

Bekenntnis und kirchliche Identität – einige Aspekte des sogenannten „kurhessischen Symbolstreits“

0. Einleitung

Kirchengeschichtlich sind die 30er Jahre des 19. Jahrhunderts¹ von großer Bedeutung im Zeichen des Augustana-Jubiläums mit den damit verbundenen Unionsbestrebungen in den deutschen Territorien sowie im Schatten des sogenannten „Vormärz“, der als ein Aufprall von Mentalitäten nicht nur sozial-politische, sondern auch kirchenpolitische und theologische Auseinandersetzungen mit sich brachte. In diesem Zusammenhang spielte der Begriff „Freiheit“ eine entscheidende Rolle,² denn in verschiedenen Schattierungen und in zahlreichen Interpretationsansätzen beherrschte er in jenen Jahren die politischen und kirchlich-theologischen Debatten. Eine dieser Auseinandersetzungen ist der sogenannte „kurhessische Symbolstreit“ von 1839³ gewesen, in dem die Frage nach dem Verhältnis

-
- 1 Vgl. *Rudolf Keller*, August Vilmar und die konfessionellen Lutheraner seiner Zeit, LuThK 26 (2002), 135–155, 135–137.
 - 2 Vgl. *Michael Hederich*, Um die Freiheit der Kirche. Geschichte der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Kassel ²1977, 46–47.
 - 3 Vgl. *Klaus Engelbrecht*, Um Kirchentum und Kirche. Metropolitan Wilhelm Vilmar (1804–1884) als Verfechter einer eigentümlichen Kirchengeschichtsdeutung und betont hessischen Theologie, Frankfurt a. M. / u. a. 1984, 33–36. Der Symbolstreit in Kurhessen hatte bereits in Form der sogenannten „Langeschen Angelegenheit“ ein Vorspiel in den Jahren 1833–35 gehabt. Es ging dabei um den Kasseler Pfarrer Lorenz Friedrich Lange, der durch strengen konfessionellen Konservatismus, freilich mit pietistisch-erwecklichem Kolorit, in der Bevölkerung und bei der Regierung für Aufsehen sorgte. Die Korrespondenz zwischen den Vilmar-Brüdern sowie zwischen A. Vilmar, der zu jener Zeit Gymnasialdirektor in Marburg war, und Mitgliedern der Regierung in Kassel beweisen, dass A. Vilmar die Entwicklungen sehr aufmerksam verfolgte und besonders über die Gleichgültigkeit der kirchlichen Behörden und des Landesherrn bezüglich konfessioneller Standpunkte besorgt bzw. verärgert war (vgl. *Friedrich W. Hopf*, August Vilmar. Ein Lebens- und Zeitbild 1, Marburg 1913, 372–382).

zwischen Bekenntnis bzw. Symbol und kirchlicher (evangelischer) Identität unter verschiedenen Gesichtspunkten erörtert wurde.

In diesem Aufsatz sollen die verschiedenen Zugänge zur Frage nach dem Verhältnis zwischen (evangelischer) Kirche und Bekenntnis im Rahmen des „kurhessischen Symbolstreits“ exemplarisch dargestellt und untersucht werden. Dabei soll auch der Frage nach der Rolle einer möglichen bekenntnisbedingten innerevangelischen Differenzierung in jenem Streit nachgegangen werden. Dafür wird der historische Hintergrund (1) des „kurhessischen Symbolstreits“ kurz skizziert; danach werden im Auswahlverfahren⁴ die wichtigsten Schriften der Auseinandersetzung präsentiert, zunächst die eigentlich den Streit auslösende Schrift Bickells (2), dann die Schriften der Gegner Bickells und schließlich die Schriften seiner Unterstützer (3). Im letzten Abschnitt wird dann der Versuch unternommen, den sogenannten „kurhessischen Symbolstreit“ anhand der untersuchten Schriften auszuwerten und einen knappen Ausblick zu geben (4).

1. Der historische Hintergrund

Anlass für jenen hauptsächlich literarisch ausgetragenen Streit, der in die Geschichte als der „kurhessische Symbolstreit“ eingegangen ist, lieferte der sogenannte „Revers“ von 1838.⁵ Beim Revers als schriftlicher Verpflichtungserklärung, die als rechtlich bindende Zusage zu künftigen pfarramtlichen Handlungen fungierte, hatten die Geistlichen in den Zuständigkeitsbereichen der drei kurhessischen Konsistorien, dem niederhessischen reformierten, dem oberhessischen lutherischen und dem Hanauer unierten, ein eidliches Gelöbnis abzulegen, dass sie der mit der Ordination gebundenen Verpflichtung auf die Bekenntnisschriften gewissenhaft nachkommen würden. Der Text des Reverses ist im Laufe der Zeit immer wieder geändert worden, so dass das Marburger Konsistorium einen Textvorschlag mach-

4 Als Kriterien für die Auswahl dienen (a) die Auflistung und Kommentierung der Texte bei A. Tholuck (Hg.), *Litterarischer Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt* 2, 1840, 73–96, und (b) der Bezug der Texte aufeinander.

5 Einen guten historischen Überblick ist in einem Artikel von A. Vilmar, in dem er im Oktober 1839 versucht, eine Bilanz des „Symbolischen Streites“ zu ziehen, zu finden: *August F. C. Vilmar*, *Der Streit über die Symbole in der Evangelischen Kirchen von Churhessen*, *Evangelische Kirchen-Zeitung* 25 [1839], 755–772.

te, der der damalige Minister des Inneren, von Hanstein, den Konsistorien zu Kassel und Hanau zur Begutachtung vorlegte. Der Marburger Vorschlag enthielt die aus der letzten Fassung des Reverses übernommene Gelöbnisformel, die christliche Lehre nach der Heiligen Schrift und „nach Anleitung der Augsburgischen Konfession“ vorzutragen. Das wiederum erregte Widerspruch beim Hanauer Konsistorium, das die Formulierung „mit gewissenhafter Berücksichtigung der Bekenntnisschriften der Evangelischen Kirche“ präferierte. Der Minister folgte dem Hanauer Vorschlag und schrieb den Revers mit letzterer Formel vor.⁶

Der bereits ordinierte Geistliche sollte demnach unter anderem geloben: „Insonderheit gelobe und verspreche ich –, daß ich als Lehrer und Diener des Evangeliums von Christo der mir anvertrauten Gemeinde, den Mündigen und Unmündigen, die christliche Lehre nach Inhalt der heiligen Schrift und mit *gewissenhafter Berücksichtigung der Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche* ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit verkündigen und allen Ernstes darauf Bedacht nehmen will, daß, mit Vermeidung alles der christlichen Erbauung nicht Dienenden, christlicher Glaube und christliches Leben in der Kirche des Herrn gegründet und befördert werde.“⁷

Genau genommen spielte der Revers theologisch eine untergeordnete Rolle als rechtlicher Absicherungsmechanismus, denn eigentlich theologisch maßgeblich war die mit der Ordination verknüpfte Verpflichtung auf die Bekenntnisschriften.⁸ Allerdings breitete sich sehr schnell die Ansicht aus, dass der Revers die richtige Interpretation der Ordinationsverpflichtung darstelle und nicht umgekehrt. In diesem Sinne sollten die Bekenntnisschriften nicht mehr befolgt, sondern „gewissenhaft berücksichtigt“ werden. Der Innenminister schaltete sich in die Debatte ein, was jedoch keineswegs zur Klärung der Sachlage beitrug. Der ausgebrochene Streit ging sehr schnell über den Reverstext hinaus und entwickelte sich zu einer grundsätzlichen Debatte über die Rolle von Bekenntnisschriften in der evangelischen

6 Vgl. *Hopf*, Vilmar 1 (wie Anm. 3), 386.

7 Zit. nach Johann *W. Bickell*, Ueber die Verpflichtung der evangelischen Geistlichen auf die symbolischen Schriften mit besonderer Beziehung auf das kurhessische Kirchenrecht, Cassel 1839, 31, Hervorhebungen im Original.

8 So auch *A. Vilmar*: „Es kommt deshalb in dem Reverse eine besondere Verpflichtung auf die Symbole der Kirche gar nicht vor; diese hatte bereits [sc. beim Ordinationseid] stattgefunden, und war nicht von dem Reverse, dieser aber von ihr ganz und gar abhängig“ (*Vilmar*, Streit [wie Anm. 5], 757).

Kirche überhaupt. Daraufhin unternahm Johann Wilhelm Bickell mit einer Schrift den Versuch, die rechtliche Verbindlichkeit der Confessio Augustana Invariata für die kurhessische Kirche nachzuweisen.⁹

2. Die Bickellsche Schrift

Der seit 1832 Oberrat des Appellationsgerichts in Kassel und ab 1841 Direktor des Obergerichts in Marburg Johann Wilhelm Bickell (1799–1848) versuchte mit einer Ende Juni 1839 veröffentlichten, sehr detaillierten und ausgewogenen Schrift,¹⁰ die Debatte zu versachlichen. Bickell leitet seine Schrift mit der allgemeinen Formulierung ein: „Wenn es unzweifelhaft ist, daß Gemeinschaft des Glaubens als die Grundbedingung einer jeden Kirche betrachtet werden muß, so versteht es sich von selbst, daß durch die Diener derselben keine von dem bestimmten kirchlichen Glauben abweichende[n] Lehren verkündigt werden dürfen.“¹¹ Daraus entstehe eine Verbindlichkeit bzw. eine Verpflichtung der Geistlichen, die jedoch angesichts des Grundprinzips der evangelischen Kirche, „daß nicht menschliche Auctorität, sondern die heilige Schrift als die alleinige Norm des Glaubens zu betrachten sey“¹² in scheinbarem Widerspruch stehe. Der Widerspruch löse sich aber auf mit dem ebenso evangelischen Prinzip, dass die „Symbole [sc. die Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche] nicht etwa als eine, neben der heiligen Schrift bestehende Glaubensnorm, sondern als die Richtschnur, welche die Geistlichen bei Verkündigung der reinen Lehre der heiligen Schrift festzuhalten haben“,¹³ zu verstehen seien. Allerdings unterscheidet Bickell zwischen einem „buchstäblichen Festhalten des gesammten [sic] Inhalts“, wovon „keinenfalls die Rede seyn kann“, und der „Substanz“ der symbolischen Bücher.¹⁴ Damit meint er „das eigentliche Dogma im Gegensatze zu der Beweisführung und dem sonstigen Inhalte als Richtschnur bei Beurtheilung der Frage, ob ein Geistlicher

9 Vgl. Hopf, Vilmar 1 (wie Anm. 3), 387.

10 Bickell, Verpflichtung (wie Anm. 7).

11 A.a.O., 1.

12 A.a.O., 2.

13 A.a.O., 2–3, Hervorhebungen im Original.

14 A.a.O., 3, Hervorhebungen im Original.

bei Verkündigung der christlichen Lehre seine hinsichtlich der symbolischen Schriften übernommene Verpflichtung verletzt habe, in Betracht kommen kann“.¹⁵

Der eigentliche Konflikt besteht für Bickell im Grunde genommen darin, dass von Seiten neuerer Entwicklungen in der Theologie die Forderung immer stärker werde, die Glaubenssätze der evangelischen Kirche „der Vernunft und dem Fortschreiten der menschlichen Erkenntnis“ anzupassen. Diese Forderung werde mit der gerade „durch die Reformatoren erworbene[n] Lehrfreiheit“ begründet, in dem Sinne, „daß einem Jeden in der evangelischen Kirche die freie Erforschung und Erklärung des Inhalts der h. Schrift zustehe, so daß nach dem Wesen oder dem ‚Geiste‘ des Protestantismus es genüge, wenn man sich lediglich an das durch einen solchen Gebrauch der h. Schrift als alleiniger Glaubensnorm erlangte Resultat halte“.¹⁶ Allerdings sei dieser Rückgriff auf den Freiheitsbegriff im evangelischen Sinne ein Trugschluss, denn er bedeute, dass „die Erklärung des Inhalts der heiligen Schrift dem *subjectiven Ermessen des Einzelnen* Preiß“¹⁷ gegeben werde. Für Bickell bedeutet der Verzicht auf die evangelischen Symbole mit Rückgriff auf die evangelische Freiheit ekklesiologisch einen Widerspruch, denn gerade damit werde ein zentrales Merkmal der evangelischen Kirche, wie z.B. die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden, aus rationalistischen Gründen verworfen. Ohne diese Lehre sei die Kirche aber nicht mehr evangelisch, so dass der Freiheitsbegriff in diesem Zusammenhang *ad absurdum* führe.¹⁸

Nach diesem theoretischen Einstieg geht Bickell dazu über, geschichtlich das in Kurhessen bestehende Recht zu erläutern. Dabei zitiert er verschiedene Stationen der hessischen Kirchengeschichte, wobei in den historisch belegbaren Lehrbestimmungen¹⁹ der hessischen Kirche die an die altkirchlichen Symbole und die *Confessio Augustana* immer explizit festgestellt worden sei. Bereits in der sogenannten gemeinschaftlichen Kirchenordnung von 1573 werde der Ordinationseid festgelegt: „Welcher zu einem Pfarrherrn oder der

15 A.a.O., 3–4, Hervorhebungen im Original.

16 A.a.O., 5, Hervorhebungen im Original.

17 A.a.O., 6, Hervorhebungen im Original.

18 A.a.O., 10–11.

19 Bickell zitiert folgende Lehrentscheidungen: Synode zu Ziegenhain 1539; erste Kirchenordnung im Fürstentum Hessen 1566; gemeinschaftliche Reformationsordnung 1572; gemeinschaftliche Kirchenordnung 1573 (A.a.O., 15–17).

