

Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus

Von Walter Kasper

Der 150. Todestag von Johann Adam Möhler, der am 6. Mai 1796 in Igersheim bei Mergentheim geboren und am 12. April 1838 in München gestorben ist, ist in der Diözese Rottenburg und an der Kath.-theol. Fakultät in Tübingen fast sang- und klanglos vorübergegangen. Das ist bei der gegenwärtigen Jubiläumsfreudigkeit überraschend, gehört Möhler doch nicht nur zu den prägenden Gestalten des schwäbischen Katholizismus, sondern weit darüber hinaus neben Johann Michael Sailer, Joseph Görres u. a. wie kein zweiter Tübinger zu den Bahnbrechern und Erneuerern des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert. Seine Impulse für ein erneuertes Kirchenverständnis und für die ökumenische Bewegung wirken in unserem Jahrhundert seit dem II. Vatikanum weltweit fort. »Kirchenvater« nannten seine Tübinger Studenten den Professor für Kirchengeschichte¹, gewiß nicht ohne Beimischung von Ironie, aber auch nicht ohne Gespür für seine wahre Bedeutung.

1. Theologie in der Zeitenwende

Selten in der Vergangenheit war die Lage der katholischen Kirche so schwierig geworden wie um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert.² Äußerlich lag die kirchliche Organisation durch die Säkularisation und die territoriale Neugliederung im Gefolge der Französischen Revolution nicht nur im neu errichteten Königreich Württemberg völlig am Boden. Ein Neuanfang war freilich nicht nur äußerlich, sondern vor allem geistig nötig. Gerade im deutschen Südwesten waren weite Teile des Klerus mehr oder weniger vom Geist der katholischen Aufklärung bestimmt. Sie neigten zu einem deutschtümlichen Nationalkirchentum episkopalistischer Prägung und traten für Reformen wie die Abschaffung des Zölibats, die Einführung der Muttersprache in der Liturgie, Abhaltung von Synoden u. a. ein.

Von Rom her setzte schon bald eine restaurative, zentralistische, sogenannte ultramontane Gegenbewegung ein. Die Kräfte der geistigen Erneuerung gingen von verschiedenen Zentren, von Münster, Mainz, München, Wien und nicht zuletzt von Tübingen aus. Die große Frage der Zeit war die Freiheit der Kirche von einem alles

1 Vgl. Johann Adam Möhler, Schriften Bd. 1: Gesammelte Aktenstücke und Briefe, hrsg. und eingel. v. St. Lösch. München 1928, S. 484 (zit. St. Lösch).

2 Vgl. F. Schnabel, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Bd. 4: Die religiösen Kräfte. Freiburg i. Br. 4¹⁹⁵⁵. Zur Situation in Württemberg vgl. A. Hagen, Geschichte der Diözese Rottenburg, Bd. 1. Stuttgart 1956. Neueste Gesamtdarstellung: H. Hürten, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus, 1800-1960. Mainz 1986.

kleinlich bevormundenden Staatskirchentum. Tiefer gesehen war die Frage, was das eigentlich ist – die Kirche und wie sie sich nach dem Ende der Reichskirche in der neuen nachrevolutionären Epoche darstellen soll. Es gehört zum Ruhm der jungen Tübinger Fakultät, daß sie die Chance des Neuanfangs erkannte und nutzte, daß sie sich den Fragen stellte und eine Theologie im offenen Strom der Zeit wagte.³

II. Die Anfänge: Liberal und kritisch

Der junge Möhler genoß am Königlichen Lyzeum in Ellwangen, an der dortigen »Friederichs-Universität«, und, nachdem die kath.-theol. Fakultät 1817 an die Landesuniversität Tübingen verlegt worden war, im dortigen Wilhelmsstift eine insgesamt »liberale« Ausbildung. Es war nicht die radikale kirchenfeindliche Aufklärung, sondern eher ein »Enthusiasmus des freien Wissens«, der sich auch dann der Kirche zugetan wußte, wenn er nicht mit allen ihren Lehrern und Institutionen harmonisierte.⁴

Die Disputationsthesen, welche der junge Repetent Möhler (seit 1820) aufstellte, wurden denn auch vom ersten Rottenburger Bischof Johann Baptist Keller in einem an das Direktorium des Wilhelmsstiftes gerichteten Schreiben vom 11. Januar 1822 ausdrücklich getadelt, weil »man aus einigen der vorgelegten Sätze eine Unbestimmtheit der Begriffe wahrgenommen« habe.⁵ Möhlers Konsesemester B. Wörner bemerkt dazu recht keck, daß die Repetenten dies »für eine kleine Ehre hielten, wie die Nennung ihrer Professoren auf dem Index eine größere«. Man war in Tübingen damals, wie der heutige Kirchenhistoriker und Nachfolger Möhlers R. Reinhardt schreibt, »liberal, historisch-kritisch (wobei der Akzent auf kritisch liegt), distanziert und reserviert gegenüber einem Engagement im kirchlichen Apparat«.⁷

