

4. 1930

# Verzeichnis der Vorlesungen

an der

Staatl. Akademie zu Braunschweig  
im Sommersemester 1930.

Mit einer Abhandlung von Prof. D. Dr. Eschweiler:  
*Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff.*



**Braunschweig 1930**  
Ermländische Zeitungs- und Verlagsdruckerei  
(Ermländische Verlagsgesellschaft m. b. H.)

1930-193

Ehrenmitglied der Akademie:  
Domdechant Prälat Dr. Wichert.



6170

010622



---

## Behörden.

### Kurator.

Dr. jur. h. c. Siehr, Ernst, Oberpräsident der Provinz Ostpreußen, Königsberg Pr., Oberpräsidium.

### Rektor.

(F. 360)

Prof. Dürr (15. 10. 29—15. 10. 30), Prorektor: Prof. Laum.

### Dekane.

Theol. Fakultät:

Prof. Eschweiler (15. 10. 29—15. 10. 30), Prodekan: Prof. Steinmann.

Phil. Fakultät:

Prof. Switalski (15. 10. 29—15. 10. 30), Prodekan: Prof. Hefe.

### Senat.

Der Rektor, der Prorektor, die beiden Dekane.

### Weiterer Senat.

Die ordentlichen Professoren.

### Akademiekasse.

Kassenkuratorium: der Rektor,

Prof. Eschweiler,

Prof. Switalski.

Kassenführer: Prof. Gigałski.

---

## Lehrkörper.

### 1. Theologische Fakultät.

#### a) Ordentliche Professoren.

Steinmann, Alphons, Dr. theol., Ritterstraße 71, F. 188,  
Neutestamentliche Exegese.

Jedzink, Paul, Dr. theol., Bahnhofstraße 51, F. 295,  
Moraltheologie.

Dürr, Lorenz, Dr. theol., Dr. phil., Arendtstraße 30, F. 300.  
Alttestamentliche Exegese.

**E s c h w e i l e r**, Carl, Dr. theol., Dr. phil. Arendtstraße 28, F. 380,  
Dogmatik und Apologetik.

**L o r t z**, Joseph, Dr. theol., Dr. phil., Arendtstraße 32,  
Kirchengeschichte und Kirchenrecht.

**b) Ordentlicher Honorarprofessor.**

**M a r q u a r d t**, Julius, Dr. theol., Päpstlicher Hausprälat Dom-  
kapitular, Frauenburg (liest nicht),  
Moraltheologie.

**c) Nichtbeamteter außerordentlicher Professor.**

**G i g a l s k i**, Bernhard, Dr. theol., Teichstraße 23,  
Patrologie.

## 2. Philosophische Fakultät.

**a) Ordentliche Professoren.**

**N i e d e n z u**, Franz, Dr. phil., Geh. Reg.-Rat, Am Stadtpark 3,  
(von den amtlichen Verpflichtungen entbunden; liest nicht),  
Mathematik und Naturwissenschaften.

**S w i t a l s k i**, Wladislaus, Dr. phil., Dr. theol. h. c., Langgasse 13,  
F. 102,  
Philosophie und Pädagogik.

**L a u m**, Bernhard, Dr. phil., Arendtstraße 34, F. 60,  
Klassische Altertumswissenschaft.

**B a r o n**, Johannes, Dr. phil., Dr. med., Mehlem, Rolandstraße 3,  
(von den amtlichen Verpflichtungen entbunden; liest nicht),  
Allgemeine Biologie.

**H e f e l e**, Herman, Dr. phil., Am Adler 2,  
Geschichte und neuere deutsche Literaturgeschichte.

**A n d r é**, Hans, Dr. phil., Malzstraße 40,  
Allgemeine Biologie.

**Lektoren.**

**K r i x**, Kunibert, Domkapitular, Frauenburg,  
Lektor für polnische Sprache.

**K r e t h**, Werner, Domvicar, Frauenburg,  
Lektor für Choralgesang und Kirchenmusik.

**Akademischer Turn- und Sportlehrer.**

**B a r z e l**, Candidus, Dr. phil., Studienrat, Marktstraße 5,  
Beauftragt mit der Pflege der Leibesübungen.

---

## Akademische Kommissionen.

### Gebührenausschuß.

Der Rektor,  
 von der Theologischen Fakultät: der Dekan,  
 von der Philosophischen Fakultät: der Dekan,  
 als Vertrauensmann der Studierenden: Prof. L o r t z ,  
 von den Studierenden: stud. theol. H i p p e l .

### Akademischer Ausschuß für Leibesübungen.

Verwaltungsaufsicht und ärztliche Ueberwachung der Studierenden:  
 z. Zt. unbesetzt.

Der akademische Turn- und Sportlehrer: Studienrat Dr. B a r z e l ,  
 von den Studierenden: stud. theol. S c h i k o w s k i .

### Vertreter zum Verband der Deutschen Hochschulen.

Der Rektor.

### Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft.

Vertrauensmann: Prof. S t e i n m a n n .

---

## Institute.

### Akademie-Bibliothek.

Bibliotheksrat: Der Rektor,  
 Prof. D. Dr. E s c h w e i l e r ,  
 Prof. Dr. H e f e l e ,  
 Dr. D i e s c h , Direktor der Staats- und Universitätsbibliothek, Königsberg, Pr.

Verwaltung: Dr. phil. E d m u n d W i l l , Bibliothekar, Ritterstr. 1.

Geschäftszimmer: Zweiter Stock, F. 560.

Ausleihe: Werktäglich von 11—15 Uhr. Bestellungen, die bis 9 Uhr aufgegeben sind, werden bis 11 Uhr erledigt.

Lesezimmer: Werktäglich von 10—14 Uhr und nachmittags außer Sonnabend von 17—19 Uhr geöffnet.

Katalogzimmer: Werktäglich von 9—15 Uhr geöffnet.

### Theologisches Seminar.

Abteilungen für alttestamentl. Exegese, neutestamentl. Exegese,  
Kirchengeschichte, Kirchenrecht, system. Theologie und Moral.

Direktor: Prof. D. Dr. D ü r r.

**Seminar der Philosophischen Fakultät: Historische Abteilung.**

Leiter: Prof. Dr. H e f e l e.

### Institut für Leibesübungen

Leiter: Akadem. Turn- und Sportlehrer, Studienrat Dr. Barzel.

### Naturwissenschaftliches Kabinett.

Leiter: Prof. Dr. A n d r é.

### Archäologische Sammlung.

Leiter: Prof. Dr. L a u m.

### Christliche Kunstsammlung.

Leiter: Prof. D. Dr. L o r t z.

### Botanischer Garten.

Leiter: Prof. Dr. A n d r é.

### Münzsammlung.

Leiter: Prof. Dr. L a u m.

---

## Vorlesungsverzeichnis.

### Theologische Fakultät.

- |   |              |
|---|--------------|
| 1. Erklärung des Matthäusevangeliums                | D. Steinmann |
| Mo. 11—12, Do. bis Sbd. 10—11                       |              |
| 2. Die inneren Zustände des Judentums<br>z. Z. Jesu | „            |
| Mo. 17—18   |              |
| 3. Neutestamentliche Uebungen                       | „            |
| Fr. 17½—19  |              |
| 4. Besondere Moraltheologie I                       | D. Jedzink   |
| Di. bis Fr. 9—10                                    |              |
| 5. Hauptfragen der Sozialethik mit Uebungen         | „            |
| Sbd. 8—10   |              |
| 6. Einleitung in das Alte Testament                 | D. D ü r r   |
| Di. bis Fr. 11—12                                   |              |
| 7. Hebräisch I                                      |              |
| Di. u. Do. 10—11                                    |              |

- 
- |   |                        |
|---|------------------------|
| 8. Alttestamentliches Seminar   | D. D ü r r             |
| Do. 17—19   |                        |
| 9. Dogmatik I (Theologische Erkenntnislehre;<br>Lehre von Gott)   | D. E s c h w e i l e r |
| Mo. bis Mi. 10—11, Do. 8—9  |                        |
| 10. Apologetik III (von der Kirche)   | „                      |
| Mo. u. Mi. 11—12  |                        |
| 11. Systematisch-theologisches Seminar (Uebun-<br>gen über Thomas von Aquin Com. in<br>Boeth. De Trinitate) | „                      |
| Mi. 17—19   |                        |
| 12. Kirchengeschichte (Reformation und Gegen-<br>reformation)   | D. L o r t z           |
| Mo. bis Mi. 8—9   |                        |
| 13. Kirchengeschichtliches Seminar  | „                      |
| Mo. 18—19   |                        |
| 14. Kirchenrecht I  | „                      |
| Mo. 9—10, Di. 11—12   |                        |
| 15. Leben Jesu II   | D. G i g a l s k i     |
| Mo. u. Fr. 9—10   |                        |
| 16. Patrologie (Einleitung und apostolische Väter)<br>mit Uebungen  | „                      |
| Sbd. 11—12  |                        |

---

### Philosophische Fakultät.

- |   |                       |
|---|-----------------------|
| 1. Metaphysik   | Dr. S w i t a l s k i |
| Mo., Mi. u. Fr. 10—11, Di. u. Do. 9—10                              |                       |
| 2. Philosophische Uebungen (Thomas v. Aquin<br>de ente et essentia) | „                     |
| Sbd. 10—11  |                       |
| 3. Augustinus und Thomas von Aquino                                 | „                     |
| In einer noch zu bestimmenden Stunde.                               |                       |
| 4. Spätantike und Frühmittelalter                                   | Dr. L a u m           |
| Mi. u. Sbd. 8—9   |                       |
| 5. Lektüre des Capitulare de villis                                 | „                     |
| Mi. 17—18   |                       |
| 6. Uebungen   | „                     |
| Thema und Stunde vorbehalten  |                       |

- 
- |  |                 |
|--|-----------------|
| 7. Ermländische Geschichte im Mittelalter<br>Di. u. Do. 11—12  | Dr. H e f e l e |
| 8. Machiavelli und seine Zeit<br>publ. Di. 18—19   | „               |
| 9. Uebungen zur ermländischen Geschichte<br>Stunde nach Vereinbarung                                       | „               |
| 10. Einführung in die Blütenpflanzen und ihr<br>morphologischen und biologischen Problem<br>Do. u. Fr. 8—9 | Dr. A n d r é   |
| 11. Uebungen im Pflanzenbestimmen<br>Fr. u. So. 9—10   | „               |
- 
- |  |                 |
|--|-----------------|
| 1. Polnische Leseübungen. Im Anschluß daran<br>Grammatik u. Sprechübungen (für Anfänger)<br>Di. u. Fr. 16—18   | Lektor K r i x  |
| 2. Umarbeiten des Gelesenen in Vorträge.<br>Uebersetzen ins Polnische (für Fortgeschrittene)<br>Di. u. Fr. 16—18   | „               |
| 3. Praktische Leibesübungen<br>Di. u. Do. 15—16  | Dr. B a r z e l |
| 4. Das deutsche Kirchenlied und die Anfänge<br>des mehrstimmigen Gesanges (mit praktischen<br>Uebungen aus dem Graduale Romanum)<br>In zwei noch zu bestimmenden Stunden |                 |
- 

## Preisaufgaben.

Für das Jahr 1930 werden folgende Aufgaben zur Preisbewerbung gestellt:

1. Von der Theologischen Fakultät:  
Die Eigentumslehre Leos XIII.
2. Von der Philosophischen Fakultät:  
Die Lebensstufen bei Albertus Magnus und Thomas von Aquino.
3. Aus der Scheill-Busse-Stiftung:  
Die Lehre des Johannes Eck vom Primat des Papstes.  
Die Bearbeitungen sind in üblicher Weise bis zum 1. Dezember 1930 dem Rektor einzureichen.

**Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff.**  
(erster und zweiter Teil)

von

**Prof. D. Dr. Karl Eschweiler.**



Non enim diligitur quod penitus ignoratur;  
sed cum diligitur quod ex quantulacumque  
parte cognoscitur, ipsa efficitur dilectione,  
ut melius et plenius cognoscatur.

S. Augustinus in Joh. tract. 96.

## I.

# Vorgeschichte des Möhlerschen Kirchenbegriffs.

### § 1. Die Zuspitzung des Kirchenproblems in der Erlebnis- theologie Joh. Mich. Sailers.

1. Um das Jahr 1820, als *Joh. Adam Möhler* zu forschen anfang, war es allen Vorwärtsdenkenden klar geworden, daß der aufklärerische Rationalismus allzu viel von der Wirklichkeit unterschlagen hatte. Die Metaphysik von der besten, weil berechenbarsten, aus allen möglichen Welten war längst als anmaßendes Begriffsspiel erkannt worden; auch der praktische Vernunftglaube, der zumal im katholischen Süddeutschland noch eifrig mit der Aufklärung von Seelsorge und Gottesdienst beschäftigt war, hatte seine Selbstverständlichkeit verloren und war zu einer Angelegenheit der bloß Gebildeten geworden.

Die Kritik *Kants* hatte die theoretische Vernunft der rationalistischen Aufklärung gründlich desillusioniert. Die über das Heil der Seelen nachdenkenden Theologen interessierte naturgemäß mehr die praktische Vernunft mit ihren sittlichen Maximen und religiösen Ueberzeugungen. Und in dieser Hinsicht hat eine von der kantischen sehr verschiedene Vernunftkritik auf die Entwicklung der katholischen Theologie einen ungleich tiefer gehenden Einfluß ausgeübt. Es ist die Glaubensphilosophie des *Friedrich Heinrich Jacobi*. Der Königsberger Professor hat eine

Welt in Bewegung gesetzt durch die Art seines Fragens, wie Metaphysik überhaupt möglich sei; dem philosophierenden Kaufmann von Pempelfort ging es in seiner Kritik vor allem darum, „Leben darzustellen“ und „Dasein zu enttüllen“. Jacobi wollte die lebendige Persönlichkeit herausführen aus dem lähmenden Dilemma zwischen dogmatistischer Begriffsspekulation und skeptisch verzichtendem „So tun als ob“; er suchte nach dem unerschütterlichen Grunde, der das Wirklichkeitsbewußtsein des Menschen sicherte, — und zeigte ihn in dem Unkontrollierbarsten, was es gibt: in der Innerlichkeit des „gottvernehmenden“ Gemütes. Hier, wo das Vernünftich ganz bei sich selber ist, enthüllt sich auch das Geheimnis der Vernunftwirklichkeit: sie ist sittlich freies, vernünftiges Ich, weil und insofern sie die absolute Freiheit und Selbstwirklichkeit Gottes nicht beweist oder begreift, sondern „vernimmt“. Dieses Vernehmen des Absoluten ist der wesentliche Akt der Vernunft; dadurch wird der Mensch erst Mensch, verantwortliche Person. Jedes echt vernünftige Ichbewußtsein ist unzertrennlich und unmittelbar mit dem Gottesbewußtsein verbunden. Das ist nach Jacobi der archimedische Stützpunkt für eine Philosophie der Wirklichkeit, die sowohl die logische Stringenz des bloßen Denkens in Verstandesbegriffen als auch die kritische Sicherheit eines skeptischen Empirismus in sich begriff, ohne sich in die Sackgassen dieser beiden Richtungen zu verirren. Die Glaubensphilosophie trat auf als die befreiende Philosophie des Lebendigen und „des Menschen, wie er ist“.

So war Kants Gedanke von dem überempirischen Vernunftfaktum der Freiheit und des moralischen Gesetzes in das innerste Erfahren des Vernünftichs verlegt; der unerkennbare, aber notwendig von der Vernunft postulierte Zusammenhang zwischen philosophierendem und absolutem Ich war als das wesentliche und grundlegende Erlebnis in den Vordergrund gerückt.

Die neuere Geschichtsschreibung wird mehr als die frühere der Tatsache gerecht, daß Jacobi zwischen Kant und Fichte in die Reihe gehört.<sup>1)</sup> Die literarische Wirksamkeit des philosophie-

---

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. Joh. Ed. Erdmann, Grundriß der Gesch. der Philos. Bd. II<sup>2</sup> 1870, 366 ff. mit Rich. Kroner, Von Kant bis Hegel I 1921, 304 ff.

renden Privatmanns von Pempelfort hat entscheidend dazu beigetragen, daß der Kritizismus Kants in die grandiosen Versuche des idealistischen Absolutheitsdenkens ausgeschlagen ist. Für sich genommen zeigt die Glaubensphilosophie Jacobis alle Züge eines essayistischen und über sich hinaus treibenden Uebergangsdenkens. Sie hatte die Verbindung von Vernunft und Wirklichkeit im Faktum der Freiheit sehr beredt als den Fundamentalartikel des neuen Denkens hervorgehoben; aber Jacobi selbst zögerte, daraus die philosophischen Folgerungen zu ziehen. Sein Vernunftglaube blieb das Innigkeitserlebnis eines — wenn man so sagen darf — philosophischen Pietismus. So lebhaft auf das vernünftige Urerlebnis des Absoluten hingewiesen wurde, wie sollte aus diesem Glauben ein philosophisches Wissen von der Natur und Geschichte abgeleitet werden? Schelling und Hegel konnten daher mit dem Inhalt dieser Glaubensphilosophie nichts anfangen. Desto anziehender hat sie jene Theologen angesprochen, die in der Abkehr von allem Scholastizismus ihr Erkenntnistreben in der Frage enden ließen, wie eine lebendige religiöse Ueberzeugung zu erwecken und zu sichern sei.

2. Der weit überragende Führer einer solchen Theologie, die nach nichts anderem fragt, als wie dem religiösen Leben zu dienen sei, ist im katholischen Deutschland Joh. Mich. Sailer. Etwa seit dem Jahre 1781 sieht er seine Aufgabe darin, dem „mechanischen, begrifflichen, scholastischen Christentum“ in der Theologie ein „lebendiges, praktisches, geistliches Christentum“ entgegenzusetzen. In seinem weitläufigen Schrifttum ist auch von der Philosophie verhältnismäßig oft die Rede. Doch den genialen Seelsorger und religiösen Schriftsteller kümmert die Philosophie eigentlich nur, soweit sie damals eine seelsorgerliche Angelegenheit war. Betrachtet man den Ausgang des philosophischen Jahrhunderts unter diesem Gesichtspunkt, so erscheint es ganz natürlich, daß Sailer in dem Glaubensphilosophen seinen *philosophus* erkannt hat. Er ist ihm zeitlebens treu geblieben. Die Glaubensphilosophie ermöglichte es nämlich dem Seelsorger, das religiöse Gemüt als das eigentliche Wesen jener Vernunft zu erweisen, deren Name rings umher zur rationalistischen „Ausklärung“ oder zur skeptischen Auflösung des christlichen Glaubens mißbraucht

wurde. Andererseits konnte der religiöse Schriftsteller vom Standpunkte der Jacobischen Kritik aus die sich widersprechenden Systemversuche des Verstandesdenkens in vornehmer Zurückhaltung Revue passieren lassen; die Herzensphilosophie gestattete ein wohlwollend kritisches Gewährenlassen der Kopfphilosophie. Das literarische Werk Sailers ist ein überzeugender Beweis dafür, wie fruchtbar die Glaubensphilosophie Jacobi in der Hand eines genialen Seelsorgers werden konnte, um die Denkbedürfnisse einer apologetisch praktischen Erlebnistheologie zu befriedigen.<sup>2)</sup>

Es gibt aber in der katholischen Wirklichkeit eine Stelle, wo die theologische Anwendung das Unzulängliche und Vorläufige der Jacobischen Philosophie in empfindlicher Verstärkung an den Tag bringen mußte. Es ist die Frage nach dem Wesen der Kirche.

Vielleicht ist die Bemerkung nicht unnütz, daß es sich hier nicht um die sehr unnütze Frage handelt, ob die Wirksamkeit Sailers orthodox katholisch gewesen ist oder nicht. Wenn einzelne Katholiken und Nichtkatholiken sie gestellt haben, um sie mit einem mehr oder weniger gewundenen Ja oder Nein zu beantworten, so ist das mit solch unzulänglichen Gründen geschehen, daß diese Beiträge zur Sailerbiographie ruhig der Vergessenheit überlassen werden dürfen. Die Tatsachen der Geschichte sichern dem Andenken des ehemaligen Professors für Dogmatik in Ingolstadt, für Ethik und „Volkstheologie“ in Dillingen und für Pastoral- und Moraltheologie in Landshut den unzweideutigen Anspruch darauf, für den bedeutendsten Katholiken gehalten zu werden, der als Lehrer und Schriftsteller um die Wende des achtzehnten Jahrhunderts in Deutschland gewirkt hat. Ihm ist die überlieferte und geübte Wirklichkeit der katholischen Kirche in ihren konstitutiven Lehren und Tatsachen niemals fraglich gewesen. In diesem Zusammenhange kann es sich also nur um die Frage handeln, wie die — was das philosophische Werkzeug angeht — durchaus von Jacobi abhängige Erlebnistheologie Sailers innerhalb der selbstverständlich katholischen Existenz theoretisch zu dem Problem der Kirche Stellung genommen hat.

---

<sup>2)</sup> S. Karl Eschweiler, Joh. Michael Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus, in Festschrift für Karl Muth 1927, 292—324.

