Tim Lindfeld

Freikirchen und römisch-katholische Kirche aus der Sicht Johann Adam Möhlers¹

Im Herbst 2006 fand die Arbeitstagung des Vereins für Freikirchenforschung in der Benediktinerabtei Niederaltaich zum Thema „Die freikirchlich/römisch-katholischen Dialoge“ statt.² Mit diesem Thema wurde ein Zeitfenster in den Blick genommen, das noch nicht einmal ein halbes Jahrhundert umfasst. Die offiziellen bilateralen Dialoge zwischen Rom und einigen freikirchlichen Weltbünden sind ein verhältnismäßig junger Effekt des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965), das seinerseits im Kontext der Entwicklungen des 20. Jahrhunderts steht. Ich gehe davon aus, dass mit der diesjährigen Frühjahrs- und der Herbsttagung nicht zufällig das Thema „Freikirchen als Außenseiter. Ihr Verhältnis zu Staaten und Kirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts“ folgt. Jedenfalls halte ich es für eine gute Option, ganz bewusst vor dem Hintergrund des 20. Jahrhunderts ins 19. Jahrhundert zurückzublicken und zwar deswegen, weil dadurch die durch die ökumenische Bewegung in Gang gekommene gegenseitige Annäherung und Anfreundung präsent ist und weil damit ein weniger getrübler Blick auf die Schwierigkeiten in der Verständigung möglich ist, die zwischen unseren verschiedenen Traditionen tatsächlich bestehen. Diese positive Erfahrung hilft, das „tief sitzende ... Misstrauen“ und die polemischen Klänge der Vergangenheit heute nüchterner zu sehen.³ Wir wissen aus ökumenischer Erfahrung, dass wir unser Bild vom jeweiligen Gegenüber im Dialog immer wieder kritisch überprüfen müssen und in der wechselseitigen Auslegung unseres Glaubens voneinander lernen können. Das ökumenische Gespräch ist gewissermaßen eine neue Quelle der Erkenntnis geworden, die uns heute offen steht.

Es gehört zum hermeneutischen Bewusstsein, sich über die Differenz der Wahrnehmungsmöglichkeiten gestern und heute möglichst im Klaren zu sein. Wenn schon für das Verhältnis zu den evangelischen Landeskirchen eine Außenseiterrolle der Freikirchen zu konstatieren war, wie muss diese Rolle erst auf katholischer Seite gewirkt haben? Konnten Katholiken diese kleinen Gemeinschaften überhaupt als ekklesiale Größen wahrnehmen? Ist nicht zwangsläufig zu erwarten, dass die zwischen unseren Ge-

¹ Dieser Beitrag ist in leicht veränderter Form ebenfalls erschienen in: *Cath(M)* 61, 2007, 305-321.

² Die Beiträge sind dokumentiert in: *Freikirchenforschung* 16, Münster 2007, 84-204.

³ *H. J. Urban*, *Freikirchen aus der Sicht der römisch-katholischen Kirche* (wie Anm. 1), 199.

meinschaften bis heute nicht gänzlich überwundene Fremdheit sich im historischen Rückgang als eine umso größere Distanz bemerkbar machen muss? Warum beschäftigen wir uns aber dann mit den Ansichten der Damaligen? Haben sie uns überhaupt noch etwas Positives zu sagen?

Ich denke, dass der uns gewährte Überblick über das seit dem 19. Jahrhundert Geschehene nicht nur hermeneutische Differenzierung erlaubt, sondern auch Einsicht in historische Zusammenhänge, welche die mangelhafte gegenseitige Wahrnehmung in der Vergangenheit zwar nicht rechtfertigen, aber vielleicht ein wenig verständlicher machen. Wenn wir die zeitbedingten Einschränkungen in der Perspektive unserer Vorfahren erkennen und überschreiten können, dann gelingt es uns vielleicht, an ihre Einsichten anzuknüpfen, Unzureichendes auszuschneiden und gleichzeitig weiterzublicken. Die gesellschaftlichen Kontexte und die entsprechenden theologischen Herausforderungen und Fragen, die in der rasanten Entwicklung der vergangenen beiden Jahrhunderte die vergleichsweise jungen Freikirchen und die katholische Kirche in Anspruch nahmen, scheinen doch auf beiden Seiten sehr unterschiedlich gewirkt zu haben. Welche Herausforderung die Kräfte der katholischen Seite band, kann vielleicht durch eine Bemerkung erhellen, die der bekannte katholische Kirchenhistoriker Hubert Jedin (1900-1980) dem sechsten Band des von ihm herausgegebenen „Handbuch[es] der Kirchengeschichte“ vorangestellt hat:

„Im 19. und 20. Jahrhundert wird die Kirche faktisch, was sie dem Anspruch nach stets war: Weltkirche ... Tempo und Ausmaß ihres Wachstums werden sichtbar, wenn man die Zusammensetzung des Weltepiskopates auf dem Ersten Vatikanischen Konzil mit der des Zweiten vergleicht.“⁴

Die Entwicklung der römisch-katholischen Kirche zeigt sich nicht nur als eine äußere Expansion in alle Erdteile, sondern sie führt die katholische Kirche in der modernen Welt auf ganz neue Weise vor die Aufgabe, ihr universalistisches Selbstverständnis theologisch zu klären. Um es ein wenig provokant zu formulieren: die römisch-katholische Weltkirche war in all den Verhältnisbestimmungen, die sie in ihrer jüngeren Geschichte zu klären hatte, überwiegend damit beschäftigt, sich über Anspruch und Realität ihrer selbst tiefer bewusst zu werden. Sowohl das Erste Vatikanische Konzil (1869-1870) als auch das Zweite (1962-1965) nahmen sich des ekklesiologischen Themas an. Die Notwendigkeit einer differenzierten Verhältnisbestimmung zu den nichtkatholischen Kirchen und die Begegnung auf Augenhöhe auch mit den verschiedenen kleineren christlichen Gemeinschaften hat freilich erst die ökumenische Bewegung im 20. Jahrhundert auf breiter Ebene zu Bewusstsein gebracht. Gab es auch zuvor Möglichkeiten, Freikirchen aus katholischer Sicht theologisch wahrzunehmen? War das, wenn überhaupt, dann nur polemisch möglich?

⁴ HKG VI/1 (1971) V.

Entsprechend dem aktuellen Tagungsthema blicken wir ins Deutschland des 19. Jahrhunderts und suchen dort nach einer katholischen Perspektive auf Freikirchen. Mir ist nicht bekannt, dass sich außer Johann Adam Möhler (1796-1838) überhaupt ein katholischer Theologe in nennenswerter Weise mit dem Thema befasst hat. Insofern ist es möglicherweise gar keine Einschränkung, wenn sich dieser Beitrag allein an sein Werk hält. Wir dürfen allerdings nicht vergessen, dass wir es mit der Sicht eines einzelnen Theologen zu tun bekommen.

Biographische Hinweise

Johann Adam Möhler wurde am 6. Mai 1796 in Igersheim (Württemberg) als Sohn eines Bäckermeisters und Gastwirtes geboren.⁵ Insbesondere durch seine Mutter wurde er mit einer tiefen katholischen Frömmigkeit geprägt. Seine Studien absolvierte er in Ellwangen und Tübingen, wohin die katholisch-theologische Fakultät 1817 auf Betreiben des Landesregimentes verlegt wurde. Die nun bestehende räumliche Nähe zur evangelischen Theologie sollte sich nachhaltig auf Möhlers theologische Tätigkeit auswirken.

