

III. Literarisches.

1. Joh. Jos. Ign. von Döllinger, „Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat“, historisch-politische Betrachtungen. München, Cotta. 1861. XLIII. S. 684 in 8.

Angezeigt von Prof. H. v. Dettingen (in Meran).

Dieses Werk des berühmten Münchener Dompropstes, welches in der römisch-katholischen Welt so großes Aufsehen erregt hat, kann und darf auch von der protestantischen Theologie nicht ignoriert werden. Es trägt ganz den Charakter der historisch-politischen Blätter an sich und hat eine unverkennbare Verwandtschaft mit dem bekannten, vor einigen Jahren erschienenen Förg'schen Werke d. h. es ist reich, fast überreich an zeitgeschichtlichem Material und versteht es, ohne in die Tiefe, auf den Grund zu gehen, überall die nach außen hervortretenden Schwächen des Protestantismus ausfindig zu machen, sie nackt und rücksichtslos in pikanter, scharfer Sprache und mit einer auf den ersten Blick imponirenden Sachkenntniß darzulegen, die Schäden aber und die Hohlheit des kirchlichen Gesamtlebens auf römisch-katholischem Gebiet fein säuberlich zu verdecken und mit der imposanten „Kirchen-Einheit“ sich zu brüsten. Allerdings wird mit Nachdruck gleich in der Vorrede (S. XVII) von dem Verfasser „Wahrheit und Offenheit“ verlangt, wenn „Heilung erwartet werden soll.“ Er gesteht sogar zu, „die Heilung der großen kirchlichen Krankheit des sechszehnten Jahrhunderts, die wahre innere Reformation der Kirche sei erst dann möglich geworden, als man aufhörte, die Uebel zu beschönigen oder abzulängnen, zu vertuschen oder schweigend darüber wegzugehen; erst als eine so starke und übermächtige öffentliche Meinung in der Kirche sich gebildet hatte, daß man sich eben dem überwältigenden Einflusse derselben nicht entziehen konnte.“ — „Auch heute ist“ — fährt er dann trefflich fort — „das, was uns Noth thut, vor Allem Wahrheit, die ganze Wahrheit.“ Allein, diese erstrebte Wahrheit scheint dem Protestantismus gegenüber für den römischen Eiferer entweder unmöglich zu sein, weil er den Protestantismus nicht verstehen kann, oder aber es schleicht sich eine *reservatio mentalis* unwillkürlich hinein mit jesuitischen Zweckheiligkeitstheorien in Betreff der Zustände auf dem Gebiete der „Keherei.“ — Wir werden in dem Folgenden zu erkennen

Gelegenheit haben, in wie weit sich die gute Absicht im Laufe der Darlegung, wir möchten sagen im Eifer des Gefechts, von selbst verliert. Ja, die Ungerechtigkeit in der Darstellung protestantischer Zustände ist oft himmelschreiend und die Unwahrhaftigkeit mitunter handgreiflich. Selbst Widersprüche finden sich, die colossal sind. — Es stimmt uns aber zur Milde, ja — ich möchte sagen — zum Mitleid der gänzliche Mangel an tieferem oder auch nur annähernd richtigem Verständniß für den motorischen Nerv des Protestantismus, für den *articulus stantis et cadentis ecclesiae*.

Wir Protestanten werden Manches aus dem Buche lernen, weil viele unserer wirklichen Sünden schonungslos aufgedeckt werden. Das thut bitter weh, ist aber heilsam, unsäglich heilsamer, als wenn der Wurm am Herzen nagt, und der Krebs innerlich fortkriecht, ohne erkannt zu werden. Denn die wahre Selbstkritik, das geistlich-aufrichtige Selbstgericht wird nie verzagt machen, sondern giebt heiligen Muth, der aus der Buße geboren ist. Wo aber in falschem Selbststrahl vermeintlicher Größe der Abgrund des inneren Verderbens zugedeckt wird, da mag wohl trotziger Muth vorhanden sein, aber keine heilige Demuth, die stark macht zum Streit mit dem Goliath dieser Welt.

Die Veranlassung des genannten, sehr umfangreichen Werkes ist aus der Zeitungsliteratur bekannt. Döllinger's Aeußerung bei der Versammlung der „katholischen Vereine“ in München gab den Anstoß. Er wollte beileibe nicht, daß man ihn — wie das in Folge seiner beiden, im April dieses Jahres in München gehaltenen Vorlesungen geschehen war — für einen principiellen Gegner des mit dem Papstthum verbundenen weltlichen Besitzes hielte. Und so suchte er denn in diesem Buche nachzuweisen, einerseits wie das Papstthum für die Bewahrung der Katholicität der christlichen Kirche nothwendig sei, andererseits wie ein Kirchenstaat für den dauernden und gedeihlichen Bestand der päpstlichen Macht und Freiheit *conditio sine qua non* sei. — Es zerfällt daher das ganze Werk in zwei Haupttheile, in deren erstem (dem Titel entsprechend) die „Kirche und die Kirchen“ in's Auge gefaßt werden, oder „der römische Stuhl und die Kirche unter ihm“ im Gegensatz zu den getrennten Kirchen (S. 1). Dieser Theil ist selbstverständlich der polemische, während der zweite (S. 493 bis 684), welcher vom „Kirchenstaat“ und der Geschichte des Papstthums bis auf die Gegenwart handelt, mehr apologetischen Charakter trägt. — Auf

ersteren Theil werden wir, da in demselben überall der Seitenblick auf protestantische Zustände vorwaltet, unsere hauptsächlichste Aufmerksamkeit zu richten und die Widersprüche nachzuweisen haben. Es sind drei Gesichtspunkte, die sich als Gegenstand näherer Erwägung bei diesem Buche uns entgegenstellen. Es handelt sich erstens: um Döllinger's principielle Verhältnißbestimmung zwischen Katholicismus und Protestantismus, zwischen „Kirche“ und „Kirchen.“ Sodann aber will in's Auge gefaßt sein, wie er die concreten Zustände der protestantischen Kirchen als Folie für die Herrlichkeit der katholischen Kircheneinheit sich ausmalt. Und drittens wird die Frage berechtigt sein, wie denn bei seiner Darstellung auf dieser günstigen Folie die concreten Zustände, das Bild des katholisch-kirchlichen Lebens im Allgemeinen und beim Kirchenstaat im Besonderen sich ausnimmt.

Wenn sich's bei einem römischen Theologen um die principielle Verhältnißbestimmung zwischen Katholicismus und Protestantismus handelt, so ist selbstverständlich der alte und ewige Refrain: dort wirkliche, alle Völker der Menschheit umspannende Katholizität und Einheit, hier unumgängliche, nach Völker- und Landgebieten sich gruppierende Zerklüftung! Dort ein sichtbarer, in dem römischen Bischofe und dem Stuhle Petri auch sichtbar culminirender Organismus, hier eine widerspruchsvolle Phrase von unsichtbarer Kirche, deren eigentliches Princip und deren normaler Zustand Trennung und Isolirung ist (S. 30).

An sich ist dies ein so alter und so abgenutzter Gedanke, der ja leider zum Theil seine Wahrheit hat, daß wir hier auf denselben kaum näher einzugehen uns würden gemüßigt sehen. Aber die Einseitigkeit und Oberflächlichkeit desselben tritt bei Döllinger's Darstellung mehr als sonst hervor. Und doch ist die Einheit im römischen Katholicismus weder eine vollkommen universelle, noch ist sie innerhalb der wirklich vom Papstthum umschlossenen Volksgebiete eine innerlich wahre, lebendige und tiefgreifende. — Und andererseits: die Zerklüftung und Spaltung im Protestantismus ist keine so absolute, daß nicht trotz der landeskirchlich gesonderten Gebiete eine wirklich vorhandene Lehr- und Geistesgemeinschaft sich nachweisen ließe, noch auch fehlt dem Protestantismus das wahre Princip christlicher Katholizität, nämlich reines Wort Gottes und unverfälschtes Sacrament. Nach beiden Seiten hin ist aber Döllinger ungerecht, verdeckt dort die Schäden und verkennt hier die Lebenskraft.

Im Gegensatz zu dem jüdischen national-religiösen Particularismus sagt Döllinger mit Recht „erklärte das Christenthum, eine Weltreligion zu sein, die keinem Volke besonders angehöre, die vielmehr den Beruf und die Fähigkeit in sich trage, sich über den Erdkreis zu verbreiten, Völker der mannigfaltigsten Art, der verschiedensten Bildungsstufen in ihren Schooß aufzunehmen, ihre wahren religiösen Bedürfnisse zu befriedigen und, ohne nationale oder geographische Gränzen, ein großes Reich Gottes auf Erden, eine Kirche der Menschheit aufzubauen“ (S. 1). — Verbürgt erscheint nun dem Verfasser der welthistorische, die ganze Menschheit umfassende Charakter der christlichen Religion nur in dem Institut des Papstthums. Und als hätte die Kirche nie ohne Papstthum existirt, und als hätte das Papstthum auch je nur alle christlichen Völker als sein geistliches Herrschaftsgebiet umschlossen, wagt Döllinger zu behaupten, daß von Anfang an die christliche Völkerfamilie unter dem kirchlichen Supremat des päpstlichen Stuhles ein Europäisches Gemeinwesen gebildet habe. „Eine Menge von Völkern durch die Gemeinschaft Eines Glaubens und Eines Gottesdienstes und durch die Bande einer Alle umfassenden kirchlichen Organisation“ erscheint in Rom, dem Stuhle Petri, „zu einem großen einheitlich geleiteten Ganzen verknüpft“ (S. 4). — Wir verkennen nicht die providentielle, namentlich in der mittelalterlichen Kirchengeschichte sich kundgebende universelle Aufgabe des Papstthums. Es ist gewiß wahr, daß in jener Zeit, wie Döllinger sagt (S. 34): „die ganze abendländische Christenheit in gewissem Sinne Ein Reich bildete, an dessen Spitze Papst und Kaiser stehen, jener jedoch mit steigendem, überwiegendem Ansehen.“ Aber daraus — wie Döllinger will — zu schließen, daß der Begriff der Katholizität des Christenthums mit dem Papstthum stehe und falle, ist nicht bloß an sich unwahr, sondern schlägt auch der Geschichte ins Gesicht. Denn wir haben Zeiten der Katholizität des Christenthums gehabt und es waren die lebendigsten, reichsten, ja prototypischen Zeiten für alle späteren Geschlechter, namentlich in der apostolischen und nachapostolischen Entwicklung bis zum 4. Jahrhundert, da noch kein Papstthum existirte. Und wir haben Zeiten des Papstthums gehabt und sehen sie gegenwärtig vor Augen, da nichts weniger als wahrhaft öcumenische Katholizität dem Kirchenkörper eignete, der in dem Papste den Stellvertreter Christi verehrte. Wie darf denn Döllinger sich erheben zu sagen, ohne auch nur im Mindesten den Beweis geschichtlich oder biblisch zu liefern, daß die Anerkennung des Papstes,