3. Die kritische Reduktion aller realen Erkenntnis auf das unmittelbare „Gottvernehmen“ der Vernunft hatte zur Folge, daß die Religion ihrem Wesen nach auf die sittlich vernünftige Gottes- und Selbsterfahrung in „Fond“ der Menschenseele eingeschränkt wurde. „Soweit das Christentum Mystizismus ist, ist es mir die einzige Philosophie, die sich gedenken läßt; um so weniger komme ich mit dem historischen Glauben fort“ — so hat Jacobi einmal selber die Bedenklichkeit seines Standpunktes vor *Lavater* brieflich bekannt. Der Katholiken Sailer machte das Historische im Glauben zunächst wenig Schwierigkeit. Er, der auch als Professor und Schriftsteller immer Seelsorger blieb, war völlig von der Frage in Anspruch genommen, wie die gewohnheitsmäßige „mechanische“ Kirchlichkeit aufgeweckt werden könne zu dem, was am Christentum Mystizismus, oder wie Jacobi sonst sagt, „Genuß des Göttlichen“ ist. Waren die Seelen einmal zu dem „Christus in uns“ erweckt, so schien die Macht der katholischen Tradition schon von selber dafür zu sorgen, daß sie auch mit dem historischen Christus, mit den Sakramenten und Dogmen der Kirche „fortkommen“ würden. Aber das war eine gefährliche Bedenkenlosigkeit gerade für eine Theologie, die unmittelbar aufs religiöse Leben einwirken wollte.

Theologisch bedeutete die Reduktion der religiösen Wirklichkeit auf den Christus in uns, daß die historische und kirchliche Objektivität des Christentums zu jenem „toten Buchstaben“ wurde, dem erst von dem subjektiv innerlichen Offenbarungserlebnis aus Sinn und Leben zugeführt werden konnte. Das sogenannte Außere sollte keineswegs geleugnet werden; im Gegenteil, Sailer macht angelegentlich darauf aufmerksam, daß dieses Außere, Historische, Kirchliche ein dem „Menschen wie er ist“ ganz angemessenes und durchaus notwendiges Erregungsmittel sei für das echte, innerliche, geistliche Christentum. Die Jacobische Philosophie ließ sich unter Umständen nützlich anwenden; doch die Kirche läßt sich nicht für private Absichten gebrauchen, ohne sie bei noch so gutem Willen zu mißbrauchen. Entweder hält man das wesentliche Christentum für eine innere Angelegenheit des Herzens, und dann wird unter dem neunten Glaubensartikel die unsichtbare Privatkirche — „der Tempel des heiligen Geistes“ — bzw. die Geisterkirche der Erweckten be-

kannt. Oder die sichtbare Kirche steht in wesentlicher Beziehung zum geistlichen Leben des Einzelnen, und dann muß sie etwas anderes sein als ein bloßes Anregungsmittel für die religiöse Subjektivität. Was sollte sie jedoch anders bedeuten können in einer Theologie, deren philosophische Voraussetzung und besondere Methode in der Erweckung des religiösen Gemütes ihr letztes Ziel fand? Sailer hat über die hl. Schrift, über die Väter-schriften, über die Heiligenverehrung geschrieben; sogar die Sakramentenlehre und liturgische Fragen wurden von ihm behandelt. Aber unentwegt ist sein Denken von dem psychologisch seelsorgerlichen Gesichtspunkt beherrscht geblieben, was daraus für das private Frömmigkeitserlebnis zu gewinnen sei.

Mit den Waffen Jacobis und Lavaters war Sailer dem selbstherrlichen Raisonement der aufklärerischen Literaten entgegengetreten — um der *praxis pietatis* willen. Der Kampf ist mit außerordentlichem Erfolge bestanden worden. Aber es geschah um einen Preis, der das gerade praktisch an die Positivität der Kirche gebundene fromme Erleben wieder zu gefährden drohte. Der Thron des popularphilosophischen Verstandes war dadurch untergraben worden, daß die religiöse Welt auf „die Region der Innigkeit“ (Sailer) zurückgeführt wurde. Was gab es aber Subjektiveres und Selbstherrlicheres als diese Innigkeit? Der Rationalismus hatte wenigstens noch einen sachlichen Anlaß, sich mit den begrifflich überlieferten Glaubensformeln der Kirche auseinander zu setzen. Auf dem konsequent behaupteten Erlebnisstandpunkt drohte dagegen alles, was außerhalb der „Region der Innigkeit“ war, zu einem religiös wesenlosen Schemen zu entschwinden. Schrift und Tradition, Dogma und Sakrament, die gesamte Objektivität der Kirche konnte dort nur mehr festgehalten werden als ein Zugeständnis an „die Menschen wie sie sind“, d. h. als ein eigentlich Nichtseinsollendes oder doch für das Wesen der Religion Zufälliges.

Die Bewegung um *Martin Boos* und *Joh. Gofner* führte in Sailers nächster Nähe den Tatbeweis, daß die Selbstverständlichkeit, mit welcher er seine Erlebnistheologie innerhalb der katholisch kirchlichen Wirklichkeit hielt, ihre Grenzen hatte. Die Kirche, die Sailer und seine besonnenen Schüler praktisch stets bekannt, mußte theologisch von neuem entdeckt werden. Und

diese theoretische Notwendigkeit erhielt durch die kirchenpolitischen Zeitverhältnisse noch den Charakter eines allgemeinen praktischen Bedürfnisses.

## § 2. Uebersicht über die wichtigsten Lösungsversuche vor Möhler.

1. Sailer hat seine Erlebnistheologie schon in der Dillinger Zeit ausgebildet, <sup>so</sup> in den schwülen Jahren unmittelbar vor dem Ausbruch der französischen Revolution. Sie wurde bald von gleich gestimmten Regungen im katholischen Deutschland und in der Schweiz aufgenommen und verstärkt; es sei nur an den Kreis um die Fürstin Gallitzin in Münster erinnert. Sailers Einfluß setzte sich allmählich durch; und seine Theologie wurde zur Ueberzeugung der regsamsten Katholiken, als die Säkularisation die alte Landesherrlichkeit der Klöster, Stifte und Bistümer aufhob. Dieser ungeheure Umsturz in der kirchlichen Verfassung des deutschen Katholizismus sollte bald vom Wiener Kongreß sanktioniert werden.

Wie kurzsichtig waren doch die Kirchentheologen des Febronianismus gewesen! Sie hatten versucht, die wankende Fürstenmacht der Bischöfe durch Verstärkung oder Versteifung ihrer geistlichen Gewalt zu stützen; aus der Kleinwelt der Reichsländer heraus gesehen, schien ja das Dasein der katholischen Kirche im alten Deutschland ganz entscheidend durch die Macht der Fürstbischöfe bedingt zu sein. Nun lag diese Welt in Trümmern. Da war es zu einer Frage zweiter Ordnung geworden, ob die Quinquennalfakultäten in den Rechtsquellen begründet seien, ob der Rekurs der kirchlichen Untertanen ans päpstliche Gericht gestattet sei usw. Die im Reichsdeputationshauptschluß und Wiener Kongreß statuierte neue Epoche der Kirchengeschichte stellte die deutschen katholischen Theologen vor eine andere Frage: Es ging nicht so sehr darum, was richtiges Kirchenrecht sei; der Sinn der Kirche überhaupt war zur Frage gestellt.

Es ist bezeichnend, daß *Jos. de Maistre*, der große Schriftsteller der französischen Restauration, im damaligen Deutschland auf die katholischen Theologen am wenigsten eingewirkt hat <sup>3)</sup>.

<sup>3)</sup> S. Fritz Vigner, Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum, in Historische Zeitschrift Bd. 111 (1913), 540 ff.

Sein europäisch politisch gerichteter Vortrag des Kirchenproblems hat die auf das Vatikanum hineilende Entwicklung mächtig gefördert; aber diese überwiegend politische Auffassung entsprach zu wenig der eigentümlichen Lage und den unmittelbaren Bedürfnissen der deutschen katholischen Theologie. Ihr war in dringlichster Weise als nächste Aufgabe gestellt, das religiöse Wesen der Kirche zum Bewußtsein zu bringen, wenn sich der Katholizismus in der gänzlich veränderten Staatsordnung gegenüber dem mitbürgerlichen Protestantismus und Rationalismus behaupten sollte.

*Sailers* Anweisung zum Rückzug ins „paradiesische Kabinettchen der Innigkeit“ (*Sailer*) war die erfolgreichste Anleitung, den Schlag der Säkularisation, diesen Umsturz des kirchlichen Bestandes in Deutschland, nicht zur Betäubung des religiösen Lebens in den Seelen werden zu lassen. *Georg Hermes* suchte festen Halt nicht im unmittelbaren Gotterleben, sondern in dem durch alle Zweifel hindurchgeführten Nachweis, daß das Festhalten an der kirchlichen Ueberlieferung eine unerläßliche Bedingung des Grundgebotes der praktischen Vernunft sei: „die Menschenwürde in sich und in anderen rein darzustellen und zu erhalten“. Kleinere Geister wie *Oberthür*, *Dobmayer*, *Galura* und *Brenner* versuchten über die kirchliche Not der Zeit hinwegzukommen mit dem Gedanken, die christkatholische Kirche sei doch die vollendetste Erscheinung jenes ethischen Vereines, der mit seinen unwandelbaren Moralgesetzen und seinen unauslöschlichen Glückseligkeitshoffnungen alle Grenzen von Raum und Zeit überschreitet und von Christus als das Reich Gottes verkündigt ist.<sup>4)</sup> Das alles konnte aber nur ein erster Notbehelf sein.

Mochten die Theologen sich der Kritik Kants bedienen, um die katholische Existenz ans bürgerliche moralische Gewissen anzuheften, oder mochte man im Zuge der Geniezeit die Glaubensphilosophie Jacobis gebrauchen, um den Rückzug in die „Region

---

4) Ueber *Hermes* s. *Karl Eschweiler*, Die zwei Wege der neueren Theologie 1926, 81—130; über *Dobmayer* s. *August Reatz* in *Tübinger Theolog. Quartalschrift* 1916, 76—112; über die drei anderen der früheren „Reichs-Gottes“-Theologen s. *Reatz*, Reformversuche in der katholischen Dogmatik Deutschlands zu Beginn des 19. Jahrhunderts, Freiburg theol. Dissert. 1917.

der Innigkeit“ philosophisch-theologisch zu rechtfertigen, beide Wege sind nur verlegene Auskünfte über das eigentliche Problem der Zeit. Die religiöse Subjektivität des Katholiken ist bedingt durch das Dasein der katholischen Kirche; und was diese Kirche im religiösen Leben sei, das war die Frage, die den Theologen mit realer Eindringlichkeit gestellt war. Mit anderen Worten: Es war gefordert, aus der privaten Gemüts- oder Gewissensinnerlichkeit herauszukommen zu den objektiv kirchlichen Voraussetzungen der individuellen Religiosität. Es nützte nichts, sich auf die Transzendentalität eines sogenannten Vernunftfaktums zu berufen, wo es gerade galt, das ungeheure Zeitereignis der Säkularisation theologisch zu verstehen.

2. Aus dem Gefühl der Diskrepanz der Glaubensphilosophie mit den theologischen Notwendigkeiten ist schon *Sailer* selbst die Erleuchtung gekommen: „Mein Rat ist der: Wäre es denn nicht besser getan, wenn die Philosophie als ein lebendiges Heimweh nach der Wahrheit nicht bloß mit dem Glauben an Gott, sondern, um etwas ganzes zu gewinnen, zugleich mit der Geschichte der göttlichen Offenbarungen und zunächst mit der Geschichte des Christentums in einen brüderlichen Bund träte?“<sup>5)</sup> Dieser Rat lag — wie ungefähr alles bei *Sailer* — sozusagen in der Luft. *Herder* hatte schon seit langem auf die Geschichte und besonders auf ihre religiöse Bedeutung hingewiesen; und die Väter der Romantik *Novalis*, *Fr. Schlegel* und *Adam Müller* machten die Theologen auf das rettende Prinzip der Tradition aufmerksam. Die isolierte Subjektivität ist nichts; sie ist lebendig nur in der Gemeinschaft und sie bekommt nur Inhalt und Bedeutung durch die Geschichte. Zumal die religiöse Subjektivität lebt durch die Geschichte; hier und nicht im abstrakten Bewußtsein ist das Wirkungsfeld der göttlichen Vorsehung und Offenbarung.

So macht sich denn *Sailers* bedeutendster Schüler, der Schweizer *Alois Gügler*, daran, die Bücher der heiligen Schrift spekulativ als Aussprache der innersten Weisheit Gottes und als Entwicklungsgeschichte des religiösen Genies in den heiligen

---

<sup>5)</sup> Sämtliche Werke, unter Anleitung des Verfassers herausgegeben von Jos. Widmer (Sulzbach 1830—41), 39. Bd., 404.

Sängern, Propheten und Aposteln zu deuten. Die „praktische Schriftbetrachtung“, die Gügler bei seinem Meister gelernt, war vom privaten Frömmigkeitserlebnis in die Breite eines religiösen Traditionserlebnisses übertragen. Der Zusammenhang mit Herders „Aeltester Urkunde“ und „Vom Geiste der ebräischen Poesie“ ist offensichtlich <sup>6)</sup>.

Sailers Fakultätskollege von Dillingen und Landshut, *Benedikt Patriz Zimmer*, hielt sich, nachdem er es zunächst mit Fichte versucht hatte, an den Idealrealismus *Schellings*. In seiner 1809 herausgegebenen „Philosophischen Untersuchung über den allgemeinen Verfall des menschlichen Geschlechtes“ versucht er, den Staat und sein zeitentsprechendes Verhältnis zur Kirche abzuleiten aus den ewigen Ideen, die als absolutes Wesen, als Schöpfung und Menschwerdung des Menschen, als Fall und Verfall in diese Endlichkeit und als Religion und der in ihr enthaltenen Wiederverbindung der Menschen mit dem Absoluten mittels der christlichen Tradition gegeben sind. Für Zimmer ist „der Staat die reale Darstellung des Menschgewordenseins und der Menschwerdung durch Religion“ (a. a. O. 141, 224). Die zum Wesen des Staates gehörige Religion besteht aber in dem allen Menschen als Menschen zugehörigen „Gefühl Gottes und der ewigen Verhältnisse“, die zumal in der Idee der Schöpfung enthalten sind, und in dem „Gefühl des Abfalls und der notwendigen Wiederherstellung jener ewigen Verhältnisse“. Diese allgemeine und im strengen Sinne staatsnotwendige Religiosität ist zu unterscheiden, wenn auch nicht zu trennen, von jenem „Offenbarwerden“ des religiösen Menschheitsgefühls, das sich in den geschichtlichen Religionen und in der christlichen (!) Kirche über das konkrete „Wie“ von Fall und Versöhnung ausspricht. Vernünftigerweise können darum nach Zimmer Staat und Kirche sich nicht „berühren“, wenn sie faktisch auch nicht ganz voneinander getrennt werden können (186 u. 197 ff.) <sup>7)</sup>

<sup>6)</sup> S. Karl Werner, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart 1866, 363—370.

<sup>7)</sup> A. a. O. 141 u. 224, 186 u. 197 ff. Das Biographische über Zimmer in dem Artikel von Friedr. Lauchert in Allg. Deutsche Biographie Bd. 45, 242—248.

In diesem Zusammenhang ist vor allem bemerkenswert, daß Zimmer es für notwendig hält, die referierte Konstruktion des Verhältnisses von Religion und Staat im zweiten und dritten Teile seines Buches an der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie von den Joniern her bis herab auf Kant zu verifizieren. Auch das letzte Werk dieses ersten katholischen Schellingianers: „Untersuchung über den Begriff und die Gesetze der Geschichte, über die angeblichen Mythen im ersten Buch Mosis und über Offenbarung und Heidentum, als Einleitung in die Geschichte des menschlichen Geschlechtes, insofern sie Geschichte der alten Welt ist“ — dieser Titel läßt schon erkennen, wie die ideale Anschauung des Absoluten sich am allerwenigsten bei den katholischen Theologen absolut setzen konnte, sondern sofort in Geschichte und Ueberlieferung Halt suchen mußte.

3. Doch Geschichte und Menschheit sind noch nicht Kirche, zumal nicht die Kirche. In dieser Hinsicht macht es keinen wesentlichen Unterschied, ob der historische Christus als Mittel zum moralisch pietistischen „Jesus in uns“ oder als Vehikel zur idealen Anschauung gebraucht wird; beides ist noch Privatsache. Wie sollte aber da herauszukommen sein zur konkreten kirchlichen Wirklichkeit?

Dazu hat merkwürdiger Weise *Friedrich Schleiermacher* den deutschen katholischen Theologen den ersten Fingerzeig gegeben. Schon die vierte seiner „Reden über die Religion“ (1799) war ein damals auffallender Ruf zur Kirche, enthusiastisch für die unsichtbar triumphierende Kirche der Künstler in der Religion, pietistisch reserviert aber noch gegenüber der Lehrlingskirche, wie sie da ist. In der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ (1811) betont Schleiermacher, daß es für die Methode der eigentlichen, d. i. positiven Theologie konstitutiv sei, einem kirchlich konfessionellen Zwecke zu dienen. Und er hat das Programm der „Kurzen Darstellung“ großartig ausgeführt in „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt“ (1821). Die ersehnte Verbindung der religiös sentimentalen oder spekulativen Innerlichkeit mit der sichtbaren Kirche schien also durch den neu-protestantischen „Kirchenvater“ hergestellt zu sein.

Man braucht sich mit Heinrich Scholz<sup>8)</sup> keineswegs darüber zu wundern, daß Schleiermachers Anregung zu einer bewußt kirchlichen Theologie — dieses für den neueren Protestantismus unerhört Neue der „Kurzen Darstellung“ — zunächst von den evangelischen Theologen unbeachtet geblieben und zuerst von einem katholischen Theologen aufgegriffen worden ist. Dieser theologisch gewekteste Leser der Schleiermacherschen Schriften ist der Patriarch der katholischen Tübinger Schule, *Joh. Sebastian Drey*. In seiner 1819 erschienenen „Kurzen Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System“ heißt es im § 34 programmatisch: „Denn die Kirche ist die wahre Basis alles theologischen Wissens. Von ihr und durch sie erhält der Theologe den empirisch gegebenen Stoff desselben; durch Beziehung auf sie müssen alle seine Begriffe erst Realität gewinnen; außerdem laufen sie in luftige, haltungslose Spekulationen aus . . . Die Kirche ist für den Theologen dasselbe, was für die Rechtswissenschaft der Staat . . .“<sup>9)</sup>.

Die formale Ähnlichkeit zwischen den Methoden der Theologie und der Rechtswissenschaft ist schon von Leibniz hervorgehoben worden. Tatsächlich verläuft die Geschichte beider Disziplinen seit der Renaissance in auffälliger Parallele<sup>10)</sup>. Der dialektischen Absonderung eines reinen Naturstandes bzw. einer individuell vernünftigen Glaubensgewißheit und Willensfreiheit, womit die Barockscholastik das Natürlich-Menschliche als ein in sich Abgeschlossenes dem Uebernatürlich-Göttlichen gegenübersetzte, damit das freie Vernunftindividuum sich der Gnade Christi um so bewußter zuwenden und mit um so lebhafterem Verantwortungsgefühl sie in und durch die Kirche verbreiten könne, — dieser Barocktheologie entsprach jene stoizistische Naturrechtslehre des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts.

<sup>8)</sup> In der Einleitung (S. XVI) zu der neuen Ausgabe von Schleiermachers „Kurzer Darstellung“ 1910 (Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus, 10. Heft).

<sup>9)</sup> Im Original nicht gesperrt.

<sup>10)</sup> Einige Literatur darüber bei Albert Lang, *Die Loci communes* des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises 1925, 37.

die dem aufkommenden Bourgeois das positive Gesetz des Staates durch das Naturgesetz als absolut gültiges Recht vermitteln wollte. Als dann das freie Vernunftwesen in der Aufklärung daranging, seine dialektisch theologische Absonderung zu jenem „natürlichen System“ auszuweiten, worin die christliche Gnadenordnung, falls sie nicht überhaupt geleugnet wurde, nur mehr als äußerster Horizont Platz hatte, — da kam gleichzeitig auch jenes revolutionäre Naturrecht, wonach die Legitimität der Staatsgewalt zu einer Quantitätsfunktion der *volonté générale* wurde. Und endlich in der Epoche, die uns hier beschäftigt, suchen Theologen wie Juristen auf durchaus entsprechende Weise ihre Prinzipien in der Positivität der Geschichte.

4. Drey führt in seiner „Kurzen Einleitung“ die Anregung Schleiermachers durch, die im engeren Sinn theologische Methode auf das Dasein von Kirche und Konfession zu gründen; er bemerkt zudem, daß ein fruchtbares und die kirchliche Entwicklung organisch förderndes Studium der Theologie nur möglich sei, wenn der Theologe von einer tiefen Liebe zur Kirche erfüllt sei. Das gilt jedoch zunächst nur für die historische Propädeutik (Bibelfächer, Konfessionskunde) und für die speziellen Fächer der „wissenschaftlichen Theologie“. „Wissenschaftlich“ heißt bei Drey aber durchaus schellingianisch soviel wie „systematisch“ = „aus Ideen konstruierend“. Die wichtigsten der speziellen „wissenschaftlichen“ Fächer sind Dogmatik, Moral und systematisches Kirchenrecht. Die Kirchengeschichte bildet bei Drey das Zwischenglied zwischen den propädeutischen, rein positiven Fächern und der wissenschaftlichen Theologie; sie verfährt, was die äußere Geschichte des Christentums angeht, mehr positiv und, was die innere Geschichte (die Entwicklung des „christlichen Geistes“) betrifft, mehr aus Ideen konstruierend. Nun aber unterscheidet Drey von allen besonderen Disziplinen, den positiven sowohl wie den wissenschaftlichen, „eine allgemeine Grundlegung der Theologie als Wissenschaft“, die er auch „christliche Religionsphilosophie“ oder einfach „Apologetik“ nennt. Wie verhält sich nun diese sozusagen „wissenschaftlichste“ Theologie zur Kirche?