Nachdem Möhler 1819 zum Priester geweiht worden war und einige Zeit in der Pfarrseelsorge Dienst geleistet hatte, wurde er 1821 Repetent am Wilhelmstift, dem katholischen Theologenseminar, das bis heute für die Ausbildung der künftigen Priester zuständig ist. Möhler befasste sich vor allem mit kirchenhistorischen und patristischen Studien. Mit dem aufklärerischen und durch einen gewissen religiösen Indifferentismus gekennzeichneten irenischen Zeitgeist, der auch in der katholischen Theologie seinen Einfluss übte, konnte sich Möhler zeitlebens nicht anfreunden. Bei den Kirchenvätern hingegen fand er – wie er einem Freund sagte – „ein lebendiges, frisches, volles Christentum“.⁶ Seine originäre Art, den Geist der Alten Kirche in sein theologisches Werk zu übersetzen, trug Möhler viel später die Bezeichnung „Kirchenvater der Moderne“ ein.⁷ Er war seit 1822 Privatdozent für Kirchengeschichte und Kirchenrecht und nach der üblichen Studienreise, auf der er 1823 führenden protestantischen Theologen begegnete, wurde er ordentlicher Professor in Tübingen.

Weithin bekannt wurde er durch sein erstes Hauptwerk, das 1825 erstmals erschien und den Titel trägt „Die Einheit in der Kirche oder das

⁵ Ausführliches über die Biographie Möhlers liefert, wenngleich nicht ohne pathetischen Überschwang, *H. Fels*, Johann Adam Möhler. Der Weg seines geistigen Werdens, Limburg a. d. Lahn 1939.

⁶ In einem Brief an Joseph Lipp. Zitiert nach *H. Fels*, ebd. 35.

⁷ So der Titel eines Bandes, den *Harald Wagner* im Auftrag des Johann-Adam-Möhler-Instituts anlässlich des zweihundertsten Geburtstags Möhlers als Nr. 20. der Reihe „Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts“ herausgegeben hat (Paderborn, 1996).

Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte“.⁸ Möhler zeichnet darin das Bild der Kirche als einer organischen Einheit, deren lebendiges Prinzip der Heilige Geist ist, der die gläubigen Glieder belebt und zusammenfügt. Man merkt dem Werk deutlich seine kritische Distanz zu den geistigen Strömungen des frühen 19. Jahrhunderts an.⁹ Die Euphorie seines Erstlingswerks hat Möhler später zwar kritisch gesehen und sich in seinen folgenden Schriften zu vielen Aspekten differenzierter geäußert, ohne allerdings das Ganze grundsätzlich zu revidieren. Das Thema der Einheit der Kirche blieb in Möhlers theologischem Gesamtwerk fest verankert.

Sein zweites Hauptwerk erschien erstmals 1832 und trug den Titel „Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften“. Mit ihm tritt Möhler in eine Auseinandersetzung mit dem Protestantismus ein, die ihn in den Sog eines kräftezehrenden Streites, besonders mit seinem Tübinger evangelischen Kollegen Ferdinand Christian Baur, trieb. Die Auseinandersetzung lässt sich nicht nur anhand der daraus hervorgegangenen Streitschriften nachverfolgen,¹⁰ sondern auch an den Veränderungen, die in die durch Möhler selbst besorgten fünf der bis heute über dreißig erschienen Auflagen der „Symbolik“ eingeflossen sind.

Das Nebeneinander der Konfessionen wurde nun erheblich aufgerüttelt, nicht allein durch diesen Theologenstreit, sondern vor allem durch die religionspolitischen Auseinandersetzungen, die das 19. Jahrhundert weithin prägten. Man denke zum Beispiel an das sogenannte Kölner Ereignis mit der Internierung des katholischen Erzbischofs wegen des Eherechtskonfliktes im Jahre 1837 und den in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts gefochtenen sogenannten Kulturkampf des nationalstaatlichen Liberalismus. Es etablierte sich ein neuer Konfessionalismus, der bis ins 20. Jahrhundert fortwirkte und den der Historiker Olaf Blaschke zum Anlass nimmt, von einem zweiten konfessionellen Zeitalter zu sprechen.¹¹

⁸ *Johann Adam Möhler*, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der drei ersten Jahrhunderte, hg., eingel. u. komm. v. J. R. Geiselmann, Köln-Olten 1957.

⁹ Vgl. die Bemerkung von Paul-Werner Scheele über den steten Streitcharakter der Schriften Möhlers: „Man kann alle seine Schriften Kontroversschriften nennen, ohne ihnen damit ihre Gültigkeit abzuspochen, wie ja auch die Schriften des hl. Augustinus zum größten Teil Kontroversschriften waren.“ *Paul-Werner Scheele*, Einheit und Glaube. Johann Adam Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung, Paderborn 1964, 42.

¹⁰ *F. C. Baur*, Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhlers Symbolik, Tübingen 1834 (1836²); *J. A. Möhler*, Neue Untersuchungen der Lehrgesensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Verteidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. Baur in Tübingen, 1834.

¹¹ *O. Blaschke*, Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000) 38–75; *ders.* (Hg.), Konfessionen im Konflikt.

Möhler sollte von diesem Konflikt nur die nachhaltigen Anfänge miterleben, aber sein sensibles Gemüt wurde allein durch die Schärfe der Auseinandersetzung in Tübingen sehr belastet. Nachdem er auch gesundheitlich angeschlagen war, kam ihm 1835 ein durch seinen Freund Döllinger vermittelter Ruf an die Universität nach München entgegen. Dort starb Möhler am 12. April 1838.

Der Ansatz der Symbolik

Die uns interessierende Darstellung der Freikirchen liefert Möhler in der genannten „Symbolik“.¹² Ich erlaube mir, zunächst einige grundsätzliche Anmerkungen zur Anlage des Werkes zu machen.

Möhler griff unter dem Stichwort „Symbolik“ eine seinerzeit neue Art der Betrachtung des konfessionellen Gegensatzes auf, die sich in protestantischen akademischen Kreisen etabliert hatte. Als Protagonisten können Gottlieb Jacob Planck¹³ und Philipp Konrad Marheineke¹⁴ gelten. Die Symbolik wurde im akademischen Zeitgeist konzipiert als eine vergleichende Wissenschaft, die stark religionshistorische und -philosophische Züge annahm. Möhler verfolgte mit seiner Monographie dagegen von Anfang an ein dezidiert dogmatisches und kontroverstheologisches Interesse. Er verstand seinen Zugang als theologische Kritik an einem bloß religionsgeschichtlichen Forschungsinteresse. Damit verfocht Möhler durchaus – wie er sagt – „irenische Zwecke“, nämlich eine, aus seiner Sicht allerdings sehr fernliegende, Wiedervereinigung im Glauben.¹⁵ Mit seinem kontroverstheologischen Ansatz kann man Möhler allerdings schwerlich einen „Ökumeniker“ im heutigen Sinne nennen.¹⁶ Er sucht nicht die Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen, sondern seine vergleichende Darstellung dient ihm dazu, die Gegensätze in der Glaubenslehre „in ihrer ganzen Schärfe und nach allen Seiten hin“ vorzulegen.¹⁷ Die historische Methode veranschlagt er dabei vor allem als Quellenstudium. Des-

Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002.

