

# Reflexion oder Spekulation

## Prinzipien zur Deutung des Konfessionspluralismus bei Johann Adam Möhler und Ferdinand Christian Baur<sup>1</sup>

Von Reinhold Rieger

Die Kontroverse zwischen Johann Adam Möhler und Ferdinand Christian Baur über die Symbolik, die Darstellung der Lehrgegensätze der Katholiken und Protestanten, in den Jahren 1832 bis 1836 wurde in inhaltlicher Hinsicht schon mehrfach behandelt.<sup>2</sup> Hier soll demgegenüber der formale Gesichtspunkt im Mittelpunkt stehen, nämlich die theoretischen und metatheoretischen Prinzipien und Kategorien, die den unterschiedlichen Standpunkten beider Theologen zugrundeliegen. Diese Fragestellung konzentriert sich auf die Theoriestrukturen und die kategorialen Paradigmen, die sie begründen, und möchte diese typologisch bestimmen. Es soll darum gehen herauszufinden, welche Typen von kategorialen und strukturellen Begründungen die unterschiedlichen Theorien prägen, sei es in expliziter Weise, wenn die Prinzipien in metatheoretischer Reflexion selbst Darstellung fanden, sei es in impliziter Weise, wenn die Prinzipien nur aus ihren Wirkungen erschließbar sind. Nicht die Deutungen des Konfessionspluralismus in inhaltlicher Hinsicht, etwa in ekklesiologischer, sondern die formalen Prinzipien dieser Deutungen sollen in den Blick genommen werden. Dieses Vorgehen versteht sich als Versuch einer historischen, kategorial-strukturellen Analyse der Theologie als Theorie des Christentums. Kategorial-strukturell ist diese Analyse, insofern sie die Theorien im Hinblick auf ihre formalen Elemente und ihre Architektur betrachtet, d.h. die Grundbegriffe und Grundprinzipien bestimmen, sowie einerseits die Relation zwischen Kategorien und Prinzipien, andererseits die damit zusammenhängende Grundstruktur der Theorien aufzeigen will.

---

<sup>1</sup> Erweiterte Fassung eines Referates in der Theologischen Arbeitsgemeinschaft in Tübingen am 6. Mai 1992.

<sup>2</sup> *Peter Friedrich*, Ferdinand Christian Baur als Symboliker, Göttingen 1975, behandelt die ekklesiologischen und anthropologischen Differenzen als Grundlage der Kontroverse in ihren beiden Phasen 1832–1833 und 1834–1836. *Joseph Fitzer*, Moehler and Baur in Controversy 1832–1838: Romantic-idealistic assessment of the reformation and counter-reformation, Tallahassee 1974, konzentriert sich auf die Anthropologie mit den Themen der ursprünglichen Gerechtigkeit, Sünde, Freiheit. *Hans Geisser*, Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Möhler, Göttingen 1971, geht in seinen umfangreichen Noten des öfteren auf die Kontroverse zwischen Möhler und Baur ein, besonders S. 166–169, Anm. 51a. *Anton van Harskamp*, De controverse tussen J.A. Möhler en F.C. Baur. Pleidooi voor en onderzoek naar contextualiteit in de theologie, in: Tijdschrift voor Theologie 24, 1984, 235–246, analysiert ideologiekritisch den sozialen und politischen Kontext der Auseinandersetzung. *Ders.*, Catholicisme en protestantisme als antagonistische medestanders. Geïllustreerd aan het debat tussen J.A. Möhler en F.C. Baur, in: Tussen openheid en isolement. Het voorbeeld van de katholieke theologie in de negentiende eeuw, red. Erik Borgman en Anton van Harskamp, Kampen 1992, wo van Harskamp die These begründet, daß Möhler und Baur einen konfessionellen Gegensatz zugleich aufstellen und leugnen, weil beide die andere Konfession nur als Konstrukt im Blick haben, das dazu dient, sich des eigenen Standpunkts zu vergewissern und Konflikte innerhalb der eigenen Konfession zu bewältigen.

Historisch ist diese Analyse, insofern sie geschichtliche Formen der Theologie im Blick hat und diese sowohl typologisch zu beschreiben als auch Abhängigkeiten, Einflüsse, Interferenzen festzustellen sucht. Gegenstand einer solchen Analyse ist die Theologie als Theorie, d. h. als ein Verfahren, das seinen Gegenstand durch Begriff, Urteil und Schluß, also deskriptiv und argumentativ-begründend zu bestimmen unternimmt.<sup>3</sup> Es geht also nicht um die Inhalte der Theorien, sondern nur um ihre Form, ihre Prinzipien und ihre Struktur.

Die Theorien von Möhler und Baur stehen nicht nur nebeneinander, sie nehmen vielmehr explizit aufeinander Bezug, so daß diese Relation ein konstitutiver, interner Faktor der Theorien selbst wird. Dabei spiegelt sich auch das Thema der Theorien, der Konfessionspluralismus, in der konfessionellen Differenz der beiden Theorien. Ihre Prinzipien und ihre Struktur sind durch ihren Gegenstand mitbedingt, weil die Theorien selbst an ihrem Gegenstand teilhaben, insofern sie Teil einer Theologie sind, die konfessionell gebunden ist und sich deshalb von der Theologie einer anderen Konfession abhebt, wie es sowohl bei Möhler als auch bei Baur der Fall ist. Die Theorien Baur und Möhlers über den Konfessionspluralismus sind somit durch zwei externe Relationen bestimmt, die ihre interne Struktur prägen: einerseits die Interrelation der Theorien, andererseits die Partizipation an ihrem Gegenstand. In umgekehrter Perspektive gehören sowohl Interrelation als auch Partizipation in den Gegenstandsbereich der Theorien, weil sie Realisationsweisen des Konfessionspluralismus sind: die Interrelation der Theorien als Fall der Relation zwischen zwei Konfessionen auf der Ebene ihrer theologischen Theorie, die Partizipation am Theoriegegenstand als Folge der Konfessionsgebundenheit der Theorien. Insofern sind die beiden Theorien auch reflexiv, sie enthalten Aspekte ihrer eigenen Metatheorie. Die Prinzipien, die den beiden Theorien für die Gegenstandserfassung zugrundeliegen, betreffen also auch diese Theorien als Gegenstände selbst und müssen ihnen gerecht werden, so daß die Theorien und ihre Prinzipien auf sich selbst anwendbar sind. Die Theorie vom Gegensatz zwischen den Konfessionen ist gleichzeitig eine Theorie über den Gegensatz zwischen den Theorien, insofern sie auf dem Boden verschiedener Konfessionen stehen. Weil eine theologische Theorie konfessionsgebunden ist, ist sie selbst möglicher Gegenstand einer theologischen Theorie der Konfessionalität und des Konfessionspluralismus. Die Prinzipien der Theorien sind deshalb zumindest teilweise identisch mit den Prinzipien ihres Gegenstandes, denn einerseits können die Theorien sich selbst zum Gegenstand machen, andererseits haben sie an den Prinzipien ihres Gegenstandes teil, insofern ihr Gegenstand die Konfessionen sind und sie auf dem Boden einer Konfession stehen, also deren Prinzipien teilen, auch deren Prinzipien über das Verhältnis zu den anderen Konfessionen. Die Konfessionsgebundenheit der Theorie, ihr theologischer Charakter, hat eine Zirkularität zwischen Erkenntnisprinzipien und Seinsprinzipien zur Folge, eine Zirkularität, welche die jeweilige Theorie in sich abschließt und weder einen externen Beweis noch eine externe Widerlegung erlaubt. Diese Abgeschlossenheit macht die

<sup>3</sup> Der Lehrer Möhlers, Johann Sebastian Drey, hat in seiner »Kurzen Einleitung in das Studium der Theologie« von 1819 die Theologie als Theorie des Christentums bestimmt, genauer als »Konstruktion des religiösen Glaubens durch ein Wissen«, das »an die Stelle einer unmittelbaren Gewißheit in der Anschauung eine durch Reflexion vermittelte« treten läßt (§ 45), die sich der Begriffe bedient (§§ 38.39). Dabei teilt die Theologie den Wissenschaftsstandard der Zeit (§§ 40. 56).