Das wird in § 222 ff. der „Kurzen Einleitung“ dargelegt. Zunächst die Definition der theologischen Grundwissenschaft: „Die allgemeine Grundlegung der Theologie als Wissenschaft ist ihrem Geiste nach die philosophische Konstruktion des Wesens des Christentums“. Sie kann ihr Ziel auf zwei Wegen erstreben, indem sie das Wesen des Christentums entweder als abstrakte Lehre oder als lebendige gemeinschaftsbildende Kraft zu begreifen versucht. Auf dem ersten Wege wird „das Wesen des Systems der christlichen Religion“, auf dem anderen „das Wesen der christlichen (!) Kirche“ erkannt. Aber es ist für Drey schon fast selbstverständlich geworden, daß diese allgemeine Wesensphilosophie des Christentums, welchen von den beiden Wegen sie auch gehen mag, die positiven Geschichtskennntnisse der allgemeinen Religionsgeschichte, der Bibelfächer und der christlichen Kirchengeschichte voraussetzt. Denn: „Es ist unmöglich, nach dem Wesen eines Dinges zu fragen, welches nicht gegeben und als Gegebenes bekannt ist“. Die wissenschaftliche Theologie hat die Aufgabe, die Stoffsammlungsarbeit der historischen Disziplinen dadurch zu vollenden, daß die so festgestellte Lehr- und Lebensüberlieferung „auf eine Idee als ein durch Vernunftanschauung unmittelbar gewisses zurückgeführt wird“ (§ 46). Die theologische Grundwissenschaft (= christliche Religionsphilosophie = Apologetik) hat demgemäß die Aufgabe, die allgemeinste Grundidee oder, wie Drey auch sagt, „die Zentralidee des Christentums“ herauszustellen und zu analysieren. Nach Drey ist das — fast möchte man sagen natürlich — die Idee vom „Reiche Gottes“. Der damals geläufige Sinn dieses biblischen Ausdrucks war ja weitläufig genug, um sowohl alle Denominationen von Christentum samt Judentum und Islam wie auch alles, was sich im Heidentum an Moralität und religiösem Gefühl feststellen ließ, zu umschließen.

Aber die Idee eines solchen allgemeinen „moralischen Reiches im Universum“, wie seine in Christus vollendete Offenbarung im § 59 bezeichnet wird, ist ebensowenig wie Fichtes „moralische Weltordnung“<sup>11)</sup> ein realer Kirchenbegriff. Und dabei war es

<sup>11)</sup> § 263 heißt es: „Die religiöse Grundanschauung des Christentums und daher die Grundidee der christlichen Theologie ist die Idee von einem Reiche Gottes als moralischer Weltordnung“.

doch die Absicht Dreys, die theologische Methode grundsätzlich an die Wirklichkeit der Kirche zu binden.

5. Zwischen der Betonung der kirchlichen Positivität und dem Bemühen, der Theologie den schellingianischen Wissenschaftsbegriff unterzulegen, klafft ein Widerspruch, den Drey einfach stehen gelassen hat. Sein gerader Sinn macht nicht viel Umstände, um wenigstens dialektisch eine sogenannte Vermittlung herzustellen. Er weist allerdings in § 256 ff darauf hin, daß in jeder lebendigen Ueberlieferung ein fixes, abgeschlossenes Element von einem beweglichen zu unterscheiden sei und daß die spezifische Aufgabe einer wissenschaftlichen Dogmatik (!), die nicht bloße „Symbolik“ sei, darin bestehe, durch klärende Fortbildung des beweglichen Elementes „der Kirche in die Hände zu arbeiten“ d. h. zu seiner allgemein kirchlichen Fixierung im Dogma beizutragen. Andererseits steht er aber nicht an, das eigentliche Ziel der „idealen Konstruktion des Wesens des Christentums“, also der christlichen Religionsphilosophie oder Apologetik, dahin zu bestimmen, „daß man das gegebene Christentum der Form der Zufälligkeit, in der es wie alles Gegebene in der gemeinen Geschichtsanschauung erscheint, zu entreißen und es im Ganzen auf einen Standpunkt der Betrachtung zu erheben weiß, auf welchem es als eine notwendige Erscheinung begriffen wird.“ Das ist nun aber ein Standpunkt der Betrachtung, auf dem — wenigstens für einen katholischen Theologen — nichts mehr zu sehen war, auch wenn er seine Denkmethode dem Idealrealismus anvertraut hatte.

Drey fand in *Schellings* „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“, die 1803 in Tübingen erschienen waren, „einzelne sehr zu beherzigende Bemerkungen über eine wissenschaftlichere Behandlung der Theologie“ (§ 84). Namentlich die neunte Vorlesung ist allerdings brilliantester Schelling. Durch die realidealistische Dialektik, die der Schluß der Vorlesung über das exoterische (= kirchliche) und esoterische Christentum brachte, hätte sich der katholische Tübinger schon faszinieren lassen, wenn das nicht bloße Dialektik gewesen, sondern zur ideal realen Anschauung hätte gebracht werden können. Vergeblich sucht Drey nach der realen Verbindung von kirchlicher und idealistischer The-

ologie. Am Ende muß er einsehen und schon in seiner „Kurzen Einleitung“ (§ 250) bekennen, „die wissenschaftliche Theologie könne jetzt noch nicht rein existieren“; denn sogar in den Vorarbeiten, welche die historischen Disziplinen der wissenschaftlichen Theologie zu leisten habe, „trete überall die Ansicht der kirchlichen Partei — d. i. der verschiedenen christlichen Konfessionen — ein“. <sup>12)</sup>

Der Weg der idealistischen Konstruktion von christlicher Religion und Kirche ist seit B. P. Zimmer von vielen Theologen begangen worden; dazu trieb die sehr reale und praktische Notwendigkeit, das Natürliche-Rationale-Menschliche im göttlichen Glauben, das damals in der politischen und geistigen Verfassung des deutschen Katholizismus auf eigentümliche Weise problematisch geworden war, in der zeitmächtigen Geltung der „absoluten Philosophie“ zu begründen. Es lag aber ein nur von wenigen bemerkter Widerspruch darin, die Theologie so zu behandeln, als ob sie absolute Philosophie wäre, und eben dadurch die katholische Existenz denkerisch behaupten zu wollen. Denn was war erreicht, wenn die kirchlichen Dogmen der Trinität, der Schöpfung, des Sündenfalls, der Menschwerdung usw. auch als <sup>13)</sup> ewige und in der „Anschauung“ des Absoluten unmittelbar gewisse Vernunftideen nachgewiesen waren? Sailers „paradiesisches Kabinettchen der Innigkeit“ hatte sich nur in den Ideentempel des absoluten spekulativen Bewußtseins verwandelt; das will sagen: Das durch die politischen und geistigen Zeitverhältnisse empfindlich nahe gerückte Problem der Kirche konnte auf diesem Wege nicht gelöst werden. Die Geschichte und ihre Gegebenheit für das spekulative Bewußtsein wurde betont, um aus der indi-

<sup>12)</sup> Drey hat den Schelling-Schleiermacherschen Begriff der „wissenschaftlichen Theologie“ förmlich zurückgenommen im Vorwort zum 1. Band seiner „Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung“, deren erste Auflage 1858, im Todesjahr Möhlers, erschienen ist.

<sup>13)</sup> Die Ausdrücke „Als ob“ und „Auch als“ sind die echt formalen Formeln, die das Unwesen der methodisch von einer isolierten Vernünftigkeit ausgehenden Theologie überhaupt ausdrücken; vgl. Karl Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie, 126 ff., 1807 f.; und derselbe, Eine neue Kontroverse über das Verhältnis von Glauben und Wissen, in Bonner Zeitschr. für Theologie und Seelsorge 1926, 271 ff.

viduellen Subjektivität herauszukommen; Schellings Idealrealismus wie auch seine spätere „positive Philosophie“ entäußerte aber die geschichtliche Wirklichkeit wieder zum leeren „Daß“ für die Fülle des „Wie“ und „Was“ im spekulierenden Bewußtsein.

Es ist das große Verdienst Joh. Seb. Dreys, den inneren Widerspruch des idealistischen Philosophierens mit einem existentiell katholischen Denken in seiner eigenen Arbeit sofort gemerkt und ausgesprochen zu haben. Damit war die zeitgerechte Aporie des Kirchenproblems aufgestellt, die den größten der katholischen Tübinger zu der bedeutendsten Leistung in der Geschichte der neueren Theologie geführt hat.

### § 3. Allgemeine Merkmale des Möhlerschen Kirchenbegriffs.

1. *Joh. Adam Möhler*<sup>14)</sup> war aus Neigung und Beruf Kirchenhistoriker und nicht wie sein Hauptlehrer Drey systematischer Theologe von Fach. Möhler sprach die menschlichen und göttlichen Dinge an, insofern sie lebendiges Werden, ein in Geschichte sich entfaltendes Sein darstellen. Seine Geschichtsauffassung ist nicht die positivistische der sogenannten „reinen Historie“. Sein Auge war von Natur aus zu hell und durch die große Philosophie der Zeit zu kritisch gerichtet, als daß ihm die Beschränkung auf

<sup>14)</sup> Literatur über Möhler s. das Verzeichnis in „Joh. Adam Möhler Bd. I Gesammelte Aktenstücke und Briefe“, herausgegeben und eingeleitet von Stephan Lösch (o. J., Das *Imprimatur* v. 14. Jan. 1928) XXII ff. Das Buch wird von uns weiter zitiert als Möhler-Lösch I.

Die Werke Möhlers werden unter folgenden Abkürzungen zitiert:  
 Einheit = Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, 1825. — Der Text dieser ersten und einzig Möhlerschen Ausgabe ist neu gedruckt und mit einem Anhang von wichtigen Ergänzungen aus Möhlers handschriftlichem Nachlaß vermehrt worden in der Ausgabe von F. J. Vierneisel 1925. Nach dieser Neuauflage der Einheit werden die Seitenzahlen (neben den §-Nummern) zitiert.

Athanasius = Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, zwei Bände 1827.

Symbolik = Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen



die bloße Feststellung und Wiedergabe der geschichtlichen Daten nicht als zweifelhafte Meisterschaft hätte erscheinen müssen. Möhler hat von Anfang an in dem unvoreingenommenen Aufsuchen und kritischen Sichten der Quellen das notwendige Organon des Historikers gesehen; und die oberste Regel der geschichtlichen Methode, vom Gegenwärtigen zu abstrahieren und das Urteil allein durch die quellenmäßige Gegebenheit bestimmen zu lassen, ist Möhlers bewußte Maxime gewesen. Und seine Umgebung bot die günstigsten Bedingungen, daß er diese Maxime sich nicht bloß vorgesagt, sondern in der Forschung wie in der Darstellung ungehindert befolgt hat.

Denn was einen bei jeder Begegnung mit der alten Tübinger Schule noch heute nach hundert Jahren wie ein frischer Frühling anweht, das ist die natürliche Ungezwungenheit und Selbstverständlichkeit, mit der diese Theologen versucht haben, die fortschrittlichsten Ideen ihrer Moderne für den Katholizismus in Anspruch zu nehmen. An keinem Orte im damaligen Deutschland hat man sich weniger Sorge gemacht um ein zügiges Andemonstrieren des Christentums; es ist ja um des praktischen Erfolges willen stets genötigt, den Zeitgeist bloß methodisch ernst zu nehmen. Der Schulpatriarch hat zwar sein erst 1838 erschienenes Werk Apologetik genannt, und an den Namen *Drey* wird oft — allerdings irrig — das Aufkommen einer systematisch apologetischen Disziplin geknüpft, die von der althergebrachten, mehr

---

Bekennnisschriften 1. Aufl. 1832, 2. Aufl. 1833, 3. Aufl. 1834, 4. Aufl. 1835, 5. Aufl. 1838. Die Auflagen werden durch Anfügung der betreffenden Ziffer an das Kennwort Symbolik bezeichnet.

Neue Unters. = Neue Untersuchung der Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten. Eine Verteidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Prof. Dr. Baur in Tübingen, 1834. Die zweite noch von Möhler durchgesehene Auflage erschien 1835.

Kirch. Gesch. = Kirchengeschichte von J. A. Möhler, herausgegeben von P. Bonif. Gams O.S.B. 5 Bände 1867—70.

Ges. Schr. = J. A. Möhlers gesammelte Schriften und Aufsätze, herausgegeben von J. J. Ign. Döllinger. 2 Bände 1839—40. Die in diese Sammlung nicht aufgenommenen Aufsätze und Rezensionen Möhlers in der Tübinger Theologischen Quartalsschrift werden zitiert unter dem Zeichen TQ. 1823 u. s. w.

praktischen Apologie des Christentums und der Kirche wesentlich verschieden sein soll; aber Dreys Werk ist tatsächlich eine idealistische Theorie von Religion und Offenbarung. Der Geist der jungen Tübinger Fakultät kann mit der politischen Analogie des Konservativismus nicht bezeichnet werden. Im Verhältnis zu der von Bengel geführten protestantischen Fakultät wirkte der Katholizismus des Praktikers Hirscher nicht nur, sondern mehr noch der eigentlichen Theologen Drey und Möhler in Tübingen tatsächlich als Prinzip des Fortschritts.<sup>15)</sup> Hier wurden Schelling und Schleiermacher und bald auch Hegel aufgenommen, weil und insofern das wahrhaft Fruchtbare in ihnen instinktsicher erkannt wurde, nicht aber weil mit diesen Großmächten der Zeit apologetisch gerechnet werden mußte. Die Unbefangenheit der katholischen Tübinger in der Rezeption des deutschen Idealismus ist charakteristisch verschieden von der Unbekümmertheit, zu der sich der apologetische Eifer anderswo hinreißen ließ. Drey und Möhler, wie nach ihnen auch noch Staudenmaier und Kuhn, sind von Anfang an und ständig überzeugt gewesen, daß ihr substantiell katholisches Denken sich nicht ohne weiteres mit dem absoluten Philosophieren der Romantiker identifizieren ließ; am wenigsten lag ihnen der sonst so beliebte Ausweg der apologetischen „Als ob“-Identität. Aber sie waren guten Mutes; ihr katholischer Glaube an den menschengewordenen Logos werde sich am Ende doch als die wahre absolute Philosophie herausstellen.

Drey mochte in der Zeit nach seiner „Kurzen Einleitung“ weiter darüber nachgrübeln, wie sich der Standpunkt der absoluten Idealphilosophie mit der unbedingten Positivität der Glaubenswirklichkeit am Ende doch noch vereinbaren ließe; sein junger Schüler war in diesem Punkte bald über den Lehrer hinaus. Möhler ist es gewiß, daß die Kirche „selbst die höchste Philosophie ist.“<sup>16)</sup> So hat es sich in Tübingen ereignet, daß Schelling, Schleiermacher und Hegel fruchtbar werden konnten für die Ausbildung einer Theologie, deren Erkenntnisstreben aus sich heraus zur Symbolik Möhlers gekommen ist. Ende 1854 hat

15) Vgl. K. Klüpfel, Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen 1849, 444 u. 446.

16) Einheit (§ 40) 95; TQ. 1826, 87.

Möhler anlässlich der Ablehnung seines Erstlingswerkes „Die Einheit in der Kirche“ durch den Erzbischof v. Spiegel in einem amtlichen Briefe erklärt, daß er von dort aus zur Symbolik gekommen sei „auf dem Wege innerer Fortbildung, ohne die geringste äußere Veranlassung“. <sup>17)</sup> Die Geschichte versagt jedes Recht, dieses stolze Bekenntnis des größten Tübingers für eine Selbsttäuschung zu halten.

Möhlers Beispiel — und im entsprechenden Verhältnis auch das Beispiel Dreys, Staudenmaiers und Kuhns — steht in der Geschichte der neueren katholischen Theologie gewiß vereinzelt da; außerhalb Tübingens hat der Einfluß des deutschen Idealismus anstatt zu einer Förderung vielmehr zu einer Verkümmern der Theologie geführt. Zudem kann der gegenwärtige Zustand der Zeitphilosophie kaum eine nächste Gelegenheit zu dem absonderlichen Versuche bieten, dieses Beispiel als Vorbild zu nehmen. Die scholastische Tradition ist normalerweise eine lebensnotwendige Bedingung nicht nur für das sichere Weitergeben, sondern ebenso für die theologisch fruchtbare Entfaltung des katholischen Glaubensgutes. Von diesem Gesichtspunkt aus hat es einen guten Sinn, mit *Georges Goyau* Möhler *des qualités d'inventeur* zuzusprechen und ihn *le théologien le plus autodidacte des temps modernes* zu nennen <sup>18)</sup>.

2. Möhlers Geschichtsauffassung ist also im weitesten Umfang vom deutschen Idealismus bestimmt. Oben wurde schon auf die schellingianische „Konstruktion aus Ideen“ hingewiesen, die Drey als Aufgabe der über die bloß feststellende Historie hinausgehenden Kirchengeschichte ansah; namentlich sollte das für die „innere Geschichte des Christentums“ gelten. Ueber diese historische Konstruktion setzte Drey die spekulative Re-Konstruktionsaufgabe der wissenschaftlich systematischen Disziplinen der Dogmatik, Moral und des Kirchenrechts; und als Grundlegung alles diesen sah er noch die absolute „Konstruktion des Wesens des Christentums“ als mögliche Aufgabe der christlichen Religionsphilosophie oder Apologetik. Wir bemerkten dabei, wie

<sup>17)</sup> Möhler-Lösch 213.

<sup>18)</sup> K. Bihlmeyer, J. A. Möhler als Kirchenhistoriker, seine Leistungen und Methode TQ. 1919 (134—198) 188.

die „Kurze Einleitung“ das Festfahren Dreys in dem Gegensatz Positiv-Kirchlich und Konstruktiv-Idealistisch offen zu erkennen gab. Möhler geht nur dieser unlösbaren Schwierigkeit des Meisters aus dem Wege und schafft sich mit genialer Sicherheit gleich am Anfang freie Bahn. Er leugnet zwar noch nicht, daß eine solche spekulative Konstruktion der Glaubenswirklichkeit aus allgemeinen Ideen überhaupt möglich sei. Aber anknüpfend an Dreys Unterscheidung zwischen dem fest allgemeinen und dem beweglichen Element in der kirchlichen Ueberlieferung, verweist er das spekulative Interesse auf das veränderliche Element, das die Kirche nicht als solche angeht, sondern die philosophierenden Glieder, die Schulen in der Kirche. Die Spekulation ist ihrer Natur nach nur Sache der Wenigen und dem Wechsel der Schulen unterworfen. Das Substantielle der kirchlichen Ueberlieferung, wodurch die Kirche als die Gemeinschaft der Vielen da ist, kann nicht von der Spekulation hergestellt werden; es ist, wie der Lehrer Drey zugeben mußte, gegeben, ist Sache „des historischen Standpunktes“.

Schon 1823, also im ersten Jahre seiner publizistischen Tätigkeit, erinnert Möhler in der Rezension einer protestantischen Apologetik daran, daß zwar „die ideale Ansicht des christlichen Glaubens in der katholischen Theologie so alt ist als diese selbst“. Die Spekulation der Väter und Scholastiker beweise das. Und die Häupter der neuesten Philosophie hätten selber bekannt, daß ihre Ideen bei den katholischen Theologen Eingang fänden, bei den protestantischen nicht. „Wenn aber die katholische Kirche, während dem sie die ideale Darstellung des Christenglaubens der Schule überließ, für sich und die große Mehrheit ihrer Glieder den historischen Standpunkt festhielt, so hat sie hierin nicht nur aus den besten, in der Bibel selbst liegenden Gründen, sondern aus dem vollkommensten Selbstgefühl einer Kirche und ihrer Bestimmung gehandelt.“<sup>19)</sup>

Das ist im Keime schon der ganze Möhler! Sowohl die pietistische „kopflose“ Innerlichkeit Jacobi-Sailers wie die ideale Anschauung der theologischen Schellingianer sind aufgehoben in „das Selbstgefühl der Kirche“. Es ist sehr wichtig zu beachten,

<sup>19)</sup> TQ. 1823, 460 (Die Sperrung ist nicht original).

daß Möhlers Betonung des historischen Standpunktes keineswegs einer mehr oder weniger verhüllten Verzweiflung an der philosophisch theologischen Spekulation entsprungen ist, wie es im Zeitalter der Pétau, Thomassin und der Mauriner zu beobachten ist. Möhler hat ebenso wie Drey die große Philosophie seiner Zeit positiv gewürdigt, soweit es die katholische Existenz nur zuließ. Das Geschichtliche ist ihm das entscheidend Wichtige geworden, weil er in ihm die objektive Realität des Idealen erkannt hat. Das innerlich ideale Anschauen ist für sich das bloß Individuelle, Subjektive; die in der Geschichte sich objektivierende Idee ist das Allgemeine, Objektive (zwei Jahre nach Dreys „Kurzer Einleitung“ waren 1821 *Hegels* „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ erschienen!).