¹² Die Angaben im Folgenden beziehen sich auf die von *Josef Rupert Geiselman* herausgegebene kritische Ausgabe, die bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft in zwei Bänden erschienen ist. Der Text findet sich in Band I (Köln-Olten 1958).

¹³ *G. J. Planck*, Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unsrer verschiedenen christlichen Hauptparteien nach ihren Grundbegriffen, ihren daraus abgeleiteten Unterscheidungslehren und ihren praktischen Folgen, Göttingen 1796.

¹⁴ *Pb. K. Marheineke*, Christliche Symbolik oder historisch-kritische und dogmatisch-comparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformirten und socinianischen Lehrbegriffs, 3 Bde. 1810-1813.

¹⁵ Vgl. die Bemerkungen in der Vorrede zur ersten Auflage der „Symbolik“, 7 f., Zitat ebd. 8.

¹⁶ Das Problem, das *Hubert Wolf*, BBKL V (1993) 1585 f., in der Qualifizierung Möhlers als „Ökumeniker“ sieht, ist vollständig konstruiert.

¹⁷ Symbolik, 19.

wegen kann Möhler zu den Pionieren der Konfessionskunde gezählt werden, weil er es möglichst vermeidet, sich auf die überkommenen polemischen und apologetischen Vorstellungen zu stützen.¹⁸

Um in der Darstellung der Gegensätze weitgehend unabhängig von individuellen theologischen Meinungen zu sein, will er – wie der programmatische Titel der „Symbolik“ zu erkennen gibt – die Lehrbegriffe der verschiedenen christlichen Gemeinschaften „nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften“ vorstellen. Die Symbolik trägt nach Möhlers Ansicht ihren Namen im Hinblick auf die symbolischen Schriften, in denen sich der Glaubensbegriff der jeweiligen Gemeinschaft kundtut. Dabei wendet Möhler das Verständnis von *symbolum* für seine Darstellung der protestantischen Kirchen analog an. Er sieht durchaus die unterschiedliche Bedeutung und Verbindlichkeit von dogmatischen Definitionen auf katholischer und von Bekenntnisschriften auf protestantischer Seite. Es ist einer seiner Hauptkritikpunkte am Protestantismus, dass eine Interpretation und Darlegung des Glaubens dort nicht unabhängig von individuellen Überzeugungen historischer Gründerpersönlichkeiten möglich sei. Die Anlage der Symbolik birgt damit zweifellos eine dogmenhermeneutische Prämisse, die auf katholischen Prinzipien beruht.¹⁹

Hermeneutisch bedeutsam ist außerdem, dass Möhlers Symbolik durch eine eigene systematische Konzeption gekennzeichnet ist. Für ihn kristallisiert sich deutlich ein ganz bestimmter Gesichtspunkt heraus, um den sich die Glaubensspaltung in Folge der Reformation manifestiert. Damit greift Möhler in wesentlichen Zügen einer kontroverstheologischen Überlegung vor, die im 20. Jahrhundert unter dem Gedanken einer „Grunddifferenz“ zwischen den Konfessionen erwogen wurde.²⁰ Aus Möhlers Sicht liegt der Dissens der abendländischen Kontroverse und Kirchenspaltung im Bereich der Anthropologie, das heißt in der theologischen Bestimmung der Heilsbedeutung menschlicher Realität und Geschichte, die sich in der Rechtfertigungsfrage konkretisiert. Wörtlich erklärt Möhler in der Einleitung der „Symbolik“:

„Die abendländische Frage betrifft lediglich die christliche Anthropologie; denn es wird sich herausstellen, daß alles, was sich noch anderes daran knüpfte, nur notwendige Folgerungen aus der Antwort sind, welche auf die von den Reformatoren aufgeworfene anthropologische Frage gegeben wurde.“²¹

Aufbau und Gliederung der „Symbolik“ fallen dieser Grundthese entsprechend aus. Im ersten Teil folgt Möhlers Darstellung – wie er sagt – „dem Faden des natürlichen Fortganges der Menschengeschichte“²². Er

¹⁸ Zur Frage der Bedeutung Möhlers für die Ökumenik vgl. H. Wagner, 203 f.

¹⁹ Vgl. Symbolik, 23 ff.

²⁰ Vgl. dazu die Studie des Straßburger Instituts für ökumenische Forschung: A. Bir-melé / H. Meyer (Hg.), Grundkonsens – Grunddifferenz, Frankfurt-Paderborn 1992.

²¹ Symbolik, 18 f.

²² Symbolik, 56.

beginnt nicht mit der Darstellung der Gegensätze in der Rechtfertigungslehre, sondern er führt von Urstands- und Erbsündenlehre ausgehend sukzessive dort hin, um über die Lehre von den guten Werken, den Sakramenten und schließlich der Kirche fortzuschreiten. Dabei werden Luthertum und reformierte Tradition zwar differenziert, aber unter dem protestantischen Gegensatz zum Katholizismus zusammengefasst.

Der zweite Teil der „Symbolik“ schließlich wendet sich den „kleineren protestantischen Sekten“ zu und ist damit der für unser Thema eigentlich relevante. Von der Nomenklatur dürfen wir uns nicht beirren lassen. Sie setzt den üblichen Sprachgebrauch voraus, der zweifelsohne eine herrschende Ansicht spiegelt.

Möblers Darstellung der Freikirchen

Sechs Kapitel sind es, die Möhler in folgender Reihenfolge abhandelt: 1. die „Wiedertäufer“, die er in eine erste Periode der Täuferbewegung der „Schwärmer“ aus der frühen Reformationszeit und eine zweite Periode mit den Mennoniten untergliedert, 2. die Quäker mit ihrer Lehre vom inneren Licht, 3. die Herrnhuter und die Methodisten, die er deswegen nebeneinander stellt, weil sie ursprünglich keine eigene kirchliche Gemeinschaft begründet hätten, sondern eine Reformbewegung innerhalb bestehender Kirchentümer, weshalb Möhler die Ersteren seinen Lesern auch im Zusammenhang mit dem Pietismus präsentiert, 4. die Lehre Swedenborgs und 5. die der Sozinianer, die beide im Rationalismus des 19. Jahrhundert anscheinend von nicht unerheblicher Präsenz waren und schließlich 6. Arminianer oder Remonstranten.

Diese Auswahl und Abfolge ist offenbar systematischen Erwägungen entsprechend getroffen, mit denen Möhler nur zum Teil den vorliegenden religionshistorischen Komparatistiken folgte. Die Zusammenstellung entbehrt freilich aus heutiger Sicht einer hinreichenden konfessionskundlichen Kriteriologie. Ohne Kenntnis des Begriffs der Freikirche konnte Möhler nicht über eine authentische Vorstellung von freikirchlicher Identität verfügen, die es ihm erlaubt hätte bestimmte Elemente als entscheidende Erkennungsmerkmale zu differenzieren und ökumenisch einzuordnen.²³ Daher gibt es auch kein kritisches Moment, das die Ausscheidung des negativ besetzten Sektenbegriffs ermöglicht hätte. In der Einleitung der „Symbolik“ gibt Möhler als Maßstab für die Legitimation, in einer christlichen Symbolik berücksichtigt zu werden, lediglich die Mindestanforderung an, dass Christus als derjenige verehrt werde, „durch welchen die Menschheit die höchste Stufe religiöser Entwicklung erreicht habe“.²⁴ Dieses eher religionssoziologische Kriterium liegt nicht

²³ „Allgemeine Kennzeichen der Freikirchen“ offeriert E. Geldbach, *Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung*, BenschH 70, Göttingen 2005², 34-123.

