

Vilmars „Theologie der Tatsachen“ und die „Symbolik“ Johann Adam Möhlers

Von Friedrich Wilhelm Kantzenbach

I.

Die erste wissenschaftliche Untersuchung der theologischen Entwicklung August Friedrich Christian Vilmars verdanken wir W. Maurer.¹ Im Unterschied zu den neuesten Versuchen, Vilmars Theologie auf dem Wege einer systematischen, auf aktuelle theologische Probleme zugeschnittenen Fragestellung zu erhellen, wählte Maurer bewußt den Weg der theologiegeschichtlichen Methode. Er beschränkte sich bei seiner Darstellung im Zusammenhang eines weit umfassenderen Stoffgebietes auf den jüngeren Vilmar. Den akademischen Lehrer und seine Vorlesungen, wie sie uns fast vollständig in posthum herausgegebenen Werken vorliegen, faßte Maurer nicht mehr ins Auge.

Zugestandenermaßen erweckte und erweckt aber gerade der ältere Vilmar das Interesse der theologischen Nachwelt. Die Stimmen des 19. Jahrhunderts, die sich über den Systematiker Vilmar äußerten, vermochten mit kaum einer Ausnahme² ein sachliches Urteil über Vilmar abzugeben.

Nachdem Karl Barth in seinen Vorlesungen über „Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte“³ den Blick weiterer theologischer Kreise auf Vilmar gelenkt hatte, kam es wohl zu einer Fülle von Aufsätzen über Vilmar, aber zu kaum einem Beitrag, der eine Fortführung der theologiegeschichtlichen Fragestellung bedeuten konnte.

Es ist das unbestrittene Verdienst von E. Wolf, daß es doch wenigstens zu einer eindringenden theologischen Beschäftigung mit Vilmars Kirchen- und Amtsauffassung kam.⁴

¹ Aufklärung, Idealismus und Restauration. Studien zur Kirchen- und Geistesgeschichte in besonderer Beziehung auf Kurhessen, 1780—1850, II. Bd., 1930, 203 bis 260; vgl. weiter: W. Maurer in: Kirche im Aufbau, H. 8, 1938; ders. in: Lebensbilder aus Kurhessen, III. Bd., 1942, 371 ff.; K. Ramge: Vilmars Bedeutung für die Kirche der Gegenwart, Essen 1941 (nennt dort weitere Literatur); F. W. Hopf: August Vilmars Lutherverständnis in: Luther-Jahrbuch 1939, 72 ff. u. 1940, 107 ff.

² Als solche wäre zu nennen: F. H. R. von Frank: Dogmatische Übersichten und Kritiken, ZPK, LXIX. Bd., 3. H., 1875, 135 ff.; das Werk des Frhr. von Hodenberg: Die Dogmatik der Zukunft. Zum Verständnis der Vilmar'schen Theologie, Leipzig 1882, verzichtet auf den Aufweis der theologiegeschichtlichen Zusammenhänge.

³ 2. verb. Aufl., 1952.

⁴ Die von ihm geförderten Arbeiten: W. Wibbeling: Um die Freiheit des geistlichen Kirchenregiments, Beitr. z. ev. Theol., Bd. 6, 1941; B. Schlunk: Amt und Gemeinde im theologischen Denken Vilmars, 1947.

Auch die neuesten Vilmarstudien,⁵ so wertvoll sie in Einzelbeobachtungen sind, kranken an der Vernachlässigung der mit Vilmars Theologie verbundenen theologiegeschichtlichen Problematik, deren Erhellung dieser Beitrag sich annehmen möchte.

II.

W. Maurer hat nachgewiesen, daß Vilmar als Referent für Schulangelegenheiten im Kasseler Ministerium im Kreise um Hassenpflug und die Brüder Grimm zu seiner organischen Welt- und Geschichtsauffassung fand. In dieser Richtung bewegen wir uns auf sicherem Gelände.

Vilmar hat die Kasseler Zeit von 1831/32 aber auch dazu benutzt, theologische Lektüre zu treiben und seine Einsichten in das Wesen des Glaubens zu vertiefen. Die organische Geschichtsauffassung ist nur ein wesentlicher Bestandteil seiner späteren theologischen Konzeption, die in der von ihm gehaltenen Rede anlässlich des Augustana-Jubiläums (1830) sich in noch gar keiner Weise ankündigt.⁶ Vilmar hat sich nur sparsam über die Lektüre dieser Kasseler Zeit ausgesprochen. Er las Predigten des damaligen reformierten Hofpredigers Theremin in Berlin und wurde durch den Bericht Henrik Steffens: „Wie ich wieder Lutheraner wurde“ beeindruckt, weil er im Entwicklungsgang von Steffens den eigenen wiederfand, seine eigene Natur, „nur höher potenziert“. In der kirchlichen Tagesliteratur konnte Vilmar auch den Kampf der Lutheraner in der Unionskirche verfolgen, doch zeigt er sich von ihm nur oberflächlich berührt. Dagegen spielte die Lektüre der Symbolik des Tübinger katholischen Theologen Möhler eine entscheidende Rolle.⁷ Über dieses Werk hat sich Vilmar in einem Brief an seinen Bruder Wilhelm Vilmar am 11. Oktober 1832 ausgesprochen: „Ich beschäftige mich jetzt mit einem Werke,

⁵ Die Göttinger Dissertation von U. Asendorf: „Kulturalanalyse und Offenbarung als Voraussetzungen der Theologie A. F. C. Vilmars“ (1954), die zwar eine wertvolle Interpretation des Kultur- und Geschichtsdenkens Vilmars bietet, auch mehrfach versichert, daß durch die Kulturalanalyse nicht auf geradem Wege Vilmars ganze Theologie erklärt werden könne, geht doch von einem Vorverständnis an Vilmar heran, das für die Gesamtdeutung Vilmars nicht ausreicht. — Die Hamburger Dissertation von H. Schmidt untersucht in etwas breiter, sachlich aber ganz überzeugender Weise Vilmars Theologie in ihren Grundzügen unter dem Thema: „Ontologie und Personalismus in ihrer Bedeutung für eine Bestimmung des Wesens und Auftrags der Kirche, dargestellt an zwei Beispielen: A. F. C. Vilmar und S. Kierkegaard.“ So sehr die Darstellung und scharfe Kritik Schmidts an Vilmars Theologie auch bejaht werden kann, so sehr vermißt man nun gerade eine Untersuchung, in der die theologiegeschichtlichen Wurzeln dieser Vilmar'schen Theologie bloßgelegt werden. — Bernhard Lohse macht in seinem Beitrag: „Kirche und Offenbarung bei A. F. C. Vilmar“ (Ev. Theologie, 1957, H. 10, 445 ff.) den Versuch, von Vilmars Offenbarungsverständnis her seine Auffassung vom Glauben und von der Kirche zu erklären. Er interpretiert dabei Vilmar aus sich selbst. — Zwei andere Arbeiten, die in diesem Zusammenhang doch genannt sein sollen, befassen sich mit dem Sozialethiker Vilmar (F. W. Schluckebier, Diss. Marburg, 1956) und Vilmars Stellung zur Revolution (E. Amelung: Die demokratischen Bewegungen des Jahres 1848 im Urteil der protestantischen Theologie, Diss. Marburg, 1954, 32—72).

⁶ W. Hopf: Vilmar, 1913, I. Bd., 162 ff.

⁷ Die Symbolik Möhlers fand sich noch in Vilmars Nachlaß: Aus dem Bücherschatz Vilmar's (Antiquariatskatalog H. Völcker, Frankfurt a. M. 1869, S. 48 Nr. 1073). Vilmar erwarb die Symbolik im März 1832. Von einer gewissen typischen Bedeutung ist auch die Tatsache, daß Vilmar das Buch von Ernst Satorius: *Soli Deo gloria*, Vergleichende Würdigung evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Lehre nach Augsburgischem und Tridentinischem Bekenntnis mit besonderer Hinsicht auf Möhlers's Symbolik, Stuttgart 1859, besaß (in meinem Besitz).

welches die uralten Grundstreitigkeiten zwischen dem Protestantismus und Katholizismus wieder vom tiefsten Grunde aufrührt: Möhlers (Professor der katholischen Theologie in Tübingen) Symbolik. Mir hat dies Buch, mehr als alle protestantischen, den Sinn für diese Dinge geöffnet, und wenn ich diesen Winter hier bleibe und mäßig zu tun habe, werde ich, soviel ich kann, daran fortarbeiten“.⁸ Am 10. 1. 1833 schreibt Vilmar an seine Schwester:⁹ „Der Sturm hat in meinem Herzen gewühlt und der Strom sich in meinem Lebensboden sein Bette gegraben; aber er hat wohlgetan; — viele Lügen hat er ausgefegt — freilich noch lange nicht alle — und vielen Hochmutsbäumen — auch nicht allen — die Krone ausgebrochen; viele lose Worte mir im Munde erstickt und Gaukelbilder mir von den Augen vertrieben. — Die Hauptsache ist: von alledem habe ich nichts getan, sondern es ist aus Gnaden an mir getan worden, und ich hoffe, es geschieht noch mehr, — und wenn das, gewiß mit noch größeren Schmerzen“. Vilmar schrieb diese Zeilen kurz vor dem Tode seiner Frau (27. 2. 1833), an deren Sterbelager ihm aufgegangen sei, was Erbsünde ist.¹⁰

Zu der ihn bewegenden theologischen Lektüre der Symbolik Möhlers kam also auch noch das persönlich so einschneidende Erlebnis des Todes seiner Frau. Beides, die theologischen Studien und die Erlebnisse und Begegnungen dieser Jahre haben Vilmar geformt. Das Jahr 1832/33 ist das für Vilmar entscheidendste Jahr seines Lebens gewesen. So hat er es selbst empfunden und ausgesprochen. In der Marburger Zeit (ab 1833) ging ihm die Realität der Kirche auf, „nicht mit einem Male, denn manches, z. B. die Realität (exhibitiv Wirkung) der Absolution, war mir noch im Jahre 1837 nicht vollkommen klar; aber etwa mit dem Jahre 1840 war ich in allen Dingen fest, die ich heute habe und so Gott will bis an mein Ende bewahren werde: wahrhaftige Gegenwart und persönliche direkte Wirkung des heiligen Geistes und seiner Gaben, wahrhaftige Gegenwart Christi, dessen Leib die Kirche ist — nicht bloß indirekte Fortwirkung des heiligen Geistes oder Christi, womit man am Ende doch wieder auf das alte Vorbild und Beispiel Christi in sublimierter Weise zurückkommt — Entwicklung der Kirche durch den heiligen Geist, nicht bloß durch menschliches Denken und Streiten, in organischem Fortschritt usw.“¹¹ Vilmar nennt das Jahr 1833 als den Wendepunkt in seiner theologischen Entwicklung in einem Aufsatz über die Zukunft des Christentums, der im Hessischen Volksfreund (Jahrgang 1850, Nr. 41) erschien.¹² Er begründet in diesem Aufsatz die These, daß Christus seine Kirche durch die Jahrhunderte von einer Klarheit zur andern führt und sie auch weiter leiten werde: „Den, der dieses schreibt, ergreift, seitdem er die Gegenwart des Heiligen Geistes in der christlichen Kirche begriffen hat (und er gesteht gern, daß das noch nicht sehr lange, nämlich kaum mehr als siebenzehn Jahre her ist) eine tiefe und stille Ehrfurcht vor diesen Taten, so wie er den Lauf der Dinge sich betrachtet; und daher hat er auch Geduld geschöpft und neben gänzlichem Verzichtleisten auf alles eigene Machen und Treiben eine feste Zuversicht auf Den geworfen, der gestern und heute und derselbe ist in Ewigkeit.“

Besonders interessant ist an diesem Abschnitt die Zeitangabe „kaum mehr als siebenzehn Jahre“. Vilmar hatte ein ausgezeichnetes Gedächtnis. Er hat damit doch wohl auch mit gutem Grunde die besondere Bedeutung der Symbolik Möhlers für seine theologische Arbeit im Jahre 1832/33 hervorheben wollen.

⁸ Hopf, o.a., I., 237.⁹ Hopf, o.a., I., 240.¹⁰ Hopf, o.a., I., 247.¹¹ Ebenda, 371 f.¹² Hopf, o.a., II., 76.

III.