Die Geschichtsauffassung Möhlers ist als „historischer Idealismus“ zu kennzeichnen. Das Gewesene soll als fortschreitende — oder verkümmernde — Aeufferung eines substantiellen „Geistes“ begriffen werden. Aus verschiedenen Rücksichten ist das gewiß ein gefährlicher Standpunkt. Das Umkippen in den „historischen Materialismus“ liegt bekanntlich sehr nahe; und die Gefahr, eine Einzelheit aus dem geschichtlichen Stoffe als tragende Idee herauszunehmen, um daran die Quellen zu maßregeln, ist schwer zu vermeiden. Doch hier kommt es wie bei allen Methoden auf den Mann an, der geht; und es muß zugestanden werden, daß der „historische Idealismus“ der besonderen Aufgabe des Kirchenhistorikers am wenigsten ungelegen ist; hat er doch eine Geschichte zum Gegenstande, die durch den fleischgewordenen Logos gesetzt ist. „Die Kirchengeschichte ist — wie Möhler definiert — die Reihe von Entfaltungen des von Christus der Menschheit mitgeteilten Licht- und Lebensprinzips, um dieselbe mit Gott zu vereinigen und zu seiner Verherrlichung geschickt zu machen.“<sup>20)</sup> Die sogenannte reine Historie, die sich nur auf die kritische Nüchternheit eines für gesund gehaltenen Menschenverstandes berufen kann, ist jedenfalls am wenigsten berechtigt, über die idealistische Geschichtsauffassung Möhlers zu richten. Denn sie ist die Auffassung eines Historikers, der die positivistische Ideologie der „Voraussetzungslosigkeit“ klar als Täuschung erkannt hat und

<sup>20)</sup> Kirch. Gesch. I, 9.

als Aufhebung der objektiven Erkenntnis. Gerade die Anlehnung an die idealistische Philosophie hat es Möhler ermöglicht, den schon von Drey geforderten „kirchlichen Sinn“ des Theologen insbesondere als notwendige Voraussetzung der kirchenhistorischen Arbeit zu befreien.

In dem Entwurf des Vorworts zur „Einheit in der Kirche“ erhebt Möhler selber den Einwurf, ob seiner Methode nicht jenes Wort aus Goethes Faust vorgehalten werden könne, das damals durch die apostrophierende Zitation in Schellings Vorlesung über die Methode des historischen Studiums sehr geläufig war: „Was ihr den Geist der Zeiten heißt, das ist im Grund der Herren eigener Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln.“<sup>21)</sup> Möhler nimmt den selbstgemachten Einwurf zum Anlaß, um darzulegen, daß eine christliche Kirchengeschichte nur möglich sei, wenn „wir im Christentum der Zeit leben und es in uns“. Denn die Kirche lebt im Wandel der Zeiten als die eine wie Christus. „Das Christentum ist eine Sache des Lebens und die Kirchengeschichte eine Entwicklung desselben.“ Wer darum seinen Standpunkt außerhalb der Kirche nimmt oder voraussetzt, die christliche Kirche könne sich in ihrem Wesen verändert haben, „der wird wohl Fremdes hineinlegen müssen oder ihr Eigentümliches nicht verstehen“. „Es muß darum allerdings auch der Herren eigener Geist sein, in welchem die Zeiten sich nicht bloß bespiegeln, sondern leben. So werden wir aber uns in die Kirchengeschichte hineinragen? Wer aus der Kirche hervorgegangen ist, trägt nichts Fremdes hinein. Ihn hat ja die Kirche erzeugt, ihr Sein und Wesen ihm eingebildet; sie hat also zuerst sich in ihn hineingesetzt, und dieses nur setzt er wieder heraus. So muß also das wahre Bild der Kirche wiedergegeben werden; sie selbst ist es, die sich beschreibt, ihr Wesen darlegt. Wer wird es besser wissen als sie?“<sup>22)</sup>

21) Schellings Apostrophe in „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ 1803, 10. Vorlesung im Anfang (Werke, Ausgabe Manfr. Schröter 1927, 3. Bd. 330); über die Nachwirkung dieser Stelle in Tübingen vgl. F. Chr. Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung 1852, 248 f.

22) Einheit 320 f.; vgl. TQ. 1824, 263 f. (Einleitung der Rezension von Neanders Chrysostomus-Monographie).

3. Aus dieser allgemeinen Kennzeichnung des Möhlerschen Begriffs von Geschichte und Kirchengeschichte geht schon hervor, mit welcher Entschiedenheit die Kirche hier als Prinzip und nicht mehr als Problem des idealistischen Denkens behauptet ist. Problematisch geworden ist die romantisch idealistische Subjektivität. Die Wirklichkeit der Kirche ist aber zum fraglosen Halt und zum Anfang und Ende der denkerischen Existenz geworden. Der berühmte *Salto mortale*, womit die Romantiker zuletzt ihr haltloses Ichselbst aufgaben, um katholisch zu werden, ist bei dem jungen Franken der erste „Sprung ins Leben“. Was Sailer mit seinem Rückzug ins paradiesische Kabinettchen des gottvernehmenden Gemütes praktisch nicht verließ — er floh ja nur vor dem Begrifflich-Mechanischen —, diese selbstverständliche katholische Existenz ist in Möhler zum Ursprung und Ziel des theologischen Bewußtseins aufgewacht. Ein ehemaliger Schüler Möhlers hat dessen Liebe zur Kirche die ihm eigentümliche *forma mentis aeterna* genannt<sup>23)</sup>.

Gerade darum ist es nicht leicht, den Kirchenbegriff Möhlers klarzulegen. Die Literatur weist bisher zwei Versuche dazu auf. Zuerst hat *Alois Schmid*<sup>24)</sup> den Entwicklungsgang der Theologie Möhlers darzustellen versucht. Nach Schmid soll Möhler von einem den gallikanischen Episkopalismus übertrumpfenden Presbyterialismus ausgegangen sein; er habe ihn allerdings in dem gemäßigten Sinne vertreten, der die religiöse Auktorität des Petrus und der Apostel bzw. des Papstes und der Bischöfe nicht verleugnet. In der „Einheit in der Kirche“ ist von dem kirchenrechtlichen Presbyterialsystem nicht mehr viel zu merken; jedoch das bischöfliche Amt wie der päpstliche Primat werden hier als Produktionen des Gemeindegeistes und nicht ausdrücklich als Einsetzungen des Kirchenstifters erklärt. Da aber dem Papste noch jeder über die Bischofsgewalt hinausgehender Rechts-

<sup>23)</sup> Fr. A. Scharpff, Vorträge über die neueste Kirchengeschichte 2. Heft 1852, 125; jetzt auch Möhler-Lösch I 536.

<sup>24)</sup> Der geistige Entwicklungsgang J. A. Möhlers, Hist. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1897; wiedergedruckt in Andreas Schmid, Geheimrat Dr. Alois Ritter v. Schmid, sein Leben und seine Schriften. Ein Beitrag zur zeitgenössischen Philosophie und Theologie 1911, 296—378; danach wird hier zitiert.

anspruch scharf abgeprochen wird, so wäre der Standpunkt der „Einheit in der Kirche“ als strenger Episkopalismus zu bezeichnen. Von dem „Athanasius“ an bis zur ersten Auflage der „Symbolik“, also von 1827—1832, hat Möhler immer klarer gesehen, daß die Zentralisierung der kirchlichen Gewalt im Papste eine geschichtliche Notwendigkeit gewesen ist. Auf diesem Entwicklungsstadium werden das Papal- und das Episkopalsystem als zwei lebensfördernde Gegensätze innerhalb der Kirche angesehen. Seit der vierten Auflage der Symbolik, also vom Jahre 1835 ab, wendet sich endlich Möhler immer ausschließlicher gegen den Gallikanismus, der den Papst dem allgemeinen Konzile unterstellen wollte. — So kann Alois Schmid das Ergebnis seiner Untersuchung in den Satz zusammenfassen: „Die Lehre Möhlers von Kirche und Primat weist also eine Bewegung auf, von der breiten Basis eines klerokratischen Presbyterialismus ausgehend, und stufenweise aufsteigend zu einem gemäßigten, die Versöhnung mit dem Papalismus anstrebenden Episkopalismus.“<sup>25)</sup>

Den zweiten Beitrag zur Geschichte des Möhlerschen Kirchenbegriffs hat Fritz Vigener geliefert<sup>26)</sup>. Die Darstellung ist ungleich gewandter als bei Schmid; das sachliche Ergebnis führt jedoch nicht weiter. Vigener hält sich ebenfalls an die Linie der spezifisch kirchenrechtlichen Auffassungen Möhlers. Die Entwicklung geht genau wie bei Schmid vom Presbyterialismus bis zum gemäßigten Episkopalismus. Nur läßt Vigener deutlicher hervortreten, daß die Symbolik-Periode mit ihrem ausgesprochenen Antigallikanismus schon Annäherungen an die aufs Vatikanum hineilende Richtung erkennen lassen. Am Schlusse gibt Vigener ausdrücklich zu, daß Möhler, obwohl der Episkopalismus sein „unveräußerlicher Besitz“ sei, dennoch nicht vom Alt-katholizismus für sich in Anspruch genommen werden dürfe. Hätte er das Vatikanum erlebt, so würde er ohne Zweifel wie sein Schüler Hefele, der Bischof von Rottenburg, sich verhalten haben. Der *in futurilibus* Bescheid wissende Historiker meint: „Möhler hätte zwar wohl (!) zu den geistigen Widersachern, nie

25) Bei Andreas Schmid a. a. O. 340 f.

26) Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus: Möhler, Diepenbrock, Döllinger (Beiheft 7 der Historischen Zeitschrift) 1926.

zu den kirchlichen Widersachern des vollendeten Dogmas gehört.“<sup>27)</sup>

Die Stufen: gemäßigter Presbyterialismus — streng gallikanisch-febronianischer Episkopalismus — antigallikanisch gemäßigter Episkopalismus bilden freilich eine vernünftige und schöne Entwicklungsreihe; aber sie bieten nur ein sehr blasses Bild von dem, was Möhler eigentlich von der Kirche gedacht hat. Und dabei ist es fatal, daß diese Entwicklungsreihe erst nach etwas aussieht, weil der Presbyterialismus in fragwürdiger Weise als Ausgangsstufe angesetzt worden ist. Der Presbyterialismus kann nämlich als kirchenrechtliches System nur in den posthum veröffentlichten Nachschriften des Kollegs festgestellt werden, das Möhler als junger Privatdozent — wie Alois Schmid übrigens schon von *Wörner-Gams* her wußte — ohne Vorbereitung und ohne Neigung las: „weil es überhaupt gelesen werden mußte“<sup>28)</sup>. Die von *Lösch* mittlerweile veröffentlichten Fakultätsakten, die den Lehrauftrag Möhlers für Kirchenrecht betreffen<sup>29)</sup>, bestätigen es sehr deutlich, daß diese Kollegsupplierung für die Fakultät wie namentlich auch für den Supplenten selbst ein leidiger Notbehelf gewesen ist. Es geht deshalb nicht an, die Nachschriften dieses Kollegs ohne weiteres als Quelle für Möhlers Kirchenbegriff zu benutzen.

Entscheidend ist jedoch, daß das Eigentümliche dieses Kirchenbegriffs überhaupt nicht erfaßt wird, wenn das Augenmerk einseitig darauf gerichtet wird, was an Kirchenrechtlichem darin enthalten sei. Käme es darauf vornehmlich an, dann wäre Möhler in der Geschichte der vorvatikanischen Theologie eine ziemlich nichtssagende Erscheinung; das Kirchenrechtliche am Kirchenbegriff hatte damals ja durch *Ferdinand Walter* eine ausgezeichnete und außerordentlich wirksame Darstellung ge-

<sup>27)</sup> A. a. O. 73.

<sup>28)</sup> Joh. Adam Möhler, ein Lebensbild von Prof. Balth. Wörner. Mit Briefen und kleineren Schriften Möhlers herausgegeben von Pius Bon. Gams O.S.B. 1866, 256 f.; vgl. bei Andreas Schmid a. a. O. 500 f.

<sup>29)</sup> Möhler-Lösch I 99—125.

funden<sup>30)</sup>. Darum war es gewiß nicht überflüssig, zuerst eine Uebersicht über die theologische Entwicklung des Kirchenproblems seit der Wende des achtzehnten Jahrhunderts zu gewinnen. Dabei hat sich herausgestellt, daß die Existenzfrage der damaligen Theologie nicht darauf ging, was richtiges Kirchenrecht sei; der Sinn der Kirche selbst stand in Frage. Es galt, die praktisch anerkannte Wirklichkeit der Kirche theologisch zu entdecken. Die Bedeutung Möhlers kann jedenfalls nur erfasst werden, wenn sein Kirchenbegriff unter diesem Gesichtspunkt betrachtet wird.

4. Möhlers Theologie zeigt, wenn sie so betrachtet wird, auch eine Entwicklung. Schon eine oberflächliche Bekanntschaft mit ihrem literarischen Niederschlag läßt erkennen, daß die auf die Kirche sich beziehenden Urteile mit der Monographie über Athanasius, also etwa seit dem Jahre 1827, sozusagen eine andere Färbung annehmen. Darauf ist in der Literatur über Möhler schon häufig hingewiesen worden. Es sind also in der Entwicklung des Möhlerschen Kirchenbegriffs zwei Hauptperioden anzunehmen: die Frühzeit, deren Mittelpunkt das Buch „Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus“ bildet, und die Reifezeit, deren Hauptzeugnis die Symbolik ist, also das Werk, das den Namen Möhlers vorzüglich trägt.

In der älteren Literatur ist viel Redens über die „Einheit in der Kirche“, über das Hauptwerk der Frühzeit. Zunächst setzen die Nachkömmlinge Hermes' und die süddeutschen Schellingianer an dem Buche ihren Gegensatz auseinander.

Der Hermesianismus äußert sich schon — mit entsprechender Reserve — in dem Briefe des Kölner Erzbischofs v. Spiegel, worin er am 13. Oktober 1828 dem ersten Versuche des preußischen Kultusministeriums, Möhler für die Bonner Fakultät zu gewinnen, seinen Beifall versagt. Der Dr. Möhler habe in seinem Buche „der Schellingschen Philosophie huldigend heterodoxe Begriffe aufgestellt“. Nachdem eine diesbezügliche Liste aufgestellt ist, schreibt der Erzbischof weiter, er habe „mit dem Herrn

---

30) Lehrbuch des Kirchenrechts mit Berücksichtigung der neuesten Verhältnisse 1822 (die 4. Auflage 1829; bis 1871 vierzehn Auflagen in Deutschland).

Prof. Dr. Hermes, der wohl als die starke Säule der katholisch theologischen Studien anerkannt werden darf, Rat genommen“ und sein Urteil über den Fall verlangt. Das Gutachten von Hermes legt v. Spiegel dem Ministerium gleichzeitig vor und bemerkt, daß dessen Inhalt „wesentlich gleichlautend ist mit meiner Auffassung“<sup>31)</sup>. Als das Ministerium im Jahre 1834 erneut die Berufung Möhlers nach Bonn betrieb, hat v. Spiegel zwar anerkannt, daß Möhler seither „Reiferes und Besseres geliefert“; er hält aber an der schroffen Ablehnung der „Einheit in der Kirche“ fest und vergißt nicht, an das Gutachten des mittlerweile verstorbenen Hermes zu erinnern<sup>32)</sup>. Der Hermes-schüler *J. E. Baltzer* weiß in einer 1839 erschienenen Schrift mitzuteilen, daß Möhler i. J. 1834 in einer persönlichen Unterredung ihm gegenüber die in der Erstlingsschrift vertretenen Ansichten mit den schärfsten Worten gemißbilligt habe; er habe dabei sogar den Ausdruck „jugendliche Tollheiten“ gebraucht<sup>33)</sup>. Die entgegengesetzte „schellingianische“ Richtung kommt in den Möhlerschülern und in dem Bamberger Bibliothekar *M. Stenglein* zu Wort. Letzterer benutzt eine Besprechung der von Gams herausgegebenen Kirchengeschichte Möhlers dazu, um i. J. 1868 die Erinnerung an seinen Verkehr mit dem berühmten Theologen in München anno 1837 aufzufrischen. Möhler habe damals „das angeblich von ihm verfehnte Buch (sc. Einheit in der Kirche) nicht mißbilligt, sondern als Erzeugnis und Erguß ursprünglich jugendlicher Begeisterung charakterisiert, welches nur einer gereiften Begründung und Motivierung noch bedurft hätte“<sup>34)</sup>.

Die Meinung, Möhler habe seine Erstlingsschrift später im ganzen retrahiert, hat sich aber am zähesten gehalten; dem siegreich vordringenden Schulgeist des Germanikums bzw. der Gregoriana in Rom war der historische Idealismus des jungen Möhler allzu fremd. Man berief sich vorzüglich auf *Beda Weber*,

<sup>31)</sup> Möhler-Lösch I 179 ff. Der mühevollen Sammlerarbeit Stephan Löschs, der bei dieser Gelegenheit dankbar gedacht sei, ist es leider nicht geglückt, das Gutachten Hermes' über „Die Einheit in der Kirche“ ausfindig zu machen.

<sup>32)</sup> Möhler-Lösch I 195 f.; vgl. 215.

<sup>33)</sup> Möhler-Lösch I 200 Anm. 4.

<sup>34)</sup> Möhler-Lösch I 490; die Äußerungen von Staudenmaier 479 und Mack 539 f.

der als Benediktiner über dem Streit der Parteien zu stehen schien. Weber berichtet in seinen 1853 herausgegebenen „Charakterbildern“, Möhler habe in einem von ihm aufgestellten Verzeichnis seiner Schriften das Erstlingswerk mit Stillschweigen übergangen und er habe das mündlich durch die Bemerkung erklärt: „Ich werde nicht ganz gerne an dieses Werk erinnert.“<sup>35)</sup>

Diese Reporternachrichten sind hier nur in Betracht gezogen, weil es gilt, die angegebene Unterscheidung der zwei Abschnitte in der Entwicklung des Möhlerschen Kirchenbegriffs vor dem so nahe liegenden Vorurteil zu bewahren, die Reifezeit der Symbolik habe als Position gegenüber der Negativität der durch die „Einheit“ repräsentierten Frühzeit zu gelten. Solches Vorurteil wäre geeignet, ein historisch sachliches Nachdenken des Möhlerschen Kirchenbegriffs überhaupt unmöglich zu machen. Wohl liegen zwei authentische Äußerungen Möhlers aus dem Jahre 1834 vor, in denen er sein Erstlingswerk „eine unreife Schrift“ nennt und sogar von darin vorkommenden „Fehlgriffen“ spricht. Aber gerade diese Äußerungen sind zugleich die deutlichsten Zeugnisse dafür, daß er niemals die Grundgedanken der „Einheit in der Kirche“ preisgegeben hat. Anfang 1834 hatte Möhler noch ein lebhaftes Interesse daran, einen Ruf nach Bonn zu erhalten. In dem Briefe vom 12. April an den Dezernenten im preußischen Kultusministerium Schmedding bezieht er sich auf das erwähnte Gutachten Hermes' über die „Einheit“, das ihm jetzt von Berlin aus zugänglich gemacht worden war; er schreibt dazu: „Ich kann von niemand verlangen, daß er mich nach meinem Sinne und nicht nach meinen Worten, die doch für den Ausdruck des Geistes gelten müssen, beurteile.“ Und am Ende des Jahres, als er nicht mehr an der Berufung nach Bonn interessiert war (v. Spiegel hatte die Bedingung gestellt, daß er die in der „Einheit“ beanstandeten Stellen bei der Antrittsvorlesung in Bonn öffentlich widerrufen solle), schrieb er an den Kultusminister v. Altenstein das oben schon zitierte Bekenntnis, er habe seit der „Einheit“ Schriften vorgelegt, „in welchen ich meine früheren, aus dem Bestreben, die katholische Lehre von der Hierarchie spekulativ zu

<sup>35)</sup> Möhler-Lösch I 513; vgl. die anonymen Rezensionen der 1843 erschienenen 2. Auflage der „Einheit“ im *Katholik* 1843, der entscheidende Passus bei Möhler-Lösch I 479.

begründen, hervorgegangenen Fehlgriffe und zwar ganz auf dem Wege innerer Fortbildung, ohne die geringste äußere Veranlassung, verbessert habe“.<sup>36)</sup>

„Innere Fortbildung“ bezeichnet in der Tat den Gesichtspunkt, unter dem sich allein der in Möhlers Lebenswerk ausgedrückte Kirchenbegriff in seinem eigentümlichen Sinne erschließen kann. Wenn irgendwo, dann ist auf die geistige Entwicklung Möhlers der Ausdruck der romantischen Sprachmode anwendbar: sie sei eine „organische“ Entwicklung. Das Wort ist ja nicht wörtlich im Sinne von „werkzeuglich“ zu nehmen; es will vielmehr die Verschiedenheit in der Einheitlichkeit nahebringen durch die Vorstellung des Wachsens aus dem Keime zur Blüte, aus instinktivem Gefühl zum klaren Bewußtsein.

---

<sup>36)</sup> Möhler - Lös ch I 201 und 215.

