

Schnittpunkt der Konfessionen

Ein Beitrag zur Tübinger Theologie des 19. Jahrhunderts

Von Ernst Müller

Fast dreihundert Jahre war die vom Grafen Eberhard am Ende des Mittelalters gegründete Hochschule ausschließlich Verkünderin des reformatorischen Gedankengutes in allen seinen Entwicklungsstufen. Die herzoglichen Beamten, ob sie Mediziner oder Juristen, Lehrer oder Diener der Kirche waren, hatten sich beim Amtsantritt auf die Konkordienformel von 1580 verpflichten müssen. Durch den Erlass König Wilhelms I. vom 25. Oktober 1817 wurde eine katholisch-theologische Fakultät mit den gleichen Rechten wie die anderen Fakultäten errichtet. Gleichzeitig bestimmte der Staat das frühere collegium illustre zur Ausbildungsstätte für katholische Internatszöllinge und stellte so die Parität zum königlichen Stipendium, dem evangelischen Stift her. Damit waren die Voraussetzungen für einen theologischen Wettstreit der beiden Kirchen und ihrer wissenschaftlichen Vertreter gegeben. Der protestantische Glaube hatte kein Privileg mehr, der allein rechtsgültige im Staat Württemberg zu sein. Der Staat schützte in gleicher Weise die Lehre und die Kirche beider Konfessionen. Das Odium einer irrgigen Papistenreligion verlor seine polemische Wirkung, die sie in den dogmatischen Lehrbüchern der Tübinger Professoren jahrhundertlang ausgeübt hatte. Den evangelischen Studierenden war es gestattet, Vorlesungen bei den Katholiken zu hören, und die Lehrerschaft der katholischen Fakultät las der Gesamtheit der Studierenden öffentliche Kollegs.

Mit dem Erscheinen von Johann Adam Möhlers weitläufigem Opus „Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften“ im Jahre 1832 war die evangelische Fakultät aufgefordert, die protestantische Lehre zu verteidigen. Ferdinand Christian Baur, das Haupt der „Tübinger Schule“, verfaßte eine ebenso weitgespannte Gegenchrift.

Ich will versuchen unter Absehung des heutigen Standes der theologischen Forschung, also rein geisteswissenschaftlich einige der wichtigsten Kontroversen beider Schriften als einen Beitrag zur Theologie des von Schleiermacher und Hegel beherrschten theologischen Denkens jener Epoche darzulegen.

Möhler und Baur sind sich einig, daß es für die Sache

des Christentums förderlich sei, die bestehenden Glaubensunterschiede nicht zu verwischen oder in einer verschwommenen una sancta-Vorstellung untergehen zu lassen, sondern so scharf wie möglich zu profilieren. In der Methode aber unterscheidet sich Baur gleich zu Beginn von Möhler. Er erweist sich als der methodisch Stärkere, dem kein Widerspruch entgeht, in den sich sein Kontrahent verfangen hatte, der vor allem gegen jede Art von Mystizismus und moralisierende Expektorationen das scharfe Schwert des wissenschaftlichen Denkens zückt.

Weder ein religiöses noch ein polemisches Interesse, weder der Samen der Märtyrer oder der Sieg des Lichtes über die Finsternis, weder die bloße Aufzählung einer Menge von Tatsachen noch ein selbst konstruiertes Urevangelium können zum letzten Verständnis der Wahrheit und der Tiefe der Lehrsätze beitragen oder sie in ihrer gemeinten Tiefe verstehen. Gegen Möhler, der von absoluten Größen und Wahrheiten der Kirche ausgeht, und an ihnen den Irrtum der reformatorischen Dogmen feststellt und ablehnt, faßt Baur das Dogma als einen Prozeß, als eine Werdenmöglichkeit auf. Alle Veränderungen, Gegensätze und Unterschiede in den Lehrmeinungen etwa von der Reformation ab sind nicht gegen den katholischen Lehrbegriff polemisch zu verwenden, sondern als organische Teile des Ganzen auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu untersuchen, um sie der Idee der Kirche sinnvoll dienstbar zu machen.

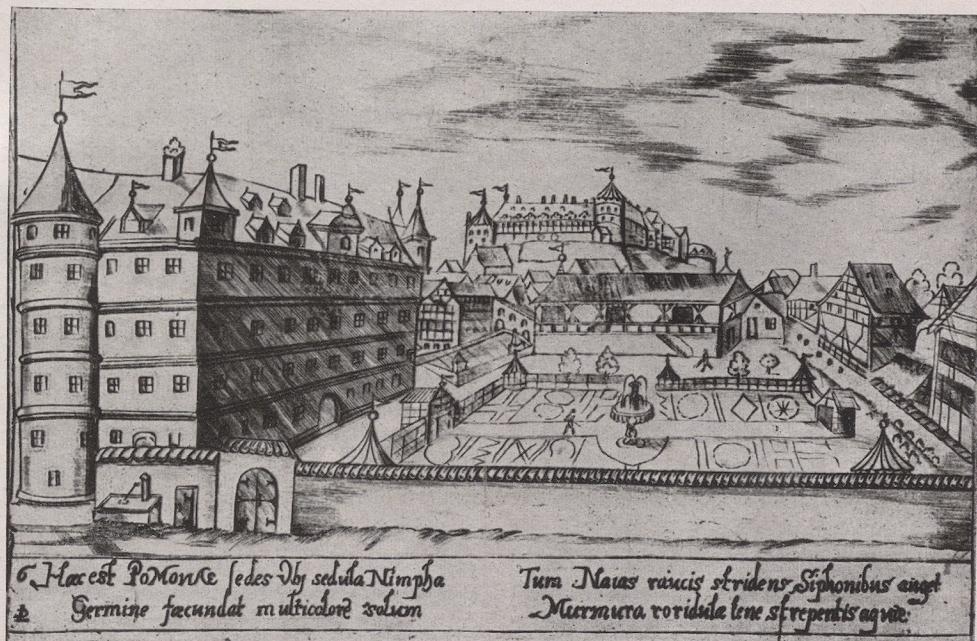
Das ist in der Tat die Methode, die zum mindesten seit Schleiermacher im 19. Jahrhundert als protestantisch gegolten hat. Es ist die Rückführung der theologischen Arbeit auf die Anthropologie oder mit Schleiermacher auf das christliche Bewußtsein. Aber dasselbe Anliegen sprach auch Möhler in seiner Vorrrede aus. Auch er versucht den einseitigen Rationalismus, Naturalismus und die protestantische Orthodoxie hinter sich zu lassen und das gegenwärtige Bewußtsein, das „Menschliche am Christentum“ zum Prinzip zu erheben.