Theorien inkommensurabel, sie begründet unterschiedliche, ineinander nicht übersetzbare Paradigmen, die von sich aus keinen Vergleich zulassen, weil sie kein *tertium comparationis* als Maßstab anerkennen. Deshalb ist die Interrelation der Theorien keine Interferenz, keine Wechselwirkung in inhaltlicher Hinsicht, sondern nur eine formale Repräsentation der einen Theorie durch die jeweils andere. Das Anderssein des anderen wird innerhalb des eigenen Paradigmas bestimmt und kann so zur Selbstbestimmung dienen. Aber die eine Theorie kann sich nicht ihren eigenen Prinzipien gemäß für die andere darstellen, weil die andere nicht die Mittel hat, um fremde Prinzipien als solche und nicht nur als Konstrukt ihrer eigenen Prinzipien zu erkennen. Das interparadigmatische Verstehen ist deshalb immer auch ein Mißverstehen.

1. a. Möhler hat schon zu Beginn seiner akademischen Tätigkeit die Prinzipien entwickelt, die sein Forschen und Lehren in der Theologie bestimmen sollten. In den »Pragmatischen Blicken«, einem Manuskript aus den Jahren 1823/24, das auf dem Weg über die Urform der »Einheit« in dieser Schrift Verwendung gefunden hat, konstruiert Möhler zwei kontradiktorische Prinzipien, das der Einheit und das der Trennung, und entfaltet diese Prinzipiendichotomie, indem er sie an verschiedenen, v. a. methodisch relevanten Themen aufzeigt. Das erste dieser Themen ist das Verhältnis der Christen zur Bibel, bei dem Möhler einen »Zusammenhang des bloßen Berufens auf die Bibel mit dem Geist der Häresie« feststellt, also das protestantische Schriftprinzip auf das Prinzip der Häresie zurückführen will.<sup>4</sup> Die Einheit mit dem Geist der Tradition zu wahren, ist das Prinzip des Katholizismus, während die Häresie dem Prinzip der Vereinzelung, des Egoismus folgt, was sich für Möhler im Schriftprinzip äußert.<sup>5</sup>

Am Problem der Freiheit des Forschens über das Christentum im Christentum versucht Möhler die Prinzipiendichotomie weiter zu bestimmen. Die Häresie erhebe den Anspruch auf Untersuchungsfreiheit, indem sie ohne inhaltliche Voraussetzungen das Christentum erforschen wolle, um die christliche Wahrheit zu finden, dabei aber nie über die Indifferenz zwischen Wahrheit und Irrtum hinauskomme, weil erst der Besitz der Wahrheit frei mache und deshalb die Wahrheit nicht, ohne sie schon zu besitzen, gesucht werden könne. Außerdem widerspreche das Prinzip der Untersuchungsfreiheit dem Wesen des menschlichen Geistes, der eines Stoffes bedürfe, um ihn zum Gegenstand der Reflexion und der Untersuchung zu machen, und nicht frei aus sich heraus reflektieren könne.<sup>6</sup> Die Erforschung des Christentums setzt für Möhler die Teilhabe an ihm voraus, und er nimmt dies für den Katholizismus in Anspruch, denn in ihm sei die Wahrheitsfrage schon vor aller Untersuchung entschieden, es könne also für ihn nur noch darum gehen, Irrtümer abzuwehren.<sup>7</sup> Die Häresie hingegen sei bodenlos, ganz auf sich gestellt, und sie versuche, durch bloße Spekulation aus Begriffen zum Inhalt zu kommen, während der Katholizis-

<sup>4</sup> Pragmatische Blicke, in: Johann Adam Möhler, *Nachgelassene Schriften*, herausgegeben von Rudolf Reinhardt, Band 1: Vorlesungen, Entwürfe, Fragmente, übertragen, bearbeitet und eingeleitet von Reinhold Rieger, Paderborn 1989, 36.

<sup>5</sup> Ebd. 39.

<sup>6</sup> Ebd. 47.

<sup>7</sup> Ebd. 42.

mus das Christentum »im, aus und nach dem Leben« aufnehme und so den gewonnenen Stoff erst der Reflexion unterziehe.<sup>8</sup>

Das häretische Prinzip ist »eine reine Negation [...], eine Aufhebung seiner selbst; eine jede Häresie steht darum im Widerspruch mit sich selbst, (sie setzt nichts, sie ist immer nur minus), indem sie sich nämlich setzte, setzt sie zugleich ihren eigenen Widerspruch *Contradictio* (in der neueren Zeit ausdrücklich Protestanten genannt). Sie ist darum ein *non ens*, hat gar keinen eigentlichen Sinn.«<sup>9</sup> Demgegenüber ist für Möhler der Katholizismus »die ewige Bejahung, die Position, die Wahrheit«.<sup>10</sup>

Die beiden Katholizismus und Häresie unterscheidenden Prinzipien stehen in Beziehung zu Begriffspaaren, von denen der eine Begriff das Prinzip des Katholizismus und der andere Begriff das der Häresie kennzeichnet. Möhler verwendet zur Explikation seiner Prinzipiidichotomie zwei Arten von Begriffspaaren: erstens Begriffe, die im Verhältnis der Negation zueinander stehen, d. h. Begriffsgegensätze bilden und deshalb kontradiktorische Valenz haben, wie die Begriffe Einheit und Trennung, Gemeinschaftlichkeit und Egoismus, Kontinuität und Innovation, Position und Negation, Sein und Nichts, Wahrheit und Falschheit, Konsistenz und Widerspruch. Von diesen Begriffen trifft jeweils der eine auf den Katholizismus zu, der andere auf die Häresie, so daß die Charakteristika der Häresie durch bloße Negation aus denen des Katholizismus ableitbar sind. Die zweite Art von Begriffspaaren bildet keine Begriffsgegensätze, sondern Begriffe, die wohl einander gegenüberstehen, aber zusammen eine Einheit bilden, also Komplementärbegriffe wie Geist und Buchstabe, Stoff und Form, Allgemeines und Individuelles, Begriff und Leben, Objektivität und Subjektivität. Die beiden Formen des Christentums, Katholizismus und Häresie, unterscheiden sich dadurch voneinander, daß sie auf diese Begriffspaare entweder das Prinzip der Einheit oder das der Trennung anwenden, so daß im Falle des Katholizismus die Komplementärbegriffe eine Einheit bilden und zusammen ein Ganzes ausmachen, während im Falle der Häresie die beiden Komplementärbegriffe auseinandergerissen und als Gegensätze behandelt werden, also eine Abstraktion aus der konkreten Ganzheit vorgenommen wird. Statt wie der Katholizismus den Buchstaben im Geist zu erfassen, die Form an einem Stoff zu finden, das Individuelle als Realisierung eines Allgemeinen zu verstehen, den Begriff auf das Leben anzuwenden, das Subjektive dem Objektiven einzuordnen, stützt sich die Häresie auf einseitige Abstraktionen wie bloße Schrift, Form, Individualität, Subjektivität, Begriff. Obwohl für den Katholizismus die Komplementärbegriffe zusammengehören und nicht einer von beiden ohne den anderen zum Prinzip gemacht werden kann, haben doch die Begriffe Geist, Stoff, Allgemeinheit, Objektivität, Leben die Priorität vor ihren Komplementen, so daß diese von jenen ihren Sinn empfangen und das Prinzip des Katholizismus in der Determinationsrelation zwischen den beiden Komplementen besteht.

Das grundlegende Begriffspaar ist das von Identität und Differenz, welches implizit oder explizit in allen Gegensätzen wirksam ist und sowohl die kontradiktorischen als auch die komplementären Begriffspaare bestimmt. Deshalb können die beiden Katholi-

<sup>8</sup> Ebd. 45.

<sup>9</sup> Ebd. 50.52.

<sup>10</sup> Ebd. 52.

zismus und Häresie unterscheidenen Prinzipien nach diesen Begriffen benannt werden als Identitätsprinzip und als Differenzprinzip.

