

Johann Adam Möhler – Wegbereiter der Ökumene? Ein Topos im Licht neuer Texte

Von Reinhold Rieger

1. Im „Klerusblatt“, der Zeitschrift für den Klerus in Bayern und der Pfalz vom Juni 1988, war in einem Bericht über eine Festveranstaltung der Katholischen Akademie in Bayern und der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München zum 150. Jahrestag von Möhlers Tod zu lesen, Möhler sei dort als „ein früher Anwalt des Ökumenismus“ charakterisiert worden. Seine ökumenische Betrachtungsweise des konfessionellen Gegensatzes sei bahnbrechend gewesen.¹ Im gleichen Blatt vom Mai 1988 wird berichtet, der Bischof von Würzburg, Professor Dr. Paul-Werner Scheele, habe in einer Matinee der Würzburger Domschule zum 150. Todestag Möhlers den „Theologen der Ökumene“ gewürdigt.² Möhler habe eine Intensivierung der Gemeinschaft aller Christen angezielt und damit den ökumenischen Vorstellungen des II. Vatikanischen Konzils den Weg bereitet. „Möhlers Idee von der Einheit der Kirche gehe in Richtung einer ‚Gemeinschaft von Gemeinschaften‘. Damit beinhalte sie eine umfassende ökumenische Verantwortung.“ Es sei Möhler nicht um Vereinheitlichung zu tun, sondern um ‚Einheit in Vielgestalt‘, die Spannungen ertrage und in den Gegensätzen ihre Kraft zeige. Die „Main-Post“ brachte am 19. April 1988 über dieselbe Veranstaltung in Würzburg einen Artikel, in dem sie Möhler als „Vorreiter ökumenischer Bestrebungen“ rühmte und Bischof Scheele, diesem „leidenschaftlichen Ökumeniker“, eine besondere „geistige Affinität“ zu diesem Theologen bescheinigte. Möhler stehe, so habe Scheele ausgeführt, „in seinem Ruf nach einem solidarischen Miteinander aller Christen außerhalb jeden Verdachts einer restriktiven Theologie etwa im Sinn gegenreformatorischer Bestrebungen“ des 16. Jahrhunderts. Im Gegenteil, Möhler habe ganz wesentlich zur Vorbereitung des II. Vatikanischen Konzils beigetragen.

In einer Arbeit von 1969 sagt Scheele über Möhler: „Er hat wie wenige den Ökumenismus unserer Tage vorbereitet durch sein persönliches Engagement, durch die Erarbeitung wichtiger Elemente einer ökumenischen Theo-

¹ 156. – Die auf der Akademie gehaltenen Vorträge, die inzwischen im Druck vorliegen (in: Münchener Theologische Zeitschrift 39, 1988, Heft 3), bieten allerdings keinen Anhaltspunkt für diese Akzentuierung durch das „Klerusblatt“.

² 118.

logie und durch seine Hinweise für die Praxis des Ökumenismus.³ Weiter meint Scheele: „In dem lebenslangen Einsatz für die christliche Einheit hat Möhler Erkenntnisse gewonnen, auf die das heutige Bemühen um eine ökumenische Theologie nicht verzichten kann.“⁴ Mit dieser Beurteilung Möhlers steht Scheele nicht allein. So sieht Heinrich Petri in einem Aufsatz von 1988⁵ eine „Bedeutung Möhlers für das heutige ökumenische Gespräch“ darin, daß er sich bemüht habe, die „Komplexität der Phänomene und der geschichtlichen Vorgänge“ angemessen zu verstehen, die Kritik an den anderen Konfessionen zu legitimieren und im „Partikulären das Ganze zu sehen und zu bewahren“.⁶ Harald Wagner nennt Möhlers Symbolik „Klassiker und Grundschrift katholischer Kontroverstheologie bzw. Ökumenik bis in die Gegenwart hinein“. Mit diesem Werk habe Möhler „der kontroverstheologischen Arbeit bzw. der ökumenischen Orientierung auf katholischer Seite entscheidende Anstöße gegeben“.⁷ Walter Kasper schreibt in einer Darstellung Möhlers anlässlich seines 150. Todesjahres 1988: „Im Verhältnis zum Protestantismus verabschiedete die Symbolik die bisherige Polemik und Kontroverstheologie. Damit war ein wichtiger Schritt zur heutigen ökumenischen Theologie getan.“ Möhler seien „ökumenische Impulse“ zu verdanken.⁸

Möhler wird jedoch nicht erst in der Gegenwart als Ökumeniker gesehen. Lorenz Kardinal Jaeger nannte Möhler 1957 bei der Einweihung des Johann-Adam-Möhler-Instituts in Paderborn den Theologen der Wiedervereinigung: „Dem Theologen der kirchlichen Einheit lag nichts so sehr am Herzen wie die Wiedervereinigung der getrennten Christen.“⁹ Deshalb werde das neugegründete Institut in seinem Geiste arbeiten. Dessen erster Direktor Eduard Stakemeier kennzeichnet Möhlers Symbolik als „Konfessionskunde im Dienst der Wiedervereinigung“.¹⁰ Er stellt Möhler unter Bezugnahme auf Josef Rupert Geiselman und Stephan Lösch als den „berufenen Unionstheologen“ und als ausgezeichneten Theologen der kirchlichen Einheit dar.¹¹ Mit

³ Paul-Werner Scheele, *Johann Adam Möhler (Wegbereiter heutiger Theologie)*. Graz/Wien/Köln 1969, 55.

⁴ Ebd. 58.

⁵ *Katholizität in der Sicht Johann Adam Möhlers und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog*, in: *Catholica* 42, 1988, 92–107.

⁶ A. a. O. 105/107.

⁷ Johann Adam Möhler (1796–1838), in: Heinrich Fries/Georg Kretschmar, *Klassiker der Theologie II*. München 1983, 111–126. 124/125.

⁸ Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus, in: *Internationale katholische Zeitschrift* 17, 1988, 433–443. 438/437.

⁹ Johann Adam Möhler, *Ansprache bei der Einweihung des Johann-Adam-Möhler-Instituts Paderborn vom 19. Januar 1957*, in: ders., *Einheit und Gemeinschaft. Stellungnahmen zur kirchlichen Einheit*. Paderborn 1972, 66.

¹⁰ *Konfessionskunde heute im Anschluß an die „Symbolik“ Johann Adam Möhlers*. Paderborn 1957, 36.

¹¹ Ebd. 70.

den Namen der Möhler-Forscher Lösch und Geiselmann ist eine Quelle benannt, aus der sich der Topos von Möhler als dem Wegbereiter der Ökumene speist. Stakemeier lehnte sich an Stephan Lösch an, der in der Einleitung zu seiner Quellensammlung über Möhler schreibt: „Ein solcher Theologe wäre der berufene Unionstheologe gewesen, wenn es galt, die Naturbeschaffenheit des Bodens zu untersuchen, in den die Unionskonferenzen von 1840 bis 1875 oder die zu Mechelen und Lausanne eine Saat der Zukunft legen wollten.“ Möhler sei der „intuitive Unionist, der geborene Diplomat und vornehme Ausmittler des Standpunktes der Mitte“ gewesen.¹²

Joseph Rupert Geiselmann schrieb 1940 ein Buch mit dem Titel „Johann Adam Möhler. Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen“, das er als „Beitrag zum Gespräch zwischen den Konfessionen“ verstanden wissen wollte. Darin beruft er sich auf Johann Adam Möhler, dessen „Herzansliegen“ die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen gewesen sei.¹³ Diesem Anliegen diene die Symbolik des Theologen, die berufen zu sein scheine, „in dem in Gang gekommenen Gespräch zwischen den Konfessionen eine nicht unbedeutende Rolle zu spielen“. ¹⁴ Jede Art von Unionstheologie, die sich „auf die letzten Grundlagen der Einheit“ der Kirche besinne, könne an Möhler nicht vorbeigehen. Obwohl für Möhler das Trennende der Konfessionen im Zentrum des Interesses stehe, sei sein Ziel gerade die Wiedervereinigung des Getrennten.