Das Elend dieser kirchenkritischen Distanz war freilich, daß sie auf der anderen Seite eine Annäherung an das damalige Staatskirchentum bedeutete. Dies war durchaus konsequent. Denn wird die Kirche vor allem als menschliche Vergesellschaftungsform verstanden, dann liegt es nahe, sie als Mittel zum Zweck des Staats bzw. der Gesellschaft zu begreifen und sie dem Staat ein- und unterzuordnen. Ob die Freiheit der Kirche Freiheit vom Staat oder Freiheit von dem Übergewicht Roms bedeuten soll, bzw. ob allein die Bindung an Rom die Freiheit von staatlicher Bevormundung garantieren könne, sollte so die große Streitfrage zwischen den episkopalistisch gesinnten katholischen Aufklärern und den sogenannten Ultramontanen werden.⁸ Möhlers weitere Entwicklung muß nicht zuletzt auch in dieser Perspektive der Freiheit der Kirche von der Allmacht des Staates gesehen werden. Geschieht dies, dann

3 Vgl. W. Kasper, *Verständnis der Theologie damals und heute*, in: *Glaube und Geschichte*. Mainz 1970, S. 9-32.

4 So J. E. Kuhn in seinem Nekrolog Möhlers, in: *St. Lösches*, S. 528f.

5 *St. Lösches*, S. 35.

6 *Ebd.*, Anm. 1.

7 R. Reinhardt, *Die Katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens*, in: *Tübinger Theologen und ihre Theologie*. Tübingen 1977, S. 15.

8 Vgl. F. Schnabel, a. a. O., S. 7, 20; H. Hürten, a. a. O., S. 13-18, 33f.

erscheint die abwertend gemeinte Etikettierung von Möhlers Entwicklung als ultramontan in einem anderen Licht. Was kritisch apostrophiert wird, erweist sich als Teil der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte, besonders des Kampfes um volle Religions- und Kirchenfreiheit.

III. Wandlungen und Konflikte

Als Privatdozent unternahm Möhler 1822, den Gepflogenheiten der Zeit entsprechend, eine wissenschaftliche Bildungsreise, die ihn in Berlin, der wichtigsten Station seiner Reise, mit den führenden Vertretern der damaligen Theologie in Berührung brachte. Es war neben Planck, Neander, Marheinecke vor allem Friedrich Schleiermacher, der »Kirchenvater« des modernen Protestantismus, der Möhler beeindruckte. Dies bewirkte nicht nur sein bleibendes ökumenisches Interesse (wie wir heute sagen würden), sondern führte Möhler auch zur Abkehr von dem milden Hauch des Rationalismus, welcher ihn umwehte, und brachte ihn der neu herausziehenden Geistigkeit der Romantik und des Idealismus' Schellings näher. Es war ein neues, ganzheitliches, gemütsverwurzeltes, mystisches, aber auch dialektisches Denken und ein neuer Sinn für Geschichte und Gemeinschaft. Es war eine allgemeine Trendwende. Ihr war Möhler schon zuvor bei Johann Michael Sailer, dem »bayerischen Kirchenvater« (G. Schwaiger), und nicht zuletzt bei Johann Sebastian Drey, der eigentlichen Gründerfigur der Tübinger Theologie, begegnet.

Im einzelnen bleibt die innere Umwandlung Möhlers ein Rätsel.⁹ Wie tief sie ging, zittert jedoch noch aus einem Brief an seinen Freund, den späteren Bischof von Rottenburg, Joseph Lipp vom September 1825 nach: »Du wirst in vielem eine in mir vorgegangene Veränderung vorfinden; vieles gewahrtest Du ehemals in mir schwankend, anders in unbestimmten Zügen nur gezeichnet . . . Ich hatte früher nur das Wort, den Begriff von Christus . . . Das ernste Studium der Väter hat in mir vieles aufgeregt. In diesen entdeckte ich ein lebendiges, frisches, volles Christentum . . .«¹⁰

Möhlers erste größere Veröffentlichung *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus* (1825)¹¹ war ganz von der neuen mystischen Sicht des Christentums geprägt. Der Glaube war ihm jetzt zuerst vom Heiligen Geist mitgeteiltes Leben und erst danach Lehre und begriffliche Reflexion. Die Kirche war ihm nicht mehr länger ein äußerliches, von Menschen gemachtes und zu reformierendes Rechts- und Gesellschaftsgebilde, sondern ein vom Heiligen Geist belebter und gebildeter Organismus, ein fortgesetztes Pfingsten. Nun war es vorbei mit dem äußerlichen, hierarchologischen Kirchenbegriff, den Möhler in einer Besprechung in der Theologischen Quartalschrift von 1823 so karikierte: »Gott schuf die Hierarchie, und für die Kirche ist nun bis zum Weltende mehr als genug gesorgt.«¹² Die neue Sicht verstand die Kirche als eine große, vom Heiligen Geist belebte Gemeinschaft; sie wird nicht äußerlich

9 Vgl. J. R. Geiselman, *Die Katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*. Freiburg i. Br. 1964, S. 578f.

10 St. Lösch, S. 251f.

11 Neu herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von J. R. Geiselman. Köln 1956.

12 ThQ 5 (1823), S. 497.

zusammenbefohlen, sondern von innen, vom einen, alle Christen beseelenden Geist der Liebe zusammengehalten.