Die Tübinger Schule, der Johann Adam Möhler, der Verfasser der 1832 erschienenen Symbolik, zugehört, hat den der Romantik eigenen organischen Geschichtsbegriff für die Erkenntnis des Offenbarungsgeschehens fruchtbar zu machen versucht. Johann Sebastian Drey,¹³ der am Anfang dieser Bemühungen steht, wollte das ursprüngliche Offenbarungsgeschehnis in seiner Objektivität erhalten wissen und forderte die andauernde Gegenwart der ursprünglichen Offenbarungswirklichkeit. Er führte diese These in seiner Abhandlung über die „Revision des gegenwärtigen Zustands der Theologie“, 1812, durch und zeigt sich von Schellings „Methode des akademischen Studiums“, vor allem der achten und neunten Vorlesung „Über die historische Konstruktion des Christentums und Über das Studium der Theologie“, abhängig.¹⁴ Durch Schelling lernte Drey, „daß das Christentum als eine lebendige Religion nicht als eine Vergangenheit, sondern als eine ewige Gegenwart fort-dauere“.¹⁵ Schelling ging es um den Universalismus der Idee; Drey übertrug diesen Blickpunkt auf die Geschichte der christlichen Kirche und Lehre. Mittels des organischen Geschichtsbegriffes interpretierte er das Christentum als ein „lebendiges, ununterbrochenes Ganzes durch die Zeit hindurch“.¹⁶ Die Identitätsphilosophie Schellings ermöglicht es Drey, dem Katholizismus das unmittelbare Bewußtsein der steten Identität zu vindizieren. Das Christentum ist in der Form des Katholizismus die „wahrhaft objektive, ununterbrochene, reine und konsequente Fortsetzung des Urchristentums“.¹⁷

Den organischen Geschichtsbegriff hat sich Dreys Schüler Joh. Adam Möhler wie sein Lehrer zunutze gemacht, um das Phänomen der Überlieferung innerhalb der Kirche zu erklären. Der organische Überlieferungsbegriff liegt in Möhlers Werk „Einheit“ aus dem Jahr 1825 ausgeprägt vor.¹⁸ Mittels eines göttlichen, ununterbrochenen Fortwirkens wird das ursprünglich Göttliche erhalten. Möhler kommt zu dieser Auffassung in betontem Gegensatz zur deistischen Weltanschauung, die das Werk Gottes nur in der Setzung am Anfang anerkennt, nicht aber in der Erhaltung, die nach ihrer Meinung Werk des Menschen ist. Aber auch gegen die Hegelsche Theorie von einer Entwicklung zu objektiver Perfektibilität hebt sich Möhler energisch ab. Das Dynamische der lebendigen Überlieferung besteht darin, daß durch sie „das historische Urgeschehen in Christus zu einem stets Gegenwärtigen im Leben der Kirche wird“.¹⁹ Hatte Möhler bis über das Jahr 1825 hinaus die Gesamtheit der Gläubigen als die Voraussetzung der Traditionsüberlieferung — und Auswirkung bezeichnet, so ist er danach sehr bestrebt, als die Voraussetzung für die Weitergabe der *traditio obiectiva* die Kirche zu erweisen, die Christus selbst als diejenige Macht bezeichnet habe, „die ihn selbst, das einzige wahre Objekt des Christen unverrückt fest — und allen Subjekten vorhalte“.²⁰ Die Kirche wiederum sei allein repräsentiert durch den Episkopat, dessen Ursprung mit dem der Kirche

¹³ Josef Rupert Geiselmann: Die Glaubenswissenschaft der Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Joh. Seb. v. Drey, *Theol. Quartalschrift* (Tübingen), 1930 u. Ders.: *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung*, Mainz 1942, bes. 137 ff.

¹⁴ 2. Aufl. 1813, 195 f. ¹⁵ Schelling, o.a., 199.

¹⁶ Drey: *Geist des Katholizismus*, 1819, 202; Geiselmann: *Lebendiger Glaube*, o.a., 141. ¹⁷ Drey: *Geist des Katholizismus*, 196; vgl. 202 ff.

¹⁸ *Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, 1825, Neuauflage von Vierneisel, 1925; vgl. dazu Geiselmann: *Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen*. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Konfessionen, 1940.

¹⁹ Geiselmann: *Lebendiger Glaube*, o.a., 502.

²⁰ Geiselmann, o.a., 505.

zusammenfalle, und der Kontinuität und Einheit des Episkopats als Lehramt. Die innere Voraussetzung der Tradition, das Geistwirken, sei gegeben mit Gründung der Kirche und mit ihr ununterbrochen verbunden.²¹ Durch diese äußeren und inneren Voraussetzungen sichert sich Möhler zwar gegen die Konsequenzen der Evolutionstheorie Hegels, verfällt aber zu gleicher Zeit der Gefahr, die Heils- und Überlieferungsgeschichte als *revelatio continua* zu interpretieren. Seit 1827 hat Möhler dann eine entscheidende Wende seiner Auffassung vorgenommen. Er versteht — indem er Hegels Theorie auf den Kopf stellt — die Geschichte der Tradition als eine regressive Bewegung zum Anfang in der Fülle, zum absoluten geschichtlichen Ereignis der Offenbarung, zu Christus.²² Auf diese Weise hofft Möhler, die kontingente göttliche Offenbarung des Anfangs von der Geschichte des Christentums grundsätzlich abheben zu können. Diese göttliche und kontingente Offenbarung versteht Möhler aber dennoch nicht als einen für den Menschen immer in gleicher Weise gegebenen Tatbestand. Auch er kennt — das muß betont werden — eine Entwicklung, ein Wachstum des gläubigen Verständnisses des Menschen. Diese Entwicklung ist — wie Möhler in der Symbolik zeigen wird — dadurch möglich, daß das Wort Fleisch geworden ist und damit das Prinzip der Gottmenschlichkeit sanktioniert wurde. Das Göttliche der Offenbarung, das an sich inhaltlich immer sich gleich bleibt, wird doch in fortschreitender Weise durch den Menschen aufgenommen. Die eine Offenbarung erleidet so durch den menschlichen Prozeß der Aneignung immerhin akzidentelle Veränderungen.

Möhlers „Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften“ erschien 1832 in Mainz. Das Werk war auch für protestantische Leser bestimmt. Möhler wollte in offener Weise die Lehrgegensätze darstellen, betonte aber auch die irenische Absicht, die ihn zur Bekanntmachung der Schrift bestimmte. In einer Zeit, da man weitgehend nur noch von menschlichen Meinungen wußte und es dahingestellt sein ließ, ob sich Gott im Christentum offenbart habe oder nicht, wollte er auf das Wesen des Glaubens aufmerksam machen, „dessen Natur doch darin besteht, mit zweifelloser Entschiedenheit die geoffenbarte Wahrheit, die nur Eine sein kann, zu umfassen“.²³ Er machte es sich zur Pflicht, nicht nur im Sinne eines Parteiinteresses zu schreiben. Er erklärt, daß es um die göttliche Wahrheit als solche gehen müßte, „und zwar in ihrer lebendigen Erscheinung in Christo Jesu, der doch einzig geliebt werden soll, und alles Andere nur insofern, als es näher oder entfernter mit dieser Liebe in Verbindung steht“.²⁴ Andererseits betont Möhler deutlich, „daß innere Interessen durch den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus verteidigt werden, eine Überzeugung, welche, da sie dem Gegner Ernst und Aufmerksamkeit zutraut, vielfach beruhigende Wirkungen hervorbringen müßte, und dadurch auch dem eigentlichen Zweck der Opposition näher führte“. — Vilmar mußte dies Programm interessant werden, da er ja bemüht war, „zur ganzen Entschiedenheit der geoffenbarten Wahrheit“ zu finden und von ihr überzeugt zu werden. Das Bild, das Möhler vom zeitgenössischen Protestantismus entwarf, mußte er im großen und ganzen gelten lassen. Möhler wies darauf hin, daß das Luthertum längere Zeit aus Deutschland verschwunden gewesen schien, „wenigstens keine Stimme mehr in der öffentlichen Meinung zu führen; in der That war es kaum noch durch einen namhaften Theologen in der Literatur repräsentiert“.²⁵ Vilmar wußte aus eigener Erfahrung, daß die Lage richtig beschrieben war. Er

²¹ Vgl. Kirchengeschichte, hg. von Gams, I, 1867, 343.

²² Geiselmann: Lebendiger Glaube, o.a., 513. ²³ Vgl. Vorrede VIII.

²⁴ Vgl. Vorrede X. ²⁵ Ebenda.

hatte 1830 aus Anlaß des Augustana-Jubiläums einen Umschwung prophezeit und dem Bekenntnis der Reformation ein anerkennendes Zeugnis ausgestellt. Er sah einen Neuanfang der evangelischen Kirche gekommen, der von Harms im Jahre 1817 bereits angekündigt worden war. Auch Möhler verschloß seinen Blick nicht der gewandelten Situation. „Durch den neuesten Umschwung der Dinge aber erneuerte sich auch wieder der alte orthodoxe Protestantismus; er findet nicht nur wieder bedeutende Vertreter unter Laien und Geistlichen, sondern er zählt mitunter recht tüchtige Theologen unter seinen Anhängern“.²⁶ Er erkennt weiter, daß man sich in eine ganz andere religiöse Welt versetzen muß, wenn man vom Naturalismus und Rationalismus zum symbolischen Protestantismus kommt.

Möhler sieht angesichts dieser neuen Lage seine Aufgabe der Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Protestantismus nicht mehr darin, „einzig das Göttliche im Christenthum zu vertheidigen“, sondern darin, „für die Festhaltung des Menschlichen in demselben“ zu kämpfen. Hier deutet sich bereits der theologische Ausgangspunkt Möhlers an: Er geht von dem Unterschied der Konfessionen in der Frage der Anthropologie aus und erklärt von daher den Dissensus zwischen römisch-katholischer und reformatorischer Lehre. Für ihn umfaßt die römische Glaubenslehre ebenso das, „was die Rationalisten einseitig oder auch ausschließend im Christenthume verehren, als Das, was der orthodoxe Protestantismus ebenso einseitig oder ausschließend in demselben Christenthum hervorhebt; diese beiden Gegensätze sind in der That in seinem (dem katholischen) Dogma ausgeglichen und vollkommen versöhnt. Es ist eben so verwandt mit dem Einen als mit dem Anderen, und der Katholik kann darum auch Beide begreifen, weil sein System die Einheit von Beiden ist“.²⁷ Vilmar hat den Gedanken Möhlers, den Gegensatz zwischen den Lehren der beiden Konfessionen durchgehend von der Frage der Anthropologie her zu verstehen, nicht aktualisiert, wie überhaupt die Bedeutung der Symbolik Möhlers für ihn nur auf dem Gebiet der Lehre von der Kirche liegt. Die Auffassung Möhlers, daß die naturalistischen Protestanten Luther gerade nur das verdanken, „daß er ihnen die Freiheit erworben hat, völlig das Gegentheil von ihm und der durch ihn gestifteten religiösen Gemeinschaft bekennen zu dürfen“, die orthodoxen Protestanten aber nichts mit ihm gemein haben „als die drückende Überzeugung, daß Luther eine Kirche gegründet habe, deren Begriffe sie bestimmen müsse, solche Widersacher mit Geduld in ihrer Mitte zu ertragen und sie nicht einmal entlassen zu können“²⁸, mußte Vilmar besonders treffen und zur Auseinandersetzung reizen, ihn vor allem aber auf eine Abhilfe dieser ohne Zweifel von Möhler richtig erkannten Situation sinnen lassen. Das mußte ihn in besonderer Weise auf die Lehre von der Kirche führen, die Möhler im V. Kapitel seines Werkes behandelte.

Möhler ist davon überzeugt, daß die Kirche sichtbare Anstalt ist. Die Sichtbarkeit und Stetigkeit der Kirche erfordern eine von Christus als dem Ausgangspunkt her beginnende und in ununterbrochener Reihenfolge fortdauernde kirchliche Ordination. Der Episkopat wird als eine göttliche Institution verehrt. Er repräsentiert die allgemeine Kirche,²⁹ und eine von ihm „falsch aufgefaßte Glaubenslehre würde das Ganze dem Irrthum preisgeben“. Die dogmatischen Bestimmungen des gesamten mit der allgemeinen Mitte — Möhler versteht unter ihr den Papst — vereinigten Episkopates sind untrüglich. Nach Möhler sahen die Reformatoren — vor allem Luther in der Zeit vor der Auseinandersetzung mit den Schwärmern — in jedem Gläubigen einen von Gott inwendig belehrten Menschen, der ohne eigentlich menschliches Zutun zur christlichen Erkenntnis komme.³⁰

²⁶ Ebenda XI. ²⁷ Vorrede XI. ²⁸ Vorrede XI f. ²⁹ S. 297 ³⁰ S. 305

Möhlers Lutherinterpretation ging davon aus, daß Luther sich bis in die Mitte der zwanziger Jahre hinein auf die Autorität des in ihm wirkenden Gottes stützte und diese Autorität auch bei anderen Predigern als entscheidend betrachtete. Damit habe Luther ganz folgerichtig gehandelt, denn da er die Autorität der bestehenden Kirche gegen sich hatte und der altkirchliche Geist in ihm erlosch, „mußte er mit Abbrechung der geschichtlich-traditionellen Fortleitung einen absoluten Anfang machen“. ³¹ Nachdem Luther erleben mußte, daß sich die unberufensten Menschen für zum Lehramt berufen hielten und eine allgemeine Verwirrung sich herausstellte, kam es zu einem Meinungsumschwung. Die Augsburger Konfession lehrte deshalb schon, „daß Niemand öffentlich lehren dürfe, der nicht auf eine gesetzmäßige Weise berufen sei; obgleich sie nicht für gut fand zu bestimmen, worin diese gesetzmäßige Weise bestehe“. ³² Der reifere Luther und die Lutheraner verwarfen wenigstens praktisch die Position des Anfangs. Dadurch legten sie unzweideutig an den Tag, „daß sie zwar zur Zerstörung einer bestehenden Kirche und zur Verwirrung aller Begriffe ganz geeignet waren, aber zur Erbauung und Befestigung einer neuen sich völlig unbrauchbar erwiesen. Um eine solche zu gewinnen, mußte man wieder ganz zur katholischen Weise zurückkehren, die so sehr bekämpft worden war“. ³³ Auf Vilmar müssen diese Sätze wie eine Aufforderung gewirkt haben, den vom reifen Luther bzw. dem Luthertum eingeschlagenen Weg nachzugehen bzw. ihn weiterzuführen. Entsprechend der Abwertung des äußeren Amtes ist nach Möhler auch eine Abwertung des äußeren als göttlich beglaubigten Wortes für Luther bezeichnend, das sich dann bei ihm in die innere Stimme Christi und seines Geistes verwandelt habe. ³⁴

Jedenfalls räumte Luther nach Möhlers Auffassung dem inneren Worte die letzte Entscheidung ein, wenn er auch durch Berufung auf das äußere, geschriebene Wort sich noch in Einklang mit einer äußeren Offenbarung zu halten suchte. Nur den fanatischen Sekten gegenüber habe er am äußeren Wort festgehalten und sich sogar auf die Autorität der stets gewesenen sichtbaren Kirche gestützt. Ein stetes Schwanken zwischen der Annahme einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche, dem äußeren und inneren Worte, sei so für Luther bezeichnend gewesen. ³⁵ Bei der Subjektivität in der Behandlung dieser Frage sei es zu zahllosen Variationen der Lehre Christi gekommen. ³⁶ Noch einmal hebt er in seinem Schlußparagrafen hervor, daß dieser Irrtum über das Wesen der Kirche damit zusammenhänge, daß Luther nicht sah, daß die unmittelbare Offenbarung in Christo eine äußere ist. Der Satz, daß die innere Kirche zuerst angenommen werden müsse, ist falsch, obwohl wir nicht eher lebendige Glieder der äußeren Kirche sind, als bis wir der inneren angehören. ³⁷ Möhler geht sogar so weit, daß er innere Aneignung und Reproduktion dessen fordert, was von außen dargeboten wird: Das Objektive muß man subjektiv werden lassen. Dazu muß dem Menschen aber das Reich Gottes immer zuerst äußerlich entgegentreten. Der Gefahr des Subjektivismus ist providentiell mit allen Mitteln vorgebeugt worden. — Möhler führt die Sichtbarkeit der Kirche auf die Menschwerdung Gottes zurück. Das Prinzip der Gottmenschlichkeit ist bei ihm Ausgangspunkt der Ekklesiologie.