In seiner frühen Skizze hat Möhler den Katholizismus und die Häresien als Widersprüche gegenübergestellt, indem er sie auf kontradiktorische Prinzipien zurückführt und gleichzeitig den so gewonnenen Typen historische Gruppen wie die Gnostiker, die Montanisten, die Donatisten, die Protestanten subsumiert. Die Konstruktion der beiden Prinzipien versetzt Möhler in die Lage, »pragmatische Blicke« auf die Kirchengeschichte zu werfen.<sup>11</sup>

b. Das Prinzip des Katholizismus, das Möhler in dem frühen Entwurf aufstellt, hat er zum Thema seiner ersten selbständigen Schrift gemacht, worauf schon ihr Titel hinweist: »Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus«. Über die Motivation zu seiner Untersuchung, die sich auf die ersten drei Jahrhunderte beschränkt, gibt deutlicher als das veröffentlichte Werk selbst der Entwurf zur Vorrede Auskunft, worin Möhler berichtet, er habe ohne Erfolg versucht, einen Teil der Kirchengeschichte zu bearbeiten, weil ihm eine historische Konstruktion derselben unmöglich gewesen sei, ohne im Besitz einer »höheren Idee, die die ganze Geschichte enthält und durchdringt« zu sein, die es erlauben würde, eine »notwendige Verbindung mit dem Früheren« und eine »stete Entwicklung von innen heraus« aufzufinden, also »das Feste und Bleibende« in der Geschichte zu erkennen. Erst die Erkenntnis des Prinzips, das die Geschichte lenkt und bestimmt, erlaubte es ihm, die Mannigfaltigkeit zu ordnen und zu bewerten. Zweck der Abhandlung ist es also nicht primär, ein Thema der kirchlichen Lehre in einer bestimmten Epoche zu untersuchen, sondern das Prinzip der Kirchengeschichte überhaupt in der Zeit seiner ersten Reflexion, also »im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte« darzustellen. Das Einheitsprinzip ist für Möhler sowohl Seins- als auch Erkenntnisprinzip und bestimmt deshalb die historische Untersuchung ebenso wie den Gegenstand dieser Untersuchung, die Kirchengeschichte. Diesen theoretischen wie metatheoretischen Status des Einheitsprinzips machen auch die Einleitungen Möhlers zu seinen kirchengeschichtlichen Vorlesungen deutlich. Dort wird die Periodisierung der Kirchengeschichte in Abhängigkeit vom Einheitsprinzip vorgenommen.<sup>12</sup> Die Konstruktion dieses Seins- und Erkenntnisprinzips erlaubt es Möhler, die kirchlichen Phänomene sowohl historisch als auch systematisch zu klassifizieren und zu bewerten, weil sie einerseits Typisierungen ermöglicht, andererseits einen Bewertungsmaßstab abgibt.

Möhler bestimmt das Einheitsprinzip in differentieller Reflexion durch die Gegenüberstellung des kontradiktorischen Prinzips der Häresie, das er jetzt als das Prinzip der Vielheit ohne Einheit charakterisiert. Wie die Vorstudien zur »Einheit« zeigen, hat Möhler bei den Häresien auch den Protestantismus im Blick, obwohl er sich in der Druckfassung auf die Frühzeit der Kirche beschränkt. In einer dort nicht aufgenommenen Anmerkung

<sup>11</sup> Vgl. zur Einschätzung Möhlers als Ökumenikers, ausgehend von den »Pragmatischen Blicken«: Reinhold Rieger, Johann Adam Möhler — Wegbereiter der Ökumene? Ein Topos im Licht neuer Texte, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 101, 1990, 267–286.

<sup>12</sup> Vorlesungen über die Kirchengeschichte, hg. von Reinhold Rieger, München 1992, 8. 11–13. Vgl. Martin Griitz, Kirchengeschichte als Geschichte des Christentums. Anmerkungen zur Konzeption eines christlichen Geschichtsbildes bei Johann Adam Möhler, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 101, 1990, 248–266. 251–254.

sagt er ausdrücklich: »Der Protestantismus erschien als die vollendete und durchgeführte Häresie.«<sup>13</sup> Die Häresie sei gekennzeichnet durch Separatismus und Egoismus und sei der Meinung, die christliche Lehre könne unabhängig von der Kirchengemeinschaft durch den einzelnen aus bloßen Begriffen und aus dem Buchstaben der Schrift ohne den lebendigen Zusammenhang des Geistes abgeleitet werden.<sup>14</sup> Die Häresie hat als das Böse kein eigentliches Sein, ist bloße Negation, da sie nicht vom göttlichen Geist gesetzt ist und nur vorhanden, »um das eigentlich Seiende zu immer klarerem Bewußtsein zu bringen.«<sup>15</sup> Sie hat, obwohl außerhalb der Kirche stehend und gegen ihren Willen, doch eine positive Funktion für die Kirche, nämlich die Kirche zum Bewußtsein ihrer selbst zu bringen durch den Gegensatz, »durch welchen die Entwicklung alles Endlichen bedingt ist.«<sup>16</sup> So wie Möhler das katholische Einheitsprinzip in differentieller Reflexion durch Abhebung vom häretischen Prinzip der Vielheit bestimmt, so dient die Häresie der Kirche dazu, durch die Abgrenzung vom Irrtum ihrer Wahrheit sich bewußt zu werden. An der Negativität der Häresie wird sich die Kirche ihrer Positivität bewußt.<sup>17</sup>

Da die Häresie eine bloße Negation ist und »im weiten Reich des Nichtigen« verbleibt, kann aus ihr selbst kein Inhalt abgeleitet werden. Deshalb kann sie beliebige Inhalte annehmen und ist entgegen ihrer Intention und ihrem Anspruch nicht autonom und autark.<sup>18</sup> Die Häresie ist bloße Vielheit und widerspricht als solche sich selbst, weil ihr die eine Vielheit umfassende Einheit abgeht, so daß sie nichts Positives in sich selber bilden kann. Obwohl die Häresie wie der Katholizismus einem Prinzip folgt, kann ihr dieses Prinzip keine inhaltliche Einheit und Konsistenz verschaffen, weil es gerade das Prinzip der bloßen Vielheit, der abstrakten Freiheit, der unbestimmten Negation ist. Denn das Prinzip der Häresie, das Prinzip der bloßen Differenz, ist als solches schon selbstwidersprüchlich, weil es seinen eigenen Charakter als Prinzip, d. h. als eines identitätsstiftenden Grundsatzes, aufhebt, indem es die Differenz zum Prinzip erklärt. Die Selbstanwendung des Differenzprinzips in seiner abstrakten Form bringt es selbst zu Fall.

Wenn Möhler die Häresie als einen Gegensatz zur kirchlichen Einheit bezeichnet, so präzisiert er diese Redeweise im § 46 der »Einheit« durch die Unterscheidung zwischen Gegensatz und Widerspruch. Der Gegensatz im Unterschied zum Widerspruch gehört zum wahren Leben als der »Durchdringung des sich Entgegengesetzten« und ist kein Widerspruch zur Einheit, weil er gerade der Entfaltung und Darstellung der lebendigen Einheit dient. Es gibt innerhalb der kirchlichen Einheit legitime Gegensätze und Variationen,

<sup>13</sup> Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, hg., eingel. und komm. von Josef Rupert Geiselman, Köln/Olten 1956, 461.

<sup>14</sup> Einheit 57 f. 60.

<sup>15</sup> Einheit 104.

<sup>16</sup> Einheit 104. — Den Gedanken, daß die Entwicklung alles Endlichen durch Gegensätze bedingt ist, teilt Möhler mit Schelling, Schleiermacher und Drey. Vgl. Schelling, »Bruno«, Schriften von 1801–1804, Darmstadt 1988, 109–225. Schleiermacher, Dialektik, hg. von Rudolf Odebrecht, Darmstadt 1976, 174–187. Drey, Über den Satz von der alleinseligmachenden Kirche, in: Josef Rupert Geiselman, Hg., Geist des Christentums und des Katholizismus, Mainz 1940, 355. Drey, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie, 1819, § 247.

<sup>17</sup> Einheit 107.

<sup>18</sup> Einheit 108f. Vgl. Drey, Über den Satz von der alleinseligmachenden Kirche, in: Geiselman, Hg., Geist des Christentums und des Katholizismus, 346f. Dieser Aufsatz Dreys von 1822 kann eine Quelle für Möhlers Charakterisierung der Häresie gewesen sein.