Freilich gerät er mit Baur sofort in den schärfsten Konflikt, wenn er behauptet, daß die katholische Wahrheit ein für alle mal die einzige mögliche Synthese sei, die Aufklärung und Orthodoxie überwinden und der Einseitigkeit überführen könne.

Da die Vernunft etwas Sachliches ist und auf die Sache selbst abzielt, macht Baur seinen Kontrahenten auf eine Mißachtung der Vernunft aufmerksam, wenn Möhler die These verficht, alle reformatorischen Lehrsätze seien rein subjektive und daher willkürliche Schöpfungen von Menschen. Das katholische Dogma dagegen habe keine Theologen zu Urhebern, sondern die Kirche als überpersönliche Größe. Die Reformatoren hätten sich gleichsam als kleine Christusse gebärdet und sich auf eigene Faust eine Erlösungstheorie vorgemacht. Wäre Möhlers These richtig, dann wäre allerdings der Lehrlatz nichts als bloßes Erzeugnis der ketzerischen Selbstsucht. Mit gleichem Recht könnte man die Dogmenbildung der alten Kirche auf die Subjektivität der Kirchenväter zurückführen, ja man müßte das sogar tun, will man die gleiche methodische Vernunft in der alten wie der neuen Kirche als wirksam annehmen, entgegnet Baur. Menschenwerk ist alles Dogma. Subjektivität bei den katholischen Dogmen zu leugnen, heißt eine petitio principii begehen und den Standpunkt der christlich erleuchteten Vernunft verlassen. Damit weist Baur Möhlers zweite These zurück, daß der Grundsatz der Reformatoren, nur die Autorität der Schrift anzuerkennen, ein grundloses Vorgeben sei. Bestimmt das Symbol eine für den Glauben gültige allgemeine und objektive Wahrheit, dann müßte zuerst untersucht werden, ob der katholische Traditionsbegriff ein sicheres Kriterium darbietet, Allgemeines vom

Besonderen zu unterscheiden. Anerkennt man aber die Tradition als gleichwichtige Autorität wie die Schrift, was Baur auch tut, dann ist es nicht mehr erlaubt, den Reformatoren die Beschränkung auf die Schrift zum Vorwurf zu machen. Jedem ist vom Standpunkt der Vernunft aus das Seinige zu lassen. An Gründen für die alleinige Autorität der Schrift hat es den Reformatoren nicht gemangelt. Das protestantische Symbol ist auf die Schrift gegründet und daher genau so objektiv wie das katholische. Die Schrift gilt den Protestantern als norma normans für die norma normata der Symbole. Im Symbol drückt sich nicht eine inspirierte Persönlichkeit aus, ob sie nun Luther oder Augustin heißt, sondern eine aus der Schrift gewonnene biblische Wahrheit. Es ist auch schwer einzusehen, inwiefern das Wirken des Geistes bloß auf das apostolische Zeitalter hätte beschränkt sein sollen. In der Verfechtung des Traditionsbegriffes hat in der Tat die katholische Kirche ein Schwert in der Hand, das den weit traditionsloseren Protestantenten manche Wunden schlagen kann.

Greifen wir aus der Fülle der Kontroversen die Lehre von der Erbsünde und der Natur des Menschen heraus. Möhler sagt, Luther habe dem Menschen post lapsum Adae alle Anstrengungen, das Gute zu tun, und alle natürlichen Fähigkeiten, Gott zu vertrauen, abgesprochen. Der Mensch sei radikal in die Erbsünde hineingeboren, seine Ebenbildlichkeit sei