Auch der französische Dominikaner Yves Marie-Joseph Congar hat die Bedeutung Möhlers für den Ökumenismus des 20. Jahrhunderts unterstrichen. In seinem Beitrag zur Zeitschrift *Irénikon* von 1938 sagt er: „L'oeuvre positive de Moehler, et singulièrement son oeuvre ecclésiologique, L'Unité dans l'Église, a en elle-même et indépendamment de toute référence à une autre dogmatique, une grande valeur oecuménique. Pourquoi? Par la grande largeur et la valeur assimilatrice des principes qu'il met en oeuvre; par la richesse, la profondeur et la fécondité des points de vue qu'il intègre à sa vision.“¹⁵ Deshalb gelte: „L'oecuménisme moderne s'efforce d'en appliquer le programme et, soit en la citant expressément, soit en l'ignorant quant à sa teneur textuelle, reprend la formule de Moehler et en fait sa devise. Il faut, pense-t-on, procéder à une confrontation irénique des positions et se respecter assez mutuellement pour aller jusqu'à l'essentiel.“¹⁶

Von Lösch und Geiselmann einerseits und Congar andererseits führt in der Beurteilung Möhlers als eines Ökumenikers eine Linie über Stakemeier und

¹² Johann Adam Möhler, Band 1. Gesammelte Aktenstücke und Briefe. München 1928, XIII/XV.

¹³ Wien 1940, 90.

¹⁴ Ebd. 7.

¹⁵ La signification oecuménique de l'oeuvre de Moehler, *Irénikon* 15, 1938, 113–130. 121.

¹⁶ Ebd. 199 f.

Jaeger zu Scheele und anderen katholischen Theologen der Gegenwart.¹⁷ Was bei Lösch noch im Irrealis vorsichtig formuliert war („wäre ... gewesen“), wurde bei den Späteren in den Realis transformiert und unter dem Eindruck der ökumenischen Bewegung vor allem im Zuge des II. Vatikanischen Konzils verstärkt. Der Wandel im Verständnis der Interkonfessionalität, der sich am Übergang vom Begriff der Wiedervereinigung zu dem der Ökumene zeigt, blieb dadurch verdeckt, daß es immer die gleiche Autorität war, auf die man sich berief, nämlich Johann Adam Möhler.

2. In der Ausgabe bisher unveröffentlichter nachgelassener Schriften Möhlers, die wir bearbeiteten, findet sich ein Text, der die Frage entstehen läßt, ob die skizzierte Beurteilung Möhlers als eines Wegbereiters der Ökumene zutreffend ist und wenn ja, in welchem Sinn sie dies ist. Dieser Text heißt „Pragmatische Blicke“. Er stammt aus dem Jahre 1824 und ist teilweise eine Vorstudie zu Möhlers erstem Buch „Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte“ von 1825. Der erste Teil dieses Entwurfs behandelt den „Zusammenhang des bloßen Berufens auf die Bibel mit dem Geist der Häresie“, und an ihm kann die Entwicklung zur späteren „Einheit“, vermittelt über die von Geiselman rekonstruierte „Urform“ der „Einheit“, festgestellt werden. Während sich die „Einheit“ auf die Zeit der drei ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte beschränkt, haben die „Pragmatischen Blicke“ auch spätere Epochen, etwa die Reformationszeit, zum Gegenstand. Es hat den Anschein, als ob das, was Möhler hier sagen wollte, für ihn epochenunabhängig gelten sollte. In den „Pragmatischen Blicken“ konstruiert Möhler einen idealtypischen Gegensatz zwischen Katholizismus und Häresie und behandelt die Kirchen der Reformation als Beispiele für die letztere. Dieser Gegensatz ist durch voneinander kontradiktorisch widersprechende Prinzipien bestimmt, deren negatives Verhältnis keine Vermittlung erlaubt.

Das Prinzip des Katholizismus, so Möhler, ist die Einheit, das der Häresie die Spaltung. Einheit bedeutet Gemeinschaftlichkeit, Kirchlichkeit, Teilhabe am Heiligen Geist, dem Geist der Einheit. Spaltung beruht auf Egoismus, Individualismus, Unkirchlichkeit, Buchstabengläubigkeit, Subjektivismus. Möhler spricht vom „Einheitsprinzip“ des Katholizismus und vom „Trennungsprinzip“ der Häresie.¹⁸ „Wenn das Leben in der großen Einheit das

¹⁷ Eine signifikante Gegenposition dazu findet sich nur bei protestantischen Theologen, die sich an die frühe protestantische Kritik an Möhler anschließen. Vgl. besonders Hans Geißer, *Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Möhler* (Kirche und Konfession 18). Göttingen 1971; ders., *Die methodischen Prinzipien des Symbolikers Johann Adam Möhler. Ihre Brauchbarkeit im ökumenischen Dialog*, in: *ThQ* 168, 1988, 83–97.

¹⁸ Johann Adam Möhler, *Nachgelassene Schriften*. Nach den stenographischen Kopien von Stephan Lösch (1881–1966) herausgegeben von Rudolf Reinhardt. Band I: *Vorlesungen, Entwürfe, Fragmente*, übertragen, bearbeitet und eingeleitet von Reinhold Rieger. Paderborn 1989, 43.

echt evangelische christliche ist, also das katholische Prinzip aus Gott floß, so hat es eine objektive Grundlage; es ruht auch *außer* dem Menschen. Es ist eine göttliche Idee; da hingegen das häretische Prinzip, das egoistische nur in den Individuen lebt, es *ist* also überhaupt nirgends, hat kein *wahres Sein*, es *wird* nur mit und durch die Individuen, vergeht also mit diesen und kömmt nur mit solchen wieder zum Vorschein. Aber weil es überhaupt kein *Sein* hat, kann das häretische Prinzip auch nie mit sich übereinstimmen, daher auch die Erscheinung, daß alle späteren Häresien die früheren für nichtig erklärten. Es ist eine reine Negation wie das Böse, das nirgends existiert, nichts Positives, das darum weil es nicht gesetzt ist, kein objektives Prinzip hat, im ewigen Kampfe mit sich ist und an immerwährender Auflösung seiner selbst arbeitet.¹⁹ Das katholische Prinzip ist das allein objektive, das häretische Prinzip bloß subjektiv, aus dem Ich eines einzelnen abgeleitet. Weil es aber viele einzelne gibt, entstehen unendlich viele häretische Systeme, die sich gegenseitig widersprechen und zur Auflösung bringen. Die Häresie ist so nichtig, daß sie sich selbst vernichtet. Sie ist das Vergängliche, das Negative schlechthin, während der Katholizismus das Ewige, Positive ist. Weil die Häresie nur im Subjekt, im Individuum verankert ist, beginnt sie mit diesem immer wieder eine neue, eigene, vermeintlich selbständige Entwicklung: „Indem der Häretiker aus dem unterbrochenen Strom des kirchlichen Lebens hervortritt und eine *eigene, neue* (sogenannte) *selbständige* Entwicklung beginnt, ist damit die Möglichkeit und Notwendigkeit solcher *eigenen*, immer *neuen* Entwicklung gegeben und darum auch das Eingeständnis der Möglichkeit des Widerspruchs mit der eben begonnenen Entwicklung und somit (denn wer will dem Neuen eine Grenze ziehen sich immer zu erneuern?) eine Aufhebung seiner selbst; eine jede Häresie steht darum im Widerspruch mit sich selbst, (sie setzt nichts, sie ist nur immer minus), indem sie sich nämlich setzte, setzt sie zugleich ihren eigenen Widerspruch *Contradictio* (in der neueren Zeit ausdrücklich Protestanten genannt). Sie ist darum ein *non ens*, hat gar keinen eigentlichen Sinn. Und der Katholizismus ist insofern die ewige Bejahung, die Position, die Wahrheit. Er glaubt nämlich nicht sich, sondern das immer Dagewesene ergreift nur auch ihn, setzt sich auch in ihm fest, spricht sich auch in ihm aus mit einem Worte, das von Christus ausgeflossene Leben, den Aposteln übergeben, floß auch nur in ihm, er participiert an dem Seyenden, es ist vor ihm dagewesen und wird nach ihm sein, das heißt die Gegenwart ist *eins* mit der Vergangenheit und der Zukunft (die Einheit also nicht bloß Einssein mit dem Jetzigen). Der Haeretiker aber will prädicieren, finden als sei es ein Dagewesenes, das heißt die Unmöglichkeit seines Bestehens, ein Widerspruch mit dem Reiche Gottes, welches von Christus an gar nicht aufhören konnte, und darum auch mit sich selbst = ein

¹⁹ Ebd. 50.

Nichtsein.²⁰ Hier benennt Möhler ausdrücklich den Protestantismus als eine Häresie.

