzelnen Referate) 15. Febr. Nr. 7.  
1862

S. 146: „Hiemit schließe ich meine Rundschau. Nur den Wunsch und die ernste Mahnung an unsere protestantischen Theologen von gutem Namen und edlem Klang füge ich hinzu, Döllingers und seiner Geistesverwandten Ansichten nicht bloß in kirchlichen Blättern zu widerlegen, sondern in besondern Broschüren. Unsere theologischen Zeitschriften fallen meistens nur Geistlichen in die Hände, die am wenigsten der Belehrung bedürfen; wir müssen aber, da unsere Gegner durch Broschüren, Romane, Zeitungsartikel, gelehrte Werke, Missionen und Predigten auf die Menge wirken, die Gebildeten wie das sogenannte Volk durch ähnliche Schriften zu belehren suchen, wenn wir nicht ganz im Nachtheil gegen die päpstliche Proselytenmacherei kommen wollen. Eben hat Döllinger geredet und schon wird ein ähnliches Buch des Herrn von Ketteler, Bischofs von Mainz, angekündigt. Viele Tausende protestantischer Laien lesen diese Schriften, die meistens sehr gut und gewandt geschrieben sind. Was bieten dagegen unsere großen Theologen dem protestantischen Volke? Sie schweigen, überlassen die Sache der Zeit und der göttlichen Vorsehung, schreiben allenfalls einen kleinen Artikel, warnen auf der Kanzel vor päpstlichem Aberglauben, versichern hoch und theuer: ‚das Wort sie sollen lassen stahn‘, fühlen Luthers Muth so lange in sich entflammen, als sie ‚Ein‘ feste Burg ist unser Gott‘ singen – und vertiefen sich dann von neuem in ihren gelehrten Studien und vermerken es gar übel, wenn man sie auffordert, ihre Bequemlichkeit und Ruhe fahren zu lassen, auf den offenen Kampfplatz zu treten und ihren Gegnern kühn die Stirn zu bieten.“

Dorner, Jahrbücher für deutsche Theologie 1862  
1. Heft. S. 222

verweist zur Widerlegung der Auffassung der sola fides als justitia forensis, die allerdings Andere „als einen rein declaratorischen Act vertreten haben“, auf Köstlin in Herzog’s Real-Encyclopädie s.v. „Luther“.  
verte.

### **Bogen 33 verso**

Herzog’s Realencyclopädie h. . . . Luther von Köstlin.

S. 567 [richtig: S. 587]: „Gegen Erasmus gab er im December 1525 die Schrift De servo arbitrio heraus. Sie besteht auf den längst von ihm gegen den freien Willen vorgetragenen Sätzen (vgl. auch Vorrede zum Röm. Br. im Jahre 1522. Erl. A. 63, 135: Zurückführung davon, daß die Menschen glauben oder nicht glauben, auf die ‚Vorsehung‘, d.h. Prädestination). Sie geht aber über

den Augustinismus hinaus, indem sie, über das Verhältniß der erlösenden Gnade zu der tatsächlich gefallenen Menschheit hinausschreitend, in derselben Weise das ganze metaphysische Grundverhältniß zwischen Gott und zwischen der Menschheit und aller Creator bestimmt; sie weicht von all seinen andern Ausführungen insofern ab, als er, gemäß seinem nicht philosophischen, sondern praktisch religiösen Standpunkte, sonst nirgends eigens wieder jene Grundauffassung entfaltet; ausdrücklich aber versichert er, er habe sie nicht bloß defensionis calore aufgestellt (Jen. 3, 217; vgl. auch die entsprechenden Sätze von dem Jahre 1524 in den Predigten über Exod. Erl. A. 35, 165. 174; und aus dem Jahre 1525: Br. 3, 63f.). Er lehrt (vgl. Jul. Müller, Luth. de praedest. et lib. arbitr. doctrina 1832): Allmacht und Allwissenheit ist bei Gott, dem Alles unbedingt bestimmenden, schlechthin eins, und so dann auch Präscienz und Prädestination (Jen. 3, 166b. 201b. 202b.); wer also verloren geht, geht durch denselben unbedingten Willen Gottes verloren; Nichts beweist hingegen das Wort, Gott wolle den Tod des Sünders nicht: denn man muß unterscheiden zwischen dem gepredigten Gott oder Gottes Worte und zwischen dem verborgenen Gott, Gott selbst, seinen uns unerforschlichen Willen (189b.; ebenso Br. 3, 63-64); man darf auch nicht verwerfen, warum Gott den Willen der Bösen, welchen er bewege, nicht auch ändere: denn (ebenso Erl. A. 35, 168) wohl ist, was er thut, deswegen weil er es will, gehört zu den Geheimnissen seiner Majestät (200); hic est fidei summus gradus credere illum esse clementum, qui tam paucos salvat, – iustum, qui sua voluntate nos damnabiles facit (171). So erfolgt schon Adam's Fall (185b. vgl. Müller S. 19) deswegen, weil Gottes Geist ihm nicht zum Gehorsam gegen das Gebot beisteht; so handelt Gott fortwährend zwar selbst nicht böse, aber er thut Böses durch Böse (199; Br. 3, 63). Freier Wille kann nie von Menschen, sondern nur von Gott prädicirt werden (172); wollte man den Namen ja noch bei Menschen gebrauchen, so (172b. 227b.) könnte man es nur mit Bezug auf das, was unter ihm steht und worüber er zu verfügen hat, nicht aber mit Beziehung auf Gott: und auch der in jenen Verfügungen sich bethätigende Wille wird einzig eben durch Gottes Willen regirt (dies übersieht Müller S. 7.). Seine erlösende Wirksamkeit will dann zwar Gott an das Wort binden, aber nur insofern als der Geist nur durch das Wort wirkt, nicht insofern als ob er durch dieses überall wirken und dann die Annahme dem menschlichen Willen anheimstellen würde (193b.). Luther will diese hartklingenden Lehren offen vorgetragen sehen (170f.); nur solle man nimmermehr ein Eindringen in den verborgenen Willen versuchen, vielmehr einfach an den geoffenbarten, das Wort, sich halten (189b. 191); so werde dann gerade erst in dieser Lehre von der Nothwendigkeit und Unwandelbarkeit des göttlichen Willens der Glaube Sicherheit finden (166f.); das Unbegreifliche aber werde er als Solches hinnehmen, bis des Menschen Sohn sich offenbaren werde (207).

S. 614: „An seiner Lehre von einem unerforschlichen Willen Gottes über die Menschen hielt er fest“ (d.h. an seinem de servo arbitrio).

### **Bogen 34 recto**

S. 608: „Den Vorwurf, daß er vielfach sich selbst widersprochen, hat Luther selbst schon frühe hören müssen. Man hat neuerdings besonders den Unterschied zwischen einem früheren und einem späteren Luther zu einem Widerspruche gesteigert; entgegengesetzte Parteien in seiner

eigenen Kirche haben es gleich keck gethan,— die Einen um Anschauungen, welche ihrem sogenannten Objectivismus nicht genehm sind, als Extravaganzen, die Luther selbst nachher verleugnet habe, zu bekämpfen, die Andern, um ihre angebliche Freiheit gegen spätere Erklärungen Luther's durch Berufung auf den ursprünglichen, freieren, höher stehenden Luther beschirmen zu können ([Bemerkung Döllingers] vgl. Neue Evangelische Kirchenzeitung.). Luther verwahrte sich gegen jene Vorwürfe derb (Br. 3, 103); nicht minder dagegen, daß Spätere sagen möchten, er habe diesen oder jenen Artikel nicht genug bedacht gehabt (Erl. A. 30, 363).“

S. 610: „Auf's entschiedenste ist bei ihm von Anfang an diese Lehre dahin ausgeprägt, daß nichts Eigenes, weder vorangegangene Werke noch etwa die Aussicht auf künftige oder der Glaube als Wurzel künftiger (Br. 5, 353f.; Melanchthon und Luther an Brenz 1531 Corp. Ref. 2, 501f. Br. 4, 271. Br. 6, 432), sondern nur der Glaube als Ergreifen Christi rechtfertige; wir werden gerecht imputatione gratuita: Zu anderweitigen genauern Distinktionen aber ist seine lebendig zusammenfassende Anschauung nicht fortgeschritten: wir finden nicht, daß er das innere Zuthellen der vergebenden und neubelebenden Gnade aus dem Begriff der Rechtfertigung ausscheiden und diesen auf den forensischen Akt beschränken, noch auch daß er das volle inwendige Eingehen Christi in den Gläubigen erst hinter diesen Akt setzen würde (vgl. Br. 4, 271 und jene Worte 5, 335 ‚um des Sohnes willen, der im Herzen wohnt‘),— so wenig er auch diesen Akt irgend darauf, daß der Mensch selbst nun etwas Gutes als eigenes habe, wollte gründen lassen.— Die Heilsgabe stellt er dann in ihrem vollen Umfang, ihrer ganzen Tiefe, nach ihren durchgreifenden Wirkungen an's Licht. Christus wird im vollsten Sinn den Gläubigen zu eigen (‚ego sum Christus‘ Comm. ad Galat. Erl. A. 1, 247; ‚Vergottetwerden‘ Erl. A. 15, 238); aus dem neuen Baum erwachsen nothwendigerweise (vgl. Tischr. 2, 149. 151) die Früchte der Liebe; daneben muß das Absterben auch noch beständig fortwähren (Erl. A. 29, 139f. 211f.); dem ‚ego sum Christus‘ steht gegenüber das ‚Christianus est non in facto sed in fieri‘ (Jen. 4, 340). Das Hauptinteresse ruht indessen immer auf der Sündenvergebung und der Gewißheit derselben. Grundzüge einer Ethik, welche das neue Leben in seiner zeitlichen Entfaltung darstellen würde, hat Luther nie entworfen; aber er hat eine solche Ethik durchweg erst möglich gemacht, daß er die Quelle dieses Lebens aufwies und ihm eine selbstständige Entwicklung von innen heraus sicherte.“

S. 612: „Von den übrigen Lehrstücken des christlichen Glaubens schließt sich an jene Grundlehre von der Rechtfertigung die von Christus und zwar zunächst von der durch ihn vollzogenen Heilswirksamkeit unmittelbar als Voraussetzung an. Mit Luthers Anschauung vom Inhalte des Heils, wie er es im Glauben zu empfangen sich bewußt ist, und von dem Zustande, in welchem für ihn abgesehen vom Heile der Mensch sich befindet, verbindet sich bei ihm von Anbeginn die bestimmte Auffassung des Werkes Christi nach den 2 Seiten hin, daß derselbe das Gesetz für uns, die wir es nimmermehr vermögen, thätig erfüllt hat, und daß die Last der Schuld und des Fluches, welche uns Menschen alle für alle unsere Sünden treffen musste, in seinem Leiden und Sterben auf ihn gelegt worden ist; mit Bezug auf beide Seiten soll er unsere Gerechtigkeit werden.“

## Bogen 34 verso

Theologisches Literaturblatt (von Zimmermann)

vom 17. Dez. 1862. Nr. 107.