Doch weit gefehlt anzunehmen, daß Möhlers *Einheit* in kirchlichen Kreisen nur Gefallen gefunden hätte. Der Kölner Erzbischof August von Spiegel verweigerte 1828 seine Zustimmung zur Berufung Möhlers nach Bonn, weil dieser in der *Einheit* der Schellingschen Philosophie huldigend heterodoxe Begriffe aufgestellt habe.¹³ In der einseitig mystischen Sicht kam dem Erzbischof das menschliche und institutionelle Element der Kirche zu kurz. Möhler reagierte keineswegs verbittert. Im Gegenteil, er war ein viel zu aufrichtiger und zugleich scharfsinniger Geist, als daß er nicht schon in seiner zweiten großen Veröffentlichung *Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit* (1827) die Schwächen seines Jugendwerkes erkannt und korrigiert hätte. Ausdrücklich setzt Möhler sich nun von Schleiermachers Pantheismus ab,¹⁴ um das Eigene und Eigenständige des katholischen Verständnisses der Kirche als göttlich-menschliche Größe herauszustellen. In seinem Brief an das Ministerium in Berlin vom 12. April 1834 schreibt er deshalb, das Urteil des Erzbischofs sei »ganz richtig«, ja, es tue »in unserer Zeit nichts so sehr not, als daß von seiten des Episkopats die Kirchenlehre und Kirchendisziplin mit allem Nachdruck aufrechterhalten werde.«¹⁵ Das war eine neue Sprache, die ein neues Kirchenbewußtsein zum Ausdruck brachte.

Die Wandlung in Möhlers Kirchenverständnis blieb nicht ohne Konsequenzen in dessen Einstellung zu seinen eigenen bisherigen Reformvorstellungen und denen seiner Tübinger Fakultätskollegen. Hatte er anfangs gewisse Positionen des josephinistischen Staatskirchentums übernommen, so führte ihn die Auseinandersetzung mit Athanasius, dem Vorkämpfer der Freiheit, zu einer wesentlich veränderten Sicht. Die christliche Unterscheidung von Gott und Welt führt zur Unterscheidung von Kirche und Staat bzw. zu einer höheren Einheit in der Unterschiedenheit, zu einem neuen Freundschaftsverhältnis.¹⁶ Auch in der gleich im folgenden Jahr erschienenen Untersuchung *Anselm, Erzbischof von Canterbury* stellte Möhler diesen Vater der mittelalterlichen Scholastik in den größeren kirchengeschichtlichen Zusammenhang des Kampfes um die Freiheit der Kirche im Investiturstreit. »Die religiöse Flamme verlangte nach Freiheit, in der Wärme, die sie verbreitete, zersprangen alle Fesseln, in welche der Geist gebunden war. Die Freiheit des einzelnen setzt aber die Freiheit des Ganzen voraus.«¹⁷

Eine solche Position mußte früher oder später zum Konflikt auch in der Fakultät führen. Als der Moral- und Pastoraltheologe Johann Baptist Hirscher 1831 in der Theologischen Quartalschrift eine positive Würdigung einer Veröffentlichung des damals in der Diözese neu gegründeten Antizölibatsvereins veröffentlichte,¹⁸ kam es darüber zum Streit mit Möhler, welcher kurz zuvor eine eigene, positive Schrift zum Thema Zölibat herausgebracht hatte. Nun sind Fakultätskräcke gewiß nicht gerade

13 Vgl. St. Lösch, S. 179f.; vgl. S. 195f., 214f.

14 *Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit*. Mainz 1827, S. 304-333.

15 St. Lösch, S. 200f. vgl. S. 212f.

16 Vgl. *Athanasius der Große*, S. 221f.

17 *Anselm, Erzbischof von Canterbury*, in: Ges. Schriften und Aufsätze, Bd. 1, hrsg. v. J. Döllinger. Regensburg 1839, S. 34.

18 Vgl. ThQ 13 (1831), S. 371-385; dazu R. Reinhardt, a. a. O., S. 21f.

etwas ganz und gar Außerordentliches, und gewöhnlich sind sie auch weit weniger weltbewegend, als die dramatische Inszenierung vorgeben möchte. In diesem Fall hatte die Auseinandersetzung freilich Symbol- und Signalcharakter. Möhler erkannte scharfsinnig, daß man die Zölibatsfrage nicht als isolierte, rein disziplinäre Frage behandeln kann. Der Kampf gegen den Zölibat ist ihm engstens mit dem herrschenden Naturalismus und Materialismus verbunden,¹⁹ der Zölibat dagegen enthält »ein unverkennbares Zeugnis von der Nicht-Einerleiheit der Kirche und des Staates«. ²⁰ Es geht Möhler also auch in dieser Frage um die Freiheit der Kirche, welche nur durch Anschluß an den Papst zu gewährleisten ist. »In ihm sind wir selbst noch frei.« ²¹ Deshalb ist es »mühelegend, auf den Grund der Erscheinung hinzuweisen, daß die Gegner des Zölibats immer auch gegen den Papst gestimmt zu sein pflegen; und umgekehrt«. ²²