Collegium illustre in Tübingen. Kupferstich von Ditzinger nach Neyffer, um 1607



Ferdinand Christian Baur
geboren 1792 in Schmiden, gestorben 1860 in Tübingen

ihm mit der Wurzel ausgerissen. Luthers Erbsündenlehre sei deshalb gnostisch und manichäisch und eine offensichtliche Irrlehre. Der Mensch ähnele in dieser Lehre mehr dem Tier und dem Teufel als seinem Schöpfer. Die Folge davon sei, daß der Mensch ohne freien Willen immer nur die Werke des Teufels tun müsse, nie das Gefühl einer Schuld, ja nicht einmal das Gefühl seiner Sündhaftigkeit haben könne. „Er mag rasen, er mag wüten und zerstören, aber seine Handlungsweise wird nicht anders als die eines wilden Tieres“ (Möhler). Baur stellt fest, daß eine solche Auslegung der Erbsünde, wie sie hier Luther zugeschrieben ist, weder jemals in der katholischen Kirche noch in der reformatorischen gewagt worden sei. Die Möhlersche Darlegung stehe einzig da. Im reformatorischen Symbol wird lediglich behauptet: Die Erbsünde vernichtet nicht die natürliche Vernunft, die *capacitas*, die *aptitudo*, die *jusititia civilis* zu erlangen, aber sie genügt nicht, um Gott so zu lieben, wie der Mensch ihn lieben sollte. Die Vernunft kann nicht auf die *res spirituales et divinas* angewendet werden. Im weltlichen Umkreis betätigt sich nach reformatorischer Lehre die Vernunft so vollkommen wie es auch das katholische Dogma will, aber der Mensch

kann sich mit ihr nicht in die Sphäre der geistlichen und göttlichen Dinge erheben; das aber ist nach Baur die Erhebung in die höhere Potenz des christlich verstandenen Geistes. Er wirft Möhler deswegen mit der Sprache Schellings und Hegels eine Begriffsverwirrung vor. Wenn Möhler mit Luther dem Menschen jeden natürlichen Geist und jede Geisttätigkeit abspricht, dann hat er die unbestritten qualitative Geistminde rung des gefallenen Menschen mit einem völlig unrichtigen quantitativen Geistverlust identifiziert. Hätte er recht, dann könnte einem so vertierten Menschen auch keine Erlösung zuteil werden.

Das Böse, so legt Baur die lutherische Erbsünde aus, ist nicht als eine unverdrängbare Substanz in den gefallenen Menschen gelegt; wäre dem so, hätte Möhlers Tadel Gültigkeit, der Mensch wäre ein Werkzeug des manichäischen Bösen. Aber dagegen steht die Konkordienformel, die sich gegen den Vorwurf des Manichäismus schützt. Auch Luther nennt die Sünde keine *substantia*, nur eine *essentia*, was nicht das gleiche ist. Gewiß – der gefallene Mensch steht im Stande der Sündhaftigkeit, es ist sein natürlicher Stand, denn nur so kann er in den Stand der Wiedergeburt, der Erlösung kommen und der Gnade teilhaftig werden. Wobei freilich die Wiederherstellung des Menschen in den Stand der *justitia originalis* nicht durch einen übernatürlichen Akt verwirklicht wird, wie Möhler will, sondern in der Natur des Menschen selbst stattfindet. Denn der Mensch hat post *lapsum* nicht seine ihm geschenkte Übernatur verloren, er bleibt auch im Stand der Wiederherstellung derselbe Mensch mit derselben Natur, der seine Pflichten und Aufgaben in der Welt verwirklicht. Die Sünde ist nicht zu verwechseln mit der sinnlichen oder charakterlichen Natur des Menschen, die immer dieselbe individuell-geschichtliche bleibt und teils aus den Erbanlagen, teils aus der Erziehung geformt und für den Dienst an der Welt ertüchtigt wird. Baur erweist sich als ein guter Hegel-Schüler, wenn er das Böse oder die Sünde als den Zustand „der nackten Endlichkeit, der (aller höheren Potenzen) entblößten, auf sich beschränkten, sich selbst überlassenen Natur“ definiert. Damit nähert sich Baur aber der von Möhler gelehnten und mit der altkirchlichen übereinstimmenden Auffassung vom Menschen, die unter dem Namen des Pelagianismus dogmatische Streitigkeiten seit Augustin entfesselt hat. Er weicht nur in der Lehre von der Übernatur von Möhler ab und behauptet, um seine protestantische „Würde des Menschen“ zu retten, ein Zusammenfallen des Göttlichen und Menschlichen im Menschen selbst, wobei freilich der Unterschied des Menschlichen und Göttlichen

trotz der Einheit nicht aufgehoben sein soll. Damit ist dem Menschen dann auch mehr mitgegeben und aufgegeben als die Lehre von der bloßen Ebenbildlichkeit ausdrücken kann. Mit dieser Auffassung kann Baur dann mühelos Möhlers These widerlegen, daß die Reformatoren durch die Leugnung des freien Willens im Menschen Gott zum Urheber des Bösen und den Menschen zum Tier ohne sittliche Entscheidungsfähigkeit gemacht haben.