²⁴ *Symbolik*, 21.

auf der Linie der dogmatischen Ausrichtung, die Möhler seiner „Symbolik“ zu geben beabsichtigte und wirkt daher heteronom.

Möhler betrachtet die genannten Gemeinschaften als protestantisches Phänomen. Sie sind ihm die Exponenten einer protestantischen Grundidee, die sich in der Reformation Bahn brach und sich in den „protestantischen Sekten“, wie Möhler sie vor Augen hat, zwar mitunter auf den Kopf gestellt präsentiert, aber dadurch nur dialektisch umgekehrt und erst zu ihrer eigentlichen Konsequenz entfaltet werde. Möhler liefert zu Beginn des zweiten Teils seiner „Symbolik“, in einer eigenen kleinen Einleitung, den hermeneutischen Schlüssel für seine typologische Zusammenstellung. Die angesprochene Grundidee charakterisiert Möhler als „einseitigen Supernaturalismus“, der die Abweichungen von der katholischen Lehre letztlich bedinge. In diesem Urteil macht sich definitiv die systematische Grunddifferenzthese bemerkbar. Möhler führt aus:

„Der Grundgedanke der Reformatoren war, daß in den wahren Christen der göttliche Geist ohne menschliche Mitwirkung eindringe und jener sich diesem gegenüber, in bezug auf das religiöse Fühlen und Wollen völlig passiv verhalte.“²⁵

Während dieser Gedanke bei den Reformatoren zunächst zur Kritik an Kirche und Tradition durch Akzentuierung der Heiligen Schrift als alleiniger Quelle des Glaubens geführt habe, musste er nach Möhlers Ansicht, seiner immanenten Logik folgend, zur Ablehnung jeglicher äußerer Vermittlungsinstanzen führen. Möhlers Fundamentalkritik zufolge muss durch die Überzeugung, „daß Gott unabhängig von allen menschlichen Mitteilungsformen durch unmittelbare innere Offenbarungen sich einem jeden kundtue und solcher Gestalt dem Menschen seinen Willen bekannt mache“, letztendlich auch die Autorität der Heiligen Schrift in Frage gestellt werden, insofern auch die schriftliche Überlieferung „ein menschliches Fortpflanzungsmittel“ sei.²⁶

In der historischen Entwicklung der Ausformungen des protestantischen Lehrbegriffs stellt Möhler eine Tendenz fest, die in Bezug auf das lehrmäßige Verhältnis zur katholischen Kirche unterschiedliche Auswirkungen hat; und zwar für die evangelischen Großkirchen anders als für die Freikirchen. Dieser Differenzierung entspricht die Zweiteilung der „Symbolik“. Die Entwicklung des protestantischen Lehrbegriffs sieht für Möhler nämlich so aus, dass er aufseiten der Reformatoren ein retardierendes Moment gegenüber den Konsequenzen des protestantischen Prinzips konstatiert. Da Möhler davon ausgeht, dass der protestantische Supranaturalismus, wenn er nur stringent genug weitergeführt wird, notwendig in einen Spiritualismus münden muss, erscheint ihm das Lehrsystem der Lutheraner und Reformierten geradezu irrational verkürzt. Er diagnostiziert daher den zeitgenössischen Rationalismus in der protestan-

²⁵ Symbolik, 522.

²⁶ Symbolik, 523; 522.

tischen Theologie als „furchtbare Rache [der Vernunft] an ihrer durch die Reformatoren verübten gänzlichen Zurückdrängung“.²⁷ Auch wenn es vielleicht überrascht, aber die „protestantischen Sekten“ stehen für Möhler aus systematischer Sicht höher. Mehr noch: Bei ihnen habe sich zudem durch die Kritik am – wie Möhler sagt: „imputativen“ – Verständnis der Rechtfertigungslehre der Reformatoren und ihren impliziten anthropologischen Voraussetzungen eine Konvergenz bis hin zur Übereinstimmung mit der katholischen Auffassung herausgebildet.

Inwieweit mit dieser Konstruktion lutherisches und reformiertes Selbstverständnis richtig getroffen sind, braucht uns hier nicht zu interessieren. Was die katholisch-freikirchliche Konvergenz betrifft, so fällt diese bei Möhler nicht eben gering aus, betrifft sie doch zentrale Aspekte christlicher Heilslehre sowie entscheidende systematische Aspekte, die Möhler an den reformatorischen Ansätzen kritisiert. Im Gegensatz dazu hätten die kleineren protestantischen Kirchen die Rechtfertigungslehre, „nur in ungewöhnlichen Formen ausgedrückt“, wieder „im Geiste der von Christus gegründeten Kirche“ aufgefasst.²⁸ Das bedeutet nichts weniger, als dass Möhler die Soteriologie dieser Kirchen nicht nur für systematisch konsistenter als die der großen evangelischen Konfessionskirchen hält, sondern auch, dass er – abgesehen von der Frage der Gnadenvermittlung – keinen Zweifel an ihrer Rechtgläubigkeit hegt.

Möhlers Argumentation zufolge ergibt sich aus der Überzeugung, dass zur Heilswirklichkeit der Rechtfertigung die Heiligung des Lebenswandels durch gute Werke aufgrund der Wiedergeburt aus dem Heiligen Geist gehört, eine Art religiös-sittlicher Grundkonsens zwischen Katholiken und Freikirchenangehörigen. Gerade diese Nähe in der Rechtfertigungsthematik habe den Letzteren die Ablehnung seitens der großen reformatorischen Gemeinschaften eingetragen, wie Möhler exemplarisch an der Polemik der Reformatoren gegenüber der Täuferbewegung zeigt.²⁹ Sachlich äußerten die Reformatoren in ihren Streitschriften nämlich zu altgläubiger wie täuferischer Seite hin im Wesentlichen denselben Vorwurf: dass die Heilswirklichkeit nicht allein in den Glauben gesetzt werde, sondern in das eitle Vertrauen auf die eigenen Werke. Möhler hält dagegen, aller Kritik am aus seiner Sicht einseitigen Lehrbegriff zum Trotz, einige der Protagonisten der innerprotestantischen Reformbewegungen, aus denen später Freikirchen hervorgegangen sind, für religiös-sittlich ausgezeichnete Persönlichkeiten. An John Wesley lobt er beispielsweise nicht nur dessen „große Talente“ und „klassische Bildung“, sondern „was mehr als alles dies ist“, seinen „glühenden Eifer für das Reich Gottes“.³⁰ Selbst für die Quäker, die Möhler von seinem systemati-

²⁷ Symbolik, 521.

²⁸ Symbolik, 524.

²⁹ Vgl. Symbolik, 535 ff.

