

Johann Adam Möhler und der Aufbruch der wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung

Von Peter Stockmeier

Über Jahrhunderte hinweg fristete die Kirchengeschichte unter den theologischen Disziplinen eine Art Stiefkind-Dasein. Nicht, daß man für die Vergangenheit der Kirche kein Interesse aufbrachte; um der unverfälschten Lehre willen pochte man auf den Ursprung, und in apologetischer Absicht schilderte Eusebius (+ 337), der Vater der Kirchengeschichtsschreibung, die Ereignisse der Märtyrerzeit, um den Sieg des Christentums gebührend ins Licht zu rücken. Augustins »De civitate Dei« ist mit viel Sachkenntnis geschrieben, aber sein Verfasser spekuliert in erster Linie über das Schicksal der beiden Bürgerschaften. Nach neuzeitlichem Verständnis steht die theologische Frage im Hintergrund, ob man der Kirchengeschichte einen Sinn unterlegen kann und sie als »Heilsgeschichte« bezeichnen darf, eine Frage, die von einzelnen Vertretern des Fachs durchaus bejaht wird. Aber wird hier der Kirchenhistoriker nicht überfordert? Wer liefert ihm die Kriterien für ein angemessenes Urteil darüber, ob der Untergang des Christentums in Kleinasien zum Heil war, oder glanzvolle Pontifikate von Päpsten zum Unheil? Es fällt einem schwer, der These zu folgen: »Die heilsgeschichtliche Auffassung der Kirchengeschichte ist nicht *eine*, sondern *die* adäquate Deutung der Kirchengeschichte.«¹ Gewiß, der Ablauf der Kirchengeschichte läßt sich philosophisch oder theologisch interpretieren; mit Geschichte als dem vom Menschen verantworteten Geschehniszusammenhang und dessen historischer Analyse hat dies freilich wenig zu tun.

Läßt man sich umgekehrt auf konkrete Ereignisse der kirchlichen Vergangenheit ein, um sie zu analysieren, werden nicht selten andere Strategien der Immunisierung von der Gegenwartskirche entfaltet.

Schwerlich ist es der Vorteil ihrer späten Geburt, daß Kirchengeschichte relativ unbekümmert und ohne Bespitzelung von außen an den Katholisch-Theologischen Fakultäten betrieben werden kann. Bis in die jüngste Zeit gab es kaum Beanstandungen von Kirchenhistorikern durch das Lehramt der Kirche, so daß man fast folgern möchte, daß sich ihre Gilde in besonderer Weise durch brave Konformität auszeichne. Es sind wohl verschiedene Gesichtspunkte, welche abgesehen von ihren Vertretern dem Fach Kirchengeschichte solche Ungeschorenheit bescherten, und zwar angefangen vom nüchternen Umgang mit der geschichtlichen Wirklichkeit bis zum Verständnis von Kirchengeschichte, deren Problematik bis heute in der Diskussion steht. Vielfach gilt ja Kirchengeschichte als Beschäftigung mit der Außenseite der Kirche, die ihr inneres Wesen praktisch nicht tangiert. Im Hintergrund dieser Argumentation steht ein inkarnatorisches oder theandrisches Kirchenbild, wonach analog der Menschwerdung des Logos ein göttlicher Kern der Kirche zu unterscheiden sei von seinem geschichtlichen Erscheinungsbild, mit dem allein es die Kir-

¹ So H. Jedin, Kirchengeschichte als Heilsgeschichte?, in: Saeculum 5 (1954) 119—128, 126.

chengeschichtsschreibung zu tun habe.² Vom Verständnis ihres Gegenstands her werden so die Disziplin der Kirchengeschichtsschreibung an die Peripherie des theologischen Fächerkanons gedrängt und alle ihre Einsprüche neutralisiert. Umgekehrt machen auch Angriffe von außen, wie sie jüngst wieder Karlheinz Deschner in seiner »Kriminalgeschichte des Christentums« vehement vorgetragen hat,³ kaum betroffen, da man sich im Kern dessen, was das gott-menschliche Wesen der Kirche ausmacht, nicht verletzt fühlt. Zwar lösen Vorwürfe gegen führende Gestalten der Kirche durchaus Widerspruch aus, wie das Beispiel von Hochhuts »Stellvertreter« bestätigt; aber gerade an diesem Fall läßt sich gut aufzeigen, wie der plakative Umgang mit der Vergangenheit oft unsachlicher Polemik entspringt und nicht wissenschaftlicher Verantwortung. Wie sehr und in welcher Weise dieses Postulat aber maßgebend ist für die Kirchengeschichtsschreibung, veranschaulicht Johann Adam Möhlers Behandlung dieser Disziplin.

1. Möhlers Hinwendung zur Kirchengeschichte

Tatsächlich hat die Kirchengeschichte auf dem Weg über die konfessionelle Polemik Eingang in den Studienbetrieb der Theologischen Fakultäten gefunden.⁴ Seit reformatorischer Zeit bediente man sich in beiden Konfessionen des Griffs in das Arsenal der Geschichte, um einerseits den Verfall der Kirche zu demonstrieren und so die theologisch-kirchliche Wende zu rechtfertigen; auf katholischer Seite ging man daran, aus der Geschichte zu erweisen, daß die Rede von der Dekadenz der Kirche ungerechtfertigt und im Grunde alles beim Alten geblieben sei.⁵ Erst das Aufkommen des Historismus hat im Zuge der Aufklärung das Gesamt der geschichtlichen Wirklichkeit ins Auge gefaßt und unter Berücksichtigung der einschlägigen Quellen über engführende Zielsetzungen, und zwar auch konfessioneller Art, hinausgewiesen. Überdies kam zunehmend das Bewußtsein von der Geschichtlichkeit der Kirche zur Geltung, vor allem in der von Ellwangen nach Tübingen übertragenen Katholisch-Theologischen Fakultät, ein Argument übrigens für die Errichtung eines eigenen Lehrstuhls für Kirchengeschichte: »Da der Katholizismus sich zum Teil auf Tradition gründet«, so heißt es im einschlägigen Schreiben, »so kann eine katholische Kirchengeschichte insbesondere nicht ohne vertraute Bekanntschaft mit den Kirchenvätern gelehrt werden . . . Je mehr die Kirchengeschichte zur Freisinnig-

² Zur Fragestellung allgemein siehe R. Kottje (Hg.), *Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?*, Trier 1970; H. R. Seeliger, *Kirchengeschichte — Geschichtestheologie — Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, Düsseldorf 1981 (mit weiterer Literatur).

³ K. Deschner, *Kriminalgeschichte des Christentums*, Hamburg 1986.

⁴ Maßgebend war der Studienplan, der im Jahr 1752 von Kaiserin Maria Theresia für theologische Lehranstalten eingeführt wurde; er stammt aus der Feder des Gerhard van Swieten. Vgl. ferner E. C. Scherer, *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten. Ihre Anfänge im Zeitalter des Humanismus und ihre Ausbildung zu selbständigen Disziplinen*, Freiburg 1927.