Wie aber könnte der gute, heilige Gott zum Bösen antreiben? Wie überhaupt kann das Böse in die Welt kommen, da Gott nur gut gedacht werden kann? Wir stehen vor der Lehre vom Teufel als dem Widersacher Gottes. Es ist der gnostische Dualismus der Zweiweltentheorie, die in solcher Problematik angeschnitten wird. Gegen Möhler werden zunächst die scharfen Sätze der Konkordienformel und ihre absolute Verwerfung der calvinischen Prädestinationslehre – Calvins finstere Herrschaft sagt Möhler, sei im modernen Protestantismus Gott sei Dank schon gebrochen – ins Feld geführt. Damit liege es klar am Tage, daß die Reformatoren mit der Lehre von der Freiheit stehen und fallen, auch die Teufelslehre nur als Teil der Gotteslehre verstanden werden darf. Wer nicht selig werden will, braucht es nicht zu wollen. Der Mensch hat die freie Wahl der Entscheidung. Der Gott widerstrebende Wille gehört eben so zur Natur des Menschen wie seine Hingabe an den Schöpfer, dem er alles verdankt. Der Teufel herrscht nicht wirklich, nur scheinbar und muß abfahren, sobald es Gott will. Baur definiert das liberum arbitrium als ein aequilibrium, eine völlige Indifferenz wie bei einer Waage, die nach der einen oder anderen Seite ausschlagen kann. Das heißt, der Mensch steht stets auf dem Sprung zum Guten oder zum Bösen. Das eine hat so wenig Übergewicht wie das andere. Bei der Auslegung des servum arbitrium Luthers hilft er sich so, daß, wenn Gottes omnipotentia im Bösen wie im Guten wirkt, Gott dennoch nicht für das Böse verantwortlich gemacht werden kann, weil das Böse das Endliche, Niedrige sowohl in der Weltgeschichte als auch im Menschen ist, und daher gar kein Betätigungsfeld für Gott sein kann. „Gott wirkt zwar in den Bösen, aber nicht sofern sie böse sind.“ Eine ähnliche Vermittlungsaktion entwickelt Baur der katholischen Lehre von der Rechtfertigung gegenüber. Er stellt zunächst die Differenzen fest: Möhler sieht das Wesen der Rechtfertigung in der Heiligung, die Reformatoren in der Sündenvergebung. Daraus ergibt sich: die Rechtfertigung ist im Katholizismus nie etwas völlig Abgeschlossenes und Fertiges, während die protestantische Sündenvergebung ein ein-

maliger Aktus ist, der das Verhältnis des Menschen zur rechtfertigenden Gnade für immer festlegt. Möhler behauptet, nach Luthers Erbsündelehre verhalte sich der Mensch bei der Rechtfertigung bloß passiv; er tue nur so, als ob ihm die Sünden vergeben seien, er bleibe nach wie vor sündig. Gott könne die Sünde dem radikal verderbten Menschen gar nicht anrechnen, denn sie sei notwendig. Diesen Vorwurf widerlegt Baur damit, daß er die Heiligung als eine relative, keine absolute auffaßt; der Mensch zweifelt zwar nicht an der Wirkung der Rechtfertigung, aber sein Verhältnis zu Gott wird durch sie nicht passiv und beruhigt, seine Gewißheit nicht absolut, weil er die Befreiung von Sündenschuld nicht, wie der Katholik, mit der Heiligung begründet. In diesem Zusammenhang wirft Baur Möhler die bloße Intellektualität des Glaubensbegriffes im Katholizismus vor. Die katholische Glaubensauffassung wende sich an die Erkenntniskräfte des Menschen, die protestantische Auffassung vom Glauben aber stelle den ganzen Menschen und sein seelisches Vermögen in Rechnung. Im Protestantismus sei Glaube das beseigende innerste Prinzip, der Mittelpunkt, von dem alle willentlichen und geistigen Tätigkeiten ausgehen. Baur will auch hier wieder einen Vermittlungsbeweis gegen den Katholizismus führen: Der Katholik läßt den Glauben von der Intelligenz aus über das Gefühlsleben in den Willen eindringen. Erkenntnis und Wille stünden sich abstrakt gegenüber, eine Vermittlung fehle, diese sei aber die in der Tiefe des Gemüts liegende spekulativ gewonnene Einheit von Verstand und Wille. In dieser Einheitstiefe sei erst der Mensch ganz er selbst, Wesen und Sein fallen zusammen. Daraus röhre das protestantische Selbstbewußtsein, in dem die Sünde die eigene Nichtigkeit vor Gott und die Würde der Gottheitshaberschaft mitgesetzt sind. Dem katholischen Glauben fehlte diese Einheit und daher auch das tiefere Bewußtsein der Sünde, was sich in den Lehrsätzen des Tridentinums von der Rechtfertigung niedergeschlagen hat. Die Differenzen zwischen dem katholischen und dem protestantischen Glauben sind unauflösbar, sie wurzeln im Wesen der beiden Glaubenssysteme, im Wesen dessen, was der Protestantismus vom Menschen fordert und wie er ihn in einer angespannten Versittlichung gegen das Böse begrenzt. Das „sola fide“ Luthers erklärt Möhler für eine Fälschung; im Text heiße es nur „fide“. Daher röhrt dann nach Möhler die protestantische Irrlehre von der Unverdienstlichkeit der Werke. Auch hier versucht Baur zu vermitteln. Beide Glaubenslehren sind sich einig, daß den Werken ein sittlicher Wert zukommt, wobei