Von dem Faktum der Inkarnation her wird die Kirche als eine Anstalt interpretiert, in der „der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Leibwerdung desselben“ zu sehen ist, „sowie denn auch die Gläubigen in der heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden“. ³⁸ Um der Gottmenschlichkeit Christi

³¹ S. 310³² S. 310³³ S. 311 f.³⁴ S. 321³⁵ S. 322³⁶ S. 323³⁷ S. 326³⁸ S. 267

willen ist die Kirche göttlich und menschlich zugleich. „Wie in Christo Göttliches und Menschliches wohl zu unterscheiden, aber doch auch beides zur Einheit verbunden ist, so wird er auch in ungeteilter Ganzheit in der Kirche fortgesetzt. Die Kirche, seine bleibende Erscheinung, ist göttlich und menschlich zugleich, sie ist die Einheit von Beiden. Er ist es, der in irdischen und menschlichen Gestalten verborgen in ihr wirkt; sie hat darum eine unsichtbare und sichtbare Seite in ungeschiedener Weise, so daß das Unsichtbare nicht von dem Sichtbaren, und dieses nicht von jenem getrennt werden mag. Diese beiden Seiten wechseln daher auch ihre Prädikate: Ist das Göttliche in ihr allerdings das Unfehlbare, das ewig Untrüglige, so ist doch auch das Menschliche unfehlbar und untrüglich, weil das Göttliche ohne das Menschliche gar nicht für uns existiert: das Menschliche ist es nicht an sich, aber wohl als das Organ und als die Erscheinung des Göttlichen“. Das Göttliche in der christlichen Heilsanstalt kann niemals verloren gehen. Es wird aber nur mittels des Menschlichen erhalten. Es geht zwar nur um das Göttliche, aber das Menschliche ist doch Organ und Erscheinung des Göttlichen und erhält dadurch eine hohe Würde. Es ist selbstverständlich, daß für Möhler deshalb die menschlichen Boten der göttlichen Lehre in den vordersten Blickpunkt des Interesses rücken mußten.

Sicherlich hat Vilmar die Symbolik Möhlers kritisch gelesen. Ihm mußte jedoch der in der Symbolik zutage tretende Organismusedanke zusage und das Dringen auf die geoffenbarte Wahrheit, die nur eine sein kann. Hinsichtlich der Lehre von der Kirche dürfte er folgende Thesen Möhlers gebilligt haben:

1. Die Kirche muß als Institution, Anstalt verstanden werden, durch die Christus seine Tätigkeit „fortsetzen“ will.
2. Im Apostolat bzw. Episkopat ist das Organ zu sehen, durch das der Erlöser hauptsächlich zu wirken „fortfährt“. Die Bedeutung der menschlichen Organe für die „Erscheinung“ bzw. Erhaltung des Göttlichen muß anerkannt werden.
3. Das kirchliche Lehramt hat seinen Auftrag durch die Ordination, die keineswegs nur ein bloßer Einführungsakt ist.
4. Das Grundgesetz der Entwicklung des Wortes der Heiligen Schrift wird erkannt, sobald man sich an die Kirche und ihr Amt anschließt und aus ihrem Leben das Wort aufnimmt, denn der Kirche ist der Heilige Geist gegeben. Damit hängt zusammen, daß es eine objektive Tradition der Kirche gibt, in der sich der Gesamtglaube durch verschiedene Jahrhunderte darstellt.

Von Bedeutung für Vilmars Lutherbild war ohne Frage auch die Kritik, die Möhler an Luther übte. — Möhlers Anstöße waren für Vilmar entscheidend, obwohl er nicht sofort daranging, eine Lehre von der Kirche auszuarbeiten.

IV.

1842 schrieb Vilmar das Vorwort zum Hessischen Kirchenbuch, das sein Bruder Wilhelm Vilmar als eine Sammlung der wichtigsten Bekenntnisschriften der Kirche Nieder- und Oberhessens zusammengestellt hatte. In diesem Vorwort sagt Vilmar: „Aber es ist nicht eine neue Gemeinde, eine neue Kirche, welche durch die Erweckungen unserer Tage gestiftet und gegründet wird; es ist die alte Gemeinschaft der Gläubigen, es ist die alte christliche Kirche evangelischen Bekenntnisses, zu der wir nach langem Irregehen nur zurückkehren“. Die Kirche ist Vilmar lebensmäßig und theologisch von hervorragender Bedeutung geworden.

Zwei Ereignisse haben Vilmar in entscheidender Weise zur Ausbildung einer spezifischen Lehre von der Kirche genötigt. Die Realität der Kirche stand ihm fest. Aber über die Bedeutung der Kirche mußte er sich nach seiner Begegnung mit dem Irvingianismus besondere Gedanken machen. Gegenüber der Revolution des Jahres 1848 und aller ihrer Folgen fand Vilmar dann in der Kirche die einzige

Macht, die den drohenden Einsturz aller weltlichen Stützen, Zucht und Sitte, aufzuhalten vermochte. Daß Vilmar gerade unter dem Eindruck der Revolution zu dem Standpunkt kam, das Gegenteil von dem zu tun, was die Welt tut, also eine Lehre von der Kirche auszubilden, die mit der hierarchischen Gestalt der Kirche rechnet, ist durch mancherlei Äußerungen Vilmars erwiesen. Wichtiger ist die Frage, ob Vilmars Lehre von der Kirche durch seine Auseinandersetzung mit den Irvingianern beeinflußt worden ist.

Vilmar begegnete in Marburg H. W. J. Thiersch, der als o. Prof. der Theologischen Fakultät angehörte.³⁹ Thiersch hatte 1846 sein Werk: „Vorlesungen über Katholizismus und Protestantismus“ erscheinen lassen, in dem er seiner Hoffnung auf neue Apostel Ausdruck verliehen hatte, die die Kirchen der Welt sammeln und bereiten sollten auf die Wiederkunft Christi. Vilmars Bruder Wilhelm schrieb eine geharnischte Antwort gegen Thierschs Werk, das die Konfessionen in einer höheren Einheit versöhnen wollte. Seine stark polemische Streitschrift „Protestantismus und Christentum“, Halle 1847, hat A. Vilmar als verfehlt betrachtet, da er gehofft hatte, Thiersch vom Irrtum des „Irvingianismus“ im Gespräch zu überzeugen. Darin hat er seinem Bruder natürlich zugestimmt, daß neue Apostel entschieden abgelehnt werden müßten. Wilhelm Vilmar hatte geurteilt:⁴⁰ „So ist denn dieser Apostel Paulus der einzige Mann mit apostolischer Kraft, der unter die Heiden gesandt worden ist, den sollen sie hören; wer aber noch auf andere Männer mit apostolischer Kraft wartet, der wartet vergeblich, wie die Juden auf den Messias, und beweist durch solche thörichte Hoffnung nur, daß er von dem wahren Apostel nichts weiß, und ihn nicht kennt.“ A. Vilmar hat die Auffassung der Irvingianer von einem neuen Apostolat entschieden zurückgewiesen, obwohl ihn sonst mit ihnen viel Gemeinsames verband. Vilmar und Thiersch standen ja miteinander in theologischem Gedankenaustausch. Der Apostel Carlyle besuchte sogar Vilmar.⁴¹ Wigand, der Biograph Thierschs, behauptet sogar, daß sich Vilmar anfangs stark zu dem Werk hingezogen gefühlt haben soll.

Thiersch hat seine Auffassung über das katholisch-apostolische Werk in seiner Schrift „Über die Gefahren und die Hoffnungen der christlichen Kirche“ dargelegt.⁴² Die christlichen Gemeinden der neutestamentlichen Zeit wurden durch das Band der Liebe zusammengehalten, doch warnt Thiersch⁴³ vor einer falschen Vorstellung von dieser Bruderliebe und dem ursprünglichen Zustand der Kirche. Er wendet sich gegen die Ansicht, als habe kein Amt, keine Autorität, keine feste Ordnung existiert, sondern eine gemüthliche Anarchie. Eine christliche Gemeinde ohne Autorität könne nicht bestehen. Wollte man die Autorität abschaffen, so würde sich bei der außerordentlichen Verschiedenheit der Fähigkeiten und Leistungen der höher Begabte wieder als eine Autorität für andere durchsetzen. Aber vor allem weist Thiersch auf die Schrift hin, die den Auftrag, das Amt und die Autorität der Apostel beschreibt, die Christus ihnen selbst übergeben hat. Diese Apostel haben drei Stufen des geistlichen Amtes in der Kirche eingeführt, die Diakonen, die Presbyter und die Bischöfe. Die tiefsten Belehrungen über die Kirche gibt nach Thiersch der Apostel Paulus im Briefe an die Epheser. Wie in der Reformationszeit man den Inhalt der Briefe an die Römer und Galater sich anzueignen und zu erleben suchte, so sollte es jetzt mit dem Briefe an die Epheser geschehen. Hier faßt nun der Apostel alles zusammen in die Worte: „Christus hat etliche gegeben als Apostel, etliche als Propheten, etliche als Evangelisten, etliche als Hirten und

³⁹ Vgl. über ihn meine „Die Erlanger Theologie“, München 1960 mit Lit.

⁴⁰ Protestantismus und Christentum, 142 f.

⁴¹ P. Wigand: H. W. J. Thierschs Leben, Basel 1888, 85; vgl. W. Hopf, o.a., II, 430 f. ⁴² Fünf Vorträge, 1878. ⁴³ Über die Gefahren, 22 f.

Lehrer, zu Vollendung der Heiligen, zum Werke des Amtes, zur Erbauung des Leibes Christi, bis daß wir alle hinankommen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum vollen Mannesalter. Ephes. 4, 11. 12. Diese Stelle ist der Sitz der Lehre von dem christlichen Amte, und hier erscheint es in vierfacher Gestalt. Dies ist nicht eine willkürliche Zusammenstellung, sondern die Darlegung einer tiefbegründeten Tatsache, denn in Christus selbst ist dieser vierfache Charakter zusammengefaßt, der in den Ämtern der Kirche hervortritt. So hat Christus die Kirche gestaltet, und so soll sie gestaltet sein, damit sie als Ganzes zum Ziel gelange und die einzelnen in ihr.“ Es ist von hier aus einsichtig, daß Thiersch zur Anerkennung neuer Apostel geführt werden konnte. — Vilmar bejahte die eschatologische Ausrichtung der Irvingianer. („Es lag auch wirklich etwas richtiges darin, ein Complement unseres unvollkommenen Glaubens.“)⁴⁴ Sie lehrten „eine ganze Menge richtiger Elemente der Lehre von der Kirche, z. B. die Selbstständigkeit und Geistigkeit der Kirche“, auch über das geistliche Amt. „Es waren freilich alle diese Dinge nicht etwa ganz unbekannt; — in tieferen Gemütern hatten sie schon seit den 30er Jahren (!!) Wurzel gefaßt; aber die herrschende Theologie hatte sie beiseite geschoben.“⁴⁵ Der „faule Fleck“ im Irvingianismus ist und bleibt die Wiederherstellung des Apostolats.⁴⁶ Diesen Irrtum bezeichnet Vilmar als seelengefährlich und grundstürzend, „denn er ruht auf der Annahme, daß nach dem Tode des Apostels Johannes die Kirche abgefallen sei; scheuen sie sich doch nicht zu behaupten, daß nach dem Tode des letzten Apostels ein neuer Sündenfall eingetreten sei“. „Unter diesem Sündenfall aber verstehen sie das Aufhören des Apostolats. Fragt man weiter, wer die Schuld daran trage, so bleibt nichts anderes übrig, als den Aposteln des Herrn dies Versäumen zur Last zu legen. Dann sind sie aber wohl nicht die rechten Apostel? Und der Herr Jesus hat sich geirrt? — und wir müssen eines andern Christus warten! Das sind unabweisbare Konsequenzen, die zum Antichristentum führen. Menschliches Treiben will bei den Irvingianern dem königlichen Amt Christi vorgreifen, — es geht ihnen zu langsam.“⁴⁷

Für Vilmar stellte sich die Entwicklung zum einen Pfarramt als eine legitime Entwicklung dar, so sehr dies Pfarramt seine hohe Sendung noch erkennen muß. Der Irvingianismus mag Vilmar hier durchaus bei seiner hohen Wertung des Amtes beeinflusst haben, zumal das Amt der neuen Apostel ja als Amt der Sammlung angesichts des wiederkommenden Herrn verstanden wurde. Vor allen Dingen war Vilmar ja auch davon überzeugt, daß die Entdeckung des geistlichen Amtes in der christlichen Gemeinde noch bevorstünde. — Es kann keine Frage darüber bestehen, daß Vilmar durch seine Auseinandersetzung mit dem Irvingianismus genötigt wurde, seine eigene, in so manchem Punkte mit diesem übereinstimmende Konzeption zu entfalten. Was Thiersch und die Irvingianer kurzschlüssig von einem Tag auf den anderen erzwingen wollen, das erwartet Vilmar von der Zukunft. Es ist sicherlich kein Zufall, daß er im selben Jahr, als Thiersch seine „Vorlesungen“ erscheinen ließ, die Schulreden veröffentlichte, in denen es heißt: „Es naht die Zeit heran, daß wir verstehen sollen und erleben, was wir bisher kaum geahnt, geschweige denn erfahren haben, was es heiße, daß wir alle hinankommen zu einerlei Glauben und Erkenntnis des Sohnes Gottes und ein vollkommener Mann werden, der da sei in dem Maße des vollkommenen Alters Christi (Eph. 4, 13); es naht die Zeit, daß wir nicht mehr gewiegt und gewägt von allerlei

⁴⁴ Lehrbuch der Pastoraltheologie, hg. von Piderit, 1872, 175. ⁴⁵ o. a., 176.