die das geschichtliche Leben der Kirche ausmachen, wie den Mystizismus neben der Spekulation, die realistische neben der idealistischen Auffassung des Christentums. Der wahre, produktive Gegensatz entsteht immer nur in bezug auf einen anderen, »mit dem er zugleich gesetzt ist, also in einem und demselben«, und ist der Einheit bedürftig.<sup>19</sup> Die Häresie aber hat die kirchliche Einheit verlassen, weshalb in ihr nicht Gegensätze herrschen, sondern der Widerspruch allein, die bloße Negation, die ein aus dem Lebenszusammenhang gerissener Gegensatz ist.<sup>20</sup> Der Widerspruch zerstört die Einheit, das Leben in Gegensätzen, und vernichtet, indem er mit sich selbst in Widerstreit gerät, sich selbst. Möhler stellt die Frage nach der Notwendigkeit von Widersprüchen für die Kirche und nach der Möglichkeit, das Verhältnis zwischen Kirche und Häresie als ein durch ihre Konfrontation bedingtes Gegensatzverhältnis in einer höheren Einheit zu deuten. Beides lehnt er ab mit der Begründung, der Widerspruch zwischen Kirche und Häresie sei nicht in eine Einheit zu bringen, denn sie unterschieden sich wie Liebe und Egoismus, die keine Gegensätze seien und sich kontradiktorisch gegenüberstünden. Deshalb sei der Widerspruch nicht notwendig, aber trotzdem für die Selbstreflexion der Kirche von Nutzen.<sup>21</sup> Sobald die Negation gegen die Einheit in einem Gegensatz verabsolutiert wird, entsteht ein Widerspruch, der auf keinem gemeinsamen Boden mehr mit dem Negierten steht. Erst wenn die Widersprüche sich wieder in Gegensätze umgebildet haben, gewinnen sie eine gemeinsame Basis und können in die kirchliche Einheit zurückkehren.<sup>22</sup> Das Verhältnis von Kirche und Häresie entwickelt sich somit in drei Phasen: 1. die Phase der unmittelbaren Einheit der Kirche, die sich in Gegensätzen entfaltet; 2. die Phase der Spaltung in Widersprüche, die partikularisierte Gegensätze sind; 3. die Phase der wiedergewonnenen Einheit durch Umbildung der Widersprüche in Gegensätze. Diese Wiederherstellung der Einheit ist keine Vermittlung der Widersprüche, sondern setzt ihre Auflösung voraus. Denn an der substantiellen Wahrheit ändert sich durch den Widerspruch nichts, sie entwickelt sich nicht, aber sie kommt in der Auseinandersetzung mit ihrer Negation in höherem Maße zum Bewußtsein. Deshalb ist die Häresie als Widerspruch nicht für die Wahrheit notwendig, sondern hat nur eine Funktion für ihre Bewußtwerdung.

Auf den Konfessionspluralismus angewandt stellt sich die Frage, wie Möhler die Konfessionen beurteilt, als Gegensätze oder als Widersprüche. Den Protestantismus bezeichnet er wiederholt als die vollendete Häresie, bewertet ihn somit als Widerspruch zum Katholizismus, so daß zwischen beiden kein positives Verhältnis bestehen kann, das zum Dialog führen könnte. Die einzige Chance für den Protestantismus, aus dem Reich des Nichtigen zu entkommen, wäre es, sich in einen Gegensatz umzuwandeln und als Widerspruch aufzulösen, um erneut Einheit mit dem Katholizismus zu erreichen. Die Auflösung des Protestantismus ist keine an ihn bloß herangetragene Forderung, sondern liegt in seinem Wesen als Häresie selbst begründet, die in ihrer Selbstwidersprüchlichkeit gar keinen Bestand haben kann und so sich selbst auflöst.

---

<sup>19</sup> Einheit § 46.

<sup>20</sup> Einheit 154.

<sup>21</sup> Einheit 157.

<sup>22</sup> Einheit 156.

Der Protestantismus ist für Möhler kein innerkatholischer Gegensatz, d.h. ihm liegt nicht ein Prinzip zugrunde, das mit einem anderen Prinzip in einem konträren Verhältnis stünde, wie dies, um Beispiele Möhlers anzuführen, bei mystischer und verstandesmäßiger Theologie der Fall ist, deren Grundsätze einander entgegenstehen, aber dennoch zugleich falsch sein könnten, wenn ein dritter Grundsatz wahr wäre. Denn konträre Sätze enthalten Prädikatsbegriffe, die einander ausschließen, aber zugleich beide nicht zutreffen könnten, wenn ein dritter Begriff zutreffend wäre. Die Begriffe in solchen konträren Urteilen haben volle inhaltliche Valenz und bilden Spezies innerhalb eines Genus, eines Oberbegriffs, in dem ihre Gemeinsamkeit liegt. Das Genus, die Gattung, der konträre Begriffe zugeordnet werden können, stellt die Einheit dar, innerhalb derer sich die Gegensätze im Sinne Möhlers befinden und entfalten.<sup>23</sup>

Der Protestantismus ist für Möhler kein solcher konträrer Gegensatz, sondern ein Widerspruch zum Katholizismus, weil ihm ein Prinzip zugrundeliegt, das mit dem Prinzip des Katholizismus in einem kontradiktorischen Verhältnis steht. Kontradiktorische Sätze können weder gleichzeitig wahr, noch gleichzeitig falsch sein, immer muß entweder der eine Satz oder der andere wahr sein. Hier gilt die Regel vom ausgeschlossenen Dritten, so daß der eine Satz genau dann wahr ist, wenn sein kontradiktorischer Widerspruch falsch ist und dieser aus dem ersten Satz durch bloße Negation abgeleitet werden kann. Das Prädikat des kontradiktorischen Satzes ist dasselbe wie beim negierten Satz, beide Sätze enthalten also nicht verschiedene Prädikate, die Spezies eines Genus bezeichnen, d.h. Arten, die unter eine Gattung subsumiert, nicht aber aus ihr abgeleitet werden können, sondern sind voneinander rein formal abhängig durch das Negationsverhältnis, das jede Einheit in einem materialen Genus ausschließt, weil keine Spezifizierung vollzogen wird. Dem entspricht, wenn Möhler das Prinzip der Häresie als bloße Negation bezeichnet, die keinen selbständigen Inhalt neben dem Prinzip der katholischen Lehre hat, obwohl dies manchmal so scheint. Denn negative Begriffe wie Trennung, Spaltung, Vielheit, Differenz sind eigentlich keine selbständigen Begriffe, sondern nur durch Negation aus positiven Begriffen wie den Begriffen der korporativen, numerischen oder qualitativen Einheit abgeleitet. Negationen von Begriffen für positive Begriffe zu halten, brächte die Gefahr von Antinomien mit sich. Deshalb konstatiert Möhler im Prinzip der Häresie, gerade insofern es Autarkie beansprucht, die Struktur des Selbstwiderspruchs und die Tendenz zur Selbstauflösung.

Die Unterscheidung zwischen Gegensatz als konträrer Relation von Prinzipien und Widerspruch als kontradiktorischer Relation dient der differentiellen Reflexion des Prinzips des Katholizismus, des Einheitsprinzips, dem das Prinzip der Häresie, das der bloßen Vielheit, gegenübergestellt wird. Die konträre Beziehung trägt bei zur Ausdifferenzierung der kirchlichen Einheit in einer Mannigfaltigkeit geschichtlicher Realisationsweisen und bildet die »Einheit in der Vielheit«, die durch Differenzen entfaltete Identität. Die kontradiktorische Relation des häretischen Prinzips zum Prinzip des Katholizismus hingegen führt zu »Vielheit ohne Einheit«, zur bloßen Differenz, die nichts entfaltet, sondern auch sich selbst nur zerstört, weil sie ohne die Basis der Identität selbstwidersprüchlich wird und nicht lebensfähig ist. Der Gegensatz entsteht durch Anwendung des

<sup>23</sup> Einheit 131f.



Differenzprinzips auf der Grundlage und unter der Dominanz des Identitätsprinzips, indem die Identität durch Ausdifferenzierung sich entfaltet, der Widerspruch jedoch kommt durch die abstrakte Verabsolutierung des Differenzprinzips zustande, das sich gegen das Identitätsprinzip selbst wendet. Nur wenn die Differenz nicht als Gegensatz innerhalb der Identität, sondern als Widerspruch gegen die Identität überhaupt und so das Differenzprinzip als eigenständiges Prinzip in Opposition zum Identitätsprinzip tritt, werden beide unvereinbar. Diese Verabsolutierung des Differenzprinzips unterstellt Möhler der Häresie, insbesondere dem Protestantismus, der die Gemeinschaft der Kirche verlassen und das Individuum zur Quelle des Allgemeinen erhoben habe, um in Separatismus und Egoismus durch bloße Spekulation aus Begriffen oder Auslegung des toten Buchstabens die Wahrheit wieder neu subjektiv zu gewinnen.<sup>24</sup> Der Katholizismus hingegen ordne das Differenzprinzip dem Identitätsprinzip unter, so daß die Individualität und die Subjektivität in den Rahmen des Allgemeinen und Objektiven eingebunden sind und sich dort als Realisationsweisen des Allgemeinen entfalten können.<sup>25</sup>

Indem Möhler den Protestantismus als Widerspruch zum Katholizismus bestimmt, stellt er ihn außerhalb der kirchlichen Einheit, spricht ihm aber jede Eigenständigkeit ab und sieht für ihn als einen verfehlten Gegensatz nur die Möglichkeit der Selbstauflösung seiner vermeintlichen Selbständigkeit und der Umbildung in einen internen Gegensatz.

c. Das in der »Einheit« entwickelte Prinzip des Katholizismus, das Einheitsprinzip, das er in Abgrenzung von seinem kontradiktorischen Negat, dem Prinzip der Häresie, dem Trennungsprinzip, darstellt, bildet für Möhler die theoretische und methodische Grundlage seiner weiteren Untersuchungen, sowohl in historischer als auch in systematischer Perspektive. Das Einheitsprinzip ist nicht nur Prinzip des Gegenstandes der Theologie, also der Kirche und ihrer Geschichte, es ist auch Prinzip der Theologie selbst, insofern sie ein Vollzug der Kirche ist, es ist also sowohl Seins- als auch Erkenntnisprinzip und bestimmt deshalb auch seine eigene Untersuchung und Darstellung in der »Einheit«. Das Einheitsprinzip ist das universelle theoretische und metatheoretische Prinzip der Theologie Möhlers und liegt nicht nur der Darstellung dieses Prinzips in Möhlers Schrift selbst zugrunde, sondern es ist als hermeneutisches und strukturelles Prinzip auch in den kirchengeschichtlichen Studien und in der »Symbolik« wirksam.