Kirchen Gottes verordnet wird, der soll die ganze Lehre der christlichen Religion, welche in den Büchern des alten und neuen Testaments, der Propheten und Apostel Schriften tractirt wird und *in den drei Symbolis, Apostolico, Nicaeno und Athanasiano, dergleichen in der Augsburgischen Confession sammt ihrer Apologia* kürzlich verfaßt und erklärt ist, rein und unverfälscht, treulich und fleißig der Gemeinde Gottes fürtragen, *nach derselben Form und Richtschnur alle seine Predigen, Lehr, Trost und Vermahnung etc. richten und anstellen.*²⁰ Für Bickell sind diese Vorschriften noch gültiges Recht in der evangelischen Kirche Kurhessens.²¹ Selbst nach Einführung des „reformierte[n] Ritus in den Kirchen Hessens durch Landgraf Moriz“ am Anfang des 17. Jahrhunderts sei die Verpflichtung auf die Lehre der Confessio Augustana nicht aufgehoben, sondern in der noch gültigen Reformordnung von 1656 und der Kirchenordnung von 1657 nochmals bestätigt worden.²² Darauf beziehe sich auch der umstrittene Revers. Dieses historisch nachweisbare Hervorheben der Confessio Augustana als „Hauptgrundlage der evangelischen Lehre in der hessischen reformirten Kirche“ sei um so bemerkenswerter, wenn man die in den 16. und 17. Jahrhunderten „in anderen Ländern“ zwischen Lutheranern und Reformierten stattgefundenen Lehrstreitigkeiten in Betracht ziehe. In Hessen jedoch habe es ein „weise[s] Verfahren“ gegeben, das unter dem theologischen Einfluss M. Bucers von Landgraf Philipp dem Großmütigen an den Tag gelegt worden sei: Philipp „hielt sich an den Inhalt der Augsburgischen Confession, wobei er in der Lehre vom Abendmahl dem vermittelnden, von Luther selbst gebilligten Vorschlag M. Bucer's folgte. So wurden denn auch die beiden Catechismen Luthers, so wie die Schmalkalder Artikel nicht als eigentliche symbolische Schriften bezeichnet, obgleich die letzteren auch von hessischen Deputierten (sowie von Bucerus) unterschrieben sind“. Wie Philipp verfahren auch seine Nachfolger im Sinne der Wittenberger Konkordie von 1536.²³ Diese Sicht der Dinge wirft naturgemäß die Frage nach der Konkordienformel auf. Bickell verweist darauf, dass im Jahr 1577 die vier Landgrafen „ohne Mißbilligung der darin enthaltenen, allgemein anerkannten evangelischen Grundsätze in einem gemeinschaftlichen

20 A.a.O., 17, Hervorhebungen im Original.

21 A.a.O., 17.

22 A.a.O., 17–18.

23 A.a.O., 19–20.

Schreiben gegen die Annahme der [Concordienformel]“ entschieden, „da sie der nothwendigen gemeinsamen Verbrüderung aller Evangelischen nachtheilig sey“.²⁴

Weiterhin wurde nach Bickell mit der Einführung des reformierten Gottesdienstes durch Landgraf Moritz im Jahr 1605 das „Glaubensbekenntnis“ nicht geändert. Die sogenannten „Verbesserungspunkte“ von 1607 wollten lediglich den Streit um die Ubiquität des Leibes Christi verhindern, die korrekte Zählung der Gebote mit der damit verbundenen Entfernung der anstößigen Bilder wiederherstellen und die Ersetzung der Hostien durch Brot beim Abendmahl verfügen.²⁵ Selbst danach beriefen sich die hessischen Synoden immer wieder auf die altkirchlichen Symbole und die Augustana samt deren Apologie. Allerdings räumt Bickell auch ein, dass der Heidelberger Katechismus von 1563, der im 16. Jahrhundert in Hessen nicht zugelassen war, im Jahr 1656 als ein neben dem hessischen Katechismus von 1607 „zu gebrauchendes Lehrbuch erwähnt“ werde. Im 18. Jahrhundert werde sein Gebrauch dann vorgeschrieben.²⁶ Trotz der Anerkennung des Heidelberger Katechismus verweist Bickell aber darauf hin, dass die immer noch gültige Kirchenordnung von 1657 die Geistlichen auf die altkirchlichen Symbole, die Confessio Augustana und deren Apologie verpflichtete. Außerdem ließe der Heidelberger Katechismus freien Raum für den bereits beschriebenen hessischen Mittelweg, der die Extremen der Konkordienformel auf lutherischer und der Dordrechter Synode von 1618–19 auf reformierter Seite vermeide.²⁷ Nach einem kurzen historischen Überblick über die Bekenntnisentwicklung in den verschiedenen Regionen Hessens kommt Bickell zu dem Schluss, dass „überall [...] die *Augsburgische Confession* die eigentliche Grundlage [bildet], nach welcher in der Predigt des Wortes Gottes sich gerichtet werden soll“. Wenn ihr andere Bekenntnisschriften beigegeben werden, handelt es sich um Bekenntnisse, die als Erläuterung derselben gelten. Das erkläre auch die Tatsache, weshalb die radikale Konkordienformel und die radikalen Beschlüsse der Dordrechter Synode in den verschiedenen hessischen Landesteilen nicht rezipiert worden seien.²⁸

24 A.a.O., 20.

25 A.a.O., 20–21.

26 A.a.O., 22.

27 A.a.O., 23.

28 A.a.O., 28–29.

Was den Revers von 1838 konkret angeht, urteilt Bickell, dass der evangelische Geistliche bei der neuen Formel selbst die Befugnis zuschreiben könne, „bei Verkündigung des Evangeliums und Erklärung der heiligen Schrift seinem subjectiven Ermessen zu folgen, da er [...] zwar den Inhalt der evangelischen Bekenntnisschriften erwägen muß, dagegen bei Verkündigung des Wortes Gottes die Lehren derselben, wenn er eine *andere* Überzeugung hat, auch verwerfen kann“, denn „berücksichtigen“ heiße nicht „als Richtschnur“ befolgen oder als „wahr annehmen“, sondern nur so viel wie es „in Erwägung oder in Betracht ziehen, dergestalt, daß man es zwar nicht ignoriert oder mit Verachtung übersieht, aber es auch verwerfen kann, wenn man es nach stattgefundener Erwägung für unrichtig hält“.²⁹ Der Revers in der nun beschlossenen Form sei so für die evangelische Kirche nachteilig, weil er dem Geistlichen die Möglichkeit eröffne, vom wesentlichen Inhalt (nicht vom „Buchstaben“, wie Bickell ja differenziert) der Bekenntnisschriften abzuweichen; und damit sei die Einheit nicht mehr gegeben. Die Verpflichtung der Geistlichen anhand des neuen Reverses bedeute schließlich eine „Abweichung von dem bestehenden Rechte“ und sollte von den zuständigen Behörden geändert bzw. die Bedeutung von „gewissenhafter Berücksichtigung“ sollte per Erlass im Sinne von einer verpflichtenden Richtschnur festgelegt werden.³⁰

3. Die heftige Kritik an Bickells Schrift

Bickells Schrift zog eine Flut von kleineren und größeren Schriften nach sich, die meistens eine sehr kritische Einstellung an den Tag legten.³¹ Unter den Autoren bzw. Schriften, die eine negative Position einnahmen, sind besonders vier hervorzuheben: Henkel, Bayrholfer, Ludwig und Meurer. Obwohl sie die Ablehnung des Bickellschen Anliegens miteinander teilen, unterscheiden sie sich sehr stark in der Argumentation und dabei besonders – was hier von Interesse ist – in den mentalitätengeschichtlichen Voraussetzungen der jeweiligen Betrachtungsweise.³²

29 A.a.O., 32.

30 A.a.O., 36–37.

31 Vgl. dazu außer *Tholuck*, *Anzeiger* (wie Anm. 4), 73–96, auch *Vilmar*, *Streit* (wie Anm. 5), 760ff.

32 Vgl. *Tholuck*, *Anzeiger* (wie Anm. 4), 86.

Die erste Reaktion auf Bickells Schrift war eine vom Kasseler Obergerichtsanwalt Henkel verfasste Broschüre von nur sechzehn Seiten.³³ Verglichen mit der in einem sehr ausgewogenen und irenischen Ton verfassten Schrift Bickells, legt Henkels Pamphlet eine sehr streitbare Gangart an. Gleich auf der ersten Seite fallen die Begriffe „veraltete[r] Aberglaube“, „Finsterniß“ und „Zwangsmaßregeln“.³⁴ Henkel kommt gleich auf Bickells Argument, dass der Artikel IV der Confessio Augustana der zentrale Artikel der evangelischen Kirche und nicht beliebig zu interpretieren sei, zu sprechen. Für ihn hat die menschliche Erkenntnis seit der Reformationszeit „Fortschritte gemacht“ und „eine Menge von dem, was die Reformatoren für wahres Christenthum hielten, heut zu Tage von keinem vernünftigen Menschen mehr dafür gehalten“ werde. Diejenigen, die an der Rechtfertigungslehre von CA IV mit der Voraussetzung des menschlichen Sünderseins und der *satisfactio vicaria* Christi noch hängen würden, nennt Henkel „jene Sekte“, die den Mund der zeitgenössischen Geistlichen stopfen und das „freie Verständniß und Bekenntniß des Evangeliums verboten“ haben wollten. Damit sollten die Geistlichen zu „geistlosen Nachbetern der Reformatoren herabgewürdigt werden“.³⁵ Alles sei dem Fortschritt unterworfen, die zeitgenössischen kurhessischen Justizbeamten folgten z. B. nicht mehr der Halsgerichtsordnung Karls V., auch dachten sie nicht daran, „Hexenprozesse vor sich gehn zu lassen, welche zu der Zeit, wo unsere Kirchengesetze erschienen, noch in vollem Zuge waren“.³⁶ Der Erkenntnisfortschritt verbiete also die Bindung der kurhessischen Kirche an Glaubenssätze des 16. Jahrhunderts, wie sie in den Bekenntnisschriften ausgedrückt seien.

Darüber hinaus wirft Henkel Bickell vor, sich auf die Frage nach dem Verhältnis der Geistlichen zur Bekenntnisverpflichtung zu konzentrieren und andere wichtige Fragen unbeantwortet zu lassen. Dazu gehöre z. B. die Frage, ob die „Kirche selbst, unbeschadet ihrer Fortdauer einzelne Glaubenssätze der symbolischen Schriften abändern oder für unwesentlich erklären oder andere substituieren könne“ oder die Frage „welche Rechte der eigentlich wissenschaftlichen the-

33 *Heinrich Henkel*, Einige Worte wider die Feinde der Vernunft und der Glaubensfreiheit, Cassel 1839; vgl. *Tholuck*, Anzeiger (wie Anm. 4), 76–78.