⁵ Zu diesem Rekurs auf die Geschichte siehe P. Meinholt, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, 2 Bde.: *Orbis Academicus III 5*, Freiburg-München 1967, I 337 ff.

keit in der Theologie beiträgt, desto weniger verdient sie als eine Nebensache behandelt zu werden«. ⁶

Es ist wohl die Folge einer solchen Auffassung, daß der junge Möhler, ehe er an der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen seine Lehrtätigkeit aufnahm, und zwar zunächst im Kirchenrecht, eine »literarische Reise« durch Studienanstalten und Fakultäten vorwiegend evangelischer Prägung vor allem im norddeutschen Raum vornahm. Man muß sich seine persönlichen Eindrücke vor Augen führen, um zu ermessen, welche Offenheit den lernwilligen, eben erst ernannten Privatdozenten auszeichnete. Charakteristisch hiefür ist sein Bericht an den Generalvikariatsrat Meßner über den Besuch Berlins, nachdem er sich dem von der Tübinger Fakultät empfohlenen Plan gemäß in Würzburg, Bamberg, Jena, Leipzig, Halle, Göttingen, Braunschweig und Magdeburg aufgehalten hatte; er schreibt: »In der Tat hätte meine Reise bei weitem den Wert nicht erhalten, wenn ich nicht nach Ihrem Plane Berlin besucht hätte. Man darf auch nur die Namen der theologischen Professoren: Schleiermacher, Marheineke, Neander, Strauß (Verfasser der ›Glockentöne‹) hören und weiß, was man zu erwarten hat. Hier ist reges, inniges, tiefes, echt wissenschaftliches Leben und Treiben; die Wissenschaft zeigt sich hier in ihrem eigentümlichen Wesen; sie umfaßt Denken und Leben. Ich bewunderte Planck; aber was ist Planck gegen Neander? Planck schwimmt auf der Oberfläche, Neander erfaßt alles in der tiefsten Tiefe! Welches Quellenstudium, welches Urteil, welche tiefe Religiosität, welcher Ernst, welche Klarheit und Gedrängtheit in der Darstellung, wie lebendig, wie helle ist das Bild der Zeit, die Neander schildert.« — Wie meisterhaft er die Männer zu bezeichnen weiß, die die Koryphäen ihrer Zeit waren, welche unverkümmerte Gerechtigkeit er jedem widerfahren läßt! Hoch steht er über Planck, unvergesslich werden mir Neanders Vorlesungen sein; entscheidenden Einfluß werden sie auf meine kirchenhistorischen Arbeiten haben«. Nach einem Hinweis auf die Bescheidenheit im Auftreten Neanders, die trotz linksicher Gepflogenheiten allseits Achtung auslöste, schließt Möhler seine Eindrücke mit einem Blick auf sein eigenes Arbeitsprogramm: »Ich sprach mit ihm über die größern historischen Gegenstände und Arbeiten, die ich beabsichtige: über die Zeiten des Verfalls des Papsttums, nämlich von der Verlegung seines Sitzes nach Avignon bis auf die Konzilien von Konstanz und Basel. Er meinte, es sei ein wichtiger und schöner Gegenstand, wenn man nicht bloß, wie gewöhnlich, das Schlechte hervorhebe, was ich denn auch keineswegs gesonnen bin«. ⁷ Der tiefe Eindruck, den der evangelische Theologe auf Möhler machte, gründet in dessen Persönlichkeit und Arbeitsweise. Ausgehend von einem Wissenschaftsverständnis, das Denken und Leben umfaßte, bewundert er das Quellenstudium des Berliner Kirchenhistorikers, seine Urteilskraft sowie die Darstellungsfähigkeit, Elemente, die im Zug des Historismus zu den unabdingbaren Forderungen historischer Arbeitsweise gehörten. Bekanntlich hat die Geschichtswissenschaft seit dem 17. Jahrhundert durch Sammlung und Edition von Quellen, also authentischer Texte der Vergangenheit,

⁶ St. Lösch, Johann Adam Möhler I. Gesammelte Aktenstücke und Briefe, München 1928, 45 (Nr. 35).

⁷ Ebd. 83 f. (Nr. 64). Johann August Wilhelm Neander (David Mendel), geb. 1789 in Göttingen, gest. 1850 in Berlin, wurde im Jahr 1811 in Heidelberg habilitiert und lehrte seit 1815 Kirchengeschichte als Ringen zwischen Christi Geist und dem Geist der Welt, so daß für ihn das Fach starke frömmigkeitsgeschichtliche Züge gewann. Vgl. K. Scholder, Art. Neander I, in: RGG IV 1388 f.

einen enormen Aufschwung genommen und sich so einen hohen Quellenwert geschaffen. Der junge Möhler hebt ausdrücklich auf den souveränen Umgang Neanders mit den Quellen ab, die zwangsläufig auf eine objektive Darstellung der Kirchengeschichte hinausläuft, und er bekennt, daß diese Methode für ihn Vorbild sein werde. Offensichtlich sah der junge Gelehrte keine Schwierigkeit, die Arbeitsweise eines evangelischen Kirchenhistorikers als Norm anzuerkennen, eine Offenheit, die zweifelsohne von der Überzeugung ausging, daß der Rückgriff auf die Quellen über die Konfessionen hinweg ein einvernehmliches Urteil ermögliche. Diese optimistische Auffassung behauptete sich freilich im Denken Möhlers nicht, da konkrete Auseinandersetzungen den unterschiedlichen Umgang mit geschichtlichen Quellen demonstrierten. Tatsächlich führte die immens wichtige Aufbereitung kirchengeschichtlicher Quellen kaum über einen statischen Historismus hinaus, da er die Geschichtlichkeit ihrer Urheber meist zu wenig berücksichtigte. Dennoch bleibt mit Nachdruck die Tatsache festzuhalten, daß von den Ursprüngen her in der sogenannten Katholischen Tübinger Schule das Bewußtsein von der Geschichtlichkeit der Offenbarung ein wesentliches Element ihrer Theologie war. Bezeichnend hierfür ist die programmatische Aussage von Johann Sebastian von Drey,⁸ der zu den Initiatoren dieser Denkart zählt und im Jahr 1819 eine »Kurze Einleitung in das Studium der Theologie« verfaßte.⁹ In ihr heißt es: »Der erste Grundsatz ist unstreitig der: das gesamte Christentum — nach Geschichte und Lehre — als etwas Positives und Gegebenes kann zunächst nur empirisch-historisch erkannt werden, und die historische Kenntniß von ihm muß der wissenschaftlichen Erkenntniß schlechterdings vorangehen, jene ist die materielle Grundlage von dieser. Es gibt daher allerdings eine historische Theologie, und sie umfaßt viel mehr, als man sonst unter diesem Namen begriffen hat, die ganze Theologie kann historisch seyn, und sie ist es überall, wo man keine Construction des Christentums aus Ideen für möglich hält.«¹⁰ Der Systematiker Drey unterstreicht in aller Deutlichkeit die historische Dimension der Theologie und er hat damit geradezu die Weichen gestellt für den Weg der Tübinger Schule. Trotzdem kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß auch in seinem Entwurf ein gewisser Dualismus zum Tragen kommt, grundgelegt durch die Materialität der Geschichte einerseits und die Idee übergeschichtlicher Geistigkeit, auf die letztlich Wissenschaft zielt. Nach diesem Konzept liegt auch bei Drey die eigentliche Wissenschaftlichkeit in der konstruktiven »Umwandlung des historischen Stoffes in Ideen«.¹¹