Eine Anwendung des Einheitsprinzips in theoretischer Hinsicht unternimmt Möhler mit der Betrachtung des Konfessionspluralismus, dessen Deutung durch das Prinzip der Identität und sein Negat schon dadurch erfolgt, daß Möhler das Einheitsprinzip als Definiens für den Katholizismus und das Differenzprinzip als Charakteristikum für den Protestantismus und die Häresie bestimmt. In der »Symbolik« findet diese aus dem Grundprinzip selbst notwendig folgende Deutung ihre inhaltliche Entsprechung.

Möhler versucht in der »Symbolik« die, wie er im Titel und im Text sie nennt, »dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten« als Widersprüche zu erweisen, weil die ihnen zugrundeliegenden Prinzipien kontradiktorisch, d. h. unvereinbar seien, insofern das katholische Prinzip die Wahrheit, das protestantische Prinzip aber Irrtum sei.

<sup>24</sup> Vgl. Einheit 147.

<sup>25</sup> Einheit 114f. 150.

Obwohl Möhler in der Einleitung die Absicht bekundet, »zunächst und unmittelbar weder polemische noch apologetische Zwecke« zu verfolgen und »nur darstellen, mit den Differenzen der genannten sich gegenüberstehenden christlich-kirchlichen Gemeinschaften nur allseitig und gründlich bekannt machen« will, ist doch seinem Wissenschaftsbegriff gemäß ein polemischer und apologetischer Zugriff notwendig, der sich die »Grundidee«, das Prinzip einer Lehre vergegenwärtigt und dessen Verhältnis »zu dem Evangelium und den Prinzipien einer christlich erleuchteten Vernunft« feststellt, so daß sich zwangsläufig eine Bewertung der Lehren ergibt. Wissenschaftliche Untersuchung und Darstellung können, wie Möhler in der »Einheit« postuliert hat, nicht ohne die Voraussetzung eines positiven Standpunkts stattfinden, eine Untersuchungsfreiheit ohne den Besitz der Wahrheit hinge in der Luft, weil sie keinen Stoff hätte, den sie darstellen könnte. Nach Möhlers Wissenschaftsverständnis ist theologische Forschung eine Entfaltung der Wahrheit und Abgrenzung vom Irrtum, nicht eine Suche nach ihr, die Objektivität der Wissenschaft besteht nicht in Voraussetzungslosigkeit und abstrakter Freiheit des Subjekts, sondern in der Annahme eines als wahr vorgegebenen Inhalts. Die Intention der »Symbolik« ist dementsprechend eine apologetische, bezogen auf den eigenen Standpunkt, und eine kritische, bezogen auf den Standpunkt der anderen. Voraussetzung für Apologetik und Kritik ist, daß die Wahrheitsfrage des eigenen Standpunkts schon beantwortet ist und diese positive Antwort nur expliziert, nicht begründet zu werden braucht. Auch wenn eine Prüfung der eigenen Position vorgenommen zu werden scheint, so geschieht dies doch nach einem Maßstab, der aus ihr selbst stammt, so daß die Argumentation zirkulär ist und keinen wirklichen Begründungscharakter aufweist, der es erfordern würde, auf eine von der zu begründenden unabhängige Position zu rekurrieren. Möhler gibt vor, einen Maßstab zu besitzen, der über den Gegensätzen steht, nämlich das Evangelium und die Vernunft, oder »allgemein-religiöse und christliche Begriffe« oder »Bekannntschaft mit der Heiligen Schrift«, einen Maßstab, der es erlauben würde, Übereinstimmung oder Widerspruch eines Satzes mit den Grundlehren des Christentums einzusehen.<sup>26</sup> Er sagt hier jedoch nicht, daß dieser Maßstab selbst schon eine Interpretationsleistung von einem bestimmten Standpunkt aus voraussetzt, daß er eben nicht unabhängig von schon als wahr Vorausgesetztem für die freie Untersuchung angenommen werden kann. Das Ergebnis des Konfessionsvergleichs ist für Möhler, daß der Protestantismus dem Kriterium nicht entspricht, daß er in Widerspruch zu dem angeblich von ihm selbst notwendig vorausgesetzten Maßstab steht, weil nämlich dieser dem Katholizismus entstammt und den Anspruch erhebt, allgemein zu sein. Die Zirkularität des Verfahrens läßt den Protestantismus als inkonsistent, als selbstwidersprüchlich erscheinen, insofern er die Wahrheit, die der Katholizismus vertritt, als Voraussetzung bejaht und zugleich in ihren Konsequenzen verneint. Diese Zirkularität der komparativen Prüfung zweier Positionen an einem Kriterium ergibt sich aus der Identität der Prinzipien des Kriteriums mit einer der beiden Positionen, so daß die Prüfung immer nur deren Wahrheit und den Irrtum der anderen Position zutage-treten läßt, weil beide Positionen den Anspruch haben, dem Kriterium zu genügen, dies aber nur für die Position zutrifft, aus der das Kriterium stammt. Möhlers Vorgehen ent-

<sup>26</sup> Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, hg., eingel. und komm. von Josef Rupert Geiselman, Köln/Olten 1956, 4.

spricht der Methode des indirekten Beweisens, indem er die Wahrheit der eigenen Position aufzuzeigen versucht durch Widerlegung ihrer Negation in den anderen Positionen. Diese sollen als falsch erwiesen werden, indem ihre Widersprüchlichkeit aufgedeckt wird. Möhler erreicht dies, weil er den zu widerlegenden Positionen unterstellt, sie hätten Voraussetzungen und Prinzipien, die sie nicht konsequent verfolgten, sondern von denen sie abwichen und die sie negierten. Diese Voraussetzungen seien identisch mit denen, an welchen die als wahr zu erweisende Position immer schon festgehalten habe. Der indirekte Beweis gelingt also nur mit Hilfe der Unterstellung, die Negation der zu beweisenden Position beruhe auf Prämissen, die sie jedoch negiere, so daß sie selbstwidersprüchlich wird. Es würde genügen, wenn sich eine solche Inkonsistenz zeigen ließe, um die Falschheit der Negation und so die Wahrheit des Negierten aufzuweisen, aber die von Möhler konstruierte Identität des Maßstabes, der für Position wie für Negation gelten soll, mit den Prinzipien der Position erzeugt über die interne Widersprüchlichkeit der Negation hinaus einen Widerspruch zwischen der expliziten Verneinung der Position und ihrer impliziten Annahme als Prämisse auf dem Weg über den Maßstab. In Möhlers Untersuchungsverfahren findet sich also eine doppelte Zirkularität: im Verhältnis zwischen Katholizismus und dem Maßstab seiner Beurteilung eine *petitio principii*, die darin besteht, daß das Kriterium der Beurteilung vom Beurteilten abhängig ist, d. h. das als wahr zu Rechtfertigende schon vorausgesetzt wird, und im Verhältnis des Protestantismus zum Katholizismus ein *circulus vitiosus*, indem Möhler dem Protestantismus unterstellt, er setze die katholische Wahrheit voraus, die er verneint, und müsse wegen dieser Inkonsistenz zu einem indirekten Beweis des Katholizismus beitragen. Die zirkuläre Struktur des Möhlerschen Verfahrens in der »Symbolik« ist eine notwendige Konsequenz seines in der »Einheit« entwickelten Prinzips der Identität von Seins- und Erkenntnisprinzip, das seinen Wissenschaftsbegriff bestimmt. Das Prinzip des Katholizismus, das Einheit in der Vielheit voraussetzt und anstrebt, hat nämlich zur Folge, daß die Erkenntnis demselben Prinzip untersteht wie ihr Gegenstand, weil nur so die Einheit von Subjekt und Objekt möglich wird. Die Wahrheit des Katholizismus kann also nur auf den Boden des Katholizismus selbst erkannt werden; diese Voraussetzung aufzugeben, hieße, das Prinzip des Katholizismus zu negieren, und, weil das Einheitsprinzip außer Kraft gesetzt wäre, eine Erkenntnis des Katholizismus unmöglich zu machen. Weil die Erkenntnis am Erkannten teilhaben muß, ist eine Zirkularität unvermeidbar. Das Einheitsprinzip wäre verletzt, wenn sich die Untersuchung auf einen Standpunkt außerhalb der Prinzipien ihres Gegenstandes stelle.