Möhler war keineswegs der einzige, von dem die »neue Kirchlichkeit« ausging; aber er wurde nicht ohne Grund zu deren Symbolfigur. Er wurde zum Haupt einer neuen Richtung in der Fakultät, der sich besonders die Repetenten des Wilhelmsstifts kämpferisch anschlossen. Vor allem Karl Joseph Hefele, der spätere Bischof von Rottenburg, erwies sich als ein jugendlicher Feuerkopf. Es ging dabei nicht um die Auseinandersetzung von Cliquen um die Macht in der Fakultät. »Professoren und Repetenten waren der Überzeugung, sich für elementare Rechte der Kirche einzusetzen, die Weichen für die Zukunft des Katholizismus in Württemberg zu stellen und eine Auseinandersetzung um Sein oder Nichtsein zu führen.« ²³

IV. Ökumenische Impulse

Den Abschluß der Entwicklung Möhlers bildete sein Hauptwerk *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (1832). ²⁴ Die *Symbolik* hat Möhlers Ruhm endgültig begründet und wie seit langem kein anderes Buch das Selbstbewußtsein der deutschen Katholiken gestärkt und ihnen ihre innere Identität zurückgegeben. Möhler betrachtete sie als sein eigentliches Vermächtnis. Bis zu seinem Lebensende überarbeitete er sie immer wieder, bis er über der Vorbereitung der 5. Auflage starb. Immer mehr und eindeutiger löste er sich von den Eierschalen des idealistischen Denkens; immer deutlicher stellte er die Kategorie des Übernatürlichen heraus. ²⁵

Im Verhältnis zum Protestantismus verabschiedete die *Symbolik* die bisherige

19 *Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des den katholischen Geistlichen vorgeschriebenen Zölibats. Mit drei Aktenstücken*, in: Ges. Schriften und Aufsätze, Bd. 1, S. 184.

20 Ebd., S. 256.

21 Ebd., S. 264.

22 Ebd., S. 265.

23 R. Reinhardt, a. a. O., S. 29.

24 Neu herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von J. R. Geiselmann. Köln 1958.

25 Vgl. J. R. Geiselmann, *Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers*. Freiburg i. Br. 1955; L. Scheffczyk, *Die Tübinger Schule*, in: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 1, hrsg. v. E. Coreth u. a. Graz 1987, S. 92-101.

Polemik und Kontroverstheologie. Damit war ein wichtiger Schritt zur heutigen ökumenischen Theologie getan. Von einem Irenismus, der keine »ins Herz des Christentums eingreifenden Unterscheidungen« anerkennen will, war Möhler freilich weit entfernt. Das kann nach ihm nur zur Vereinigung im Unglauben und zur gegenseitigen Verachtung führen.²⁶ Nur wer sich beim Wort nimmt, nimmt sich auch ernst. Der scharfsinnige Dialektiker, der Möhler war, führte die verschiedenen Unterscheidungen auf ein gemeinsames Prinzip zurück. Die Grundfrage zwischen Katholiken und Protestanten ist für Möhler die Stellung des Menschen im Heilsgeschehen; die Frage nach dem Menschen ist ihm überhaupt die entscheidende Frage des Abendlandes.²⁷ Sie spitzt sich im Verständnis der Kirche zu. Denn im katholischen Kirchenverständnis geht es um die rechte Mitte und Vermittlung zwischen den Extremen des Rationalismus und des Supernaturalismus. Dem Protestantismus dagegen warf Möhler vor, daß er haltlos zwischen diesen Extremen schwanke.

Im Unterschied zur *Einheit* war der Kirchenbegriff der *Symbolik* nicht primär pneumatologisch, sondern primär christologisch bestimmt. Möhler sah die Kirche nunmehr als eine göttlich-menschliche Größe. Sie ist die sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen, in welcher Christus sein Erlösungswerk vermittelt des von ihm eingesetzten, ununterbrochenen Apostolats fortsetzt.²⁸ Gelegentlich formuliert auch der Möhler der *Symbolik* überschwänglich und theologisch nicht ungefährlich. So wenn er die sichtbare Kirche den »unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinenden, stets sich erneuernden, ewig sich verjüngenden Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben« nennt.²⁹ Diese Aussage ist schon oft als organologisches Mißverständnis der Kirche und als enthusiastische Aufhebung des Unterschieds von Christus und Kirche kritisiert worden. Man darf sie indes nicht isolieren und als das Ganze nehmen. Möhler sagt selbst, diese Aussage gelte unter einer bestimmten Hinsicht; an einer anderen Stelle weiß er sehr wohl das Gegenüber von Christus und Kirche im Sinn von Urbild und Abbild zu wahren.³⁰