³⁰ Symbolik, 626.

schen Gesichtspunkt her für die Spitze der einseitig spiritualistischen Tendenz im Protestantismus hält, findet er lobende und anerkennende Worte, ohne sie freilich von der Kritik am Grundprinzip zu verschonen. Über die Gesellschaft der Freunde heißt es in der „Symbolik“:

„Bei den Quäkern entdecken wir eine innige Frömmigkeit, die den Geist, wenn es ihm gelingt dann und wann von der Verkehrtheit des ganzen Systems völlig abstrahieren zu können, wundersam erquickt und erfrischt und oft tief ergreift, wenn auch keineswegs in dem Grade wie unsere bessere Mystik; ferner finden wir bei ihnen eine so bewusste und durchgeführte Festhaltung des einmal angenommenen Standpunktes, daß eine höchst erfreuliche, dem Geiste ungemein wohltuende Konsequenz hervortritt, die durch keine Folgerungen erschrickt und dem Quäkertum dem orthodoxen Protestantismus gegenüber, der allzu schreiende Dissonanzen in sich aufgenommen hat, so sehr zum Vorteile gereicht. Alle Teile stehen in der besten Eintracht unter sich da, und bilden ein schönes abgerundetes Ganzes, dessen architektonische Vollkommenheit wenig zu wünschen übrig lässt und besonders dem Katholiken, der überall, durch sein System genötigt, nach innerer Haltung und Zusammenhang fragt, achtungswert erscheint.“³¹

Diese Äußerung macht deutlich, wie der systematische Grundsatz als Gravitationszentrum die Möhlersche Symbolik in ihrer Darstellung und Beurteilung zusammenhält. Einer Verwechslung von logischer Konsequenz und Wahrheitsfrage unterliegt Möhler dabei aber nicht. Er sieht das Kriterium systematischer Konsistenz lediglich als notwendige, nicht aber als hinreichende Bedingung für die Wahrheit der Glaubenslehre.

Wie bereits erwähnt, hat die Konvergenz in der Rechtfertigungslehre anthropologische Implikationen, die nach Möhlers Darstellung auf weitere inhaltliche Übereinstimmungen zwischen katholischen und freikirchlichen Überzeugungen weisen, wobei hier freilich zwischen den einzelnen Freikirchen nochmals differenziert werden muss. Zwar weiß Möhler um die Tatsache, dass einige Freikirchen nicht die traditionelle Erbsündenlehre vertreten bzw. den Terminus nicht gebrauchen oder ausdrücklich ablehnen, wie zum Beispiel die Mennoniten.³² Sein systematischer Zugang ermöglicht ihm aber, Konvergenz in der Sache auch dort zu finden, wo die terminologischen Festlegungen dem zu widersprechen scheinen. Die Täufer zum Beispiel nimmt Möhler gegen eine seines Erachtens falsche Polemik der Reformatoren in Schutz, ohne freilich die – aus seiner Sicht irr tümliche – täuferische Lehre im Ganzen zu teilen. Die interessante Argumentation gegen Luthers Schüler Justus Menius (1499-1558), der behauptet hatte, die „Wiedertäufer“ würden die Wahrheit der universalen Sündenwirklichkeit leugnen, in der der Mensch seit Adams Fall geboren werde, lautet bei Möhler folgendermaßen:

„Daß indes doch nur wenige Wiedertäufer die Lehre von der Erbsünde verwarfen, obschon dies Justus Menius ohne Beschränkung an allen ins-

³¹ Symbolik, 558.

³² Vgl. Symbolik, 550.

gesamt tadelt, erhellet daraus, daß ihnen zugleich der Vorwurf gemacht wird, der Leib Christi sei vom Heiligen Geiste erschaffen und bloß im Schoße der Jungfrau genährt worden, so daß demnach der Heiland nicht Fleisch und Blut von Maria angenommen hätte. Sie [scil. die Täufer; Anm. T. L.] befürchteten die Unsündlichkeit Christi nicht festhalten zu können, wenn sie mehr zugeben würden. Ist diese Verirrung ohne die Voraussetzung der Erbsünde nicht wohl denkbar, so führt auch die hiermit verbundene, oben schon berührte Vorstellung von der besonderen Beschaffenheit einer sündlosen Zeugung im zukünftigen Reiche Christi auf Erden [Möhler meint die Überzeugung von der eschatologisch präsenten Wirklichkeit der Wiedergeburt im Heiligen Geist; Anm. T. L.] auf Annahme eines durch die jetzige geschlechtliche Abstammung sich vererbenden Übels zurück, sowie denn überhaupt die schroffe Entgegensetzung von Menschlichem und Göttlichem, die sich durch das ganze System hindurchzieht, ohne das Bewußtsein eines tief eingewurzelten, das ganze Geschlecht in allen seinen Beziehungen ergreifenden Verderbens unmöglich wäre.³³

Die Ambivalenz solch einer systematischen Rekonstruktion kann allerdings nicht übersehen werden. Denn unmittelbar im Anschluss an diese Worte kehrt Möhler die Erkenntnisrichtung um und folgert aus der Tatsache, dass die Gegner des Öfteren den genannten christologischen Irrtum unterstellen, dass die Täufer denselben auch weitgehend vertreten hätten. Die Schwäche der Rekonstruktion besteht darin, dass sie auf authentische Quellen und Auslegungen verzichten muss. Indirekt hat Möhler damit aber das Desiderat konfessionskundlicher Forschung bekräftigt.

Die Konvergenz in der Rechtfertigungsthematik führt Möhler nun dahingehend weiter aus, dass sich schließlich eine Wiederannäherung zwischen Freikirchen und katholischer Kirche gerade in dem Punkte ergibt, den Möhler eingangs zum Zentrum der abendländischen Kontroverse erklärte: die theologische Anthropologie. Im Gegensatz zur lutherischen Überzeugung, dass die menschliche Natur durch die Ursünde völlig verderbt sei und nicht nur der durch übernatürliche Gnadenwirkung hervorgerufenen Gerechtigkeit des geschöpflichen Urzustands entbehre, sondern ihrer religiös-sittlichen Anlage seither völlig verlustig sei, sieht er die freikirchliche und katholische Position darin geeint, dass sie die Freiheit des Menschen als Fähigkeit zum gottgemäßen Leben unter der Führung des Heiligen Geistes festhalten. Diese theologisch-anthropologische Grundoption hat für Möhler nicht nur in ethischer Hinsicht weitreichende Bedeutung, sondern mehr noch im Hinblick auf die Gotteslehre, die sich auch unter philosophischem Gesichtspunkt als plausibel erweisen muss. Nur unter dieser Bedingung kann der christliche Glaube auch inhaltlich diskursfähig bleiben, was eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für seine Ausbreitung hat und damit nicht zuletzt für die Mission bzw. Evangelisation. Die Sache, die Möhler im Kontext der christlichen

³³ Symbolik, 539 f.