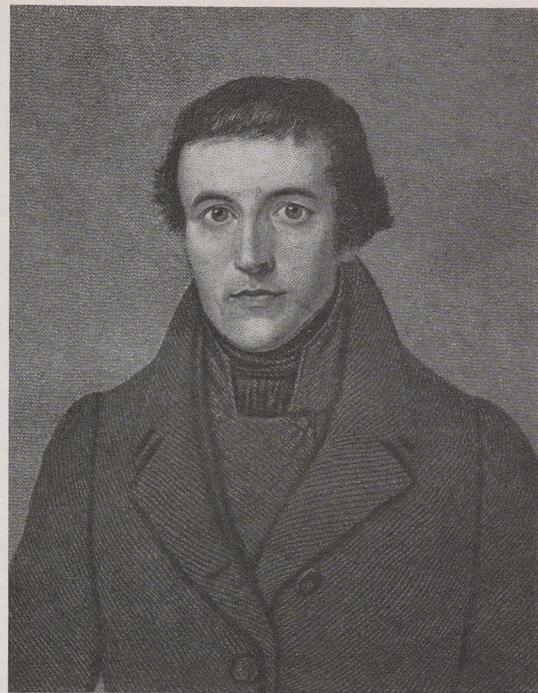
es nicht viel Unterschied macht, ob man die Werke als Früchte des Glaubens oder als Taten der Liebe (Katholizismus) ansieht. Darum ist Baur gegen Möhlers Thesen, daß dem Protestant, der die Heiligung nicht zum Grundprinzip der Rechtfertigung macht, das Tun von Gott wohlgefälligen Werken schlechthin verwehrt sei, aufs äußerste befremdet. Gänzlich abweisend ist er auch gegen Möhlers These, der protestantischen Lehre fehle das Erhabenste der christlichen Sittenlehre, die Lehre von den opera superrogationis, von Werken, die mehr als genügen. Es ist selbstverständlich, daß eine protestantische Lehre, die dem Glauben eine solche Realität zuweist, auch für die Realität der guten Werke nicht blind sein kann. Glaube und Werk sind im Protestantismus eine Einheit, das eine und das andere. Wenn die Verdienstlichkeit der Werke im Protestantismus geleugnet wird, dann nur darum, weil auch das vollkommenste Werk, die beste Liebestat in völliger Unangemessenheit steht, Gott, dem Schenker der Rechtfertigung damit imponieren zu können, aber auch unangemessen ist zum sittlichen Anspruch selbst, der mit einer gestuften Bewertung von Leistungen nie befriedigt werden kann. Auch der Ge-rechtfertigte bleibt in seinem neuen Stand in derselben Distanz zu Gott, er ist nichts Besseres und Heiligeres geworden dem Nichtgerechtfertigten gegenüber, so daß er nun plötzlich gute Werke tun konnte, während er vorher nur dem Teufel diente. Auch der Wiedergeborene ist Sünder und kann das Gesetz nicht erfüllen, ist den Anstrengungen nicht entheben, ständig zu fallen und im Fall wieder kraftvoll aufzusteigen, sich selbst zu verbessern in einem unabschließbaren Prozeß. Eine auch nur approximative Annäherung an die Unsündlichkeit, ja an Christus selbst, ist dem Protestant verwehrt, während der Katholik eine vollkommene Konformität mit dem Sittengesetz erreichen kann. Die Sittenlehre der Katholiken ist statisch, die protestantische dynamisch. Für den Protestant stehen alle seine Handlungen, die er tut, unter der Pflicht, die ihm gebietet, darum kann es für ihn keine überverdienstlichen Werke geben, die doch nur voraussetzen, daß es eine Lebenssphäre gibt, in der die Pflicht dem Menschen nicht gebietet.

In der Lehre von den Sakramenten bestreitet Möhler, daß der Protestantismus überhaupt echte Sakramente kenne. Ein Sakriment ist wirkungslos, wenn man, wie es der Protestantismus tut, das opus operatum nicht anerkennt. Das opus operatum sagt, daß der Mensch beim Empfang der Sakramente sich so der göttlichen Tätigkeit hingibt und ihrer gewiß wird,

dafür er nicht bloß passiv einfach empfängt, sondern dabei selbst empfänglich sein muß. Wenn die Reformatoren schon keine Heiligung etwa im Abendmahl zulassen, so sei es nur folgerichtig, argumentiert Möhler, wenn sie auch die Sakramente nicht als objektiv wirkende Gnadenmittel betrachten, die den Menschen heiligen, sondern sie bloß als Beruhigungstrost verstanden wissen wollen. Das protestantische Sakriment habe lediglich die Aufgabe, den subjektiven Zustand der Furcht, die Sünden könnten vielleicht nicht vergeben werden, zu vertreiben. Wenn man die Wirkung des Christentums allein auf die Rechtfertigung konzentrierte, dann sei es nur folgerichtig, wenn man die Gnadenmittel entbehren wolle. Baur entgegnet: Es ist nicht richtig, daß das opus operatum bei den Protestanten fehlt, wenn darunter die objektive vom Glauben des Menschen unabhängige Wirkung der Sakramente verstanden wird und der Katholizismus den Glauben beim Empfang der Sakramente nicht ausschließt. Dennoch hängt beim Protestant die Wirkung des Sakramentes in völlig anderer Weise als beim Katholiken vom Glauben ab. Eine bloße Disposition, ein bloßes Nichtwiderstreben genügt hier nicht. Die vom Katholizismus geforderte Empfänglichkeit für die sakramentale Gnade darf kein Minimum sein, vielmehr muß die Subjektivität so stark wie möglich an die Objektivität hingeben sein. Die Sakramente sind nicht bloß wie ein Unterpfand des Glaubens an die Sündenvergebung, sondern die wahre Anwesenheit des Christus in Wein und Brot (Luther). Und darum bewirken sie nicht bloß die Vertreibung eines Furcht-zustandes, sondern teilen durch die heiligende Gnade eine das geistliche Leben weckende und erneuernde göttliche Kraft mit. Aber gegen den Katholizismus spricht Baur den Sakramenten, wie sie im Protestantismus gespendet werden, jede Art von magischer Wirkung ab; im Grunde, meinte er, seien Sakramente nur Zeichen für den inneren geistigen Akt des Empfangenden.