⁴⁶ Die Unterscheidung von vier Funktionen des kirchlichen Amtes hat Vilmar dagegen geteilt. Vgl. Predigten und geistliche Reden, hg. von W. Hopf, Marburg 1876, 163. ⁴⁷ Pastoraltheologie, o. a., 177.

Winden der Lehre, allesamt sollen fassen und begreifen die innerste Wahrheit des Geheimnisses, daß wir Glieder sind an dem Leibe Christi (Eph. 4, 14—15); daß wir auch begreifen und erleben und, getrieben von dem Heiligen Geiste, selbst ins Werk setzen sollen die Gliederung und Ordnung dieses Leibes, wie sie der HERR gesetzt und bestellt hat mit den vier Ämtern der Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer (Eph. 4, 11).⁴⁸

Vilmar erläutert seine Auffassung von der Geschichte der Kirche und der Entfaltung der christlichen Wahrheit zum ersten Male in den Schulreden von 1846 in aller Klarheit.⁴⁹ Die Fülle der Gnade und Wahrheit ist dem neugeschaffenen Menschengeschlechte so verliehen worden, „daß dasselbe einen Theil, ein Stück gleichsam, der göttlichen Wahrheit in Christo Jesu nach dem andern erlebe, erfahre, genieße, und im Laufe seines Lebens in sein innerstes Eigentum, in sein Blut und Leben verwandle“. Die Gaben, die Christus bis zu seiner Auferstehung „mit einem Male gab, die gibt er noch einmal einzeln, wie sie aufeinander und auseinander folgen, auch den kommenden Geschlechtern, auf daß jedes Geschlecht samt dem was es von den Vätern und Vorvätern an christlicher Erkenntnis und Weisheit ererbt hat, auch noch sein eigenes neues Gut, seinen eigenen neuen Schatz zu empfangen und zu bewahren habe; daß ihm neben dem Amte des Bewahrens und Behütens des Alten auch das Amt des Gewinnens und Erwerbens neuer Gnade und Wahrheit werde“.⁵⁰ Die Fülle der Gnade und Wahrheit wird sukzessiv erlebt und erfahren und zwar so, daß das einmal Erfahrene und Durchlebte von der Kirche bewahrt und behütet werden muß, um von da aus zu neuen Erfahrungen zu kommen. Hat Vilmar diese Sicht selbst entwickelt oder übernommen? Thiersch scheidet als Anreger aus, Möhler und Kliefoth kämen als solche in Frage. Wie Möhler und Kliefoth ist Vilmar der Auffassung, daß es sich nicht um die Aneignung neuer Wahrheit handeln dürfe, sondern lediglich um die Aneignung der einen Wahrheit, wie sie von Anfang an gegeben war. Von Möhler unterscheidet sich Vilmar darin, daß er die Entwicklung des dogmen- und kirchengeschichtlichen Prozesses anders beurteilt, da in seiner Sicht die Reformation und die mit ihr angebahnte Geschichte eine besondere Rolle spielen muß. Möhler hatte 1826/27 in der Einleitung zu den Vorlesungen aus der Kirchengeschichte den gesamten kirchengeschichtlichen Prozeß — unter Hegels Anregung — als eine dialektische Entwicklung zur Einheit betrachtet. Danach richtete sich auch die von ihm vorgenommene Periodisierung (1. bis 6. Jhd. als Zeit der sich entwickelnden Einheit, 6. bis 16. Jhd. als Zeit der stehenden Einheit. Diese Perioden haben die Funktion des Satzes in der Dialektik der Einheit der Kirche und sind zu sehen im Gegenüber zur dritten Periode, die von der Reformationszeit bis zur Zeit der Gegenwart reicht, der Zeit des Anreizes zur Auflösung der Einheit, die die Funktion des Gegensatzes wahrnimmt. Schließlich rechnet Möhler mit der Periode der Wiedervereinigung der Einheit, die die Synthesis des dialektischen Prozesses darstellt). Die Konsequenz dieser Periodisierung Möhlers, die er als Verfasser der Symbolik bereits aufgegeben hatte, wurde von ihm stets festgehalten. Was zu der Zeit, als das Wort Fleisch ward, „in einem reichen, tiefen und mächtigen Strome von Gottesweisheit und Gottesgnaden sich ausgoß in die Welt, das ist der Welt also gegeben, daß eine Welle dieses Stromes nach der andern hinabrauscht durch die Jahrhunderte und Jahrtausende zu den Geschlechtern, welche harrend und hoffend an den Ufern dieses Stromes stehen“.

⁴⁸ Schulreden, 2. Aufl., 1852, 291 ff.

⁴⁹ 2. Aufl., 1852, 287 ff.; vgl. Luther, Melancthon, Zwingli, 1869, 24 ff., Pastoraltheol. Bl., 12, 3 ff. Kirche und Welt, I., 78 ff.

⁵⁰ Schulreden, o.a., 287 f.

Dem durch den zweiten Adam neugeschaffenen Menschengeschlecht ist die Fülle der Gnade und Wahrheit verliehen.

Die Reformation wird durch Möhler lediglich im Sinne des „oportet et haereses esse“ gedeutet. Der Symboliker weiß, daß Gott allein sich die Zeit vorbehalten hat, die Christenheit wiederzuvereinigen. Er sieht aber seine Aufgabe darin, das theologische Gespräch mit der reformatorischen Theologie zu führen und darzulegen, daß die Reformation keine organische Entwicklung der Kirche darstelle und in der römischen Kirche allein die schon immer vorhandene Synthesis aller Gegensätze erkannt werden müsse.⁵¹ So sehr Vilmar den Geschichtsbegriff im Sinne des Organismusgedankens, den Thiersch seiner Auffassung nach gerade nicht durchhielt, bei Möhler wiederfinden konnte, so sehr sprengte seine Interpretation der Reformation innerhalb seiner Sicht der Lehrentwicklung doch die Konzeption Möhlers. Eher wäre deshalb eine Beeinflussung Vilmars in seiner Konzeption der Lehrentwicklung der christlichen Kirche durch Kliefoth möglich.

Kliefoth hatte 1839 eine „Einleitung in die Dogmengeschichte“ herausgegeben, in der er über die „Ausbildung des Dogmas“ sprach, die keineswegs bloß darin bestünde, daß „das Subjekt oder die Völker das fertige Dogma sich aneignen, gleichsam sich in dasselbe hineinbilden“, sondern darin, daß sie „wesentlich Ausbildung des Dogmas selbst, innerlicher Aufbau und Fortschritt“ sei.⁵² In der Lehrentwicklung von den apostolischen Vätern bis zum nicänischen Konzil sah Kliefoth den geschichtlichen Prozeß, der die Hervorbildung des Dogmas mit sich führte. „Seit dieser Zeit hat es Dogma in der Kirche gegeben. Aber die Entwicklung des Dogma ist damit nicht abgeschlossen gewesen, sondern man könnte wohl mit größerem Rechte sagen, daß die Entwicklung desselben erst von dem bezeichneten Zeitpunkt an recht begonnen habe.“ Der christliche Geist, so meint Kliefoth, ist zu reich, um sich in einer bestimmten Zeit in seiner ganzen Herrlichkeit entfalten zu können;⁵³ „so kommt denn zu jeder gegebenen Zeit immer nur Ein Dogmen-cyclus zur Entwicklung. Eine ihrer Seiten wendet die christliche Wahrheit zu jeder Zeit heraus, und diesem Cyclus von Dogmen nach seinen einzelnen Sätzen und Artikeln dogmatische Fassung zu geben, ist die Aufgabe derselben. Ist dieser Dogmenkreis allseitig wissenschaftlich bestimmt, so tritt eine neue Zeit ein, und mit ihr kommt ein neuer Kreis von Dogmen zur Entwicklung. Die Entwicklung des Dogma wird mithin darin bestehen, daß eine Seite der christlichen Wahrheit nach der andern in das wissenschaftliche Bewußtsein tritt und von demselben dogmatische Gestaltung empfängt; und der in derselben vorgehende Fortschritt liegt nicht sowohl darin, daß der ursprüngliche Inhalt der christlichen Wahrheit verändert und verbessert wird, als vielmehr darin, daß derselbe nach und nach in organischer Folge wissenschaftliche Fassung erhält.“⁵⁴ Aus diesen Sätzen geht deutlich hervor, daß Kliefoth „für geistige Auffassung der Geschichte und Verständnis wissenschaftlicher Formen und Weisen aus den Werken Hegels lernte“,⁵⁵ zugleich aber sich von den Konsequenzen der Hegelschen Philosophie distanziert. Er geht mit Hegel darin einig, indem er das Wesentliche oder den Geist hinter den Erscheinungen sucht, ein „Gleichbleibendes und Ewiges in den flüchtigen Erscheinungen der Geschichte“.⁵⁶ Der Inhalt der Botschaft der christlichen Kirche ist aber unveränderlich, obwohl die Form der Aneignung durch die Individualität des Einzelnen veränderlich ist. Das

⁵¹ Vgl. R. Geiselmann: Johann Adam Möhler: Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen, 1940, 123—177; E. Stakemeier: Konfessionskunde Heute im Anschluß an die „Symbolik“ Joh. Ad. Möhlers, Paderborn 1957, 39 f.

⁵² § 28, 56 f.

⁵³ o.a., 58 f.

⁵⁴ 58 f.

⁵⁵ Kliefoth, 7, Anmerkung.

⁵⁶ Einl. VI.

Christentum ist deshalb „ein in sich Reiches, eine tiefe Füllung des Lebens, welche sich in die menschliche Geschichte vertiefend in mannigfaltigen Formen und Gestalten zu erscheinen fähig ist“.⁵⁷ Bei Kliefoth eignet sich der christliche Geist allmählich und fortschreitend den ganzen Menschen zum Organ an, d. h., die Entwicklung eines eine Vielheit von Erkenntnissen und Taten umschließenden Subjektes ist an den zeitlichen Verlauf des Lebens gebunden.⁵⁸ Ohne Frage kommt diese These Kliefoths der Vorstellung Vilmars sehr nahe, daß die christlichen Lehren auch vom einzelnen Christen nacheinander erfahren werden müssen. Kliefoth versucht weiter, den Prozeß der Entwicklung der Tatsachen der Offenbarung mittels seiner an Hegel orientierten Geschichtsauffassung zu deuten. Es wird ganz deutlich, daß er den Entwicklungsgedanken Hegels genau so eindeutig ablehnt wie Möhler, da dieser jede geschichtliche Entwicklungsphase relativiert, und nur den Begriff am definitiven Abschluß der Entwicklung gelten läßt. Entwicklung heißt bei Kliefoth nichts anderes als Entfaltung durch den Einzelnen bzw. eine Gemeinschaft, d. h. die Kirche.⁵⁹ Kliefoth geht von den gegebenen Tatsachen, der Offenbarung der Schrift und der Tradition aus.