Die Bedeutung der sichtbaren menschlichen Seite der Kirche als Bild und Werkzeug des Wirkens Christi in der Geschichte – im Sinn des II. Vatikanums würden wir heute von der sakramentalen Bedeutung der Kirche sprechen – macht nach Möhler den eigentlich konfessionellen Gegensatz im Kirchenverständnis aus. Bereits in einem frühen Zusatz zur *Einheit* machte sich Möhler die viel zitierte und bis heute nicht überholte Bestimmung des konfessionellen Gegensatzes durch Schleiermacher zu eigen. Danach ist der »Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus so zu fassen, daß ersterer das Verhältnis des einzelnen zur Kirche abhängig macht von

26 Vgl. *Symbolik*, S. 8f. Dazu: P. W. Scheele, *Einheit und Glaube. J. A. Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung*. Paderborn 1964; H. Wagner, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler*. München 1977; H. Geisser, Johann Adam Möhler. Die methodischen Prinzipien und ihre Verwendbarkeit im heutigen ökumenischen Dialog, in: ThQ 168 (1988), S. 83–97.

27 Vgl. *Symbolik*, S. 18.

28 Ebd., S. 387.

29 Ebd., S. 380. Kritisch dazu bereits J. E. Kuhn, Einleitung in die katholische Dogmatik. Tübingen ²1859, S. 101, Anm. 1.

30 Vgl. *Symbolik*, S. 353. Die Konsequenzen werden in den *Neuen Untersuchungen*, S. 490ff. (vgl. u. Anm. 33), gezogen.

seinem Verhältnis zu Christus, der letztere aber umgekehrt das Verhältnis des einzelnen zu Christo abhängig macht von seinem Verhältnis zur Kirche.«³¹ Damit gelang es Schleiermacher und Möhler erstmals und bis heute gültig, den konfessionellen Unterschied auf den Punkt zu bringen. Schleiermacher und Möhler sind gewissermaßen zu »Kirchenvätern« des modernen Protestantismus und Katholizismus geworden.

Die Antworten auf Möhlers Behandlung des damals ohnedies neu aufflammenden Konfessionsproblems ließen nicht lange auf sich warten. Möhlers protestantischer Kollege F. Chr. Baur veröffentlichte bereits 1834 eine Gegenschrift,³² auf die Möhler wiederum mit seinen *Neuen Untersuchungen* (1834) in teilweise gereizter Weise antwortete. Die Kirche wird ihm nun zur Voraussetzung aller Voraussetzungen. »Ich höre die Verachtung aussprechenden Worte: Nichts als Kirche, Kirche, Kirche; und ich antwortete: es ist nicht anders und kann nicht anders sein; denn ohne Kirche haben wir keinen Christus und keine Heilige Schrift. Nehmet die katholische Kirche auch nur in Gedanken aus der Geschichte des Christentums hinweg, und fraget euch, was ihr alsdann noch vom Christentum wisset.«³³

Die Auseinandersetzungen um die *Symbolik* machten Möhlers Situation in Tübingen schwierig, ja für ihn fast unerträglich. Deshalb bat er, nachdem er zuvor Rufe nach Freiburg, Breslau und Münster abgelehnt hatte, seinen Freund J. Döllinger um Beschleunigung des Rufes nach München, »da mir eine jede Minute unnötigen Aufenthalts an dem hiesigen Orte, zumal unter den jetzigen Umständen zur Last würde.«³⁴ 1835 zog Möhler nach München.

V. Ein apolitischer Kirchenpolitiker

Der Weggang Möhlers nach München erwies sich als Mißgriff. »Er konnte sich – so berichtet ein Zeitgenosse – selbst in die physische Lebensart der Bayern nicht finden. . . . Bier vertrug er nicht; Wein stimmte zum Münchner Klima und der Reizbarkeit seiner Natur wenig.« Der Aufenthalt in München war für ihn zum Teil ein »geistiges und leibliches Martyrium«.³⁵

Trotz verehrungsvoller Aufnahme und einem Bekanntenkreis von wissenschaftlich und öffentlich hoch angesehenen Kollegen wie Döllinger, Görres, Phillips, Moy, Lassaulx u. a. lebte er zurückgezogen und stand fast allein. Das Scharfmarkierte des Kirchentums seiner Münchner Freunde war auch seine Ansicht und Überzeugung, aber das Laute und Scharfe ihrer Ausdrucks- und Vorgehensweise entsprach nicht seiner feinen, stillen und milden Art, ja, sie bereiteten ihm schlaflose Nächte.³⁶ Möhler

31 F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Bd. 1, hrsg. v. M. Redeker. Berlin 1960, S. 137 (§ 24); J. A. Möhler, *Einheit*, S. 405f.

32 F. Chr. Baur, *Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhler's Symbolik*. Tübingen 1834 (2. erweiterte Aufl. 1836).

33 *Neue Untersuchungen*. Mainz ²1835, S. 482.