34 A.a.O., 3. A. Vilmar sieht Henkel unter den „Revolutionären“ von 1830 (*Vilmar*, Streit, 760).

35 A.a.O., 6, vgl. 13.

36 A.a.O., 14–15.

ologischen Forschung in der evangelischen Kirche gebühren“.³⁷ Das zentrale Problem des Bickellschen Anliegens bestehe in dem inakzeptablen Widerspruch zum reformatorischen Prinzip der „Freiheit“. Das Verlassen dieses Prinzips durch die Bindung an die Bekenntnisschriften würde nichts anderes bedeuten, dass der „Protestantismus nur ein Papstthum in anderer Form“ sei.³⁸ Dazu gibt er seine eigene Definition von „Protestant“: Er sei derjenige, „der gegen alle Unvernunft und gegen alle Tirannei in Glaubenssachen protestirt[,] der sich das Evangelium weder durch den Papst, noch durch sonst jemand, wäre es auch der Doktor Luther, versperren läßt und der es lieset nicht mit verschlossenen, sondern mit offenen Augen, nicht mit Begier nach Unvernünftigem und Finsterem, sondern mit Verlangen nach Vernünftigem und Hellem, und der es so versteht, wie es ihm sein unverfälschtes, für Wahrheit offenes Herz, sein ungetrübter, nicht lichtscheuer Blick verstehen heißt, nicht aber wie es ihm Concilien oder Synoden oder Pfaffen befehlen“.³⁹ In der Tat sei das „Grundprinzip“ der evangelischen Kirche, dass „in ihr keine erzwungene Gleichförmigkeit gilt“. Mehr noch: „Die Aufstellung von Symbolen entsprang nicht aus ihrem Grundprinzip, sondern widersprach demselben von Haus aus, war ein Rückfall zum Papstthum“.⁴⁰ Im Unterschied zur römisch-katholischen Kirche sei das einzige Symbol der Protestanten das Evangelium: „Dies lesen, verstehen und bekennen wir aber *frei*, und aus dieser Freiheit der Auslegung und des Bekenntnisses folgt von selbst, daß auch verschiedene Ansichten vorkommen“.⁴¹ Die Verschiedenheit der Ansichten sei kein Problem, denn alle glaubten „an Gott und Unsterblichkeit, und daß man sowohl diesseits als jenseits des Grabes nur durch einen rechtschaffenen Lebenswandel zum wahren Frieden gelangen könne“.⁴²

In einer zweiten Schrift⁴³ setzt sich Henkel mit der Ursünden-, der Rechtfertigungs- und Totenaufstehungslehre der Confessio Augustana auseinander und geht so zu einer grundsätzlichen rationalistischen Kritik der traditionellen christlichen Lehre über. Es seien

37 A.a.O., 8.

38 A.a.O., 9.

39 A.a.O., 9–10.

40 A.a.O., 10.

41 A.a.O., 11, Hervorhebungen im Original.

42 A.a.O., 12.

43 *Heinrich Henkel*, Die neue und die alte Kirche oder der Phönix und die Asche, Cassel 1839.

schreckliche Vorstellungen, dass ein Kind noch im Mutterleib wegen der Sünde schon verdammt sei, dass „Gott ein so unbarmherziges Wesen sei“, weil er „seinen Zorn über die Fehler der schwachen Menschen“ durch den „grausamste[n] Tod des unschuldigsten und besten Menschen“, Jesus Christus, stillen ließe.⁴⁴ Sein Fazit lautet: „alle jene Lehren widerstreiten eben so sehr dem wahren Christentum, als der gesunden Vernunft eines jeden Menschen.“⁴⁵ Diese „finsternen“ Lehren eines falschen Christentums versucht er anhand vieler Bibelzitate zu widerlegen. Besonders die hohen ethischen Vorstellungen Jesu wie z. B. Einzelheiten der Bergpredigt spielen hier die zentrale Rolle. Freilich wird seine Zitatenauswahl nicht systematisch begründet und eine Auseinandersetzung mit den Stellen, die seine Behauptungen nicht unterstützen, findet nicht statt.⁴⁶ Henkel bekräftigt nochmals seinen Ansatz, dass die heilige Schrift den Bekenntnisschriften widerspreche,⁴⁷ verliert aber kein Wort über hermeneutische Kriterien für die biblische Auslegung. Insgesamt klingt diese zweite Henkelsche Schrift etwas pathetisch und oberflächlich.⁴⁸

Mit der Intervention des Marburger Philosophieprofessors Karl Theodor Bayrhoffer⁴⁹ in den symbolischen Streit wird die Ausein-

44 A.a.O., 3–5.

45 A.a.O., 6.

46 A.a.O., 7–11. Ein gutes Beispiel für Henkels Verfahren ist die Heranziehung von Joh 6,63 gegen die Lehre einer Seligkeit durch „das Fleisch und Blut des Herrn“ (11). Andere Stellen im selben Kapitel des Joh jedoch, die seine Ausführungen nicht unterstützen wie z. B. Joh 6,54, werden still schweigend übergangen.

47 A.a.O., 20.

48 Inzwischen ging Henkel über den literarischen Streit hinaus und versuchte eine Art Synode der „Lichtfreunde“ zu organisieren, um die Abschaffung der Bekenntnisschriften in der kurhessischen Kirche zu erwirken. Die erste Versammlung im August 1839 in einem Kaffeehaus in Kassel verfasste eine von 350 Personen unterschriebene Petition an den Kurfürsten, in der unter anderem der Landesherr gebeten wird, „bald möglichst eine Synode zu berufen, und derselben die Bestimmung zur Annahme vorlegen zu lassen, daß unsere Geistlichen künftig nur auf die heilige Schrift verpflichtet werden“ (zit. nach *Tholuck*, Anzeiger [wie Anm. 4], 80). Von den zuständigen Behörden bekam die Petition eine abschlägige Antwort, zumal die „Lichtfreunde“ auch der demokratischen revolutionären Gesinnung verdächtigt waren (vgl. A.a.O., 81; *Vilmar*, Streit [wie Anm. 5], 768ff).

49 *Karl T. Bayrhoffer*, Erste kritische Beleuchtung der Schrift des Herrn Oberappellationsrathes Dr. Johann Wilhelm Bickell: Ueber die Verpflichtung der

dersetzung auf ein philosophisches Niveau gehievt. Bayrhoffers Ziel ist es, die Einseitigkeit der Ausführungen Bickells und die Rechtmäßigkeit des Reverses zu demonstrieren.⁵⁰ Dafür definiert er zunächst die „Substanz“ der evangelischen Kirche: sie „hat sich historisch als ein Durchbrechen des *Geistes der Immanenz* durch die äusserliche Gestalt und die schroffen Gegensätze und geistlose Auctorität des *Katholicismus* herausgerungen. So ist sie die Kirche der *freien Innerlichkeit des Geistes*, die vor der *absoluten Herrlichkeit* des Gottmenschen und seiner geistigen Darstellung im *Evangelium* die menschlichen Fesseln zerbrochen, und die *freie Wiedergeburt* des Geistes aus dem Geiste offenbart hat. Hiernach ist auch die *Rechtfertigung aus dem Glauben* zu verstehen. Dieses ist die tiefste Wurzel, in allen Bekenntnissen ausgesprochen, das absolute Recht“⁵¹ der evangelischen Kirche. Die Rechtfertigung nach CA IV definiert Bayrhoffer aber als eine „Identität des innersten Gemüthes mit Jesu Christo“, den dazu gehörenden Glauben als „die totale geistige Immanenz in dem Sein Christi, aus welcher dann die guten Gesinnungen, Gedanken, Werke unaufhörlich hervorquellen“. Es handele sich also um eine „geistige unsichtbare Versöhnung“, deren „Vermittlung nur in dem *Gewissen* des Christen möglich ist.“ Darin liege „die *Freiheit* des evangelischen Christen von aller *äusseren Auctorität*“.⁵² In dem Zusammenhang wird der Reformator Ulrich Zwingli gelobt, der sich Luther nicht unterwerfen ließ und „das Fleisch und Blut zu einem *Gleichnisse* der inneren Assimilation des Geistes und *spirituellen* Lebens Christi herab[setzte]“.⁵³ Die „mit dem *Gewissen identische* Substanz, die „*absolute Freiheit*“, sei das reformatorische Prinzip, das sich historisch verwirkliche, „und somit constituirt sich die Kirche in dieser oder jener Positivität (lutherische, reformirte, anglicanische Kirche, dann die kleineren Formen); aber jenes absolute Princip setzt alle diese Formen in Fluß, und läßt neue Gestalten aus den früheren und in

evangelischen Geistlichen auf die symbolischen Schriften, mit besonderer Beziehung auf das kurhessische Kirchenrecht, Cassel, 1839. Gegen die unfreie Anschauung der evangelischen Kirche, Leipzig ²1839.

50 A.a.O., 7.

51 A.a.O., 12, Hervorhebungen im Original

52 A.a.O., 13–14, Hervorhebungen im Original.

53 A.a.O., 14, Hervorhebungen im Original.

ihnen ohne Aufhebung, vielmehr als Bethätigung des freien Geistes, der keine menschliche Auctorität im *Himmel* gelten läßt, hervorbrechen“.⁵⁴

Für Bayrhoffer hört die evangelische Kirche nicht auf, „die *evangelische*, d. h. die sich auf das Evangelium als *einzig* Norm stützende Kirche zu sein“, selbst wenn sie ihre Auslegung ändere. Aufgrund dessen „kann *jeder Einzelne* dieses oder jenes des Symbolums negiren als der reinen Lehre des *Evangeliums* widersprechend, ohne deshalb aus einer Kirche austreten zu müssen, welche ja selbst ihr eigenes Bekenntniß der heiligen Schrift ausdrücklich unterwirft“.⁵⁵ Eine Bekenntnisschrift sei nur Auslegung der heiligen Schrift, vermittelt durch Menschen, und dürfe deswegen keine absolute Autorität haben. Nur als rechte Auslegung hätten die symbolischen Bücher Wahrheit, dass „aber diese Auslegung absolut wahr sei, ist zu *beweisen*, und von jeher hier und da bestritten“.⁵⁶ Diese Freiheit sei Prinzip der (evangelischen) Kirche.⁵⁷ Die angeprangerte Willkür der subjektiven Auslegung (Bickell) sei in der Tat die „unendliche Entwicklung des Geistes“.⁵⁸ Allerdings sei die symbolische Lehre – den Grundlehren nach – „die rechte *Vorstellungsweise* des Christentums“, wobei die alles entscheidende Idee von den Äußerlichkeiten getrennt werden müsse.⁵⁹

Was den Revers angeht, ist für Bayrhoffer „gewissenhafte Berücksichtigung das einzige Princip des Protestantismus“⁶⁰. In diesem Sinne stelle der Revers keine Änderung des bestehenden Rechtes dar, wie von Bickell behauptet, sondern sei „ein Aussprechen des Wesens“ der evangelischen Kirche⁶¹ oder „die einzige wahre Verpflichtungsformel nach dem Geist sowohl als den Gesetzen, als dem gegenwärtigen Standpunkte (...) der evangelischen Kirche“.⁶² In diesem

54 A.a.O., 16, Hervorhebungen im Original.

55 A.a.O., 18, Hervorhebungen im Original.

56 A.a.O., 33, Hervorhebungen im Original.

57 A.a.O., 19–20.

58 A.a.O., 23.

59 A.a.O., 21–22.

60 A.a.O., 44.

61 A.a.O., 47.

62 A.a.O., 48, im Original ist der ganze Text hervorgehoben (gesperrt).

Sinne sei der neue Revers die einzig wahre Verpflichtungsformel, wenn davon überhaupt die Rede sein kann, nach dem Geist und dem Recht.⁶³

Ein weiterer Gegner der Ausführungen Bickells ist der cand. theol. Chr. Fr. W. Ludwig.⁶⁴ Zunächst versucht dieser eine Unterscheidung zwischen „evangelisch“ und „protestantisch“ vorzunehmen: „Von der Verpflichtung *evangelischer* Geistlichen auf symbolische Schriften, wie in *Bickell's* Schrift gesagt wird, kann (...) im Grunde gar nicht die Rede sein, indem sie als solche nur auf das Evangelium gewiesen sind. Wenn daher in angezogener Schrift von *evangelischen* Geistlichen gesprochen wird; so sind höchst wahrscheinlich *protestantische* zu verstehen“.⁶⁵ Die evangelische Kirche sei so die ideelle, die allein dem Evangelium verpflichtete Kirche, die sogar die Einheit mit der römisch-katholischen Kirche erstrebe; während die protestantische die historisch bedingte, in der Reformationszeit aus dem Antikatholizismus entstandene Kirche sei.⁶⁶ Alles unterstehe dem Fortschritt und der Entwicklung, so dass jedwede Bedeutung historisch relativ sei, und „[d]as relativ Bedeutsame als etwas für alle Zeiten Gültiges zu erklären, ist ein Widerspruch in sich selbst“, denn dieselben historischen Verhältnisse und Bedingungen, „unter welchen eine bereits historische Erscheinung von Bedeutung“ sei, nie wiederkehrten.⁶⁷ Dementsprechend zieht Ludwig sein Fazit: „Auch die symbolischen Schriften sind nur momentane Erscheinung, wie nicht weniger die Geschichte ihres Ursprungs, als die Absicht ihrer Verfasser und die mancherlei Veränderungen bezeugen, denen sie unterlagen“.⁶⁸ Sie waren nur für die damalige Zeit nötig.⁶⁹ Hinzu komme die Tatsache, dass der Mensch über seinen Glauben nicht verfüge, deswegen sei es unmöglich zu versprechen, bei dem Glauben, der gerade bekannt

63 Vgl. *Tholuck*, Anzeiger (wie Anm. 4), 84.

64 *Chr. F. W. Ludwig*, Worte zur Verständigung über die Behauptung, daß der evangelische Geistliche auf die symbolischen Schriften verpflichtet werden müsse, Cassel 1839.