Die Entfaltung dieser gegebenen Tatsachen in der Geschichte der Kirche wollte Kliefoth darstellen. Diese Entfaltung besteht darin, daß eine Seite der christlichen Wahrheit nach der anderen in das wissenschaftliche Bewußtsein tritt. Der Fortschritt im Entwicklungs- bzw. Entfaltungsprozeß besteht nicht darin, daß der ursprüngliche Inhalt der christlichen Wahrheit verändert und verbessert wird, sondern darin, daß er nach und nach in organischer Folge wissenschaftliche Fassung erhält. Die Entfaltung der Heilswirklichkeit, wie sie im Laufe der Dogmengeschichte stattfindet, wird von Kliefoth also auf die subjektive menschliche Seite verlegt, genau so wie bei dem Möhler der Symbolik, den Kliefoth nie zitiert, aber vielleicht doch gekannt hat. Vilmar jedenfalls konnte seine Deutung der kirchlichen Lehrentwicklung durchaus vorbringen ohne die Beeinflussung durch Kliefoths „Einkleitung“, lag Kliefoths Konzeption doch auch noch anderen theologischen Zeitgenossen nahe. Dafür spricht weiter, daß Vilmar in der Analyse der Dogmenkreise einen anderen Weg als Kliefoth einschlägt. Die Dogmengeschichte wird von Kliefoth in vier Perioden der dogmatischen Entwicklung aufgeteilt, die je einen Dogmenzyklus zum Gegenstand haben,⁶⁰ nämlich 1. die griechische Kirche: Theologie und Christologie, 2. die abendländisch-römische Kirche: Anthropologie, 3. die Reformation: Soteriologie und 4. die Periode, die die Ekklesiologie und Eschatologie ausbilden soll. Kliefoth wagt über diese 4. Periode nur zurückhaltende Aussagen zu machen, widmet aber fast alle seine späteren theologischen Arbeiten diesen beiden Problemen der 4. Periode.

Bei Vilmar liegt wohl ein ähnlicher theologischer Ausgangspunkt wie bei Kliefoth vor, aber in der Aufschlüsselung der Dogmengeschichte geht er andere Wege. Er knüpft an das Bild des Buches mit den sieben Siegeln an, das uns mit dem Evangelium dargereicht werde.⁶¹ Christus allein öffnet sie eins nach dem andern, wie sie aufeinander folgen. „Diese Theile der ewigen Gottesweisheit und seligmachenden Wahrheit, diese Wellen des Gnadenstromes, diese Siegel des heiligen Evangeliums sind nun die Lehren von Gott dem Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden; — von dem Sohne in seiner Gottheit, Jesu Christo, dem wahren Gott aus dem wahren Gott, dem wahren Lichte aus dem wahren Lichte; — von dem heiligen Geiste, dem Schöpfer und Herrn und wahren Gott von Ewigkeit; — von dem Sohne in seiner wahrhaftigen Menschheit, der obgleich wahrer

⁵⁷ o. a., 58.⁵⁸ o. a., 13.⁵⁹ Vgl. 58—61.⁶⁰ o. a., 65 ff.⁶¹ Schulreden, 2. Aufl., 1852, 288.

Gott samt dem Vater und dem Geiste, gleichwohl des Fleisches und Blutes ist theilhaftig geworden gleich wie wir; — von der Natur der Sünde und der Erlösung und der Ordnung des Heils in Christo Jesu, dem Gekreuzigten, dem vollkommenen Opfer; — endlich von der einen, heiligen und seligmachenden Kirche, der Gemeinschaft der Gläubigen, und zuletzt von den letzten Dingen, von der Wiederkunft des Herrn zum Gericht und vom ewigen Leben.“⁶² Diese Einteilung der Dogmengeschichte anhand des Bildes aus der Apocalypse ist durchaus Vilmars eigene Idee. Seiner Auffassung nach steht die Lösung des sechsten Siegels bevor, des von der Kirche, nachdem die Reformation nach tausendjähriger Zeitspanne das fünfte Siegel gelöst hatte. In den Schulreden legt Vilmar ein begeistertes Zeugnis darüber ab, daß es zur vollständigen Erfahrung der „sichtbaren Kirche hier auf Erden — und somit von der Einheit und Einerleiheit der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche“ kommen soll. Die Aussagen des Epheserbriefes im 4. und 5. Kapitel und die Weissagungen der Offenbarung sollen sich bewahrheiten. Dennoch dürfe bei den zu erwartenden Ereignissen nicht nach Jahren und Jahrzehnten, ja nicht einmal „nach Menschenaltern, kaum nach Jahrhunderten gerechnet werden“, „hat doch der Herr für die letzte Erfahrung in seiner Lehre, für die Erfahrung der Ordnung des Heils, einen Zeitraum von mehr als tausend Erdenjahren verstattet; wir können nicht mehr sagen, als daß wir an der Pforte, oder immerhin auch nur an der Schwelle dieser Ereignisse stehen, und die Entwicklung derselben dem Herrn der Welt, Gott dem Vater, anheim stellen müssen“.⁶³

Die Kirche steht bei Kliefoth wie bei Vilmar im Vordergrund des theologischen Interesses, aber nicht nur bei ihnen, sondern bei fast allen Theologen ihrer Zeit, besonders den Erlängern und noch viel stärker bei W. Löhe. Vilmar war aber darüber hinaus ganz von dem Gedanken durchdrungen, daß gerade er der Welt das Zeugnis vom Geistlichen Amt schulde. Erst in seiner „Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik, Bekenntnis und Abwehr“ (1856) hat Vilmar einen Grundriß seiner Lehre von Kirche und Amt vorlegen können.⁶⁴ — Hier aber wird nun offenbar, wieviele Anliegen ihn übereinstimmend mit Möhler verbinden, obwohl Vilmar die empfangenen Anstöße ganz selbständig ausgewertet hat und seine Ergebnisse in der ihm eigenen unverwechselbaren Diktion vorträgt. Zunächst verbindet Vilmar mit Möhler — freilich nicht nur mit diesem! — das Organismusedenken, das auf die Behandlung der Theologie angewandt wird. „Das ‚Wissen‘ welches in der Theologie stattfindet, beruht deshalb durchaus auf dem Leben in dem Ganzen dieser göttlichen Offenbarungen, durchaus auf dem Erleben, auf der Erfahrung dieses Ganzen: der Teil entwickelt sich als Glied aus dem Ganzen . . .“⁶⁵ „die Teile und Glieder der Theologie haben nur Existenz im Zusammenhang mit dem Ganzen des göttlichen Lebens, dem sie angehören, außerhalb desselben, als bloße Teile, die der Zusammensetzung bedürftig oder fähig sein sollen, sind dieselben nichtsbedeutend, nichtig, sich selbst widersprechend, eben weil ihnen jene Bedürftigkeit oder Fähigkeit der Rekonstruierung ihrem Wesen nach abgeht“.⁶⁶

Die Heilige Schrift muß als Organismus, als abgeschlossene Totalität betrachtet werden, „denn aus der menschlichen Komposition dieser Bücher . . . konstruiere ich das göttliche Leben nimmermehr heraus, wenn ich nicht das volle, mächtige Wehen des Geistes zum Voraus in diesen heiligen Schriften, und zwar in ihrer Totalität

⁶² Schulreden, 2. Aufl., 1852, 288. ⁶³ Schulreden, 293.

⁶⁴ Ich benutze einen unveränderten Neudruck der 3. Aufl., 1857.

⁶⁵ o.a., 31. ⁶⁶ o.a., 33.

empfundene habe“.⁶⁷ Die Wahrheit ist eine, so sagte Möhler. Vilmar spricht von dem in der Heiligen Schrift niedergelegten, von der Kirche aufgenommenen Seligkeitsgut. Es ist dasselbe Verständnis wie bei Möhler zu beobachten. Die Wahrheit bzw. das Seligkeitsgut ist an die künftigen Diener der Kirche zu überliefern, daß dieselben in den „vollständigen, unverkürzten, sichern, handhablichen und möglichst leichten Besitz jenes Gutes gelangen“.⁶⁸ Die Theologie hat nichts Neues zu finden und nichts Neues zu entdecken. Die Kirche ist Überlieferin der Offenbarung als Seligkeitsgut. Die Wissenschaftlichkeit, und Fortschrittlichkeit einer Theologie bestehen nicht darin, über die Person Christi hinweg dem Pantheismus zuzustreben oder einen Standpunkt über dem historischen Christentum einzunehmen. Vilmar erinnert sich an seine eigene Entwicklung und sagt aus eigener Erfahrung, daß allein darin der Fortschritt der Theologie beruhen könne, daß man „zu dem Ursprünglichen, Alten“ zurückkehrt.⁶⁹ Die Theologie „muß in sich einig und fest sein und sich nicht von dem Leben, welches zu beherrschen sie bestimmt ist, schieben und drängen, gestalten und umgestalten lassen. Alles, was auf das wirkliche Leben Einfluß zu äußern, das wirkliche Leben zu regeln bestimmt ist, verträgt nur sehr schwer oder gar nicht stete sachliche, sogar nicht ganz leicht bloß formelle Neuerungen“.⁷⁰ Vilmar geht es genau so wie Möhler um die Feststellung, daß die Theologie im strengen Sinne mit etwas Gegebenem zu rechnen hat. „Wer an die ewige Seligkeit denkt, geht nicht von der Unbefangenheit und Voraussetzungslosigkeit aus, sondern ist in der ewigen Seligkeit bei dem Herrn und Heiland Jesus Christus befangen und setzt die ewige Seligkeit, ihm erworben durch diesen Heiland am Kreuze, voraus.“⁷¹ Das „Haben der Seligkeit“, die Tatsache, darf in der theologischen Arbeit keinen einzigen Augenblick außer acht gelassen werden, sonst könnte es dahin kommen, daß sie mit Worten wegdisputiert wird.

Die Bedeutung Möhlers für Vilmar besteht nun sicherlich nicht darin, daß Vilmar auch von ihm für seine ihm eigentümliche Auffassung der Erfahrung der Tatsachen gelernt hat, denn die Begriffe „Tatsache“⁷² und „Erfahrung“ kennt und benutzt Vilmar schon vor 1832, sondern sie gilt im Hinblick auf seine Lehre von der Kirche und vom Amt. Durch die Kirche und ihr Amt wird die Offenbarung als das Seligkeitsgut überliefert. Behalten wir die Thesen im Auge, in denen die Beziehungen zwischen Möhler und Vilmar zum Ausdruck gebracht worden waren.

1. *Die Kirche muß als Institution, Anstalt verstanden werden, durch die Christus seine Tätigkeit „fortsetzen“ will.*

„Da aber die Seligkeit von Christus gegeben ist, so kann die Gewißheit derselben auch nur durch Christus fortgepflanzt werden.“⁷³ Vom Begriff einer Gemeinschaft, welche allezeit etwas Subjektives und erst Folge der von Christus gegebenen Pflanzung und von ihm gewollten Fortpflanzung der Seligkeitseigenschaft ist, gilt es zu dem Begriff einer Anstalt, als des die Gemeinschaft erst erzeugenden Objektiven, fortzuschreiten. Um der Erhaltung der reinen Lehre und des rechten Sakramentes willen bedarf man der Ordnungen einer Anstalt.⁷⁴ Kräftig wehrt sich Vilmar gegen die Unterstellung von katholisierenden Tendenzen, die in den Fragen von der Kirche und um die Kirche „verborgen oder zutage liegen sollen“ (!!).⁷⁵ Für Vilmar ist es klar, daß der Heilige Geist die Kirche erfüllt und die Kirche überhaupt erst zur Kirche macht. Ohne die lebendige Gegenwart des Geistes vom Vater

⁶⁷ o.a., 36. ⁶⁸ o.a., 37. ⁶⁹ o.a., 40. ⁷⁰ 41 f. ⁷¹ 46.

⁷² Der Begriff „Tatsache“ begegnet besonders bei den spekulativen Spätidealist; in der Theologie spielt er z. B. bei I. A. Dorner: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 1839, 3, 2. Aufl. 1845, XXV, eine Rolle.

⁷³ Theol. der Tatsachen, o.a., 84. ⁷⁴ o.a., 85. ⁷⁵ o.a., 87.

und vom Sohne und ohne sein unabgebrochenes Fortwirken müßte die Kirche notwendig zu einem menschlichen Verein mit irgend beliebigen Statuten herabsinken.⁷⁶ Wird in der „Theologie der Tatsachen“ die Kirche als Anstalt gesehen, in der der Heilige Geist wirkt, so stellt sich die Frage, ob Vilmar bei aller berechtigten Kritik an einem individualistischen Kirchenbegriff nicht doch in den bedenklichen Fehler verfällt, die Kirche zu verobjektivieren und über sie wie über eine Sache in dinglichen Kategorien zu reden. Es ist für Vilmar bezeichnend, wie er das ihm bei Möhler aufgegangene Prinzip der Gottmenschlichkeit ekklesiologisch aktualisiert. Die Kirche ist — so formulierte es Vilmar in seiner Dogmatik⁷⁷ — „eine Fortsetzung des Daseins, Lebens und Wirkens Jesu Christi, eine Expansion seiner Person, sie ist sein eigenes Ich, dargestellt in einer Gemeinschaft zur Erlösung berufener Menschen. Seine Person ist aber die auferstandene, glorifizierte Person, und das Medium der Propagation oder Expansion dieser glorifizierten Person Christi ist der heilige Geist, welcher erst nach der Glorifizierung des Gekreuzigten kommen konnte (Joh 16, 7), aber alsdann auch, nach Seiner Vorausverkündigung kommen sollte, um Seine persönliche Gegenwart bei den Aposteln zu ersetzen und Sein Werk fortzuführen (Joh 14, 16. 17. 26)“. Christus regiert die Kirche und zwar „nicht von fern, bloß durch Medien, durch Kräfte, sondern durch Autopsie und unmittelbares Einwirken Seiner ganzen gottmenschlichen (von mir gesperrt) Persönlichkeit.“⁷⁸ Der Heilige Geist vermittelt diese Gegenwart Christi.