Möhler bringt die Reduzierung der Siebenzahl der Sakramente, wie sie vom katholischen Traditionsbegriff gefordert werden müssen, auf die Zweizahl (Abendmahl und Taufe) bei den Protestanten in eine kausale Verbindung mit dem von ihm herausgestellten Gesichtspunkt, daß für Luther das Sakriment bloß auf die Sündenvergebung beschränkt ist. Die Sakramente sind auch für den Wiedergeborenen, den echt Gläubigen und den schon gottgeweihten Menschen da. Sie umschließen systematisch den ganzen Lebenslauf des christlichen Menschen. Sie sind für den irdischen Menschen Sinnbilder der gött-

lichen Kraft des himmlischen Lebens, stärkster Ausdruck der Lebengemeinschaft mit Christus. Baur lehnt eine solche an sich ideale Begründung ab. Die Reformatoren veranlaßte die Autorität der Schrift, bloß zwei Sakramente gelten zu lassen. Nicht das fromme Gefühl, die Harmonie des zyklischen Denkens durfte ihnen maßgebend sein, sondern allein „die nackte evangelische Wahrheit“. Im übrigen behandelt Möhler besonders die Taufe, die Buße und das Sakrament des Altars. Seiner Begründung der Taufe als „einem besiegelten Ablaßbrief für das ganze Leben“ stimmt Baur zu. Folgerichtig ist dann die Buße das Sakrament der Wiederanknüpfung der durch die Sünde abgebrochenen Gemeinschaft mit Gott. Baur weist aber Möhler auf die protestantische Lehre von der Erbsünde, die nichts anderes behauptet hat, als daß auch der aus dem Wasser und Geist Wiedergeborene in Sünden weiterlebt und darum der Buße bedarf. Daraus erhellte, daß die Protestanten die Buße als Sakrament nicht anerkennen können. Im Sündenstand, ist ihre Lehre, verliert der Mensch nie ganz den durch die Taufe erhaltenen Gnadenstand, die Verbindung mit Christus; und umgekehrt bedingt der Gnadenstand nicht den gänzlichen Verlust des Sündenstandes. Darum kann die Buße für sie kein Sakrament sein, da sonst die Taufe wiederholt werden müßte. So die spekulativen Erläuterungen Baur. Der Katholik erläutert die Buße durch die drei Momente der Reue, Beichte und Genugtuung. Die Protestanten kennen nur die Reue und den Glauben, also die unterste Stufe der Buße in der Form der conscientiae terrores. Das aber, meint Möhler, zeige, daß die Protestanten keine wahre sittliche Vorstellung vom Sündenschmerz kennen, denn eine solche contritio sei roh und werde durch äußere Vorstellungen wie etwa der Höllenqualen und anderer Schrecknisse im Menschen künstlich erzeugt. Die vollkommene Reue komme nicht aus der Furcht vor der göttlichen Strafe, sondern aus der unendlichen Liebe zu Gott und einem tiefen Abscheu vor der Sünde. Baur hilft sich gegen den Möhlerschen Vorwurf durch eine spekulativen Auslegung der Bestimmungen der Buße in der Augustana. Die melanchthonischen Begriffe mortificatio und vivificatio vergleicht er mit dem Begriffspaar contritio und fides und legt sie hegelisch als das Negative und das Positive aus. Dadurch, daß der Katholik die mortificatio übergeht, läßt er nur den Glauben im protestantischen Sinn gelten. Das aber, so wird gefolgert, bedeutet, der Katholik kennt den tödenden Sündenschmerz nicht, nur die Liebe Gottes. Denn die Liebe zu Gott kann nur die Folge der Tötung des Menschen durch die Sünde



Johann Adam Möhler
geboren 1796 in Igelsheim bei Mergentheim,
gestorben 1838 in München

sein. Die katholische Lehre läßt auch hier das Bewußtsein vom vollen, nackten Ernst der Sünde vermissen „und faßt daher die Reue erst auf dem Punkte auf, auf welchem die protestantische ihre contritio schon in die fides übergehen läßt.“ Eine solche Auffassung der Sünde roh und primitiv zu nennen, trifft daher nicht deren sachlichen Gehalt. Beichte ist für Möhler ein nach Außendringen des angefochtenen Innern, ein Bekennen und darum Anerkennen von Sündenschuld. Die menschliche Natur fordere sie, um sich selbst von deren Realität zu überzeugen. Reue kommt erst in der Beichte zur Vollendung. Der apriorischen Argumentation stimmt Baur zu, meint aber, daß die Beichte vor dem Priester nur zufällig und nicht notwendig sei. Im übrigen führt Möhler die Ablehnung der Beichte durch die Protestanten auch hier wieder auf einen angeblich falschen Sündenbegriff zurück, die katholische Auffassung betrachtet die Sünde als carnificatio concentiarum, unverdauliche Speise, die man „mit der Bewegung von Eingeweiden“ herauswerfen müsse. Das aber zeige wiederum, daß der Protestant im Grunde die Sünde gar nicht los werden wolle. Zuletzt noch eine Skizze der Differenzen in bezug auf das Meßopfer. Trotz wesentlicher Unterschiede