Den auf diese Weise konstruierten Gegensatz von Katholizismus und Häresie erläutert Möhler am Verhältnis zur Bibel. Die Häresie betrachte die Bibel als Quelle und Legitimationsinstanz des Glaubens; sie verkenne, daß der Buchstabe ohne den Geist tot bleibe: „Bevor der Buchstabe war, war der Geist. Das Christentum lebte zuvor im *Gemüth* des Herrn und seiner Apostel und dann ging es in den Buchstaben über; wer also den lebendigen Geist besitzt, wird den Buchstaben verstehen: derselbe Geist, der die Apostel besaß, ist es, der ewig die Kirche besitzen wird; wer also diese hat, wird sich in jener Form erkennen; der Geist begegnet sich hier selbst wieder.“²¹ Wer den christlichen Geist nicht schon durch die Tradition der Kirche vermittelt bekam, kann auch den Buchstaben der Schrift nicht wieder zum Sinn beleben, er ist in der Gefahr, Beliebigen, geistlich Totes aus der Bibel abzuleiten. Nur die Kirche, die den Geist schon besitzt, ja von ihm besessen wird, nicht der einzelne, könne die Bibel dem Heiligen Geist gemäß auslegen. „Nur der Geist erzeugt den Geist, und das Leben das Leben, nie der Buchstabe den Geist und das Tote das Lebendige. Die Haeresie trennt sich von aller Analogie; man würde keine menschlichen Produkte verstehen, wenn sich nicht in denselben der menschliche Geist ausspräche; so versteht man auch die Bibel nicht, die Äußerung des christlichen Geistes, wer diesen nicht besitzt; der christliche Geist ist aber von dem bloß menschlichen verschieden; wo soll nun der notwendig christliche Geist erhalten werden als in der Kirche, wo er immer webte und lebte und lebendig machte und sich immer selbst wieder erzeugte? Wer also außer diesem Geist, wie er immer in der Kirche war, sich der Bibel nähert, bringt bloß seinen *menschlichen* dahin und darum auch Menschliches aus ihr zurück, sein Geist und der biblische erkennen sich nicht, darum meint er, er müsse in Äußerem und in Begriffen holen, was in ihr sein sollte, wendet sich vor allem dahin, um das zum Verständnis zu bringen und glaubt sie verstanden zu haben, wenn er Wort mit Wort und Form mit Form verglichen, so daß es begreiflich nur Worte und Form wieder erzeugt, wenn man Gleiches in Gleiches reduziert, da er sie

²⁰ Ebd. 52. Vgl. Johann Sebastian Drey, Über den Satz von der Alleinseligmachenden Kirche (1822), in: Joseph Rupert Geiselman, Hrsg., Der Geist des Christentums und des Katholizismus. Mainz 1940, 333–357. 353: „Es bleibt daher unwidersprechlich, der Charakter des Sektengeistes war und ist immer bloß negativ, der Charakter des Katholizismus allein ist positiv.“ Vgl. Alois Gügler, Einige Worte über den Geist des Christentums und der Literatur (1810), ebd. 51–85. 60: „Die Protestanten haben sich nicht allein von der gemeinsamen Wurzel abgelöst, sie haben nicht etwa das Eine Prinzip verlassen, um ein ähnliches an seine Stelle zu setzen; nein, sie haben jenes Prinzip, nicht nur in seinem Leben, sondern auch in seinem Begriff sogar, völlig in sich zerstört, und ihr ganzes Wesen ist einzig wie die geradeste Umstellung des Prinzips selbst zu begreifen.“

²¹ Ebd. 36.

doch nur versteht, wenn der Geist dem Geist begegnet.²² Die wissenschaftliche Exegese, die nicht vom Geist geleitet ist, wäre demnach häretisch, weil sie den Text allein aufgrund seiner Sprachgestalt zu verstehen meint. „Wie konnte man also = 16 Jahrhundert wännen, die Bibel allein zu verstehen, wenn man nicht den christlichen Geist vorher aus der alten Kirche mitgenommen? [...] Also wenn das Christentum bloß aus der Bibel im einzelnen erzeugt werden könnte, würde der volle Egoismus, nie eine Gemeinschaftlichkeit entstehen, wie also die Häresie Egoismus ist, ging sie in allen ihren Erscheinungen auf den Grundsatz zurück, die Bibel zur einzigen kirchlichen Grundlage zu machen.“²³

Ein weiterer Aspekt der Gegenüberstellung von Katholizismus und Häresie bildet, damit zusammenhängend, das Problem der Wahrheit und der Freiheit. Für den Katholiken sei die Wahrheit etwas Gegebenes, Objektives, Überkommenes, und seine Freiheit bestehe darin, dieses Objektive anzunehmen. Der Häretiker dagegen glaube die Freiheit auch zu irren festhalten zu müssen, er stelle sich auf einen gegenüber der katholischen Wahrheit neutralen Standpunkt und verfehle sie gerade so notwendig, weil sie sich nicht durch voraussetzungslose Forschung erschließen lasse. „Der Haeretiker betrachtete das Christentum bloß als Gedanken mit dem Verstand = sc. als eine (und es war ihm eine solche) unbekannte Größe, [und muthet dem Katholiken zu,] das Christentum auch nicht zu kennen: allein das war er ehe er Katholik geworden, als Katholik konnte er aber nicht als Nichtkatholik untersuchen. Der Katholik ging also immer von einem Resultat schon aus, das der andere erst wollte: denn jener betrachtete die Sache als Christ, dieser als Nichtchrist. Als Christ war er mithin überzeugt, wahrhaft frei zu untersuchen, das heißt nicht mehr zwischen Wahrheit und Irrtum wählen zu dürfen, welche niedere Untersuchungsfreiheit er als eine Nichtfreiheit, die er glücklicherweise überstiegen, betrachtet; als Katholik kommt ihm nur noch zu, über den Irrtum zu entscheiden und ihn zu beurteilen (also über den Irrtum erhaben und vom Heiligen Geiste erleuchtet ist es ihm leicht). Indem also der Haeretiker den genannten Begriff von Untersuchungsfreiheit hatte, mußte er eigentlich sagen: nicht er habe Freiheit, sondern sei erst im Begriffe frei zu werden, und sein ganzes Leben hindurch erst im Begriffe, weil er ja immer das Wahre erst sucht, und da doch nur die Wahrheit, das heißt ihr Besitz, nicht das Suchen frei macht, es mußte ihm aber das auch gleich sein mit, er sei im Begriffe unfrei zu werden, weil er ja doch ebenso gut vom Irrtum ergriffen werden konnte und er alsdann gewiß unfrei war. Er befindet sich also immer erst auf dem Indifferenzpunkt.“²⁴ Für den Katholiken gibt es nach Möhler keine Suche nach der Wahrheit, sondern nur ihren Besitz. Die

²² Ebd. 37–38.

²³ Ebd. 39.

²⁴ Ebd. 41–42.

Wahrheitsfrage kann somit im Katholizismus nicht mehr gestellt werden, sie ist schon immer beantwortet. Diese Frage zu stellen, hieße schon, sich vom Katholizismus zu trennen, sich über ihn zu stellen auf einen Standpunkt, von dem aus er beurteilt werden könnte. Ein solcher Standpunkt wäre häretisch, weil er die Einheit mit dem Katholizismus verlassen hat. Gleichzeitig ist jeder Versuch, den Katholizismus von außen zu beurteilen von vorneherein zwecklos, weil er eben nicht den Geist der Wahrheit besitzt und voraussetzt, ohne den jede Beurteilung am Wesentlichen vorbeigehe. Mit dieser Ausschaltung der Wahrheitsfrage ist der Katholizismus immun gegen jede Kritik, die ihn nicht gleichzeitig bejaht. Kritik wäre nur denkbar als inneres Geltendmachen der Wahrheit, d. h. als nach außen gerichtete Abwehrbewegung. Nur wenn etwas aus dem Bereich der ewigen Wahrheit herausfällt, kann es beurteilt und verurteilt werden. Für Möhler ist es der Katholizismus, in dem die ewige göttliche Wahrheit ihren Ort hat. Denn das Prinzip des Katholizismus ist eben diese eine Wahrheit. Möhler legitimiert seine Ablehnung der Wahrheitsfrage mit Hilfe der Kategorien Stoff und Form. Den Stoff finde der Katholik im vom Heiligen Geist bestimmten Leben der Kirche, die Form, der Begriff sei dem Leben gegenüber sekundär und müsse von ihm bestimmt werden. Wer die Wahrheitsfrage stellt, glaube durch bloße Spekulation, aus dem reinen Begriff die Wahrheit finden zu können und verkenne, daß der Begriff ohne Leben leer bleibe. Möhler überträgt Reflexionen der allgemeinen Erkenntnistheorie auf die religiöse Erkenntnis, indem er Stoff, Leben und Wahrheit gleichsetzt. Dabei verwechselt er Erkenntnisvorgang und Erkenntnisgegenstand, wenn er die Wahrheit, die erst in der Erkenntnis entsteht, für den Gegenstand der Erkenntnis hält. Wenn das in der Religion so ist, dann ist tatsächlich die Wahrheitsfrage sinnlos, weil das Erkennen immer schon in der Wahrheit ist. Das Wahre ist immer das, was der Katholik schon besitzt, das Falsche ist alles das, was nicht katholisch ist. Möhler bildet geradezu eine Synonymenreihe aus den Begriffen Wahrheit, Leben, Geist, Kirche, Katholizität, der er eine andere Synonymenreihe negativ entgegensetzt: das Falsche, der bloße Begriff, der Buchstabe, das Suchen, das Häretische.