Die Kirche wird als eine Fortsetzung der Inkarnation Christi verstanden, so daß Wort und Sakrament dieser Kirche zur Verwaltung gegeben sind. Das Wort ist der Kirche im Kanon gegeben; es stellt einen abgeschlossenen Komplex dar, den der Mensch allerdings nicht nur historisch erfassen, sondern selbst erleben soll.⁷⁹ Es geht um die Aneignung der Offenbarungstatsachen, die Repetition derselben im eigenen Leben. Der Begriff der „Tatsache“ bedingt den Begriff Repetition.⁸⁰ Es liegt auf der Hand, daß Vilmar mit dem Begriff „Tatsache“ nur einen „Teilaspekt der Offenbarung, wenn auch nicht in einwandfreier Form“ (Lohse) zum Ausdruck bringen kann, wie er auch mit dem Begriff „Repetition“ die notwendige Unterordnung des glaubenden Menschen bzw. der Kirche unter die Offenbarungstatsache andeuten will, freilich sehr wohl weiß, daß das Wort Gottes ausgelegt werden muß, daß mit dem Wort Gottes gesprochen werden muß, daß Wort Gottes und Gottes Geist zusammengehören. Der Begriff Repetition ist Vilmar gegenüber der versucherischen Rhetorik wichtig geworden: „das Wort Gottes ist lebendig und kräftig, solange es reines Wort Gottes ohne Zutat ist“.⁸¹ Im Zusammenhang einer Charakteristik der Einseitigkeiten der literarischen Kritik sagt Vilmar bezeichnenderweise:⁸² „Es ist eine Versuchung für uns, welche überwunden sein will, und zwar überwunden auf dieselbe Weise, wie alle Versuchungen überwunden sein wollen, nämlich durch Feststehen bei dem Worte Gottes und Repetition desselben als Wort Gottes dem Versucher gegenüber.“ Da also das Begriffspaar „Tatsache bzw. Zustand“ und Repetition von Vilmar für die Behandlung des Fragenkreises „Offenbarung und Glaube“ aufgenommen wurde, um einen Teilaspekt dieses Problems deutlich zu

⁷⁶ o.a., 93. ⁷⁷ Dogmatik, 1874, II, 183. ⁷⁸ Dogmatik, II, 117.

⁷⁹ Ebenda, I, 22.

⁸⁰ Vgl. B. Lohse: Kirche und Offenbarung bei A. F. C. Vilmar, Ev. Theol. 1957, H. 10, bes. 460 ff. ⁸¹ Theologie der Tatsachen, o.a., 61.

⁸² Praktische Erklärung des NT, I., 1891, 16.

machen, eignet es sich kaum als Ausgangspunkt für eine Aufschlüsselung der Lehre von der Kirche in Vilmars Denken.⁸³

Sieht man Vilmars Interpretation des gottmenschlichen Wirkens Christi im Sinne der Möhlerschen Konzeption, dann wird deutlich, daß Vilmar versucht war, die Gaben Christi, Wort und Sakrament, zu verobjektivieren. Viel deutlicher als hinsichtlich des Wortes wird dies im Zusammenhang seiner Lehre vom Sakrament, die hier freilich nicht entfaltet werden soll. Das Sakramentsgeschehen stellt bei Vilmar eine substanzhaft gedachte Wirklichkeit dar. Eine Kirche, die über Wort und Sakrament verfügt, die sich mit Christus in sehr direkter Weise in ihrem Sosein identifiziert, kann selbstverständlich einen einmaligen Autoritätsanspruch erheben. Vilmar denkt wie Möhler in ontologischen Kategorien und kann sich dem Sog der klassisch-katholischen Tradition nicht entziehen. Wie diese klassisch-katholische Tradition sich mit der natürlichen Theologie verband und auf ihr anknüpfend aufbaute, so auch Vilmar.

H. Schmidt hat die Überfremdung des biblischen Kirchenbegriffs durch das Organismusdenken Vilmars dargestellt⁸⁴ und gezeigt, wie Vilmar bereits den exegetischen Befund verfälscht, in dem er Eph. 4, 12 den griechischen Begriff für „Zurüstung“ mit Organisation wiedergibt und damit einen dynamischen durch einen statischen Begriff ersetzt. Vilmar glaubt bereits aus der Wirklichkeit der empirischen Gemeinde ablesen zu können, was Ordnung ist, ohne daß man seine ständige Abhängigkeit zu Christus im Ereignis des Glaubens erkennt. Ist also der Leib Christi nur ein Sonderfall innerhalb der allgemeinen Strukturform gegliederter Leiblichkeit, triumphiert bereits der in der ganzen Argumentation versteckte Ansatz einer natürlichen Theologie. Die Kirche, die der Leib Christi sein soll, verfügt über eine eigene Seinsmächtigkeit, sie wird so etwas wie eine zweite Offenbarung.

2. *Im Apostolat bzw. Episkopat ist das Organ zu sehen, durch das der Erlöser hauptsächlich zu wirken „fortfährt“. Die Bedeutung der menschlichen Organe für die „Erscheinung“ bzw. Erhaltung des Göttlichen muß anerkannt werden.*

Das war die Forderung Möhlers. Gerade zur Amtslehre Vilmars ist ja bereits eine solche Fülle von Material zusammengetragen worden und so richtige Kritik geübt worden, daß es hier lediglich darum gehen kann, auch an diesem Punkte eine nach allem bisher Gesagten nicht zufällige Übereinstimmung zwischen Möhler und Vilmar aufzuzeigen.

„Jene eine Quelle (Vilmar meint die Lösung aller Zweifel und Kämpfe) ist Christus der Herr selbst, der ihn, den wenn auch noch so schwachen, in Sünden kranken Menschen an seiner Statt in das Amt des Wortes und Sakramentes gesetzt hat, welches Amt direkt und unmittelbar sein Amt ist, nur sein Amt in unmittelbarer Weise sein kann, weil allein von diesem Amte die Wahrheit ausgeht, der Weg gewiesen wird, das Licht hinableuchtet in die Gemeinde.“⁸⁵ Das Amt der Kirche ist es, das die Gegenwart des Heiligen Geistes und damit Christi selbst vermittelt. Das Amt ist es auch, das die Gemeinde beruft und sie zum Leibe Christi macht; es ist Christi Stellvertreter auf Erden. „Das Amt ist es schließlich, das die Sichtbarkeit der Kirche repräsentiert: das Vorhandensein der Kirche ist an die Existenz des Amtes gebunden.“⁸⁶ Die Einsetzung des Amtes durch Christus selbst ist dadurch gesichert, daß sich eine ununterbrochene Traditionskette des geistlichen Amtes von Christus über die Apostel und Apostelnachfolger bis auf den heutigen

⁸³ Der Versuch Lohses, o.a., preßt an sich richtige Beobachtungen, um Vilmars Lehre vom Amt und von der Kirche als die notwendige Folge aus seinem Offenbarungsbegriff zu erweisen. ⁸⁴ In der o.a., Diss., 121 ff.

⁸⁵ Theol. der Tatsachen, o.a., 142.

⁸⁶ Pastoraltheologie, 9.

Träger des geistlichen Amtes rekonstruieren läßt. Der Amtsträger ist als Inhaber des „Hirtenamtes“, das von den Aposteln auf die Inhaber des geistlichen Amtes übergegangen ist, „direkter Nachfolger nicht allein der Apostel, sondern auch Christi selbst.“⁸⁷

Christus zeichnet das Amt durch seine Gegenwart aus, er handelt durch dieses Amt. Das geistliche Amt ist nicht in erster Linie als das Predigtamt qualifiziert, sondern als Hirtenamt, kurz Tatamt.⁸⁸ Die Inhaber dieses Amtes sind die jure divino eingesetzten Nachfolger der Apostel, sie sind Nachfolger Christi selbst,⁸⁹ sie sind Träger des Heiligen Geistes, ja in ihrem Amt konkretisiert sich die „persönliche, leibhaftige Gegenwart Christi“. Christus regiert die Kirche — um an das entscheidende Wort in Dogm. II, 117 noch einmal zu erinnern — durch Autopsie und unmittelbares Einwirken Seiner ganzen gottmenschlichen Persönlichkeit. Die Lehre vom Amt, gestützt auf Joh. 10 und Joh. 21, 15—17, entfaltet nun diese Auffassung von der ständigen aktuellen Gegenwart der Person Christi, des Gottmenschen, in der Kirche, im geistlichen Amt. Durch das geistliche Amt wird das Wort erst zum „vollmächtigen Christuszeugnis“. Der Träger des geistlichen Amtes soll Christus selbst darstellen, abspiegeln, ja „bringen“, „hinübertragen“. Zu Mt. 10 sagt Vilmar:⁹⁰ „Denn ihr Amt ist ein Amt der Tat und Kraft Christi unseres Herrn, nicht der bloßen Mitteilung und Verkündigung von Dingen, die die Leute sonst schon wissen oder haben; ein Amt, das selbst etwas hat und besitzt und den Befohlenen etwas zum Haben, Besitzen und Genießen gibt, was sie ohne dieses Amt und dessen Mitteilung nicht haben würden, nicht haben könnten. Dies muß die Welt i n n e werden, wo nötig, durch das „Staubabschütteln von unsern Füßen“ — aber nicht etwa als „Zeichen der größten Verachtung“, sondern als „Ausdruck des tiefsten Wehes“. Vilmar hat mit dem Gedanken, daß der Amtsträger Christus abspiegeln müsse, wie er ihn seit der Theologie der Tatsachen immer wieder ausspricht,⁹¹ Möhlers These in eigener und weiterführender Form ausgestaltet. Es ist aber ganz deutlich, daß Vilmar g r u n d s ä t z l i c h auf der Konzeption Möhlers aufbaut. Durch das Amt der Kirche fährt der Erlöser fort, zu wirken. Der menschliche Amtsträger ist der Garant für die Übermittlung des Ganzen der Offenbarung. Im engen Zusammenhang mit der Lehre vom Amt steht die Lehre von der Ordination.

⁸⁷ Die Lehre vom geistlichen Amt, hg. von Piderit, 1870, 48.

⁸⁸ o.a., 31. ⁸⁹ o.a., 48. ⁹⁰ Prakt. Erklärung des NT, I, 1891, 146.

⁹¹ Z. B. Die Lehre vom geistlichen Amt, 119, Pastoraltheologie 29 ff., Dogm. II, 280 f. Besonders starke Formulierungen Vilmars begegnen in den von W. Hopf 1876 hg. „Predigten und geistlichen Reden von A. F. Ch. Vilmar“. In einer Predigt zum II. Stg. n. Trinitatis 1848 (S. 35): „Aber erzähle ihm von dem, was Gott getan hat — doch nein, du sollst es ihm eben nicht erzählen, du sollst Gottes Gaben selbst besitzen und geben, sollst Christum selbst haben und bringen — und siehe! Mit einem Male ist der Durst gelöscht, die Sehnsucht gestillt, die Qual des armen Herzens besänftigt und geheilt. Sieh, das ist eben das Geheimnis, das unergründliche und doch offenkundige: hast du Christum wirklich selbst, du kannst ihn in die Seele des Andern hinübertragen, daß er ihn hat, wie du ihn hast.“ Bezeichnend ist die Rede bei der Amtseinführung des Pfarrers L. H. Ruckert, Kassel, Sonntag Exaudi 1853 (S. 163): „... das Pfarramt, als das Amt des Apostel, Propheten, Hirten und Lehrer ist die lebendige und leibhafte Fortsetzung des Amtes unseres allerheiligsten Erlösers, also daß dasselbe alle Taten, welche Er vollbracht aus seiner Kraft fortführt und wiederholt. Auch bei dir, liebe Gemeinde, wird dieser dein Pfarrer die Taten des Königs aller Könige wiederholen, und zwar vor allen die, welche Er vollbracht hat, da er mit sieben Broten die viertausend Hungrigen speiste.“

3. *Das kirchliche Lehramt hat seinen Auftrag durch die Ordination, die keineswegs nur ein Einführungsakt ist.*