des Stuhles Petri als der Spitze der Kirche Bedingung der Katholicität sei. „Wer erklärt“, sagt er (S. 25), — „ich erkenne den Papst nicht an, der erklärt eben damit: ich sage mich los von der allgemeinen Kirche, ich will kein Glied mehr an diesem Leibe sein“. — „Oder wenn theologisch behauptet wird: es soll und darf überhaupt keinen Primat in der Kirche geben, das Papstthum ist ein dem Willen Christi widersprechendes Institut, ist Usurpation; so heißt das nur mit andern Worten: die Eine, allgemeine, die Vielheit der Nationen umfassende Kirche soll nicht existiren, soll vielmehr auseinanderfallen; der normale Zustand ist, daß es so viele verschiedene Kirchen gebe, als es Nationen oder Staaten giebt“. — So blind ist der Verfasser, daß er wirklich nur das Papstthum oder die Continuität der *successio apostolica* als Kennzeichen und Kriterium der Katholicität zu erkennen vermag!)! Wo war denn die katholische Kirche, als Paulus seinen Brief an die Christengemeinde in Rom schrieb ohne einen Stuhl Petri zu kennen und zu erwähnen? Wann ist die katholische Kirche entstanden? Ist die Anerkennung päpstlicher Autorität der Anfang der wahren Katholicität des Christenthums? Ja, selbst wenn Petrus später in Rom gewesen ist, wenn auch zugestanden wird, daß schon frühe, schon vom dritten Jahrhundert ab der römische Bischof — wegen der bedeutenden Stellung der Weltstadt — einen präponderirenden Einfluß auf die kirchlichen Angelegenheiten zu üben beginnt und vom 4. und 5. Jahrhundert ab im Abendlande mehr und mehr als Organ für die allgemeine Verbreitung und einheitliche Gestaltung der christlichen Kirche erscheint, — wo ist heut zu Tage die mit dem Papstthum gesetzte christliche Völkereinheit zu finden? Sind es nicht fast bloß die romanischen Völker, die demselben nach anhängen, und wie anhängen? So, daß sie als die bittersten und gehäßten Feinde ihm gegen-

1) Es ist und bleibt eben eine nackte Unwahrheit, wenn Döllinger auch in den beiden Vorträgen (vgl. S. 667 u. 681) mit naiver Zuversichtlichkeit behauptet, es seien „die römischen Bischöfe von jeher und nothwendig Oberhirten der Kirche gewesen.“ — Und: „das Papstthum ist der Schlüsselstein, der das ganze Gebäude der Kirche zusammenhält, der die Kirche zu dem macht, was sie ist und sein soll: zur Weltkirche, zu der einzigen Genossenschaft, welche jemals mit der Erfüllung der ihr von Gott gegebenen Bestimmung, die ganze Menschheit zu umfassen und für jedes Volk Raum zu haben, Ernst gemacht hat. Würde dieser Alles haltende und tragende Schlüsselstein hinweggenommen, dann würde sofort auch Alles auseinanderfallen.“ — Also — wozu Christus? Der kann die Kirche nicht halten. Wir haben einen andern, besseren Schlüssel! —

überstehen, unter ihnen seine eigenen bisherigen Unterthanen, gegen welche der Papst von französischen Waffen geschützt werden muß! So, daß sie das Papstthum an seiner Achillesferse zu verwunden streben! So, daß sie es einengen bis zur äußersten Noth und Verzweiflung und es noch dazu drängen werden, auf germanischem Boden eine Zufluchtsstätte zu suchen! Dem Papstthum eignet weder Ursprünglichkeit, noch auch Allgemeinheit und doch soll sein Begriff sich decken mit dem der Katholicität? Und welche Oberflächlichkeit gehört dazu, welche seichte Anschauung vom Wesen der Kirche, wenn wirklich in einem so voluminösen Buch über die Kirche und die Kirchen kein Wort verlautet über die wahren Bedingungen der Katholicität: reines Wort und Sacrament, reines schriftgemäßes Bekenntniß und treue Verwaltung der Heilsgüter. Da mag denn der Herr Domprobst immerhin mit mitleidigem Lächeln herabblicken auf die armen Protestanten, die „an dem Artikel des Glaubensbekenntnisses von der Einen allgemeinen Kirche verzweifelnd“, mit „wohlklingenden Phrasen von einer „„heiligen, unsichtbaren Gemeinschaft““ den Abgrund der Kirchenlosigkeit zu verdecken suchen“; — wir wissen doch, welchen Schatz wir bewahrt haben, den Einigen, wahren, lebendigen Christum, den die Römer mit ihrem Marien-Kultus und ihrer immaculata conceptio verläugnet haben; wir wissen doch, daß das *credo unam sanctam, apostolicam, catholicam ecclesiam*, das auch wir alle Festtage bekennen, nur Wahrheit hat, wenn die Kirche nicht in der Art sichtbar und greifbar ist, als der „Staat von Venedig“; wir wissen doch, daß der Eine Hirte die Seinen kennt, und Eine Heerde auch sichtbarlich werden wird, aber nicht im verweltlichten und verwahrlosten Rom, nicht in dem Papstthum, das so wenig katholisch ist, daß vielmehr der Verwesungsproceß desselben unter Begleitung des Gekrächzes französischer oder anderer Adler, die sich uns das sammeln, — die nothwendige Bedingung sein wird für den Anbruch des Tages, da die Morgenröthe wahrer Katholicität über der armen Christenheit purpurn aufgehen wird. — Ja, es wird Ein Hirt und Eine Heerde sein, aber wir werden sie nicht machen, geschweige denn in Rom finden. Der Herr selbst hat sich Zeit und Stunde vorbehalten. Sie wird geschehn „ohn' Menschenhand“. Für uns aber gilt es, das Wort seiner Geduld zu bewahren; zu halten, was wir haben, daß Niemand unsre Krone raube; unser wahrhaft katholisches, weil schriftgemäßes Bekenntniß lebendig bezeugen und des reinen Sacramentes uns freuen, in welchen Gnadenmitteln der lebendige Christus uns

wahrhaft, ja gegenwärtig ist, das einige Haupt der katholischen Kirche. — Freilich kann damit der Domprobst nicht einverstanden sein. Läßt er sich doch zur fast blasphemischen Behauptung fortreißen (S. 30): „Sagt eine Genossenschaft: Nur Christus ist uns das Haupt der Kirche, so heißt das mit andern Worten: die Trennung und Isolierung der Kirche ist Princip, ist der normale Zustand.“ — Aber zu solchen Behauptungen muß sich die oberflächliche Aeußerlichkeit versteigen, die in blindem Parteieifer geistliche Dinge nicht geistlich zu richten versteht.

Freilich, wenn's wahr wäre, was Döllinger vom Princip und von der Erscheinung der nicht dem römischen Papste anhängenden Kirchen sagt, so erhielte seine Behauptung einigen Schein der Wahrheit, ja man müßte aus der Hölle des zerrissenen und zerklüfteten, des geknechteten und knechtenden, des intoleranten und servilen, des rationalistischen und ungeschichtlichen, des unmoralischen und selbstsüchtigen Protestantismus sich heraussehnen in das Eldorado römischer Katholizität. Denn alle diese Gebrechen schiebt er dem Protestantismus in die Schuhe, ja findet sie in seinem Princip enthalten. — Gehen wir auf seine Argumentation näher ein.

Zunächst muß es auffallen, daß dem verhaßten Protestantismus, an welchem zuletzt kein gutes Haar bleibt, zuerst einiger Weibrauch gestreut, d. h. seine relative Berechtigung und sein anregender Einfluß gegenüber dem damaligen „Katholicismus“ zugestanden wird und mit scheinheiliger Busfertigkeit unionsfreundliche Stoßseufzer zu Tage gefördert werden. „Wir haben anzuerkennen“, heißt es S. XXIX f., „daß auch hier Gott aus den Verirrungen der Menschen, aus den Kämpfen und Leidenschaften des 16. Jahrhunderts neben viel Schlimmem viel Gutes hat hervorgehen lassen; daß der Drang der deutschen Nation, die unerträglich gewordenen Mißbräuche und Aergernisse in der Kirche abgestellt zu sehen, ein an sich wohlberechtigter und den besseren Eigenschaften unseres Volkes, seinem ethischen Unwillen über Verunstaltung und Entweihung des Heiligen durch Herabziehen der religiösen Dinge zu habgierigen und heuchlerischen Zwecken, entspannt war. Wir weigern uns nicht zu gestehen, daß die große Trennung und die damit verknüpften Stürme und Wehen ein ernstes, über die katholische Christenheit verhängtes, nur allzu sehr von Klerus und Laien verdientes Strafgericht waren, ein Gericht, welches läuternd und heilend gewirkt hat. Der große Geisterkampf hat die europäische Luft gereinigt, hat den menschlichen