„Ein kritischer Gang“ (Böhmer's in Breslau (Consistorialrath und Professor der Theologie) gegen seinen Recensenten (im Jahrgang 1861 der Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche 4. Heft) über dessen Schrift „Die Lehrunterschiede der katholischen und evangelischen Kirche“):

„Ferner bezichtigt mich Herr Recensent des ‚Gegensatzes zu der evangelischen Rechtfertigungslehre‘; aber mit Unrecht! Denn diese Lehre, nach welcher der Mensch „durch den Glauben und die aus demselben naturwüchsig hervorgehenden, guten Werke“ gerechtfertigt wird, vgl. Jac. 2, 24 und Röm. 2, 13 (Jac. 2, 24: ‚Videtur, quoniam ex operibus justificatur homo, et non ex fide tantum.‘ Röm. 2, 13: ‚Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur.‘), sie wird in meiner Schrift S. 29ff. mit biblischen und vernünftigen Gründen vertheidigt. Die evangelische Rechtfertigungslehre ist mir um so theurer und werther, als sie von demjenigen, der sich als meinem alleinigen Meister bestimmt, von Christo in den Gleichnissen vom Zöllner und vom verlorenen Sohn, deßgleichen in dem dicto Marc. 11, 25. 26 vorgetragen wird.“

In seinen „Lehrunterschieden“ I, 28ff. heißt es nun: „Obgleich wir vor der lutherischen (Kirche) ob der reichen Fülle ächt christlicher Anschauungen, die sich in ihren Bekenntnissen, besonders in dem Augsburger, in der Apologie, den beiden Catechismen herausstellen, tiefe Hochachtung empfinden, müssen wir doch der Wahrheit Rechnung tragen durch die Behauptung, das Eigenthümliche auch der lutherischen Kirche komme darin zur Erscheinung, daß sie die allgemeine Kirche des Herrn in ihren Gliedern insofern nicht zu ihrem vollen Rechte kommen läßt, als die lutherische, wenn es sich um die göttliche Rechtfertigung dieser Glieder handelt, dieselben durch den Glauben allein, nicht zugleich durch die aus dem Glauben hervorgehenden, wahrhaft guten Werke gerechtfertigt werden läßt, siehe die Apologie im Artikel von der Liebe und Erfüllung des Gesetzes bei Tittm. S. 90. Und dennoch treten Evangelium und gotterleuchtete Vernunft für eine solche Rechtfertigung in die Schranken, welche durch den Glauben und die aus demselben naturwüchsig hervorgehenden, wahrhaft guten Werke vermittelt wird. In Ansehung des Evangeliums vgl. den Brief des Jacobus, welcher diese Rechtfertigung setzt und es vereint, daß ein Mensch aus dem Glauben allein gerechtfertigt wird, II, 21, 23, 24. Zwar meint Luther, siehe Vorrede auf das Neue Testament vom Jahre 1524, in Betreff der St. Jacobus-Epistel, sie habe ‚keine evangelische Art an ihr.‘ Allein den Beweis für die Meinung ist der große Reformator schuldig geblieben. Spricht die Epistel von dem Rechtfertigten (δικαιοῦν) II, 21, 24, 25, so verbindet sie damit den Begriff, der sonst im Evangelium, z.B. in paulinischen Schriften, damit verbunden wird, den Begriff der Erklärung, es sei Jemand heilig, sündlos.<sup>a</sup>

<sup>a</sup>Im Römerbriefe V, 16 hat δικαίωμα zum Gegensatze κατάκριμα und muß, indem κατάκριμα bedeutet das Urtheil, was gegen Jemanden ist, d.h. Jemanden als unheilig und sündhaft bezeichnet, das Urtheil andeuten, welches Jemand für heilig, sündlos erklärt. In IV, 6 wird λογίζεσθαι δικαιοσύνην und ἀφιέναι τὰς ἀνομίας als Parallele gesetzt: das Zurechnen der Heiligkeit und das die Gesetzwidrigkeiten, d.h. die Sünden Vergeben sind Begriffe, die einander entsprechen. Das Zurechnen der Heiligkeit ist die bejahende Seite von der verneinenden, die in der Vergebung der Sünde sich ausprägt. Das λογίζεσθαι δικαιοσύνην findet seine Erklärung in ἀφιέναι τὰς ἀνομίας,

## Bogen 35 recto

Wie auch vom Lutherthum dieser Begriff mit Recht in der Concordienformel festgehalten wird.<sup>a</sup> Wenn die Epistel des Jacobus ferner den Glauben als das auf den Einen Gott gesetzte Vertrauen bestimmt, vgl. II, 19 mit II, 23, so wird zwar der Glaube in Gal II, 16 als das auf Christus Jesus gesetzte Vertrauen gesetzt: eine Beziehung, die vom Lutherthum a.a.O. aufrecht erhalten wird. Allein die jacobische Bestimmung schließt die paulinische so wenig aus, daß sie als die allgemeine! der paulinischen als der besondern zur Unterlage dient, und daß umgekehrt die paulinische in der jacobischen ihre Voraussetzung hat ... Endlich ist die Lehre des Jacobusbriefes, es werde der Mensch nicht allein aus dem Glauben, sondern auch aus den Werken, d.h. aus denen, bei welchen der Glaube mitwirkt, II, 22, welche mithin wahrhaft gut sind, vgl. V. 21, gerechtfertigt, – in wesentlicher Übereinstimmung mit dem von Paulus verkündeten Evangelium, welchem zufolge aus dem Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt wird ohne Gesetzeswerke, Röm. III, 22, 28. Denn das Ohne die Gesetzeswerke, d.h. die Handlungen, die äußerlich scheinbar, nicht zugleich innerlich wirklich, mit dem heiligen Gottesgesetz in Einklang und nicht durch den Glauben mitgewirkt sind, schließt keineswegs aus, daß bei der Gottesthat der Rechtfertigung außer dem Glauben vorhanden sind die wahrhaft guten Werke, die nicht bloß äußerlich scheinbar, sondern zugleich innerlich wirklich mit dem Gottesgesetz in Übereinstimmung und durch den Glauben mitbewirkt sind. Für das Vorhandensein dieser Werke, durch welche das Gesetz allseitig vollzogen wird, spricht II, 13. Paulus kann nicht anders, als eine Rechtfertigung aus dem Glauben an Jesus Christus und aus den wahrhaft guten Werken setzen,<sup>b</sup> da nach sonstiger Lehre des Apostels, Gal. V, 6 ‚in Christo Jesu‘ (d.h. in dem Sinne, daß dem Urtheile Jesu Christi) lediglich ‚gilt ein Glaube, der sich wirksam beweist durch Liebe.‘ Die guten Werke bilden aber an dem schönen Baum der Liebe die Einzelzweige. – Luther würde die Meinung, daß die Jacobusepistel keine evangelische Art an ihr habe, nicht ausgesprochen haben, hätte er den sittlich religiösen Geist, welcher diesen Aufsatz durchdringt, wie ihn auf der andern Seite das in der Bergpredigt Jesu offenbare Evangelium beseelt, erkannt. Bezeichnet Jacobus sich I, 1 als einen ‚Diener Gottes und des Herrn Jesu Christi‘, so bewährt er sich als solcher durch das Geltendmachen jenes Geistes. – Daß endlich die gotterleuchtete Vernunft für eine durch den Glauben und wahrhaft gute Werke vermittelte göttliche Rechtfertigung in die Schranken tritt, wird aus Folgendem sonnenklar. Ist der Glaube von derartigen Werken

wie das δικαιοθῆναι in der ἄφεσις ἁμαρτιῶν Apostelgesch. XIII, 39, 38. – Zwar meint Lepsius: ‚Wir können die δικαιοσύνη als diejenige göttliche Wirksamkeit erklären, welche durch die Vermittlung der Erlösung den Glauben als ein neues Lebensprincip in dem Menschen schafft und so einen solchen Zustand der ideellen Gerechtigkeit in dem Menschen hervorruft, in welchem dieselben vor dem Richterstuhle auch wirklich als gerecht erfunden werden‘, siehe die Schrift ‚Die paulinische Rechtfertigungslehre unter Berücksichtigung einiger verwandter Lehrstücke nach den 4 Hauptbriefen des Apostels dargestellt‘. Aber das Unstatthafte dieser Erklärung erhellt daraus, daß Röm. V, 18 κατὰ κρίμα der Gegensatz ist von δίκαιος, und dieses als juristische Gerechtsprechung bestimmt.

<sup>a</sup>Sol. declar. Art. 3. bei Tittm. S. 59: ‚Das Wort Rechtfertigung bezeichnet in dieser Sache (Jemanden) als einen gerechten verkünden, von Sünden und ewigen Strafen der Sünden freigesprochen wegen der Gerechtigkeit Christi, die von Gott dem Glauben zugerechnet wird.‘ ‚Das Freisprechen von den ewigen Strafen der Sünden ist nothwendige Folge des Freisprechens von Sünden.‘

<sup>b</sup>Die vielbesprochene Stelle Röm. III, 28 wird zwar von Luther übersetzt: ‚So halten wir es nun, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben.‘ Inzwischen entspricht im hellenistischen Texte, auf dessen Beschaffenheit in unserem Redezusammenhang Alles ankommt, kein Ausdruck dem ‚allein‘ der Übersetzung. Das Setzen des ‚allein‘ zeugt von Eigenmächtigkeit.

schlechthin entblößt, so ist er todt, wie von Jacobus richtig erkannt wird, II,20. Wäre der Glaube lebendig, so würde er sich durch Hervorbringung dieser Werke in angemessener Zeit und an passendem Orte wirksam erweisen. Durch einen Glauben aber, der todt ist, kann die Rechtfertigung nicht vermittelt werden, weil er keine sittlich-religiöse Handhabe des menschlichen Geistes für diese Gottesgabe ist. Die Rechtfertigung kann lediglich durch einen lebendigen Glauben vermittelt werden, indem dieser sich als derartige Handhabe bestimmt. Der lebendige Glaube aber ist ein solcher, der in Erzeugung von wahrhaft guten Werken, so oft Zeit und Ort die Erzeugung gestatten, sich wirksam erweist. Freilich bemerkt Loebell: „Wer die Rechtfertigung allein durch den Glauben von sich weist, der sehe zu, wo er einen festen Rettungsgrund sucht vor den Gefahren, auf der einen Seite, in christlichen Stolz zu versinken, auf der andern, der strafenden Gerechtigkeit Gottes gegenüber in Verzweiflung zu fallen.“<sup>c</sup> Indeß wird, wer bei jenem von sich Weisen den festen Rettungsgrund ernstlich sucht, denselben leicht finden. Er liegt in dem menschlichen Bewußtsein einerseits von der beziehungsweisen Unvollkommenheit

### Bogen 35 verso

des Glaubens und der aus ihm hervorgehenden Werke, andererseits von der die strafende Gerechtigkeit Gottes bezeugende Gottesgnade, welche trotz jener beziehungsweisen Unvollkommenheit um des Christus willen, an welchen der werktätige Glaube sich anschließt und welchen dieser Glaube sich aneignet, den Inhaber desselben mit Freiheit rechtfertigt.“