Möhler unterstellt den anderen Konfessionen, etwa dem Protestantismus, er versuche das Christentum bloß wissenschaftlich zu erforschen und sei deshalb eine Häresie, weil er seinem Gegenstand nicht gerecht werde. Dabei hat Möhler aber zwei Ebenen ineinandergeschoben, nämlich die Ebene der Religion (in heutiger Terminologie) und die der Wissenschaft. Nur wenn man wie Möhler annimmt, die Wissenschaft erhebe als abstrakt vergegenständlichende, wertneutrale Betrachtungsweise gleichzeitig religiös-weltanschaulichen Anspruch, wird sie zur Ideologie oder in Möhlers Sprache zur Häresie. Die Theologie der Reformatoren und des Protestantismus mit einer solchen Wissenschaft zu identifizieren, ist nicht gerechtfertigt. Als Religion ist auch der Protestantismus im „Besitz“ von Wahrheit wie der Katholizismus, während die theologische Wissenschaft als historische Disziplin auf der „Suche“ nach Wahrheit ist. Allerdings ist das eine nicht vom anderen zu trennen, es

besteht innerhalb der Theologie durchaus eine legitime Wechselwirkung. Sonst wäre die Wahrheitssuche nicht als theologische Aufgabe zu rechtfertigen. Wechselwirkung ist aber noch nicht Identität.

Für Möhler kann es dementsprechend keine rein wissenschaftliche Erforschung der historischen Grundlagen der Kirche geben. Eine solche wäre abstrakt und verfehlte ihren Gegenstand. Diese Abstraktheit wirft Möhler der Häresie vor und unterstellt sie dem Protestantismus. Der Katholizismus ist hingegen immer schon konkret, weil er mit seinem Gegenstand identisch ist. „Die katholische Kirche hält ihren Bekennern das geschichtlich Gegebene vor, um es in ihr Inneres zu verwandeln. Sie glaubt nicht durch Irren erst zur Wahrheit kommen zu lernen. Das überläßt sie den Häretikern und hält es, wie es denn auch so ist, für einen Umweg. Der Protestant gelangt, wenn er den geschichtlichen Jesus erst erforschen zu müssen glaubt, doch am Ende erst dort an, von wo der Katholik ausgegangen ist, wenn es jenem gut geht. Das geschichtlich Erhaltene, durch äußere Zeugnisse Empfangene muß durch das innere Zeugnis erst Leben erhalten, das ist das Wahre. Von diesem Standpunkt aus kann die Kirche ausgehen; ein anderes Erforschen läßt sie dem Einzelnen.“²⁵ Das abstrakte wissenschaftlich-historische Forschen ist und bleibt eine Tat des einzelnen, es steht nicht im lebendigen Strom der kirchlichen Tradition.

Wie geht Möhler in den „Pragmatischen Blicken“ vor? Er konstruiert den Gegensatz zwischen Katholizismus und Häresie mit Hilfe von Gegensatzpaaren, wie Geist und Buchstabe, Leben und Begriff, Einheit und Trennung, Position und Negation, Objektivität und Subjektivität, Gemeinschaft und Egoismus, Sein und Nichts usw. Er charakterisiert die Gegensätze nicht historisch-induktiv, sondern idealtypisch-deduktiv. Aber er nimmt sich das Recht, den von ihm postulierten Typen historische Größen zuzuordnen. Für Möhler ist der Gegensatz zwischen Katholizismus und Häresie ein statischer, kontradiktorischer, kein dialektischer, der sich in einer höheren Einheit durch Vermittlung aufheben könnte. Gleichzeitig werden die entgegengesetzten Typen massiv gewertet: der Katholizismus ist das Gute, die Häresie das Böse. Beispiele für Häresien, die Möhler anführt, sind die Gnostiker, die Montanisten, die Novatianer, die Donatisten, aber der Protestantismus scheint das Hauptziel des Angriffs zu sein. Das zeigen die Themen, die Möhler anspricht: der Stellenwert der Bibel, die Unsichtbarkeit der Kirche, die historische Evangelienforschung (Leben Jesu), die Gottunmittelbarkeit des einzelnen Christen. Die „Pragmatischen Blicke“ erscheinen so als massive antiprotestantische Polemik.

Wenn das hier vorfindliche kraß antiökumenische Modell des Verhältnisses zwischen den Konfessionen sich bei Möhler durchgehalten hätte, dann müßte man fragen, ob es sinnvoll ist, ihn einen Wegbereiter der Ökumene zu nennen. Aber bei den „Pragmatischen Blicken“ handelt es sich um eine von

²⁵ Ebd. 48.

Möhler selbst in dieser Form nicht veröffentlichte Skizze aus seiner frühen Zeit. Sie dürfen also nicht überbewertet werden. Von hier aus gesehen bliebe zu hoffen, daß die spätere Theologie Möhlers für eine Grundlegung der Ökumene besser geeignet ist.

3. Die gerade besprochene Skizze Möhlers fand teilweise Verwendung in seinem ersten Buch „Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte“ von 1825. Schon die Formulierung des Titels macht deutlich, daß für Möhler die Einheit das Prinzip der katholischen Kirche ist. Jede Trennung von ihr, jeder Pluralismus der Kirchen und Konfessionen ist somit aus katholischer Sicht zu verurteilen. Einheit ist für den Katholizismus ein hoher Wert, sie ist der Kirche nicht bloß äußerlich und bleibt nicht formal, sondern sie ist ein Materialprinzip, d. h. sie bestimmt die Glaubensinhalte der Kirche. Denn diese Einheit ist Wirkung des Heiligen Geistes, ja sie ist der Heilige Geist. Möhlers Schrift hat dementsprechend einen spiritualistischen Ansatz.

Die vom Heiligen Geist bewirkte und in ihm bestehende Einheit ist das Lebensprinzip der Kirche, das die Gemeinschaft mit ihr bestimmt und in der Tradition sich fortpflanzt. Jede Absonderung oder fehlendes Bedürfnis nach Einheit zeigt das Wirken eines falschen Geistes an. Eine, wie Möhler sie nennt, „egoistische Entwicklung“,²⁶ eine Abspaltung von der Gemeinschaft wird als falsch erwiesen durch den Nachweis ihrer Neuheit: es wird gezeigt, daß sie nicht mehr in der das Leben der Kirche tragenden Tradition steht, sondern etwas Eigenes, Neues, Einzelnes ist, das nicht im Gemeinschaftlichen wurzelt.