Geist auf neue Bahnen getrieben, hat ein reiches wissenschaftliches und geistiges Leben erzeugt. Die protestantische Theologie mit ihrem rastlosen Forschungsgeiz ist der katholischen weckend und anregend, mahnend und belebend zur Seite gegangen; und jeder unter den hervorragenden deutschen katholischen Theologen wird es gerne bekennen, daß er den Schriften protestantischer Gelehrten vieles verdanke.“ — Auch das wird von Döllinger zugestanden, daß, „weil sich in der Kirche der Rost der Mißbräuche, des abergläubischen Mechanismus immer wieder ansetzt,“ — der reformatorische Geist in der Kirche nie entschwinden darf, sondern vielmehr periodisch mit neu vergängender Kraft wieder hervorbrechen muß. — Ja die Scheidung sei ein Mahnruf zur Buße, d. h. zur sorgfältigen Prüfung unseres (des katholischen) kirchlichen Lebens und pastoralen Verhaltens und zur Verbesserung des schadhaft Befundenen.“ — „Die Wiedervereinigung aber der kathol. und protest. Confessionen würde, wenn sie zu Stande käme (was Döllinger mit Recht aus vielen Gründen für unwahrscheinlich erklärt) in religiöser, politischer und socialer Beziehung das heilbringendste Ereigniß für Deutschland, für Europa sein.“ (S. XXI.) — „Bis jener Tag uns Deutschen aufgeht, ist es Aufgabe für uns Katholische, die Glaubens-Spaltung nach dem Ausdruck des Cardinals Diepenbrock „im Geiste der Buße für gemeinsames Verschulden zu ertragen.““ — Das klingt allerdings schön und ist ein Bekenntniß, eines Diepenbrock wahrhaft würdig. Aber bei Döllinger ist's unmöglich, zu der Aufrichtigkeit dieses busfertigen Gefühls volles Vertrauen zu fassen. Sonst würde er nicht mit splitterrichtender Kritik nur Schäden und faule Flecke des Protestantismus aufdecken, mit Schadenfreude, ja — ich möchte sagen — mit einer wollüstigen Kälte alle schmerzenden Wunden unseres Kirchenleibes nicht zum Zweck der Heilung, sondern zum Zweck interessanter Beobachtung schön präparirt bloßlegen. Sonst würde er nicht gänzlich blind sein gegen den Balken im eigenen Auge, gegen den tiefen fressenden Grundschaden, gegen die verdeckte Eiterbeule im römischen Katholicismus, nämlich gegen die pharisäische Aeußerlichkeit und gegen die gottlos schriftwidrige Dogmengieberei.

Im Grunde besteht nach Döllinger das Princip des Protestantismus negativ im Bruch mit der Tradition, mit der „katholischen“ Kirche und Wahrheit, positiv in dem Satz, daß der Christ in Sachen des Glaubens „bloß dem eigenen Gutdünken zu folgen habe“ (S. 52). Der letztere Satz, als Bezeichnung des von Luther selbst dargelegten refor-

matorischen Principes, steht wirklich wörtlich also in Döllinger's Buch. Und es erscheint ihm nur wie ein Widerspruch, daß man zugleich „der Obrigkeit die Gewalt über die Religion des Landes übertrug.“ — Uns erscheint es vielmehr als ein großer Widerspruch, daß Döllinger einerseits in Art der gaffenläufigen Beurtheilung des reformatorischen Principes von Seiten des modernen Liberalismus dasselbe als pure Willkürherrschaft des Subjects hinstellt, andererseits aber zu sagen sich erköhnt (S. 75): „das Princip des Religionszwanges saß den Bekennern der neuen Lehre im Blute.“ — Freilich wenn diese „neue Lehre“ wirklich nichts anderes war, als wofür Döllinger sie hält, so ist unbegreiflich, wie sie überhaupt so viel und zwar nach Döllinger's eigenem Geständniß doch so viel Gutes wirken konnte. Denn was er als die sogenannte „Imputationslehre“, als den eigentlichen Grundartikel, das materiale Princip des Protestantismus hinstellt, ist ein Monstrum von Oberflächlichkeit, ein aufgedunsener, leerer Schlauch ohne einen Tropfen alten Weines. — Die Rechtfertigungslehre ist eine Lehre, die „bequem, verständlich, tröstlich und beruhigend ist“, weil der Mensch in derselben angewiesen wird, durch einen Act der bloßen Imputation fremder Gerechtigkeit rasch in den Zustand der vollständigen Sicherheit und Heilsgewißheit überzugehen. „Er glaubt, so fest er nur kann, daß er ein Auserwählter sei, daß er, in das Verdienst des Erlösers gehüllt, vor Gott als gerecht gelte, ohne doch innerlich es zu sein“ (S. 240). Daher spricht Döllinger auch wiederholt von der „Leichtigkeit des allein entscheidenden Glaubens- oder Aneignungsactes, der so bequem sei“ (S. 443) und klagt über die „religiöse und sittliche Erschlaffung“, die erzeugt werde durch den „weitverbreiteten leichtfertigen Wahn einer wohlfeilen, unmittelbaren Verfertigung der Gläubigen in den Himmel.“ — Man weiß nicht, soll man in solcher Schilderung der paulinischen Rechtfertigungslehre ein Stück abgegriffener socinianischer Kritik oder bewußt verdächtigende Persiflage suchen und erkennen. — Freilich versteht es sich von einer solchen Schandlehre, die nichts als eine satanisch verführerische Sicherheits-Anweisung ist, von selbst, daß wahre Moral, wie Döllinger meint, mit derselben unvereinbar ist. „Da, wo die Rechtfertigungslehre herrschend geblieben, giebt es eben auch keine Moralthologie“, meint Döllinger S. 269. „In Folge der lutherischen Lehre vom Glauben hat Niemand im 16. Jahrhundert die christliche Moral als besondere Wissenschaft bearbeitet oder auch nur in dogmatischen Systemen mit einiger Ausführlichkeit behandelt.“ —

Döllinger vergißt, daß die centralen ethischen Fragen, namentlich im Zusammenhange mit der Lehre vom Gesetz und Evangelium, von den zehn Geboten, vom Glauben und guten Werken, vom Unterschied der Sünden u. s. w., erst durch die protestantische Dogmatik zu Ehren gebracht und aus der casuistischen Oberflächlichkeit der Behandlung bei den römischen Ethikern herangerettet wurden, welche nachgerade die zehn Gebote mit Füßen traten und ihre pharisäischen, müdenfeigenden Wertheiligkeitstheorien aufstellten. — Aber freilich — wir geben's zu — eine solche Imputationstheorie nach Döllinger's Schablone müßte nothwendig das Mark aushöhlen und die Moral werden; weil aber das nicht geschehen, weil nach Döllinger's eigenem Ausdruck die Rechtfertigungslehre „ein Hebel von wunderbarer Stärke“ in der kirchlichen Umwälzung des 16. Jahrhunderts war (S. 10), so ist eben seine Darstellung derselben eine handgreiflich falsche. Er kennt eben nur die „herkömmliche Phrase der Glaubensgerechtigkeit“ (S. 430), nicht aber die aus Anfechtung geborne, weltüberwindende Glaubenskraft eines aus lauterer Gnade um Christi willen zur Freiheit der Kinder Gottes hinausgeretteten armen Sünders. Von selbst versteht sich's dann bei diesem Grundirrtum, daß diese Lehre eine „von Luther geschaffene“ genannt wird (S. 10) und daß „dieser Lehre zu Gefallen Luther die heilige Schrift an mehreren Stellen mit berechneter Untreue übersezt hat zur Unterstützung seines Lieblingsdogma's“ (S. 434). — Wie gewöhnlich sucht Döllinger in Röm. 3, 28. den schlagenden Beweis. Wie aus der Luft gegriffen ist auch die, aus jener Auffassung der Centrallehre consequent folgende Behauptung, man habe von Seiten der Reformatoren „mit aller Tradition gebrochen und dem dogmatischen Zeugnisse der Kirche aller Jahrhunderte jeden Werth abgesprochen“ (S. 435). Alles Protestantische ist „hervorgewachsen aus dem großen Bruche mit der ganzen christlichen Vergangenheit, welchen die Reformation im Bunde mit dem kirchenfeindlich gewordenen Humanismus herbeiführte.“ Daß Döllinger die Reformation als einen solchen „Bruch“ ansieht, wollen wir ihm nicht verargen. Er kann nicht anders. Aber daß er Luthern und die Reformatoren einen solchen Bruch beabsichtigen und dem kirchlichen und patristischen Zeugniß allen Werth absprechen läßt, ist einfach eine Unwahrheit. Oder wir müßten Döllinger so wenig logische Unterscheidungsgabe zutrauen, daß er die Begriffe der unbedingten, normativen und der — eben durch die heil. Schrift — bedingten relativen Autorität nicht auseinanderzuhalten vermag. — Niemand hat

Luther die Bedeutsamkeit des patristischen und traditionellen Zeugnisses geläugnet, nur sollte dasselbe nicht gegenüber der Schriftwahrheit als höhere Instanz gelten. Warum gehen denn unsere Bekenntnisschriften auf die Zeugnisse der Väter ein, warum beruft sich Luther so häufig gegen Rom auf dieselben, warum brandmarkt es Döllinger denn selbst als eine „Unwahrheit“, daß die Augsburgische Confession Augustin als Gewährsmann für die Rechtfertigungslehre anführe (S. 434)? Wo ist denn bewußt und absichtlich der Bruch mit der katholischen Vergangenheit geschehen? Ist nicht die protestantische Kirche im Bewußtsein ihrer Katholizität standhaft geblieben und hat sie den ephemeren Erscheinungen der schwarmgeistlichen Bewegung, die wirklich à la Carlstadt brach mit aller Tradition, nicht die entschiedenste Opposition entgegengestellt? — Ist es weiter der Widerlegung werth, wenn Döllinger es als „die herkömmliche protestantische Vorstellung von der Kirchengeschichte“ bezeichnet, daß dieselbe „ein großes von Schurken und Heuchlern auf Kosten der betrogenen Massen aufgeführtes Drama sei, und daß Gott nach dem Tode der Apostel sich bald von der Kirche zurückgezogen und seine Stelle dem Satan überlassen habe, der nun das Amt, welches dem heiligen Geist hätte zufallen sollen, übernommen und ein diabolisches Millennium aufgerichtet habe, bis Luther aufgetreten?“ — Solche verleumderische Behauptungen werden gewissenlos von Döllinger hingestellt, ohne einen anderen Gewährsmann als Semler, sage Semler als Vertreter lutherischer Anschauung anzuführen! — Hat doch Luther aus dem Augustin, dem Tauler und dem heiligen Bernhard seine theologische Anregung geschöpft und die *testes veritatis* in allen Zeiten anerkannt, wemgleich die scholastische Dialectik mit ihrer semipelagianischen Oberflächlichkeit theils über Bord geworfen wurde, theils einen gründlichen Schlag auf's hohle Haupt erhielt. Ist nicht eben mit der steten, wiederholten Berufung auf die Apostolizität der reformatorischen Lehren auch ihre Katholizität geltend gemacht worden? Hat nicht Luther sowohl, als alle wahren Reformatoren gegenüber der eingeschlichenen Menschenfäzung das verdeckte Evangelium wieder auf den Leuchter setzen und so der wahren *traditio apostolica* Raum und Anerkennung schaffen wollen?