65 A.a.O., 4, Hervorhebungen im Original. A. Vilmar findet diese Unterscheidung lächerlich und meint, dass Ludwig „die Verblendung des gemeinen Haufens theilt, welcher das formale Princip der Evangelischen Kirche mit dem materialen unaufhörlich verwechselt“, (*Vilmar*, Streit [wie Anm. 5], 764).

66 A.a.O., 7.

67 A.a.O., 5, 10.

68 A.a.O., 5.

69 A.a.O., 8.

wurde, zu bleiben. Wenn ein Geistlicher christlich sei, werde er christlich lehren, weil der wahre Glaube in seinen Früchten erkannt werde.⁷⁰ Ein solches Zeugnis gelte mehr, „denn das Bekenntniß von tausend Symbolen“.⁷¹

Schließlich soll in diesem Zusammenhang die Schrift des außerordentlichen Pfarrers und Korrektors an der Bürgerschule zu Hofgeismar Wilhelm H. Meurer⁷² betrachtet werden. Zunächst weist Meurer nach, dass die von Bickell behauptete „Harmonie“ des bereits von Philipp dem Großmütigen eingeleiteten „hessischen Mittelweges“ ein unhaltbares Konstrukt sei. Denn am Beispiel der Abendmahlslehre seien die Bucersche Konzeption und die Lehre der Confessio Augustana Invariata nicht miteinander kompatibel, so dass entweder die CA für ketzerisch erklärt oder die Abendmahlslehre in der CA für unbedeutend bzw. für ein Adiphoron betrachtet werden müsse.⁷³ Auch Bickells Behauptung, dass Luther Bucers Abendmahlslehre gebilligt habe, tut nichts zur Sache, denn diese Behauptung beruhe auf einem interpretatorischen Irrtum. Dies vermag Meurer anhand weniger Zitate überzeugend zu beweisen.⁷⁴ Freilich ist Meurers Intention zu zeigen, dass eine „blinde Orthodoxie“ im Sinne der Verpflichtung auf die Confessio Augustana letztendlich zu einer „Hyperorthodoxie“ wie die von Johann Gottfried Scheibel in Preußen und Martin Stephan in Sachsen führen würde.⁷⁵ Mehr noch: Bickells „blinde Orthodoxie“ führe nicht nur zur „Hyperorthodoxie“, sondern paradoxerweise zum Rationalismus selbst, denn die willkürliche Unterscheidung zwischen „Substanz“ und „Buchstabe“ des Bekenntnisses im Grunde genommen dem von Bickell so gefürchteten subjektivi-

70 A.a.O., 14.

71 A.a.O., 14.

72 *W. H. Meurer*, Ein Wort über Lehrfreiheit in der evangel.-protest. Kirche. Zugleich als Beitrag zu einer allseitigen, unbefangenen Würdigung der Schrift des Herrn Oberappellationsraths Dr. J. W. Bickell: über die Verpflichtung der evangelischen Geistlichen auf die symbolischen Schriften, mit besonderer Beziehung auf das Kurhessische Kirchenrecht, Kassel 1839.

73 A.a.O., 3–4.

74 A.a.O., 5–6.

75 A.a.O., 9. Zu Scheibel vgl. *Martin Kiunke*, Johann Gottfried Scheibel und sein Ringen um die Kirche der lutherischen Reformation, Göttingen 1985; zu Stefan vgl. *Gottfried Herrmann*, Lutherische Freikirche in Sachsen. Geschichte und Gegenwart einer lutherischen Bekenntniskirche, Berlin 1985, 25ff.

ven Ermessen die Tür öffne.⁷⁶ Bickells Einschätzung der historischen Lage in den verschiedenen kurhessischen Regionen sei ebenfalls höchst subjektiv, denn *de facto* bestehe nach wie vor ein Unterschied in der Abendmahlslehre, begründet u.a. auf die verschiedenen Ausgaben der Confessio Augustana.⁷⁷ Daraus schlussfolgert Meurer, „daß die Rückkehr zum Buchstaben der mit menschlicher Befangenheit, Engherzigkeit und Leidenschaftlichkeit abgefaßten Symbole die verschiedenen Confessionen der protestantischen Kirche nicht vereinen kann, sondern weiter, als je auseinanderführen muß“.⁷⁸

Auch das rechtliche Problem von Bickells (subjektiver) Unterscheidung zwischen dem Wesentlichen („Substanz“) und dem Unwesentlichen („Buchstabe“) der Symbole wird von Meurer ans Tageslicht befördert: Bickell plädiere ja für eine kirchengesetzliche Geltung der Symbole, aber seiner Meinung nach befände sich einiges darin, das im jetzigen historischen Kontext unwesentlich bzw. unbrauchbar sei. Damit habe Bickells Vernunft eine Regel ausgesucht, nach welcher das Brauchbare vom Unbrauchbaren unterschieden werden solle. Aber eben diese *subjektive* Regel wolle Bickell als eine objektiv gültige betrachten und gelten lassen. Doch eine Rechtsnorm könne nicht auf subjektivem Ermessen basieren.⁷⁹ Für Meurer gibt es nur zwei Alternativen: entweder „auf eine unbedingte, totale und permanente Verpflichtung auf die symbolische Bücher zu dringen, oder die Lehre ganz frei zu geben“.⁸⁰ In einer fast erschöpfenden Untersuchung der hessischen Gesetze und Beschlüsse seit dem 16. Jahrhundert stellt der Autor auch fest, dass die von Bickell behauptete Harmonie jener Gesetze und Beschlüsse mit den Bekenntnisschriften bzw. der Confessio Augustana keinesfalls die Wirklichkeit widerspiegele. Darin werde immer wieder, manchmal hauptsächlich, manchmal ausschließlich, auf die Verpflichtung auf die heilige Schrift hingewiesen. Die Symbole spielten in der hessischen Kirchengeschichte von Anfang an – wenn überhaupt – eine gegenüber der heiligen

76 Meurer, *Lehrfreiheit* (wie Anm. 72), 10; vgl. *Tholuck, Anzeiger* (wie Anm. 4), 93.

77 A.a.O., 10–14.

78 A.a.O., 15, im Original ist der ganze Text hervorgehoben (gesperrt).

79 A.a.O., 17. Außerdem sei die von Bickell intendierte Unterscheidung zwischen „bekenntnend“ und „erläuternd“ Sätzen in den Bekenntnisschriften nicht haltbar, denn Beweise könnten nur richtig oder falsch sein. Wenn sie richtig sind, gebe es keinen Grund, sie vom Bekenntnis zu trennen, wenn falsch, dann sei das Bekenntnis nicht haltbar, A.a.O., 20–22.

80 A.a.O., 22, im Original ist der ganze Text hervorgehoben (gesperrt).

Schrift sekundäre Rolle.⁸¹ Eine historisch nachweisbare Verpflichtung auf die Symbole in Hessen bzw. Kurhessen sei also ein ebenfalls nicht haltbares Konstrukt: „es wird kirchengesetzlich nicht mehr verlangt, als was der neue Revers auch – nur deutlicher – vorschreibt, *eine gewissenhafte Berücksichtigung der Symbole*“.⁸²

In seiner Schrift protestiert Meurer auch „*gegen die Anwendung positiv juristischer Principien auf Religionsangelegenheiten*“. Er halte „die Religion in ihren heiligsten Interessen“ für gefährdet, „wenn man sie den weltlichen und zeitlichen Dingen gleichstellt und sie mit diesen nach gleichem Maaße messen und nach gleichen Regeln anordnen will“.⁸³ Sein Einwand ist also ein theologischer: „Aechte Protestanten können demnach keine von der Kirche approbierten Schriften als Glaubensregel, keine kirchliche Interpretation als Norm für das Verständnis der Bibel annehmen. *Eine unbedingte Verpflichtung auf symbolische Bücher ist ihnen ein Abfall von dem obersten Princip [allein die Schrift], dem sie huldigen.* Weder die Kirche, noch der Staat, noch irgend ein Mensch darf ihnen solche Verpflichtung auferlegen.“⁸⁴ Voraussetzung für diese Aussage ist die Annahme, dass das Symbol als Interpretation der heiligen Schrift lediglich „menschliche Lehrvorschrift“ sei.⁸⁵

4. Bickells Ansatz unterstützende Schriften

Henkels Schrift, die in einigen Gebildeten Kreisen Kurhessens Beifall erfuhr, bekam zunächst eine Antwort in dem unter dem Pseudonym „Hans Ehrlich zu Glaubensburg“ verfassten offenen Brief an seinen Bruder „Christian Gottlieb“.⁸⁶ Der Autor bemüht sich um eine einfache Sprache, um den Eindruck zu geben, hier spreche jemand aus dem „Volk“. Bickells Schrift wird verteidigt, denn er „hat nun deutlich gesagt, daß es recht und nöthig wär, daß die Herrn Pfarrer nach der heiligen Schrift und den symbolischen Büchern lehren und handeln müßten, um nicht mehr vom Christentum abzukommen“.⁸⁷ Zu-

81 A.a.O., 23–31.

82 A.a.O., 34, Hervorhebungen im Original.

83 A.a.O., 36, Hervorhebungen im Original.

84 A.a.O., 48, Hervorhebungen im Original.

85 A.a.O., 55.

86 *Hans Ehrlich zu Glaubensburg*, Ein Brief an Christian Gottlieb oder einige Worte wider die Feinde der Wahrheit, Cassel 1839.

87 A.a.O., 4–5.

nächst findet der Autor es unangebracht, dass Henkel als Rechtsanwalt bzw. Nichttheologe sich in Glaubensfragen äußere, um dann die Schlussfolgerung zu ziehen, dass wer die symbolischen Bücher verwirft, „auch das Evangelium mit verwirft“.⁸⁸ In einer zweiten Schrift⁸⁹ setzt sich der Pseudonym „Hans Ehrlich zu Glaubensburg“ mit dem Augustanatext auseinander, besonders den Artikeln II, IV, IX, XII, XVII und XX⁹⁰ sowie dessen Verankerung in der heiligen Schrift. Ähnlich wie in der ersten Schrift wird die Argumentation sehr formalistisch gehalten, und der Verfasser hält schließlich fest, dass die Kirche eine „Gesellschaft“ sei mit symbolischen Büchern als ihren „Statuten“.⁹¹

Die Unterstützung für Bickells Argumentation erfährt einen qualitativen Sprung mit der Schrift des Seminarlehrers und außerordentlichen Pfarrers Julius Martin aus Homberg.⁹² Zunächst setzt sich Martin mit Henkels eigener Definition des Protestantismus auseinander und weist auf ihren Anachronismus hin, denn dieser gehe von der eigenen (aufklärerischen) triadischen Anschauung von Gott, Tugend und Unsterblichkeit der Seele aus und wolle diese Anschauung den Reformatoren zuschreiben. Darüber hinaus verstehe Henkel das Wesen des Protestantismus falsch als ein einfaches „Protestieren“, d. h. gegen etwas, nämlich die römisch-katholische Kirche, zu sein bzw. sich zu verhalten. Henkel verstehe den Protestantismus nur aus einer formalistischen Sicht und beachte nicht die inhaltliche Bedeutung desselben. Die auf dem Reichstag zu Speyer 1529 zurückzuführende Bezeichnung „Protestant“ sei eher als eine positive zu betrachten, in dem Sinne, dass die Bezeichnung ein festhalten am göttlichen Wort bedeute.⁹³

Was die öffentlichen Bekenntnisschriften der Kirche angeht, sind sie für Martin ein „unwidersprechliche[r] Beweis für die Wahrheit, daß die protestantische Kirche auf jenem materialen Glaubensprinzip

88 A.a.O., 11.

89 *Hans Ehrlich z. Glaubensburg*, Noch ein Brief an Christian Gottlieb oder: Fernere Worte wider die Feinde der Wahrheit. Entgegnung auf die Schrift des Herrn Obergerichtsanwalts Henkel zu Kassel: Die neue und die alte Kirche oder: der Phönix und die Asche, Cassel 1839.