Das Prinzip der Einheit in der Kirche steht dem Prinzip der Häresie gegenüber. Die Häresie ist ein System von Begriffen, das durch bloßes Denken von Einzelnen ohne Zusammenhang mit dem Leben der Gemeinschaft zustandekommt. Weil das einigende Prinzip fehlt und weil die Verbindung mit dem Leben abgeschnitten ist, unterliegt die Häresie permanent dem Irrtum, was sich an der Pluralität von Ideen und Meinungen, an dem individualistischen Umgang mit der Glaubenslehre zeigt. Der oberste Grundsatz der Häresie, die sich von der lebendigen Tradition der Kirche getrennt hat, ist die „Untersuchungsfreiheit“, die rein spekulative Bestimmung der christlichen Lehre, in der Meinung, diese sei verlorengegangen und müsse wieder neu gesucht werden. Während die katholische Kirche davon ausgeht, „daß die wahre Lehre in ihr immer vorhanden sei und nie untergehen könne“²⁷ und der Katholizismus deshalb in historischer Weise nach dieser unvergänglichen Lehre fragt, hat sich die Häresie von dem Traditionszusammenhang gelöst und fragt eigenmächtig nach der Wahrheit: „Damit war zugleich der Satz aufgestellt, daß man unabhängig von aller Kirchengemeinschaft, also separati-

²⁶ Einheit, hrsg. von Josef Rupert Geiselmann. Köln/Olten 1956, 33.

²⁷ Einheit 60.

stisch und egoistisch das Christentum und Christus am sichersten ergreifen könne. Die Erhaltung der christlichen Kirche mußte als Menschenwerk aufgefaßt werden, eben weil sie sich, die Menschen, berufen glaubten, sie erst wiederzufinden und als vor ihnen nicht daseiend betrachteten.²⁸ Im Katholizismus hingegen ist die Überlieferung der wahren Lehre ein Werk des Heiligen Geistes und nicht den Menschen als einzelnen außerhalb der geistgewirkten Gemeinschaft anheimgestellt. Für die Häresie hat dieses Prinzip zur Folge, daß eine Gemeinschaft auch ohne denselben Glauben möglich wird, denn der die Gemeinschaft stiftende Heilige Geist werde als ein anderer als der Geist der Wahrheit betrachtet. Das häretische Prinzip führt zur einseitigen Berufung auf die Heilige Schrift, die ohne den Traditionszusammenhang ausgelegt wird: „Auf die Heilige Schrift wird sich ausschließlich berufen und ihr Buchstabe als Grundlage der Häresie betrachtet; d. h. [...] die Heilige Schrift wird von der Kirche, für die sie gegeben ist, getrennt und mit einem außer ihr sich befindenden Geiste erklärt.“²⁹ Eine weitere Folge des häretischen Prinzips ist der Rückgriff auf das Urchristentum als der maßgebenden Epoche der Kirche. Dem liege der Irrtum zugrunde, als könne das Christentum in seiner wahren Form verlorengegangen sein und als sei es etwas bloß Begriffliches, nichts Lebendiges, das einer Entwicklung fähig wäre. Überhaupt würden in der Häresie Begriff und Leben getrennt, so daß entweder die häretische Lehre ohne Stoff, inhaltsleer, bloße Spekulation, also die Vernunft ohne Glaube sei, oder die Häresie einen separatistischen Mystizismus bildete, der ein unverständiger Glaube ohne Vernunft sei. Der katholischen Gemeinschaft steht die egoistische Absonderung der Häresie gegenüber. Während in der einen Kirche wahre Erkenntnis möglich ist, befindet sich die separatistische Häresie eo ipso im Irrtum. Denn sie ist von dem Einheit und Wahrheit bedingenden Geist der Kirche getrennt. Das Wesen der Häresie ist, kurz gesagt, das Böse: „Die Häresie also als ihrem Wesen nach trennend und ihren Prinzipien nach unfähig, Einheit zu begründen, fällt darum schlechthin außerhalb des Reiches Gottes; dort aber liegt das Böse.“³⁰ Die Häresie ist als das Böse eine bloße Negation, sie hat keinen positiven Gehalt, sie ist nichtig: „Diesem ihrem [der Häresie] Charakter gemäß, nach welchem sie sich als eine bloße Verneinung ausspricht, und durch ihre aufgestellten Prinzipien schlechthin nichts Christliches findet, da das Christliche immer nur vom göttlichen Geiste gegeben, also in der Kirche ist, sondern in dem, was sie durch selbe erreicht, sich immer außerhalb des Christentums befindet, mithin im weiten Reich des Nichtigen, läßt sich auch aus ihr nicht bestimmen, was denn eigentlich ihr Inhalt sein solle.“³¹ Zum Inhalt kommt sie zufällig, bestimmt durch die jeweilige geschichtliche Situation. Sie hat

²⁸ Einheit 60.

²⁹ Einheit 62.

³⁰ Einheit 104.

³¹ Einheit 107–108.

demnach keinen eigenen Gehalt, sie gilt nur als Negation des Katholischen. „Daher sagen die Kirchenväter, auch hier die Analogie des Bösen verfolgend, die Häresie hänge sich nur immer an die katholische Wahrheit an und könne ohne diese nicht gedacht werden; daher, ihre Entwicklungen seien unendlich in sich selbst verschieden, sich selbst entgegengesetzt, voll von Widersprüchen, Disharmonien und Verwirrung; und in der Tat findet man, daß ihre eigenen Produktionen in der steten Bemühung begriffen sind, sich selbst aufzulösen, und die einzelnen Arten der Häresie, obschon alle von denselben Prinzipien ausgehen, auf die widersprechendsten Resultate gekommen sind; in der Tat findet sich keine Selbständigkeit, keine innere Lebenseinheit, keine Identität und Stetigkeit des Bewußtseins der Häresie; alles ist fließend. Sie ist nur ein unendlich Vieles, nicht eine Einheit, und jedes eine unter dem Vielen, jede einzelne Häresie trägt schon wieder die Keime der Auflösung in sich: sie will nämlich ein gemeinsames Leben auf den Grund des Egoismus bauen, was nicht angehen will: indem sie selbst durch Absonderung entstand, kann keine Gemeinheit aus ihr hervorgehen, es müßte denn eine Ursache eine ihr entgegengesetzte Wirkung erzeugen können.“³² Die Häresie ist also fundamental selbstwidersprüchlich, weil ihr der Geist der Einheit abgeht. Die Häresie bildet einen Widerspruch zum Katholizismus, keinen diesen belebenden und aufbauenden Gegensatz. Im Unterschied zum Widerspruch sind Gegensätze innerhalb der katholischen Einheit notwendig, weil das Individuelle in der Einheit nicht untergehen darf. Während das katholische Prinzip die Einheit in durch Gegensätze bestimmter Vielheit ist, ist das Prinzip der Häresie die durch Widersprüche entstandene Vielheit ohne Einheit. Wahre Gegensätze befinden sich in der Einheit, beleben diese und bauen ihren Organismus auf. Ein Gegensatz besteht nur zugleich und in Bezug zu einem anderen innerhalb einer höheren Einheit, er fällt nicht isoliert aus dieser heraus.³³ „Erzeugten sich aber in dem, was allein leben wollte, Gegensätze als Lebensbedingung, so werden es wohl keine eigentlichen Gegensätze sein können, sondern Widersprüche, weil jene die Einheit voraussetzen; aber eben darum kann es kein eigentliches Gemeinleben sein, da in Widersprüchen kein wahres Leben möglich ist.“³⁴ Denn der Widerspruch entsteht durch das Böse, die Negation, durch bewußte Ablehnung des allgemein anerkannten Gemeinsamen und immer Geltenden. Er ist die Wirkung des Egoismus, nicht die Entfaltung der Individualität. Die Einheit kann nur gefunden werden durch Umbildung der Widersprüche in Gegensätze, d. h. der Egoismus des Einzelnen muß dem Streben nach Gemeinschaft weichen.

Obwohl Möhler in seinem Buch nur die Zeit der drei ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte thematisiert, hatte er auch den Protestantismus im Blick, wie eine in die Druckfassung nicht aufgenommene Anmerkung zeigt,

³² Einheit 108–109.

³³ Einheit 154.

³⁴ Einheit 154.

wo es heißt: „der Protestantismus erschien als die vollendete und durchgeführte Häresie“.³⁵

Die Prinzipien, mit denen Möhler in den „Pragmatischen Blicken“ Katholizismus und Häresie voneinander abgrenzte, haben also noch in der „Einheit“ Geltung. Aber diese Schrift war ein Jugendwerk Möhlers, das er selbst später kritisch betrachtete und zu dem er sich nicht mehr voll bekannte.