Doch genug davon. Die Schrecken des Gerichts müssen über den Menschen gegangen sein, sonst wird der Nationalismus des alten Adam über die Grundlehren des Heils immer so urtheilen, wie hier geschieht. Und doch schiebt Döllinger grade dem Lutherthum den Nationalismus in die

Schuhe (S. 82 ff. S. 398 ff.). Lessing habe die „protestantische Anschauung“ (sic!) von der Entwicklung des Christenthums und der Kirche auch auf die Zeit der Anfänge übertragen. Auf die protestantischen Theologen, die dem Nationalismus huldigten, und auf Friedrich II., den protestantischen Schirmherrn des Unglaubens, wird hingewiesen (S. 89 f.); aber daß das katholische Frankreich eine Geburtsstätte der radicalen Freigeisterei gewesen und daß Voltaire, der Katholik, der Satan Friedrich's des Großen gewesen, — das verschweigt der ehrenwerthe Verfasser. — Es ist ja nicht zu läugnen, der Nationalismus ist factisch auf protestantischem Boden, wo kein *index librorum prohibitorum*, kein drohender Bannfluch und Excommunication, kein Glaubenstribunal mit inquisitorischen Mitteln im Hintergrunde stand, viel nackter und ernster aufgetreten, als im Ganzen genommen auf dem Gebiete römisch-katholischer Theologie. Aber das ist auch gar nicht zu verwundern. Beim Protestantismus tritt diese Richtung in Form einer acuten Krankheit auf, die deshalb auch überwunden und geheilt werden kann. Dem Romanismus aber steckt sie als chronische Krankheit im Blute und steht doch zugleich mit dem Aberglauben in tragischer Mesalliance. Der Katholicismus ist durch und durch vom rationalistischen Gift angefressen, weil seine Hauptkunst darin besteht, den alten Adam fromm zu machen, ohne ihn sterben zu lassen; dem Menschen die Seligkeit zu vermitteln unter Bedingungen, die allesammt der alte Adam leisten kann, ohne gekreuzigt zu werden; also den natürlichen Menschen unter dem Schein der Eimen römischen Haupttugend, des Gehorsams gegen die Kirche, mit frommen Lappen zu umhüllen, ihm gute Früchte anzuhängen, ohne daß der Wille innerlich gebrochen und durch die Geburtswunden wahrer und dauernder Buße in Christo zu neuem Leben, zu neuer Freiheit erwacht. Das ist aber Nationalismus, nur nicht weltförmiger, sondern kirchenförmiger, ja bigotter. Kann man doch in allen, auch den sanctionirten kirchlichen Gebetbüchern, Katechismen, in den Predigten auf katholischen Kanzeln, den Nationalismus schier aus jedem Satze herauslesen und fühlen. Wie soll da also eine rationalistische Periode möglich sein, wo im traditionellen Semipelagianismus und in der äußerlichen Wertheiligkeitstheorie die Moral des Nationalismus constant geworden ist?

Fragen wir nun schließlich, wie denn Döllinger das sogenannte formale Princip des Protestantismus beurtheilt, so ist in der That seine Darlegung eine starke Geduldprobe für den Recensenten. Die Berufung aufs Wort

Gottes, der Gehorsam gegen die unzweideutige Schriftlehre, das Gebundenheitsein des jagenden Gewissens an das köstliche Trostwort: „Es steht geschrieben“, — das sind für Döllinger lauter unbekannte Potenzen. Berufung auf die Schrift sei den Protestanten ebenso wie allen Secten nur scheinheiliger Vorwand gewesen. Man habe vielmehr die „Imputationslehre“ nur aufbringen können auf Kosten des Bibelstudiums, mit Hintansetzung der Schriftwahrheit und durch „absichtliche Entstellung der apostolischen Worte“ (S. 469). Ueberhaupt sei „die Vernachlässigung des Bibelstudiums“ Charakteristicum der protestantischen Theologie. Denn „man scheute sich vor dem unvermeidlichen Conflict mit den symbolischen Büchern“ (S. 391). „Durch den Aufschwung des Bibelstudiums ward die Auflösung der lutherischen Lehre eingeleitet“ (S. 392). — Muß man nicht erstaunen, wie ein Mann von der Bildung so offen der Wahrheit ins Angesicht schlagen darf? Wer hat die verachtete Bibel aus dem Schutt der Menschenfäzang hervorgeholt, als der angeblich bibelcheue Protestantismus? Wer hat dem Protestantismus die weltüberwindende Kraft gegeben, als sein „das Wort sie sollen lassen stahn?“ Und wo steckt der Tod der römisch-katholischen Theologie anders als in der mangelnden Schriftauslegung und in der Nichtachtung des Schriftzeugnisses? Wie wäre sonst ein Dogma der immaculata conceptio, wie wäre der ganze Mariencultus sammt dem Haufen eigenwilliger Mißbräuche denkbar? — Sieht es denn überhaupt eine exegetische Theologie anderswo, als auf protestantischem Boden, unter protestantischen Theologen?

In gewissem Sinne gibt Döllinger das auch, namentlich für die neuere protestantische Theologie zu. Nur meint er, daß eben mit dem Erwachen der exegetisch-wissenschaftlichen Forschung die Rechtfertigungslehre über Bord geworfen worden sei. „Alle oder fast alle wissenschaftlichen Theologen der luth. Confession sowohl in Deutschland als auswärts haben der Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit entsagt. Die Exegeten erkennen an, daß sie dem N. T. fremd ist, daß sie Luther nur durch eine falsche Uebersetzung in einen (vgl. dagegen oben S. 469 u. 434) der Briefe Pauli hineingetragen hat und die dogmatischen Theologen verzichten darauf, sie biblisch oder speculativ zu begründen (S. 95).“ „Diese Lehre“, sagt er ferner „ist jetzt von der wissenschaftlichen Theologie in Deutschland aufgegeben! Es giebt kaum noch einen namhaften Theologen, der für das Dogma der

Reformatoren und der symbolischen Bücher einstehen mag“. — Diese kühne Behauptung hält er dadurch für bewiesen, daß er die Klagen von protestantischen Theologen über den mangelnden Ernst der Geltendmachung dieser Grundlehre in der jetzigen Theologie anführt. Weil Tholuck und Schneckenburger die Leichtfertigkeit beklagen, mit welcher der Justifications-Artikel heutigen Tages behandelt werde, weil Kahnis erklärt hat, er kenne in der Richtung der Unionstheologie keinen Theologen, welcher auf dem Boden der Rechtfertigung durch den Glauben stehe, (S. 430) — so giebt es keinen lutherischen Theologen, der sie bekennet! Grade die Klagen ernstester Protestanten beweisen ja, daß ihnen an dieser Lehre viel liegt und die theologische Forschung, resp. der Kampf über die schriftmäßige Formulierung solcher dogmatischer Kernfragen ist ja grade ein Zeugniß des lebendigsten Interesses für solch' einen Lehrpunkt. Aber nein! Döllinger kann's brauchen, und deshalb muß Sartorius als einer gelten, der „mit dem sola fide gebrochen“; und nicht bloß Schleiermacher mit seiner Schule, sondern auch Martensen, Kurz, Schmid u. a. m. sind einfach mit der alten Rechtfertigungslehre zerfallen und von derselben abgefallen. Wie gewissenhaft Döllinger es in dieser Beziehung nimmt, sehen wir daraus, daß er die genannten, positiv gläubigen und kirchlichen Männer mit einer Schaar von über vierzig theologischen Notabilitäten zusammenstellt, die alle als Apostaten gelten, unter denen ein Schenkel, de Wette und H. Rothe ebenso figuriren, als ein Sartorius, Kurz, Schmid; ja selbst Harleß, Thomasius und Guericke entgehen dem Vorwurfe nicht, von der lutherischen Rechtfertigungslehre abgefallen zu sein. Alle übrigen können nicht direct mit genannt werden, weil sie „es vorgezogen haben, sich in dieser Materie bloß mit den herkömmlichen Phrasen von Glaubensgerechtigkeit u. s. w. zu bezeugen“ (S. 431 f.). Und nun sollte man doch erwarten, Döllinger werde den Beweis führen für sein Recht, eine solche Proscriptionsliste anzufertigen. Statt dessen folgen nur Citate von drei bis vier Männern, nämlich: Schenkel, Bunsen, Löwe und Hase, von denen allerdings kein guter Protestant zugestehen wird, daß sie mit Ernst die luth. Rechtfertigungslehre vertreten. Aber so sind Döllinger's Behauptungen allesammt. Calumniare audacter, semper aliquid haeret. Unser Nevalischer Superintendent Birgensohn muß sich gefallen lassen, unter denen aufgeführt zu werden (S. 443), die in Folge ihrer Auffassung

vom Zwischenzustande ¹⁾ längst dem Protestantismus den Rücken gekehrt und auf ihre alten Tage nach Rom gewandert sind.