90 A.a.O., 6ff, 16ff, 21ff.

91 A.a.O., 24.

92 *Julius Martin*, Erwiderung auf die Schrift des Ober-Gerichts-Procurator Henkel: Einige Worte wider die Feinde der Vernunft etc., Cassel 1839.

93 A.a.O., 4-9.

[sc. der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade, durch den Glauben, um Christi willen] ruhe“.⁹⁴ In Hessen gehörten zu den Bekenntnisschriften „die Augsburgerische Confession vorzugsweise, dann etwa noch die Apologie und der kleine lutherische Katechismus; dieser eine kirchliche Lehrschrift, jene öffentliche Glaubensschrift“.⁹⁵ Freilich räumt Martin auch ein, dass die „streng Lutherische“ Kirche sich nicht frei vom „Katholisirenden“ gehalten hätte, wie an der großen „Specialität, mit welcher die Konkordienformel den protestantischen Glauben individualisire“, der heftigen „Ausschließlichkeit, mit welcher jede einzelne Abweichung von der Kirchenlehre verfolgt worden sei und die orthodoxe Starrheit, mit welcher man lange Jahre den *Buchstaben* des Symbols festgehalten“ habe, zu sehen sei.⁹⁶ Für Martin sind symbolische Bücher „nicht *Gesetze für* den Glauben, sondern *Zeugnisse von* dem Glauben, Darstellung dessen, wie von einer bestimmten Gesamtheit die heilige Schrift verstanden werde. [...] Ihre Bestimmung ist die, daß sie den Unterschied der Kirche von andern Kirchen darstellen und die innere Einheit begründen als das Panier, um welches sich die Einzelnen zusammenfinden und welches auch Einem, der einmal seitswärts gegangen, zuruft: hierher!“⁹⁷ Die evangelischen Bekenntnisschriften hätten also eine doppelte Funktion: sie identifizierten die Gruppe bzw. die Kirche, die sie als Ausdruck ihres Glaubens verfasst haben, nach außen hin, und sie wirkten nach innen hin sammelnd.⁹⁸ Damit leisteten die Bekenntnisse die Identifikationskriterien, anhand dessen die evangelische Kirche entscheiden könne, ob eine Lehre bzw. eine lehrende Person zu ihr gehöre oder nicht. Darauf „gründet sich die Nothwendigkeit einer Verpflichtung auf die symbolischen Bücher“.⁹⁹

In Bezug auf die konkrete Verpflichtung der Geistlichen auf die symbolischen Bücher der evangelischen Kirche kann Martin Henkels Argumentation entkräften, denn von einem „Gewissenszwang“ könne keinesfalls die Rede sein: „Denn wer nöthigt ihn [sc. den Geistlichen] denn, gerade dieser Kirche sich als Diener zu verpflichten? Sein Eid soll ein Erzeugniß seines Glaubens und ein feierliches

94 A.a.O., 14.

95 Ebd.

96 A.a.O., 15–16, Hervorhebungen im Original.

97 A.a.O., 19, Hervorhebungen im Original.

98 Vgl. *Tholuck*, *Anzeiger* (wie Anm. 4), 78.

99 *Martin*, *Erwiderung* (wie Anm. 92), 20.

Mitbekennen mit der Kirche sein.“¹⁰⁰ Das bedeute wiederum nicht, dass die Verpflichtung auf die Symbole Individualitäten außer Kraft setze. Das Symbol soll das Gemeinsame der religiösen Überzeugungen einer Kirche darstellen, weiter als das aber nicht gehen: „Die wichtigste Eigenschaft einer symbolischen Schrift, nächst ihrer Angemessenheit an das göttliche Wort, ist daher die, daß sie weit genug sei, damit sich eine lebendige Verschiedenheit der Individualitäten in ihr erzeugen und ohne Fesseln aussprechen könne. Sobald das Symbol zu enge ist und zu sehr in das Specielle geht, werden wesentliche Keime des religiösen und kirchlichen Lebens verletzt und zurückgehalten.“¹⁰¹ Damit sind im Sinne Bickells die Konkordienformel auf der lutherischen und die Beschlüsse der Dordrechter Synode auf der reformierten Seite gemeint, und Martin dankt Gott dafür, dass die hessische Kirche diese Bekenntnisse nicht angenommen habe.¹⁰² Allerdings seien auch in der Augustana Verengungen auszumachen: Aussagen wie jene der Artikel II, III, IX, X und XVII könnten anhand der heiligen Schrift relativiert werden, „denn diese bleibt unseres Glaubens alleinige Norm“, aber die Artikel selbst lassen diese Freiheit nicht zu.¹⁰³

Ein weiterer Verteidiger Bickells ist der Marburger Theologieprofessor Christian Friedrich Kling.¹⁰⁴ Anders als Bickell, präferiert er die Bezeichnung „Evangelische“ statt „Protestanten“,¹⁰⁵ wohl im Anklang an die Unterscheidung Ludwigs (s. oben). Im ersten Teil seiner Schrift legt Kling den Ursprung und Hauptinhalt der in der hessischen evangelischen Kirche geltenden Bekenntnisschriften dar; im zweiten Teil unternimmt er anhand des im ersten Teil Dargelegten eine Zurückweisung der Henkelschen Ausführungen. Es handelt sich um die erste Schrift in der Debatte, die die Rolle der Bekenntnisschriften bzw. der Confessio Augustana als Auslegung der Schrift nicht nur feststellt bzw. tradiert, sondern auch versucht, dies inhaltlich zu begründen. Kling beginnt mit einer Erläuterung über den Inhalt der altkirchlichen Bekenntnisse und geht zur Confessio Augustana und ihrer Apologie in deren Entstehungsort bzw. -zeit,

100 A.a.O., 21.

101 A.a.O., 23-24.

102 A.a.O., 24.

103 A.a.O., 25-26.

104 *Christian F. Kling*, Die gute Sache der Augsburgischen Confession. Ein Wort der Belehrung und Vertheidigung, Marburg 1839.

105 Vgl. A.a.O., 2.

der Reformation, über. Da die CA „die in Kurhessen allein gültige evangelische Bekenntnisschrift“¹⁰⁶ sei, verzichtet der Autor auf eine Darstellung anderer Bekenntnisschriften. Sodann widmet sich Kling den einzelnen Artikeln der CA, die er inhaltlich und in ihrer Intention präsentiert. Daher heißt es: „Nach Anleitung derselben [sc. der CA als evangelischer Bekenntnisschrift] die Lehre der heiligen Schrift den Gemeinden vortragen heißt also: in seinem Vortrag oder in seiner Unterweisung alle hier verworfenen Irrthümer älterer und neuerer Secten sowie auch des römischen oder papistischen Kirchenwesens meiden und ferne halten, und dagegen die jene Irrthümer, insbesondere die römischen und wiedertäuferischen, mit der Wurzel ausrottenden evangelischen Grundlehren von der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit aller und jeder Mensch, und von Christo dem alleinigen und allgenugsamen Seligmacher, und der Aneignung seines Heils durch den Glauben, dessen wesentliche Furcht williger und treuer Gehorsam oder Wandel in der Liebe ist, mit allem Fleiße treiben und einprägen.“¹⁰⁷

Auch der Hilfsprediger an der Johanneskirche zu Hanau, Johannes Carl¹⁰⁸, mischt sich in die Debatte ein. Obwohl nicht sehr stringent in der Darstellung seines Anliegens, vermag Carl zahlreiche Widersprüche in der Argumentation der Gegner Bickells, besonders Henkels und Bayrhoffers, zu demonstrieren.¹⁰⁹ Der Autor stellt gleich am Anfang die Frage, ob es etwa unvernünftig sei, „daß Menschen auf den Grund eines gemeinsamen Glaubens vereinigen und zusammen thun und nun, damit ihre Erbauung nicht gestört werde, auch nur Lehrer aufstellen wollen, die mit ihnen eines Glaubens leben? [...] Tritt eine solche Gesellschaft, an der Niemand theilzunehmen gezwungen ist, auch nur im mindesten der Gewissensfreiheit entgegen? Wer sich hineindrängt, ohne hineinzugehören, der raubt sich selber seine Freiheit“.¹¹⁰ Carl weist die formalistische Auffassung des Begriffs „Freiheit“ bei den Gegnern zurück, denn diese verbänden Freiheit mit der Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche und übersähen die Tatsache, dass die Freiheit der evangelischen Kirche durch ihren

106 A.a.O., 3.

107 A.a.O., 8.

108 *J. Carl*, Die Bekenntnisschriften, vertheidigt gegen ihre Widersacher im Hessenlande, Hanau 1839.

109 Vgl. *Tholuck*, Anzeiger (wie Anm. 4), 94.

110 *Carl*, Bekenntnisschriften (wie Anm. 108), 5–6.

Wahrheitsgehalt bedingt sei.¹¹¹ Die Autorität des Bekenntnisses sei der Autorität der heiligen Schrift untergeordnet, ja das Bekenntnis sei Menschenwerk, aber das bedeute noch lange nicht, dass jede Beliebbarkeit und Unreife auf die Kanzel dürfe.¹¹² Auch Bayrhoffers problematische, inkonsistente Einstellung, dass der Eid gegenüber dem Staat notwendig und richtig, gegenüber der Kirche aber widersprüchlich sei, bleibt bei Carl nicht ohne Kritik.¹¹³

Unübertroffen in der Schärfe ist in dieser Debatte die Schrift des Marburger Gymnasialdirektors August F. C. Vilmar.¹¹⁴ Es handelt sich um einen Text mit einer auf der einen Seite bemerkenswerten Gedankenschärfe und Deutlichkeit, aber auch mit einer auf der anderen Seite bis jetzt unerreichten Polemik und Verachtung der Gegner¹¹⁵. Für den Autor gehe es bei den Gegnern in der Debatte um den Begriff „Berücksichtigung“ im Revers nicht darum, gegen symbolische Bücher oder evangelische Kirche und evangelisches Bekenntnis zu sein, sondern gegen die „Grundlage des Christentums“ selbst.¹¹⁶ Es sei ein Kampf nicht gegen Theologen, Philosophen oder Juristen, sondern ein Kampf gegen den „Weltgeist“.¹¹⁷

Die Bekenntnisselehren wie die Rechtfertigung durch den Glauben, die Erbsünde, die Gegenwart Christi im Abendmahl, die Notwendigkeit der Taufe, die Auferstehung der Toten am jüngsten Tag, die die Gegner als für die Vernunft unzumutbar betrachten, seien in der Tat

111 A.a.O., 13.

112 A.a.O., 14–15.

113 A.a.O., 17–18.

114 August F. C. Vilmar, Das Verhältnis der evangelischen Kirche in Kurhessen zu ihren neuesten Gegnern, Marburg 1839.

115 Für A. Vilmar sind die Gegner z.B. „Schulknaben“, die keine Ahnung hätten, oder Hunde, die man mit „Stiefelspitzen“ behandeln sollte (vgl. A.a.O., 2–3). Tholuck urteilt: „So dankbar wir die Kraft und Schärfe des Gedankens anerkennen, mit welcher Hr. Vilmar den Rechtspunkt hervorgehoben, das Geschrei des ‚gesunden Menschenverstandes‘ gezüchtigt und die Lüge einer die Heilswahrheit auflösenden Philosophie entblößt hat, so entschieden müssen wir wünschen, daß nie wieder so erbitternde Waffen für die Sache des sanftmüthigen und von Herzen demüthigen Menschensohnes mit in die Schranken mögen gebracht werden“ (Tholuck, Anzeiger [wie Anm. 4], 96).

116 Vilmar, Verhältnis (wie Anm. 114), 1.

117 A.a.O., 4. A. Vilmar dürfte den Begriff „Weltgeist“ wohl in Anspielung an die Hegelianer, aber in Verbindung mit der biblischen Gestalt des Antichrist, verwenden.