Trotz allen Ernstnehmens von Geschichte haftet ihr also der Charakter der Vordergründigkeit gegenüber der Idee an. Dieser Befund kennzeichnet auch Dreys Kirchenverständnis, insofern er den unsichtbaren Geist des Christentums beschwört und in seinen »Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystems« aus den Jahren 1812—13 erklärt: »Die Kirche trägt in sich ein göttliches Prinzip, den Geist Christi, durch diesen ist sie eine göttliche Anstalt, hat göttliche Autorität.«¹² Unschwer ließ sich damit der romantische Ge-

⁸ Johann Sebastian Drey (+ 1853), war seit 1812 Professor der Dogmatik und Dogmengeschichte in Ellwangen, von 1817—1842 an der Universität Tübingen.

⁹ Der volle Titel lautet: Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System, Tübingen 1819 (Neudr. Frankfurt/M. 1966).

¹⁰ Ebd. 40. Vgl. M. Seckler, Johann Sebastian Drey und die Theologie, in: ThQ 158 (1978) 92—109.

¹¹ Ebd. 44.

¹² Theologisches Tagebuch 147 f.

danke vom Geist und vom Leben verbinden. Im Grunde stoßen wir auch hier auf eine Ekklesiologie, die nach dem Maß der christologischen Zwei-Naturen-Lehre konzipiert ist und ein inneres göttliches Element unterscheidet vom äußeren institutionellen Charakter der Kirche. Dementsprechend gibt es eine innere Geschichte des Christentums mit ihren eigentümlichen Erscheinungen, »in welchen die Productivität des Christentums frei hervortritt, sein Geist sich unmittelbar ausspricht und in äusserer Wirklichkeit gestaltet«. ¹³ Davon hebt sich dann die äußere Erscheinung ab, also jene geschichtlichen Verwirklichungen, »in welchen das Christentum mit dem Geiste der Welt kämpfend, oder auch ihn überwindend erscheint«. ¹⁴ Wenn diese Dimension anschließend als »Geschichte der Einführung, Ausbreitung und Erhaltung des Christentums in der Welt« beschrieben wird, ¹⁵ dann handelt es sich offensichtlich um die Geschichte der Institutionen, der als innere Geschichte die Entwicklung von Glaube und Frömmigkeit korrespondiert, eine Unterscheidung, die man gewiß methodisch einführen kann, aber auch Mißverständnisse fördert, vor allem dann, wenn sie dem Heiligen Geist als Prinzip der Kirche angeglichen wird.

Unter solchen Voraussetzungen erwies sich die organische Geschichtsauffassung der Romantik als Brücke, die Vergangenheit mit der Gegenwart zu verbinden und so das Ganze der kirchlichen Entwicklung sichtbar zu machen. Die Ausrichtung auf das Individuum bzw. das Einzelphänomen, von der Aufklärung stark in den Vordergrund gerückt, wurde so überwunden und einer universalen Geschichtsschau Raum gegeben.

Unabhängig von der detaillierten Einordnung ist jedenfalls daran festzuhalten, daß die geschichtliche Dimension und in deren Zusammenhang die Kirchengeschichte einen hohen Stellenwert in der Theologie der frühen Tübinger besaß. Organisatorisch kam dies dadurch zum Tragen, daß man sich um einen eigenen Lehrstuhl für Kirchengeschichte bemühte, die bis 1819 nebenher von dem Kirchenrechtler Georg Leonhard B. Dresch ¹⁶ gelesen und dann vom Alttestamentler Johann Georg Herbst ¹⁷ provisorisch wahrgenommen wurde. Solche Behelfslösungen machen unübersehbar deutlich, daß die grundsätzliche Verankerung geschichtlichen Denkens in der Theologie der frühen Tübinger noch nicht ihren adäquaten Ausdruck gefunden hatte, zumal der mit der zeitweiligen Vertretung dieses Fachs betraute Professor Dresch Kirchengeschichte nie las. ¹⁸ Mit der Wahrnehmung des kirchengeschichtlichen Lehrauftrags durch Professor Herbst verband man aber bereits die Absicht, das Fach Kirchengeschichte einem Repetenten des Wilhelmsstiftes, nämlich Johann Adam Möhler zu übertragen; tatsächlich erfolgte dessen Ernennung »zum Privatdozenten an der Universität für das Fach kath. Kirchengeschichte« mit Datum vom 8. September 1822. ¹⁹ Zurückgekehrt von seiner literarischen Reise mußte Möhler zunächst freilich auch Kirchenrecht vertreten, ja sogar noch Apologetik, ehe er sich auf das

¹³ Ebd. 119.

¹⁴ Ebd. 119.

¹⁵ Ebd. 122.

¹⁶ Georg Leonhard B. Dresch stammte aus Bamberg (geb. 1780 in Forchheim), wurde 1808 Privatdozent für Geschichte in Heidelberg, 1811 Professor in Tübingen, 1825 in Landshut; er starb 1836 in München.

¹⁷ Johann Georg Herbst, geb. 1787 in Rottweil, vertrat seit 1814 Altes Testament (und orientalische Sprachen) in Ellwangen, seit 1817 in Tübingen; dort starb er am 31. 7. 1836.

¹⁸ St. Lösch, Aktenstücke 48, Anm. 1 (Nr. 37).

¹⁹ Ebd. 50f. (Nr. 39); vgl. auch 50 (Nr. 38).

Fach seiner Neigung konzentrieren konnte.²⁰ Wie dieser Umweg sich auf das werdende Verständnis von Kirchengeschichte auswirkte, verrät ein Manuskript zur Einleitung in die Kirchengeschichte aus dem Bestand des katholisch-theologischen Seminars der Universität Tübingen, in dem es heißt: Christliche Kirchengeschichte sei »eine Erzählung der Begebenheiten in und mit dem religiösen Vereine, den Christus stiftete«. Es scheint, daß Möhler hier auf Carl Friedrich Ständlin zurückgriff, den er in Göttingen gehört hatte. Die Aufgeschlossenheit für die geschichtliche Dimension einerseits, aber auch zeitgenössische Definitionen von Kirche zum anderen bestimmten seinen Einstieg in die Aufgabe der Kirchengeschichtsschreibung, wobei sich freilich bald die Eigenständigkeit des jungen Tübingers geltend machte.