Anm. 1: „Nach der tridentinischen Kirchenversammlung soll verflucht sein, ‚wenn jemand gesagt hat, daß der Gottlose allein durch den Glauben gerechtfertigt werde, so daß er‘ (der Jemand) ‚zu verstehen gibt, es werde Nichts anderes erfordert, was zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade mitwirkt, und auf keinen Fall sei es nothwendig, daß er‘ (der Gottlose) ‚durch eine Bewegung seines Willens sich vorbereitet und einrichtet (disponat)‘, Sitzg. VI, Hptst. 16, Can. 9. Dieses Verflucht zeugt nicht von dem Geiste christlicher Bruderliebe. Die Kirchenversammlung würde, wenn sie sich der Verfluchung enthalten hätte, um so vernünftiger gehandelt haben, als der lutherische Geist, wie der reformirte, nach dessen Aussage der Gottlose, also der Sünder, allein durch den Glauben an Christum gerechtfertigt wird (vgl. das 2. helvetische Bekenntniß Hptst. 13), darin auf richtiger Fährte begriffen ist, daß er im Glauben das mit der Erkenntniß zusammenhängende Vertrauen, in der Rechtfertigung die richterliche Gottesthat der Freisprechung von Sünden erblickt: eine von dem reformierten getheilte Anschauung, siehe den Heidelberger Catechismus Frage 21 und das 2. helvetische Bekenntniß l.c. Nun müssen wir es zwar vom Standpunkt des Evangeliums aus billigen, daß die Kirchenversammlung festhält an dem Satze, es seien der Glaube und die Bewegung des Willens, die sich insonderheit als Liebe zu Gott dem barmherzigen bestimmt, Vermittlungen der Rechtfertigung, vgl. Marc. XI,26, wo die dem Nebenmenschen gespendete Sündenvergebung eine mittelbare Liebe zu Gott ist. Allein obschon wir uns in diesem einen Punkte ‚auf die katholische Seite‘ wegen der heiligen Schrift stellen, so werden wir uns deshalb noch nicht von diesem einen Punkt aus in Alles fügen müssen, woran zu glauben die katholische Kirche sonst verlangt, wie Löbell sich ausdrückt. Für

<sup>c</sup>Blätter für literarische Unterhaltung Nr. 3, 12. Januar 1854

uns ist ,die Unerbittlichkeit der Consequenz‘ , durch welche das bewirkt werden soll, nicht vorhanden. So werden wir uns nicht fügen in das, was diese Kirche rücksichtlich des Papstes zu glauben verlangt, siehe oben.“

## B. Abkürzungen

Die im Text, in den Anmerkungen und im Literaturverzeichnis gebrauchten Abkürzungen entsprechen, sofern nicht anders vermerkt, dem Abkürzungsverzeichnis der *Theologischen Realenzyklopädie* (TRE), zusammengestellt von SIEGFRIED SCHWERTNER.

## C. Literaturverzeichnis

Aus Platzgründen wird in den Anmerkungen mit Kurztiteln auf Literatur verwiesen. Die vollständigen Titel sind dem folgenden Literaturverzeichnis zu entnehmen. Bei anonym veröffentlichten Schriften und Aufsätzen sind die Verfasser, soweit sie sich identifizieren lassen, in eckigen Klammern genannt. Die Zuordnung der Verfasserschaft wird, wenn die jeweiligen Titel im Text genannt werden, in den Anmerkungen näher erläutert.

## Ungedruckte Quellen

### Freising, Dombibliothek

Vorlesungsnachschriften:

Hs. 217: Kirchengeschichte (Alte Kirchengeschichte, Mittelalter, Reformationsgeschichte), undatiert, ohne Verfasserangabe.

Hs. 218: Kirchengeschichte (Alte Kirchengeschichte, Mittelalter, Kirchengeschichte von 1517–1789, Geschichte der theologischen Literatur seit 1450), undatiert, ohne Verfasserangabe.

Hs. 221: Vorlesungen über Kirchengeschichte nach Prof. Dr. Möhler, das übrige nebst Reformation von Dr. Döllinger. Wintersemester 1837/38. Nachgeschrieben von J. B. Nobel.

### München, Bayerische Staatsbibliothek, Handschriftenabteilung (BSB)

Döllingeriana:

- Abt. II: Briefe an Döllinger (nach Namen geordnet)
- Abt. III: Briefe von Döllinger (z.T. Abschriften)  
(nach Namen geordnet)
- Abt. IV: Briefe von Dritten an Dritte (nach Namen geordnet)
- Abt. V: Briefauszüge von Franz Heinrich Reusch  
(nach Namen geordnet)
- Abt. VI: Schriften verschiedener Verfasser
- Abt. VII: Döllingers „Notenbücher“
- Abt. VIII: Döllingers „Notenblätter“
- Abt. IX: Döllingers „Bl. 8“ (Notizblätter oktav)
- Abt. X: Döllingers „Cah. fol.“ (Folioblätter)
- Abt. XI: Material zu den Templern

Abt. XII:	Politik und Kirche
Abt. XIII:	Vorlesungen Döllingers
Abt. XIV:	Abschriften aus Archiven
Abt. XV:	Varia (Material Döllingers)
Abt. XVI:	Reformation–Protestantismus
Abt. XVII:	Reformation in England
Abt. XVIII:	Manuskripte Döllingers (z.T. Abschriften)
Abt. XIX:	Exzerpte und gedrucktes Material
Abt. XX:	Bilder
Abt. XXI:	Zeitungsausschnitte (in Umschlägen sortiert)
Abt. XXII:	Varia

## Gedruckte Quellen

### Veröffentlichungen Döllingers

Döllinger, Ignaz; Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten. Historisch-theologische Abhandlung, Erste (dogmatische) Abtheilung, Mainz 1826.

[Ders.]; Rezension von Karl Adolf Menzels *Neuerer Geschichte der Deutschen von der Reformation bis zur Bundes-Acte*, Bde. 1 u. 2, in: *Eos* 14 (1830), S. 629-631, 633-635, 637-639, 641-643, 645-647, 649-651, 653-655, 657-659, 661-663.

[Ders.]; Aus dem Zettelkasten, in: *Eos* 15 (1831), S. 537-539, 542-547.

Ders.; Geschichte der christlichen Kirche, Bd. I, Abt. 1 u. 2, Landshut 1833/35.

Ders.; Lehrbuch der Kirchengeschichte, 2 Bde., Regensburg 1836/38.

Ders.; Ueber gemischte Ehen. Eine Stimme zum Frieden, 3., durch eine Kritik des Artikels der Allgemeinen Zeitung „Ueber die europäisch-publicistische Seite der Kölnischen Frage“ vermehrte Auflage, Regensburg 1838.

[Ders.]; Ueber die gegenwärtige Stellung der katholischen Kirche zu den von ihr getrennten Confessionen, in: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 1 (1838 I), S. 29-44.

[Ders.]; Bemerkungen über Neuere Geschichtsschreibung, in: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 2 (1838 II), S. 51-56.

[Ders.]; Historische Berichtigungen I: Die Albigenser und der Kreuzzug gegen sie, in: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 2 (1838 II), S. 470-483.

[Ders.]; Neue urkundliche Aufklärungen über die Geschichte der Königinnen Maria Stuart und Elisabeth. Erster Artikel, in: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 3 (1839 I), S. 696-702.

[Ders.]; Historische Berichtigungen II: Johannes Hus und sein Geleitbrief, in: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 4 (1839 II), S. 402-425.

[Ders.]; Rezension von: Leopold Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Bd. 1 u. 2, Berlin 1839, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 4 (1839 II), S. 540-557, 654-668.

[Ders.]; Ueber „protestantische Kirchenverfassung“, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 6 (1840 II), S. 596-609, u. Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 10 (1842 II), S. 209-228, 529-543.

[Ders.]; Das Anglo-Preußische Bistum zu Jerusalem, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 8 (1841 I), S. 621-637.

[Ders.]; Die katholische Bewegung in der protestantisch-bischöflichen Kirche von England, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 8 (1841 II), S. 688-701, u. Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 9 (1842 I), S. 65-79.

[Ders.]; Der Erzbischof von Canterbury und das neue Bistum zu Jerusalem, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 9 (1842 I), S. 178-192.

[Ders.]; Anglikanisierung des deutschen Protestantismus in Palästina, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 10 (1842 II), S. 242-256.

[Ders.]; Theobald Thamer. Eine Bekehrung aus den Zeiten der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 10 (1842 II), S. 341-363.

Ders.; Lehrbuch der Kirchengeschichte, 2 Bde., 2., verb. Aufl., Regensburg 1843.

[Ders.]; Die Frage von der Kniebeugung der Protestanten von der religiösen und staatsrechtlichen Seite erwogen. Sendschreiben an einen Landtagsabgeordneten, München 1843.

Ders.; Der Protestantismus in Bayern und die Kniebeugung. Sendschreiben an Herrn Professor Harleß, dem. Landtagsabgeordneten, München 1843.

[Ders.]; Bemerkungen über den IV. und V. Band der „Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation“ von Leopold Ranke, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 12 (1843 II), S. 569-581, 677-686.

[Ders.]; Die Kirche und die Kirchen, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 12 (1843 II), S. 697-719 u. Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 13 (1844 I), S. 44-71, 189-206, 383-396, 449-466, 690-709, 785-809.

[Ders.]; Johannes Oekolampadius und die Reformation in Basel, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 13 (1844 I), S. 705-746, 810-836 u. [nach Albrecht/Weber, *Mitarbeiter*, S. 16, von Guido Görres] Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 14 (1844 II), S. 129-147, 273-291, 377-392.

[Ders.]; Katholizität im Protestantismus, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 13 (1844 II), S. 114-130.

Ders.; Irrthum, Zweifel und Wahrheit. Eine Rede an die Studirenden der königl. Ludwig-Maximilians-Universität in München, gehalten am 11. Januar 1845, München 1845.

[Ders.]; Die anglicanische Kirche. In der Zeit von der Restauration bis zur Revolution, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 15 (1845 I), S. 134-145.

[Ders.]; Die anglikanische Kirche in der Zeit der Revolution, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 15 (1845 I), S. 227-243.

Ders.; Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherschen Bekenntnisses, 3 Bde., Regensburg 1846–1848.

Ders.; Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherschen Bekenntnisses, Bd. 1, 2., verb. u. verm. Aufl., Regensburg 1848.

Ders.; Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherschen Bekenntnisses, Bd. 1, 2., verb. u. verm. Aufl., Regensburg 1851.

Ders.; Art. Luther, in: Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften, Bd. VI, hg. v. H.J. Wetzer u. B. Welte, Freiburg/Breisgau 1851, S. 651-678.

Ders.; Luther. Eine Skizze, Freiburg/Breisgau 1851.

Ders.; Hippolytus oder Kallistus oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, Regensburg 1853.

Ders.; Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherschen Bekenntnisses, 3 Bde., 2., verb. u. verm. Aufl. (Bibliothek für Geschichte, Philosophie und Theologie, 2. Jg., 5. Lfg., u. 3. Jg., 1. u. 3. Lfg.), Arnheim 1853–1854.

Ders.; Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen, München 1861.