Wie sieht nun das Bild in der „Symbolik“ aus, Möhlers Hauptwerk in der Frage nach dem Verhältnis der Konfessionen? Hat sich seine Methode, haben sich seine Prinzipien geändert? Diesen Eindruck vermitteln Vorrede und Einleitung zur „Symbolik“, wo das Programm entwickelt wird. Man dürfe sich nicht mit „allgemeinen, unsichern, dunklen, halt- und zusammenhangslosen Vorstellungen über die große Frage“ nach der Pluralität der christlichen Konfessionen, „von welcher das kirchliche Leben Europas seit drei Jahrhunderten nicht nur fortwährend bewegt wird, sondern zum Teil so tief und mächtig erschüttert wurde“,³⁶ zufrieden geben, sondern man müsse die Gegensätze der kirchlichen Parteien so scharf und tief wie möglich herausarbeiten, um sich über die eigene Position Rechenschaft ablegen zu können. Zweck des Konfessionsvergleichs ist es also, seinen eigenen Standort inmitten der konfessionellen Vielfalt zu bestimmen und zu klären: „Wie ist es möglich, einen wahren und tiefgegründeten Seelenfrieden zu genießen, wenn man mitten unter großen kirchlichen Gesellschaften, welche alle die religiöse Wahrheit rein und unverkümmert zu besitzen behaupten, beinahe gedankenlos dasteht, ohne irgend genügend unterrichtet zu sein? [...] Ein jeder ist sich hienach selbst schuldig, sich zum klarsten Bewußtsein der dogmatischen Eigentümlichkeiten, der inneren Kraft und Stärke, oder der Unmacht und Unhaltbarkeit der religiösen Gemeinschaft zu erheben, als deren Mitglied er sich weiß, einem Bewußtsein, das durch die genaueste und schärfste Kenntnis des Gegensatzes bedingt ist.“³⁷ Dieser Selbstprüfung und Selbstvergewisserung soll die Symbolik als vergleichende Konfessionskunde dienen. Obwohl die Symbolik durchaus die als wahr erkannte Lehre gerade durch den Kontrast mit falschen Lehren verteidigen soll, ist sie doch gehalten, dies „recht liebevoll, schonend und milde“ zu tun, „mit aufrichtiger Wahrheitsliebe und ohne Übertreibung“.³⁸ Aber nicht nur apologetisch-verteidigend solle die Symbolik verfahren, sondern sie müsse den Gegensatz der Konfessionen wissenschaftlich behandeln, um den anderen gerecht werden zu können und sie nicht von vorneherein abzuqualifizieren.³⁹

³⁵ Einheit 461.

³⁶ Symbolik, hrsg., eingel. und komm. von Joseph Rupert Geiselman. Köln/Olten 1958, 3.

³⁷ Symbolik 4.

³⁸ Symbolik 6. Vgl. einen Brief Möhlers von 1822, in: Möhler, Aktenstücke 1, 72–73.

³⁹ Symbolik 7.

Obwohl Möhler mit seiner Symbolik dem Frieden zwischen den Konfessionen dienen will, glaubt er nicht an eine Vereinigung in absehbarer Zeit. Denn solange noch eine derartige Gleichgültigkeit und Indifferenz auf dem religiösen Gebiete herrsche, wie in seiner Gegenwart, könne an eine Einheit im Glauben nicht gedacht werden. „Es könnten daher nur Vereinigungen im Unglauben erzielt werden, d. h. solche, in welchen man sich gegenseitig das Recht einräumte, zu meinen, was man will, und wobei man sich darum auch gegenseitig, wenigstens stillschweigend, eingestünde, daß man nur noch von menschlichen Meinungen wisse, und es dahingestellt sein lasse, ob sich Gott im Christentum wirklich geoffenbart habe oder nicht, denn mit dem Glauben an Christus als einen wahren Gesandten vom Vater der Liebe, will es sich durchaus nicht vertragen, daß die von ihm Bekehrten nicht genau sollen bezeichnen können, worin die durch ihn dargebotenen Aufschlüsse über die göttlichen Dinge bestehen, und was hinwiederum seinem Worte und seinen Veranstaltungen widerspreche.“⁴⁰ Für Möhler jedenfalls ist eine Vereinigung der Konfessionen nicht aktuell: „Alles scheint mir hienach einer Glaubensvereinigung entgegen, nicht dies und jenes nur; somit mußte mir auch eine wirkliche Aufhebung der Verschiedenheit christlicher Konfessionen wirklich ferneliegen.“⁴¹ Dennoch will Möhler mit seiner Symbolik zum Frieden zwischen den Konfessionen beitragen, indem er die Unterschiede möglichst klar zutage fördert. Denn nur durch eine „recht scharfe Bezeichnung der Gegensätze“ könne deutlich werden, daß diese dem ernstesten Streben nach Wahrheit entspringen. Außerdem bliebe nur so die Achtung vor dem Gegner erhalten: „Die Ansicht, es seien keine erheblichen und ins Herz des Christentums eingreifenden Unterscheidungen vorhanden, kann nur zur gegenseitigen Verachtung führen; denn Gegner, denen das Bewußtsein einwohnt, daß sie keine ausreichenden Gründe haben, sich zu widersprechen, und es dennoch tun, müssen sich verachten.“⁴² Ein weiterer Grund dafür, die konfessionellen Gegensätze nicht herunterzuspielen und zu vertuschen, sei es, daß Unkenntnis falsche Vorwürfe fördere. Es geht also für Möhler bei der Frage nach dem Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus um innere Interessen des Christentums.

Möhler definiert nun die Symbolik „als die wissenschaftliche Darstellung der dogmatischen Gegensätze der verschiedenen durch die kirchlichen Revolutionen des 16. Jahrhunderts nebeneinander gestellten christlichen Religionsparteien aus ihren öffentlichen Bekenntnisschriften (symbolischen

⁴⁰ Symbolik 8–9. Hier kann man sich allerdings fragen, ob Möhler nicht die längst von der Theologie der Aufklärung des 18. Jahrhunderts gemachte Unterscheidung zwischen Glaubenstreue und Toleranz ignoriert, wenn er es bedauert, daß man sich das Recht einräumt, „zu meinen, was man will“ und dies als „Vereinigung im Unglauben“ abtut. Denn der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christus schließt eben nicht notwendig die Duldung Andersgläubiger aus.

⁴¹ Symbolik 9.

⁴² Symbolik 9.

Büchern)⁴³. Aus dieser Definition ergebe sich, „daß die Symbolik zunächst und unmittelbar weder polemische noch apologetische Zwecke verfolgt; sie will nur darstellen, mit den Differenzen der genannten sich gegenüberstehenden christlich-kirchlichen Gemeinschaften nur allseitig und gründlich bekannt machen.“⁴⁴ Die Symbolik als vergleichende Konfessionskunde solle demnach primär nicht kämpferisch sein, sie darf nicht einseitig ein Lehrsystem von vorneherein als das absolut wahre, die anderen als die völlig falschen betrachten. Sie muß vielmehr objektiv und unvoreingenommen die Lehrsysteme und ihre Differenzen darstellen, ohne schon gleich Wertungen und Beurteilungen vorzunehmen. Aber Möhler räumt ein: „Allerdings wird sich auf eine indirekte Weise die Darstellung teils verteidigend, teils angreifend verhalten; denn schon die persönliche Überzeugung des Symbolikers, wenn er anders eine solche gewonnen hat, wird sich unwillkürlich aussprechen, und sich bald billigend und beifällig, bald tadelnd und widersprechend vernehmen lassen.“⁴⁵ Man könne also nicht ausschließen, daß sich bei der Darstellung die Position des Darstellenden bemerkbar macht, so daß zumindest indirekt und implizit die Darstellung auch schon mit Wertung verbunden ist. Dies sei aber auch in anderen Wissenschaften, wie in der Geschichtswissenschaft, der Fall: „Dadurch wird jedoch der bloß darstellende, erzählende und entwickelnde Charakter der Symbolik ebensowenig verleugnet, als durch den geschichtlichen Vortrag, in welchem der Historiker seine persönliche Ansicht über die von ihm vorgeführten Personen und erzählten Tatsachen nicht verbirgt.“⁴⁶ Gerade in der Symbolik sei die Wertung unvermeidlich, weil die Sätze des Lehrsystems, das dargestellt wird, in ihrem organischen Zusammenhang betrachtet und auf das Prinzip zurückgeführt werden müssen, das sie bestimmt. Dabei müsse sich das Verhältnis dieser Grundideen „zu dem Evangelium und den Prinzipien einer christlich erleuchteten Vernunft von selbst herausstellen, und die Übereinstimmung der einen sowie der Widerspruch der anderen mit allseitig anerkannten Wahrheiten ergeben.“ Ob aber nicht gerade der konfessionelle Streit auch diese „allseitig anerkannten Wahrheiten“, die dem Evangelium und der christlichen Vernunft entnommen sind, betrifft, fragt sich Möhler nicht, er setzt ihre Geltung einfach voraus. Möhler macht sich keine Gedanken darüber, daß das Evangelium und die christliche Vernunft nicht einfach objektiv gegeben sind, sondern daß sie selbst der geschichtlichen Bestimmung und Interpretation unterliegen. Er setzt einfach ihre katholische Fassung, wie er sie versteht, voraus. Mit der Unvoreingenommenheit ist es also nicht weit her, und Möhler bleibt sich selbst treu, wenn er auch in der „Symbolik“ nicht mit „Untersuchungsfreiheit“ verfährt, sondern vom Besitz der Wahrheit ausgeht.