2. Möhler und die Kirchengeschichte

Durch seine literarische Reise hat der junge Möhler über sein persönliches Interesse am Fach Kirchengeschichte hinaus starke Anstöße erfahren, die er mit Aufnahme der einschlägigen Vorlesungen eigenständig in die Tat umsetzte. Bekanntlich schufen weniger der allgemeine Studiengang mit den bescheidenen Möglichkeiten einer Fachausbildung im Bereich der Kirchengeschichte die Voraussetzungen für eine künftige Lehrtätigkeit bzw. eine wissenschaftliche Beschäftigung als die grundsätzliche Aufgeschlossenheit für die Frage nach der Kirche in der Geschichte. Tatsächlich weisen Möhlers Arbeiten gewisse autodidaktische Züge auf. Schon der Herausgeber der »Einheit«, Josef Rupert Geiselmann, hat auf Mängel in seiner methodischen Arbeitsweise aufmerksam gemacht, als er feststellte: »Die Angabe der Quellen ist vielfach sehr mangelhaft, häufig auch fehlerhaft. Oft begnügt sich Möhler, nur den Schriftsteller zu nennen ohne das Werk, oder das Werk ohne den Autor, oder Autor und Werk ohne Kapitel- und Seitenangabe. Und wenn er sie angibt, sind des öfteren das Werk oder das Kapitel oder die Seiten oder Kapitel und Seiten falsch angegeben.«²¹ Es wäre beckmesserisch, Möhlers Leistung aufgrund solcher Unzulänglichkeiten zu kritisieren. Was den jungen Gelehrten auszeichnet, der sich durchaus der Bedeutung einer quellenorientierten Darstellung bewußt war, ist seine entschiedene Hinwendung zur Geschichte, die für das Kirchenverständnis an Gewicht gewann.

Die Aufnahme der kirchengeschichtlichen bzw. patrologischen Vorlesungen im Wintersemester 1823/24 zeigen bereits Schwerpunkte seiner Forschungstendenzen,²² und aus Rezensionen dieser Jahre erhellt, welche Detailkenntnisse der junge Dozent schon über

²⁰ Im WS 1823/24 nahm Möhler seine kirchengeschichtlichen Vorlesungen auf; vgl. St. Lösch, Aktenstücke 104 (Nr. 76 a).

²¹ J. A. Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, hg. v. J. R. Geiselmann, Darmstadt 1957, 538. Im übrigen siehe K. Bihlmeyer, J. A. Möhler als Kirchenhistoriker, seine Leistungen und seine Methode, in: ThQ 100 (1919) 134–198; ders., Möhler und die Kirchengeschichte, in: ebd. 87–109. Weitere Literatur siehe bei P.-W. Scheele, Johann Adam Möhler (1796–1838), in: H. Fries — G. Schwaiger, Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert 2, München 1975, 70–98, 96–98.

²² Nach Ausweis des Vorlesungsverzeichnisses behandelte Möhler in diesem Semester neben allgemeiner Kirchengeschichte und Patrologie die Stromateis des Klemens von Alexandrien. Vgl. auch St. Lösch, Aktenstücke 104 (Nr. 76 a).

Einzelprobleme der Kirchengeschichte besaß.²³ Seine Absicht ging freilich weniger dahin, Einzelprobleme der Kirchengeschichte aufzuwerfen, sondern diese in einen größeren Zusammenhang einzubinden und so das Ganze zur Darstellung zu bringen. Der Titel seines Erstlingswerks lautet: Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte.²⁴ Die Wahl dieses Themas mag zunächst überraschen, da Möhler gegenüber Neander den Plan geäußert hatte, über die Zeiten des Verfalls des Papsttums in der Zeit zwischen Avignon und dem Baseler Konzil zu arbeiten.²⁵ Offensichtlich hat sich die Zielrichtung seiner Arbeitspläne geändert, insofern er statt des papstgeschichtlichen Themas ein grundlegend ekklesiologisches wählt. Leider läßt uns der junge Tübinger im unklaren über die Wahl dieses Vorhabens. »Die Abhandlung selbst mag es rechtfertigen«, so schreibt er in der Vorrede zur »Einheit«, »ob ich hinreichende Gründe haben konnte, sie zu schreiben; es scheint darum unnötig, über Veranlassung und Abfassung derselben besonders mich zu erklären.«²⁶ Aus der Darstellung selbst ergibt sich demnach das Motiv für die Behandlung der Kirchengeschichte in den ersten Jahrhunderten, in denen das Papsttum noch kaum in Erscheinung getreten war, andererseits der Geist Gottes unter den Gläubigen als Ferment der Kirche faßbar schien. Man wird wohl schwerlich die Rückwendung zum Ursprung als bewußte Abkehr von der durch das Papsttum geprägten katholischen Kirche deuten dürfen, wie es der Würzburger Kirchenhistoriker Sebastian Merkle (+ 1945) getan hat, der in Möhlers »Einheit« eine Gegenschrift zu Joseph-Marie de Maistre's (+ 1821) zweibändigem Werk »Du Pape« (Lyon 1819)²⁷ erblickte, in dem — nicht ohne Einfluß auf das römische Primatsdenken — die Vorstellung monarchischer Souveränität auf den Papst übertragen worden war. Möhlers Werk gibt sich aber nicht antipäpstlich oder gar polemisch, wengleich der Abstand des von ihm gezeichneten Kirchenbildes meilenweit entfernt ist vom Entwurf der Kirche nach Du Pape; nicht eine Art päpstlicher Dynastengeschichte schwebt Möhler vor Augen, sondern die Kirchenwirklichkeit ursprünglicher Katholizität, die von den Merkmalen des Ursprungs gekennzeichnet ist. Damit wendet er sich einer Epoche der Kirchengeschichte zu, die ihm offenbar als grundlegend galt und deren Bearbeitung über die historische Information hinaus ekklesiologische Tragweite besitzt.

Die Wahl des Gegenstands, eben die Darstellung der Kirchengeschichte in den ersten drei Jahrhunderten, ist gewiß nicht das Ergebnis des Zufalls, sondern Folge einer vom Klassizismus geprägten Geschichtsschau. In einem Hinweis auf Möhlers Neuerscheinung, wohl unter seinem Einfluß formuliert, heißt es, daß er das Wesen der Kirche »an der Wiege und Blüte des Christentums am besten glaubt aufzeigen zu können«.²⁸ Dahinter stand der Leitgedanke des Klassizismus, wonach eine Wirklichkeit am reinsten in ihrem Ursprung aufleuchtet und faßbar wird. Bekannt ist die allgemeine Tendenz, der Ju-

²³ Man ziehe beispielsweise seine Besprechung von Th. Katerkamp, Kirchengeschichte, in: ThQ 5 (1923) 484–532 und die darin enthaltenen Ausführungen zu Cyprian heran.

²⁴ Siehe oben Anm. 21.

²⁵ Siehe oben Anm. 7.

²⁶ J. A. Möhler, Einheit 3.

²⁷ Vgl. St. Kalweit, Art. Maistre, Joseph Marie Comte de, in: LThK VI 1305 f.