34 St. Lösch, S. 243; vgl. S. 231, 505.

35 Ebd., S. 519, 524.

36 Ebd., S. 520.

war und blieb »der vornehme Ausmittler des Standpunktes der Mitte«. In der Mitte zwischen zwei Zeitenwenden lebte er »beschaulich in der Stille benediktinischen Gelehrten- und Lebensideals« und selbst im Apolitischen verharrend doch als ein geistiger Wegweiser künftiger kirchlicher Politik.³⁷

Nicht umsonst galt Möhlers letzte Schrift *Über die neueste Bekämpfung der katholischen Kirche* (1838) dem Kölner Ereignis, der Inhaftierung des Kölner Erzbischofs Clemens August von Droste zu Vischering (1837), weil dieser sich um der Freiheit der Kirche willen der Mischehenpolitik Preußens widersetzte. Das brutale Vorgehen der preußischen Behörden rief unter den Katholiken Deutschlands einen Sturm der Entrüstung hervor. Joseph Görres' kirchenpolitische Kampfschrift *Athanasius*, wohl nicht ohne Einfluß von Möhlers *Athanasius* entstanden, leitete den Wendepunkt in der Geschichte des deutschen Katholizismus ein.³⁸

Möhler hatte schon zuvor erkannt, daß die Mischehenfrage nur der Punkt war, an dem sich die bedrängte katholische Kirche in Preußen Luft machte. »Das Kampfgebiet ist weiter. Ein großes . . . religiös-politisches System stieß mit dem Katholizismus zusammen, ein Stoß, der zwar den greisen, ehrwürdigen Hirten in Ketten, die Herde aber aus denselben herauswarf. In den Rheinlanden ist für immer die Freiheit und Selbständigkeit der Kirche errungen.«³⁹

Ein längeres akademisches und öffentliches Wirken war Möhler in München freilich nicht beschieden. Die Folgen der Cholera, die München heimsuchte, raffte den stets kränkelnden Möhler am 12. April 1838 kurz vor der Vollendung seines 42. Lebensjahres hinweg, nachdem er nur wenige Wochen zuvor vom bayerischen König zum Domdekan in Würzburg ernannt worden war. Verschiedene Zeugen berichteten von der erbaulichen, tief frommen Art seines Sterbens.⁴⁰ Die Grabinschrift auf dem Münchner Südfriedhof rühmt ihn treffend: »Defensor fidei – Litterarum decus – Ecclesiae solamen« (Verteidiger des Glaubens – Zierde der Wissenschaft – Trost der Kirche).

VI. Eine noch nicht abgeschlossene Wirkungsgeschichte

Möhlers Wirkung ist unübersehbar, und sie reicht bis heute.⁴¹ Durch seine anziehende Gestalt, seine bezaubernde Sprache und seinen wachen, lebendigen Geist übte er einen nachhaltigen und tiefen Eindruck auf die Studenten und den jüngeren Klerus aus. So war er entscheidend an der Wende in der Fakultät und in der Diözese beteiligt. Die gemäßigt kirchenkritische, ältere Richtung wurde durch jüngere, konstruktiv-kirchlich engagierte Männer ersetzt: durch Möhlers Nachfolger als Kirchengeschichtler in Tübingen, den berühmten Konzilsgeschichtsschreiber und späteren Rottenbur-

37 Ebd., S. XIVf.

38 Vgl. H. Hürten, a. a. O., S. 62-78.

39 *Über die neueste Bekämpfung der Katholischen Kirche* (1838), in: Ges. Schriften und Aufsätze, Bd. 2, hrsg. v. J. Döllinger. Mainz 1840, S. 231.

40 St. Lösch, S. 469, 509.

41 Vollständiges Literaturverzeichnis bis 1975 bei F. Seck u. a., *Bibliographie zur Geschichte der Universität Tübingen*. Tübingen 1980, S. 433-437.

ger Bischof K. J. Hefele, durch J. E. Kuhn, welcher der wohl bedeutendste Tübinger Systematiker und das »Haupt der Württembergischen Katholiken« (F. X. Dieringer) war, durch den von F. X. Arnold wieder zur Geltung gebrachten Pastoraltheologen A. Graf und durch B. Welte, welcher zusammen mit H. J. Wetzer Herausgeber des berühmten *Kirchen-Lexikons*, des Vorläufers des heutigen *Lexikons für Theologie und Kirche*, wurde. Ein weiterer »Möhlerianer«, der Exeget M. Mack, wurde 1840 während seiner Amtszeit als Rektor der Universität von der Regierung kurzerhand auf eine Pfarrei versetzt, weil er in der Mischehenfrage, auch im deutschen Südwesten eine der brisantesten staatskirchenrechtlichen Fragen, den streng kirchlichen Standpunkt vertreten hatte.⁴²