⁴³ Symbolik 17.

⁴⁴ Symbolik 17.

⁴⁵ Symbolik 17.

⁴⁶ Symbolik 17.

Diese *petitio principii* in Möhlers Symbolik bestimmt die Art und Weise, wie er mit den anderen Konfessionen umgeht und wie er sie darstellt. Schon in der Einleitung zur Symbolik behauptet Möhler, die protestantischen Dogmen würden im Unterschied zu den katholischen auf einzelne Theologen als ihre Urheber zurückgeführt. Deshalb seien die protestantischen Dogmen nur subjektiv, während die katholischen Dogmen objektive Geltung hätten, weil die katholischen Theologen die Dogmen, die sie behandeln, immer schon als gegeben vorfänden.⁴⁷ Die Unterscheidung zwischen dem Individuellen, der Deutung durch einzelne Theologen, und dem Gemeinsamen, dem Dogma, sei nur in der katholischen Kirche möglich, die in sich als lebendiger Organismus eine Vielfalt vereinige und ein im Individuellen sich verwirklichendes Allgemeines sei. Dagegen könnten die Protestanten nicht zwischen Individuellem und Allgemeinem unterscheiden, weil „ihr ganzes ursprüngliches System nur ein zur Allgemeinheit erhobenes Individuelles“ sei. Die Reformatoren vermischten die Deutung der Dogmen mit diesen selbst, indem sie ihre eigene Rolle beim Aufbau des Lehrsystems überbewerteten: „Es war in Luther die ungeordnete Geltendmachung eines Ichs, welches eigenmächtig als Mittelpunkt hervortreten wollte, um den sich alle sammeln sollen, eines Ichs, welches sich als den universellen Menschen aufstellte, in dem sich jedermann zu spiegeln habe, kurz: es war formell die Erhebung an die Stelle Christi selbst.“⁴⁸ Diese massive Wertung scheint im Widerspruch zu stehen zu der im Vorwort und ebenfalls in der Einleitung geäußerten Absicht, den Frieden zwischen den Konfessionen zu fördern und vorrangig die Glaubensgegensätze wissenschaftlich-darstellend, nicht polemisch-wertend behandeln zu wollen. Allerdings mag Möhler der Überzeugung gewesen sein, daß er den Protestantismus in seiner wahren Gestalt und nach seinem ursprünglichen Prinzip dargestellt habe und die Stellungnahme weder zu vermeiden noch von vorneherein unwissenschaftlich sei. Aber hier handelt es sich nicht nur um implizite unvermeidliche Wertungen, sondern um tiefgreifende Unterstellungen und Vorwürfe, wie sich noch deutlicher in der Durch-

⁴⁷ Dabei übersieht Möhler, daß auch die Dogmen der katholischen Kirche durch einzelne Theologen formuliert wurden und nicht einfach vom Himmel gefallen sind. Andererseits gelten die Dogmen in der evangelischen Kirche nicht, weil sie von einzelnen Theologen, etwa Luther, stammen, sondern weil sie für wahr gehalten werden. Möhler unterscheidet nicht zwischen der Genesis der Dogmen und ihrer Geltung.

⁴⁸ Symbolik 26–27. Vgl. Drey, a. a. O. 353: „Immer war das, worin sie [die Sekten] sich von dieser [der katholischen Kirche] trennten, des Sektenerhebers subjektive Meinung, und persönliche Ansicht, immer also war es menschliche Meinung, welche sie der Lehre und den Institutionen der Kirche Christi entgegensetzten. Der Charakter des Sektengeistes ist also Trennung statt Einigung; Trennung von der Kirche Christi und insoweit auch von Christus; ist Hinaufhebung menschlicher Meinung über die der Kirche anvertraute Lehre Christi und insoweit Erhebung über Christus.“ Ders., Apologetik III. Mainz 1847, 329: „Der Protestantismus erscheint daher als ein außer allem Zusammenhang mit der christlichen Urkirche und ihrer historischen Entwicklung stehender Versuch, eine Kirche rein nach eigenem Ermessen und subjektiven Ansichten zu gründen.“

führung der Symbolik zeigt. Die oben zitierte Charakterisierung Luthers führt Möhler so weiter: „In konsequenter Entwicklung betrachtet sich nämlich in immer weitem Kreisen [des Protestantismus] ein jeder als den Repräsentanten der wenigstens vom Irrtum erlösten Menschheit, als einen Christus im kleinen; damit nun aber diese Erscheinung nicht gar zu seltsam sich herausnähme, denn nicht leicht stimmt einer mit dem andern überein, so erfand man die versöhnende Auskunft, einem jeden das Seine zu lassen, d. h. ihm zu gestatten, sein eigener Erlöser zu sein [...]; da ein jeder sich selbst erlöste, gab es keinen gemeinsamen Erlöser mehr.“⁴⁹ Der Protestantismus wird als eine Religion der Selbsterlösung und Selbstvergöttlichung des Menschen dargestellt. Damit steht er in diametralem Gegensatz zum Katholizismus und der von diesem festgehaltenen christlichen Glaubenswahrheit. Daß dies eine Karikatur ist, ja eine Verdrehung, wird heute kaum jemand bestreiten. Die Anklänge an die von den „Pragmatischen Blicken“ her bekannte Charakterisierung der Häresie sind unverkennbar. Das Prinzip des Protestantismus ist für Möhler nach wie vor der Egoismus, die Vereinzelung.

Mit diesen Voraussetzungen begibt sich Möhler an die Darstellung der Lehrunterschiede, die das katholische vom protestantischen System trennen. Schon im ersten Paragraphen, der die protestantische Dogmatik behandelt, wird Luthers Lehre von vornherein als Verirrung bezeichnet. Möhler räumt ein, Luther habe sich nicht den Behauptungen angenähert, die die Lehre vom Sündenfall als Torheit erscheinen lassen, aber er sei trotzdem in andere Verirrungen verfallen, „die, in ihren Folgen betrachtet, die eben bezeichneten wenigsten aufwiegen“.⁵⁰ Möhlers Symbolik beginnt also gleich mit einer Wertung, noch bevor sie eigentlich gesagt hat, welcher Inhalt so bewertet werden müsse und warum. Von einer, wie Möhler in der Einleitung angekündigt hatte, primär wissenschaftlich-darstellenden Vorgehensweise kann also keine Rede sein, im Gegenteil, die von Möhler nur als indirekte und eher implizite Wertung beabsichtigte Polemik und Apologetik drängen sich bei der Durchführung immer wieder in den Vordergrund. Die Darstellung selbst ist nicht objektiv und rein deskriptiv, sondern geschieht immer unter der Voraussetzung der Wahrheit der katholischen Lehre, so daß die protestantische Lehrmeinung von vorneherein als falsch und irrig erscheinen muß. Dadurch unterscheidet sich Möhlers Symbolik von einem historischen Werk, obwohl auch dort, wie er zurecht sagt, Wertmaßstäbe unvermeidlich sind und die Darstellung beeinflussen. Aber in der Geschichtswissenschaft müßte die Wertung in einem ganz anderen Verhältnis zur Darstellung stehen, als es bei der Symbolik Möhlers der Fall ist.

Die durchgehend wertende Sprache Möhlers ist unübersehbar: So spricht er davon, die Reformatoren seien „häufig in seltsame und höchst schädliche Begriffsverwirrungen“ verfallen, sie behaupteten „ohne Scheu“ etwas, sie

⁴⁹ Symbolik 27.