„Fundamentalbekenntnisse der evangelischen Kirche“, ja „dem größten Theile nach und in der Hauptsache Fundamentalbekenntnisse der christlichen Kirche überhaupt“. Mit ihrer Behauptung seien die Gegner aber vom Verstehen dieser Lehren weit entfernt.¹¹⁸ Vilmar nennt sie „Die da drüben“ und stellt fest, dass keine geistliche Gemeinschaft mit ihnen bestehe: „Als Thatsache stehet dieser Bruch vor uns; denn Die da drüben haben es ohne Umschweife erklärt, daß sie die Grundlage der christlich-evangelischen Gesellschaftsverfassung nicht mehr anerkennen.“¹¹⁹ Diese gehörten nicht mehr zu den „augsbürgische[n] Confessionsverwandte[n]“ im Sinne des westfälischen Friedens, wobei Vilmar ausdrücklich anmerkt, dass mit jener Bezeichnung rechtlich sowohl die „des evangelisch-lutherischen“ als auch die „des evangelisch-reformierten Bekenntnisses“ gemeint seien.¹²⁰ Die von Henkel und seinen Konsorten an den Landesherrn gerichtete Petition (s. oben) sei in der Tat eine Erklärung dafür, dass die Unterzeichnenden der evangelischen Kirche nicht mehr angehörten.¹²¹ Sie seien im Grunde genommen Häretiker, die in der evangelischen Kirche keinen Platz mehr hätten: „Die Ausscheidung der Arianer war nöthig, um den letzten Grenzstein gegen das Heidenthum zu setzen; hier [aber] ist weit mehr als Heidenthum“.¹²²

Für Vilmar konstituiert sich jede Gesellschaft auf bestimmte Grundlagen oder Statuten hin. Diese Grundlagen wegzunehmen bedeute nichts anderes, als die Gesellschaft aufzulösen. Es komme nicht auf das an, was die einzelnen Mitglieder dieser Gesellschaft über deren Grundlage denken, sondern auf die Tatsache, dass bei der Grundlegung und Stiftung der Gesellschaft jene Grundlage als geltendes Recht festgestellt worden sei. Diejenigen, die damit nicht mehr klar kämen, seien frei auszutreten. Keinesfalls dürften sie bleiben und versuchen, jene, die bei den ursprünglichen Statuten bleiben wollten, hinauszudrängen. Das Augsbürgische Bekenntnis sei die Grundlage, das Statut der evangelischen Kirchengemeinschaft (Kurhessens) selbst.¹²³ Rechtlich gesehen ist für Vilmar „dieses Bekenntnis in weit höherem Grade Bedingung der Existenz der evangelischen Kirche“. Allerdings sei die *Confessio Augustana* von anderen

118 A.a.O., 5.

119 A.a.O., 6.

120 A.a.O., 6–7.

121 A.a.O., 7.

122 A.a.O., 17–18.

123 A.a.O., 7–8.

Kirchengesetzen und -ordnungen zu unterscheiden, denn diese könnten „veralten“ und seien keinesfalls „Grundlagen der Kirche“.¹²⁴ Auffallend ist es, dass Vilmar, anders als alle anderen Autoren auf beiden Seiten des Streites, keine Differenzierung zwischen „Substanz“ und „Buchstabe“ des Bekenntnisses vornimmt.¹²⁵

Vilmar lobt ausdrücklich „das Verdienst [s]eines Freundes, des Oberapellationsgerichtsrathes *Bickell*, [...] daß er uns gerade die *rechtliche* Seite der ursprünglich in Frage stehenden kirchlichen Angelegenheit ernstlich zu Gemüthe geführt hat“.¹²⁶ In Bezug auf den von den Gegnern mehrfach verwendeten Begriff „Freiheit der evangelischen Kirche“ weist Vilmar darauf hin, dass man die historischen Kontexte nicht durcheinander bringen solle. In der Reformationszeit ging es tatsächlich um die Freiheit von der römisch-katholischen Lehre, jetzt gehe es um die Feinde innerhalb der evangelischen Kirche selbst. Diese seien mit den „mordischen Rotten der Bauern“ und den „Wiedertäufern“ der Reformationszeit vergleichbar. Die intendierte „Freiheit“ sei in Tat Rechtlosigkeit. Gegen diese Feinde stehe die evangelische mit der römisch-katholischen Kirche zusammen, ohne dass dieser gegenüber das spezifisch Evangelische preisgegeben werde.¹²⁷ Eine Trennung von den Gegnern würde für die evangelische Kirche heilsam sein. Somit würden ihre wahren Glieder „alleamt wieder zu einem klaren, lebendigen, thätigen Bewusstsein [*sic!*] [ihrer] geistigen Kirchengüter gelangen“.¹²⁸ Dies würde auch wesentlich dazu beitragen, „die nunmehr fast zur Nothwendigkeit gewordene und in Hessen so gar leicht Vereinigung der beiden evangelischen Glaubensparteien zu erzielen, die doch als eine christliche und dauernde nimmermehr auf bloß äußerlichem Wege, sondern einzig und allein auf den Grund genauer, jetzt eben wiederhergestellter Bekanntschaft mit den zum Grunde liegenden Symbolen zu Stande kommen kann“.¹²⁹

124 A.a.O., 9, Hervorhebungen im Original.

125 *Hopf*, Vilmar 1 (wie Anm. 3), 394ff.

126 *Vilmar*, Verhältnis (wie Anm. 114), 10.

127 A.a.O., 13.

128 A.a.O., 18.

129 A.a.O., 18–19. Bei der Nichtberücksichtigung der innerevangelischen Problematik stimmt Vilmar mit seinem Freund *Bickell* überein: „Die Evangelische Kirche in Churhessen scheidet sich zwar auch in das Lutherische und reformirte Bekenntniß, doch ist das letztere nichts mehr als ein Name, da in der Reformirten Kirche dieses Landes kein einziges unterscheidendes Symbol der

Im zweiten Teil seiner Schrift beschäftigt sich Vilmar mit dem Anliegen der Gegner, eine evangelische Synode zu bilden, die die Symbole abschaffen solle. Dafür zieht er die hessische Verfassungsurkunde von 1831 heran. Da nach der Verfassung die Synode der gesamten evangelischen Kirche zusteht, hätten die *de facto* ausgetretenen Gegner kein Recht, eine Synode zu fordern. Ihre Petition sei also rechts- und verfassungswidrig.¹³⁰ Rechtlich gesehen könnten die Gegner anlässlich der Synode ihr Glaubensbekenntnis vorlegen und auf das synodale Urteil warten, „jeder andere ist der Weg der Gewalt und Revolution“.¹³¹ Die Synode würde dann „die Abtrennung dieser ehemaligen Glieder der evangelischen Kirche von derselben förmlich“ aussprechen.¹³² Eine geplante Synode, um die Symbole abzuschaffen, würde eine Lossagung von der evangelischen Kirche bedeuten. Solch eine Forderung beruhe auf Unwissenheit über das Recht und sei insolenz dem Landesherrn und den höchsten Kirchenoberen gegenüber.¹³³

4. Auswertung und Ausblick

Die oben durchgeführte Darstellung und Untersuchung einer Schriftenauswahl¹³⁴ des sogenannten „kurhessischen Symbolstreits“ sorgt zunächst für eine Überraschung, denn das Plädoyer für die Ver-

eigentlichen Reformierten, mit allenfallsiger Ausnahme des Heidelberger Katechismus, Anerkennung und kirchliche Gültigkeit erlangt hat. Eben so wenig ist in irgend einem der verschiedenen Lutherischen Landestheile die Concordienformel als kirchliches Bekenntniß angenommen worden, und nur in einem der kleinsten Bezirke (der Grafschaft Schaumburg) verweist die daselbst gültige Kirchenordnung auch auf die beiden Katechismen *Luther's* und auf die Schmalkalder Artikel. Es ist hienach zum Voraus zu erwarten, daß der Streit sich lediglich auf den allgemeinsten Grundlagen der Evangelischen Kirche, auf der Augsburger Confession und deren Apologie, bewegen könne und bewegt haben werde“ (*Vilmar*, Streit [wie Anm. 5], 755, Hervorhebungen im Original).

130 *Vilmar*, Verhältnis (wie Anm. 114), 19–22.

131 A.a.O., 23.

132 A.a.O., 25.

133 A.a.O., 29.

134 Tholuck listet im Februar 1840 fünfundzwanzig Schriften auf, wobei noch weitere angekündigt werden (*Tholuck*, Anzeiger [wie Anm. 4], 73–75, 96). Allerdings ruht diese erste Phase des Streits gegen Ende 1839 (vgl. *Hopf*, *Vilmar* 1 [wie Anm. 3], 398ff).

pflichtung evangelischer Geistlicher auf die evangelischen Bekenntnisschriften ist, was die innerevangelischen Unterschiede betrifft, nicht spezifisch. Das bedeutet, dass die geforderte bzw. verteidigte Bekenntnisverpflichtung im Rahmen dieses Streites eine allgemein evangelische ist, die die unterschiedlichen Lehren von Lutheranern und Reformierten nicht berücksichtigt bzw. bewusst herunterspielt. Bemerkenswerterweise ist es ein Gegner der Symbolverpflichtung (Meurer), der auf die Problematik eines konfessionell undifferenziierten Bezugs auf die Symbolschriften hinweist.¹³⁵ Der von Bickell historisch konstruierte „hessische Mittelweg“ mit der Übernahme der Bucerschen Einigungstheologie, dem Bezug allein auf die Confessio Augustana sowie der Ablehnung „extremer“ Positionierung wie der Konkordienformel und der Dordrechter Synode wirkt in diesem Zusammenhang wie ein Wunschgebilde, das die verschiedenen Texte der Confessio Augustana ab der *Invariata* von 1530 außer Betracht lässt und die Rolle des Heidelberger Katechismus auf ein Minimum reduziert. Elementare Probleme wie die unterschiedlichen Auffassungen des Herrenmahls in der Confessio Augustana und den Heidelberger Katechismus werden von den Befürwortern der Bekenntnisbindung mit keinem Wort erwähnt. Stattdessen wird eine historische Harmonie konstruiert, die den Gegnern eine leichte Angriffsfläche bietet.

Diese Problematik steht allerdings in engem Verhältnis zu der Tatsache, dass der „kurhessische Symbolstreit“ eher ein *Rechts-* als ein *theologischer* Streit ist. Es sind aber überraschenderweise eher die Gegner der Symbole, die sich mit den Bekenntnisschriften „theologisch“ auseinandersetzen, freilich weil ihrer Meinung nach die von den Reformatoren bekannten Lehren mit ihren postaufklärerischen, rationalistischen Vorstellungen nicht mehr vereinbar sind. Es ist also eine weitere Überraschung, wenn nicht eine Enttäuschung, dass das Theologische in dieser Debatte an zweiter Stelle steht. In dieser Hinsicht lässt auch die Intervention A. Vilmars sehr zu wünschen übrig, da er sich fast ausschließlich mit kirchenrechtlicher Argumentation und arroganter Degradierung der Gegner begnügt. Außerdem überrascht bei den Ausführungen des geistigen Vaters der späteren Renitenz die Tatsache, dass keinerlei Bedenken gegen eine innerevangelische Union vorhanden sind, ja eher eine Unterstützung des seinerzeit mentalitätengeschichtlich als notwendige Entwicklung angesehenen

135 Vgl. Meurer, *Lehrfreiheit* (wie Anm. 72), 15

Vereinigungsprozesses.¹³⁶ Bei seinem Lob an Bickell ist keine Kritik an dessen behaupteten „hessischen Mittelweg“ zu lesen. Vilmar greift eigentlich auf Bickells Identitätseinwand¹³⁷ zurück, der besagt, dass die Freiheit vom Bekenntnis zur Selbstauflösung der evangelischen Kirche führen würde, weil eben dieses – und nicht ein anderes – Bekenntnis diese Kirche zur evangelischen Kirche macht. Allerdings ist dies eher *rechtlich*, wenn man von „Statuten“ der Kirche spricht, als *theologisch* gemeint. Nun bleibt die Frage unbeantwortet, wie eine allgemein evangelische „Identität“ zu eruieren sei, zumal sich die Evangelischen theologisch nicht einig sind. Diese konfessionelle Unsicherheit wird später ihr Tribut von der renitenten Bewegung fordern und sogar zur Spaltung führen.¹³⁸

Was die kirchliche Rolle der Bekenntnisschriften und ihr Verhältnis zu der heiligen Schrift angeht, weist bereits Bickell auf die sachliche Unterscheidung zwischen *norma normans* und *norma normata* hin,¹³⁹ freilich ohne die Begrifflichkeit zu verwenden und ohne es mit der Konkordienformel¹⁴⁰ in Beziehung zu setzen. Diese Unter-

136 Vilmar, Verhältnis (wie Anm. 114), 18–19.

137 Vgl. Bickell, Verpflichtung (wie Anm. 7), 10–11.

138 Vgl. Engelbrecht, Kirchentum (wie Anm. 3), 133ff; H. Kemler, Gott mehr gehorchen als den Menschen, Gießen 2005, 155ff.