zwischen Lutheranern und Reformierten sind beide protestantische Kirchen sich doch einig, daß der katholische Opferbegriff nicht schriftgemäß sei. Die Präsenz Christi in der Eucharistie, die Luther lehrt, ist nicht identisch mit dem Opfer, das Möhler meint, ist auch kein bloßes Zeichen für ein Erinnerungsmahl (Calvin, Zwingli). Möhler begründet das Opfer mit der eucharistischen Herabkunft Gottes in forma filii als ein Gesamtverdienst, das uns Menschen angerechnet wird. Es ist nur ein Teil des ganzen Verdienstes Christi, also seines irdischen Wandels, seines Leidens und Sterbens in forma servi. Das Gesamtverdienst ist ein einziger Aktus des Opfers. Soweit deckt sich der Gedankengang mit dem lutherischen Sakramentsbegriff. Bedenklich für Baur wird erst Möhlers Unterscheidung, daß der Kreuzestod das objektive, die Eucharistie das subjektive Opfer für uns sei. Damit wird die Identität von Kreuzesopfer und Meßopfer in Frage gestellt, das blutige Opfer vom unblutigen, das unendliche vom endlichen getrennt, wenngleich wiederum entschieden die Identität beider Opfer behauptet wird. Bedenklich darum, weil die von Möhler beschriebenen Gefühle des Dankes, der Lobpreisung, der Anbetung, der Bitte um Förderung des Gehorsams und so weiter, die im Menschen bei der Entgegennahme der Eucharistie entstehen, das subjektive Element sind, das auch im protestantischen Sakramentsbegriff vollkommen enthalten ist. Genau so reiße Möhler die Kommunion der Gemeinde vom Opferakt des Priesters los und mache aus einer Handlung zwei Handlungen. Wert habe dann allein der sakramentale Akt, die Kommunion der Gemeinde selbst sei aber vom eigentlichen Opferakt ausgeschlossen. Der Akt des Priesters kann erfolgen und wirken auch ohne Anwesenheit der Gemeinde oder insofern dann ihre Anwesenheit geistig und mystisch zu verstehen ist. Das aber heißt: die katholische Lehre drängt das subjektive Element beim Sakrament zurück und verwandelt es in ein objektives, gesteht der subjektiven Aneignung nur ein Minimum zu und schaltet die selbsttätige Mitwirkung des Menschen aus. Möhlers subjektives Opfer ist also, von der Lehre her gesehen, ein Schein und ein Widerspruch. Dies der tiefere Grund, warum die Reformatoren das Meßopfer verworfen haben. Sic in aeternum disjungimur (Luther)!

Meine Darstellung bezweckte die Herausstellung des dogmatischen Hauptbestandes der beiden Konfessionen im Zeitalter der spekulativen Geist-Theologie. Daß Baur eine philosophisch stark determinierte Methode dabei anwandte und Möhler mehr die altchristlichen und unscharfen – mindestens nicht die

neuscholastischen – Begriffe für die Darlegung seiner Sache vortrug, ergibt eine gewisse Diskrepanz, auf die der philosophisch geschultere Baur dann auch bei Gelegenheit hinwies und seinen Kontrahenten oft mit einer eigenen Darlegung der Tridentinischen Erklärungen oder mit Bellarmin, der damals den Protestanten als der stärkste und klarste Systemdogmatiker galt, in Not brachte. J. B. Kuhn hat dann für den Ausbau der Tübinger dogmatischen Schule, ungleich schärfer mit dem Begriffsdenken des deutschen Idealismus bekannt als Möhler, der mehr Historiker war, die Lücken ausgefüllt, die Möhler hinterlassen hatte. Nach Baurs Systemleistung sank die tübingerische Schule rasch wieder in eine pietistisch gefärbte Rechtgläubigkeit oder in einen kritischen Liberalismus ab, gegen den Kuhn leicht zu operieren hatte, da die Richtung von D. F. Strauß die völlige Auflösung der Theologie in kritische Philosophie, der Lehrsätze in weltanschaulichen Monismus oder Pantheismus und der Kirche in eine überwundene Größe zur Folge hatte. Die evangelischen Vermittlungstheologen Tübingens haben sich rat- und hilflos mit der Bibelkritik herumgeschlagen, sind in den Historismus abgeglitten, auf dessen Feld freilich keine dogmatischen Entscheidungen mehr möglich waren.

In seiner Gegenschrift zu Möhler skizziert am Ende Baur den Gegensatz Protestantismus-Katholizismus ins geistesgeschichtlich Große und erfüllt damit Hegels und Schleiermachers Forderungen eines philosophisch-christlichen Bewußtseins auf der Höhe eines alle Entwicklungsstufen als notwendig und substantiell einbegreifenden dialektischen christlichen Universalismus. Dabei diente ihm Möhlers geistreicher Einfall, die Reformation sei wiedererstandener Gnostizismus, eine Art ketzerisches Hyperchristentum, zum Ausgang seiner Konstruktion einer religionsgeschichtlichen Deutung beider Konfessionen und ihrer Lehren.

Was richtig an Möhlers These ist, die Reformation habe die Dialektik zwischen dem absolut Bösen, Nichtigem, der vollkommenen Sündhaftigkeit und dem Erlösungsverlangen, dem Heil, dem ewigen Leben, der Gnade extrem gespannt (Lehre von der Erbsünde und der doppelten Prädestination), ist in der Tat eine erste Entwicklungsstufe im werdenden Katholizismus. Den Begnadeten, Erlösten, Verworfenen entsprechen die Pneumatiker, Psychiker und Hyliker der Gnosis, dem dualistischen Auseinanderreißen von Stoff und Geist, von Gott und Mensch, von Christus und gefallener Schöpfung entsprechen die Kämpfe der Reformatoren gegen die schola-