²⁸ ThQ 8 (1826) 372.

gend ungebrochene Frische gegenüber dem Alter zuzuweisen. Immer wieder bestimmt dieses Klischee geschichtliche Zusammenhänge, wenn die Kraft junger Völker, etwa der Germanen, den vergreisten Römern kontrastiert, und selbstverständlich hat man dieses Schema auch im Gegenüber von junger und alter Kirche präsent. Obwohl uns Exegese und Kirchengeschichte längst gelehrt haben, daß die Vorstellung einer reinen Christus-Gemeinde des Ursprungs Fiktion ist, so geistert sie doch immer noch in Darstellungen ihrer Anfänge herum und zwar nach Vorstellung einer reinen Quelle, die erst im Lauf der Zeit den Schmutz der Jahrhunderte aufgenommen hat. Dieses Leitbild vom Ideal der Urkirche nahm den Topos vom »goldenen Zeitalter« (aetas aurea)²⁹ auf, der im Klassizismus an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert eine Wiederbelebung erfahren hatte.³⁰ Der evangelische Theologe Philipp K. Marheineke hat eine aufschlußreiche Schilderung der Alten Kirche nach diesem klassischen Kanon geboten: »Dies war in Anbetracht des Kultus die goldene Periode der Kirche, noch nicht irregeleitet durch den Wahn und Eigennutz eines herrschsüchtigen Klerus, sondern erbaut durch das Märtyrerblut der Priester, welches für Christus floß, geschmückt mit schöner Einfachheit, nur mit den notwendigsten Formen eines christlichen Kultus, noch nicht beladen mit vielen Äußerlichkeiten, aber belebt durch den innewohnenden Geist der Frömmigkeit«.³¹ Es ist geradezu eine Urkirchenromantik, die über einschlägige Romane hinaus auch ins Feld der »wissenschaftlichen« Forschung eindrang und die Märtyrerzeit als die Norm-Epoche der Kirchengeschichte vorstellte. In einer Besprechung der Kirchengeschichte von Katerkamp stimmt Möhler in diesen Lobpreis ein, wenn er schreibt: »Die schöne Einfalt im gesamten äußeren Kultus, angeschaut neben dem *kräftigen inneren* Leben, der tiefen Religiosität in der ersten christlichen Periode, gibt sich uns erst in ihrer wahren Bedeutung zu erkennen; sowie die *Vervielfältigung des äußeren Kultus* in der folgenden Periode, angeschaut neben dem *geschwächten* innern Leben und der oft *seichten* Religiosität erst verstanden wird. Die Zusammenstellung beider führt uns auf die höchst wichtige Bemerkung, daß das *äußerlich-religiöse* Leben mit dem *innern* gerade im umgekehrten Verhältnis steht; in dem Grade, wie dieses abnahm, mehrte sich jenes«.³²

Eingebunden in die klassizistischen Denkformen seiner Zeit idealisierte auch Möhler die Kirche der ersten drei Jahrhunderte, und er lief dabei Gefahr, die Wirklichkeit zu verzeichnen. Eine nüchterne Analyse der Urgemeinde und der frühen Ortskirchen illustriert hingegen, daß dort neben hochgemuter Glaubenshaltung auch Versagen anzutreffen waren; die zahlreichen Mahnschreiben an verschiedene Gemeinden, angefangen beim sogenannten ersten Klemensbrief nach Korinth, bestätigen diesen Befund. Wenn Möhler daraus einen Text zitiert, dann hebt er freilich auf die dort angesprochene Gabe des Heiligen Geistes ab, ignoriert aber die Kritik an den herrschenden Zuständen. Warum, fragt Klemens von Rom in seinem Brief an die Korinther, »warum ist Streit und Zorn, Zwie-

²⁹ Siehe A. Kurfess, Art. Aetas aurea, in: RAC I 144–150.

³⁰ P. Stockmeier, Die Alte Kirche — Leitbild der Erneuerung, in: ThQ 146 (1966) 385–408.

³¹ Ph. K. Marheineke, System des Katholizismus in seiner synthetischen Entwicklung I, Heidelberg 1810, 67. Marheineke, geb. 1780, wurde 1811 nach Berlin berufen, wo ihn Möhler kennenlernte (vgl. St. Löscher, Aktenstücke 88 (Nr. 647); er starb 1846. Gegen seine Symbolik wandte sich Möhler.

³² ThQ 5 (1823) 487.

tracht, Trennung und Krieg unter euch? Haben wir nicht einen Gott, einen Christus und einen über uns ausgegossenen Heiligen Geist, eine Berufung in Christus? Warum trennen und zerreißen wir die Glieder Christi, warum empören wir uns gegen den eigenen Leib bis zu solchem Wahnsinn, daß wir vergessen, daß wir zusammengehörige Glieder sind?«³³ Offensichtlich führte die klassizistische Idee von der reinen Kirche des Ursprungs auch Möhler dazu, gegenteilige Äußerungen außer acht zu lassen, um so seinem Ziel näher zu kommen. Dieses Leitbild von Kirche, entworfen unter dem Einfluß des Klassizismus, ist beeindruckend, und es hat in vielen Möhler-Darstellungen zustimmendes Lob erfahren. Ohne kurzschlüssig ein solches Kirchenverständnis beiseite zu schieben, wird man jedoch betonen müssen, daß es der historischen Wirklichkeit nicht entspricht.

Es ist bezeichnend für Möhlers Verständnis von Kirchengeschichte, daß er seine Darstellung nicht streng historisch beginnt, sondern unter Rückgriff auf das Bewußtsein der Romantik, nämlich der Wirksamkeit des Heiligen Geistes. »Die Gesamtheit der Gläubigen, die Kirche, die er gebildet, ist dadurch, daß er sie erfüllt, der unversieglliche, sich stets erneuernde und verjüngende Schatz des neuen Lebensprinzips, die unerschöpfliche Nahrungsquelle.«³⁴ Ein solcher Ansatz geht von einer theologischen Definition von Kirche aus — Kirche als geistgewirkter Gemeinschaft —, die historisch nur insofern faßbar ist, als sie fallweise bei den gläubigen Christen anzutreffen ist. In seiner bekannten Umschreibung von Kirchengeschichte kommt dies klar zum Ausdruck, wenn er in ihr »die Reihe von Entfaltungen des von Christo der Menschheit mitgeteilten Licht- und Lebensprinzips« erblickt, »um sie wieder mit Gott zu vereinigen und zu seiner Verherrlichung geschickt zu machen.«³⁵ Inwieweit freilich das Geistwirken unmittelbar in der Kirche verifizierbar ist, diese Frage entzieht sich der forschenden Analyse und dem Urteil des Historikers. Ohne Zweifel läßt sich vor einem solchen Hintergrund ein eindrucksvolles Bild der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten zeichnen, aber man entgeht kaum der Gefahr, den tatsächlichen Befund zu kaschieren und in Einklang zu bringen mit dem vorgegebenen Kirchenbild, das aufzuspüren denn auch mehr oder weniger als Ziel des Historikers erscheint. Unter Verweis auf die Identität des Bewußtseins der Kirche argumentiert denn auch Möhler: »die innere Lebensweisheit muß bewahrt werden, sonst wäre sie nicht immer dieselbe christliche Kirche, aber dasselbe Bewußtsein entwickelt, dasselbe Leben entfaltet sich immer mehr; wird bestimmter, sich selbst immer klarer; die Kirche gelangt zum Mannesalter Christi. Diese Bildungen sind mithin eigentlich Lebensentwicklungen der Kirche, und die Tradition enthält diese sukzessiven Entfaltungen der höheren Lebenskeime bei der Bewahrung der inneren Lebenseinheit selbst.«³⁶ Die unzweifelhaften Wandlungen in der Kirche werden mithilfe des Entwicklungsprinzips geradezu biologisch erklärt, eine Argumentation, die nicht nur das 19. Jahrhundert weitgehend beherrschte, sondern das Verständnis der Dogmengeschichte bis in die Gegenwart prägt. Die Proble-