[Ders.]; Der Papst und das Concil. Eine weiter ausgeführte und mit dem Quellennachweis versehene Nachbearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienenen Artikel: Das Concil und die Civiltà. Von Janus, Leipzig 1869.

Ders.; Die Beziehungen der Stadt Rom zu Deutschland im Mittelalter, in: Ders., Akademische Vorträge, Bd. 1, Nördlingen 1888, S. 56-77.

Ders.; Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Sieben Vorträge, gehalten zu München im Jahr 1872, Nördlingen 1888.

Ders.; Kleinere Schriften, gedruckte und ungedruckte, gesammelt u. hg. v. Franz Heinrich Reusch, Stuttgart 1890.

Ders.; Briefwechsel 1820–1890, Bde. 1-3: Ignaz von Döllinger–Lord Acton. Briefwechsel 1850–1890, Bd. 4: Ignaz von Döllinger–Charlotte Lady Blennerhassett. Briefwechsel 1865–1886, hg. v. der Kommission für Bayerische Landesgeschichte, bearb. v. Victor Conzemius, München 1963–1981.

## **Veröffentlichungen von Zeitgenossen Döllingers**

Augusti, Johann Christian Wilhelm / de Wette, Wilhelm Martin Leberecht (Hg.); Die Schriften des Alten Testaments. Neu übersetzt, 5 Bde., Heidelberg 1809–1811.

Dies.(Hg.); Die Schriften des Neuen Testaments. Neu übersetzt, Heidelberg 1814.

Baader, Franz Xaver von; Ueber Katholicismus und Protestantismus, in: Ders., Sämtliche Werke. Systematisch geordnete, durch reiche Erläuterungen von der Hand des Verfassers bedeutend vermehrte, vollständige Ausgabe der gedruckten Schriften samt Nachlaß, Biografie und Briefwechsel, hg. v. Franz Hoffmann, Julius Hamberger, Anton Lutterbeck, Emil August von Schaden, Christoph Schlüter u. Friedrich von der Osten, Bd. 1, Neudruck der Ausgabe Leipzig 1851, Aalen 1963, S. 71-79[80].

Bähr, Carl Christian Wilhelm Felix; Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten, vollständig und mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung dargestellt, Sulzbach 1832.

Baur, Ferdinand Christian; *Primae Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora*, 1828.

Ders.; Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1835.

Ders.; Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste, Tübingen 1838.

Ders.; Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, Tübingen 1852.

Beck, Johann Tobias; Die christliche Lehr-Wissenschaft nach den biblischen Urkunden. Erster Theil: Die Logik der christlichen Lehre, Stuttgart 1841.

Bretschneider, Karl Gottlieb; Sendschreiben an einen Staatsmann über die Frage: Ob evangelische Regierungen gegen den Rationalismus einzuschreiten haben?, Leipzig 1830.

Ders.; Die Grundlagen des evangelischen Pietismus oder die Lehren von Adams Fall, der Erbsünde und dem Opfer Christi. Nach Gründen der Heiligen Schrift geprüft, mit den Ansichten der christlichen Kirche der ersten drei Jahrhunderte verglichen und nach ihrem Gebrauche für die christliche Theologie beurtheilt, Leipzig 1833.

Ders.; Sollen wir uns ferner eine evangelische Kirche nennen?, in: *Journal für Prediger* 83 (Juli/August 1833), S. 1-30.

Ders.; Die Unzulässigkeit des Symbolzwangs in der evangelischen Kirche. Aus den symbolischen Büchern selbst und deren Beschaffenheit nachgewiesen für alle Freunde der Wahrheit, Leipzig 1841.

Dannenmayr, Matthias, *Historia succincta controversiarum de librorum symbolicorum auctoritate inter Lutheranos agitatorum*, Friburgi Brisg. 1780.

Ders.; *Institutiones historiae ecclesiasticae N.T., Pars secunda*, Ed. secunda, Viennae 1806.

Ders.; *Leitfaden in der Kirchengeschichte*, 4. Theil, 2., verb. Ausgabe, Rotweil 1827.

Dieckhoff, W.; Rezension von: Daniel Schenkel, *Das Princip des Protestantismus. Mit besonderer Berücksichtigung der neuesten, hierüber geführten Verhandlungen*, Schaffhausen 1852, Erster Artikel, in: *Allgemeines Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik* 84 (Neue Folge 37) (1854), S. 31-58.

Dietlein; Rezension von: Carl Bernhard Hundeshagen, *Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen im Zusammenhange der gesammten Nationalentwicklung*, 3., verm. u. verb. Aufl., Frankfurt 1850, in: *Allgemeines Repertorium für die*

theologische Literatur und kirchliche Statistik 72 (Neue Folge 25) (1851), S. 167-180, u. 73 (Neue Folge 26) (1851), S. 155-171.

Gaß, Joachim Christian; Jahrbuch des protestantischen Kirchen- und Schulwesens von und für Schlesien, 2 Bde., Breslau 1817/18.

Gerlach, Ludwig von; Der Rationalismus auf der Universität Halle, in: Evangelische Kirchenzeitung 8 (1830 I), Sp. 38-40, 45-47.

Gerlach, Otto von; Ueber die heutige Gestalt des Eherechts, Berlin 1833.

Ders.; Über die Ausbildung der Candidaten für das Predigtamt, und ihre rechte Stellung in der Kirche, in: Evangelische Kirchenzeitung 30 (1842 I), Sp. 161-166, 169-174, 176-182.

Görres, Joseph von; Athanasius, Regensburg 1838 [1. Aufl.].

[Hengstenberg, Ernst Wilhelm]; Vorwort, in: Evangelische Kirchenzeitung 26 (1840 I), Sp. 1-4, 9-13, 17-22, 25-31, 33-38, 41-46, 49-56, 57-62.

[Ders.]; Vorwort, in: Evangelische Kirchenzeitung 30 (1842 I), Sp. 1-8, 9-16, 17-24, 25-32, 33-40, 41-44.

Herzog, Johann Jakob; Das Leben Johannes Oecolampads und die Reformation der Kirche zu Basel, Basel 1843.

[Höfler, Constantin]; Ueber katholische und protestantische Geschichtsschreibung, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 16 (1845 II), S. 297-321.

Hortig, Johann Nepomuk; Handbuch der christlichen Kirchengeschichte, Bd. I, 2. Aufl., Landshut 1827, Bd. II/1, Landshut 1827, Bd. II/2, fortges. u. beendet v. Joh. Jos. Ignaz Döllinger, Landshut 1828.

Hofmann, Johann Christian K.; Paulus, eine Döllingerische Skizze. Erwiderung auf Döllingers Lutherskizze, in 2. Aufl. hg. v. Th. Kolde, Erlangen–Leipzig 1890.

Hundeshagen, Carl Bernhard; Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen, 2. Ausgabe, Frankfurt/Main 1847.

Janssen, Johannes; Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, 8 Bde., Bde. 1-6, Freiburg 1876–1888, Bde. 7-8 hg. v. Ludwig Pastor, Freiburg 1893–1894.

[Jarcke, Karl Ernst]; Zeitläufte, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 17 (1846 I), S. 36-58, 65-81, 146-181, 290-307, 353-371, 491-503, 603-619, 641-652, 749-770, 799-820.

[Jarcke, Karl Ernst]; Glossen zur Zeitgeschichte, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 19 (1847 I), S. 651-669.

Jörg, Joseph Edmund; Briefwechsel 1846–1901, bearb. v. Dieter Albrecht (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A, Quellen, Bd. 41.), Mainz 1988.

Johannsen, Johann Christian Gottberg; Allseitige wissenschaftliche und historische Untersuchung der Rechtmäßigkeit der Verpflichtung auf symbolische Bücher überhaupt und die Augsburgische Confession insbesondere, Altona 1833.

Klee, Emil Wilhelm; Die Ehescheidungsfrage. Kritik des protestantischen Ehescheidungsprinzips mit Bezug auf den Preußischen Gesetz-Entwurf, Berlin 1844.

Ders.; Die Ehescheidungsfrage. Zugleich ein Beitrag zur Kunde der Prinzipien der Evangelischen Kirchenzeitung, in: Berliner allgemeine Kirchenzeitung 6 (1844), Sp. 657-664.

Lehmus, Adam Theodor; Die Rechtfertigungslehre der evangelischen Kirche in ihren Hauptmomenten dargestellt und gegen die auf sie gerichteten Angriffe des Herrn Möhler verteidigt, Nürnberg 1836.

Marheinecke, Philipp Konrad; Christliche Symbolik oder historischkritische und dogmatisch-komparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten und socinianischen Lehrbegriffs. Nebst einem Abriß der Lehre und Verfassung der übrigen occidentalischen Religionspartheyen, wie auch der griechischen Kirche, Theil 1: Das System des Katholicismus in seiner symbolischen Entwicklung, 3 Bde., Heidelberg 1810–1813.

Ders.; Rezension von: Johann Adam Möhler, *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften*, Mainz 1832, in: Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik 1833/II, S. 601-606, 609-613, 617-622.

Ders.; Die Reformation, ihre Entstehung und Verbreitung in Deutschland, Berlin 1846.

Ders.; Die Grundlehren der Dogmatik als Wissenschaft, 3., verm. Aufl., Berlin 1847.

Menzel, Karl Adolf; Neuere Geschichte der Deutschen von der Reformation bis zur Bundes-Acte, 12 Bde., Breslau 1826–1848.

Meyer, Johann Friedrich von (Hg.), Die Heilige Schrift in berichtigter Uebersetzung mit kurzen Anmerkungen, 3 Bde., 2., verb. Aufl., Frankfurt/Main 1823.

Möhler, Johann Adam; Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, hg., eingl. u. komm. v. Josef Rupert Geiselman, Köln–Olten 1956.

[Ders.]; Rezension von: Georg Benedict Winer, *Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenpartheien, nebst vollständigen Belegen aus den symbolischen Schriften derselben in der Ursprache*, Leipzig 1824, in: Theologische Quartalschrift 8 (1826), S. 111-138.

Ders.; Versuch über den Ursprung des Gnostizismus (1831), in: Ders.; Gesammelte Schriften und Aufsätze, hg. v. J.J.I. Döllinger, Bd. 1, Regensburg 1839, S. 403-435.

Ders.; Betrachtungen über den Zustand der Kirche im fünfzehnten und zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts (1831), in: Ders.; Gesammelte Schriften und Aufsätze, hg. v. J.J.I. Döllinger, Bd. 2, Regensburg 1840, S. 1-33.

Ders.; Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, hg., eingl. u. komm. v. Josef Rupert Geiselman, 2 Bde., Köln–Olten 1958–1960.

Ders.; Gesammelte Schriften und Aufsätze, hg. v. J.J.I. Döllinger, 2 Bde., Regensburg 1839/40.

Ders.; Gesammelte Aktenstücke und Briefe, Bd. 1, hg. v. Stephan Lösch, München 1928.