Diese methodischen Prinzipien leiten die Untersuchung der Lehrgegensätze in der »Symbolik«. <sup>27</sup> Die Konfessionen stehen einander wie These und Antithese kontradiktorisch gegenüber, und es kommt Möhler darauf an, die »Übereinstimmung der einen, sowie den Widerspruch der anderen mit allseitig anerkannten Wahrheiten« zu zeigen. <sup>28</sup>

Das Einheitsprinzip hat die Einheit von Entstehungsgrund und Geltungsgrund der christlichen Lehre zur Folge, denn die geschichtlichen Umstände der Entstehung und die

<sup>27</sup> Die Selbstwidersprüchlichkeit des Protestantismus versucht Möhler z. B. an der Erbsündenlehre zu zeigen (Symbolik 86 f. 104; vgl. die Entgegnung Baur in: Gegensatz 1. Ausgabe, 20–27, 2. Ausgabe, 66–70.).

<sup>28</sup> Symbolik 18–20.

lehrhafte Rechtfertigung der Geltung lassen sich zwar unterscheiden, nicht jedoch trennen. Dieser Identität von Genesis und Geltung liegt die Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung bei Johann Sebastian Drey, dem Lehrer Möhlers, zugrunde, der eine geschichtlich vermittelte Einheit beider annimmt, insofern sie sich beide gegenseitig im Medium der Geschichte bedingen, so daß sowohl der Offenbarung als auch der Vernunft die Geschichtlichkeit und mit ihr das genetische Moment ihrer Gestaltung nicht bloß äußerlich sind, sondern zu ihrem Wesen gehören. Die christliche Offenbarung nahm ihren Anfang in der geschichtlichen Person Jesu Christi und bewahrt ihre Kontinuität in der geschichtlichen Entfaltung der Kirche.<sup>29</sup> Bei der kirchlichen Lehre tendiert der Unterschied zwischen Genesis und Geltung zum Verschwinden, weil die Lehre ihren Grund in der Offenbarung hat, die in den endlichen Verhältnissen nur geschichtlich vermittelt werden kann. Dieser Auffassung der Offenbarung entspricht bei Drey ein von Schelling inspirierter Idealrealismus, der eine Identität von Idealität und Realität postuliert, die keine Aufhebung der Realität in die Idealität ist, sondern die Positivität der Realität bewahrt sein läßt. Auch Möhlers Theorie des Christentums ist an diesem Paradigma des Idealrealismus orientiert.

Für den Antagonismus von katholischer und protestantischer Lehre hat die Relativierung der Differenz zwischen Genesis und Geltung die Konsequenz, daß die Symbolik um der Geltung der Lehre willen deren Entstehung ins Auge fassen muß. Schon dabei zeigt sich für Möhler der fundamentale Prinzipienunterschied zwischen den Konfessionen. Während die Dogmen im Katholizismus auf die in Christus geschehene Offenbarung zurückgehen sollen und in kontinuierlicher Überlieferung bewahrt werden, sind die protestantischen Lehren Produkte einzelner Theologen, subjektive Meinungen, die in den Rang des Allgemeingültigen erhoben wurden.<sup>30</sup> Die Subjektivität der protestantischen Lehre ist für Möhler eine notwendige Folge aus dem Prinzip des Protestantismus, der den Zusammenhang mit dem Objektiven und Allgemeinen zuerst verlassen will, um ihn dann subjektiv begründet wiederzugewinnen. Das Prinzip der Einheit in der Vielheit, das den Katholizismus bestimmt, läßt hingegen eine Trennung von Subjektivem und Objektivem nicht zu, fordert jedoch gerade die Unterscheidung von Individuellem, dem Verständnis auf seiten des einzelnen, und Gemeinsamem, dem vorgegebenen Gegenstand der Deutung. Für den Katholizismus sei das Dogma als das Gemeinsame vorgegeben und müsse von seinen Interpretationen durch einzelne Theologen unterschieden werden. Die Interpretationen des Dogmas sind »ewig wechselnde individuelle Gestaltungen eines Allgemeinen« und dürfen nicht mit den überkommenen, unveränderlichen Dogmen selbst verwechselt werden.<sup>31</sup> Dies zu tun, wirft Möhler dem Protestantismus vor, der die individuelle Meinung zur allgemeinen Lehre erhebe und die Interpretation einzelner Theologen zum Dogma erkläre. Diese Identifikation von Dogma und Interpretation ist jedoch nicht eine vom Prinzip der Einheit bestimmte Identität des Geistes der Interpretation mit dem Geist des interpretierten Dogmas, wie es im Katholizismus der Fall ist, sondern eine un-

<sup>29</sup> Drey, Kurze Einleitung §§ 27. 28. 32.

<sup>30</sup> Symbolik 24. Möhler leitet z. B. die Erbsündenlehre Luthers von dessen subjektiver Befindlichkeit ab (Symbolik 110).

<sup>31</sup> Symbolik 25. 26.

gerechtfertigte Verallgemeinerung eines bloß Individuellen und Subjektiven, die auf dem Prinzip der Differenz, der Trennung, des Subjektivismus beruht und deshalb keine wahre Identität eines Individuellen mit einem Allgemeinen darstellt. Weil auch hier die Geltung von der Genese abhängt, ist die Entstehung des Protestantismus bei den Reformatoren für die Struktur ihrer Lehre mitverantwortlich.<sup>32</sup> Das subjektivistische Prinzip zerreißt den organischen Zusammenhang von Allgemeinem und Individuellem, und wie das Individuelle zum Allgemeinen erhoben wird, so wird umgekehrt das vorgegebene Allgemeine zum bloß Individuellen herabgemindert. Der einzelne Christ betrachte sich demgemäß als einen Christus im kleinen, und, um dem Widerspruch der Pluralität der Christusgestalten zu begegnen, habe der Protestantismus sich entschlossen, »einem jeden das Seine zu lassen, d. h. ihm zu gestatten, sein eigener Erlöser zu sein«, so daß es keines gemeinsamen Erlösers mehr bedürfe und der objektive Grund des Christentums ganz in Subjektivität überführt sei.<sup>33</sup> Möhlers Konstruktion des konfessionellen Gegensatzes aus Prinzipien heraus, die sich wie Einheits- und Trennungsprinzip kontradiktorisch gegenüberstehen, erlaubt ihm nicht anzuerkennen, daß auch die Reformatoren einen Unterschied zwischen Allgemeinem und Individuellem, zwischen Interpretation und Interpretiertem kennen und Anspruch darauf erheben, eine sinngemäßere Interpretation des *depositum fidei* zu unternehmen. Im Gegenteil, wenn Möhler bei den protestantischen Theologen Übereinstimmungen mit dem Katholizismus findet, so wertet er dies als Inkonsistenz und Inkonsequenz gegenüber dem Prinzip der Negation und gleichzeitig als eine notwendige Folge dieses Prinzips, das zu Widersprüchen führt, weil es selbst widersprüchlich ist.<sup>34</sup> Dabei geht es Möhler darum, z. B. Luther »besser zu verstehen als er sich selbst verstand«<sup>35</sup> und »den Protestantismus in seiner ursprünglichen wahren Gestalt zu reproduzieren, daß ich ihn den Protestanten erst will recht kennen lehre. Sie kennen sich selbst nicht und haben sich vielleicht nie gekannt: der Katholik muß ihnen dazu verhelfen.«<sup>36</sup> Der Bestand des Protestantismus ist ein Schein, er ruht auf tönernen Füßen, und deshalb glaubt Möhler den Protestanten einen Dienst zu erweisen, indem er sie aus ihrem Selbstmißverständnis befreit und vor die Alternative stellt, entweder ihr Prinzip konsequent zu verfolgen und den Protestantismus sich auflösen zu lassen oder ihr Prinzip aufzugeben und auch so den Protestantismus aufzulösen durch Reintegration in den Katholizismus.