139 Vgl. Bickell, Verpflichtung (wie Anm. 7), 2–3.

140 Vgl. FC-Ep, Von dem summarischen Begriff: BLSK 767,1 – 769,35. Werner Klän bringt den Sachverhalt auf den Punkt: „Dies ist das Recht der Rede vom ‚hermeneutischen Zirkel‘: Das Bekenntnis kommt von der Heiligen Schrift her und führt wieder in sie hinein. Es muss allerdings sichergestellt sein, dass das Wort der Schrift das erste Wort ist und jeweils bleibt vor dem Wort des Bekenntnisses. Und insofern kann man sogar sagen, was lange Zeit in der evangelischen Theologie eher als ‚konfessionalistisch‘, also peinlich galt, dass das Bekenntnis in gewisser Hinsicht konstitutiv auch für die Kirche ist – allerdings nur in dieser abgeleiteten Weise. (...) Das ist die Dimension, die im I. Artikel des Augsburger Bekenntnisses unter dem *magnus consensus* im Sinn kirchlich verbindlicher Festlegung begriffen wird. In der Konkordienformel wird dieser Grundsatz redundant aufgenommen in der Formel: ‚Wir glauben, lehren und bekennen.‘ Diese Formel schließt verschiedene Dimensionen ein – nämlich die des persönlichen Bekenntnisses, die der kirchlichen Verpflichtung und auch die der theologischen, methodisch-wissenschaftlichen Vergewisserung. Dazu gehört in abgeleiteter Weise der Ausschluss von Positionen, die als nicht der Schrift entsprechend identifiziert werden in der Gestalt von ‚Lehrverurteilungen‘ oder ‚Damnationen‘. Dabei ist jedoch das Gefälle der Argumentation zu beachten und verfahrensmäßig einzuhalten: Die Position steht vor der Negation“, Werner

scheidung wird aber von den Gegnern nicht berücksichtigt. Die erstaunliche Naivität der Symbolgegner in der Argumentation, dass die Symbolbefürworter die Bekenntnisschriften auf das gleiche Niveau der heiligen Schrift erheben würden, zeugt von Unkenntnis der deutlichen theologisch-sachlichen Differenzierung, die z.B. im Summarischen Begriff¹⁴¹ der Konkordienformel vorgenommen wird. Das kann durchaus als Konsequenz der Tatsache betrachtet werden, dass diese spätere lutherische Bekenntnisschrift, die ja über die Rolle von Bekenntnisschriften und ihr Verhältnis zur Heiligen Schrift selbst reflektiert, in der kurhessischen Kirche nicht rezipiert wurde. In Kurhessen leidet man also jetzt unter der Problematik, dass die Weiterentwicklung in Sachen Bekenntnishermenteutik nicht mehr rezipiert wurde. Darüber hinaus ist für Bickell, den Verteidiger der Symbolverpflichtung für die Geistlichen, die Konkordienformel problematisch, weil sie die evangelische bzw. lutherische Lehre „radikalisiere“. Allerdings ist Bickells Argumentation in diesem Punkt keinesfalls stringenter, denn es lässt sich fragen, wieso verhindere die Konkordienformel, wie er meint, die „Verbrüderung“¹⁴² aller Evangelischen, wenn, wie er ebenfalls behauptet, ihre Grundsätze allgemein anerkannt seien. Dies passt auch nicht zu der nach Bickell vorzunehmenden Unterscheidung zwischen „Substanz“ und „Buchstabe“ des Bekenntnisses, denn, wenn es in seinem Sinne Einigkeit bezüglich der Substanz des Bekenntnisses bzw. der Konkordienformel herrscht, dann würde nichts gegen ihre Anerkennung sprechen.

Auf der anderen Seite ist Bickells Kunstgriff einer Unterscheidung zwischen „Substanz“ und „Buchstabe“ der Symbole mentalitätshistorisch interessant, denn er ähnelt sehr stark Wenzel Lohffs Argumentation im Vorbereitungsfeld der Leuenberger Konkordie,¹⁴³ in dem dieser bezüglich der Möglichkeit von Kirchengemeinschaft im Sinne von CA VII zwischen einer „Übereinstimmung in der Lehre“

Klän, Einführung zum Symposium „Lutherische Identität in kirchlicher Verbindlichkeit“, in: *ders.* (Hg.), *Lutherische Identität in kirchlicher Verbindlichkeit. Erwägungen zum Weg lutherischer Kirchen in Europa nach der Millenniumswende*, Göttingen 2007, 15–28, hier 18 (Oberurseler Hefte Ergänzungsband 4).

141 BSLK, 767–769.

142 *Bickell*, *Verpflichtung* (wie Anm. 7), 20.

143 Vgl. *Tuomo Mannermaa*, *Von Preußen nach Leuenberg. Hintergrund und Entwicklung der theologischen Methode der Leuenberger Konkordie*, Hamburg 1981, 54ff.

und einem „Konsensus des aktuellen Glaubens“ unterscheiden will.¹⁴⁴ *Mutatis mutandis* werden solche Kunstgriffe auch von den Symbolgegnern unterstützt: „In dieser einzigen Stelle [sc. CA VII] liegt der vollgültige Beweis, daß die Einheit unserer Kirche in dem *Princip* derselben, aber nicht in einer bestimmten *Lehrform* zu suchen sei“.¹⁴⁵ Wie aber „Prinzip“ und „Lehrform“ methodisch auseinander zu halten sind, wird nirgendwo begründet. Keiner der Disputanten geht also der Frage nach, wie denn die „Substanz“ des Bekenntnisses von dessen „Buchstaben“ zu unterscheiden sei bzw. welches hermeneutische Instrumentarium eine solche Unterscheidung überhaupt ermöglichen würde. Es ist wieder ein Gegner der Symbolverpflichtung, der auf die Subjektivität bzw. den prekären Charakter eines solchen Unternehmens hinweist.¹⁴⁶ Es ist also deutlich, dass Bickell – voll und ganz im historischen Kontext des 19. Jahrhunderts – zwei „Gegner“ der evangelischen Kirche im Sinne hat: den Indifferentismus bzw. Rationalismus auf der einen und die römisch-katholische Kirche auf der anderen Seite.¹⁴⁷ Seine Vision ist die einer allgemein evangelischen Bindung an die *Confessio Augustana*, ohne Differenzierung zwischen lutherischer und reformierter Lehre „im Detail“, als Fortsetzung des seit der Reformation in Hessen eingeschlagenen evangelischen „Mittelweges“. Er sagt es nicht ausdrücklich, aber dem Wesen nach ist die kurhessische Kirche selbstverständlich als eine unierte zu betrachten.¹⁴⁸ Letztendlich bringt die künstliche Unterscheidung zwischen „Substanz“, „Prinzip“ und „aktuellem Glauben“ auf der einen und „Buchstabe“, „Lehrform“ und „Lehre“ auf der anderen Seite mehr Probleme mit sich als sie zu lösen vermag.

Henkel vertritt mentalitätengeschichtlich musterhaft eine liberal-rationalistische Position. Der Begriff „Freiheit“ wird auf das Individuum appliziert und bedeutet in dem Kontext, dass eine verlangte Verpflichtung auf Bekenntnisschriften eine Einschränkung oder gar Beraubung dieser Freiheit bedeute. Darin werden Überlegungen über die Voraussetzungen für die Einheit bzw. das Zusammenhalten einer

144 Vgl. A.a.O., 59. Eine weitere Entfaltung dieses Ansatzes ist zu finden bei *Friedrich Hauschildt*, *Wie lassen sich lutherische Identität in kirchlicher Verbindlichkeit und die Zustimmung zur Leuenberger Konkordie miteinander vereinbaren?*, in: *Klän*, Identität (wie Anm. 140), 46–60.

145 *Meurer*, *Lehrfreiheit* (wie Anm. 72), 56.

146 A.a.O., 3ff.

147 Vgl. *Bickell*, *Verpflichtung* (wie Anm. 7), 38.

148 Vgl. *Tholuck*, *Anzeiger* (wie Anm. 4), 76.

Gemeinschaft wie der Kirche nicht angestellt. Eine Übereinstimmung in der „Substanz“ der Bekenntnisschriften oder der christlichen Lehre kann als Band für die Einheit fungieren, aber indem sie nicht präzisiert wird, kann sie diese Rolle nicht dauerhaft übernehmen. Von Henkel ist also keine gründliche theologische Argumentation zu erwarten. Gänzlich aufklärerisch und rationalistisch reduziert er das Christentum auf eine simple Ethik- und Tugendlehre. Im Zuge dessen kann und will Henkel auf das für Bickell zentrale Verhältnis zwischen Bekenntnisbindung und Einheit der Kirche nicht eingehen. Spätestens hier wird der unterschiedliche Gebrauch des Begriffs „Bekenntnis“ deutlich. Während Bickell ihn in einem gemeinschaftlichen Zusammenhang versteht, d. h. es handelt sich um Glaubenssätze, die synodal beschlossen worden und in diesem Sinne die Kirche identifizieren; verwendet Henkel ihn im Sinne individueller Überzeugungs- ausdrücke. Interessanterweise sind ebenfalls Parallelen zwischen dieser Unterscheidung und der Differenzierung zwischen „Bekenntnis als Lehre“ und „Bekenntnis als aktuelle[m] Lebenszeugnis“, die im Entstehungsprozess der Leuenberger Konkordie vorgenommen worden ist,¹⁴⁹ auszumachen.

Die hegelianisch-dialektische Grundstruktur der philosophischen Betrachtungen Bayrhoffers, auch charakteristisch für das 19. Jahrhundert, ist unübersehbar. Bayrholder arbeitet wie Henkel mit dem Begriff der Entwicklung bzw. des Fortschritts, wonach die reformatorischen Bekenntnisschriften als ein Momentum zu betrachten seien, worauf man sich jetzt nicht beziehen könne, weil der Kontext nicht mehr gegeben sei. Allerdings geht Bayrholder weit über Henkel hinaus, weil er in dem Zusammenhang doch ein bindendes Prinzip ausmacht. Dieses ist die hegelsche Geistesdialektik, das alle Geschichte, ja alle Wirklichkeit bestimmende Prinzip. Die „Freiheit“ liegt bei ihm also nicht auf der einfachen individuellen Ebene, sondern auf der Ebene des Geistes, dessen Entwicklung alle Gegebenheiten dienen. Freilich bleibt in diesem Modell offen, ob die gegebene „Freiheit“ des Geistes nicht zu einer Knechtschaft des Einzelnen führen könnte. Aber das ist ein Widerspruch im philosophischen Modell selbst. Auch typisch für den historischen Kontext ist die Tatsache, dass die in Bezug auf die Kirche beanspruchte individuelle Freiheit bezüglich der Treue zum Staat relativiert wird.¹⁵⁰ Die Antwort auf die

149 Vgl. *Mannermaa*, Preußen (wie Anm. 143), 55.

150 *Bayrholder*, Beleuchtung (wie Anm. 49), 26. Für A. Vilmar ist der hegelianische Ansatz „lächerlich und kindisch“, wäre er nicht in seinem „innersten Wesen

Frage, warum das so ist, bleibt Bayrthoffer schuldig. Nun gehört ebenfalls zu den typischen Mentalitäten des 19. Jahrhunderts die Vorstellung eines alles bestimmenden Staates, zu dem alles, auch die Kirche, hinzielt.¹⁵¹ Auch hier bleibt eine weitere Frage offen, nämlich die der *historischen Kontinuität* von Identität, wenn behauptet wird, dass das Historische mit dem Gegenwärtigen nicht mehr in entscheidender Verbindung stehe.

Ein weiterer Gegner der Symbolverpflichtung, Ludwig, legt einen rein historischen Ansatz an den Tag. Dabei fällt auch die Betonung des persönlichen Glaubens und dessen Entwicklung unabhängig von der Kirche auf, was wiederum auf pietistisch-erweckliche Einflüsse hindeutet.¹⁵² Im Grunde genommen sind seine Ausführungen von einer gewissen Naivität¹⁵³ geprägt. Allerdings ist die Betonung des Historischen in Verbindung mit dem Individuellen keinesfalls ausschließlich ein Phänomen des 19. Jahrhunderts, sondern wird auch weiterhin ökumenische Bemühungen des 20. Jahrhunderts prägen.¹⁵⁴

Wie bereits gesehen, ist ein Gegner der Bekenntnisverpflichtung, Meurer, der die von Bickell und anderen Verteidigern der Symbolverpflichtung behauptete Harmonie der Bekenntnisse in Kurhessen als ein unhaltbares historisches Konstrukt entlarvt. Insgesamt jedoch arbeitet Meurer mit spitzfindigen Auslegungen, die einer Gesamtbeurteilung nicht gerecht werden. Eins seiner Argumente besteht z. B. darin, dass die Confessio Augustana selbst nie ein verpflichtendes Bekenntnis sein wollte. Als Beweis führt er die Tatsache ein, dass in der Vorrede zur CA die Behauptungen der Gegner „Meinung und Opinion“ und die der Evangelischen selbst „Gutbedunken, Opinion

lügenrisch“ (*Vilmar*, Streit [wie Anm. 5], 762).