stischen Klammern des spätmittelalterlichen Christentums, die Abweisung des Pelagianismus und der Lehren von der Verdienstlichkeit der Werke, die Erhebung Gottes und seines Sohnes in die Glorien der richtenden und barmherzigen Majestät. Alle menschlichen, virtuosen Anstrengungen werden in die terrores des verzweifelten Gewissens hinabgestoßen, das sich ganz der Verworfenheit des Kreatürlichen aussetzt und sich ebenso ganz auf den rettenden Trost des verbum divinum wirft. Aber das Christentum greift in der Frühzeit über die Gnosis hinaus, indem es sich selbst begreift als die große Vermittlung von Heidentum und Judentum. Die einmalige Erlösungstat des Christus wird vom werdenden Katholizismus vermittelt durch die Übernahme des sakral-autoritären Charakters des antiken Priestertums, die katholische Trinitätslehre gewinnt Gestalt durch die Vermittlung der neuplatonischen Logoslehren und die Einzigkeit des Aeon Christus, seine Historizität und Faktizität ist nichts als die Erfüllung des vom Alten Bund geweissagten Messias. In der Scholastik erfolgt dann endgültig die Festigung der alleinigen Autorität der Kirche, der Sakramente, des Priester- und des Laienstandes, wobei wiederum die antike Philosophie das Denkschema für das Lehrsystem liefert. In der Reformation geschieht dann die Lostrennung des Protestantismus aus dem System der Vermittlungen der mittelalterlichen Kirche. Sie geschah nicht willkürlich, sondern war eine notwendige Folge des auch dem katholischen Christentum zugrunde liegenden und in steter Bewegung begriffenen gemeinsamen christlichen Prinzips. Der Geist des Christentums und nicht die Männer der Reformation ist der Vollstrecker dieser christlichen Revolution. Es handelt sich dabei aber überhaupt nicht um eine Umwälzung im politisch-weltlichen Sinn, noch weniger um einen Abfall und eine Ketzerei. Der Protestant kann die irenäische Formel ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei mit gleichem Recht zitieren, wenn er ihre Umkehrung mit zitiert: ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia.

Damit stehen wir wieder am Ausgangspunkt. Für den Protestanten ist Hl. Geist das Primäre, aber eingeschränkt auf die Schrift, die ihrerseits identisch sein soll mit dem Wort Gottes. Für den Katholiken – das hat vor allem J. B. Kuhn (Theologische Quartalschrift 1858) gezeigt – ist Kirche das Primäre, aber ausgeweitet auf Schrift und Tradition, wobei beide als die Wirkung des Hl. Geistes zu verstehen sind. Die Schrift ist für den Katholiken Quelle der Wahrheit, aber nicht Quelle des Glaubens. Glauben entsteht erst durch die Objektivierung der Wahrheit in der

Erkenntnis. Sie aber ist enthalten im Begriff der Tradition. Der Protestantismus übersieht diesen Wesensunterschied. Die Folge davon ist: es gibt für ihn keine Lehrautorität und damit keine Kirche. Anders steht das aus der Schrift herausgelesene Wort Gottes willkürlicher Auslegung offen. Kuhn macht gegenüber Baur dem Protestantismus deswegen den stärksten Vorwurf: die Beschränkung des Geistes auf das Schriftwort sei gleichbedeutend mit einem rein formalen, geistötenden Buchstabenprinzip. Das Wort Gottes verwandle sich in einen götzenhaften Buchstaben. Was dann noch als Geist übrig bleibe, sei der menschliche, nicht der göttliche Geist. Der menschliche, der jeden Irrtum (von der Mystik über den Rationalismus bis zu Hegel) als Wahrheit anbieten könne. Das Materialprinzip der Reformation, Luthers Rechtfertigung allein durch den Glauben, sei etwa der deutliche Versuch, das lebendige Wort Gottes unter eine einseitige dogmatische Grundvoraussetzung zu zwängen, der deutliche Versuch, die Wahrheit zu versubjektieren und den Glauben auszumerzen, der objektiviert die lückenlose Sukzession der Glaubenden ist. Die Apostel stehen auf den Schultern der Propheten und diese geben weiter an die Bischöfe und Konzilien. Die Einwände Kuhns treffen in der Tat das, was Baur unter Geist versteht. Es dürfte Baur schwer fallen, sein hegelisches Geistpathos, seine Stufenlehre vom Hl. Geist der durch die Kirche bewirkten Glaubenstradition abzugrenzen oder gar dessen Identität mit der Lehrüberlieferung des Katholizismus zu beweisen. Er müßte seine spekulativen, seine dynamische Geistvorstellung selbst aufgeben, bei der Kirche allenfalls am Schluß erscheint.

Für Baur gehört zum Wesen der Kirche, daß sie in keinem Stadium ihrer Offenbarung in das Sichtbare vollendet und am Ende ist. Der katholische Standort ist darum auf Kirche bezogen genau so einseitig wie der protestantische. Beide Prinzipien können sich aber in einem Dritten aussöhnen. Voraussetzung für eine künftige Aussöhnung beider Systeme ist, daß beider Tradition verlebt wird, der Verweltlichung und Aushöhlung entzogen und von jeder historisch bedingten Einseitigkeit befreit wird. Wenn Baur hier mehr von einem Glauben an die siegreiche Versöhnungskraft des christlichen Geistes getrieben wird, dann hat er diesen Glauben von der Philosophie Hegels geschöpft. Die Grenze ist erreicht, denn für den Christen beider Konfessionen wird christliche Geschichte nicht vom Geist der Philosophie, sondern vom lebendigen Gott der Schrift gemacht.