Es kommt also nach Döllinger darauf heraus, daß der Protestantismus weder ein materiales, noch ein formales Princip habe. Denn die Rechtfertigungslehre ist nicht vorhanden und die Autorität des Wortes Gottes gilt und entscheidet so wenig, daß vielmehr in willkürlicher und absichtlicher Weise dasselbe verstümmelt worden ist, um als Bibel lehre hineinzu legen, was nicht drin steht. — Nun, — so müssen wir den Herrn Domprobst fragen, — was ist denn der eigentliche Hebelpunkt (denn einer muß doch dagewesen sein und die Rechtfertigungslehre ist von Döllinger nur in Folge eines Selbstwiderspruchs so genannt worden), was also ist die bewegende Macht in der als großartig auch von Döllinger anerkannten reformatorischen Bewegung gewesen? Wodurch ist die Reformation zu Stande gekommen und wodurch hat sie so viele Verbreitung gewonnen? — Döllinger antwortet: „die beiden Hauptstützen, ja eigentlich die bewegenden und impulsgebenden Mächte des altprotestantischen Systems waren das Fürstenregiment und die Autorität der Universitäts-Professoren“ (S. 83). — Das ist also das positive Resultat, das der Verf. zur Erklärung der protestantischen Bewegung zu Tage fördert. Wir wollen sehen, wie er dasselbe motivirt.

In Bezug auf das Fürstenregiment und das sogenannte territoriale System der Protestanten kommen wahrhaft erstaunliche Behauptungen vor. Wir sind ja weit entfernt zu läugnen, daß hiermit ein schwacher, jedenfalls ein unklarer Punkt des reformatorischen Principes berührt wird. Der Grund für diese Unklarheit ist aber ganz anderswo zu suchen, als wo D. ihn findet. — Er meint, daß der nationale Egoismus und Separatismus, der eigentlich die Reformatoren von Rom wegstieß, sie unweigerlich in die Hände der einzelnen Landesfürsten hineingespielt habe und die Lehre vom Summepiscopat der Fürsten sei nur der theologische Ausdruck für diese Thatsache. — Die Thatsache der bis zum Mißbrauch getriebenen fürstlichen Herrschaft in geistlichen Dingen, namentlich die Durchführung des schändlichen, damals leider allgemein herrschenden Principes „*ejus regio, illius religio*“ geben wir als historisch verbürgtes Factum zu. — Aber

1) Vgl. Dorpater Zeitschrift, welche Döll. mit Unrecht als neue theol. Zeitschr. anführt S. 396.

weder ist, wie Döllinger behauptet, von Luther und den übrigen Reformatoren principiell dieser thatsächliche Zustand begründet und gerechtfertigt worden, noch auch ist Fürstenregiment in kirchlichen Dingen ein spezifisches Characteristicum des Protestantismus ¹⁾. Sehen wir näher zu. Es ist eine direkte Unwahrheit, wenn D. behauptet, „nach protestantischer Anschauung gehöre es zum Amt des Fürsten, über Glauben und Lehre, Gottesdienst und Sacrament zu verfügen“ (S. 173. vgl. S. 75 ff.). — Weiß er denn nichts von dem Unterschied des *jus in sacra* und des *jus circa sacra*? Haben nicht die Bekenntnisschriften dem Fürsten, der Obrigkeit ausdrücklich (vgl. Schmalk. Art. ed. Müller S. 339, 54, 56. Apol. 248, 70) nur das Recht des weltlichen Schwertes zugestanden, das der Papst wider Gottes Ordnung usurpiert hatte. Und in geistlichen Dingen sollten sie gegenüber der Gewalt des Papstes und päpstlicher Fürsten dem Evangelium in ihren Landen Schutz erteilen. Das und nicht mehr sagen unsere Bekenntnisschriften. Im Gegensatz zur Ermordung und Hinrichtung frommer Christen von Seiten der päpstlichen Gewalt (trotz des: *ecclesia non sitit sanguinem*) sagen die Schmalkald. Art. „müßte der Fürsten fürnehmliche Sorge sein, daß sie ihre Macht und Gewalt dahin wollten wenden, daß solche gräuliche Abgötterei und andere unzählige Laster nicht erhalten und fromme Christen so jämmerlich ermordet würden.“ „Es will ja den Königen und Fürsten gebühren, daß sie dem Papst solchen Muthwillen (nämlich sich über die Concilia zu setzen) nicht einräumen, sondern schaffen, daß den Kirchen die Macht zu richten (scil. über Gottes Wort und Lehre) nicht genommen und Alles nach der heil. Schrift und Wort Gottes gerurtheilt werde.“ — Also allerdings im Gegensatz gegen das römische Princip des blutigsten Religionszwanges, das Waldensern und Albigensern gegenüber sich ebenso geltend gemacht hat, als den Hussiten und später den Protestanten gegenüber, wo man nämlich ihrer habhaft werden konnte (dazu geben die Brüsseler Glaubenstribunale und die Pariser Bluthochzeit einige Erläuterungen), diesem gewaltsamen Terrorismus gegenüber haben die Reformatoren gleichsam aus der Noth eine Tugend gemacht, d. h. den

1) Hat doch der Satz „*ejus regio, illius religio*“ grade in Italien und im Kirchenstaate selbst die furchtbarste Anwendung gefunden und ist er doch auch jetzt durch ein Schreiben des Papstes für die tiroler Glaubenseinheit als maßgebend thatsächlich anerkannt worden. Und doch soll der Protestantismus nach Döllinger's Meinung diesen Grundsatz verschuldet und aufgebracht haben!?

Schutz ihrer Fürsten fürs Evangelium beansprucht und durch principielle Rechtfertigung desselben in der Regelung der Verfassungsfrage sich nicht die volle Unbefangtheit bewahrt. Wenn nun aber anerkanntermaßen die Geschichte ein so haarsträubendes Zeugniß ablegt von der blutsaugenden und Scheiterhaufen schürenden Grausamkeit der römischen Kirche und der von ihr dazu bevollmächtigten römischen Fürsten, — welche Gewissenlosigkeit gehört dazu, solchen Thatfachen gegenüber zu behaupten, was D. S. 58 behauptet: „das protestantische Volk wurde von seinen fürstlichen Oberbischöfen und deren Beamten zu einer nie früher dagewesenen (!) Knechtschaft hinabgedrückt;“ oder S. 75: „das Princip des Religionszwanges saß den Bekennern der neuen Lehre im Blute;“ und S. 63: „die römischen Fürsten hätten nur nachgemacht (sic!)“, was sie von den protestantischen gelernt, denn sonst hätte nicht „selbst in einem katholischen Lande“ (S. 28) wie Frankreich im 17. Jahrhundert Zwang ausgeübt werden können. Ist hier nicht die heuchlerische Maske greifbar? — Also Rom hat's von uns Protestanten gelernt, Religionszwang zu üben! Und die Reformation ist's gewesen, die „durch die Theorie der absoluten Kirchengewalt alle Gewissensfreiheit aufgehoben hat“ (S. 68)! — Ja, glaube wer's kann! —

Freilich, wenn's glaublich wäre, was D. in dieser Beziehung von Luther sagt (S. 54. Anm.), der bei ihm unter Anderem als ein niederträchtig serviler Fürstendiener und Schmeichler erscheint, welcher die Fürsten, die früher „aus religiösen Bedenken und unter dem Einflusse ihrer Beichtväter sich gescheut, häufige Todesurtheile zu unterzeichnen, in dieser Beziehung vollkommen beruhigt“, und dem es „an der Gunst der Fürsten wahrlich nicht gefehlt habe“; — dann könnten wir uns noch eher bequemen den obigen Klagen ein Recht einzuräumen. Aber wozu sollen wir hier in diesem Punkte, über welchen Luther in seiner, Döllinger wie es scheint und wie wir hoffen, nicht bekannten Schrift „wie weit man der Obrigkeit Gehorsam schuldig sei“ sich so unzweideutig geäußert und mit seinem ganzen Leben und Verhalten ein so klar Zeugniß abgelegt hat, den großen Mann gegenüber den kleinlichen Angriffen der Römischen vertheidigen, wenn in so viel centraleren Punkten seine Persönlichkeit theils nicht verstanden, theils karrikirt wird? Wir müssen zugestehen, daß D. nicht so trivial in diesem Buche über Luther schimpft, als es sonst eifrige Katholiken zu thun pflegen, weil sie an diesen Coloss nicht anders hinan können.

Aber von Verständniß für seine Wirksamkeit, für seine reformatorische Stellung, für sein innerstes geistliches Leben und Ringen ist auch hier nicht die leiseste Spur vorhanden. Das können wir beweisen, indem wir nur die sich selbst widersprechenden Aeußerungen Döllinger's hersehen. Zunächst klingt es wirklich für ein lutherisch Ohr wohlthuend, wenn's S. 386 f. heißt: „In dem Geiste eines deutschen Mannes, des größten unter den Deutschen seines Zeitalters, ist die protestantische Doctrin entsprungen. Vor der Ueberlegenheit und schöpferischen Energie dieses Geistes bog damals der aufstrebende, thatkräftige Theil der Nation demuthsvoll und gläubig die Knie. In ihm, in dieser Verbindung von Kraft und Geist erkannten sie ihren Meister, von seinen Gedanken lebten sie; er erschien ihnen als der Heros, in welchem die Nation mit allen ihren Eigenthümlichkeiten sich verkörpert habe. In ihm glauben sie ihr potenziertes Selbst zu erkennen, weil es ihre innersten Empfindungen waren, denen sie, nur klarer, kraftvoller ausgedrückt, als sie es vermocht hätten, in seinen Schriften begneteten. So ist Luthers Name für Deutschland nicht mehr bloß der eines ausgezeichneten Mannes, er ist der Kern einer Periode des nationalen Lebens, das Centrum eines neuen Ideenkreises, der kürzeste Ausdruck jener religiösen und ethischen Anschauungsweise, in welcher der deutsche Geist sich bewegte, deren mächtigem Einflusse auch die, welche sie bekämpften, sich nicht ganz zu entziehen vermochten. Sein Name, seine Heroigestalt wirkt noch mit Banbermacht in höheren und niederen Kreisen, und aus der Magie dieses Namens schöpft die protestantische Lehre fortwährend einen Theil ihrer Lebenskraft.“ — Und doch heißt es von eben diesem Manne S. 421: „im Grunde fiel er (der Stifter der luth. Kirche) nie aus seiner Professurrolle;“ — und S. 487: „seine Schriften werden nur von Gelehrten um historischer Zwecke willen gelesen.“ — Ist das derselbe Mann, der S. 10 „als der gewaltigste Volksmann“ bezeichnet wird und als „der populärste Charakter, den Deutschland je besessen.“ Fragt man aber: worin besteht denn eigentlich seine Popularität, sein Verdienst, so heißt es: „darin, eine neue, von der alten gänzlich abweichende Lehre erfunden zu haben“ (S. 9 ff.), ferner darin, daß er „absichtlich im Interesse seiner Lehre das apostolische Wort entstellte“ (S. 469. 434) und daß er, Professor durch und durch, rein theoretisch nur das „Wort“ betont (S. 421) und das Recht der Kirche den Fürsten und ihrer Macht verkauft habe (S. 52 ff.). Das giebt freilich ein schönes, liebes, markiges Bild und ist im Stande