³³ I Klem 46, 5–7 (Fischer 83).

³⁴ J. A. Möhler, Einheit 87. Vgl. St. Löscher, Der Geist der Ecclesia und das Werden ihrer sichtbaren Form, in: H. Tüchle (Hg.), Die eine Kirche. Zum Gedenken J. A. Möhlers 1890–1939, Paderborn 1939, 241–257.

³⁵ J. A. Möhler, Gesammelte Schriften und Aufsätze II, hg. v. J. J. I. v. Dollinger, Regensburg 1840, 272.

³⁶ J. A. Möhler, Einheit 43 f.

matik des Entwicklungsbegriffs entpuppt sich freilich, wenn er — wie oftmals geschehen — mit dem Fortschrittsgedanken gekoppelt wird, weil der tatsächliche Geschichtsverlauf einem solchen Befund keineswegs immer entspricht.³⁷ Im übrigen stellt für Möhler der Entwicklungsbegriff keinen Freibrief für beliebige Tendenzen dar; dem papalistischen Konzept von de Maistre stellt er beispielsweise einen Episkopalismus entgegen. »Wir schauen«, sagt Möhler, »in der Gesamtheit (dieser) Bischöfe die Einheit aller einzelnen Glieder der Kirche und suchen, weil wir gedungen sind, das Ganze anzuschauen als den Typus der einzelnen Formationen wiedergebend, den persongewordenen Reflex dieser Einheit«. ³⁸ Die Gemeinschaft der Bischöfe insgesamt repräsentiert also die Einheit der Christen und dieser Blick auf das Ganze hindert, vorschnell Entwicklung als Legitimation zu betrachten.

Wenn im folgenden die Rede auf den Primat des römischen Bischofs kommt, dann in Fortführung des episkopalistischen Konzepts, nämlich als »den persongewordenen Mittelpunkt des Episkopats«. ³⁹ Es ist kennzeichnend für den kritischen Sinn Möhlers, daß er hinsichtlich des Papsttums die einschlägigen Quellen der ersten Jahrhunderte nicht überfrachtet und statt dessen mit dem Entwicklungsgedanken operiert. Warnend erhebt er dabei seine Stimme vor möglichen Fehlentwicklungen, die er folgendermaßen umschreibt: »Zwei Extreme im kirchlichen Leben sind aber möglich, und beide heißen Egoismus; sie sind: wenn *ein jeder* oder wenn *einer* alles sein will; im letzten Fall wird das Band der Einheit so eng und die Liebe so warm, daß man sich des Erstickens nicht erwehren kann; im ersteren fällt alles so auseinander, und es wird so kalt, daß man erfriert; der eine Egoismus erzeugt den andern; es muß aber weder *einer* noch *jeder* alles sein wollen; alles können nur alle sein, und die Einheit aller nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche«. ⁴⁰

Dieser ganzheitlichen Idee der katholischen Kirche, nach Möhler sichtbar in der Geschichte, haftet freilich unübersehbarer Zwiespalt an, nämlich einerseits die systematische Betonung des Geistes Gottes als Prinzip der Kirche, und andererseits eine durchaus realistisch gesehene Möglichkeit zu falschen Entwicklungen in ihr. Eine derartige Spannung macht sich umso mehr geltend, je konsequenter man in der Darstellung der historischen Methode folgt, d. h. vergangenes Geschehen im kritischen Umgang mit den Quellen erhebt, in seinem Verlauf beschreibt, um so ein möglichst objektives Bild früherer geschichtlicher Epochen zu gewinnen. Wenn auch seit Möhlers Zeit die historische Methode verfeinert und erweitert worden ist, so muß man dem jungen Tübinger zugestehen, daß er die Grundsätze historischer Arbeitsweise, und d. h. hier wesentlich den Rückgriff auf die Quellen, praktiziert und damit eine Darstellung bietet, die von kurzschlüssiger Apologetik oder engführendem Konfessionalismus frei ist. Nach ihm muß der Historiker darauf bedacht sein, »die Tatsachen nicht als Zufall, sondern als Begebenheiten, also in ihrem

³⁷ M. Seckler, Der Fortschrittsgedanke in der Theologie, in: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817—1967: Tübinger Theologische Reihe 1, München—Freiburg 1967, 41—67.

³⁸ J. A. Möhler, Einheit 228.

³⁹ Ebd. 236.

⁴⁰ Ebd. 327.

Ursprung, in ihrer sukzessiven Entwicklung, gegenseitiger Bedingung und Verkettung darzustellen«. ⁴¹

Möhler geht es darum, in seiner Geschichtsschreibung das organische Werden — gern spricht er von der »lebendigen Tradition« — des historischen Geschehens sichtbar zu machen, um so eine Isolation von Fakten zu vermeiden. Nicht mit Unrecht hat man hier von organisch-genetischer Geschichtsschreibung gesprochen, die »der tiefen Innerlichkeit und edlen Sinnigkeit Möhlers entsprach«. ⁴² Für ihn bleibt die historische Methode eingebettet in die treibenden Kräfte seiner Zeit, eben die von der Romantik getragene historische Ideenlehre, welche nicht zuletzt Wurzelgrund der sogenannten Tübinger Schule war. Charakteristisch für den historischen Sinn des Verfassers der »Einheit« ist seine Bemerkung, daß deshalb von vornherein jegliches Konstruieren in der Geschichtsschreibung abzulehnen ist; denn »wir wollen aus der Tradition geschöpfte Ideen, nicht eine nach der Idee geformte Tradition . . . Als Historiker darf man nicht die Idee auf die Tatsachen beziehen, denn das heißt den objektiven Charakter der Tatsachen subjektiv machen, weil man sie durch ein selbstgebildetes Medium anschaut«. ⁴³ In aller Deutlichkeit spricht Möhler hier die Problematik an, historische Tatsachen an einer vorgegebenen Idee festzumachen und zu beurteilen. Allerdings vermag er selbst sich nicht immer einer solchen Tendenz zu entziehen, so wenn er in der »Einheit« die Verfassung der Kirche als »die verkörperte Liebe« bezeichnet. ⁴⁴ Selbst für die Kirche des Altertums, die das Motiv der *διακονία* nicht nur als leere Floskel gebrauchte, wirken solche Aussagen übertrieben, vor allem angesichts bischöflicher Gestalten wie Cyprian oder Paul von Samosata. Hier zeichnet sich ab, daß die hehren Grundsätze historischer Arbeitsweise keineswegs immer eingehalten werden, ein Vorgehen, das auch bei den übrigen frühen Tübingern in ihren Vorlesungsmanuskripten faßbar wird, wenn sie den Traditionsbeweis anhand überkommener Vätertexte führen. ⁴⁵ Man wird deshalb nicht gleich den Vorwurf des Plagiats erheben, ⁴⁶ zumal der Anspruch der Originalität — wie auch in anderen Bereichen, z. B. in der Kunstbetrachtung — nicht beherrschend war. Trotz des Bewußtseins, in wissenschaftlicher Verantwortung mit der Geschichte umzugehen, neigt man dazu, traditionelle Muster historischer Argumentation zu übernehmen und in die Darstellung einzubauen. Dennoch muß man gerade Johann Adam Möhler bestätigen, daß er über pauschale Urteilsbildungen hinaus dem Einzelbefund Rechnung trug, selbst wenn er damit dogmengeschichtlichen Klischees den