- Ders.; Nachgelassene Schriften, 2 Bde., hg. v. Rudolf Reinhardt, Paderborn 1989/90.
- Ders.; Vorlesungen über die Kirchengeschichte, 2 Bde., hg. v. Reinhold Rieger, München 1992.
- Moll, Carl Bernhard; Die gegenwärtige Noth der evangelischen Kirche Preußens, deren Ursachen und die Mittel zu ihrer Abhülfe, Pasewalk 1843.
- Niebuhr, Barthold Georg, Römische Geschichte, 2. Theil, 2., völlig umgearb., Ausgabe, Berlin 1830.
- Nitzsch, Carl Immanuel; Eine protestantische Beantwortung der Symbolik von Dr. Möhler, in: Theologische Studien und Kritiken 7 (1834), S. 7-55, 222-275, 481-521, 850-888, u. Theologische Studien und Kritiken 8 (1835), S. 393-438.
- Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob; Die Protestantisch-Evangelische unirte Kirche in der Baierischen Pfalz. Eine Sammlung von Actenstücken mit staatsrechtlichen, dogmatischen und kirchenrechtlichen Beleuchtungen des Herausgebers zur neuesten Geschichte des Betragens mystischer Symbolisten gegen den Protestantischen Evangelismus, Heidelberg 1840.
- Paniel, Carl Friedrich Wilhelm; Die verschiedenen theologischen Richtungen in der protestantischen Kirche unserer Zeit. Zur Verständigung für denkende Christen zunächst in den weltlichen Ständen (Bremisches Magazin für evangelische Wahrheit gegenüber dem modernen Pietismus, 1. Heft), Bremen 1841.
- Planck, Gottlieb Jakob; Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Konkordienformel, Theile 1-3, 2. Aufl., Leipzig 1791–1798, Theile 4-6: Geschichte der protestantischen Theologie von Luthers Tode bis zu der Einführung der Konkordienformel, Leipzig 1796–1800.
- Ranke, Leopold; Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert, 3 Bde., Hamburg 1834–1836.
- Ders.; Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Neudruck der v. Prof. Dr. Paul Joachimsen historisch-kritisch hg. Ausgabe, 6 Bde., Meersburg-Leipzig 1933.
- Rettberg, Friedrich Wilhelm; Die christlichen Heilslehren nach den Grundsätzen der evangelisch-lutherischen Kirche. Apologetisch dargestellt und entwickelt, Leipzig 1838.
- Röhr, Johann Friedrich; Rezension von: Karl Adolf Menzel, *Neuere Geschichte der Deutschen von der Reformation bis zur Bundes-Acte*, Bde. 2 u. 3, Breslau 1828 u. 1830, in: Kritische Prediger-Bibliothek 11 (1830), S. 1030-1046.
- Sailer, Johann Michael; Grundlehren der Religion. Ein Leitfaden zu seinen Religionsvorlesungen an die accademischen Jünglinge aus allen Facultäten, 2. Aufl., München 1814.
- Schlosser, Friedrich Christoph; Leben des Theodor de Beza und des Peter Vermili. Ein Beytrag zur Geschichte der Zeiten der Kirchen-Reformation, Heidelberg 1809.
- Stolberg, Friedrich Leopold zu; Geschichte der Religion Jesu Christi, Bde. 1–15, Hamburg 1806–1818.
- [Stülz, Jodokus]; Charitas Pirkheimer, Abtissin des St. Clara-Closters und die Reformation in Nürnberg, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 13 (1844 I), S. 513-539.

Ullmann, Carl; Theologische Aphorismen, in: Theologische Studien und Kritiken 17 (1844 I), S. 157-185.

Ders.; Das Wesen des Christenthums, mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen desselben von Freunden und Gegnern, in: Theologische Studien und Kritiken 22 (1849 II), S. 961-985.

Weber, Wilhelm Ernst Christian; Das christliche Bedürfniß unserer Zeit dem Pietismus und insonderheit dem Krummacherthum gegenüber (Bremisches Magazin für evangelische Wahrheit gegenüber dem modernen Pietismus, 2. Heft), Bremen 1841.

Wichern, Johann Hinrich; Die Notstände der protestantischen Kirche und die innere Mission. Zugleich als zweite Nachricht über die Brüder des Rauhen Hauses als Seminar für die innere Mission (1844), in: Ders.; Sämtliche Werke, hg. v. Peter Meinhold, Bd. IV/1 (Schriften zur Sozialpädagogik), Berlin 1958, S. 229-295.

## Veröffentlichungen nicht identifizierbarer Zeitgenossen Döllingers

Schriften zur Vertheidigung und Aufrechterhaltung christlicher Glaubens- und Lehrfreiheit, in: Kritische Prediger-Bibliothek 12 (1831), S. 3-47.

Rechtfertigung Leo's X. in seinem ersten Verfahren gegen Luther, in: Breslauer Zeitschrift für katholische Theologie, Jahrgang 1832, 1. Heft, S. 28-36.

Ueber die Ursachen, warum Luther von der Verantwortung in Rom entbunden, und vor den Cardinal Cajetan in Augsburg gefordert wurde, in: Breslauer Zeitschrift für katholische Theologie, Jahrgang 1832, 2. Heft, S. 11-20.

Rezension von: Karl Adolf Menzel, *Neuere Geschichte der Deutschen von der Reformation bis zur Bundes-Acte*, Bde. 4 u. 5, Breslau 1832 u. 1834, in: Bayerische Annalen II (1834), S. 58-62, 79-80.

Über die Symbolik des Herrn Dr. Möhler, in: Evangelische Kirchenzeitung 17 (1834 II), Sp. 649-653, 657-661, 670-672, Evangelische Kirchenzeitung 18 (1835 I), Sp. 5-8, 31-32, 33-40, 289-294, 297-304, 305-307, 313-316, Evangelische Kirchenzeitung 19 (1835 II), Sp. 809-812, 817-820, 825-828, u. Evangelische Kirchenzeitung 20 (1836 I), Sp. 57-61, 65-68, 153-156, 161-163.

Mittheilung der Windsbacher Prediger-Conferenz (am 7. November 1837.), in: Homiletisch-liturgisch-pädagogisches Correspondenzblatt 13 (1837), Sp. 753-768, 769-773.

Luther. Ein Versuch zur Lösung eines psychologischen Problems, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 1 (1838 I), S. 249-271, Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 2 (1838 II), S. 313-329, u. Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 3 (1839 I), S. 193-204, 275-285.

Rheinbaiern (Eingesendet), in: Allgemeines Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik 20 (1838), S. 82-96.

Rezension von: Homiletisch-liturgisch-pädagogisches Correspondenzblatt 13 (1837), in: Allgemeines Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik 21 (1838), S. 174-177.

Briefliche Mittheilungen, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 3 (1839 I), S. 369-384.

Beobachtungen eines reisenden Engländers über die kirchlichen Verhältnisse und die Volkserziehung in Preußen, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 3 (1839 I), S. 545-565.

Die vereinigte protestantische Kirche in dem bayerischen Rheinlande, in: Annalen der protestantischen Kirche im Königreich Bayern, Neue Folge, München 1839, S. 58-126.

Der kirchliche Streit in Bremen, in: Zeitschrift für Protestantismus und Kirche Neue Folge 1 (1841), S. 151-204.

Die dritte Reformations-Jubelfeier der Stadt Halle. Predigten und Reden nebst einer Beschreibung der Jubelfeier, Halle, 1841, in: Evangelische Kirchenzeitung 30 (1842 I), Sp. 185-188, 193-195, 201-207.

Die Zillerthaler in Schlesien, in: Allgemeines Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik 37 (1842), S. 84-94.

Ueber die Nothwendigkeit einer Revision des preußischen Ehescheidungsgesetzes (Von einem Protestanten), in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 10 (1842 II), S. 717-725.

Briefliche Mittheilungen aus Preußen über das Ehescheidungsgesetz. Von einem Protestanten, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 11 (1843 I), S. 49-56.

Briefliche Mittheilungen, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 11 (1843 I), S. 220-239.

Luther's Eherecht, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 11 (1843 I), S. 410-435.

Das preußische Ehescheidungsgesetz, in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 12 (1843 II), S. 454-464.

C.W. Klee, die Ehescheidungsfrage 1844 [Rezension von: Emil Wilhelm Klee, *Die Ehescheidungsfrage. Kritik des protestantischen Ehescheidungsprinzips mit Bezug auf den Preußischen Gesetz-Entwurf*, Berlin 1844], in: Evangelische Kirchenzeitung 35 (1844 II), Sp. 444-447.

Die Reformation und des Professor J. Döllingers Ansichten von derselben [Rezension von: Ignaz Döllinger, *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses*, Bd. 1, Regensburg 1846], in: Literarische Zeitung 13 (1846), Sp. 329-340.

Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformation, Bd. 1, Schaffhausen 1846.

Rezension von: Johann Peter Romang, *Der neueste Pantheismus, oder die junghegel'sche Weltanschauung, nach ihren theoretischen Grundlagen und praktischen Consequenzen*, Bern-Zürich 1848, in: Neues Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik 15 (1848), S. 217-230.

## Weitere Quellen

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Hg. im Gedenkjahr der Augsbургischen Konfession 1930, 9. Aufl., Göttingen 1982.

Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen, Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984, hg. v. d. Evangelischen Kirche in Deutschland u. v. Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Stuttgart 1985.

Bibliotheca Doellingeriana. Katalog des verstorbenen Universitäts Professors J.J.I. von Döllinger, München–Lindau 1893.

Bretschneiderum, Carl. Gottl. / Bindseil, Henricus Ernestus (Ed.); Philippi Melanchthonis Opera quae supersunt omnia, in: Corpus Reformatorum, Vol. I–XVIII, Halis Saxonum 1834–1852, Vol. XIX–XXVIII, Brunsvigae 1853–1860.

Heinrich Denzinger (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, verb., erw., ins Deutsche übertragen u. unter Mitarb. v. Helmut Hoping hg. v. Peter Hünemann, 37. Aufl., Freiburg/Breisgau–Basel–Rom–Wien 1991.

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 1–60, Weimar 1883–1983, Briefwechsel, Bd. 1–18, Weimar 1930–1985, Tischreden, Bd. 1–6, Weimar 1912–1921, Die deutsche Bibel, Bd. 1–12, Weimar 1906–1961.

Quellenbuch zur Pfälzischen Kirchenunion und ihrer Wirkungsgeschichte bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, zusammengestellt v. Sonja Schnauber u. Bernhard H. Bonkhoff, hg. v. Landeskirchenrat der Evangelischen Kirche der Pfalz (Protestantische Landeskirche) in Zusammenarbeit mit dem Verein für Pfälzische Kirchengeschichte (Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte, Bd. XVIII), Speyer 1993.

## Sekundärliteratur

Acton, [John] Lord; Doellinger's Historical Work, in: *The English Historical Review* 5 (1890), S. 700-744.

Albrecht, Dieter; Einleitung, in: Joseph Edmund Jörg, *Briefwechsel 1846–1901*, bearb. v. Dieter Albrecht (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A, Quellen, Bd. 41.), Mainz 1988, S. XXIV-XXXVIII.

Albrecht, Dieter / Weber, Bernhard (Hg.); *Die Mitarbeiter der „Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland“*, 1838–1923. Ein Verzeichnis (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 52), Mainz 1990.

Althaus, Paul; *Die Theologie Martin Luthers*, 6. Aufl., Gütersloh 1983.