Die Ordination gewinnt in Vilmars Sicht sakramentalen Charakter. Der göttliche Ursprung des geistlichen Amtes wird durch die Ordination hervorgehoben, in der der geistliche Amtsträger kraft der Sukzession des geistlichen Amtes auch den Heiligen Geist empfängt.⁹² Bei der Ordination ist die Handauflegung von ausschlaggebender Bedeutung. Die Handauflegung wird allerdings nicht als Sakrament bezeichnet, das der Taufe und dem Abendmahl gleichzustellen wäre, aber sie gehört zum kirchlichen Leben.⁹³ Im AT und NT ist die Handauflegung niemals eine leere Zeremonie. Anhand verschiedener neutestamentlicher Belegstellen versucht Vilmars zu zeigen, daß Handauflegung und Mitteilung des Heiligen Geistes zusammengehören. „Wenn das Phrasen sind und nicht der wirkliche Heilige Geist mitgeteilt, sondern nur irgend etwas „Gutes“ den mit der Handauflegung Versehenen zudedacht und zugewinkt wurde, dann ist das ganze Neue Testament eine einzige lange Redensart, ein Buch voll Täuschungen und Gaukeleien. Und wenn diese Gabe, durch die Handauflegung den Heiligen Geist mitzuteilen, sich nicht fortgepflanzt hat, wenn sie sich nicht weitererstreckt hat als auf diejenigen, welchen Timotheus die Hände aufgelegt hatte und mit denselben unwiederherstellbar ausstarb — dann ist die ganze Berufung der Kirche auf das Neue Testament nichts als eine Posse. Denn wer gibt mir ein Recht, die Lehre des Neuen Testaments fortzupflanzen, die Gaben aber von dieser Fortpflanzung auszuschließen, während beide im Neuen Testament in ganz gleicher Weise aufgeführt werden?“⁹⁴ Ohne hier Vilmars exegetische Begründungen darstellen und einer Kritik unterziehen zu wollen, erheben wir hier nur die wichtigsten von Vilmars ausgesprochenen Vorstellungen über die Ordination selbst. In der Ordination erfolgt „die Übertragung eines unmittelbaren Mandats Christi, und die Handauflegung (die auch noch jetzt, und mit Recht im Namen des Vaters, Sohnes und heil. Geistes vollzogen wird) gibt den heil. Geist in aller Realität, gibt das Vermögen, die Sünden zu vergeben bzw. zu behalten, und die Handlungen Christi als Seine Handlungen, durch die Verkündigung des Wortes, die Administration der Sacramente und die Regierung der Kirche zu vollziehen.“⁹⁵ Nur das geistliche Amt kann zum geistlichen Amt ordinieren. Das geistliche Amt steht der Gemeinde gegenüber, so daß bei der Ordination die Gemeinde ausgeschaltet wird. Vilmars spricht nur in dem Falle, daß ein Ungläubiger die Handauflegung vollzieht, positiv von dem Gebet der Gemeinde: „Daß jedoch die Mitteilung des heil. Geistes auch durch die Handlung eines Ungläubigen erfolgen könne, darf nicht unbedingt, und hier am wenigsten geleugnet werden, weil die Mitteilung des heil. Geistes auch durch Gebet, und zwar das Gebet der Gemeinde vermittelt wird.“⁹⁶ Der Regelfall der Ordination stellt sich jedoch so dar, daß in ihr eine potestas (Potestät) mitgeteilt wird. Das aber ist nur dadurch möglich, daß sie jemand erteilt, der sie schon besitzt.⁹⁷ Bei einer derartigen Einschätzung der Ordination muß die Theorie, daß das geistliche Amt aus der Gemeinde hervorgehe, schroff bekämpft werden, und eine apostolisch-presbyteriale Sukzession als Voraussetzung der Kontinuität der Kirche angenommen werden. Es liegt auf der Hand, wie nahe diese etwas modifizierte Theorie der apostolisch-episkopalen Sukzession der römischen Lehre kommt. Daß Möhler hier bleibende Anstöße vermitteln konnte, ist unbestreitbar.

4. faßten wir einen bei Möhler festzustellenden Gedankengang in der These zusammen: *Das Grundgesetz der Entwicklung des Wortes der Heiligen Schrift*

⁹² Die Lehre vom geistl. Amt, 60 ff.

⁹³ Theol. der Tats., o.a., 99 ff.

⁹⁴ o.a., 101.

⁹⁵ Dogm. II, 177.

⁹⁶ Dogm. II, 228.

⁹⁷ Dogm. II, 277.

wird erkannt, sobald man sich an die Kirche und ihr Amt anschließt und aus ihrem Leben das Wort aufnimmt, denn der Kirche ist der Heilige Geist gegeben. Damit hängt zusammen, daß es eine objektive Tradition der Kirche gibt, in der sich der Gesamtglaube durch verschiedene Jahrhunderte darstellt.

Anhand der Schulreden war bereits Vilmars Sicht der Kirchengeschichte, in der es um die sukzessive Erfahrung bzw. das Durchleben der Tatsachen der göttlichen Erlösung geht, dargestellt worden. Bei diesem Durchleben wird Erfahrung auf Erfahrung gebaut.⁹⁸ Für Vilmar sind die „Spitzen dieser Erfahrungen“ in den Symbolen niedergelegt. „Es dienen diese Symbole auch ausgezeichnet zur Meditation, Selbstprüfung, Erbauung. Ignoriert können aber auch die . . . Symbole nicht werden, ohne daß der Pfarrer sich von dem lebendigen Zusammenhang mit der Kirche, mit dem sukzessiven Erleben des ganzen Ratschlusses Gottes und dessen Erfüllung löst.“⁹⁹ Vilmar unterscheidet nun eine Tradition der Lehre von einer Tradition der Erfahrung.¹⁰⁰ Unter der Tradition der Lehre ist in Möhlers Terminologie die objektive Tradition zu verstehen. Bei dem Akt der Ordination wird dem Ordinanden diese Tradition der Erfahrung, „das Erfahrungsgut“ der Kirche, vermittelt.¹⁰¹ Dies Erfahrungsgut der Kirche wird den Amtsträgern überliefert und in ihnen zum unveräußerlichen festen Besitz. H. Schmidt formuliert: „Als Summe der in der Kirche sich vollziehenden Selbstexplikation der Offenbarung wird es (das Erfahrungsgut) fester Bestandteil des Offenbarungswortes selbst. Indem also das Wort durch diese Traditionskette über die Schranke der ersten Zeugen hinaus offen bleibt, wird die Tradition selbst normativ und ist deshalb jeder späteren Generation das Wort immer schon nur als Wort der Kirche, nur als Verkündigung des geistlichen Amtes gegeben.“¹⁰² Wie in der römisch-katholischen Lehre und ihrer Apologie durch Möhler rücken für Vilmar das Wort Gottes und die Tradition zusammen. Darin unterscheidet sich allerdings Vilmar von Möhler, daß dem evangelischen Ordinanden mehr als die objektive Tradition der römischen Kirche in der Ordination vermittelt wird, daß er demgemäß unter dem, was Möhler als die subjektive Tradition beschrieb, etwas anderes versteht. „Gesucht hat die christliche Welt die Gewisheit der Seligkeit 1100 J. lang, das ist unwidersprechlich . . . Gefunden hat sie Luther: er hat die Erfahrung gemacht, daß die Gewisheit der Seligkeit allein von der rückhaltlosen Annahme dessen abhängt, was Gott darbietet in Jesu Christo, und diese rückhaltlose Annahme nennt der Apostel Paulus und mit ihm Luther Glauben. . . . Das waren neue Erfahrungen, der Theologenwelt damals völlig fremd; . . . Die s.g. Reformation ist also eine Position, Fortschritt in den christlichen Lebenserfahrungen, notwendiger Fortschritt, eine katholische Erfahrung im eminenten Sinne. Die Reformation ist nicht in erster Stelle Reinigung, nicht neue Kirche, nicht eigentümliche Gestaltung der Kirche; die bestehende Kirche sollte erfüllt werden mit dieser Erfahrung.“¹⁰³ Der rechtfertigende Glaube z. B. ist also das Erfahrungsgut, das dem evangelischen Geistlichen zusätzlich in der Ordination übermittelt wird. Damit wird der statische Traditionsbegriff dynamisiert.¹⁰⁴ Vilmar arbeitet den Unterschied zwischen römischem und lutherischem Lehramt selbst deutlich heraus: „Wir als Diener Christi sind in unserer Kirche nicht allein an die Tradition der

⁹⁸ Vgl. Lehrb. der Pastoraltheologie, 1872, 13.; bes. deutlich spricht sich Vilmar in seinem Aufsatz: Kirchlicher Pessimismus und Synergismus (1861) in Kirche und Welt, 1872, 1 ff. darüber aus. ⁹⁹ Lehrb. d. Pastoraltheologie, 13.

¹⁰⁰ Praktische Erklärung des NT, I., 1891, 26. ¹⁰¹ Geistl. Amt, o.a., 123 f.

¹⁰² H. Schmidt, Diss., o.a., 156. ¹⁰³ Die Augsburg. Confession, 1870, 6 f.

¹⁰⁴ Vgl. H. Schmidt, Diss., o.a., 183.

Lehre, sondern auch an die Tradition der Erfahrung gewiesen. Diese Tradition der Erfahrung ist dem Lehramt, dem Amt der Hirten in unserer Kirche anbefohlen, und ohne daß es diese Tradition realisiert, ist es kein Organ des Herrn Christus im vollen Sinne, kein Mitwirker an Seinem Werke, es ist kein evangelisches (lutherisches) Lehramt.¹⁰⁵ Luther hatte eine hervorragende Gabe der *aitatus*; „das, was er in sich trug, versteht er mit ungemeiner Energie in die Seelen anderer zu pflanzen. Luthers Werke wollen daher vom evangelischen Pfarrer durchgelesen, und nicht bloß gelesen, sondern mitempfunden und erlebt sein.“¹⁰⁶ Der Sicht, die Vilmar zum ersten Male in den Schulreden aussprach, blieb er immer treu. Er meinte, daß die vor ihm liegenden noch durchzulebenden Erfahrungen das Wesen der Kirche und die Eschatologie betrafen.¹⁰⁷ Vilmar ist der Überzeugung, daß nur innerhalb der evangelischen Kirche diese neuen Erfahrungen gemacht werden können, da die römische Kirche sich der in der Reformation durchlebten Erfahrung verschlossen hat, neue Erfahrungen aber immer auf die alten zurückweisen und nur im Zusammenhang mit ihnen möglich werden. Den Unterschied zu Möhler an diesem Punkte der Vilmarschen Theologie darf die Gemeinsamkeit im Ausgangspunkt nicht verdecken. Vilmar ist der Überzeugung, daß „die christliche Lehre, in der Person Christi, in der Gründung der Kirche durch die Apostel und Propheten implicite vollständig enthalten“¹⁰⁸ sei, daß sich diese Lehre jedoch sukzessiv entwickle und zwar nicht nur in der alten Kirche und durch die alte Kirche, sondern auch fortschreitend in der evangelischen Kirche und durch ihr Amt. Vilmar legt großen Wert darauf, der Heiligen Schrift die primäre Autorität zuzuweisen, doch fügt er sofort bezeichnenderweise hinzu:¹⁰⁹ „ohne ein lebendiges Lehramt würde auch die heil. Schrift übrigens nur imaginär eine primäre Auctorität üben; nach der Anschauung der evangelischen Kirche ist es eben die Aufgabe des Lehramtes, die Auctorität der heil. Schrift als primäre in Geltung zu erhalten, und, wie sich von selbst versteht, den wesentlichen Inhalt der heil. Schrift, die Rechtfertigung durch den Glauben — unverkürzt fortzupflanzen“. Vilmar meint, daß die evangelische Kirche an der katholischen anerkennen müsse, daß dieselbe ein starkes System von Garantien zur Erhaltung des christlichen Glaubens errichtet hat. Der Fehler der katholischen Kirche bestand darin, daß es ihr durch die Garantien fast unmöglich wurde, „weitere Erfahrungen im christlichen Leben zu machen“. Die katholische Kirche frage nur nach dem Vorhandensein des Glaubens als einer *fides quae creditur*, während ihr die Aneignung, die *fides quae creditur*, verhältnismäßig gleichgültig bleibe. Durch das Lehramt hat die katholische Kirche einst ihren Glauben in seiner Entfaltung in den Symbolen der Tradition dargelegt. Vilmar meint, daß jetzt das römische Lehramt nur das äußerlich Vorhandene darlegt. Nur in einer, freilich der höchsten Gesamterfahrung weiche die evangelische Kirche, die sonst „mit ihr in den grundlegenden Lehren durchaus einstimmig ist“ (!!)¹¹⁰ von der katholischen Kirche ab. Vilmar erklärt — und das läßt ja für die Bestimmung seines eigenen Standortes alles erraten —, daß es in der evangelischen Kirche oft zu ihrem Schaden geschah, „daß man sich von der katholischen Kirche überall und principiell geschieden“ meinte. Die evangelische Kirche unterscheidet sich von der katholischen darin, daß sie die alte und die neue Lehre in „gleichmäßiger Objectivität“ und der Bewahrung durch das Lehramt anvertraut darstelle. Durch die erfahrene Rechtfertigung soll sich die evangelische von der katholischen Christenheit allein unterscheiden. — Wir setzten uns nicht die Aufgabe, Vilmars Thesen

¹⁰⁵ Prakt. Erklärung des NT, I., 1891, 26.¹⁰⁶ Pastoraltheologie, o.a., 37.¹⁰⁷ Dogm. I., 8.¹⁰⁸ Dogm. I., 49.¹⁰⁹ Dogm. I., 53.¹¹⁰ Dogm. I., 53.

zustimmend und kritisch zu überprüfen,¹¹¹ sondern sie in ihrer weitgehenden inneren Übereinstimmung mit der katholischen Lehre, mithin mit Möhlers Symbolik, die Vilmar studierte, aufzudecken. Den Satz, daß Christus als gottmenschliche Person in seiner Kirche wirkt, hat Vilmar mit allen seinen Konsequenzen mit Möhler gemeinsam. Die Parallelität in den aufgewiesenen Gedankengängen Möhlers und Vilmars kann keine zufällige sein. Freilich glaubt Vilmar, daß Möhler die evangelische Lehre von der Kirche falsch darlegt, denn seiner Auffassung nach gibt es im Grundsätzlichen der Ekklesiologie gar keine Diskussion zwischen Katholiken und Evangelischen. In seiner Dogmatik findet sich einmal gleichsam ein Möhler'sches Formular, wenn er sagt:¹¹² „Daß man, wenn man mit der Lehre von der unsichtbaren Kirche als der allein in dieser Zeit wahren, von der sichtbaren als einer sonach mangelhaften, unwahren Kirche Ernst macht, mithin die Kirche anstatt von Oben, durch Christi Kraft und Gegenwart und des heiligen Geistes Gegenwart und Wirkung, von Unten, durch Bekenntnis und Glauben, entstehen läßt, zur Subjectivität der Kirche gelange, also notwendig in die Sectirerei, namentlich in die der Wiedertäufer, hineingetrieben werde, haben bis auf die neuere Zeit herab nur sehr Wenige eingesehen und sehen noch jetzt sehr Wenige ein. Stark eingewirkt auf diese wider Schrift und Symbole laufende Vorstellung hat die pietistische Ansicht von der Kirche, welche noch heut zu Tage zumal die Gemüter der Erweckten und der wohlgesinnten Büchermenschen beherrscht (mehr als Viele es sich eingestehen): es sei die Kirche ein freier Verein Bekehrter.“ Möhler hatte nach Vilmars Auffassung die lutherische Lehre von der Kirche falsch dargestellt, da er vom Protestantismus seiner Zeit und der unsichtbaren Kirche, dem unsichtbaren Wort und dem unsichtbaren Sakrament der Sekten und der Reformierten auf die Ursprünge der lutherischen Kirche zurückschloß, so sehr Vilmar zugab, daß Luther in seinen ersten Zeiten in der Lehre von der Kirche selbst unsicher war. Dennoch kann Vilmar Möhlers Darstellung nicht gelten lassen, weil ja die in ihr geltend gemachte Korrektur gar nicht die wirkliche lutherische Lehre von der Kirche treffe. So weist er Möhler ab:¹¹³ „Eben so grundfalsch ist die von Möhler geäußerte und allerdings durch viele Äußerungen unklarer Protestanten gerechtfertigte Darstellung: Die Katholiken lehrten, die sichtbare Kirche sei zuerst, aus der sichtbaren gehe die unsichtbare Kirche hervor, die Protestanten sagten: aus der unsichtbaren Kirche gehe die sichtbare hervor.“ „Wir lehren und müßten lehren nach Schrift und Symbol: durch das gepredigte Wort und das administrierte Sacrament werden Menschen berufen, erleuchtet, bekehrt, gerechtfertigt, wiedergeboren. Das gepredigte Wort und das administrierte Sacrament vollziehen sich aber in der sichtbaren Kirche.“