⁴¹ So Möhler in: ThQ 7 (1825) 100.

⁴² K. Bihlmeyer, Möhler 103. Am Beispiel des Mönchtums läßt sich bei Möhler solche Geschichtsbetrachtung gut ausmachen. Vgl. R. Rieger, Begriff und Bewertung des Mönchtums bei Johann Adam Möhler (1796–1838), in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 6 (1987) 9–30.

⁴³ J. A. Möhler, in: ThQ 5 (1823) 502–504.

⁴⁴ J. A. Möhler, Einheit 215.

⁴⁵ Vgl. P. Stockmeier, Die Kirchenväter in der Theologie der Tübinger Schule. Vom statischen Historismus zur historischen Interpretation, in: Theologie im Wandel, 131–154, 135.

⁴⁶ Vgl. J. Köhler, War Johann Adam Möhler ein Plagiator? Betrachtungen zur Arbeitstechnik und zu den literarischen Abhängigkeiten in der Katholischen »Tübinger historisch-kritischen Schule« des 19. Jahrhunderts, in: ZKG 86 (1975) 186–206.

Boden entzog.⁴⁷ Ohne Zweifel hat bei Johann Adam Möhler die Ausarbeitung der Symbolik⁴⁸ zu einer Konzentration auf die Ekklesiologie geführt, wobei er in Analogie zu Christus stark auf den gottmenschlichen Charakter abhob. »Die Kirche, seine bleibende Erscheinung, ist göttlich und menschlich zugleich, sie ist die Einheit von beidem. Er ist es, der in irdischen und menschlichen Gestalten verborgen in ihr wirkt, sie hat darum eine göttliche und menschliche Seite in verschiedener Weise, so daß das Göttliche nicht von dem Menschlichen und dieses nicht von jenem getrennt werden mag.«⁴⁹ Mit diesem inkarnatorischen Kirchenbegriff fällt es nicht schwer, das Versagen der katholischen Gläubigen, insbesondere der Hierarchie zu bekennen: »Unstreitig liessen es auch oft Priester, Bischöfe und Päpste gewissenlos und unverantwortlich selbst dort fehlen, wo es nur von ihnen abhing, ein schöneres Leben zu begründen; oder sie löschten gar noch den glimmenden Docht durch ärgerliches Streben und Leben aus, welchen sie anfachen sollten: die Hölle hat sie verschlungen. Geständnisse dieser Art müssen die Katholiken nicht scheuen, und nie haben sie sie gescheut; auch wäre es ganz vergeblich, sich denselben zu entziehen, da die Protestanten einen völlig unwiderleglichen Beweis von vielfacher Vernachlässigung des Volkes im fünfzehnten Jahrhundert in sich selbst haben: nie hätte eine Lehre, wie die ihrige, entstehen, und noch weniger sich so weit verbreiten können, wenn die einzelnen Lehrer und Priester ihrem Beruf genügt hätten.«⁵⁰ In ungeschminkter Nüchternheit und ohne apologetisches Hinweggleiten nennt Möhler jene Fehler der katholischen Hierarchie beim Namen, welche die Reformation auslösten; er appelliert freilich an ein gemeinsames Schuldbekenntnis von Katholiken *und* Protestanten als den schuldig gewordenen Gläubigen. Bezeichnenderweise meint er die Kirche selbst da ausklammern zu können, wenn er sagt: »Beide müssen schuldbewußt ausrufen: wir alle haben gefehlt, nur die Kirche ist's, die nicht fehlen kann; wir alle haben gesündigt; nur sie ist unbefleckt auf Erden.«⁵¹ Der Begriff von einer Kirche, die eine göttliche und eine menschliche Seite aufweist, erlaubt eine solche Argumentation, die dem Gläubigen Versagen anlastet, und auf diesem Weg die Heiligkeit der Kirche sichert. Eine streng geschichtliche Betrachtungsweise wird sich schwerlich einer solchen Überlegung anschließen — auch wenn sie bis heute das ekklesiologische Denken beeinflusst —, sie wird vielmehr davon ausgehen, daß sich Kirche gerade in den Gläubigen konkretisiert und damit geschichtliche Realität mit ihrem Skandaloncharakter darstellt. Wenn Möhler im übrigen die Symbolik mit Erwägungen zur Anthropologie eröffnet, dann scheint er nicht zuletzt diesem Umstand Rechnung zu tragen. Ansonsten bevorzugt er in diesem Werk weitgehend die systematische Darstellungsweise, macht aber immer darauf aufmerksam, daß für das Verständnis der konfessionellen Unterschiede geschichtliche Sachkenntnis nötig sei. Hier

⁴⁷ Man vgl. das Vorwort Möhlers zu seiner Darstellung, Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit im Kampf mit dem Arianismus, Mainz 1827, in dem er bewußt die Leitlinien seines Entwurfs abhebt von anderen Arbeiten.

⁴⁸ Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, Mainz 1832, hg. v. J. R. Geiselman, Darmstadt 1958.

⁴⁹ Ebd. I 389.

⁵⁰ Ebd. I 410f.