Aretz, Jürgen; *Katholische Arbeiterbewegung und christliche Gewerkschaften – Zur Geschichte der christlich-sozialen Bewegung*, in: Anton Rauscher (Hg.), *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963*, Bd. II, München–Wien 1982, S. 159-214.

- Backs, Silvia; Dialektisches Denken in Rankes Geschichtsschreibung bis 1854 (Dissertationen zur neueren Geschichte, Bd. 17), Köln–Wien 1985.
- Baur, Jörg; *Salus Christiana. Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Heilsverständnisses*, Bd. 1, Gütersloh 1968.
- Becker, Winfried; Luthers Wirkungsgeschichte im konfessionellen Dissens des 19. Jahrhunderts, in: *Rheinische Vierteljahrsblätter* 49 (1985), S. 219-248.
- Benrath, Gustav Adolf; Evangelische und katholische Kirchenhistorie im Zeichen der Aufklärung und der Romantik, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 82 (1971), S. 203-217.
- Ders.; Art. Erweckung/Erweckungsbewegungen. I. Historisch, in: Gerhard Krause / Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. X, Berlin–New York 1982, S. 205-220.
- Berg, Gunter; Leopold von Ranke als akademischer Lehrer. Studien zu seinen Vorlesungen und seinem Geschichtsdenken (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Schrift 9), Göttingen 1968.
- Besier, Gerhard; Das Luthertum innerhalb der Preußischen Union (1808–1918). Ein Überblick, in: Wolf-Dieter Hauschild (Hg.), *Das deutsche Luthertum und die Unionsproblematik im 19. Jahrhundert (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten, Bd. 13)*, Gütersloh 1991, S. 131-152.
- Beyreuther, Erich; *Die Erweckungsbewegung (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 4, Lfg. R [1. Teil])*, 2., erg. Aufl., Göttingen 1977.
- Ders.; *Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit*, 3., erw. Aufl., Berlin 1983.
- Beyschlag, Karlmann; *Die Erlanger Theologie*, Erlangen 1993.
- Brecht, Martin; *Martin Luther*, 3 Bde., Stuttgart 1981–1987.
- Bischof, Franz Xaver; *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger in der zweiten Hälfte seines Lebens. Ein Beitrag zu seiner Biographie (Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd. 9)*, Stuttgart–Berlin–Köln 1997.
- Blasius, Dirk; *Bürgerliche Gesellschaft und Kriminalität. Zur Sozialgeschichte Preußens im Vormärz (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 22)*, Göttingen 1976.
- Ders.; *Ehescheidung in Deutschland 1794–1945. Scheidung und Scheidungsrecht in historischer Perspektive (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 74)*, Göttingen 1987.
- Boeckler, Richard; *Der moderne römisch-katholische Traditionsbegriff. Vorgeschichte, Diskussion um das Assumptio-Dogma, Zweites Vatikanisches Konzil (Kirche und Konfession, Bd. 12)*, Göttingen 1967.
- Bonkhoff, Bernhard H.; *Geschichte der Vereinigten Protestantisch-Evangelisch-Christlichen Kirche der Pfalz 1818–1861 (Schriftenreihe zur Bayerischen Landesgeschichte, Bd. 84)*, München 1986.
- Bornkamm, Heinrich; *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart*, 2., neu bearb. u. erw. Aufl., Göttingen 1970.
- Brakelmann, Günter; *Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts*, 2., erw. Aufl., Witten/Ruhr 1964.

- Ders.; Johann Hinrich Wichern, in: Klaus Scholder / Dieter Kleinmann (Hg.), Protestantische Profile. Lebensbilder aus fünf Jahrhunderten, Königstein/Taunus 1983, S. 239-252.
- Brandi, Karl; Die Entstehung von Leopold von Rankes Deutscher Geschichte im Zeitalter der Reformation (24.8.1945), in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philosophisch-historische Klasse, Göttingen 1946/47, S. 13-23.
- Brandmüller, Walter (Hg.); Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, 3. Bd.: Vom Reichsdeputationshauptschluß bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, St. Ottilien 1991.
- Brandreth, Henry Renand Turner; Kirchliche Einigungsbestrebungen im 19. Jahrhundert, in: Ruth Rouse / Stephen Charles Neill (Hg.), Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948. Erster Teil (Theologie der Ökumene, Bd. 6/1), Göttingen 1957, S. 359-421.
- Brechenmacher, Thomas; Großdeutsche Geschichtsschreibung im neunzehnten Jahrhundert. Die erste Generation (1830–1848) (Berliner historische Studien, Bd. 22), Berlin 1996.
- Carstens; Johann Christian Gottberg Johannsen, in: Allgemeine Deutsche Biographie, 14. Bd., Neudruck der 1. Aufl. v. 1881, Berlin 1969, S. 484-485.
- Chadwick, Owen; Döllinger and Reunion, in: G[illian]. R[osemary]. Evans (Hg.), Christian Authority: Essays of Henry Chadwick, Oxford 1988, S. 296-334.
- Conzemius, Victor; Art. Döllinger, Johann Joseph Ignaz (1799–1890), in: Gerhard Krause / Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. IX, Berlin–New York 1982, S. 20-26.
- Ders.; Ignaz von Döllinger und die Viktorianische Kirche, in: Adolf M. Birke / Kurt Kluxen (Hg.), Kirche, Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert – Church, State and Society in the 19th Century, München–New York–London–Paris 1984, S. 121–151.
- Ders.; Ignaz von Döllinger, in: Martin Greschat (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 9,1: Die neueste Zeit I, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1985, S. 263-280.
- Ders.; Möhler und Döllinger – Verheißungsvolle Weggenossenschaft und ihr jähes Ende, in: Harald Wagner (Hg.), Johann Adam Möhler (1796–1838). Kirchenvater der Moderne (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr. 20), Paderborn 1996, S. 51-69.
- Denzler, Georg / Grasmück, Ernst Ludwig (Hg.); Geschichtlichkeit und Glaube – Zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz von Döllingers (1799–1890), München 1990.
- Dantine, Wilhelm; Das Dogma im tridentinischen Katholizismus, in: Carl Andresen (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, 2. Bd.: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität, Göttingen 1980, S. 411-498.
- Dickens, A.G.; Ranke as Reformation Historian (The Stenton Lecture 1979), Reading 1980.
- Dickens, A.G. / Tonkin, John; The Reformation in Historical Thought, Oxford 1985.
- Fagerberg, Holsten; Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts, Uppsala 1952.
- Finsterhölzl, Johann; Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten Vatikanum. Aus dem Nachlaß hg. v. Johannes Brosseder. Mit einem Geleitwort von Heinrich Fries

(Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 9), Göttingen 1975.

Fleischer, Manfred Paul; Das katholisch-lutherische Gespräch. Unter besonderer Berücksichtigung des 19. Jahrhunderts, Erlangen–Nürnberg 1965.

Ders.; Katholische und lutherische Ireniker. Unter besonderer Berücksichtigung des 19. Jahrhunderts (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Geistesgeschichte, Bd. 4) Göttingen–Frankfurt/Main–Zürich 1968, S. 177-184.

Flückiger, Felix; Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 4, Lfg. P), Göttingen 1975.

Friedrich, Johannes; Johann Adam Möhler, der Symboliker. Ein Beitrag zu seinem Leben und seiner Lehre aus seinen eigenen und anderen ungedruckten Papieren, München 1894.

Ders.; Ignaz von Döllinger. Sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses dargestellt, Teile 1-3, München 1899–1901.

Friedrich, Peter; Ferdinand Christian Baur als Symboliker (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 12), Göttingen 1975.

Fuchs, Walther Peter; Ranke und Luther, in: Lutherjahrbuch 45 (1978), S. 80-101.

Fuetner, Eduard; Geschichte der Neueren Historiographie, 3., um einen Nachtrag vermehrte Aufl., besorgt v. Dietrich Gerhard u. Paul Sattler, München–Berlin 1936.

Fuhrmann, Horst; Döllinger als Akademiepräsident und Historiker, in: Münchener theologische Zeitschrift 50 (1999), S. 312-327.

Funk, Philipp, Von der Aufklärung zur Romantik. Studien zur Vorgeschichte der Münchener Romantik, München 1925.

Gaß, Wilhelm; Geschichte der Protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt, 4. Bd.: Die Aufklärung und der Rationalismus. Die Dogmatik der philosophischen Schulen. Schleiermacher und seine Zeit, Berlin 1867.

Geck, Albrecht; Die Synoden und ihre Sistierung in der Reaktionszeit. Konsistorialregiment und episkopalistische Tendenzen, in: J. F. Gerhard Goeters / Joachim Rogge (Hg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Ein Handbuch, Bd. I: Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment (1817–1850), hg. v. J. F. Gerhard Goeters u. Rudolf Mau, Berlin 1992, S. 125-133.

Geiselman, Josef Rupert (Hg.), Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik (Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit, Bd. V), Mainz 1940.

Ders.; Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. Johann Michael Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet, Stuttgart 1952.

Ders.; Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers. Ihr geschichtlicher Wandel, Freiburg/Breisgau 1955.

Ders., Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen. Sein Mißverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Mißverständnisses, in: Michael Schmaus (Hg.), Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition von H. Bacht, H. Fries und J. R. Geiselman, München 1957, S. 125-206.

Ders.; Zur Einführung, in: Johann Adam Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, hg., eingel. u. komm. v. Josef Rupert Geiselman, Bd. 1, Köln–Olten 1958, S. [15]-[148].

Ders., Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart, Freiburg/Breisgau–Basel–Wien 1964.

Ders., Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule, 2. Auflage, Freiburg/Breisgau–Basel–Wien 1966.

Geisser, Hans; Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Möhler (Kirche und Konfession, Bd. 18), Göttingen 1971.

Geißer, Hans Friedrich; Die methodischen Prinzipien des Symbolikers Johann Adam Möhler. Ihre Brauchbarkeit im ökumenischen Dialog, in: Theologische Quartalschrift 168 (1988), S. 83-97.

Goeters, J.F. Gerhard / Rogge, Joachim (Hg.); Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Ein Handbuch, Bd. 1: Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment (1817–1850), hg. v. J.F. Gerhard Goeters u. Rudolf Mau, Leipzig 1992.

Goetz, Walter; Ignaz von Döllinger und seine Entwicklung (1799–1890), in: Ders., Historiker in meiner Zeit. Gesammelte Aufsätze. Mit einem Geleitwort von Theodor Heuss, Köln–Graz 1957, S. 175-186.

Gooch, George Peabody; History and Historians in the Nineteenth Century, London–New York–Bombay–Calcutta 1913.

Ders.; Geschichte und Geschichtsschreiber im 19. Jahrhundert. Vom Verfasser neubearbeitete deutsche Ausgabe mit einem Ergänzungs-kapitel, deutsch von Herta Lazarus, Frankfurt/Main 1964.

Graf, Friedrich Wilhelm; Konservatives Kulturluthertum. Ein theologiegeschichtlicher Prospekt, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 85 (1988), S. 31-76.

Ders.; „Restaurationstheologie“ oder neulutherische Modernisierung des Protestantismus? Erste Erwägungen zur Frühgeschichte des neulutherischen Konfessionalismus, in: Wolf Dieter Hauschild (Hg.), Das deutsche Luthertum und die Unionsproblematik im 19. Jahrhundert (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten, Bd. 13), Gütersloh 1991, S. 64-109.