davon zu überzeugen, daß es wahr ist, was Döllinger im Allgemeinen von der protestantischen Kirche (S. 421) sagt: „Aus dem Connubium von Professoren und Fürsten ist sie geboren worden, die Büge beider Eltern sind in ihrem Antlitz, nicht gerade in harmonischer Mischung, vereint, und wenn man ihr häufig den Vorwurf macht, daß „des Gedankens Blässe“ ihr angekränfelt, daß sie verweltlicht und mehr ein Polizeinstitut als eine Kirche sei, so ist damit eben nur gesagt, daß das Kind Vater und Mutter nicht verläugnen könne.“ — Wir fragen jeden aufrichtigen unparteiischen Leser: hat hier Döllinger was anderes gethan, als was er der rationalistisch flachen Auffassung des Christenthums vorwirft (S. 388), nämlich das ganze Wesen und die Geschichte der Protestantismus „entseelt und trivialisirt“? Das Wunderbare und die eigentliche crux für den römisch-katholischen Beobachter bleibt nur, daß dieses schwächlich-blasse und sieche Kind mit seinem Gemisch von Professoren- und Fürstenantlitz, thatsächlich doch die Macht der großen „Königin“, der verführerisch prunkenden und mit der Welt buhlenden „Babel“ gebrochen und sie zum Tode verwundet hat. Und Gott weiß es, wer „das Wort seiner Geduld“ behalten hat, und wo es zu finden ist, ob bei der Königin mit ihrer blendenden Pracht und Größe oder ob bei der „Wittwe“, die so unscheinbar ist wie eine „Nachtstütte im Kürbisgarten“.

Freilich wäre kein Zweifel, wo wir das eigentliche Babel zu suchen hätten, wenn die Schilderung wahr wäre, die Döllinger nun von dem concreten Zustande der protestantischen Kirchen entwirft, um eine Folie zu gewinnen für sein Kirchenideal. Wir brauchen hier wirklich nur Einzelheiten anzuführen, um die Unhaltbarkeit und Ungerechtigkeit seiner Darstellung zu erweisen. Das Wenige wird ausreichen, „ex ungue leonem“.

Döllinger beginnt in seiner „Mundschau“ mit den orientalischen Kirchen und hat da freilich ein leichtes Spiel.

Bei der Schilderung der kirchlichen Zustände auf englischem und schottischem Boden wird selbstverständlich die Zersplitterung besonders betont, und in Bezug auf die Staatskirche die aristokratisch-weltförmige Eigenthümlichkeit derselben nicht ohne Feinheit und Geschick geschildert. Es läßt sich nicht läugnen, daß in der englischen Hochkirche die „Religion des Anstandes, des guten Tones, der klerikalen Zurückhaltung“ sich finde, daß im Zusammenhang damit jenes „auserwählte Volk der Neuzeit“, als welches sich die Engländer ansehen, auch eine besondere „englische Religion“ zu besitzen meint

und in „nationalkirchlicher Selbstgefälligkeit“ sich selbst „als das moderne Lieblingsvolk der Gottheit“ bewundert (S. 190 ff.). Mit viel zu einseitiger und oberflächlicher Kritik geht aber Döllinger sodann auf den „judaisirenden Sabbath“ ein, durch welchen das englische Volk „düster, unzufrieden und mürrisch“ geworden sei (S. 203). In Folge einer „düsteren, freudelosen Frömmigkeit und judaisischer Sabbathfeier“ sei die arbeitende Klasse „geknickt und brutalisirt“, so daß in England häufig „selbst gute Protestanten“ unter sehnsüchtigen Blicken auf katholische Länder, wie Spanien, den Calvinismus des eignen Landes beklagen (S. 204)! Es muß aufs Entschiedenste dagegen remonstrirt werden, daß die rigoristische Form der Sonntagsheiligung schlimmer sei, als die in katholischen Ländern fast allgemein übliche Sonntagsentheiligung. — Was über den Zustand der Massen und ihre Verwahrlosung in England gesagt wird, daß sich nämlich eine „zahlreiche Nation von Heiden“ dort eingebürgert habe, und daß in vielen Gegenden „ein noch schlimmerer Zustand als Heidenthum grassire, nämlich ein grimmiger Haß gegen den christlichen Glauben“ (S. 207); daß ferner „nur 1/3 der Bevölkerung in London die Kirche besuche“ und „in den Manufakturständen auch der letzte Rest von Schamgefühl bei beiden Geschlechtern fast völlig vertilgt sei“ (S. 208); ist zwar im Ganzen leider Gottes wahr. Wenn aber Döllinger daraus den Schluß meint ziehen zu dürfen, daß die englische Kirche ein „durch und durch verweltlichtes Institut“ sei (S. 214), so ist derselbe ebenso berechtigt, als wenn ich die römische Kirche so bezeichnen wollte im Hinblick auf den massenhaften Abfall vom Christenthum und die sittliche Verwahrlosung z. B. in Städten wie Paris und vor allen Dingen in Neapel und Rom. Es ist notorisch, daß in geschlechtlicher Beziehung die Greuel Neapels und Roms alles Uebrige hinter sich lassen. Von derartigen Erscheinungen auf dem Gebiete des „katholisch“-kirchlichen Lebens enthält Döllinger's „Mundschau“ keine Sylbe, denn es gilt wahr zu sein und die „Nebel weder zu vertuschen, noch auch schweigend über dieselben wegzugehen“, (Vorrede S. XVII).

In Bezug auf den Zustand der protestantischen Kirche in Deutschland weidet sich der Verf. an der „Zersplitterung“ der „38 Landeskirchen“ und freut sich im Stillen, daß daselbst der „Protestantismus rathlos und händeringend stehe vor dem Abfall der Massen vom Christenthum“ (S. 397 ff.). Ja, nach ihm „besteht die lutherische Kirche in Deutschland überhaupt nur noch in dem Wunsche und der Sehnsucht einiger Theo-

logen, Pastoren und Juristen, keineswegs aber noch als Realität, als concretes Kircheninstitut." Diese Behauptungen schießen so über's Ziel hinaus, daß wir auch über das Wahre, was sie leider Gottes enthalten, uns mit dem Verf. nicht verständigen könnten. Wir machen nur darauf aufmerksam, daß er bei der Schilderung des Verfalls des deutsch-protestantischen Gesamtlebens meist die Senfter und Klagen der Glieder unsrer eignen Kirche anführt, — also aus ihnen wohl hätte ersehen können, wie wir selbst die Zerfahrenheit, Zersplitterung und Verwahrlosung in theologischer und religiös-kirchlicher Beziehung beklagen. Wir sind eben Gottlob im ernstern Kampf mit strengem Selbstgericht begriffen und das ist der einzige Weg zur Besserung. Wir wissen wohl, daß unsäglich „viel Rotten“ unter uns grassiren und ihr unheimlich Wesen treiben, wir wissen aber auch, daß wo christlich Leben vorhanden ist, da auch nach dem Wort der Schrift Rotten sein „müssen.“ Und wir verdecken und verhüllen sie nicht, sondern lassen sie, — immerhin ein Zeichen inneren geistigen Ringens, — zu Tage treten, damit „die, so rechtschaffen unter uns sind, offenbar werden.“ Gesteht doch selbst Döllinger zu, daß in neuerer Zeit das „Erwachen aus dem Sumpfe des geistlos-ungläubigen Nationalismus heilsam gewirkt habe“ (S. 406) und daß eine „gläubige Theologie“ sich mehr und mehr Bahn breche. Ja, „die Theologie mit ihrem rastlosen Forschungsgeiste und ihrer ernstern Arbeit in die Tiefe“ sei das „eigentliche Charisma des deutschen Protestantismus“ (S. 420). Wie kann er dann doch jagen (S. 413): „die lutherische Kirche sei in Deutschland eigentlich im Absterben begriffen, sie sei bereits zur Ruine geworden“? Das meint Döllinger dadurch beweisen zu können, daß die neuere „lutherische Theologie, die vorzüglich in Erlangen, Dorpat, Leipzig und Moskau gepflegt werde“ (S. 407 ff.), vom Bekenntniß abgefallen sei. Aber auch dieses wird nur behauptet, nicht bewiesen. „Sie sollte und wollte“ — heißt es von dieser neueren lutherischen Theologie — „zuerst bloße Repristinationaltheologie sein, nur die Doctrin der Concordienformel aus der Sprache des 16. in die des 19. Jahrhunderts übertragen. Das erwies sich sehr bald als reine Unmöglichkeit für wissenschaftlich gebildete und exegetisch geschulte Männer. Man überließ das unerquickliche Geschäft einigen Pastoren, an deren Spitze Rudelbach sich stellte, und denen nun der Ruhm blieb, als „„Alt-lutheraner““ die einzig ächte lutherische Theologie zu cultiviren, so daß, wenn Luther wiederkäme, er nur die Mitarbeiter der „Zeitschrift für lutherische Theologie“