Möhler identifiziert die durch kontradiktorische Prinzipien bestimmten Typen von Kirche mit den realen historischen Erscheinungen, obwohl ihm auch bewußt ist, daß die jeweiligen realen Gestalten einen Typ nie rein, sondern immer, im Falle des Katholizismus, durch Negationen gebrochen, oder, im Falle des Protestantismus, durch Inkonsequenzen verdeckt repräsentieren.<sup>37</sup> Trotz dieser Beeinträchtigungen der Typen ist doch die Identität von Idealität und Realität eine Folge des Möhlerschen Einheitsprinzips, das, weil es

---

<sup>32</sup> Symbolik 26f.

<sup>33</sup> Symbolik 27.

<sup>34</sup> Vgl. Einheit §§ 33. 34. Symbolik 494f.

<sup>35</sup> Symbolik 184.

<sup>36</sup> Brief an Adam Gengler von 1830, in: Stephan Lösch, Prof. Dr. Adam Gengler 1799–1866, Würzburg 1963, S. 64.

<sup>37</sup> Vgl. Symbolik 408f.

dem Differenzprinzip gegenübersteht, auch noch die historischen Deviationen rechtfertigen kann, indem es sie als durch das Wirken des Gegenprinzips bedingt erweist.

Möhlers Konstruktion des konfessionellen Antagonismus ist durch einen Theietyp bestimmt, der im wesentlichen an Schellings Identitätsphilosophie orientiert ist. Möhler zitiert Schelling im § 46 der »Einheit«, wo er seinen Gegensatzbegriff expliziert und unter Bezugnahme auf Schellings Schrift »Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge« von 1802 zeigt, daß Gegensätze eine Einheit voraussetzen. Möhler geht allerdings an Schelling vorbei, wenn er dem Gegensatz den Widerspruch gegenüberstellt, der in keine Einheit mehr mit dem von ihm Negierten zu bringen ist. Der Grundsatz der Identität von Idealität und Realität jedoch entspricht dem Schellingschen objektiven Idealismus, in dem der subjektive Ansatz der Transzendentalphilosophie mit dem objektiven Ansatz der Naturphilosophie vereint wird und der einerseits dem Idealen eine ontologische Priorität vor dem Realen zubilligt, andererseits aber das Reale nicht, wie der absolute Idealismus Hegels, zum Schein erklärt.<sup>38</sup> Die Behandlung der Idealität, der Begriffe, sofern sie überempirischer Art sind, ist bei Möhler durch Reflexion bedingt, so daß sie in ein Reflexionsverhältnis treten, indem sie durch Reflexionsbestimmungen wie Identität und Differenz voneinander abgehoben werden.<sup>39</sup> Auf diese Weise konstruiert Möhler die Begriffe des Katholizismus und Protestantismus als Reflexionsbegriffe, die einander kontradiktorisch entgegenstehenden Prinzipien entsprechen. Diese Prinzipien beruhen selbst nicht nur formal, sondern auch inhaltlich auf den Reflexionsbestimmungen der Identität und Differenz, denn Möhler bestimmt sie als die Prinzipien der Identität (das Einheitsprinzip) und der Differenz (das Prinzip der Trennung, der Vielheit, der Negation) und hält sie in ihrer Differenz als Seins- und Erkenntnisprinzipien fest. Der idealistische Grundansatz einerseits und die nicht spekulativ aufgehobene Funktion der Reflexion andererseits haben jedoch zur Folge, daß Möhlers Theorie der Subjektivität anheimfällt, aus der sie gerade befreien will. Denn die Behandlung der konfessionellen

<sup>38</sup> Vgl. Schelling, System des transzendentalen Idealismus, 1800, Einleitung § 1. Bruno, 1802, Ende. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, 1802, §§ 1–4. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 1803, I. Vorlesung.

Ein Paradigmenwechsel bei Möhler von Schelling zu Hegel, wie von *Karl Eschweiler*, Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff, Braunsberg 1930, und *Josef Rupert Geiselmann*, in: Einheit, hg. von ihm, 1956, konstatiert, läßt sich nicht nachweisen. Weder ist die Gliederung der »Einheit« als dialektisches Schema im Sinne Hegels zu verstehen (Geiselmann, Kommentar zur »Einheit«: »Hier klingt der Dreischritt der Hegelschen Dialektik unüberhörbar an.« S. 600. Vgl. Einleitung zu der von ihm herausgegebenen »Symbolik« Möhlers S. 104.), denn es handelt sich um ein von der Reflexion bestimmtes Viererschema, noch hat für Möhler die Häresie dialektische Funktion (Geiselmann, Kommentar zur »Einheit« S. 620.), wenn er sie als Widerspruch der unveränderlichen Wahrheit des Katholizismus kontradiktorisch gegenüberstellt, einer Wahrheit, die sich durch den Widerspruch nicht entwickelt, sondern nur bewußter wird. Während Geiselmann den Einfluß Hegels schon in der »Einheit« gegeben sieht, findet für Eschweiler der Wechsel von Schelling zu Hegel erst 1827 und besonders in der »Symbolik« statt, in deren Kirchenbegriff sich Möhler am »objektiven Geist« orientiert habe (71. 97). Die Idee der Objektivität der Kirche ist aber noch von Schellings Idealrealismus her zu verstehen. Auch *Harald Wagner*, Die eine Kirche und die vielen Kirchen. Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler, München 1977, erkennt im Jahr 1827 einen »Übergang von Schelling zu Hegel im Denken Möhlers« (146). Für die »Einheit« jedenfalls sieht Wagner in Schelling die Quelle bestimmter Formalkategorien, deren sich Möhler bedient (84. 178).

<sup>39</sup> Vgl. den Begriff der Reflexion und der Reflexionsbestimmungen bei Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 316f. Hegel, Differenzschrift, 1801. Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie, 1802. Wissenschaft der Logik I–II–1–1.2. Schelling, Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie, 1802, § 2.

Prinzipien als Widersprüche, wie sie sich in der Reflexion zeigen, unterwirft diese Prinzipien der Subjektivität der Reflexion und verhindert eine Bestimmung, die vom Gegensatz zwischen Subjektivität und Objektivität unabhängig wäre. Möhlers Verfahren scheint so selbst dem Verdikt des Subjektivismus zu verfallen, das er gegen den Protestantismus erhoben hat.

2. Eine typologische Alternative zum reflexionsbestimmten objektiven Idealismus, der Möhlers Theorie zugrundeliegt, bildet der spekulative absolute Idealismus Hegels, bei dem die bloße Reflexion in der Spekulation dialektisch überwunden wird. Dieses Theoriemodell fand in Ferdinand Christian Baur's Entgegnung auf Möhlers »Symbolik« Wiederhall, so daß die Kontroverse zwischen Möhler und Baur über den konfessionellen Gegensatz tiefenstrukturell eine Auseinandersetzung über Theoriemodelle darstellt.

In der Einleitung zu seiner Entgegnungsschrift von 1834 zeigt sich allerdings Baur noch am Wissenschaftsbegriff Schellings und Schleiermachers orientiert, wenn er fordert, die Symbolik müsse wissenschaftlich verfahren, indem sie es unternehme, »die beiden einander entgegenstehenden Lehrbegriffe in der Einheit ihrer Prinzipien aufzufassen, beide als Systeme zu rekonstruieren, deren jedem eine ursprüngliche Bestimmtheit des religiösen Bewußtseins zu Grunde liegt, die ihren wohlgegründeten Anspruch auf Wahrheit in sich trägt.«<sup>40</sup> Die wissenschaftliche Behandlung der Konfessionen müsse anerkennen, »daß Lehrbegriffe, welche wie der katholische und der protestantische einander gegenüberstehen, nicht schlechthin wie Wahrheit und Irrtum einander gegenübergestellt werden dürfen, da die Wissenschaft in ihrer höheren Bedeutung überall auf Gegensätze führt, deren Einheit, wenn auch geahnt, doch nicht auf einen bestimmten Begriff gebracht werden kann.«<sup>41</sup> Wenn der konfessionelle Gegensatz wissenschaftlich behandelt werden soll, so kann die Wahrheitsfrage nicht von vorneherein zugunsten einer der beiden Parteien entschieden sein, sondern sie muß offengehalten und durch Bezugnahme auf ein über den Parteien stehendes Kriterium beantwortet werden. Diese wissenschaftliche Betrachtungsweise der konfessionellen Lehrunterschiede ist für Baur eine notwendige Folge des Prinzips der protestantischen Kirche, nämlich des Grundsatzes der Glaubens- und Gewissensfreiheit, der die Kirche hindert, »mit absoluter richterlicher Autorität über die Wahrheiten des Glaubens zu entscheiden« und »irgend einen aufgestellten Lehrbegriff als einen für immer sanktionierten und abgeschlossenen« zu betrachten.<sup>42</sup> Die Kirche kann daher, »ohne der Wahrheit, an welcher sie mit eigener Überzeugung festhält, irgend etwas zu vergeben, auch in einem fremden kirchlichen Lehrbegriff Wahrheit anerkennen«, weil sie weder sich selbst noch eine andere Kirche für unfehlbar hält.<sup>43</sup> Die Symbolik stellt sich also nicht von vorneherein auf den Standpunkt einer kirchlichen Partei, um von diesem aus die Lehren der anderen zu verurteilen.