Greschat, Martin; Das Zeitalter der Industriellen Revolution. Das Christentum vor der Moderne (Christentum und Gesellschaft, Bd. 11), Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1980.

Grünhagen; Karl Adolf Menzel, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 21, Neudruck der 1. Aufl. v. 1885, Berlin 1970, S. 380-381.

- Gundert, Wilhelm; Geschichte der deutschen Bibelgesellschaften im 19. Jahrhundert (Texte und Arbeiten zur Bibel, Bd. 3), Bielefeld 1987.
- Hase, C. Alfred; Karl Bernhard Moll, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 22, Neudruck der 1. Aufl. v. 1885, Berlin 1970, S. 115-117.
- Hashagen, Justus; Ranke und Luther, in: Luther 13 (1931), S. 102-105.
- Herte, Adolf; Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus, 3 Bde., Münster 1943.
- Hesse, Hans Gert; Evangelisches Ehescheidungsrecht in Deutschland (Schriften zur Rechtslehre und Politik, Bd. 22), Bonn 1960.
- Hinrichs, Carl; Rankes Lutherfragment von 1817 und der Ursprung seiner universalhistorischen Anschauung, in: Festschrift für Gerhard Ritter zum 60. Geburtstag, hg. v. Richard Nürnberger, Tübingen 1950, S. 299-321.
- Hirsch, Emanuel; Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, 5. Bd., Gütersloh 1954.
- Hölscher, Lucian; Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift 250 (1990), S. 595-630.
- Hohlwein, H.; Art. Rationalismus, II. Rationalismus und Supranaturalismus, kirchengeschichtlich, in: Kurt Galling (Hg.), Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 5. Bd., 3., völlig neu bearb. Aufl., Tübingen 1961, Sp. 791-800.
- Holl, Karl; Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus (1922), in: Gesammelte Aufsätze, Bd. III: Der Westen, Tübingen 1928, S. 525-557.
- Holzfurtner, Ludwig; Katholische Restauration in Romantik und Vormärz: Ludwig I., in: Walter Brandmüller (Hg.), Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, 3. Bd.: Vom Reichsdeputationshauptschluß bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, St. Ottilien 1991, S. 131-165.
- Huppertz, Hubert; Auf dem Wege zu neuen Döllingerbiographien (Buchbesprechung), in: Internationale kirchliche Zeitschrift 89 (1999), S. 45-62.
- Ders.; Ignaz von Döllinger (1799–1890): Opfer einer fixen Idee oder Zeuge der Wahrheit? (Vortrag, gehalten am 200. Geburtstag Döllingers, dem 28.2.1999, beim Festakt in der Kirche St. Willibrord in München), in: Internationale kirchliche Zeitschrift 89 (1999), S. 65-95.
- Ders.; Döllingers Bedeutung für die ökumenische Bewegung (Vortrag gehalten am 2.5.1999 in der Evangelisch-Lutherischen Auferstehungsgemeinde in Leipzig-Möckern, Georg-Schumann-Strasse 198), in: Internationale kirchliche Zeitschrift 89 (1999), S. 182-200.
- Jacobs, Manfred; Entstehung und Wirkung des Neukonfessionalismus im Luthertum des 19. Jahrhunderts, in: Wolf-Dieter Hauschild (Hg.), Das deutsche Luthertum und die Unionsproblematik im 19. Jahrhundert (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten, Bd. 13), Gütersloh 1991, S. 28-63.
- Janz, Oliver; Bürger besonderer Art. Evangelische Pfarrer in Preußen 1850–1914 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin, Bd. 87), Berlin–New York 1994.

Jedin, Hubert; Wandlungen des Lutherbildes in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, in: Karl Forster (Hg.), Wandlungen des Lutherbildes (Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern, Hft. 36), Würzburg 1966, S. 77-101.

Ders.; Kirchenhistorikerbriefe an Augustin Theiner, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde 66 (1971), S. 187-231.

Joachimsen, Paul; Das Lutherbild Leopold von Rankes, in: Luther 8 (1926), S. 3-23.

Ders.; Einleitung des Herausgebers, in: Leopold von Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Neudruck der v. Prof. Dr. Paul Joachimsen historisch-kritisch hg. Ausgabe, 1. Bd., Meersburg–Leipzig 1933, S. IX-XCIV.

Kaufman, Peter Iver; „Unnatural“ Sympathies? Acton and Döllinger on the Reformation, in: The Catholic Historical Review 70 (1984), S. 547-559.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm; Die Erweckungsbewegung. Studien zur Geschichte ihrer Entstehung und ersten Ausbreitung in Deutschland, Neuendettelsau 1957.

Ders.; Die Erlanger Theologie. Grundlinien ihrer Entwicklung im Rahmen der Geschichte der Theologischen Fakultät 1743–1877, München 1960.

Ders.; Gestalten und Typen des Neuluthertums. Beiträge zur Erforschung des Neokonfessionalismus im 19. Jahrhundert, Gütersloh 1968.

Ders.; „Polarisierung“. Von der Begegnung der Konfessionen zur Profilierung des kirchlich-politischen Gegensatzes (1785–1830), in: Georg Schwaiger (Hg.), Zwischen Irenik und Polemik. Untersuchungen zum Verhältnis der Konfessionen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 31), Göttingen 1977, S. 68-101.

Keßler, Ewald; Die Döllingeriana in der Bayerischen Staatsbibliothek München, in: Georg Denzler / Ernst Ludwig Grasmück (Hg.), Geschichtlichkeit und Glaube. Zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz von Döllingers (1799–1890), München 1990, S. 83-91.

Ders.; Ergänzungen und Berichtigungen zur Döllinger-Bibliographie von Stephan Lösch, in: Internationale kirchliche Zeitschrift 98 (1990), S. 137-153.

Ders.; Döllinger und der Protestantismus, in: Internationale kirchliche Zeitschrift 89 (1999), S. 2-22, 96-112.

Koch, Ernst; Die Neuprofilierung der lutherischen Tradition in Sachsen und ihre gesellschaftlichen und politischen Implikationen, in: Wolf-Dieter Hauschild (Hg.), Das deutsche Luthertum und die Unionsproblematik im 19. Jahrhundert (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten, Bd. 13), Gütersloh 1991, S. 197-212.

Kramer, Wolfgang; Ernst Wilhelm Hengstenberg, die Evangelische Kirchenzeitung und der theologische Rationalismus, Diss. phil. Erlangen–Nürnberg 1972.

Krummwiede, Hans-Walter; Konfessionelle Tradition und landeskirchliche Identität in Hannover (luth.), in: Wolf-Dieter Hauschild (Hg.), Das deutsche Luthertum und die Unionsproblematik im 19. Jahrhundert (Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten, Bd. 13), Gütersloh 1991, S. 213-268.

Kupisch, Karl; Die deutschen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 4, Lfg. R [2. Teil]), 2., durchges. Aufl., Göttingen 1975.

Lexutt, Athina; Rechtfertigung im Gespräch. Das Rechtfertigungsverständnis in den Religionsgesprächen von Hagenau, Worms und Regensburg 1540/41 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 64), Göttingen 1996.

Liebenwein, Wolfgang; Die Toleranzgesetzgebung in Tirol, in: Peter F. Barton (Hg.); Im Lichte der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts im Reiche Joseph II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen. Eine Festschrift (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte, 2. Reihe, Bd. IX), Wien 1981, S. 253-266.

Lill, Rudolph; Großdeutsch und kleindeutsch im Spannungsfeld der Konfessionen, in: Anton Rauscher (Hg.), Probleme des Konfessionalismus in Deutschland seit 1800, Paderborn–München–Wien–Zürich 1984, S. 29-47.

Lipps, Michael A.; Dogmengeschichte als Dogmenkritik. Die Anfänge der Dogmengeschichtsschreibung in der Zeit der Spätaufklärung (Baseler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Bd. 48), Bern–Frankfurt/Main 1983.

Lösch, Stephan; Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz 1823–1871, München 1955.

Ders.; Prof. Dr. Adam Gengler (1799–1866). Die Beziehungen des Bamberger Theologen zu J.J.I. Döllinger und J.A.Möhler (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte, Reihe IX. Darstellungen aus der fränkischen Geschichte, Bd. 17), Würzburg 1963.

Lohse, Bernhard; Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1981.

Ders.; Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995.

Mahling, Friedrich; Die Innere Mission, Bd. 1, Gütersloh 1937.

Marbach, Rainer; Säkularisierung und sozialer Wandel im 19. Jahrhundert. Die Stellung von Geistlichen zu Entkirchlichung und Entchristlichung in einem Bezirk der hannoverschen Landeskirche (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens, Bd. 22), Göttingen 1978.

Mayer-Kulenkampf, Ilse; Luther und die Geschichtsschreibung Rankes, Diss. masch., Göttingen 1943.

Dies.; Rankes Lutherverhältnis. Dargestellt nach dem Lutherfragment von 1817, in: Historische Zeitschrift 172 (1951), S. 65-99.

Mecenseffy, Grete; Geschichte des Protestantismus in Österreich, Graz–Köln 1956.

Mehlhausen, Joachim; Rationalismus und Vermittlungstheologie. Unionstheologie und Hegelianismus an den preußischen Fakultäten, in: J. F. Gerhard Goeters / Joachim Rogge (Hg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Ein Handbuch, Bd. I: Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment (1817–1850), hg. v. J. F. Gerhard Goeters u. Rudolf Mau, Berlin 1992, S. 175-210.

Meinhold, Peter; Geschichte der kirchlichen Historiographie (Orbis academicus 3/5), Bd. 2, Freiburg/Breisgau–München 1967.

Moeller, Bernd (Hg.); Kirchengeschichte. Deutsche Texte 1699–1927 (Bibliothek der Geschichte und Politik, Bd. 22), Frankfurt 1994.

zur Mühlen, Karl Heinz; Die Einigung über den Rechtfertigungsartikel auf dem Regensburger Religionsgespräch von 1541 – eine verpaßte Chance?, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 76 (1979), S. 331-359.

Müller, Wolfgang; Döllingers Privatbibliothek in der Universitätsbibliothek München, in: Georg Denzler / Ernst Ludwig Grasmück (Hg.), Geschichtlichkeit und Glaube. Zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz von Döllingers (1799–1890), München 1990, S. 57-82.

Muhlack, Ulrich; Leopold von Ranke, in: Notker Hammerstein (Hg.), Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900, Stuttgart 1988, S. 11-36.

Neuner, Peter; Döllinger als Theologe der Ökumene (Münchener Universitätschriften, Fachbereich katholische Theologie, Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd. 19), Paderborn–München–Wien–Zürich 1979.

Ders.; Stationen einer Kirchenspaltung. Der Fall Döllinger – ein Lehrstück für die heutige Kirchenkrise, Frankfurt/Main 1990.

Ders.; Ignaz von Döllinger als Theologe der Ökumene, in: Münchener theologische Zeitschrift 41 (1990), S. 245-260.