als seine wahren Söhne und Geisteserben erkennen würde. Auf den Universitäten wollte man fast ohne Ausnahme von diesem Lutherthum nichts wissen, es bildete sich hier die Richtung der Neulutheraner, vertreten durch Männer wie Rahnis, Delißch, Kliefoth, Stahl und andere, mit denen noch Harnack, Wilmar, Petri, Münchmeyer genannt werden. Diese Theologen versichern, an der lutherischen Rechtfertigungslehre festzuhalten, wollen aber nicht durch die protestantischen Haupt- und Lieblingsdogmen von der Unsichtbarkeit der Kirche und dem allgemeinen Priesterthum gebunden sein.“ Und so, in diesem Tone geht's dann weiter, lauter oberflächliche Behauptungen mit dem Scheine, aber ohne das Wesen einer Sachkenntniß. Erscheint dem Verfasser doch die ganze deutsche protestantische Kirche als eine pure „Theologenkirche“, die ohne lebendige Basis im Gemeindebewußtsein im „Grau der Theorie“ herumschwimmt. Die protestantischen Kirchen seien nur „Hörsäle“, die „Kanzeln popularisirte Katheder.“ „Mit Thesen einer akademischen Disputation habe sie begonnen“, daher denn „das Wort“ einseitig vorherrschend. „Sie lehrt und dann tritt sie ab.“ „Die völlige Passivität des Volkes beim Gottesdienste ist jetzt das charakteristische Merkmal des protestantischen Cultus“ (S. 446). „Armuth, Monotonie, Dürftigkeit, Mattheit, Trägheit und Schläfrigkeit“ seien Kennzeichen dieses Gottesdienstes, in welchem nur „Publikum“, keine „Gemeinde“ sich sammelt (S. 447 f.). Der „Stand der Prediger“ sei „allgemein mißachtet, ihr Amt gering geschätzt.“ Im Sorgen für die Familie verlören sie Amtsfreudigkeit und Geistesfrische (S. 459). Daher der geringe Einfluß aufs Volk in dieser abstrakten „Professoren- und Predigtkirche.“ Ja, „sie predigt und singt“, das ist wohl wahr, aber die Unlebendigkeit und Erfolglosigkeit dieses ihres Thuns ist von Döllinger ebenjowenig bewiesen worden, als sein höchst originelles Urtheil, daß „ihre Lieder nicht Hymnen seien, sondern großentheils versifizierte theologische Abhandlungen oder gereimte Predigten.“ Wie sollte auch ein römischer Theolog unsre himmelstürmenden und weltüberwindenden Lieder verstehen und anerkennen können! Es ist kein Wunder, daß er die „Predigt“ verspottet und den neueren Aufschwung des liturgischen Lebens, die Rückkehr zu den Gottesdienstformen der Reformationszeit als Annäherung an Rom, als „offenbare Verläugnung des ächten Protestantismus“ bezeichnet, dessen sich Harnack, Höfling, Löhe, Sartorius, Kliefoth, ja selbst Hengstenberg (S. 457) schuldig machen. Aechter

Protestantismus ist eben nach Döllinger „Verläugnung des christlichen Gemeindelebens, und alles ächte christliche Leben ist eben nicht protestantisch, sondern katholisch. — Auch hier in dieser Darlegung ist es charakteristisch, wie Döllinger die eigenen Klagen der Protestanten (z. B. Schöberlein's) über Mangel an Gemeindebewußtsein oder über mangelnden Kirchenbesuch (Bittel) und über unlebendige Predigt (z. B. Karsten und Huhn) als Beweis dafür anführt, daß eben factisch gar kein Leben in den protestantischen Gemeinden vorhanden sei. Er meint aus dem Ernst der protestantischen Klagen über ihre eigenen Sünden auf die gränzenlose Verwahrlosung unserer Kirche schließen und sie für eine bloß ohnmächtige „Schul- und Predigtkirche“ halten zu können. Das ist grade so berechtigt, als wenn ich aus einer römisch-katholischen Bußtagspredigt den Schluß zöge, daß diese ganze Gemeinde eine Gesellschaft von Verbrechern und unbüßfertigen Sündern sei. Wenn wirklich „die protestantische Kirche in Deutschland vor Allem und von Hause aus eine Theologenkirche“ (S. 420) ist, ohne allen Einfluß auf's Volk, woher kommt es denn, daß, nach dem eigenen Zugeständniß Döllinger's (S. 387), „die kleinere protestantische Hälfte der deutschen Nation doch politisch und geistig die stärkere“ ist? Ist Luther und das Lutherthum also doch in's Volk eingedrungen? Ist das verachtete „Wort“ (S. 421 f.) also doch eine Macht gewesen? Und sind nicht jene „Thesen einer akademischen Disputation“ an der Wittenberger Schloßkirche sehr populär geworden? Wer will sich aus diesen schreienden Widersprüchen herausfinden? — Döllinger straft sich selbst Lügen, durch seine eigenen Worte.

Wie leichtsinnig Döllinger's Darstellung kirchlicher Zustände ist, können wir am leichtesten beurtheilen aus dem, was er über die Zustände der lutherischen Kirchen in den Ostseeprovinzen sagt. Allerdings besteht bei uns der landesherrliche Summebischof. Wenn Döllinger daher mit Recht betont, daß hier in kirchlichen Fragen „dem Kaiser eine Autorität zugeschrieben worden“, und daß „nach dem Edict von 1817 das General-Consistorium in solchen Materien sich an den Kaiser zu wenden habe;“ — so hätte er doch nicht verschweigen dürfen, daß wir durch die Kirchenordnung von 1832 ein gut lutherisches, auf schwedischer Basis ruhendes Kirchengesetz haben, daß thatsächlich Synodalordnung bei uns besteht, und daß unsere Monarchen in kirchlichen Dingen nichts entscheiden wollen ohne Votum einer Generalsynode. Also — vom ~~„Kirchen“~~ Rechtsstande weiß

Döllinger nur wenig, von unserm Glaubensleben weiß er nichts. Wo er hier und da auf den factischen Bestand der lutherischen Kirche in unseren Provinzen zu sprechen kommt, da ist Alles unzuverlässig und zum Theil geradezu falsch. Allerdings erhält Dorpat die precäre Ehre, mit als ein Hort des neueren Lutherthums genannt zu werden (S. 407), obgleich Karß (S. 431) unter die Proscriptionliste der Apostaten von der lutherischen Rechtfertigungslehre mit aufgenommen ist, und die „neue“ Dorpater Zeitschrift (S. 396) es gestattet, daß in ihren Spalten der römischen Lehre vom Läuterungszustande zwischen Tod und Auferstehung von Birgensohn das Wort geredet werde (S. 443). Dennoch geht nach D. auch in den Ostseeprovinzen die lutherische Kirche ihrem Untergange entgegen und muß „allmählig in die griechisch-russische Kirche aufgehen“ (S. 174, Anm.), „da noch fortwährend jährlich Tausende übertreten.“ Wo doch Döllinger diese Nachrichten her hat? Sie sind ebenso wahr, wie die Mittheilung (S. 386), daß auf die 1,834,224 Protestanten in Rußland nur 192 Prediger kommen, während meines Wissens allein in Livland gegen 140 und im Ganzen mehr als 400 vorhanden sind. Der vorgebliche Mangel an geistlichen Kräften dient als Grundlage für die häßliche Behauptung, daß in unserer luth. Kirche „das Volk büßen müsse für das Bedürfniß der Geistlichen, Weiber und Kinder zu haben und zu versorgen“ (S. 386).

Nun, wir haben an dem bisher Angeführten genug, ja mehr als genug. Es ist die alte „historisch-politische“ Geschichtsmacherei. Wir scheuen uns keineswegs zu bekennen, daß die Schäden innerhalb des protestantisch-kirchlichen Lebens sehr ernst sind. Ja wer kann und wird den „Schaden Joseph's“ heilen? Wir seufzen mit Jesaja, „das ganze Haupt ist krank, das ganze Herz ist matt“ (Jes. 1, 5) und verhehlen unsre „blutrothe Sünde“ nicht. Ja wir kennen unsre Schäden viel besser, als D. sie von außen zu durchschauen vermag. Aber diese Art Verdächtigung und Schnüffelei, diese widrige Mischung von Lüge und Wahrheit, von scheinbarer Ruhe und tiefer Parteilidenschaft in der Darstellung fremder Sünden, kann wahrlich dem Herzenskündiger nicht gefallen, namentlich wenn man dabei den Schaden im eigenen Lager verdeckt und vertuscht. Denn was für ein Bild des katholischen Lebens entwirft Döllinger auf jener herrlichen Folie seiner „Rundschau“? — Gar keins! Er geht auf die Schilderung der Zustände in den „katholischen“ Ländern gar nicht ein.

Wie er zwar London, aber nicht Neapel und Rom — das römisch-katholische Sodom oder Gomorrha — berührt, so wird auch der kirchliche und sittliche Zustand in Frankreich, in Spanien und Portugal, in Oesterreich, im katholischen Deutschland, im katholischen Polen u. s. w. mit keiner Sylbe erwähnt. Ist das eine gerechte Darstellung der „Kirche und Kirchen,“ wenn man die letzteren mit Koth bewirft, ja zudeckt und die erstere wie ein heiliges, verschleiertes Bild mit dem Nimbus des Schweigens umgiebt und nur ihre imposante Kircheneinheit rühmt. Als ob diese nicht äußerlich und unlebendig sein könnte? Als ob sie auch nur die Gewähr solider Dauer hat? Als ob sie auch nur überhaupt vorhanden ist?