Anthropologie ins Auge fasst, ist die Theodizeeproblematik.³⁴ Er versteht sie weniger im engeren Sinne der Frage nach dem Grund für das Leid des Gerechten, sondern im Horizont der Frage nach dem Grund des (moralischen) Übels schlechthin. Die Antwort auf diese Frage hängt seines Erachtens von der Vorstellung über die Ursünde ab, die ein freier Akt im moralischen Sinn gewesen sein müsse. Nur wenn im Menschen die Freiheit als eine Konstitutionsbedingung seines Wesens und Handelns erkannt und festgehalten werde, könne die Verantwortung für die Sünde ganz ihm und nicht Gott anlasten. Genau an diesem Punkt sieht Möhler den Dissens zwischen Reformatoren und Katholiken, den er eingangs als eine Konsequenz aus Grundentscheidungen im Bereich christlicher Anthropologie bestimmt hatte. Er widmet der Problematik um die Ursache des moralisch Bösen im ersten Teil der „Symbolik“, im Kontext von Urstands- und Erbsündenlehre, einen eigenen Abschnitt. Dort erklärt er:

„Kein Gegenstand erbitterte in den ersten Zeiten der Kirchenumwälzung die Katholiken in dem Grade gegen die Urheber derselben, als ihre Bestimmungen über das Verhältnis, in welchem Gott zum moralischen Übel stehe. Gerade deshalb wurde auch von der katholischen Kirche der Satz, daß der Mensch mit Freiheit geschaffen sei, aufs neue mit so vielem Ernst und so großem Nachdruck hervorgehoben, damit ganz unbedingt und ohne alle Winkelzüge die Schuld des Bösen in der Welt auf den Menschen falle; denn schon allein die Verneinung der Freiheit von seiten Luthers, Melancthons, Zwinglis und Calvins mußte die Besorgnis erwecken, daß infolge davon die katholische Lehre von Gott dem Heiligen, dem die Sünde ein Greuel ist, in Schatten, und dagegen auch der lasterhafteste Mensch außer aller Verantwortung gestellt werde.“³⁵

Ob Möhler den Grund für die Kontroverse der Reformationszeit zutreffend beurteilt hat, sei dahingestellt. Die in der Kritik an einem einseitig imputativen Rechtfertigungsbegriff sowie in der Ablehnung einer fatalistischen Prädestinationsauffassung sich manifestierenden anthropologischen Grundüberzeugungen führen die Freikirchen und die katholische Kirche nach Möhlers Darstellung durch die Akzentuierung der menschlichen Freiheit in entscheidenden Punkten wieder zusammen. Denn die Bestimmung des Menschen als eines religiös-sittlich freien Geschöpfes hat maßgebliche Bedeutung für die theologische Vorstellung von seinem Fall wie von seiner Wiederaufrichtung. Allerdings sieht Möhler hier durchaus die Unterschiede zwischen den Lehrgebäuden und schert keinesfalls alle „protestantischen Sekten“ über denselben Kamm. Die zunächst ob ihrer systematischen Konsistenz gelobten Quäker zum Beispiel fallen hinsichtlich der Vorstellung von Sünden- und Gnadenwirkung wieder zurück, weil sie „nur wieder die altlutherische Ansicht“ erneuert hätten.³⁶ Weil

³⁴ Vgl. dazu *M. Striet*, „Wer dürfte eine Theodizee wagen?“ (J. A. Möhler) – Theodizeekritische Implikationen theologischer Anthropologie als kontroverstheologisches Problem (wie Anm. 6), 177-202.

³⁵ Symbolik, 74 f.

³⁶ Symbolik, 592 f.

aber der Mensch durch freien Akt infolge der Ursünde seine im Urstand als Gnadengeschenk empfangene Gerechtigkeit und Gotteserkenntnis verloren habe, muss nach Möhlers Auffassung auch seine Erlösung analog als Zusammenspiel von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade gedacht werden. Möhler wähnt sich übereinstimmend mit den Remonstranten, indem er sich mit diesen gegen eine, seines Erachtens mit der calvinischen Prädestinationslehre verbundene „unwiderstehlich wirkende Gnade“ ausspricht. Abgesehen wiederum von der sakramentalen Vermittlung sieht Möhler hier sogar einen Konsens in der Gnadenlehre, bis hinein in die Terminologie:

„Verwerfen nun aber die Remonstranten diese calvinischen Bestimmungen von der Gnade, so behalten sie doch jene Lehren von derselben gerne bei, ohne welche der Charakter des Christentums nicht bewahrt werden kann. Die Gnade Gottes bedingt auch nach ihnen den Anfang, den Fortgang und die Vollendung alles Guten. Ihre Lehrsätze hierüber sind so ziemlich die katholischen, weswegen sie auch gleich der Synode von Trient von einer erweckenden Gnade sprechen, welche die im gefallen Menschen noch vorhandenen Kräfte nur aufregt, im Gegensatz zu den lutherischen Vorstellungen, nach welchen die höheren Kräfte im Menschen erst wieder geschaffen werden müssen.“³⁷

Wie sieht es nun im Gegenüber zu diesen weitreichenden Übereinstimmungen in der Soteriologie mit Gemeinsamkeiten in Sakramentslehre und Ekklesiologie aus? Müssen hier etwaige Übereinstimmungen aufgrund der von Möhler konstatierten spiritualistischen Tendenz des freikirchlichen Protestantismus nicht gänzlich ausfallen? Der Gegensatz manifestiert sich doch gerade in der Frage der sichtbaren Vermittlungsgealten, wie Möhler eingangs vorweggenommen hatte. Blicken wir noch einmal zurück auf das in der Einleitung zum zweiten Teil der „Symbolik“ Gesagte:

„Der Spiritualismus der protestantischen Sekten, dem alles von außen Gegebene als der Tod und die Erstarrung selbst erschien, richtete sich sofort mit besonderer Aufmerksamkeit gegen die kirchlichen Einrichtungen, und ein bestimmtes Lehramt betrachtete er, selbst in der lutherischen und reformierten Form, als einen Greuel, durch den der Geist gebunden werde, und die Formen des äußeren Kultus, so wenig auch die Reformatoren beibehalten oder neu angeordnet hatten, als einen heidnischen Götzendienst schlechthin.“³⁸

Wenn auch die Formulierung den Anschein erweckt, die geschilderte Einsicht sei das Resultat der historischen Forschung Möhlers, so kann ich mich doch des Eindrucks nicht erwehren, dass es sich um so etwas wie eine religionstheoretische These handelt. Die Entwicklung des Christentums, die Möhler bereits in seinem Erstlingswerk, der oben erwähnten „Einheit“, als eine Geschichte von Auseinandersetzungen mit verschiedenen Häresien beschrieben hatte, in denen allein die katholische Kirche

³⁷ Symbolik, 709.

³⁸ Symbolik, 525.

die Einheit der Gegensätze und dadurch die vollständige Wahrheit bewahrt habe, wird hier gewissermaßen im Hinblick auf den Protestantismus fortgeschrieben. Möhler bindet seine Überzeugung von der Einheit der Wahrheit in der *Catholica* demnach in eine religionshistorische Perspektive ein. Es besteht dadurch die Gefahr, dass seine Darstellung insgesamt von der zugrunde liegenden These überlagert wird. Ist Möhler dieser latenten Gefahr einer hermeneutischen Vereinnahmung in der Beurteilung der einzelnen Aspekte der von ihm untersuchten Lehrbegriffe erlegen? Diese Frage kann im Rahmen dieses Referates nicht hinreichend geklärt werden. Mir scheint jedoch deutlich geworden zu sein, dass Möhler in Anbetracht theologischer Sachthemen unter den Bedingungen seines Konzepts durchaus zu Differenzierungen fähig bleibt, die nicht nur eine gewisse Anerkennung für die verschiedenen Lehrbegriffe zu Tage fördert, sondern ganz handfeste Übereinstimmungen in der Wahrheit. Freilich bemisst Möhler diese immer an der Maßgabe des katholischen Lehrbegriffs. Aber sie als eine bloße Polemik zu bezeichnen, wie sein Gegner Ferdinand Christian Baur dies tat, wird Möhlers „Symbolik“ keineswegs gerecht.³⁹