⁵⁰ Symbolik 64.

verträten eine „unselige Lehre“, begingen „ungeheure Verirrungen“, ihre Lehre sei rettungslos widersprüchlich, ihre Auffassung von der Erbsünde z. B. sei „beinahe nach allen Beziehungen hin, man verzeihe den Ausdruck, ohne Sinn und Verstand“, sie „verschlimmerten die Sache noch mehr“, weil sie „in diesem Lehrstück zu den verderblichsten Übertreibungen fortgeschleudert wurden“ und den Beschlüssen von Trient „überaus vorurteilsvoll“, „unbesonnen und leidenschaftlich“ begegneten, sie verträten ihre Lehre „voll Anmaßung“, die durch die Persönlichkeit etwa Luthers bedingt sei, der sich „in einer höchst seltsamen Geistesstimmung befunden haben und von den dunkelsten, verworrensten und unheimlichsten Gefühlen bewegt worden sein [müsse], als die ersten Gedankenkeime für seine neue Lehre von der Erbsünde in ihm erwachten“.⁵¹ Obwohl manchmal bei den Reformatoren „wahrer christlicher Eifer“ herrsche und eine löbliche Gesinnung, so hätten sie doch dem „Drange dunkler Gefühle ohne klares Bewußtsein nachgegeben“, sie seien „Selbsttäuschungen“ erlegen, hätten auch die katholische Lehre teilweise absichtlich entstellt.⁵² Dies alles habe zur Folge, daß in vielen Fällen „die katholische Kirche gegen die neue Ansicht ihre uralte Lehre unmöglich austauschen [konnte], ja beide nicht einmal in sich nebeneinander dulden durfte“.⁵³ Möhler spricht vom „schlechthin Unverträglichen beider Gegensätze“ der protestantischen und katholischen Lehre etwa über die Rechtfertigung.⁵⁴

In vielen zentralen Fragen des christlichen Glaubens besteht demnach für Möhler ein solch tiefer Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus, daß eine Vermittlung zwischen beiden unmöglich ist, ja es scheint sogar ein echter Dialog ausgeschlossen zu sein, weil von vorneherein die alleinige Wahrheit der katholischen Lehre für den Katholiken feststeht und die anderen Theologien nur als Irrtümer, bloß negativ behandelt werden. Der einzige Weg, der in dieser Lage übrig bleibt, ist der Versuch, die anderen, die sich im Irrtum befinden, davon zu überzeugen und sie zur einen Wahrheit zurückzuführen.

Die Ambivalenz zwischen irenischer Absicht und polemischer Durchführung der Symbolik hat einen Grund in dem ungeklärten Nebeneinander von zwei Betrachtungsweisen der Konfessionen. Möhler gibt nämlich einerseits zu, daß die katholische Kirche Fehler gemacht habe, so daß die reformatorischen Bestrebungen verständlich werden, und er räumt ein, daß auch im Protestantismus nicht alle Wahrheit verlorengegangen sei. Das ist die eher historische Betrachtungsweise. Aber andererseits mißt er die Konfessionen an konstruierten, einander widersprechenden Prinzipien, so daß sie in einen starren Gegensatz geraten. Das ist die andere, eher systematische Betrachtungsweise. Für die erste ist der Katholizismus eine historische Erscheinung,

⁵¹ Symbolik 66.75.80.82.87.89.107.110.

⁵² Symbolik 112.115.150.

⁵³ Symbolik 142.

⁵⁴ Symbolik 142.

die veränderlich ist und fehlerhaft sein kann. Der Protestantismus tritt ihm gegenüber durchaus auch als historisches Korrektiv, so daß eine Vermittlung zwischen beiden Größen möglich ist. Für die zweite Betrachtungsweise hingegen ist der Katholizismus die ewige, eine, wahre Kirche, die unveränderlich ist, unfehlbar und alle Gegensätze, die nicht mit ihr im Widerspruch stehen, in sich vereint. Der Protestantismus aber ist eine Häresie und steht zum Katholizismus im Widerspruch, so daß keine Vermittlung mit ihm möglich ist. Er ist bloße Negation und als solche von vorneherein im Irrtum. Die erste Betrachtungsweise könnte die Grundlage für ein ökumenisches Denken abgeben, weil hier den beiden Konfessionen das Recht eingeräumt wird, aufeinanderzuzugehen und voneinander zu lernen. Allerdings wird bei Möhler der Protestantismus hier als innerkatholischer Gegensatz bewertet, wenn er mit dem Katholizismus Einheit finden soll und wenn der Katholizismus nicht selbst zugunsten einer beiden übergeordneten Einheit sich auflösen soll. Denn wenn der Katholizismus die Einheit aller Gegensätze ist und der Protestantismus einen Gegensatz darstellt, ist dieser schon in den ersten als legitimes Moment integriert.⁵⁵

Die zweite Betrachtungsweise, die bei Möhler von den „Pragmatischen Blicken“ an dominiert, eröffnet keine ökumenische Perspektive. Sie begründet ein integralistisches Modell: der Protestantismus muß sich auflösen, wenn er zur Einheit mit der katholischen Kirche kommen will.

Diese Inkonsistenz in der Bewertung des Protestantismus bei Möhler findet sich vor allem in der „Symbolik“, weil hier die notwendige historische Methode es nicht erlaubt, den Protestantismus nur idealtypisch zu sehen und die Augen vor dem, was nicht zu dem Begriff paßt, zu verschließen. Bei den „Pragmatischen Blicken“ und der „Einheit“ war die Inkonsistenz noch nicht so auffallend, weil es dort um die primär systematische Entwicklung von Prinzipien ging. In der „Symbolik“ hat Möhler aber nicht auf diese Prinzipien verzichtet, im Gegenteil leiten sie nach wie vor die Untersuchung. Deshalb entsteht eine Unstimmigkeit, die sich vor allem zwischen der programmatischen Absichtsbekundung und der Durchführung zeigt. Aber auch in der Durchführung der „Symbolik“ selbst hat Möhler die Diskrepanz nicht ausgeglichen. Von einer Dialektik, wie Geiselman sie wahrgenommen haben will, kann in der „Symbolik“ keine Rede sein. Denn einerseits wird das Verhältnis der Konfessionen zueinander primär gerade nicht dialektisch

⁵⁵ Symbolik 410f. Vgl. Drey, der von der historischen Notwendigkeit des Gegensatzes der Konfessionen spricht (in: Geist des Christentums, 134) und der geneigt ist, „in Glauben und Demut den Geist der Vorsehung zu verehren, der die Trennung der Kirche in Parteien ebenso in seinen Plan aufnahm, wie die Trennung der Völker in Ansehung des religiösen Glaubens überhaupt. Im Gegensatz der Kräfte und Elemente besteht das Leben und die Welt, durch den Gegensatz religiöser Meinungen scheint sonach auch das Reich Gottes und die Kirche zu bestehen, wenigstens so lang und insoweit beide im Irdischen angeschaut werden; die vollkommene Einheit in Anschauung und Wirklichkeit ist nur in Gott“ (ebd. 355). So viel wie Drey kann Möhler nicht mehr zugestehen, für ihn muß die Einheit auch schon im Irdischen und Sichtbaren bestehen.

bestimmt, sondern kontradiktorisch, weil sie einander widersprechenden Prinzipien folgen. Andererseits ist das Schwanken zwischen historischer und systematischer Methode, das sich bei Geiselman nur spiegelt, das er aber nicht bemerkt, erst recht keine Dialektik, sondern eine Inkonsistenz.

Wie schon in den „Pragmatischen Blicken“ gefordert, geht Möhler auch in der „Symbolik“ letztlich vom Besitz der Wahrheit in der einen Kirche aus und kann deshalb die Wahrheitsfrage nicht stellen. Allerdings dürfte er dann seiner Untersuchung nicht den Anschein eines neutralen, darstellenden Vergleichs der Lehrunterschiede geben, sondern müsste von Anfang an klarmachen, daß die Wahrheitsfrage schon entschieden ist und es nur noch um die Darstellung der wahren und die Widerlegung der falschen Lehre geht. Johann Adam Möhler – ein Wegbereiter der Ökumene? Ja, wenn man nur die eine Hälfte seiner Methodik berücksichtigt, oder wenn man unter Ökumene den Integralismus versteht. Nein, wenn Ökumene das offene Gespräch zwischen den Konfessionen will, ohne von den anderen die Selbstauflösung zu verlangen.