151 Vgl. *Thomas Nipperdey*, *Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München 1998, 320ff. Dazu passt die These Richard Rothes (1799–1867) eines Aufgehens der Kirche im Staat: „Denn die Idee des Reiches Gottes, die Idee der christlichen Gemeinschaft ist in ihrer vollendeten Wahrheit *nicht* die der Kirche, sondern die des christlichen, d. h. überhaupt des wahren und vollendeten Staats, in welche auch geschichtlich die Idee der christlichen Gemeinschaft aus ihrer anfänglichen Fassung unter der Form der Kirche nothwendig umschlägt“ (*Richard Rothe*, *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Ein geschichtlicher Versuch*, Wittenberg 1837, 121–122, Hervorhebungen im Original).

152 Vgl. *Ludwig*, *Worte* (wie Anm. 64), 12–13.

153 Vgl. *Tholuck*, *Anzeiger* (wie Anm. 4), 86.

154 Vgl. *Mannermaa*, *Preußen* (wie Anm. 143), 56–57.

und Meinung“ genannt werden.¹⁵⁵ Daraus schlussfolgert er, dass die Unterzeichner der CA weit davon entfernt seien, „die hier ausgesprochenen Lehrsätze als untrügliche Wahrheiten und bindende Glaubensnorm für ihre Anhänger aufzustellen, legen sie nur ihre dermalige Ansicht nach bestem Wissen und Gewissen dar, und stellen dieselbe sogar mit der Meinung ihrer Gegner völlig parallel“.¹⁵⁶ Nun widersprechen die Lehrverurteilungen in den Artikeln und die Benennung von Missbräuchen im zweiten Teil der CA selbst dieser Einschätzung völlig. Selbstverständlich war die CA nicht als „Vorschrift und Regel, was geglaubt und gelehrt werden *sollte*“ intendiert, sondern als „Zeugnis dessen, was geglaubt und gelehrt *ward*“¹⁵⁷, aber als letzteres war sie das gemeinsame Zeugnis einer gegenüber dem *Status quo* kritischen, sich selbst vom Ganzen unterscheidenden Gemeinschaft („*Ecclesiae magno consensu apud nos docent ...*“¹⁵⁸) und als solches diese Gemeinschaft identifizierend, so dass damit die Zugehörigkeit zu dieser Gesellschaft durch die Zustimmung zu den von ihr festgelegten Glaubenssätzen *de facto* feststellbar war. Die Freiheitsvorstellungen des 19. Jahrhunderts auf die Reformatoren des 16. Jahrhunderts zu applizieren ist schlicht anachronistisch, was in der Debatte selbst zum Teil problematisiert wird.¹⁵⁹

In diesem Sinne ist den Autoren Recht zu geben, die in diesem Zusammenhang die Zustimmung zur Confessio Augustana als Bedingung des Evangelischseins ansehen. Allerdings zeigt die – gewollte oder ungewollte – Nichtberücksichtigung innerevangelischer Lehrunterschiede, dass das Verhältnis zwischen Bekenntnis und kirchlicher Identität nicht bis zur allerletzten Konsequenz bedacht wird. Somit bleibt die Verteidigung der Symbolverpflichtung im Rahmen des sogenannten „kurhessischen Symbolstreits“ eine zwiespältige und leicht angreifbare Angelegenheit, die die Gegner einer solchen

155 Vgl. BSLK 44–49.

156 Meurer, *Lehrfreiheit* (wie Anm. 72), 49.

157 A.a.O., 50.

158 CA I, 1, BSLK 50,1f. Werner Klän resümiert: „Deswegen gehört zum Bekenntnis von Anfang an und auch in der lutherischen Reformation von Anfang an die Betonung und das Erreichen, Erstreben eines Konsenses“ (...) „Und insofern ist kirchliche Gemeinschaft – und dann auch im zwischenkirchlichen Bereich Kirchengemeinschaft – bedingt durch Gemeinschaft im Bekennen und Gemeinschaft im Bekenntnis, in dem sich der Glaube ausspricht“ (Klän, *Identität* [wie Anm. 140], 17).

159 Martin, *Erwiderung* (wie Anm. 92), 4–9.

Verpflichtung auszunutzen wissen. In der Tat wirken die Verteidiger der Symbolverpflichtung etwas hilflos, indem sie fast ausschließlich auf formalistische Argumente zugreifen. Der Pseudonym „Hans Ehrlich zu Glaubensburg“ z. B. argumentiert mit einfachen biblischen Zitaten, was in dieser formalistischen Form unfreiwillig Henkels Anliegen *mutatis mutandis* entspricht, denn dieser will ja die Interpretationsfreiheit für die Heilige Schrift ohne die Bindung an die Bekenntnisschriften durchsetzen.¹⁶⁰ Die Unsicherheit der Symbolbefürworter ist ebenfalls in der insgesamt guten, aber durchaus formalistisch gehaltenen Schrift Martins zu spüren. Auch er verschweigt die Lehrunterschiede zwischen lutherischer und reformierter Tradition,¹⁶¹ obwohl er behaupten kann, dass die Bekenntnisschriften den Unterschied der Kirche [*sic!*] von anderen Kirchen darstellen,¹⁶² dass sie also identitätsstiftend sind. Martin ist derjenige unter den Symbolverteidigern, der am deutlichsten die Rolle der Bekenntnisschriften im evangelischen Sinne darstellt,¹⁶³ aber mit keinem Wort weist er auf die innerevangelische Problematik hin. Die Unsicherheit zeigt sich auch darin, dass Martin seine Argumentation z. T. über Bord wirft, indem er auch in der *Confessio Augustana* Verengungen meint ausmachen zu müssen. Letztendlich läuft er Gefahr, dann doch mit Henkel übereinzustimmen, dass alles durch den Filter der Vernunft passieren muss. Es muss eben dabei bedacht werden, dass Martin – wie bereits Bickell – eine nicht präzierte Differenzierung zwischen „Geist“ und „Buchstabe“ des Bekenntnisses vornimmt.¹⁶⁴ Es geht bei ihm also ebenfalls um eine notwendige Verpflichtung auf die „Substanz“ und nicht auf den „Buchstaben“ des Symbols.¹⁶⁵ Diese Verschiebung der gewollten Bekenntnisverpflichtung auf eine Metaebene führt aber letztendlich dazu, dass die Symbolbefürworter mit den gleichen Voraussetzungen der Gegner, besonders der Hegelianer,

160 Außerdem trägt die pseudonymische Schrift zur Frage nach der Bedeutung von Bekenntnisschriften für die Kirche wenig bei. Diese Schrift versucht einen einfachen Glauben als Alternative zum gelehrten Rationalismus zu verteidigen, erreicht aber bei weitem die Gelehrsamkeit der Bickellschen Schrift nicht (vgl. *Tholuck*, Anzeiger [wie Anm. 4], 78).

161 *Martin*, Erwiderung (wie Anm. 92), 11–12.

162 A.a.O., 19.

163 Vgl. A.a.O., 20.

164 Vgl. A.a.O., 26.

165 Vgl. *Tholuck*, Anzeiger (wie Anm. 4), 78.

argumentieren. Dies entlarvt ein Paradoxon, das im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte andere Auseinandersetzungen um die evangelische Bekenntnisse charakterisieren wird.

Ein etwas größeres theologisches Gewicht zeigt die Schrift Klings. Mit seinen Ausführungen berührt er den Kern der Henkelschen Kritik am christlichen Dogma und es gelingt es ihm auch zu zeigen, dass Henkel manche Bekenntnisaussage in seinem eigenen Sinn überinterpretiert. Kling wirft Henkel auch eine nur oberflächliche Kenntnis des Bekenntnisinhaltes vor.¹⁶⁶ Infolge dessen betreibt er eine bemerkenswerte Auslegung der verschiedenen CA-Artikel,¹⁶⁷ wobei die Schrift dann den Charakter einer kleinen evangelischen Dogmatik nimmt. Kling fokussiert die negativen Aussagen der CA nur auf „römische“ und „wiedertäuferische“ Lehren¹⁶⁸ und blendet innerevangelische Streitpunkte vollkommen aus. In seinen Aussagen über die Taufe bzw. Kindertaufe ist z. B. keine eindeutig lutherische Position zu erkennen.¹⁶⁹ In seinen Ausführungen über Glauben und Werke und deren Verhältnis zueinander¹⁷⁰ fällt außerdem auf, dass trotz eines Lutherzitats aus der Vorrede zum Römerbrief, wo der Reformator über den Geschenkcharakter des Glaubens schreibt,¹⁷¹ der Autor den Glauben letztendlich als eine menschliche Haltung, als „freie Annahme der dargebotenen Güter“¹⁷² darstellt. Hier sind auch die Grenzen zu rationalistischen Positionen nicht klar definiert.

Sehr enttäuschend ist das brutale Vorgehen A. Vilmars, der in diesem Kontext nicht bereit ist, theologisch zu argumentieren und nur mit Überheblichkeit und Strafrecht hantiert. Die Frage, welche Rolle seine Offenheit bezüglich der innerevangelischen Differenzen und seine persönliche Unversöhnlichkeit gegenüber den Gegnern in den später, nach seinem Tod, ausgebrochenen Auseinandersetzungen um die „hessische Renitenz“ spielen, muss Gegenstand einer weiteren Untersuchung bleiben. In einer späteren Phase des Streites erscheinen neue Schriften,¹⁷³ die hier nicht berücksichtigt werden konnten.

166 Kling, Sache (wie Anm. 104), 10.

167 A.a.O., 12ff.

168 Vgl. A.a.O., 8.

169 Vgl. A.a.O., 13–14.

170 A.a.O., 15–21.

171 A.a.O., 18.

172 A.a.O., 22.

173 Unter anderem: *G. L. Büff*, Kurhessisches Kirchenrecht. Bearbeitet mit Rücksicht auf C. W. Ledderhose und Chr. H. Pfeiffer, Cassel 1861; *Johann Gildemeister*

Es muss demnach auch Gegenstand einer weiteren Untersuchung bleiben, wie sich die Argumentation des „kurhessischen Symbolstreits“ mit den Auseinandersetzungen um die preußische Annexion 1866 und die Bildung „renitenter“ Gemeinden in den 1870ern verhält.¹⁷⁴ Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass der sogenannte „kurhessische Symbolstreit“ von 1839 eher auf (kirchen-)rechtlicher als auf theologischer Ebene ausgetragen wurde. Die Argumentation, besonders die der Befürworter einer ausdrücklichen Verpflichtung auf die Bekenntnisschriften, ist charakterisiert von einer großen theologischen Unsicherheit, was die identitätsstiftende bzw. trennende Rolle der einander ausschließenden evangelischen Bekenntnisschriften betrifft.

(Hg.), Amtliches Gutachten der theologischen Facultät zu Marburg über die hessische Katechismus- und Bekenntnißfrage, Marburg 1855; *Heinrich Heppe*, Die confessionelle Entwicklung der hessischen Kirche oder das gute Recht der reformirten Kirche in Kurhessen, Frankfurt a. M. 1853; *Heinrich Heppe*, Die Verfassung der evangelischen Kirche im ehemaligen Kurhessen in ihrer historischen Entwicklung, Marburg 1869; *August F. C. Vilmar*, Das lutherische Bekenntnis in Oberhessen und das Gutachten der theologischen Facultät zu Marburg vom 10. September 1855 über die hessische Bekenntnis- und Katechismusfrage. Zur einstweiligen Verständigung, Marburg 1858; *August F. C. Vilmar*, Geschichte des Confessionsstandes der evangelischen Kirche in Hessen, besonders im Kurfürstentum, Marburg 1860; *August F. C. Vilmar*, Die Gegenwart und die Zukunft der niederhessischen Kirche. In Aphorismen erörtert, Marburg 1867.

174 Die Untersuchung des „kurhessischen Symbolstreits“ wirft auch ein interessantes Licht auf das damalige Verständnis von „Bekenntnis“. Der Frage, welche Rolle dieses Verständnis in späteren Auseinandersetzungen, z. B. um die hessische „Renitenz“, und in anderen deutschen Territorien des 19. Jahrhunderts muss ebenfalls im Rahmen einer weiteren Untersuchung nachgegangen werden.