⁵¹ Ebd. I 411.

zeigt sich der Stellenwert der Kirchengeschichte, die nicht nur der Illustration dient, sondern die theologische Analyse grundsätzlich prägt. Möhler wußte sich den geschichtlichen Zeugnissen der Vergangenheit verpflichtet, und er hat so ein Werk geschaffen, das über die Fachwelt hinaus Ansehen gewann, freilich auch Polemik auslöste. In Tübingen selbst wurde ihm darob Leben und Aufenthalt verleidet, so daß er im Zuge seines Wechsels nach München an Professor Johannes J.I. Döllinger die würzigen Worte schrieb: »Lieber gut katholisches bayrisches Bier als den ältesten preussischen Rheinwein — und seinen Nachbar, den Neckarwein, dazu gerechnet!«⁵²

3. Möhlers Beitrag für eine wissenschaftliche Kirchengeschichte

Aus den bisherigen Betrachtungen ist bereits zu erkennen, daß Johann Adam Möhler Kirchengeschichte in einer Weise betreibt, die sich in vieler Hinsicht abhebt von den Arbeiten seiner Zeitgenossen, andererseits den Geistesströmungen seiner Zeit, insbesondere dem Idealismus, dem Klassizismus und der Romantik verpflichtet blieb. Nicht zuletzt aus deren Anstößen gewann Möhler eine theologische Gedankenführung, die seinem Verständnis von Kirchengeschichte viel Sympathien eintrug. »Groß und genial« schrieb einst der Historiker Philipp Funk (+ 1937) »ist überall die Verbindung von geschichtlicher Korrektheit und metaphysischem Gefühlsein, die Durchleuchtung der Erscheinung mit der Idee, die stete Lebensbezogenheit und Gegenwartsdeutung des scheinbar längst Toten und Vergangenen, und nicht zuletzt, weil durch all dies, das sonst so seltene Ineinander von Wahrheit, Heiligkeit und Schönheit«⁵³ zur Geltung kommt. Diesem Lob über Möhlers Kirchengeschichtsschreibung eignet selbst ein beachtliches Element an Romantik, die letztlich dem Kirchenbegriff anhaftet, die der Tübinger seinem Entwurf zugrundelegt. Es handelt sich um jene theologische Ekklesiologie, die — gleich in welcher Variante — den göttlichen Charakter der Kirche hervorhebt und daraus die Eigenständigkeit der wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung ableitet, ein Vorgehen, das noch in der Gegenwart seinen Platz behauptet.⁵⁴ Legt man nämlich der Kirchengeschichtsschreibung einen Kirchenbegriff zugrunde, der einer dogmatischen Definition entstammt, dann klappt rasch ein Mißverhältnis auf zwischen dem theologisch umschriebenen Gegenstand (Objekt) und geschichtlicher Verwirklichung, vor allem wenn man den Erfordernissen allgemeiner Geschichtsschreibung genügen will. Nicht von ungefähr traten auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil Bestrebungen zutage, die Kirche christologisch zu hypostasieren, um so die Identität mit dem Leib Christi zu sichern.⁵⁵ Der Verzicht auf eine solche Umschreibung entspricht der geschichtlichen Dimension der Kirche, auch wenn in einschlägigen Hand-

⁵² Möhler — Tübingen an Prof. Döllinger — München vom 26. Februar 1835 (St. Löscher, Aktenstücke 241 f; Nr. 198).

⁵³ Ph. Funk, Die geistige Gestalt J. A. Möhlers, in: Hochland 26 (1929) I 105.

⁵⁴ Siehe u. a. die einschlägigen Beiträge in: RQ 80 (1985) 5—250.

⁵⁵ Vgl. St. N. Bosshard, Die Subsistenzlehre des Vaticanum II und ihre Integration in die Theologie vom Leib Christi, in: MThZ 38 (1987) 335—367.

büchern der Kirchengeschichte die Kluft zwischen theologischem Anspruch und konkreter geschichtlicher Wirklichkeit als unüberwindbar erscheint.

Unter diesen Umständen legt es sich nahe, die Problematik einer wissenschaftlichen Kirchengeschichte vom Subjekt her anzugehen, näherhin von der Hermeneutik.⁵⁶ Schon im Umfeld der Tübinger Tätigkeit Möhlers hatte die Rede von der »Geschichtlichkeit« des Menschen an Bedeutung gewonnen. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der von 1788–1793 am evangelischen Stift Theologie studierte, wandte den Begriff erstmals in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie an, bezeichnenderweise in Verbindung mit den Kirchenvätern. Danach hätten die Kirchenväter gegenüber gnostischen Spekulationen an der Wirklichkeit Christi festgehalten, und zwar in der Weise, »daß diese Geschichte zugleich die Idee zur Grundlage hat, also diese innige Vereinigung von Idee und geschichtlicher Gestalt. Es ist also die wahrhafte Idee des Geistes in der bestimmten Form der Geschichtlichkeit zugleich.«⁵⁷ Der Begriff wird hier in einem religionsphilosophisch-spekulativen Sinn gebraucht, in der anthropologischen Diskussion der Folgezeit aber weiterentwickelt; geschichtlich existieren heißt dann: als Mensch verantwortlich handeln. Und zu dieser Verantwortung zählt fraglos auch der Glaubensentscheid des Menschen. Wenn Möhler in seinem Kirchenverständnis öfters auf die Gläubigen rekurriert, dann schwebt ihm offenbar eine ähnliche Gedankenführung vor, in der die Rede von der Geschichtlichkeit der Kirche ihre Qualifikation durch deren Glieder gegeben ist.

Seit dem Erscheinen des Buches von Hans-Georg Gadamer »Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik«⁵⁸ ist die Forderung nach »Verstehen« auch im Umfeld der Geschichtswissenschaft nicht mehr verstummt, ohne daß hierbei die Zielvorstellung der Objektivität ausgeklammert würde. Fast möchte man die Kirchengeschichte als klassischen Fall historischer Hermeneutik bezeichnen, wird doch in ihr auch meine Sache verhandelt (*mea res agitur*). Insofern bildet mein Interesse am Gegenstand eine selbstverständliche Voraussetzung für das angemessene Verständnis. Gewiß wird man nicht verlangen, daß jemand Pythagoreer sein muß, um den Lehrsatz des Pythagoras zu verstehen; hinsichtlich der geschichtlichen Verhältnisse in Irland denkt man wohl anders. So gesehen erscheint die Forderung an den Kirchenhistoriker, sich mit seinem Gegenstand zu identifizieren, nicht abwegig: nur der Gläubige scheint fähig zu einer angemessenen Darstellung der Kirche in der Geschichte.

Ohne die Hypothek, die Wirksamkeit des Heiligen Geistes oder das Handeln Christi in der Geschichte aufspüren zu müssen, läßt sich so das Geschäft der Kirchengeschichte betreiben. Es ist bezeichnend, daß bereits Möhler von anderen Ansätzen aus das Leben der Kirche ins Bewußtsein ruft und dem Gläubigen allgemein den Zugang zu ihr eröffnet, dem Gläubigen, der mit seinem Entscheid in der Geschichte verantwortlich handelt. Hier nahm der Tübinger Kirchenhistoriker Elemente auf, die seine Zeit überdauerten und einer wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung den Weg ebneten.

⁵⁶ P. Stockmeier, Kirchengeschichte und ihre hermeneutische Problematik, in: RQ 80 (1985) 49–58.

⁵⁷ Vorlesungen 137.

⁵⁸ Tübingen 1960.