Die Übereinstimmung des theologischen Ansatzes bei Möhler und Vilmar ist wohl kaum nach dem bisher Gesagten zu bestreiten. Doch könnte man sogar darüber hinaus eine These folgenden Inhaltes aufstellen: *Vilmar zeigt sich von der Lutherauffassung Möhlers so stark beeindruckt, daß seine Lutherforschung weitgehend als Auseinandersetzung mit Möhlers Behauptungen verstanden werden muß.*

Vilmar hat als Marburger Professor gern eine Vorlesung über „Theologische Literaturgeschichte des 16. Jahrhunderts“ gehalten. Man konnte nach den vorhandenen Kollegheften bisher kein gutes Druckmanuskript erstellen,¹¹⁴ so daß diese Vor-

¹¹¹ Diese Aufgabe stellten sich H. Schmidt und auch B. Lohse; vgl. Lohse, o.a., bes. 467. ¹¹² Dogm. II, 204. ¹¹³ Dogm. II, 205.

¹¹⁴ W. Hopf: Vilmar, II, 277. Pfarrer K. Ramge bereitet jedoch die Herausgabe der Vorlesung vor, auch die seiner sonstigen reformationsgeschichtlichen Werke incl. Orthodoxie (P. M. vom 9. 5. 58).

lesung bisher nur teilweise bekannt ist.¹¹⁵ Wir sehen hier ganz ab von der allgemeinen, vor allem germanistisch orientierten Würdigung der Schriften Luthers. Umso mehr interessieren uns Vilmars theologische Urteile. Zur Schrift Luthers „An den Adel“ bemerkt Vilmar:¹¹⁶ „Im ersten Teil spricht Luther den bedenklichen Satz aus: alle sind geistlich, darum darf niemand, was allen gehört, für sich nehmen. Ein Satz, der den Kirchenverband lösen muß. Luther ließ sich hier auf ein Gebiet ein, auf dem er nicht zu Haus war. Was äußerlich Rechtens war, dahinein hat er nie rechten Einblick gehabt. Der erste, der dagegen auftrat, war Thomas Murner, und diese Gegenschriften sind nicht so gering zu schätzen. Er sagt, Luthers Schrift sei auf eine allgemeine Umstürzung angelegt. Die Mißbräuche wolle er nicht verteidigen, sie müßten aber nach Recht und Ordnung behoben werden. Luther wende sich aber an die Massen und — das war nicht so uneben! — Hans Karst sei hier ganz unkompetent.“ Zur Schrift „De captivitate Babylonica ecclesiae“ bemerkt Vilmar, daß hier die Ordination wie auch sonst bei Luther schlecht wegkomme.¹¹⁷ „Beide Schriften, ‚An den Adel‘ und ‚de captivitate‘, werden gewöhnlich angeführt, als sei in ihnen etwas spezifisch Revolutionäres. Was die letztere angeht, so ist das durchaus nicht wahr. Es ist eine im strengen Sinn reformatorische Schrift. Daß er mit dem Papst brach, hatte seine Ursache in den Angriffen, die er mittlerweile erfuhr, Luther hatte eine bestimmte Aufgabe vor sich. Luther sollte den Glauben erwecken, wie er seit der Apostel Zeit nicht mehr vorhanden gewesen war. Damit ist ihm auch eine Schranke gesetzt. Nun sah Luther ganz richtig alles, was dieser seiner Erfahrung entgegenstand, als dem Evangelium Christi selbst entgegen an. Darum und weil er wußte, daß seine Erfahrung die Spitze des Evangeliums sei, war für ihn seine Lehre das Evangelium und die Gegner waren Antichristen. Dies begreife man erst wohl, ehe man von etwas Revolutionärem spricht.“

Zur Schrift „Von dem Papsttum zu Rom“ (1520) heißt es:¹¹⁸ „Das ist diejenige Schrift, aus welcher bis heute noch entnommen wird, daß Luther von einer unsichtbaren Kirche und von einer sichtbaren nichts habe wissen wollen. Dabei wird nicht bedacht, daß dies nach 1520 und im Gegensatz zu einer besonderen gegnerischen Seite geschrieben ist. Er fragt, ob man die, welche die gegenwärtige römische Papstgewalt nicht anerkennen, deshalb für Ketzer halten müsse. Stellt man es so, so muß gesagt werden, daß das damalige Papsttum und die Kirche noch nicht identisch waren. Aber Luther hat sich von diesem richtigen Standpunkt aus weiter drängen lassen, als er es später hat zugeben wollen. Er sieht die Kirche zunächst an als eine Gemeinschaft bekehrter Christen. Er sagt, der Glaube mache die Kirche, also sei der ein Ketzer, der nicht glaube. Von einer äußeren Kirche stehe kein Buchstabe in der Schrift. Nur der könne die Kirche regieren, der Glauben verleihen könne, das aber sei Christus allein. Daneben aber — sonderbar! — erkennt er die Bischöfe an, vertritt also sozusagen gegenüber dem Papalsystem das Episkopal-system. Daß Luther damals von der Kirche keine klare Vorstellung hatte, geht auch daraus hervor, daß er den Satz Alfelds (gemeint ist: Super apostolica sede, 1520) verwirft, Christus sei auch das Haupt der Heiden. Wir lehren doch das regnum potentiae! Sodann sagt er, Person und Amt lasse sich gar nicht scheiden. Diese Meinung hat er nicht lange behalten, in seinem Buch ‚Von weltlicher Obrigkeit‘ betont er gerade diesen Unterschied. Man sieht, er ging wohl weiter als er wollte. In diesem Buch steht auch der Satz, die Sündenvergebungsvollmacht sei

¹¹⁵ Zitate bei F. W. Hopf: August Vilmars Lutherverständnis in: Luther-Jahrbuch 1939, 72 ff. ¹¹⁶ F. W. Hopf, o.a., 79 f. ¹¹⁷ F. W. Hopf, o.a., 80.

¹¹⁸ o.a., 80 f.

eine Zusage an die ganze Christenheit. Faktisch hat Luther dies nie anerkannt, denn er hat sich die Absolution immer geben lassen. Aber aus diesen Äußerungen schlägt man noch heute Kapital. Leider hat die lutherische Dogmatik hierauf auch mehr Gewicht gelegt als auf die Symbole.“

Zur Schrift Luthers „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen“ (1523) sagt Vilmar endlich:¹¹⁹ „Das ist geradezu eine radikale Schrift. Wenn das Evangelium rein gepredigt wird, dann muß es auch reine Christen geben, und diese eben sollen über falsche Lehre urteilen. Hierbei kommen offenbar die mali et hypocritae der CA. gar nicht in Betracht. Dies wird einmal als ein Notrecht behandelt, dann aber stellt er auch wieder das Urteil der Gemeinde als etwas Allgemeingültiges dar. Das ist ein Dilemma“.

Vilmar liest Luther, indem er ihn nach seinem eigenen Verständnis von Kirche, Amt, Gemeinde abhört. Luther hat für ihn nur da eine Bedeutung, wo er als Mann der Erfahrung von der Gerechtigkeit Gottes redet. Luther war der Zeuge für die Gerechtigkeit, „mehr und anderes als der Zeuge nicht“; „weder ein sanctus, noch ein Apostel, noch ein Prophet, noch ein extraordinarie vocatus; er war ein in hohem Grade mit dem Charisma der Pistis Begnadigter. Einen zweiten Zeugen für diese Erfahrung gibt es indes nicht, und wer die Reformation haben, nicht bloß von ihr wissen oder sie ausbeuten will, muß sich noch heute Luther unterordnen — und muß durch ihn erfahren lernen.“¹²⁰ Luther wird darüber hinaus nur noch da zugestimmt, wo er den Kräften der Revolution entgegentritt, z. B. im „Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern“, 1525, den Vilmar zu den besten Schriften des Reformators zählt. Vilmar hat Luther nur die Botschaft von der rechtfertigenden Gnade Gottes mit Verständnis abgenommen. Der Versuch, eine durchgängige Beziehung zwischen Vilmar und Luther herzustellen, ist als verfehlt abzuweisen.¹²¹ Vilmar hat das Luthertum, zumindest den reifen Luther gegen den „jungen Luther“ ausgespielt. Luther wird nach Vilmars Meinung nicht „ganz glücklich“ als Reformator bezeichnet.¹²² Luther wollte keine neue Kirche, sondern nur seine Erfahrung „... der bestehenden Kirche, der einen allgemeinen christlichen Kirche, zunächst der des Okzidents, als eine zur Vollendung dieser Kirche unerlässliche Erfahrung mitteilen, eingießen, einpflanzen“.¹²³ Vilmar stellt die Frage, ob Luther auf seinem Weg zum landesherrlichen Kirchentum übersehen habe, „daß Christus nicht bloß seine Offenbarung, sondern auch die Mittel und die Garantien für die Fortpflanzung und die Erhaltung derselben angeordnet hat“.¹²⁴ Luther, so glaubt Vilmar, hat nur ein Charisma der *πλοῖς* gehabt. Das Charisma der Kybernese fehlte ihm, so daß seine Fehler von daher zu verstehen sind. Es war Melancthons Verdienst, daß die „Ansichten Luthers von der Gemeinschaft der Gläubigen als der allein wahren Kirche und von dem allgemeinen Priestertum, von welchem das Amt absorbiert werden würde, durch die Augsburgische Confession beseitigt“¹²⁵ worden sind. Ihn bestimmten die Einsicht in das Wesen der Kirche und in die Notwendigkeit von Garantien für die Propagation der rechten Lehre.

Mit der Sympathie für Melancthon, der sich selbstverständlich auch Vilmar's Interpretationsmaßstäbe gefallen lassen muß, geht die Übernahme des ontologischen

¹¹⁹ F. W. Hopf, o.a., 81.

¹²⁰ Hopf, o.a., 92 nach Geschichte des Confessionsstandes der ev. Kirche in Hessen, bes. in Hessen-Cassel, 2. A., 1868, 16.

¹²¹ F. W. Hopf, Luther-Jahrbuch, 1940 (Fortsetzung), 107 ff., bes. das Urteil auf S. 117. ¹²² Luther, Melancthon, Zwingli, 1869, 32.

¹²³ o.a., 33.

¹²⁴ o.a., 48.

¹²⁵ o.a., 84.

Strukturdenkens der klassischen katholischen Tradition, die Möhler in den Denk- und Sprachformen seiner Zeit wieder herauszustellen wagte, Hand in Hand. Vilmar sah dementsprechend seine Aufgabe darin, die *Confessio Augustana* mit allen Mitteln nicht nur zu einem Dokument katholisch-ökumenischer Verantwortung, sondern auch weitgehend römisch-katholischer Theologie zu stempeln und auf diesem Fundament gemäß seines Schemas von Tatsache und Erfahrung weiterzubauen. Das im Analogieverfahren auf die Kirche übertragene Prinzip der Gottmenschlichkeit führt ihn zu einer Würdigung der Kirche als der Fortsetzung der Inkarnation Christi. Diese illegitime theologische Methode führt in ihrer Konsequenz zu einer Bedrohung der Einmaligkeit der Inkarnation, m.a.W. zu einer Art von Expansion der Inkarnation. Die Wurzeln dieser theologischen Methode liegen in der römischen Theologie; wir dürfen annehmen, daß Vilmar sie bei Möhler kennenlernte.¹²⁶

¹²⁶ Die Aktualität Vilmars wird gegenwärtig sichtbar in der Theologie Max Lackmanns, mit der sich der Verf. an anderer Stelle auseinandergesetzt hat. Eine kritische Besinnung auf die Theologie des Neuluthertums des 19. Jahrhunderts ist dringend notwendig. Vgl. W. Schneemelcher: *Confessio Augustana VII im Luthertum des 19. Jahrhunderts*, *Ev. Theol. H.* 7/8, 1950; vgl. weiter: Claus Harms und seine Bedeutung für das Neuluthertum des 19. Jahrhunderts (*Z.b.K.G.* 1959, H. 2).