## II.

# Die Kirche als Gebilde des Geistes Christi.

### § 4. Die Lebensgemeinschaft im heiligen Geiste.

1. In den Reden „Ueber die Religion“, die Möhler in der dritten Auflage vom Jahre 1821 gelesen hat<sup>1)</sup>, war eine großartige Variation über das Thema: Buchstabe — Geist, Begriff — Leben, Innerlich — Aeußerlich vorgespield worden, — ein Thema, das uns schon von Sailer her vertraut ist und den theologischen Gehalt der Zeit der Empfindsamkeit überhaupt ausmacht. Die eigentümliche Abwandlung, die *Schleiermacher* diesem Leitmotiv der Erlebnistheologie gegeben, hat auf den jungen Möhler einen um so stärkeren Eindruck gemacht, als sie ihm auch von einem Manne vorgetragen wurde, dessen christliches Gemüt sich eindrucksvoll in einer Neubelebung der kirchenhistorischen Arbeit äußerte. *August Neanders* historischer „Pektoralismus“ war durch die Systematik seines überlegenen Kollegen und Freundes *Schleiermacher* bestimmt, ohne dessen esoterische Spekulationen über die Person Christi, den heiligen Geist usw., die dem katholischen Tübinger unheimlich vorkommen mußten, besonders hervortreten zu lassen<sup>2)</sup>. Das Erstgegebene dieser neuen Form der Erlebnistheologie ist nicht mehr das Wort der Schrift, sondern die geschichtliche Wirklichkeit der Kirche; und ihr Ziel ist von

---

1) Vgl. TQ 1825, 248.

2) S. die Gegenüberstellung von Neander und *Schleiermacher* in TQ 1825, 654 f.

dem privaten Christus in uns auf das Leben der christlichen Gemeinschaft verlegt. Dieses erlebnistheologische Moment bestimmt den Kirchenbegriff Möhlers vorzüglich in dem ersten Stadium seiner Entwicklung; in der Reifezeit der Symbolik erhält es eine andere Betonung.

Die im Wandel der Geschichte unwandelbare Einheit der Kirche wäre historisch unverständlich, wenn ihr Grund im Rechtlich-Institutionellen oder in den äußeren Formen des Kultus gesucht würde. Das Kirchenrecht hat sich allmählich entwickelt und die äußeren Gebräuche verändern sich in der Kirche. Das Prinzip der Einheit ist innerlich; es ist der göttliche Geist, der die Kirche dauernd beseelt als der ewig eine und einigende. Die Einheit der christlichen Kirche „besteht durch ein unmittelbar und immer durch den göttlichen Geist bewegtes, sich durch liebende Wechselwirkung der Gläubigen erhaltendes und fortpflanzendes Leben“<sup>3)</sup>. Diese von innen her durch den heiligen Geist bewegte Lebenseinheit drängt zwar notwendig nach außen zum Ausdruck in Schrift und Dogma und zur Verkörperung in Rechts- und Kultusformen. „Das Innere war aber dennoch früher darzustellen; teils weil der innere Glaube die Wurzel des äußeren ist, teils weil jener, richtig aufgefaßt, dennoch vor dem äußeren, vor der Lehre, gegeben ist“. Es gehört zum Wesen des Katholizismus, daß mit dem äußeren Glauben nur der Anfang in dem Glaubensunterricht gegeben ist; „die Wahrheit bezeugt sich selbst durch die Kraft des heiligen Geistes“ im Gläubigen wie im Gesamtleben der Kirche<sup>4)</sup>. Mag das Äußere auch noch so notwendig und noch so heilig und verbindlich sein wie das geschriebene Evangelium und der kirchliche Lehrbegriff; erst vom inneren Glauben der Kirche her erhält es Leben und Macht. Außerhalb der Lebensgemeinschaft in dem von Christus gesandten heiligen Geiste wären auch Schrift und Dogma nichts als toter Buchstabe. Sowohl für das Entstehen wie für das Verstehen der äußeren Glaubenswirklichkeit ist das unmittelbare Wirken des die Kirche beseelenden göttlichen Geistes die wesentliche Voraussetzung. „Ehe der Buchstabe, war der Geist.“ „Wie das Uni-

<sup>3)</sup> Einheit (§ 7) 17.

<sup>4)</sup> Einheit (§ 8) 19, (§ 13) 31.

versum und die Geschichte Offenbarungen Gottes sind, aber den wahren Gott den nicht kennen lehren, der das Gottesbewußtsein nicht schon in sich trägt, so sind die biblischen Worte Offenbarungen des heiligen Geistes, aber auch nur dem verständlich, dem er sich schon mitgeteilt hat. Nur der Geist erzeugt den Geist und das Leben das Leben; nie der Buchstabe den Geist und das Tote das Lebendige.“<sup>5)</sup>

Die Bedingtheit des Aeußeren durch das Innere tritt in der Geschichte der Kultusformen auf besondere Weise ans Licht. Die Kraft des inneren religiösen Lebens in der ersten christlichen Periode geht mit der schönen Einfalt des äußeren Kultus zusammen; die Tatsache der „Verfälschung“ des äußeren Kultus in der folgenden Periode wird aber erst recht verständlich, wenn daneben die Schwäche des inneren Lebens angeschaut wird. Diese „Zusammenstellung führt uns auf die höchst wichtige Bemerkung, daß das äußerlich-religiöse Leben mit dem inneren gerade im umgekehrten Verhältnis steht; in dem Grade, wie dieses abnahm, mehrte sich jenes“. Es wäre freilich gerade das Zeichen einer am Aeußerlichen haftenden und kraftlosen Religiosität, wenn einer die Einfachheit der Frühzeit gegen die Entfaltung der liturgischen Formen ausspielen wollte; denn nur dann feiert man das Abendmahl, wie Jesus und die Apostel es gefeiert haben, „wenn man ihr Inneres hat, und nicht, wenn man dieses oder jenes Aeußere nicht hat“. Wo religiöse Innerlichkeit lebt, da ist es vielmehr natürlich und notwendig, daß sich das innere Leben in symbolischen Handlungen äußert und mitteilt; aber es läßt sich nicht mit Begriffen umfassen und in Worten ganz aussprechen<sup>6)</sup>.

Weil das Christentum kein bloßer Begriff, sondern eine den ganzen Menschen ergreifende Sache ist, die in seinem Leben eingewurzelt und nur in diesem zu verstehen ist, darum ist es unmöglich, daß einer durch das äußere Fürwahrhalten der überlieferten christlichen Begriffe Christ werde. Dazu gibt es nur einen Weg; man muß das gottgesetzte neue Leben, das in der Kirche strömt, „inne werden“. Der Prozeß dieses Inne-werdens oder Christwerdens vollzieht sich in drei Momenten:

<sup>5)</sup> Einheit (§ 8) 20; vgl. TQ 1827, 503 f., Ges. Schr. II, 142 f., 151.

<sup>6)</sup> TQ 1823, 487; Einheit (§ 48) 120.

Zuerst muß der Einzelne das in der Kirche ausgebreitete göttliche Leben durch „unmittelbaren Eindruck“ in sich aufnehmen. Dann muß die Erfahrung der Kirche in der „unmittelbaren Anschauung“ sich umsetzen zum eigenen Fühlen und Betätigen der Liebe. Und endlich entwickelt sich „aus dem geheiligten Gemüte die christliche Erkenntnis“<sup>7)</sup>. Die Philosophenschulen der alten Heiden versuchten allein mit ihren Begriffssystemen das Leben zu ändern; man blieb aber im alten Leben, wenn man sich mit seinen Begriffen auch von ihm entfernt hatte: „ein ewiger Beweis, daß bloße Begriffe keine dauernde Kraft auf das Leben besitzen“<sup>8)</sup>. Die Bekehrung der gebildeten Heiden ist, wie Justin bezeugt, nicht eine Sache der „Begriffsvergleichung“ gewesen; ihr Weg zum Christentum war vielmehr die „unmittelbare Lebensanschauung“<sup>9)</sup>.

Daß der äußere Glaube und das bloße Fürwahrhalten von Lehrbegriffen weder der Ursprung des persönlichen Christwerdens noch das Prinzip der christlichen Einheit in der Kirche ist, lehrt die ganze Geschichte. Für das Gesamtleben der Kirche bezeugt das aber keine Tatsache deutlicher als die Trennung zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche. Kein dogmatisch wesentlicher Punkt hält die beiden auseinander. Ist das nicht ein eindringliches Zeugnis dafür, daß der Geist und die Liebe das Wesentliche sind und daß alles davon abhängt, ob wir dieses Wesentliche „fühlen und inne werden“?<sup>10)</sup> Das christliche Leben und Gemüt, der heilige Geist und die Liebe sind in der kirchlichen Gemeinschaft wie im einzelnen Gläubigen früher als christliches Dogma und Erkenntnis, als Buchstabe und äußerer Glaube. „Das Christentum besteht nicht in Formeln, Ausdrücken und Redensarten; es ist ein inneres Leben, eine heilige Kraft, und alle Lehrbegriffe und Dogmen haben nur insofern einen Wert, als sie das Innere ausdrücken, welches somit als vorhanden vorausgesetzt wird“<sup>11)</sup>.

---

7) Einheit (§ 4) 11 f.

8) Einheit (§ 18) 44.

9) Einheit (§ 5) 14.

10) TQ 1824, 643 f.

11) Einheit (§ 13) 33.

2. Im Jahre 1827 wendet sich Möhler gegen gewisse protestantische Schriftsteller, die „von einem Schleiermacherianisieren katholischer Theologen sprechen, anstatt daß sie sagen sollten, Schleiermacher katholisieren“. Daß dieses Schleiermacherianisieren auf Möhler selbst und auf seinen Lehrer Joh. Seb. Drey gemünzt ist, geht aus dem Zusammenhang hervor; wer aber unter den protestantischen Schriftstellern gemeint ist, ist nicht klar ersichtlich. Alle Anzeichen deuten jedoch darauf hin, daß sie in Tübingen selbst an der protestantisch theologischen Fakultät zu suchen sind. Sie stand der Theologie Schleiermachers schroff ablehnend gegenüber. Im Frühjahr 1827 hatte der eben zum Ordinarius ernannte *Ferdinand Christian Baur*, Möhlers großer Gegner, einen akademischen Akt gehalten über das Thema: *Comparatur Gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae indole.*<sup>12)</sup> Baur ist es denn auch, der in seiner Gegenschrift zur Symbolik Möhler bescheinigt, daß dessen „Einheit in der Kirche“ unverkennbar den Einfluß von Schleiermacherschen Ideen vertrate.<sup>13)</sup> Was sagt nun Möhler zu dem Urteil seiner protestantischen Kollegen, er „schleiermacherianisiere“? Er meint, sie, die nie über den protestantischen Boden hinausgekommen, wüßten nicht, was jenseits ihrer Grenzen vorgehe. Was Schleiermachers „ästhetische Ansicht von Religion und Kirche“ Wahres enthalte, sei bei den Katholiken schon früher zu finden. Möhler beruft sich dafür auf den hl. Franz von Sales und auf Fénelon. Des letzteren „*intimus conscientiae fundus*, der innerste Grund des Bewußtseins, seine *actus directi* und *actus indirecti, reflexi et discursivi* entsprechen ganz den neueren Erregungen des Gefühls, den unmittelbaren Anschauungen und den Reflexionen darüber“<sup>14)</sup>.

12) S. Tübinger Zeitschr. für Theologie, herausg. von J. C. F. Steudel, Erstes Stück 1828, 239 ff.

13) Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhlers Symbolik, 2. Aufl. 1836, 599. — Vgl. K. Knüpfel, Gesch. und Beschreibung der Universität Tübingen 1849, 446 (Klüpfel ist in theologischen Dingen von Baur abhängig) und das Zitat Bihlmeyers aus Baur's Kirchengesch. des 19. Jahrh. 1862 in TQ 1919, 169.

14) TQ 1827, 514 f.

Möhlers Antwort ist begründeter, als er selbst ahnen mochte; wir kennen heute den entscheidenden Einfluß, den gerade der Anwalt der Madame Guyon auf den deutschen Pietismus, d. i. auf die Quelle der ästhetischen Theologie, ausgeübt hat.<sup>15)</sup>

Hätte es sich bei dem Schleiermacherianisieren der katholischen Tübinger ausschließlich oder auch nur vorzüglich um die empfindsame Betonung des mystischen Bewußtseinsgrundes und der unmittelbaren Lebensanschauung gehandelt, so hätte Möhler außer dem echten Fénelon auch die Auktorität des damals noch lebenden „deutschen Fénelon“, wie *Joh. Mich. Sailer* von seinen Verehrern genannt wurde<sup>16)</sup>, anrufen können. Er kannte Sailer's „Grundlehren der Religion“; gelegentlich hat er dieses systematische Hauptwerk des Begründers der Erlebnistheologie im katholischen Deutschland sogar anderen zur Lektüre empfohlen. Bemerkenswert ist aber, daß Möhler selbst sich nicht auf Sailer berufen hat. Sailer's Lehre vom gottinnigen Gemüt lag ja auch sozusagen in der Luft; in der Tübinger Fakultät selbst wirkte der eigentliche Stammhalter der Sailer'schen Erlebnistheologie: Möhler's Lehrer und Kollege *Joh. Bapt. Hirscher*.

Im Jahre 1823 hatte *Hirscher* mit dem Buche „Ueber das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland“ ein lautes Bekenntnis zum praktischen, lebendigen, geistlichen Christentum abgelegt, was immer nur in der Form einer Polemik gegen das begriffliche, mechanische, scholastische Christentum geschehen kann; denn der eigentlich theoretische Gehalt der geniemäßigen Erlebnistheologie wie der Glaubensphilosophie Jacobis erschöpft sich in der dialektischen Entgegensetzung von Erfahrung-Gefühl-Wirklichkeit und Reflexion - Verstand - Begrifflichkeit. So verkündet *Hirscher's* Buch das Lob der Lehre von der *praxis pietatis* im schärfsten Kampfe wider den Begriffsmechanismus der „Obmänner“ *Räs* und *Weis*, die im Gefolge von *Liebermann* den kaum überwundenen Scholastizismus sogar im volkstümlichen Religionsunterricht wieder zur Herrschaft führen wollten. Das

<sup>15)</sup> Vgl. *Max Wieser*, Der sentimentale Mensch, gesehen aus der Welt holländischer und deutscher Mystiker im 18. Jahrh. 1924.

<sup>16)</sup> Nachträglich hat *Georges Goyau* ihn noch *un François de Sales allemand* genannt, in *L'Allemagne religieuse* I 1905, 399.

einziges Zugeständnis, das dieser aussichtslose Versuch dem „besseren Gefühl der neuen Zeit“ mache, bestehe in den ärmlichen „Nutzanwendungen“, die dem leblosen Verstandesunterricht angeklebt wären. Demgegenüber betont Hirscher das neue Gemüt, die religiöse Praxis, die unmittelbare Anschauung mit einer Grundsätzlichkeit, die über die Anschaulichkeitsforderung der religiösen Pädagogik hinausgeht. Was Gottes Allmacht religiös bedeutet, kann nicht durch verstandesmäßige Darlegungen erweckt werden; denn — der Ruck des Pastoraltheologen ins Romantische ist empfindlich — „Glaube ist hier der Ruf der Seele ins Universum: Du bist! usw.“<sup>17)</sup> Möhler hat nicht erst durch seine im Jahre 1827 veröffentlichte Abhandlung über Anselm von Canterbury bewiesen, daß er von dem antischolastischen Affekt Hirschers frei war und die gegenstandslose Dialektik der Geniethologie überhaupt durchschaut hatte<sup>18)</sup>. Einzelnes hat er wohl von diesem gemütvollen Lehrer angenommen; im Ganzen war jedoch Hirschers praktisches Christentum zu denkgenügsam, als daß es bei einem Schüler wie Möhler mit dem historischen Idealismus eines *Joh. Seb. Drey* hätte konkurrieren können.

3. Wer von den beiden Lehrern auf die Bildung von Möhlers Kirchenbegriff einflußreich gewesen ist, ergibt sich unzweideutig aus dem Vergleich von Dreys Abhandlung „Vom Geist und Wesen des Katholizismus“ (TQ 1819) mit Hirschers Expektoration „Ueber einige Störungen in dem richtigen Verhältnisse des Kirchentums zu dem Zwecke des Christentums“ (TQ 1823).

Bei Drey findet alle Betonung des Unmittelbaren, Innerlichen immer wieder den Ausgleich in der Anerkennung, daß es wesensnotwendig das Dogmatische und Kirchliche zur Ergänzung fordert; die Korrelativität von lebendiger Ueberlieferung und heiliger Schrift, von freier Entwicklung und dogmatischer Fixierung, von historischer Positivität und spekulativer Idealität macht gerade „das Wesen des Katholizismus“ aus. Schon das vorhin herausgestellte erlebnistheologische Moment in dem Kirchenbegriff des jungen Möhler läßt deutlich diesen ausgleichenden Geist

17) Vgl. a. a. O. besonders 160 ff.

18) Ges. Schr. I 131—135.

Dreys erkennen. Er hat ihn auch von Anfang an davor bewahrt, dem antischolastischen Affekte Hirschers zu erliegen. Die zwei oder drei Stellen, wo sich Möhler in seiner Entwicklungszeit auf diesen Ton einzulassen scheint, sind dafür sehr bezeichnend. Einmal wünscht er gelegentlich einer protestantischen Sammelkritik über die neuere katholisch theologische Literatur, alle katholischen Theologen möchten doch davon durchdrungen sein, „daß die gesamte Schultheologie und alle Formeln, wenn sie bloß historisch oder als Begriffe ohne Leben im Menschen sind, gar nichts nützen, daß der Buchstabe töte, der Geist aber lebendig mache“ d. h. die Schultheologie lebendig mache! Ein ander Mal wundert er sich, daß zu seiner Zeit „so gar oft gegen die Scholastik gesprochen und geschrieben wird“ und im Grunde dennoch alles im Scholastizismus stecken bliebe. „Wer ist denn ein Scholastiker? Ist es nicht derjenige, der euch nur Begriffe, Formen und Formeln, seien es theoretische oder praktische (!), aber kein Leben gibt und keinen Geist“<sup>19)</sup>. Das ist, wenn überhaupt, nur ein sehr gedämpfter Hirscher.

Wenn nun aber Hirscher das Verhältnis von „Kirchentum und Christentum“ so darstellt, als führe das kirchliche Bedürfnis nach „der gesellschaftlichen Darstellung der gemeinsamen religiösen Ueberzeugung“ wesensmäßig zu dem für das echte Christentum gefährlichen Gegensatz zwischen „den abstrakten Formeln eines Symbolums“ und der „geist- und gemütvollen historischen Gestalt der Schrift“, und wenn er daraus folgert, die Kirche zerstöre ihre eigentlich christliche Aufgabe, indem sie „an die Stelle jener lebensvollen Darstellung der Wahrheit, die wir Bibel nennen, an welcher sich unser Glaube zunächst bilden sollte und konnte, abstrakte Formeln schiebt“, sodaß jetzt das kirchliche Predigtamt „mehr eine Verkündigung des kirchlichen als des biblischen Wortes wird“,<sup>20)</sup> so ist das zwar ein bibelfrommer Ausdruck des damals landläufigen Kirchenliberalismus; gegenüber dem von Drey und Möhler inaugurierten Geiste der Tübinger Schule ist solche „praktische Schriftbetrachtung“ (Sailer) aber eine persönliche und private Angelegenheit Hirschers. Möhler konnte sie um der Liebenswürdigkeit ihres Besitzers willen

<sup>19)</sup> TQ 1826, 120 und 440 f.

<sup>20)</sup> TQ 1823, 200—204.

höchstens nur schätzen als jenen „inneren Protestantismus“, den Drey als ein der Veräußerlichung in leeren Wortkram und Mechanismus entgegenwirkendes Moment innerhalb des katholischen Kirchentums für unentbehrlich erklärt hatte<sup>21)</sup>.

Das Erlebnistheologische in dem Kirchenbegriff des jungen Möhler, das oben in absichtlicher Isolierung herausgestellt wurde, zeigt eine andere Färbung als der private Praktizismus Sailers und Hirschers. „Alle Lehrbegriffe und Dogmen haben nur insofern einen Wert, als sie das Innere ausdrücken, welches somit als vorhanden vorausgesetzt wird“; für diese schärfste Formel in der Möhlerschen Variation über das Thema „Geist — Buchstabe“ ließen sich zwar in den Schriften der beiden Seelsorgstheologen viele äußerliche Parallelen finden. Aber der Sinn deckt sich nicht mehr. Das Innere, dessen Priorität nach Möhler vorauszusetzen ist, ist etwas anderes als die Innigkeit des gottvernehmenden Gemütes; es ist ebensowenig Fénelons mystischer Seelenfond: Die private Mystik des Christus in uns ist aufgehoben in die Kirchenmystik des von Christus gesandten heiligen Geistes, der die Gesamtheit der Gläubigen beseelt und verbindet. Woher dieser Umschwung? Weder der echte noch der deutsche Fénelon und am wenigsten Hirscher sind daran beteiligt. Aber er lag ja in dem Zuge der Zeit, der Romantik genannt wird. *Carl Schmitt* hat an dem Beispiel Adam Müllers und Friedrich Schlegels gezeigt, wie damals die „Demiurgen“ Geschichte und Menschheit das absolute Ich des aufklärerischen Rationalismus und des genie-mäßigen Sensualismus verdrängten<sup>22)</sup>. Dabei ist besonders der mannigfache Gebrauch zu beachten, den die „Volkgeist“-Lehre Montesquieus in der Landshuter Rechtsschule (Savigny), bei Hegel und in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung fand. Dieser Zeitgeist ist aber dem jungen Möhler unter der Führung Dreys am eindrucksvollsten in der Gestalt *Schleiermachers* entgegengetreten. Der positiv kirchliche Charakter des Christentums, dessen „historische Konstruktion“ den Tübingern durch Schellings „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ als theologisches Ideal nahegelegt war, hatte in dem

21) TQ 1824, 232.