Doch Möhlers Wirkung reicht weit über Tübingen und seine Zeit hinaus. Die Vertreter der Römischen Schule (G. Perrone, C. Passaglia, Cl. Schrader, J. B. Franzelin) machten sich – wenngleich mit bezeichnenden Modifikationen – Möhlers Kirchen- und Traditionsverständnis zu eigen.⁴³ Auch zu J. H. Newman, eine andere große, für die Erneuerung der Kirche wichtige Theologengestalt des 19. Jahrhunderts, bestehen Verbindungslinien und auffällige Parallelen. In den 20er und 30er Jahren unseres Jahrhunderts kam es nicht nur in Deutschland, sondern auch in Frankreich zu einer Möhler-Renaissance, welche für die Vorkämpfer der ins II. Vatikanum einmündenden kirchlichen und theologischen Erneuerungsbewegung von ausschlaggebender Bedeutung wurde. Zu nennen ist aus Deutschland vor allem der damals viel gelesene und gehörte Tübinger Dogmatiker K. Adam und J. R. Geiselman, der bedeutendste Erforscher und Interpret von Möhlers Werk, aus Frankreich besonders Y. Congar, der Möhler ausdrücklich als eine Bresche in die verschlossene Bastion der nachtridentinischen Kirche, als maßgebenden Inspirator und als Quelle der Erneuerung bezeichnet hat.⁴⁴ Auch H. de Lubac nimmt mehrfach auf Möhler als einen wichtigen Vorläufer und Vorbereiter für seine eigenen theologischen Intentionen Bezug. Das noch vor dem Konzil begründete Ökumenische Institut in Paderborn wurde nicht umsonst nach Johann Adam Möhler benannt. Kein Wunder, daß Möhlers Name weltweit bis heute für viele zum Inbegriff der sogenannten Tübinger Schule wurde.

Doch wie schon zu seiner Zeit, so ist Möhler auch heute umstritten. Sehen ihn die einen als Integralisten, der den Geist an die kirchlichen Institutionen verraten, ja ihn ausgelöscht hat, so die anderen als Vorläufer der Modernisten (so E. Vermeil) und als reife Frucht des Neuprottestantismus im Katholizismus.⁴⁵ Das eine ist so verkehrt wie das andere. So sehr Möhler ein kritisch-distanziertes durch ein konstruktiv-engagiertes Kirchenverständnis und -verhältnis überwinden half und dem Katholizismus wieder neues Identitätsbewußtsein zu vermitteln wußte, ebenso wenig war weder er noch waren die sogenannten »Möhlerianer« Scharfmacher. Mit Recht unterschied

42 Vgl. dazu R. Reinhardt, a. a. O., S. 27.

43 Vgl. W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule. Freiburg i. Br. 1962.

44 Vgl. Y. Congar, Johann Adam Möhler, in: ThQ 150 (1970), S. 47.

45 Die letztere Wertung bei K. Barth, Kirchliche Dogmatik I/2, S. 624. Dort wird übrigens Möhler als »der Vater des neueren deutschen Katholizismus« bezeichnet. Ähnlich W. Philipp, Art. »Möhler«, in: EKL II (1958), S. 1428: »Das Absolutheitsbewußtsein des modernen Katholizismus nährt sich ebenso vom Geiste Möhlers, wie man ihn andererseits als Wegbereiter des Modernismus betrachtet.«

J. E. Kuhn in seinem Nekrolog Möhlers zwischen Orthodoxen und Orthodoxisten,⁴⁶ und nicht umsonst gehörte Bischof Hefele auf dem I. Vatikanischen Konzil zu den prominentesten Vertretern der Minoritätspartei, welche sich dem Unfehlbarkeitsdogma widersetzte; erst nach reiflicher Überlegung und nach inhaltlichen Klarstellungen hat er es um der Einheit und des Friedens der Kirche willen in seiner Diözese promulgiert.⁴⁷ Dies war Geist vom Geiste Möhlers und zugleich zutiefst verschieden von der unversöhnlichen Haltung von dessen ehemaligen Kampfgefährten J. Döllinger.

Möhler war allen Extremen abhold. Alles Leben bewegt sich nach ihm »in der Durchdringung des sich Entgegengesetzten.«⁴⁸ So ging es ihm auch weder um rückwärtsgewandte Restauration noch um anpassungsschlaue Reformen, sondern um einen Neuanfang durch innere Erneuerung aus dem Geist der Kirchenväter. Doch die Beschäftigung mit der Tradition weckte in Möhler, wie er selbst einmal sagte, »prophetische Gedanken um die Zukunft.«⁴⁹ Historische Forschung und systematische, gegenwartsbezogene Reflexion bildeten bei ihm wie bei allen Tübingern eine spannungsvolle innere Einheit. J. R. Geiselman brachte Möhlers tiefste Intention auf die geglü ckte Formel: »Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung.«⁵⁰ Anders als durch schöpferische Vergegenwärtigung der Tradition ist auch heute die notwendige Verlebendigung des Glaubens nicht möglich.