Werfen wir einen Blick auf Italien und speciell auf den Kirchenstaat. Denn da ist rein katholisches Leben ohne schädlichen Einfluß des protestantischen Miasma, und auf die italienischen Zustände geht auch Döllinger nothgedrungen näher ein, da er ja über „Kirchenstaat und Papstthum“ in dem 2ten Theile seines Buches zu schreiben unternommen. Nun gut — was finden wir? — Der Katholicismus ist nach D. auch in Italien vorzüglich, lauter, rein, denn der verführerische „englische Einfluß“ ist erst seit der letzten Umwälzung angekommen. Wie steht's denn? — D. giebt zu, in socialer Beziehung schauerhaft, in politisch rechtlicher Beziehung gradezu unerträglich. Aber woher, warum? — Wie hat der heilsame Einfluß der „wahren Kirche“ nicht gründlicher durchgreifen und ein vor Fäulniß bewahrendes Salz sein können? Woher auch in kirchlicher Beziehung der Verfall? Woher der auch von D. hervorgehobene allgemeine Haß des Volks gegen die römische Geistlichkeit? Ist nicht Italien ein „katholisch“ Land, und geht's doch in demselben schier ärger zu als in der Türkei? Sagt doch selbst D. „Wiss könnte eher auf türkischem Boden, in Unterhandlungen mit dem Sultan sich sicher fühlen, als in der Nähe des piemontesischen Raubthiers,“ — dieser Regierung, welche „die schamlose Tyrannei eines Convents, die freche Sophistik einer Advocatenwirtschaft und die schonungslose Brutalität des Säbelregiments“ (S. 639) vereinigt, dieser Regierung „die sich ihres Treubruches rühmt, die kein Völkerrecht, keine Verträge, keine Legitimität des Besizes, nichts als die brutale Gewalt und das Recht des Stärkeren oder die Autorität der vollbrachten Thatfachen anerkennt, die in einem Decrete das Andenken eines Mörders für geheiligt erklärt,“ — einer Regierung, für die es keine recht-

lichen, keine sittlichen, keine religiösen Bande gibt“ (S. 657). Und doch ist diese Regierung, resp. ihre persönlichen Vertreter nicht ausdrücklich und nominell aus dem Kirchenverbande ausgeschlossen, sondern genießt der kirchlichen Gnademittel und hat fast die ganze Priesterschaft auf ihrer Seite! Und doch ist diese Regierung gut Freund mit dem „ersten Sohn der katholischen Kirche,“ dessen Adler allerdings mehr und mehr gefährdend werden für die Mutter, die er wie eine feile Dirne zu seinen Zwecken mißbraucht! — Wo ist die gerühmte geistliche Macht des Papstthums, von der trotz solcher Thatfachen D. zu behaupten wagt (S. 34) „sie sei auf kirchlichem Gebiet gegenwärtig so kräftig und stark, so sicher und frei waltend, als sie es nur jemals war.“ Allerdings liegen die sichtbaren und greifbaren „Gefahren und Bedrängnisse“ für den Stuhl Petri zunächst in den weltlichen Dingen. Aber sind die denn was anders als eine Frucht und zugleich ein Beweis der geistlichen Ohnmacht des Papstthums, grade in seiner nächsten Nähe und Umgebung, wo man es eben am genauesten kennt und durchschaut? Wir wollen hier auf die kirchenpolitische Frage wegen des Kirchenstaates nicht näher eingehen. Es versteht sich für uns von selbst, daß man an dem Papste einen schamlosen Raub vollführt und ihm in seinem rechtlich ihm zustehenden Besiz brutale Gewalt angethan hat. Aber schier unumgänglich erschien der Untergang dieses Monstrums von Staat, von welchem Döllinger und jeder aufrichtige römische Katholik zugestehet, daß er eine Schmach für den Katholicismus war und daß der Zustand in demselben gradezu unerträglich gewesen sei (vgl. S. 575 f.) Ja, nackt und haarsträubend, das muß man ihm lassen, schildert Döllinger die Corruption im Kirchenstaat, — aber, um welchen Schluß daraus zu ziehen? — Daß nur die zufällig schlechte Verwaltung daran Schuld sei, und daß bei Beseitigung der Hindernisse, namentlich der Vermischung geistlicher und weltlicher Gewalt „die Regierung des Kirchenstaates eine Musterregierung sein könnte“ (S. 630). Ja, was könnte sie nicht sein! Warum ist sie es denn nie gewesen? Und, — ist jene verhängnißvolle Vermischung geistlicher und weltlicher Gewalt in einem solchen Staate nicht unumgänglich? Was hilft es wenn Döllinger seine Uebereinstimmung mit dem Grundsatz Fénelon's ausspricht (S. 663), „daß die geistliche Gewalt sorgfältig von der weltlichen zu trennen sei, weil ihre Vermischung verderblich sei“? Was hilft es, solch' einen richtigen Grundsatz auf die Geistlichen

im Kirchenstaate anwenden zu wollen, wenn man sich in dem schreiendsten Widerspruch mit diesem Grundsatz in Betreff des Papstes selber bewegt, der „geistliches und weltliches Haupt zugleich“ sein soll! — So schließt denn Döllinger sein Buch mit einer merkwürdigen Inconsequenz, mit einer widrigen Dissonanz, die seine Unfreiheit klar an den Tag legt. Er will Scheidung der geistlichen und weltlichen Gewalt und doch Bewahrung eines Kirchen-Staates! Er will zugleich weltlichen Besitz und will ihn auch wieder nicht. Er hält ihn für unumgänglich nothwendig zur Erhaltung der Freiheit des Papstes und meint doch, das Papstthum bleibe, was es ist, auch auf einem „nackten Felsen“. „Es ist die Bestimmung des päpstlichen Stuhles, als der schützende Genius der italienischen Nation in ihrer Mitte und über ihr zu walten“ (S. 653), — und doch ist Rom der Bankepfel geworden, um welchen die „katholischen“ Italiener sich bis aufs Blut streiten und zerfleischen, so daß (nach Döllingers Ausdruck) „der Papst von fremden Truppen gegen seine eigenen Unterthanen“, die zugleich seine „Schaafe“ sind, „geschützt werden muß“. Kurz von dem Segen des Papstthums zur Bewahrung der Einheit ist in dem schwer heimgesuchten Italien nicht viel zu finden.

Das Resultat, das Döllinger mit Consalvi übereinstimmend S. 665 ausspricht, lautet recht kleinlaut: „die göttliche Vorsehung“, sagt er, „welche die menschlichen Dinge dergestalt leitet, daß aus dem größten Unglücke zahlreiche Vortheile entspringen, scheint gewollt zu haben, daß die Unterbrechung (!?) der päpstlichen Regierung zu einer vollkommeneren Form derselben den Weg bahnen sollte.“ Und als sein Ideal kommt nach langen, schweren Geburtswehen ein ziemlich mißgeborenes Kind zu Tage, nämlich: „eine Conföderation aller italienischen Staaten mit dem Papst als Moderator an der Spitze“ (S. 655)! Diese Gestaltung, welche ja auch die — freilich nicht ohne Grund gescheiterte — Hoffnung Pius IX. gewesen ist, ist nach Döllinger immer noch erreichbar und bietet sich dar als die dem Volksgenius am besten entsprechende. Ob dadurch die, wie Döllinger selbst zugestehet, in Italien vorherrschende „centrifugale Richtung und Bewegung“ (S. 641) in Fesseln geschlagen werden kann, bleibt doch mehr als fraglich und ist wohl nur ein süßer Traum „centripetaler“ Ultramontanen.

A. v. Dettingen.

Meran am 4. Decbr./22. Novbr. 1861.

2. J. L. König, Lic. der Theologie, Pastor zu Wolkwitz, der jedesmalige Mitgenuß und das Selbstnehmen des heil. Abendmahls von Seiten des consecrircnden Geistlichen.

Angezeigt von A. Gruner, Pastor zu Dünaburg.

Das oben angezeigte Büchlein von König ist jedenfalls eine bedeutende Erscheinung in der theologisch-kirchlichen Literatur.

Das Buch zerfällt in einen historischen Theil, in dem der Verf. die Selbstcommunion (ein übrigens von ihm verpönter Ausdruck) seit den ältesten Zeiten der Kirche bis auf die der unstrigen vorangehenden Zeiten als allgemein herrschend nachweist, und in einen systematischen Theil, in dem er die jüngst abgekommene Sitte nicht bloß als völlig berechtigt, sondern auch als nothwendig erweist und daher auf ihre allgemeine Restitution anträgt. Es enthält viel Wahres und darum Unwiderlegliches, besonders im historischen Theil, und wird drum gewiß nicht ohne Wirkung bleiben, die Gegner der Selbstcommunion gegen dieselbe gerechter und duldsamer zu stimmen, also daß sie über die Anhänger der Selbstcommunion nicht mehr ohne weiteres den Stab brechen, sondern ihr Verfahren als ein wenigstens historisch berechtigtes anerkennen werden; es enthält aber auch viel Einseitigkeiten und Uebertreibungen in der Schlussfolgerung, die auch den Anhänger der Selbstcommunion bedenklich machen müssen und ihn veranlassen werden, nicht ohne Kritik sich zu dem Inhalt des Buches zu bekennen.

Wenden wir uns zunächst zu dem historischen Theil (Abschnitt 1—5, Seite 1—137). Vor allem müssen wir dem Verfasser das Verdienst einräumen, daß er die Kirchengeschichte und Liturgik mit der Kenntniß eines Factums bereichert hat, welches ziemlich aus dem Bewußtsein geschwunden war. Nach sorgfältiger Untersuchung älterer und jüngerer Liturgieen weist er unwiderleglich nach, daß dieselben dem consecrircnden Geistlichen den Mitgenuß des heil. Abendmahls ausdrücklich vorschreiben und den Ritus also bestimmen, daß der Geistliche erst die Elemente consecrirt, dann sie selbst genießt und dann der Gemeinde reicht. Ein flüchtiger Blick in diese Liturgieen bestätigt es uns aber auch, daß der altchristliche Kultus schon einen scharf ausgeprägten katholischen Charakter an sich trägt: wir finden da die äußerlich gesetzliche Bußdisciplin der Kirche, die hierarchischen Ab-