22) *Carl Schmitt*, Politische Romantik, 2. Aufl. 1925.

Berliner „Kirchenvater“ den genialen Interpreten und zeitgerechten Apologeten gefunden.

4. Schleiermacher setzt in seiner Glaubenslehre bei dem Lehrstück „Von dem Geschäfte Christi“ dialektisch auseinander, daß der einzelne Mensch nicht für sich allein durch die heilige Schrift oder auch ohne sie gleichsam mit „magischer“ Unmittelbarkeit christgläubig werde; die Wirksamkeit der Erlösung durch Christus sei vielmehr durch das Dasein des christlichen Gesamtlebens bedingt. Wie die erschaffende und erhaltende Tätigkeit Gottes nicht auf ein Einzelwesen für sich, sondern auf alles Einzelne im Ganzen der Welt gehe, so sei auch die Tätigkeit des Erlösers weltbildend, d. h. das neue Lebensprinzip, das mit dem einzigartigen Gottesbewußtsein Christi gegeben ist, werde dem Einzelnen nur zu Teil, insofern er durch und für die Gesamtheit der Gläubigen da ist. Wir werden also erlöst, insofern das neue göttliche Leben in Christus durch die von ihm gestiftete Lebensgemeinschaft auf uns übergeht. Schleiermacher beschäftigt sich eingehend mit dem Vorwurf, diese Auffassung der Erlösung sei „mystisch“. Obwohl der Ausdruck „mystisch“ vieldeutig sei, will er sich den Vorwurf am Ende doch gefallen lassen: denn seine Mystik von der Wirksamkeit Christi in der Gesamtheit der Gläubigen halte die rechte Mitte zwischen den Extremen eines magischen Separatismus und eines äußerlichen Dogmatismus und Moralismus. Ueberdies lasse sich die mystische Auffassung „wohl als die ursprüngliche legitimieren“. Der neuprotestantische „Kirchenvater“ hat sich später selber gefragt, ob seine Art, das Verhältnis zwischen Christus und der Einzelseele durch das gläubige Gesamtbewußtsein der Kirche zu vermitteln, nicht als eine Annäherung an die römisch katholische Denkweise anzusehen sei; er will das natürlich angesichts der Aeußerlichkeit des Katholizismus nicht für wahr halten. Hatte er aber den Unterschied von Protestantismus und Katholizismus in der Einleitung zu seiner Glaubenslehre nicht selber auf die berühmt gewordene Formel gebracht: „Vorläufig möge man den Gegensatz so fassen, daß der Protestantismus das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christo, der Katholizismus aber umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo

abhängig macht von seinem Verhältnis zur Kirche“? Es war darum wohl diskutabel, ob Schleiermachers „mystische“ Auffassung einen Katholiken nicht mehr ansprechen mußte als einen Protestanten.<sup>23)</sup>

Mit diesen Stellen aus der Glaubenslehre Schleiermachers vergleiche man nun den Gedankengang, den Möhler im ersten Paragraphen und in dem dazu gehörigen Zusatz I seiner „Einheit in der Kirche“ entwickelt.

Die Gesamtheit der Gläubigen wird vom Apostel der Leib Christi genannt; Christus ist also das belebende und beseelende Prinzip der Kirche — durch den heiligen Geist, den er ihr mitteilt. Dieser eine heilige Geist ist es, der die Gläubigen zusammenhält und zur lebendigen Einheit verbindet. Man darf Gottes Wirken nicht nach Art des menschlichen Wirkens denken. Die Menschen bleiben außerhalb ihres Wirkens; aber „wo er wirkt, ist er notwendig selbst und was ist, hat nur insofern ein Sein, als es in Gott gegründet ist“. So haben die Väter auch die Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Kirche dargestellt. Er bringt nicht bloß gewisse Wirkungen hervor, er ist nicht bloß der Kraft nach gegenwärtig, sondern teilt sich wesenhaft den Gläubigen mit. Es heißt, die Kirche, d. i. die Gesamtheit der Gläubigen, werde vom heiligen Geiste geleitet. Aber dieses Leiten darf nicht äußerlich mechanisch vorgestellt werden; es ist vielmehr der Ausdruck für die durch Christus verwirklichte Vollendung „unseres Zusammenhangs mit und unseres Gesetzseins in Gott“. Obwohl dieses Verhältnis von den katholischen Mystikern seit jeher ausdrücklich anerkannt worden ist, so tritt zuweilen sogar unter Katholiken die Meinung auf, „man habe etwas gesagt, wenn man von jemanden sagt, er sei ein Mystiker“. Der Ausdruck ist unbestimmt; wird er aber zur Bezeichnung des wesenhaften Einwohnens des heiligen Geistes in den Gläubigen verwandt, so ist das „eine Mystik, die im Wesen des Katholizismus gegründet ist“. Ja „diese Mystik ist die Grundlage der katholischen Kirche“. So kündigt Möhler das Programm seiner Erstlingschrift an; sie soll die mystische Auffassung von der Kirche — um den Ausdruck Schleiermachers zu wiederholen —

23) Der christliche Glaube usw. 2. und folgende Aufl. § 100 n. 2 und 3; § 87 n.3; § 24. Erste Auflage 1821—22, § 121 n. 4; § 107 n. 2; § 28.

„als die ursprüngliche legitimieren“, d. h. die Lebensgemeinschaft der Gläubigen in dem durch Christus mitgeteilten heiligen Geiste soll als das Prinzip der Einheit und Katholizität aus den Väterzeugnissen der drei ersten Jahrhunderte erwiesen werden.

Die Gegenüberstellung des Eingangs von Möhlers „Einheit in der Kirche“ mit dem erwähnten Lehrstück aus Schleiermachers Glaubenslehre läßt schon ziemlich klar erkennen, wo das ideengeschichtliche Material zu suchen ist, aus dem der junge Tübinger den ersten Ausdruck seines katholischen Kirchenbegriffs hauptsächlich gebildet hat. Die Konsequenz, mit der Schleiermachers Auffassung des in dem vollkommenen Gottesbewußtsein Jesu bestehenden „neuen Lebens“ von Möhler durch die Lehre von der Mitteilung des heiligen Geistes ersetzt wird, läßt freilich auch sofort erkennen, daß der Berliner „Kirchenvater“ nur das Material geliefert hat. Aus dieser endlosen Dialektik des christlich frommen Bewußtseins nimmt der katholische Tübinger unbefangen die Gedanken und Formulierungen auf, die ihm geeignet erscheinen, um den katholischen Glauben an den Zeugnissen der Urkirche historisch zu klären.

5. Seit dem Abbruch der scholastischen Tradition war das Gnadenproblem in der katholischen wie in der protestantischen Theologie auf die Ebene der „Geist — — Natur“-Dialektik herabgesunken. Das durch Christus gesetzte „neue Lebensprinzip“ besteht darin, den der Sünde, d. i. der unseligen Sinnlichkeit, verfallenen Menscheng Geist mit Gott, seinem Ursprung und Ziel, wieder zu versöhnen. Möhler hält es für eine eigentümlich protestantische Auffassung des Christentums, das „neue Lebensprinzip“ werde von einzelnen für sich allein in unmittelbarer Erfahrung empfangen; diese Ansicht widerspricht der gesamten Weltordnung: „Wie das Leben des sinnlichen Menschen nur einmal unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kam, und wo nun sinnliches Leben werden soll, es durch die Mitteilung der Lebenskraft eines schon Lebenden bedingt ist, so sollte das neue göttliche Leben ein Ausströmen aus den schon Belebten, die Erzeugung desselben sollte eine Ueberzeugung sein.“<sup>24)</sup> Möhler weist selber auf die

<sup>24)</sup> Einheit (§ 3) 10.

Stelle der Glaubenslehre hin, wo Schleiermacher darlegt, daß die Mitteilung des christlichen Prinzips offenbar durch ein gemeinsames Leben bedingt sei; wie das Bestehen und die Fortpflanzung der allgemeinen Sündhaftigkeit, so sei auch das Bestehen und die Verbreitung des Christentums nur zu verstehen in einem Gesamt-leben, „in deren letzterem nicht die Sünde sich erzeugt, sondern die Gnade“.<sup>25)</sup> Was Schleiermacher erst finden mußte, war in der katholischen Theologie nie vergessen worden; das Traditionsprinzip, das sie gegenüber dem Protestantismus festgehalten, ist ja nichts anderes als jenes Fortpflanzungsmittel, jenes Gesamt-leben, das für das Christentum Daseinsbedingung ist. Ausdrücklich wendet sich Möhler gegen die unter Katholiken anzutreffende Auffassung, als wäre die Tradition des christlichen Glaubens etwas „Angelerntes und Fortgelerntes“, das unabhängig von dem inneren Leben der Kirche bestehen und „gleichsam magisch durch den heiligen Geist erhalten“ werden könne. Die christliche Tradition ist vielmehr die dauernde Wirkung des heiligen Geistes in der Kirche; die Pflanzung des neuen göttlichen Lebens durch Christus und sein Bestehen durch den heiligen Geist, d. i. die christliche Tradition, bilden eine untrennbare Einheit gleichwie die Erhaltung der Welt eine fortgesetzte Schöpfung genannt werden darf. Das äußerlich überlieferte Wort nützte nichts, wenn die Ueberlieferung nicht die innere Erfahrungs- und Lebensgemeinschaft der Gläubigen wäre. Das geschriebene und fortgelernte Glaubenswort ist überhaupt nur christliche Tradition, insofern es in dem geheiligten Gemüt der Gläubigen gründet und aus ihrem begeisterten Gemüt wieder ausströmt.<sup>26)</sup>

„Die in der Kirche sich fortpflanzende geistige Lebenskraft ist die Tradition, die innere geheimnisvolle Seite derselben (der Kirche)“. Möhler nennt die Tradition auch gerne „das fortdauernde lebendige Evangelium“, das früher ist als heilige Schrift und Traditionsbuchstabe, weil es die unmittelbare Wirkung des heiligen Geistes ist.<sup>27)</sup> Wie verhält sich nun diese innere mystische Seite der Kirche zu der äußeren Seite?

<sup>25)</sup> Der christliche Glaube usw. § 109 n. 3 (2. Aufl. § 87 n. 3); Einheit (Anm. zu § 6) 265, vgl. 346 f. und 326.

<sup>26)</sup> Einheit (Zusatz III) 192.

<sup>27)</sup> Einheit (§ 3) 11, (§ 14) 36.

In der ersten Entwicklungsphase des Möhlerschen Kirchenbegriffs kehrt unter den verschiedensten Wendungen immer der Gedanke wieder, die äußere sichtbare Kirche sei unbedingt abhängig von dem inneren Leben der Kirche: Aus dem geistbewegten Gemeindegemüt „kommt“ der Lehrbegriff der Kirche; das lebendige Evangelium „verkörpert“ sich im geschriebenen; die innere Tradition „erzeugt“ die äußere; das vom heiligen Geiste geleitete Leben der Kirche „stellt sich dar“ in den Formen des Rechts und des Kultes usw.<sup>28)</sup> Für sich genommen bewegt sich das alles noch in dem bequemen Innen-Außen-Schema, das die Lavater und Sailer so virtuos gehandhabt hatten. Allein die Geniemethode ließ sich vom privaten Innigkeitserlebnis nicht einfach auf das romantische Gemeindegemüt übertragen. War einmal das Denken auf Kirche gerichtet, so konnte das Äußere, Buchstäbliche, Geschichtliche des Christentums nicht mehr in jener bloßen Materialität oder Passivität verharren, worein es der geniale Individualismus versenkt hatte.

6. Der Paragraph 31 der „Einheit der Kirche“ ist besonders bezeichnend dafür, wie Möhler zunächst mit Hilfe des Schelling-Schleiermacherschen „Universalerlebnisses“ versucht hat, die Enge der privaten Erlebnistheorie zu sprengen und zu einem objektiven Kirchenbegriff zu kommen.

„Das Einssein mit dem Universum ist zugleich das wahre Sein in Gott.“ Der Mensch, der zwar das Universum „nicht sein, es doch mit großem Gemüte, mit Liebe u m f a s s e n kann“, steht nur soweit im Geheimnis der wahren Gotteserkenntnis, als er seine Individualität dem Ganzen der das Universum für uns darstellenden Menschheit eingliedert und so in der Liebe sein Einzelwesen zum Ganzen erweitert. In dem Maße aber, als die Sünde, die sich selbstüchtig vom Ganzen trennt, über die Menschen Gewalt gewinnt, verkümmert auch die Gotteserkenntnis. Wo nicht mehr das Universum, sondern nur Teile angeschaut werden, ist notwendig der Polytheismus gegeben. Möhler verweist für dieses

<sup>28)</sup> TQ 1825, 497 f.; 1824, 645; 1826, 425; Einheit (§ 9) 21, (§ 12) 28 f., (§ 27) 64, (§ 42) 102 f., (§ 47) 118; — vgl. Schleiermacher, Der christliche Glaube usw. § 17 n. 2 (2. Aufl. § 10 n. 2), § 19 n. 1 (§ 10 Zusatz), § 20 n. 2 (§ 14 n. 2) usw.

religiöse Universalerlebnis auf *Seber*, *Ueber Religion* usw.; *Seber* hatte in Landshut bei Ben. Patriz Zimmer gelernt und war der ungleiche Kollege des Georg Hermes in Bonn.<sup>29)</sup> Dieses schwache Buch „*Ueber Religion*“ usw.“ hätte freilich die Lehre von der Religion als liebender Anschauung des Universums aus der zweiten der Reden „*Ueber die Religion*“ vermitteln können, wenn der Schüler Dreys dieser fernliegenden Vermittlung bedurft hätte. Die Art aber, wie Möhler die von dem Schelling-Schleiermacherschen „*Synphilosophie*“<sup>30)</sup> zu Tage geförderte „*Harmonie des Individual- und Universalienlebens*“ ausnutzte, um zu einer realen Kirchenanschauung zu kommen, das war weder bei *Seber* noch bei dem *Schleiermacher* der Reden zu finden.

Gleichwie der Schöpfer des Alls nur in dem Einssein des Einzelnen mit dem All erkannt wird, so kann der Erlöser und „neue Schöpfer“ auch nur in der Gesamtheit der Gläubigen erfahren werden, „wenn der Einzelne sich als Glied des Ganzen, der neuen Schöpfung, auffaßt“. Die Gemeinschaft mit Christus, die Versöhnung und Erlösung, ist an die Gemeinschaft mit der Gesamtheit der Erlösten gebunden; ja „sie ist mit dieser identisch“. Wo das liebende Einswerden des Christen mit der Kirche durch die Selbstsucht geschwächt wird, da entschwindet dem Egoisten mit dem christlichen Glauben auch die Wirklichkeit der Erlösung durch Christus. Vom Standpunkt des lebendigen Glaubens aus ist es selbstverständlich, daß dieser Wesensverbundenheit von Christus und Kirche nicht durch eine nur im Denken existierende, unsichtbare Idealkirche genügt werden kann. Die Kirche muß da sein, wenn anders die Versöhnung durch Christus Wirklichkeit ist. „Alles was wahrhaft ideal ist, ist zugleich real“. Die Vorstellung, eine bloß gedachte Gemeinschaft mit Christus genüge zur Erlösung, stammt aus dem unchristlichen Egoismus, dem Prinzip der Häresie. Ihr entspricht die Vorstellung, daß Gott den Gläubigen bloß für gerechtfertigt ansehe und der Erlöser uns so

29) Franz Josef Seber, *Ueber Religion und Religionslehre überhaupt und die christliche Religion und Religionslehre im besondern* 1819; vgl. He in r. Sch r ö r s, *Gesch. der kath. theol. Fakultät zu Bonn 1818—1831, 1922, 35—52.*

30) Vgl. Her m. Süßkind, *Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, 1909.

bloß deklarieren. Dieser egoistischen Auffassung gegenüber hält die katholische Kirche daran fest, daß Gott „uns wesentlich und innerlich“ rechtfertigt, weil sie so unentwegt an der prinzipiellen Voraussetzung festhält, daß nur derjenige den rechtfertigenden Glauben an Christus wahrhaft besitzt, der „zugleich in die Gemeinschaft mit allen Gläubigen aufgenommen ist“.

Zu derselben Gedankenschicht gehört, was im Paragraphen 49 der „Einheit“ dargelegt ist. „War durch den göttlichen Geist die Liebe gegeben, so war damit die Kirche zugleich gesetzt. Diese mußte schlechthin sichtbar sein nach einem durch alle Ordnungen des Seins und Lebens gehenden Typus“. Denn wie im Körper des Menschen der Geist sein Dasein bekundet und entwickelt, wie der Staat eine notwendige Erscheinung des gottgesetzten *Koinonikon* ist, wie jede Handlung eines Menschen eine Offenbarung seiner sittlichen Kraft ist, so „mußte mit dem Eintritt des göttlichen Geistes in die Menschheit, mit der Setzung dieser neuen Kraft auch eine neue, ein ihr entsprechende, bisher nicht einmal geahndete äußere Erscheinung gegeben sein“.

Das ist sozusagen Möhlers ontologischer Kirchenbeweis. Der Idealrealismus war der Muttergedanke der romantischen Begeisterung fürs Katholische, die philosophisch eine Flucht vor der haltlosen Subjektivität, bezw. vor dem Egoismus des Rationalismus oder Sensualismus gewesen ist; und die großen Meister hatten in ihrer Jugend den Subjektivismus in seiner religiösen Form dem Protestantismus zugeschrieben.<sup>31)</sup> Die idealrealistische Ineinsetzung von Aeüßerem und Innerem, von sichtbarer und unsichtbarer Kirche ist aber nur der erste Ruck, womit sich die neue Kirchentheologie dem Schema der Geniethologie entziehen wollte. So katholisch die Bindung des individuellen Christentums an die Gemeinschaft der Gläubigen und die Zuweisung der Imputationstheorie an die Lehre von der unsichtbaren Kirche klingen und auch gemeint sind, der theologische Gehalt des Paragraphen 31 bleibt durchaus noch im Rahmen des „Schleiermacherianisierens“. Das gilt auch von dem, was Möhler hier über die Häresie und die Rechtfertigungslehre sagt. Der genialische Bruder-

<sup>31)</sup> Hegel, Glauben und Wissen usw. 1802, in Werke 1. Band 1832, 112—115; Schelling, Vorlesungen über die Methode usw. 1803, in Werke 5. Bd. 301 f. (Ausgabe Schröter 3. Bd. 323 f.).

christ der Reden „Ueber die Religion“ und der „Weihnachtsfeier“ war nämlich mittlerweile zu dem Kirchenmann der Glaubenslehre herangereift.<sup>32)</sup> Doch das alles ist ja Spekulation, „Schule“, wie Möhler sagt; und vor seinem Auge lag die konkrete Vielgestaltigkeit der Kirchengeschichte. Es galt, das zeitliche Aeußere und ewige Innere aus dieser Wirklichkeit heraus theologisch als Einheit zu verstehen.

### § 5. Die Verkörperung des Geistes Christi in der Kirche.

1. „Wäre das zu jeder Zeit verkündete lebendige Evangelium nicht jedesmal auch ein geschriebenes geworden, hätte sich also die Tradition nicht auch zugleich verkörpert, so wäre kein historisches Bewußtsein möglich, wir lebten in einem traumartigen Zustand, ohne zu wissen, wie wir geworden sind, ja selbst ohne zu wissen, was wir sind und sein sollen. Weil die Kirche und die einzelnen ihrer Glieder die Identität ihres christlichen Bewußtseins mit dem aller Zeiten nicht nachweisen könnten, käme uns das unsrige selbst zweifelhaft vor; wir hätten keine Gewißheit, ob es das christliche wäre, wir stünden abgerissen da und eben deswegen haltlos. Ja es gäbe eben darum keine Kirche; denn dieser ist wie die Einheit des inneren Lebens so auch die Stetigkeit des Bewußtseins dieser Einheit bei allen wechselnden Zuständen ihrer Existenz schlechthin notwendig, was sie als eine moralische Person durch ihr Gedächtnis (so mögen wir auch die verkörperte Tradition nennen) muß erweisen können.“<sup>1)</sup>

In diesen Sätzen ist prägnant ausgedrückt, wie Möhler den von der romantischen Identitätsspekulation empfangenen Anstoß ausgenutzt hat, um das reine Innigkeitschristentum zu überwinden. Das Aeußere ist nicht mehr bloßes Material für fromme Gemütsregungen; seine Bedeutung erschöpft sich nicht einmal

<sup>32)</sup> Einheit (§ 31) 71—76; vgl. Schleiermacher, Der christliche Glaube usw. § 24—25 und § 129—130 (= § 21—22 und § 108—109). Es ist zu beachten, daß die in Klammern zitierte 2. Auflage der Glaubenslehre inhaltlich zwar wenig verändert, aber fast ganz umgeschrieben ist, sodaß das = Zeichen immer mit dieser Einschränkung zu nehmen ist.