Während also gemäß der von Möhler behaupteten protestantischen Grundidee und ihrer einseitig spiritualistischen Tendenz die Hoffnung auf gemeinsame Anknüpfungspunkte in der Frage der theologischen Bedeutung der Kirche und ihrer sakramentalen Vollzüge sich kaum begründen lässt, muss die Erwartung sich im Einzelnen jedoch nicht unbedingt bestätigen, wie ich an einem Beispiel andeuten möchte. Gewiss, Möhler beschreibt die freikirchliche Ablehnung eines kirchlichen Lehramts, das Verständnis der Sakramente als äußere Zeichen, die Lehre vom allgemeinen Priestertum inklusive Ablehnung eines hierarchischen Amtes, die strenge Kirchenzucht und ähnliche Unterscheidungslehren; alles Dinge, die scheinbar diametral der katholischen Lehre entgegenstehen. Angesichts dieser Gegensätze müsste es völlig unvermittelt erscheinen, wenn in einem wesentlichen Punkt, der zudem einer nicht unbedeutenden Freikirchentradition den Namen gab, dem Täufernämlich, doch Übereinstimmung festzustellen wäre. Wo die Taufpraxis einer Gemeinschaft ihren Namen gibt und diese sich damit auch ausdrücklich gegen die bestehende Gewohnheit richtet, dort ist auch in der Tauftheologie ein entsprechender Widerspruch der theologischen Lehrbegriffe zu erwarten. Diesbezüglich überrascht Möhler aber mit einer anderslautenden Darstellung. Möhler gebraucht zwar für das Täufernämlich die übliche Benennung „Wiedertäufer“, erwähnt aber, dass dieses Wort „nur in bezug auf das Verfahren der Sekte bei der Einweihung der von außen Herzukommenden bezeichnend ist, dagegen keineswegs ihre Grundsätze nach innen ausspricht, indem sie die aus ihrer eigenen Mitte in ihren religiösen Verband Aufzu-

³⁹ Baur (wie Anm. 9), 13 f.

nehmenden nicht zweimal taufen“.⁴⁰ Zwar erwähnt Möhler die historische Tatsache, dass die sogenannten „Wiedertäufer“ zu Beginn der Herausbildung ihrer Gemeinschaft aus den bestehenden Kirchentümern faktisch die Taufe wiederholten, was ihnen offenbar die polemische Bezeichnung eintrug. Er erklärt allerdings zutreffend, dass damit keinesfalls die Wiederholung der einen christlichen Taufe beabsichtigt wurde, sondern die zuvor empfangene lediglich als „johanneische Wassertaufe“ angesehen und somit die wahre „Feuer- und Geistestaufe Christi“ keineswegs in Frage gestellt wurde. Möhler erklärt:

„Unter dieser [scil. der Geiststaufe; Anm. T. L.] verstanden sie die wahre Wiedergeburt des Geistes aus dem Geiste, die völlige Hingebung des Menschen an Gott, die Lossagung des Willens von aller Kreatur, die Verzichtung auf jeden Versuch, etwas in sich sein zu wollen, endlich die Erfüllung mit der Kraft von oben. Dieser Begriff von den Wirkungen der Taufe ist wesentlich derselbe, welchen die katholische Kirche von jeher aufgestellt hat; und nur teils die Wahrnehmung, daß sich so viele im Leben am äußeren Werke genügen lassen und das Wasser mit dem Geiste und die körperliche Abwaschung mit der inneren Seelenreinigung verwechseln, teils das selbstverschuldete und freiwillige Nichtwissen, daß die Kirche einen solchen Wahn selbst verdammt, konnte die Wiedertäufer zur Ansicht führen, daß ihre Lehre von der Taufe eine neue Offenbarung Gottes sei. Jedenfalls aber sehen wir auch hieraus, daß etwas Höheres sie bewegte.“⁴¹

Aus der Behauptung, der Begriff von den *Wirkungen* der Taufe sei bei den Täufern „wesentlich derselbe“ wie der katholische, erhellt, dass Möhler hier einen Konsens sieht, der sich sachlich an die Übereinstimmungen in der Rechtfertigungslehre anschließt. Denn es lässt sich unschwer erkennen, dass er hier das Rechtfertigungsdekret des Konzils von Trient im Hinterkopf hat, in welchem in der Tat die Taufe als „Instrumentalursache“ der Rechtfertigung und „Sakrament des Glaubens“ definiert wird.⁴² Als theologisches Paradigma ging auch das Konzil von der Taufe eines bekehrten Mündigen aus, wie die Bezugnahme auf den altkirchlichen Katechumenat zu erkennen gibt.⁴³ Letzteres und die Tatsache, dass im angeführten Zitat Möhler das „selbstverschuldete und unfreiwillige Nichtwissen“ den Täufern vorwirft, belegen, dass Möhler diese Lehre nicht erst für eine Errungenschaft der Trienter Synode hielt, sondern für beständige katholische Wahrheit, die er hier in der täuferischen Überzeugung wiederzufinden glaubt.

Fassen wir nun diese verschlungen erscheinende Erkenntnisweise Möhlers genauer ins Auge, so offenbart sich uns abschließend, wie sich durch den komplexen Zusammenhang von Grundüberzeugung, Ausgangsthese und historisch-systematischer Einzeldarstellung in Möhlers

⁴⁰ Symbolik, 534.

⁴¹ Symbolik, 533.

⁴² DH 1529.

⁴³ Vgl. DH 1531.

„Symbolik“ eine eigentümliche Methodik ergibt, die sein Werk von den üblichen protestantischen Symboliken unterscheidet und ihm auch deswegen die Kritik Ferdinand Christian Baur eintrug. Denn bei Möhler ist alles dergestalt miteinander verwoben, dass die Analyse der einzelnen Lehrbegriffe der verschiedenen Denominationen zu Differenzierungen führt, die im Lichte der katholischen Grundüberzeugung beurteilt werden.

Aspekte einer kritischen Würdigung und ökumenischen Anknüpfung

Mit der letztgenannten Einsicht in die spezifische Vorgehensweise der möhlerschen Symbolik ist der wesentliche Punkt genannt, an dem eine kritische Sicht auf sein Werk ansetzen muss. Um es noch einmal plakativ herauszustellen: Möhler beurteilt alle Lehrbegriffe der protestantischen Konfessionen und Gemeinschaften – und insofern auch die Freikirchen – letztlich an einem bestimmten Maßstab, nämlich an der Lehre der katholischen Kirche. Ist ein solcher Zugang theologisch zu legitimieren? Ist eine solche Betrachtungsweise, die von einem dezidiert kirchlichen – um nicht zu sagen: konfessionellen – Standpunkt ausgeht, in oecumenicis nicht eine Anmaßung? Muss man nicht für eine wissenschaftliche Symbolik eine objektivere Methode veranschlagen?