VII. Möhler als Wegweiser der Gegenwart

Möhlers eigener Weg blieb unvollendet. Er eignet sich darum wenig als Präzeptor für die Lösung unserer heutigen Probleme, wohl aber als Inspirator für eine Situation, da »Geist und Wesen des Katholizismus« (J. S. Drey) in einer ähnlichen Krise wie damals stecken. Die komplexe, ganzheitliche Wirklichkeit des Katholizismus droht erneut zwischen den Extremen eines seichten Rationalismus bzw. Naturalismus und Soziologismus und eines schwärmerischen, irrationalen Supernaturalismus zerrieben zu werden. Das rechte Verständnis für das Übernatürliche, um das Möhler sein Leben lang rang, droht uns heute erneut zu entschwinden. Damit wäre freilich nicht nur das Katholische, sondern das Christliche tödlich ins Herz getroffen. Nicht mehr Kirche und Staat, sondern Kirche und Gesellschaft lautet diese Frage heute konkret.

Es gibt auch in unserer Situation keinen anderen Ausweg als den. den Möhler

46 Vgl. St. Lösch, S. 529.

47 Vgl. den Abdruck in: ThQ 150 (1970), S. 164f. Möhlers eigenes beständiges Ringen um das Verhältnis von Primat und Episkopat kann hier nicht dargestellt werden. Es bewegt sich, ohne zu einem Abschluß gekommen zu sein, in die Richtung des I. Vatikanums, so wie dieses vom II. Vatikanum rezipiert worden ist. Das II. Vatikanum hat ja in gewisser Hinsicht die Anliegen der Vertreter der Minorität auf dem I. Vatikanum aufgegriffen. Vgl. K. Schatz, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischofen auf dem I. Vatikanum. Rom 1975.

48 *Einheit*, S. 152.

49 St. Lösch, S. 288.

50 J. R. Geiselman, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der Katholischen Tübingen Schule.* Mainz 1942.

gewiesen hat: die Besinnung auf das Eigene und Eigenständige der Kirche, ihre »Nicht-Einerleiheit« mit der Gesellschaft – den Rückgriff auf den »Ursprung in der Fülle« und dessen prophetische Vergegenwärtigung – sowie die Vermittlung der Gegensätze zu einem lebendigen Ganzen, welches nach Möhler die Idee der katholischen Kirche ist.⁵¹

So hätte Möhler es verdient, daß sein Jubiläum auch in Rottenburg und Tübingen dem Hirschers ebenbürtig begangen worden wäre. Der große Erneuerer des Katholizismus des 19. Jahrhunderts kann Wegbereiter und Wegweiser auch für die Kirche von heute sein. Er ist ein Vorkämpfer und Zeuge der Freiheit von Religion und Kirche. Wir täten gut daran, diese bedeutendste aller Gestalten katholischer Tübinger Theologie nicht zu vergessen.

Das Zweite Konzil von Nizäa

Ein Jubiläum im Spiegel der Forschung

Von Hermann-Josef Vogt

Schon im Oktober 1986 hatte in Paris ein wissenschaftliches Kolloquium zum Konzil von 787, welches die Verehrung der Bilder Christi und der Heiligen rechtfertigte, stattgefunden, dessen 35 Beiträge im Jubiläumsjahr des Konzils unter dem Titel »Niccée II« (Paris) erschienen sind. Das gemeinsame Vorwort von F. Boespflug und N. Lossky zeigt die umfassende Anlage des Kolloquiums¹; nur für die Frage nach der Bedeutung des *Zweiten Nizänums* in der Scholastik und dem Nominalismus habe sich kein Bearbeiter gefunden. Nicht alle Fragen, die da gestellt werden, finden in den

51 Vgl. Möhlers viel zitierte Beschreibung des Wesens des Katholischen in seiner *Einheit*, S. 237: »Zwei Extreme im kirchlichen Leben sind aber möglich, und beide heißen Egoismus; sie sind: wenn ein jeder oder wenn einer alles sein will; im letzten Fall wird das Band der Einheit so eng und die Liebe so warm, daß man sich des Erstickens nicht erwehren kann; im ersten fällt es so auseinander, und es wird so kalt, daß man erfriert; der eine Egoismus erzeugt den andern; es muß aber weder einer noch jeder alles sein wollen; alles können nur alle sein, und die Einheit aller nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche.« Vgl. den von J. R. Geiselmann herausgegebenen Kommentarband zur *Symbolik*. Köln 1961, S. 698.

1 Boespflug und Lossky zählen S. 9, Anm. 4, fünf weitere wissenschaftliche Kolloquien auf, die 1987 stattfinden sollten, nämlich in Bari, in Athen über das Thema »Glaube und Bild«, in Boston, in Washington (Dumbarton Oaks) zu dem Thema »Die Ikonen in der Theologie und Spiritualität der Väter. Osten und Westen« und in Istanbul. Die Beiträge dieses vom 10.-18. Oktober von der Internationalen Gesellschaft für Konziliengeschichte zusammen mit dem ökumenischen Patriarchat organisierten Treffens werden im »Annuaire Historiae Conciliorum« erscheinen. Weiter ist zu erwarten die Veröffentlichung einer Vorlesungsreihe zum Thema an der Universität Würzburg und eine solche an der Universität München.