<sup>1)</sup> Einheit (§ 16) 40.

darin, der materielle Niederschlag des produktiven Gemeindegeistes zu sein. Diese erlebnistheologischen Funktionen des Aeußeren verschwinden zwar, wie sich besonders noch von der zweiten zeigen wird, keineswegs aus dem Kirchenbegriff Möhlers. Aber darüber hinaus blitzt die Einsicht auf, daß die äußere Seite die Wirklichkeit der Kirche überhaupt als echte, wenn auch untergeordnete, Ursache mitbewirkt. Es gäbe keine Kirche, wenn sie nicht auch äußerlich wäre; das innere Leben muß sichtbar sein, wenn es uns gegeben sein soll; es ist schlechthin notwendig, daß die geistige Lebensgemeinschaft mit Christus Kirchengeschichte wird. Wo also „mit dem historischen Glauben nicht fortzukommen ist“ (wie in Jacobis Glaubensphilosophie), da kann auch der innere mystische Glaube nicht festgehalten werden. Es ist vornehmlich „der historische Standpunkt“, der den jungen Möhler immer wiederholen läßt: Das Aeußere sei mit dem Inneren „zugleich gegeben“; die Glaubenslehre und die gemeinschaftbildende Liebe seien „schlechthin miteinander gesetzt“; die Wirkungen des heiligen Geistes in den Gläubigen und die sichtbare Kirche seien ebenso „zusammengeschaffen“ wie Seele und Leib im Menschen; ihre Trennung sei nur in der begrifflichen Reflexion möglich und Kennzeichen des häretischen Prinzips.<sup>2)</sup>

Der häufigste und prägnanteste Ausdruck dieses Gedankens ist jedoch dieser: Schrift, Glaubenssymbol, Hierarchie und Kultusformen sind die „V e r k ö r p e r u n g“ des christlichen Geistes in der Kirche.

Hier liegt der Schlüssel zum Verständnis des „historischen Idealismus“ in dem ersten Entwicklungsstadium des Möhlerschen Kirchenbegriffs. Möhler wollte ja von Anfang an nicht so sehr Identitätsphilosophie treiben, als vielmehr die Einheit der Kirche dadurch aufweisen, daß den wechselnden Erscheinungen der Kirchengeschichte historisch nachgegangen wurde. Die bewußte Voraussetzung eines einheitlichen, unveränderlichen Prinzips, das sich in die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Erscheinungen dialektisch entfaltet, ist ja für den historischen Idealismus ebenso charakteristisch wie für seinen Widerpart, den historischen Materialismus. Dem Materialisten gilt als unbedingt hinzunehmender

2) Einheit (§ 7) 17, (§ 15) 36 f., (§ 18) 47, (§ 27) 64, (§ 49) 131 f.

Grund die naturwissenschaftliche „Natur“; dem Idealisten die schöpferische „Idee“, die „Vernunft“, der „Geist“, oder wie es heute heißen müßte, die „Seele“ (alles lauter Synonyma für die neuzeitliche Flucht vor dem Verstande — *intellectus*, der seit der Begriffsontologie der Barockscholastik als lebensfeindliches Räsionnierprinzip in Verruf gekommen ist). Das Einheitsprinzip des Katholizismus ist für den Kirchenhistoriker Möhler, wie nach dem im vorigen Paragraphen Ausgeführten gesagt werden darf, natürlich das vom heiligen Geist gewirkte „innere Leben“ der Kirche. Davon kann er sagen, daß „die Kirche insofern von keiner Vergangenheit weiß, diese mit der Zukunft hier ihre Bedeutung verliert und beide sich in eine immerwährende Gegenwart auflösen“.<sup>3)</sup>

Wie unzulänglich Idealismus und Materialismus in einer sachlichen Theorie der historischen Erkenntnis auch erscheinen mögen, so leuchtet doch ohne weiteres ein, daß die idealistische Anschauung der Geschichte als „Verkörperung“ der Idee, des Geistes, der Seele in hohem Maße dem Bedürfnis entgegenkommt, als Historiker dem Anspruch des katholischen Glaubens auf die Einheit, Allgemeinheit und Unveränderlichkeit des übernatürlichen Wesens der Kirche zu entsprechen. Auf diesem Standpunkt wird ja jedes Moment der geschichtlichen Entwicklung gerade in seiner Eigentümlichkeit zum Ausdruck der inneren Einheit der Kirche. Die kirchenhistorische Arbeit ist damit von der Fragestellung einer rationalistischen Apologetik befreit, die Vernünftigkeit des Christentums mit zufälligen „Geschichtstatsachen“ zu beweisen, und hat zugleich eine eminent theologische Aufgabe zu erfüllen.

2. Schon *Joh. Seb. Drey* hatte in der bedeutenden Abhandlung „Vom Geist und Wesen des Katholizismus“ angedeutet, daß die Frage, „ob Christus überhaupt eine Kirche und insbesondere, ob er eine solche gewollt habe“, nur in einem Kirchentum auftrete, das seine historische Erscheinung als eine nach dem toten Buchstaben der Schrift oder des Apostolikums vollzogene Selbstsetzung begreife. „Nach dem katholischen Prinzip kann jene Frage eigentlich gar nicht gestellt werden, wenigstens tun die, welche sie so

<sup>3)</sup> Einheit (§ 12) 30 und 325.

stellen, dies nicht mit klarem Bewußtsein ihres Prinzips“. Denn für den Katholiken ist die Kirche da, weil sie durch Christus eingesetzt ist; und sie existiert als „eine durch ihr lebendiges Dasein sich selbst überliefernde Erscheinung“ und nicht als etwas nach einer Schrift oder sonst einem Buchstaben zu Bildendes.<sup>4)</sup> Fünfzig Jahre vorher hatte *Lessing* in seiner Fehde mit *Goeze* bereits den Geist der christlichen Tradition gegen das starre Schriftprinzip der protestantischen Theologen ausgespielt. Möhler erwähnt dieses Faktum, um *Lessings* extreme These, die heilige Schrift sei für das Christentum zufällig, abzuweisen.<sup>5)</sup> Er hatte, wenn man von seinem Lehrer absieht, näherliegende und eindrucksvollere Anregungen für die Entwicklung des katholischen Prinzips, daß die Kirche nicht auf das Schriftprinzip gegründet sein könne, daß vielmehr der Buchstabe der heiligen Schrift wie die „verkörperte Tradition“ erst von dem „inneren Leben“ der Kirche her Autorität und Notwendigkeit erhalten. „Die Schrift ist der verkörperte Ausdruck des die Gesamtheit der Gläubigen belebenden heiligen Geistes im Beginn des Christentums durch die besonders begnadeten Apostel. Die Schrift ist insofern das erste Glied in der geschriebenen Tradition.“<sup>6)</sup> Darum hat es keinen Sinn, die Kirche von dem isolierten Schriftbuchstaben aus demonstrieren zu wollen; die Kirche bezeugt sich selber durch ihr dauernd vom heiligen Geist gezeugtes Leben. Auch der Beweis des Christentums mit den sogenannten „Kriterien der Offenbarung“ ist hinfällig; denn „wie wir historisch von Christus ohne die Kirche nichts erfahren, so erfahren wir ihn auch in uns nur aus und in der Kirche“. Sieht man genauer zu, was denn die sogenannten Kriterien der Offenbarung eigentlich sind, so erkennt man, daß in solchem Beweisverfahren das eigentümlich Christliche zur Regel für alle Offenbarungen aufgestellt wird; letzthin wird also das Christentum mit sich selber verglichen. Christentum und Kirche sind eben für die spekulierende Vernunft schlechthin gegeben, und der Glaube an sie gründet wes-

4) TQ 1819, 561 ff.

5) Einheit (Anmerkung zu § 15) 272; vgl. *Karl A ner*, Die Theologie der Lessingzeit 1929, 325 ff.

6) Einheit (§ 16) 39; vgl. *Schleiermacher*, Der christl. Glaube usw. § 147 (= § 129).

haft in der Tatsache der christlichen Gemeinschaft. Diese Tatsache aber ist „das fortgesetzte Wunder des heiligen Geistes“, das nach dem Worte des heiligen Augustin (und Schleiermachers) für alle Zeiten die Stelle der Wunder vertritt.<sup>7)</sup>

Auch die individualistische Erlebnistheologie der Geniezeit hatte schon gegen den aufklärenden Rationalismus mit einem inneren Prinzip operiert, das als nicht weiter zu Beweisendes und unbedingt Gegebenes vorauszusetzen sei. Damals war es die private Erfahrung des „Christus in uns“, für die das Äußere, Historische im Christentum als notwendiges Erregungsmittel anerkannt wurde. Ja, sogar der kritischste apologetische Rationalismus hatte sein inneres Prinzip, das *factum noumenon* des moralischen Vernunftwesens, und bewies die sichtbare Kirche „als unerläßliches Mittel zur reinen Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde“ (Georg Hermes). Doch das von Möhler vorausgesetzte Prinzip der „inneren Einheit“ ist inneres Prinzip der Kirchengeschichte und nicht eines privaten Frömmigkeitserlebnisses oder einer kritischen Gewißheit.

Das vorausgesetzte Prinzip der inneren Einheit im heiligen Geiste ist an sich nicht Geschichte; es ist nicht Vergangenheit und nicht Zukunft, es ist zeitüberdauernd und in sich eins, wie der heilige Geist ein und derselbe ist. Inwiefern kann nun diese innere Einheit zum Prinzip der Kirchenhistorie werden? Möhler versteht das auf die Weise der „Volksgeist“-Lehre, die ihm der zeitmächtige Idealismus von allen Seiten — hier ist noch nicht direkt an Hegel zu denken — nahegelegt hat. Das überzeitliche göttliche Sein der Kirche verhält sich zu ihrer sichtbaren Erscheinung wie die „gemeinschaftsbildende Idee“ zu ihrer Entfaltung in der Geschichte.

Die Idee lebt als historisches Prinzip in einer Gemeinschaft; ihre Einheit ist das, was die Individuen zur Gemeinschaft eint. In dem Leben des Individuums ist die Idee reine Subjektivität; sie schlummert noch wie das Samenkorn verborgen, drängt als dunkle Anhdung und Glaube zum Tag des Bewußtseins und will objektiv, d. i. allgemeiner Lehrbegriff oder Gesetz werden. Die

<sup>7)</sup> Einheit (§ 7) 17, (§ 58) 90 f., (§ 50) 134; vgl. Schleiermacher, Der christl. Glaube usw. § 148 (= § 128) und § 124 n. 3 (= § 103 n. 4).

Idee kommt jedoch nicht auf einmal und nicht im individuellen Leben zum vollendeten Ausdruck; ihre Inhaltsfülle wird vielmehr allmählich offenbar in dem Maße, als sich die Gemeinschaft durch das Zusammen- und Aufeinanderwirken der Individuen zur vollkommenen Darstellung ihres idealen Grundes uswirkt. Was sich also entwickelt, ist nicht eigentlich die Idee, sondern ihr Bewußt- und Ausgedrücktwerden in der Gesamtheit der Individuen, deren „innere Einheit“ sie bildet. Nach diesem Schema ist Möhlers „Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus“ konzipiert als der ideale Grund der geschichtlichen Entwicklung der Kirche.

3. Das Erste in der Kirche ist immer und überall das „neue Lebensprinzip“, das der von Christus gesandte heilige Geist der Menschheit eingepflanzt und als Wahrheit gelehrt hat. Als innere, noch unverkörperte Geistesübergabe „kann und darf die christliche Lehre nicht als Menschenwerk, sondern muß als Gabe des heiligen Geistes betrachtet werden“<sup>8)</sup>. Sie verkörpert sich aber mit Notwendigkeit im Buchstaben der heiligen Schrift und der dogmatischen Tradition; denn sonst wäre das Christentum bewußtlose und haltlose Individualität geblieben, was soviel heißt, die gottgepflanzte „Idee“ oder „das Wesen des Christentums“, die Schranken der Sünde, dem Egoismus, verfallenen Naturlebens niederzureißen und die Menschheit wieder mit Gott zu versöhnen, wäre unwirksam, — was unmöglich ist. Die Gnade des neuen inneren Lebens im heiligen Geiste fordert also die äußere geschichtliche Gegebenheit des Christentums. Erst durch die Verkörperung des fortlaufenden lebendigen Evangeliums vermag die individuelle Innerlichkeit zum christlichen Selbstbewußtsein zu kommen. „Selbstbewußtsein aber ist Leben und darum im Glauben an Jesus das höchste Leben“, wie es in einem Entwurf zu dem Erstlingswerk heißt<sup>9)</sup>. Dabei ist jedoch festzuhalten, daß alles Buchstäbliche in der Kirche für sich genommen tot ist; es ist eben nur etwas als beseelter Körper. „Nach der Idee der katholischen Kirche geht das christliche Leben der Spe-

<sup>8)</sup> Einheit (§ 10) 25.

<sup>9)</sup> Einheit 323; vgl. (§ 38) 90, (§ 49) 131.

kulation voraus.“ „Das historisch Gegebene, der äußere Glaube wird durch die Kraft des heiligen Geistes ein eigenes Leben im Menschen, das eine unmittelbare Gewißheit in sich selbst trägt, von sich selbst Zeugnis gibt, wie die aus dem Zusammensein des Geistes und Körpers hervorgehenden Empfindungen unmittelbar durch den inneren Sinn zum Bewußtsein gelangen.“ Was „Traditionsbeweis“ genannt wird, hat darum einen eminent kirchentheologischen Sinn, den der rationalistische Individualismus verkennen muß; es ist einerseits der Nachweis der Identität des christlichen Bewußtseins der einzelnen Glieder oder einer bestimmten Reihe derselben mit dem Bewußtsein der ganzen Kirche, — andererseits der Abweis derjenigen Individualitäten, die fremdartige Entwicklungen auf das Gebiet der Kirche versetzen und diese als christliche Lehre bezeichnen wollen“<sup>10</sup>).

Sowohl das Nachweisen „der Identität des christlichen Bewußtseins in der Kirche durch alle Momente ihres Daseins“ wie besonders auch das Abweisen der Versuche, fremdartige Individualitäten hineinzutragen, sind nun aber Funktionen, die nicht von jedem einzelnen Gläubigen geleistet werden können, wenn nicht anstatt die innere Einheit der Kirche ins Bewußtsein zu erheben, ein noch erbärmlicheres Chaos von Vorstellungen entstehen soll, als „es einige sogenannte Dogmengeschichten als wirklich gewesen darstellen“. Zum „Gedächtnis“ der Kirche — „so mögen wir auch die verkörperte Tradition nennen“ — gehört also, wenn es sinnvoll sein soll, notwendig „das bestimmte, angeordnete, und fortdauernde Lehramt“, das bischöfliche Amt, dessen Auktorität in der apostolischen Sukzession gründet<sup>11</sup>).

Der Bischof ist aber seiner Idee nach „das Bild der Liebe“, worin sich die innere Lebenseinheit der Gemeinde „abdrückt“; er ist „die zum Bewußtsein gekommene Liebe der Christen selbst und das Mittel, sie festzuhalten“. Er ist der öffentliche und ordentliche Lehrer, weil er zugleich oder zunächst „das Bild der Liebe der Gemeinde“ ist; nach „der Grundanschauung der Kirche“ sollen ja die Wahrheit und ihre Lehre dem Leben und der Liebe entsprechen.<sup>12</sup>) Darum ist es verfehlt, die heilige Auk-

<sup>10</sup>) Einheit (§ 42) 102, (§ 39) 93, (§ 12) 29 f.

<sup>11</sup>) Einheit (§ 50) 134.

<sup>12</sup>) Einheit (§ 52) 137 f., vgl. (§ 24) 59, (§ 42) 102.

torität der Bischöfe durch möglichste Zurücksetzung der Volksgemeinde festhalten zu wollen, wie es auch falsch ist, mit protestantischen Schriftstellern die Würde des christlichen Volkes durch Aufhebung seiner „Einheitspunkte“, d. i. der Bischöfe, behaupten zu wollen: „Beides sind Extreme, nur die katholische Kirche hat Recht“<sup>13)</sup>. In Wahrheit ist nämlich der Bischof ein „Erzeugnis“ der Gemeinde, insofern sie vom heiligen Geiste als ihrem „inneren bildenden Prinzip“ belebt ist; also nicht der menschliche Wille der Gläubigen, sondern der heilige Geist in der Kirche erzeugt und bevollmächtigt die Bischöfe, wie auch deren Lehrautorität nicht auf ihrer menschlichen Vernunftkraft, sondern auf der Kraft des die Kirche bildenden und leitenden Geistes beruht<sup>14)</sup>. Je mächtiger sich das innere Prinzip der heiligen Liebe in einer Gemeinde regt, um so reiner stellt sich der Bischof dar als das Bild der gegenseitigen Liebe und als „die freie Produktion des durch den heiligen Geist selbsttätig gewordenen Menschen“. In dem Maße aber, als die innere Einheit gestört oder unvollendet ist, muß auch das bischöfliche Amt als Gesetz erscheinen; da tritt der Bischof der Gemeinde gegenüber als einer, der mehr anweist, was sein und werden soll, als daß das Bild der Liebe ausdrückt, was da ist<sup>15)</sup>.

Heilige Schrift, dogmatische Tradition und Bischofsamt sind sozusagen die elementaren Verkörperungen, die Hauptorgane der „inneren Einheit“ in der Kirche. Die Verkörperung der gemeinschaftsbildenden Idee ist nun aber nach dem historischen Idealismus ein dialektischer Prozeß. Sie ist nicht auf einmal fertig, sondern vollzieht sich in stufenweiser Entwicklung; sie ist eben „die Lebensgeschichte“ der Gemeinschaft. Zumal die Kirchengeschichte ist, wie Möhler gerne sagt, „nichts anderes als eine christliche Lebensentwicklung“<sup>16)</sup>. Die Einheit ihres überzeitlichen inneren Prinzips erscheint in der „organischen Ganzheit“ der Kirchengeschichte; in ihr bezeugt sich das Prinzip des Katholizismus durch die dialektische Entfaltung, durch das Aufeinanderwirken und gegenseitige Integrieren der individuellen Be-

<sup>13)</sup> Einheit (Anm. zu § 55) 306.

<sup>14)</sup> Einheit (§ 53) 139 f., (§ 10) 24; TQ 1823, 474.

<sup>15)</sup> Einheit (§ 52) 140, (§ 55) 145.

<sup>16)</sup> Einheit (§ 68) 173, (§ 13) 34.

gaben. Das *Ioan* der Kirche entwickelt sich vor allem durch die drei Gegensätze: „Priester und Laie“, „Mystik und Gnosis“ und „Liebe und Recht“.

4. Zunächst besteht in der Kirche der Unterschied von *Priester* und *Lie*. Die Lehre vom allgemeinen Priestertum ist eine Wahrheit, die tief im Wesen des Christentums gründet und nie genug zu beherzigen ist. Es widerspricht aber dem innersten Wesen, den „gemeinschaftbildenden Prinzip“ des Christentums, diese Lehre zu dem Zwecke zu mißbrauchen, daß jeder sein eigener *Priester* sein solle. Das ist kirchenzerstörender „Egoismus“ und „Separatismus“. Um diese Gefahr auszuschalten, ist es notwendig, eben den Unterschied von *Priester* und *Laie* festzuhalten. Wird allerdings der Unterschied so aufgefaßt, als verhalte sich das Priestertum zum Kirchenvolke wie die herrschende Klasse zur niederen, so widerspricht das nicht minder dem gottgesetzten Prinzip der christlichen Liebes- und Lebensgemeinschaft. Der *Priester* ist „nicht heiliger als andere, weil er *Priester* ist, sondern er wurde *Priester*, weil er heiliger war“. Auch Petrus wurde zum Ersten der Apostel erwählt, weil er der Empfänglichste und der Begeistertste war. Der Unterschied zwischen Klerus und Laien ist „genau seinem inneren Wesen nach bestimmt nichts anderes als ein durch den heiligen Geist bestehender Unterschied der Gaben in der Kirche“. Der *Priester* ist das Organ des heiligen Geistes, um die einzelnen Glieder der Gemeinde in der Liebe vereinigt zu halten; er ist der Mittler, nicht weil er aus sich etwas Neues zu vermitteln hätte, sondern weil er „als Synekdoche aller Gläubigen“ fungiert<sup>17</sup>).

Der Gegensatz von *Priester* und *Laie* wird also sehr eilig in dem Schoße der „inneren Einheit“ des heiligen Geistes integriert. Ungleich lebendiger sieht Möhler die Dialektik von *Mystik* und *Gnosis* in der Kirche.