Die aufgeworfene Frage berührt hermeneutische und epistemologische Grundsätze, die bis heute in der Ökumene nicht geklärt und zum großen Teil noch umstritten sind. Ich möchte mir keinesfalls anmaßen, die Probleme an dieser Stelle lösen zu können und lasse die Frage daher offen. Wenn wir auf Möhler blicken, dann lässt sich jedenfalls seinerseits eine eindeutige Option feststellen, nämlich dahingehend, dass die persönliche Überzeugung und der kirchliche Standpunkt des Theologen in seinen Urteilen gar nicht verborgen bleiben und er sich davon auch nicht enthalten kann. Das gelte auch dann, wenn er eine vergleichende Darstellung der verschiedenen Lehrbegriffe und nicht primär polemische oder apologetische Zwecke beabsichtige. Möhler erklärt in seiner Einleitung in die Symbolik:

„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.“⁴⁴

Wenn wir nun Revue passieren lassen, wie Möhler, im Rahmen seiner Überzeugung von der katholischen Einheit der Wahrheit, Aspekte derselben Wahrheit auch in Lehrpositionen der nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften zu entdecken vermag, dann eröffnet sich die Einsicht, dass Möhlers Zugang nicht nur kontroverstheologisches, sondern durch-

⁴⁴ Symbolik, 17.

aus auch ökumenisches Potenzial enthält. Dabei ist freilich nicht zu übersehen, dass wir Möhlers Symbolik, wenn wir sie ökumenisch deuten, gewissermaßen in entgegengesetzter Richtung lesen. Denn ich hatte ja eingangs erklärt, dass Möhler die *Gegensätze* in der Lehre im Blick hatte. Dass dabei auch Übereinstimmungen zum Vorschein kommen, ist nur scheinbar paradox. Denn wir können jetzt noch genauer erkennen, wie Möhlers katholische Grundüberzeugung sich eigentlich konstituiert. Sie ist nämlich nicht konfessionalistisch, sondern universalistisch veranschlagt. Hätte Möhler die katholische Einheit der Wahrheit als Wesensmerkmal konfessioneller Identität verstanden, so wäre es ihm unmöglich gewesen, außerhalb der katholischen Lehre Wahres zu benennen. Wenn die Konfessionszugehörigkeit über Wahrheit und Irrtum entscheiden würde, dann hätte Möhler bei den nichtkatholischen Gemeinschaften noch nicht einmal einseitige, sondern nur schlechthin falsche Lehrbegriffe finden können.

Nun aber hat der Blick in den zweiten Teil der „Symbolik“ ein, wie ich finde, überraschend differenziertes Bild geliefert, das unter den vielen Gegensätzen nicht unerhebliche Konvergenzen zeigt. Wo diese grundlegende Aspekte christlicher Heilslehre betreffen, sind sie nach Möhlers Darstellung zwischen einigen Freikirchen und der katholischen Kirche weitreichender als zwischen der Letztgenannten und den beiden großen reformatorischen Konfessionen. Widerlegt dies die von mir eingangs als Frage aufgeworfene Erwartung, dass zwischen Katholizismus und Freikirchentum eine größere Fremdheit herrscht als zwischen diesen und den evangelischen Landeskirchen und zwar umso mehr, wenn wir ins 19. Jahrhundert zurückschauen? Oder wendet sich hier das Blatt und wir müssen feststellen, dass die avisierte Distanz zwischen Katholiken und freikirchlichen Christen sogar eine größere Unbefangenheit in der gegenseitigen Wahrnehmung ermöglicht? Die Frage scheint mir jedenfalls auch für das heutige freikirchlich-katholische Verhältnis durchaus bedenkenswert. Zum Mindesten halte ich Möhlers implizite Entdeckung eines religiös-sittlichen Grundkonsenses für würdig, weiterverfolgt zu werden. Damit meine ich nicht nur eine lehrmäßige Anknüpfung oder weitere historische und theologische Forschung, sondern vor allem ein gemeinsames Zeugnis für den christlichen Glauben in den vielen Facetten unseres Lebensalltags und in einer Gesellschaft, die heute vielleicht mehr denn je die Orientierung an verbindlichen Werten braucht (und möglicherweise auch sucht).

D. Zuletzt muss ich noch einen Kritikpunkt erwähnen, in dem mir Möhlers Darstellung unzureichend erscheint. Ich hatte die teils recht konstruierte Argumentation Möhlers oben erwähnt. Wo dadurch von ihm behauptete Lehrübereinstimmungen betroffen sind, müssen diese bis zu einer gründlicheren Klärung durch weiteres Quellenstudium und vertiefenden Dialog zur Disposition stehen, ebenso freilich die von Möhler kon-

statierten „Verirrungen“ auf freikirchlicher Seite. Hier wäre auch noch die Frage zu klären, inwieweit es einen verbindlichen Lehrbegriff bei den Freikirchen gibt und wo sich dieser manifestiert. Möhler hatte ja die Symbolik auf die Basis der „öffentlichen Bekenntnisschriften“ stellen wollen. Die Adaption des symbolischen Ansatzes auf das Gebiet der Freikirchen war ihm nur als Übertragung von den großen Konfessionskirchen und ihren Bekenntnistraditionen möglich. Dementsprechend wird die Quellenlage im zweiten Teil der Symbolik erheblich dünner und zwingt zu Differenzierungen, die Möhler nur noch ansatzweise zu leisten vermochte. Aber das zuletzt angesprochene Desiderat einer vertieften Forschung und Klärung dieser offenen Fragen wäre eine weitere Möglichkeit, wie wir heute an das Erbe Möhlers anknüpfen und es weiterführen könnten.

Wird dann diese Möhler'sche nicht-katholische Gemeinschaften noch nicht einmal einseitig gesehen, nur schlichthin falsche Lehren zu finden können, das ist nicht die Sache der Theologie, sondern die Sache der Kirche. Aber hat der Blick in den zweiten Teil der Symbolik, ein wichtiges, überaus wertvolles, differenziertes Bild geliefert, das unter den vielen Gegensätzen nicht unerbittliche Konsequenzen zeigt. Wo diese Konsequenzen aber nicht unerbittlich, sondern bewogen sind, sind sie nach Möhler'scher Ansicht christlicher. Möhler'sche Bewogenheit ist die Bewogenheit als zwischen den Konfessionsgruppen und den beiden großen Konfessionsgruppen. Während dies die von mir eingangs als Konfessionsgruppen bezeichnete, dass zwischen Katholizismus und Freikirchen eine gewisse Fremdheit herrscht, als zwischen diesen und den evangelischen Landeskirchen und zwar unter mehr, wenn wir uns 18. Jahrhunderten zurückwenden. Oder wendet sich hier das Bild und wir müssen feststellen, dass die gewisse Distanz zwischen Katholiken und nicht-katholischen Christen sogar eine gewisse Bindungsgewalt in der gegenwärtigen Wirklichkeit ermöglicht. Die Frage scheint mir jedenfalls auch für das heutige freikirchlich-katholische Verhältnis durchaus bedeutsam zu sein. Und Möhler'sche Bindung ist Möhler'sche Bindung eines christlichen Grundgesetzes für die Kirche, wie sie vorliegt zu werden. Das mit mir nicht nur eine lehrmäßige Anknüpfung oder weitere Bindung ist, sondern eine lehrmäßige Anknüpfung vor allem ein gemeinsames Wissen für den christlichen Glauben in den vielen Ländern unseres Jahrhunderts, und in einer Gesellschaft, die heute nicht mehr denn je die Orientierung an verbindlichen Werten braucht (und möglicherweise auch sucht).

Wird dann ich noch einen Kritikpunkt erwähnen, in dem mir Möhler'sche Darstellung unzureichend erscheint, ich habe die als nachkontra-
 rene Argumentation Möhler'schen oben erwähnt, wo dadurch wohl zum Teil
 höhere Konfessionsgruppen bezeichnet sind, müssen diese bis zu 20
 der grundlegenden Klärung durch weitere Quellenstudien und Vertiefung
 den Dialog zur Disposition stehen, ebenso freilich die von Möhler kon-