Ders.; Ignaz von Döllinger als Theologe der Ökumene, in: Münchener theologische Zeitschrift 50 (1999), S. 343-358.

Neuser, Wilhelm H.; Landeskirchliche Reform-, Bekenntnis- und Verfassungsfragen, in: J. F. Gerhard Goeters / Joachim Rogge (Hg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Ein Handbuch, Bd. I: Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment (1817–1850), hg. v. J. F. Gerhard Goeters u. Rudolf Mau, Berlin 1992, S. 342-366.

Nigg, Walter; Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung, München 1934.

Nipperdey, Thomas; Carl Bernhard Hundeshagen. Ein Beitrag zum Verhältnis von Geschichtsschreibung, Theologie und Politik im Vormärz, in: Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag, hg. v. den Mitarbeitern des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 1 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, Bd. 36, 1), Göttingen 1971, S. 368-409.

Ders.; Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983.

Nixdorf, Wolfgang; Die lutherische Separation. Union und Bekenntnis (1834), in: J. F. Gerhard Goeters / Joachim Rogge (Hg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Ein Handbuch, Bd. I: Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment (1817–1850), hg. v. J. F. Gerhard Goeters u. Rudolf Mau, Berlin 1992, S. 220-240.

Ohst, Martin; Schleiermacher und die Bekenntnisschriften. Eine Untersuchung zu seiner Reformations- und Protestantismusdeutung (Beiträge zur Historischen Theologie, Bd. 77), Tübingen 1989.

Pelikan, Jaroslav; Leopold von Ranke as Historian of the Reformation, in: Georg G. Iggers / J.M. Powell (Hg.), Leopold von Ranke and the Shaping of the Historical Discipline, Syracuse–New York 1990, S. 89-98.

- Pfnür, Vinzenz; Die Einigung bei den Religionsgesprächen von Worms und Regensburg 1540/41 eine Täuschung?, in: Gerhard Müller (Hg.), Die Religionsgespräche der Reformationszeit (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 191), Gütersloh 1980, S. 55-88.
- Rauscher, Anton (Hg.); Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963, Bd. II, München–Wien 1982.
- Reinhardt, Rudolf (Hg.); Verzeichnis der gedruckten Arbeiten Johann Adam Möhlers (1796–1838), aus dem Nachlaß Stefan Lösch, Göttingen 1975.
- Rogge, Joachim; Kirchentage und Eisenacher Konferenzen, in: J. F. Gerhard Goeters / Joachim Rogge (Hg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Ein Handbuch, Bd. II: Die Verselbständigung der Kirche unter dem königlichen Summepiskopat (1850–1918), hg. v. Joachim Rogge u. Gerhard Rubach, Leipzig 1994, S. 42-55.
- Rohls, Jan; Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd. I: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert, Tübingen 1997.
- Säger, Eugen; Die Vertretung der Kirchengeschichte in Freiburg von den Anfängen bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, Freiburg/Breisgau 1952.
- Sauter, Gerhard; Art. Rechtfertigung V. Das 17. und 18. Jahrhundert, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXVIII, Berlin–New York 1997, S. 328-336.
- Scheffczyk, Leo; Friedrich Leopold zu Stolbergs „Geschichte der Religion Jesu Christi“. Die Abwendung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung und ihre Neuorientierung im Zeitalter der Romantik, München 1952.
- Scherer, Emil Clemens; Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen, Freiburg/Breisgau 1927.
- Schiel, Hubert; Bischof Sailer und Ludwig I. von Bayern. Mit ihrem Briefwechsel, Regensburg 1932.
- Schmidt, J.; Karl Adolph Menzel. Königlich Preußischer Consistorial- und Schulrath, in: Schlesische Provinzialblätter Neue Folge 9 (1870), S. 589-600.
- Schmidt, Jonas; Art. Planck, Gottlieb Jakob, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, begr. u. hg. v. Friedrich Wilhelm Bautz, fortgef. v. Traugott Bautz, Bd. 7, Herzberg 1994, Sp. 705-710.
- Schmidt, Martin; Karl Bernhard Hundeshagens (1870–1873) theologisch-politische Diagnose der Zeit im Jahre 1847, in: Heidelberger Jahrbücher 15 (1971), S. 20-56.
- Schmidt, Martin; Das moderne katholische Lutherbild von Ignaz Döllinger bis Otto Hermann Pesch, in: Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte 42 (1975), S. 193-216.
- Schmidt-Clausen, Kurt; Vorweggenommene Einheit. Die Gründung des Bistums Jerusalem im Jahre 1841 (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Bd. 15), Berlin–Hamburg 1965.
- Schoeps, Hans-Joachim; Die Erfurter Konferenz von 1860 (Zur Geschichte des katholisch-protestantischen Gesprächs), in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 5 (1953), S. 135-159.

Schnabel, Franz; Deutschlands geschichtliche Quellen und Darstellungen in der Neuzeit. Erster Teil: Das Zeitalter der Reformation 1500–1550, Berlin-Leipzig 1931.

Ders.; Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, 4 Bde., Freiburg/Breisgau 1929–1937.

Schwaiger, Georg; Ignaz von Döllinger (1799–1890), in: Heinrich Fries / Georg Schwaiger (Hg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. III, München 1975, S. 9–43.

Ders.; Luther im Urteil Ignaz Döllingers, in: Luther in der Neuzeit. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 192), hg. v. Bernd Moeller, Gütersloh 1983, S. 70–83.

Ders.; Ignaz von Döllinger: Der Apologet – Jahre der Wandlung, in: Münchener theologische Zeitschrift 41 (1990), S. 197–214.

Schwarzer, Ottfried; Karl Adolf Menzel, in: Schlesische Lebensbilder, Bd. II, Breslau 1926, S. 173–183.

Schulin, Ernst; Universalgeschichte und Nationalgeschichte bei Leopold von Ranke, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), Leopold von Ranke und die moderne Geschichtswissenschaft, Stuttgart 1988, S. 37–71.

Smend, Rudolf; Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780–1849), in: Ders., Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten, Göttingen 1989, S. 38–52.

Speigl, Jakob; Traditionslehre und Traditionsbeweis in der historischen Theologie Ignaz Döllingers, Essen 1964.

Stegmann, Franz Josef; Von der ständischen Sozialreform zur staatlichen Sozialpolitik. Der Beitrag der Historisch-Politischen Blätter zur Lösung der sozialen Frage (Politische Studien, Beiheft 4), München–Wien 1965.

Steinacker, Peter; Art. Kirchentage, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. XIX, Berlin–New York 1990, S. 101–110.

Tessitore, Fulvio; Rankes „Lutherfragment“ und die Idee der Universalgeschichte, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), Leopold von Ranke und die moderne Geschichtswissenschaft, Stuttgart 1988, S. 21–36.

Turtur, Ludwig / Bühler, Anne Lore; Geschichte des protestantischen Dekanates und Pfarramtes München 1799–1852. Ein Beitrag zur bayerischen Religionspolitik des 19. Jahrhunderts (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, Bd. 48), 1969.

Vierhaus, Rudolf; Die Idee der Kontinuität im historiographischen Werk Leopold von Rankes, in: Wolfgang J. Mommsen (Hg.), Leopold von Ranke und die moderne Geschichtswissenschaft, Stuttgart 1988, S. 166–175.

Vigener, Fritz; Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus: Möhler, Diepenbrock, Döllinger, München-Berlin 1926.

Völker, Karl; Die Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung, Tübingen 1921.

Wacker, Annekatriin; Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland (1838–1923), in: Heinz–Dietrich Fischer (Hg.), Deutsche Zeitschriften des 17.–20. Jahrhunderts (Publizistik-historische Beiträge, Bd. 3), Pullach bei München 1973, S. 141-154.

Wagner, Harald; Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler (Beiträge zur ökumenischen Theologie, Bd. 16), München–Paderborn–Wien 1977.

Ders. (Hg.); Johann Adam Möhler (1796–1838). Kirchenvater der Moderne (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr. 20), Paderborn 1996.

Wagner, Falk; Art. Rationalismus, II. Theologisch, in: Gerhard Müller (Hg.), Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXVIII, Berlin–New York 1997, S. 170-178.

Weber, Bernhard; Die „Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland“ als Forum für Kirchen- und Konfessionsfragen, Phil. Diss. München 1983.

Wendt, Heinrich; Ignaz von Döllingers innere Entwicklung, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 24 (1903), S. 281-309.

Wenig, Otto; Rationalismus und Erweckungsbewegung in Bremen. Vorgeschichte, Geschichte und theologischer Gehalt der Bremer Kirchenstreitigkeiten von 1830 bis 1852, Bonn 1966.

Weiß, Otto; Das Gedächtnis des 100. Todestages Johann Joseph Ignaz von Döllingers. Ein Forschungsbericht, in: Historisches Jahrbuch 112 (1992), S. 482-495.

Wulfmeyer, Hans; Ernst Wilhelm Hengstenberg als Konfessionalist, Diss. phil. Erlangen–Nürnberg 1970.

Wuttke, Heinrich; Karl Adolf Menzel, in: Religion und Staatsidee in vorchristlicher Zeit und die Frage von der Unfehlbarkeit der biblischen Bücher in der christlichen Zeit. Aus dem Nachlasse Karl Adolf Menzels hg. v. Heinrich Wuttke, Leipzig 1872, S. V-XLIV.

Zinke, Karl; Zustände und Strömungen in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung des Aufklärungs-Zeitalters im deutschen Sprachgebiet (Teildruck), Diss. theol. Breslau 1933, Bernau bei Berlin 1934.

Zscharnack, Leopold; Reformation und Humanismus im Urteil der deutschen Aufklärung. Zur Charakteristik der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, in: Protestantische Monatshefte 12 (1908), S. 81-171.

## Hilfsmittel

Aland, Kurt; Hilfsbuch zum Lutherstudium. Bearbeitet in Verbindung mit Ernst Otto Reichert und Gerhard Jordan, 3., neubearb. u. erw. Aufl., Witten 1970.

Bautz, Friedrich Wilhelm (Hg.); Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bde. 1-2, Hamm/Westfalen, 1976/1990, Bde. 3-15 fortgef. v. Traugott Bautz, Herzberg 1992-1999.

Allgemeine Deutsche Biographie, Bde. 1-56. Auf Veranlassung seiner Majestät des Königs von Bayern hg. durch die historische Commission bei der Königl. Akademie der Wissenschaften, Neudruck der 1. Aufl. von 1875–1912, Berlin 1967–1971.

Galling, Kurt (Hg.); *Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 7 Bde., 3., völlig neu bearb. Aufl., Tübingen 1957–1965.

Höfer, Josef / Rahner, Karl (Hg.); *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*, 10 Bde., 2., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg/Breisgau 1957–1965.

Kasper, Walter m.a. (Hg.); *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*, Bde. 1-7, 3., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg/Breisgau–Basel–Rom–Wien, 1993–1998.

Krause, Gerhard / Müller Gerhard (Hg.); *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Bde. I-XXIX, Berlin–New York, 1977–1998.

Schottenloher, Karl (Hg.); *Bibliographie zur Deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517–1585*, 6 Bde., Leipzig 1933–1940, 7. Bd. bearb. v. Ulrich Thürauf, Stuttgart 1966.