Möhlers Vorliebe gehört, was sich nach allem von selber versteht, eindeutig dem mystischen Faktor. Der deutsche Idealismus ist in allen seinen Variationen prinzipiell antirationalistisch ge-

<sup>17</sup>) Einheit (§ 52) 139, (§ 54) 143, (Zusatz XIII) 253 ff., 340; TQ 1825. 8 f.; 1828, 333 f.

sinnt; die christliche Offenbarung ist ihm innerliche Erfahrung, sie ist das Gegebensein des absoluten Lebens in der Form des religiösen „Innewerdens“ der Freiheit über das Endliche. Hier liegt der Punkt, wo die Glaubensphilosophie *Jacobi* richtunggebend gewirkt hat. Ihren Einfluß verleugnet auch der Vernunftbegriff *Hegels* nicht. *Schelling* hatte in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums das Wort geprägt, die mystische Innerlichkeit erleide zwar zu jeder Zeit in der Kirche Verfolgung; aber dies spreche nicht dagegen, daß das Wesen des Christentums „Mystizismus“ sei. Die *Drey* und *Möhler* hatten dieses Wort beherzigt, und die Wahrheit seines ersten Teiles haben sie an den mystizistischen Bewegungen, die in den zwanziger Jahren Süddeutschland aufregten, deutlich bestätigt gefunden.<sup>18)</sup> *Schleiermacher* hatte endlich in einem Geleitwort zur dritten Auflage seiner Reden öffentlich bekannt, daß er *Jacobi* mehr verdanke, als er wisse. *Möhler* selbst ist in der philosophischen Erkenntnislehre niemals über den Antirationalismus *Jacobi* hinausgekommen. In dem offenen Briefe an *Bautain* (1835), der auch den Zweck hatte, die Anbiederung des französischen Traditionalisten zu mäßigen,<sup>19)</sup> treten die Spuren der Glaubensphilosophie trotz der veränderten theologischen Situation noch unverwischt hervor. Die für *Jacobi* unlösbare Frage, wie bei dem mystischen Wesen des Christentums „mit dem historischen Glauben fortzukommen“ wäre, war allerdings mit der Zeit lösbar geworden; der historische Idealismus *Möhlers* beantwortete sie eben mit der Dialektik von Mystik und Gnosis in der Kirche. Der sachliche Gehalt seiner Antwort läßt sich in einige Sätze zusammenfassen.

Die echte Mystik ist das Innewerden des die Kirche beseelenden göttlichen Geistes. Die „mystischen Separatisten“ (ein in der Literatur vor und um *Möhler* geläufiger Ausdruck) meinen, der heilige Geist wirke nur zuweilen und sporadisch in der Mensch-

---

<sup>18)</sup> *Schelling*, Werke 5. Orig. Bd. 294 (= Ausgabe *Schröter* 3. Bd. 316); vgl. TQ 1824, 238 und 247 (*Drey*); 1824, 633; 1825, 288; 1826, 446 f. — Zu beachten ist, daß der Ausdruck „Mystizismus“ sowohl bei *Jacobi* und *Schelling* wie auch bei *Drey* und *Möhler* noch nicht die abschätzige Bedeutung hat, die ihm heute anhaftet.

<sup>19)</sup> *Möhler-Lösch* I 308.

heit; sie verken<sup>n</sup> daß sie alles, was an wahrer Mystik in ihnen selber ist, nur <sup>n</sup> dem dauernden inneren Leben der Kirche empfangen ha<sup>j</sup>. Sie trennen sich, weil „ihr Glaube nicht zur Vernunft, ode<sup>r</sup> was dasselbe ist, nicht zu sich selber gekommen ist“. Das auß<sup>te</sup> Gegenteil der mystischen Separatisten sind die separatistisch Gnostiker, die „Schulmeister“.<sup>20)</sup> Das sind nach Möhler die <sup>ntlichen</sup> Häretiker; denn in ihnen erscheint das Prinzip „d<sup>r</sup> Welt“, der Egoismus der gefallenen Natur als radikale u<sup>vollständige</sup> Negation der durch Christus gesetzten Lebensger<sup>nschaft</sup> im heiligen Geist. Die Schulmeister der Häresie sind <sup>ntellektuelle</sup> Pelagianer: Sie isolieren die individuelle Vernunft<sup>gegenüber</sup> dem Sein und Leben der Kirche; sie tun so, als ob d <sup>Christentum</sup> nicht dawäre, sondern vom bloßen leeren Denken<sup>aus</sup> gesucht werden müsse; getrennt von dem inneren Leben <sup>er Kirche</sup> dünken sie sich als reine Wissende erhaben über <sup>e</sup> Gläubigen, träumen von einer unsichtbaren Kirche der bloße<sup>n</sup> Begriffsgemeinschaft — — und können doch nur von Christ<sup>entum</sup> und Kirche reden, weil ihnen der vom lebendigen Evangelium in der Kirche losgelöste Schriftbuchstabe zur Ge<sup>legenheit</sup> wird, ihre haltlosen Spekulationen daran zu heften. In die<sup>sen</sup> Schulmeistern „kommt die Vernunft nicht zum Glauben od<sup>r</sup>, wie man recht füglich sagen kann, nicht zu sich selbst“. Darin nämlich besteht die wahre, „die katholische Gnosis“, daß Vernunft von Vernehmen kommt (Jacobi), oder ins kirchentheologische übersetzt: daß die individuelle Vernunft in Lehrbegriffen zu klarem Selbstbewußtsein bringt, was sie von dem inneren mystischen Glauben der Gemeinschaft empfangen hat.

Die Integration von Mystik und Gnosis im Schoße der inneren Einheit ist der notwendige Lebensprozeß der Kirche. Das einfache Glauben der Mystiker und das reflektierte Wissen der kirchlichen Gnostiker bilden die „zwei verschiedenen Zustände“ der Kirche. Möhler läßt diese Zustände gerne zu zwei Ständen in der Kirchen-

---

<sup>20)</sup> Anmerkungsweise sei darauf hingewiesen, das die literarische Romantik und namentlich auch ihr Haupt F r i e d r. S c h l e g e l nur geringen Einfluß auf Möhler ausgeübt haben. Gelegenheit zu dieser Bemerkung gibt die prinzipielle Verschiedenheit des „Schul“-Begriffes bei Möhler und bei Schlegel, s. dessen Geschichte der alten und neuen Literatur 1812, 16. Vorlesung (Sämtl. Werke, 2. Ausgabe 1846, 2. Bd. 243 ff.).

geschichte werden: Der ideale Träger mystischer Innigkeit und Begeisterung ist der Mönch; während der Zustand der gläubigen Reflexion oder Besonnenheit, der in der Zerstreuung des Alltags nur zu leicht ein Hantieren mit Begriffen und Gebräuchen wird, dem Weltgeistlichen entspricht.<sup>21)</sup> Beide Zustände sind aber als Ausprägungen verschiedener Individualitäten innerhalb der Kirche unentbehrlich. Der Mystiker oder Mönch hat die Aufgabe, der naturhaften Neigung des begrifflich reflektierenden Glaubens, zum toten Buchstabendienst zu erstarren, entgegenzuwirken, indem er immer wieder den in kein Begriffssystem zu fassenden Strom des inneren Lebens der Kirche fühlen läßt. Die katholische Gnosis hingegen hat die ebenso notwendige Aufgabe, das geistbewegte Gemüt in Spekulation und Begriff zur Selbstverständigung zu bringen, damit das einfache mystische Glaubensleben in seiner dunklen Unmittelbarkeit nicht häretischen Schulmeistern zum Opfer fällt. Die Kirche selbst steht in der Mitte zwischen beiden. Ihr Gedeihen fordert sozusagen ein Gleichgewicht zwischen mystischen und spekulativen Begabungen. Es liegt eben im Wesen der katholischen Kirche, daß sich in ihr die größte Besonnenheit und die genaueste Bestimmtheit der Lehre mit der lebendigsten Mystik vereinigt. Möhler verhehlt sich aber nicht, daß das Christentum dem Mystizismus näher verwandt ist und daß die Kirche als solche niemals spekuliert. Nur in dem Notfall, wo die Häresie sie zwingt, legt sie ihr einfaches Glaubensbewußtsein dar und zwar meist negativ als Abweisung der häretischen Irrtümer.<sup>22)</sup>

Der dialektische Gegensatz, der sich in der Kirchengeschichte am augenfälligsten auswirkt, ist nun aber der Unterschied von Liebeskirche und Rechtskirche.

Wo die heilige Liebe in den Gläubigen den Egoismus des Fleisches überwunden, da ist die lebendige Wahrheit, die zwar in Lehrbegriffen zum Selbstbewußtsein kommt, aber nicht zum toten Buchstaben erstarrt; — da ist die Hierarchie keine Herrschaft über die Gläubigen, sondern die freie Produktion ihrer

<sup>21)</sup> Vgl. Schleiermacher, Ueber die Religion 4. Aufl. (= 3. Aufl. 1821) 1851, 229 f.; Drey in TQ 1824, 235.

<sup>22)</sup> Einheit § 26, § 39—42; TQ 1826, 440—449.

Selbsttätigkeit, das Abbild ihrer Liebe und der persongewordene Reflex der Einheit in der Kirche; — — da ist die kirchliche Verfassung nicht bloßes Recht und Gesetz, nichts rein Institutionelles, von dem der Nebengedanke des Mechanischen nicht fernzuhalten ist, sondern da ist das Kirchenrecht „die verkörperte Liebe“ aller Glieder der Kirche. In dem Maße aber, als die vereinigende Liebe in den Gläubigen erkaltet, wird das verkörperte Evangelium zum Buchstaben, wird der lebendige Glaube der Gemeinschaft zum äußerlichen Autoritätsglauben, wird der Bischof zum Gesetzgeber der Gemeinde, wird der Papst zum Monarchen über die Bischöfe und die ganze Kirche; m. e. W. dann wird die Liebeskirche zur Rechtskirche. Und dieser Prozeß vollzieht sich mit dialektischer Notwendigkeit nach Analogie des Gesetzes: „Es ist dem Schwachen von Natur eigen, sich unter den Schutz des Stärkeren zu begeben, und diesem beinahe ebenso natürlich, sich seines Uebergewichtes nach Willkür zu bedienen“. Das heißt aber nicht, der Bischof, der Metropolit oder der Papst habe sich aus rein menschlicher Willkür über die Gläubigen erhoben; vielmehr das Sinken des inneren Lebens in der Kirche ist der eigentliche Grund ihrer Erhebung. Das Prinzip der Einheit setzt sich immer durch: Die Liebe konzentriert sich in den persönlichen Mittelpunkten der kirchlichen Einheit, wenn und weil sie in der Gesamtheit der Gläubigen schwach geworden ist. Gewiß ist das ein trauriger Zustand der Kirche; denn „Alles können nur Alle sein, und die Einheit Aller nur ein Ganzes“. Aber „Das Prinzip des Katholizismus“ bekundet seinen gottgesetzten Charakter am augenfälligsten gerade dadurch, daß „die Einheit in der Kirche“ auch in den Zeiten ihres Niedergangs sich zu realisieren bzw. zu erhalten weiß.

Die Integration von Liebeskirche und Rechtskirche kann niemals durch eine Reformation erreicht werden, die auf den Kirchenkörper losgeht; sie ist allein im Wachstum des inneren Lebens in der Kirche zu suchen, das sich seinen angemessenen Körper schon von selber bilden wird.<sup>23)</sup>

5. Das Unternehmen des jungen Möhler, die Hierarchie als freie Produktion des Gemeindegemütes und das Kirchenrecht als

---

<sup>23)</sup> Einheit § 58, § 64, § 71; TQ 1827, 76 f.; 1823, 501 ff.

die verkörperte Liebe aller darzustellen, mochte wohl geeignet sein, die Fragmente des charismatischen Urchristentums zum Reden zu bringen. (Wann haben die apostolischen Väter seit dieser „Einheit in der Kirche“ wieder so lebendig gesprochen?) Die idealistische Verkörperungsidee ist aber damit auf die äußerste Spitze getrieben. Die den Konstruktionsversuch tragende Analogie, der Geist im Menschen „gelange nur dadurch zum Selbstbewußtsein, indem er sich den leiblichen Organismus *schaftet*“<sup>24)</sup> ist gewiß absonderlich. Das Ungenügen dieses Idealismus ist freilich nicht schon darin zu sehen, daß Möhler überhaupt eine „historische Konstruktion“ der Hierarchie unternommen hat. Das ist ja nur als gedankliche Nachkonstruktion gemeint, als eine Methode, die Tatsachen der Kirchengeschichte möglichst mit historisch-kritischer Unbefangenheit würdigen zu können. Dieser konstruktive Idealismus hat nämlich die Eigenschaft, in besonderem Maße für die historische Tatsachenforschung fähig und freudig zu machen. Er setzte — um ein hier besonders naheliegendes Beispiel herauszugreifen — Möhler in stand, die Schriftstelle Matth. XVI 18 in ihrer Tragweite für das geschichtlich feststellbare Auftreten des Primates kritisch zu begrenzen, die übliche Auspressung der bekannten Irenäusstelle aus literarhistorischen Gründen abzulehnen und trotzdem beiden Zeugnissen von der historisch tatsächlichen Entfaltung des katholischen Einheitsprinzips her ihre Beweiskraft zurückzugeben. Die besondere Bedeutung des römischen Stuhles, so wird in den Paragraphen 68 bis 70 der „Einheit in der Kirche“ dargelegt, konnte erst etwa zur Zeit Cyprians historisch in Erscheinung treten. Damals war die Kirche durch den Zwiespalt im Gesamtepiskopat vor die Negation ihres Selbst, d. i. ihrer gottgesetzten Einheit und Katholizität, gestellt; gerade dadurch aber wurde sie der in ihrem Wesen gegebenen Idee des Primates sich bewußt und verkörperte dieses Bewußtsein allmählich zu der Rechtsinstitution des Primates. Von der geschichtlichen Entwicklung aus erhalten nun auch die Andeutungen der Vorzeit wie die Worte der heiligen Schrift ihren bestimmten Sinn und ihre volle lebendige Bedeutung: Sie

<sup>24)</sup> Einheit (§ 49) 131; Die Quellen dafür s. bei Franz Baader, Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, 1820, n. 35 (= Sämtl. Werke 1851, 2. Bd. 117).

sind eben die Zeugnisse dafür, daß dem göttlich idealen Daseinsgrunde der kirchlichen Einheit die immerwährende Identität des christlichen Bewußtseins entspricht.

Also der Versuch, die äußere Seite der Kirche historisch als „Organisation innerer Geistbedürfnisse verständlich zu machen, schließt keineswegs den katholischen Glauben an die Stiftung der Kirche durch Christus aus, setzt ihn vielmehr ausdrücklich voraus. Möhler möchte sogar für die Metropolitanverfassung und um so mehr für die Einsetzung des Episkopats und des Primats eine apostolische Tradition voraussetzen.<sup>25)</sup> Der Grund, warum der Idealismus Schelling-Schleiermacherscher Prägung vor der katholischen Wirklichkeit versagen mußte, ist tiefer zu suchen.

Die Dialektik von dem unendlichen Leben der Idee und seiner beschränkten Verkörperung in der Wirklichkeit führt nicht aus der subjektiven Bewußtsein heraus, mag die pietistische Innerlichkeit des Christus in uns auch in die Breite des christlichen Gesamtbewußtseins, bzw. in das vom heiligen Geiste bewegte Kirchengemüt übersetzt sein. Es ist gewiß sehr richtig, wenn Möhler betont, das Anbetungswürdige in der Kirche sei der heilige Geist und nicht sein äußeres Werkzeug, die Hierarchie.<sup>26)</sup> Aber es widerspricht dem göttlichen Glauben ebenso, das vom heiligen Geiste bewegte Gemeindegemüt anzubeten. Die Beziehung der Kirche zum historischen Christus mußte tiefer erfaßt werden, als es mit den von Schleiermachers Glaubenslehre dargebotenen Hilfsmitteln möglich war, wenn die Auktorität und Objektivität der Kirche nicht in den Relativismus einer unendlichen Idealität zerfließen sollte.

Das Aporetische des romantischen Kirchenbegriffs ist Möhler selbst am deutlichsten bewußt geworden, als die dialektische Methode des Idealismus ihn einerseits Kirche und Härese wie einen Gegensatz behandeln ließ, der für die Lebensentwicklung in

<sup>25)</sup> Die Stelle Einheit (§ 67) 171, wo Möhler schreibt, es sei ihm sehr lange zweifelhaft gewesen, „ob der Primat einer Kirche (sc. der römischen) zur Eigentümlichkeit der katholischen Kirche gehöre“, wird jedenfalls gründlich mißverstanden, wenn sie wörtlich genommen wird. Der Zweifel bezieht sich allein auf die Art, wie der römische Primat historisch zu konstruieren sei; vgl. z. B. TQ 1823, 470.

<sup>26)</sup> TQ 1823, 497—502; vgl. Einheit (§ 64) 163.

der Kirchengeschichte notwendig ist, und andererseits sein realer Katholizismus in der Häresie nur die absolute Negation der Kirche sehen konnte. Die Häresie soll sich zur Kirche verhalten: wie das Reich dieser Welt zum Reiche Gottes, wie der egoistische Egoismus zur göttlichen Liebe, wie vom Leben isolierter Gnostizismus zu der im geheiligten Gemüte gründende Erkenntnis, wie unsichtbare, tote Begriffsallgemeinheit zur sichtbaren, lebendigen Glaubensgemeinschaft usw. Das sind absolute Widersprüche und müssen etwas ganz anderes sein als jene Gegenätze innerhalb der kirchlichen Lebensentwicklung, von denen gilt: „Nur im Gegensatz der Formen gedeiht die Einheit des Wesens und die äußere Entgegensetzung setzt die innere Einheit voraus“. Es existiert keine „höhere Einheit“, in deren Leben sich Kirche und Häresie integrieren könnten. Und dennoch war nach der Schema der Schelling - Schleiermacherschen Dialektik die Verkörperung des katholischen Einheitsprinzips in Schrift, Dogma und hierarchischer Auktorität gar nicht zu konstruieren ohne die Gegenwirkung des egoistischen Prinzips der Häresie.

An der Stelle der „Einheit in der Kirche“, wo Möhler über diese Schwierigkeit reflektiert, treten ausnahmsweise einmal Anführungszeichen auf, die nicht ein Wort der altchristlichen Väter bezeichnen: „Angepriesen wird es als das Geheimnis alles wahren Lebens, daß es in der Durchdringung des sich Entgegengesetzten bestehe; hinwiederum rühmt man: daß alles, was sich entgegengesetzt ist, es wahrhaft und auf eine reelle Weise nur dadurch sei, daß es in einem und demselben gesetzt ist.“ Das nicht näher bezeichnete Zitat ist einem früheren Schelling entnommen.<sup>27)</sup> Der Identitätsphilosoph hatte allerdings keine Schwierigkeit, wie alles mögliche so auch Häresie und Kirche miteinander zu vereinigen; er kannte ja eine höhere Einheit in dem genügsamen Glauben an das „esoterische Christentum“ seines spekulativen Bewußtseins. Wir sahen,<sup>28)</sup> wie schon Joh. Seb. Drey an dieser höheren Einheit mit seinem Wissenschaftsbegriff in Verlegenheit geraten war. Seither hatte jedoch der Berliner „Kirchenvater“ den Gedanken

<sup>27)</sup> Einheit (§ 46) 112; Schelling, Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge 1802, in Werke 4. Orig. Bd. 236 (Ausg. Schröter 3. Bd. 132).

<sup>28)</sup> S. o. S. 15 ff.

der zweiten Re, „Ueber die Religion“, die Religion sei ein Unendliches und r<sup>t</sup> in dem „notwendig beschränkten Gesichtskreis einer einzelnen religiösen Organisation“ zu umfassen, zu der großartigen Torie seiner Glaubenslehre ausgebaut, daß die sichtbare Kir<sup>e</sup> „infolge ihres Zusammenseins mit der Welt“ zwar der T<sup>ang</sup> in verschiedene Konfessionen nicht entgehen könne, daß er vom christlichen Prinzip aus alle kirchlichen Trennungen als vorübergehend zu betrachten seien, insofern in den Teilur<sup>n</sup> und Trübungen der sichtbaren Kirche die Wahrheit und Einheit der unsichtbaren Kirche wirksam sei. Die Unterscheidung von Heterodoxie (Konfessionalität) und Häresie ermöglichte dabei Schleiermacher, seinen Begriff des kirchlichen Christen<sup>ms</sup> bei aller Weite seines ökumenischen Sinnes durch die Ent<sup>g</sup>ensetzung zum Häretischen (Ketzerischen) scheinbar vor der Zerfließen in die unendliche Idealität zu bewahren.<sup>29)</sup>

W<sup>i</sup> das kleine *sacrificio del intelletto* bringt, sich durch die fremdtige Bewußtseinsdialektik von Schleiermachers Glaubenslehre durcharbeiten, wird es nicht mehr erstaunlich finden, daß der Schüler Joh. Seb. Dreys von dem frischen Eindruck dieser großen Kirchentheorie, die der Protestantismus hervorgebracht, so weitgehend bestimmt worden ist. Aber es ist nur ein Bestimmtwerden in dem philosophischen Werkzeug, das der katholische Tübinger zur Konstruktion eines objektiven Kirchenbegriffs gebrauchte. Möhlers Kirchenglaube endete in dem *Et incarnatus est* und nicht in jenem „höheren Selbstbewußtsein“, das in Christus ursprünglich und im Christgläubigen durch die Vermittlung der Kirche gesetzt sein soll. Darum konnte sein Streben nicht in dem Gedankenkreis zur Ruhe kommen, daß die Einheit des Katholizismus aus einem Prinzip abzuleiten sei, dessen unendliche Innerlichkeit den unendlichen Widerspruch der sündigen Naturwelt forderte, um bestimmte und glaubbare Wirklichkeit werden zu können.

---

<sup>29)</sup> Schleiermacher, Der christl. Glaube usw. § 164—172 (= § 148—155), § 24—28 (= § 21—24).