Baur identifiziert allerdings ebenso wie Möhler das Prinzip der wissenschaftlichen Untersuchung mit dem Prinzip der eigenen Konfession und betreibt die Symbolik nicht

<sup>40</sup> Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus, Tübingen 1834, 3.

<sup>41</sup> Ebd. 3f.

<sup>42</sup> Ebd. 4.

<sup>43</sup> Ebd. 4.

auf einem über den Konfessionen befindlichen Standpunkt, insofern er gerade im Prinzip der freien Untersuchung und der Glaubensfreiheit das Prinzip des Protestantismus als Konfession im Gegensatz zum Katholizismus sieht. Auch Baur kann eine zirkuläre Argumentationsweise nicht vermeiden, wenn er die Prinzipien des Konfessionsvergleichs mit den Prinzipien seiner eigenen Konfession identifiziert. Im Unterschied zu Möhler erstreckt sich bei Baur diese Identifikation nur auf das formale Prinzip der Freiheit der theologischen Forschung, nicht hingegen auf deren Inhalte, so daß also für ihn keine Vorentscheidung in inhaltlicher Hinsicht getroffen ist, d. h. nicht die eigene Konfession auch in ihren Inhalten für absolut wahr gehalten werden muß, bevor die Theologie einsetzen kann.

Von seinem Wissenschaftsverständnis aus erscheint Baur die Methode Möhlers in der Symbolik als inkonsequent, wenn Möhler einerseits am Programm einer wissenschaftlichen Symbolik festhalte, andererseits aber zirkulär argumentiere in der Weise einer *petitio principii*, indem er den Protestantismus von vorneherein als subjektivistische Häresie behandle. »Mit welchen Rechte«, fragt Baur, betrachtet denn Möhler »die Reformatoren als Schöpfer eines neuen Systems in einem Sinne, in welchem alles, was in demselben auf Wahrheit Anspruch machen könnte, nur als ein subjektives Erzeugnis des Geistes seiner Urheber erscheinen soll, ohne daß es in irgend einer Beziehung auf der objektiven Grundlage des Christentums beruhe?«<sup>44</sup> Der Anspruch des Katholizismus auf die ausschließliche objektive Wahrheit sei eine bloße Voraussetzung und widerspreche dem wissenschaftlichen Verfahren der Symbolik, das nicht die Wahrheitsfrage am Anfang schon für beantwortet erklären dürfe, wenn es nicht sinnlos sein solle. Was in Möhler Augen willkürlicher Subjektivismus ist, nämlich die freie Untersuchung in der Theologie, das ist für Baur gerade als Prinzip des Protestantismus die Gewähr dafür, daß der Glaube sich nicht an ihm Fremden und Äußerlichem festhält, »da ja gerade diese Religionspartei sich nicht zu dem Grundsatz der bloßen Überlieferung und des bloßen Autoritätsglaubens, sondern nur zu dem Grundsatz der freien selbständigen von Autoritäten unabhängigen Prüfung bekennt.«<sup>45</sup> Die Wissenschaftlichkeit auf der Grundlage der Glaubens- und Gewissensfreiheit ist deshalb ein Erfordernis für die Theologie, das sich aus dem Prinzip des Protestantismus ergibt. Dies für Subjektivismus zu halten wie Möhler, hieße, den Unterschied zwischen Methode und Gegenstand zu verkennen, denn die Lehrsätze der protestantischen Kirche »haben ihre Wahrheit nicht in der Subjektivität der Reformatoren, oder sie werden nicht bloß auf die Autorität der Reformatoren hin für wahr gehalten (der erste Grundsatz der Reformatoren ist ja gerade die Verwerfung jeder menschlichen Autorität), sondern sie haben ihre Wahrheit schlechthin in sich selbst.«<sup>46</sup> Obwohl die Wahrheit in freier Untersuchung gefunden werden soll, hat sie doch ihren Geltungsgrund nicht in der wissenschaftlichen Subjektivität, sondern in ihrer objektiven Valenz.

Der Grundsatz der Glaubensfreiheit verbietet es, die eigene Position für die absolute Wahrheit zu halten und die andere für absoluten Irrtum, denn »soll Freiheit des Glaubens im wahren Sinne gelten, so kann diese Freiheit nicht bloß zwischen absolute Wahrheit

<sup>44</sup> Ebd. 10.

<sup>45</sup> Ebd. 13.

<sup>46</sup> Ebd. 12f.



und absoluten Irrtum hineingestellt werden, weil auch die absolute Wahrheit zum absoluten Zwang wird, sobald ihr nur der absolute Irrtum gegenübersteht.«<sup>47</sup> Deshalb könne bei Anerkennung der Glaubensfreiheit der Protestantismus nicht als bloße Negation des allein wahren Katholizismus gelten, wie dies bei Franz Anton Staudenmaier in Anlehnung an Möhler und unter Verwendung der Hegelschen Philosophie der Fall sei.<sup>48</sup> »Den Protestantismus aber schlechthin als Negation setzen, heißt nichts anderes, als eine Negation setzen, die nicht als Negation der Negation begriffen werden kann, und der Grund hievon liegt nur darin, daß als der Begriff selbst gesetzt ist, was nur ein Moment der Bewegung des Begriffs ist, oder als substantielle Wahrheit, was nur ein Moment der Entwicklung der Wahrheit ist.«<sup>49</sup> Den Protestantismus für bloße Negation zu erklären, hieße aus der Sicht des Hegelschen Begriffs des Begriffs, die negierte Position, den Katholizismus, als nur partiell wahr erweisen zu können, weil die absolute oder substantielle Wahrheit als solche auch jede Negation zu negieren in der Lage sein müßte. Die Behauptung, der Protestantismus sei bloße Negation, hat zur Folge, gerade das, was verteidigt werden soll, nämlich die absolute Wahrheit des Katholizismus, dementieren zu müssen, weil der Katholizismus sich als unfähig erweist, den Protestantismus zu negieren in einer Negation der Negation. Was Baur an Staudenmaier gezeigt hat, wendet er auf Möhler an, der den Protestantismus ebenso dem Katholizismus kontradiktorisch gegenüberstellt: »Dadurch, daß der Katholizismus den Protestantismus zwar als Negation der absoluten Wahrheit betrachtet, aber demungeachtet noch immer nicht imstande gewesen ist, an dieser Negation selbst wieder die Negation zu vollziehen, oder den hervorgetretenen Gegensatz wieder zur Einheit zurückzubringen, stellt er sich selbst nur als ein einzelnes Glied des Gegensatzes dar.«<sup>50</sup> Sowohl das Prinzip der Glaubensfreiheit als auch die Interpretation des konfessionellen Gegensatzes mit Hilfe der Hegelschen Begrifflichkeit zeigen für Baur die Unhaltbarkeit der Möhlerschen Dichotomie von absoluter Wahrheit und absolutem Irrtum in bezug auf die Konfessionsdifferenz. Der Protestantismus ist vielmehr als bestimmte Negation auf den Katholizismus bezogen und stellt mit diesem ein notwendiges Moment der Bewegung des Begriffs dar, die zur höheren Einheit in der Idee führt.<sup>51</sup>

Schon in seiner ersten Entgegnung auf Möhlers »Symbolik« hatte Baur auf die Konsequenzen einer Dichotomie zwischen Katholizismus und Protestantismus aufmerksam gemacht. Einen Anlaß dazu bildete eine Abhandlung von Adam Gengler in der ThQ 1832 über die Frage der »Indifferenzierung des Katholizismus und des Protestantismus in einem höheren Dritten.«<sup>52</sup> Der Freund Möhlers wollte unter Bezugnahme auf die Hegelsche Theorie zeigen, daß der Katholizismus seinem Wesen nach nicht in einer über ihm stehenden Position aufgehoben werden könne, weil er an sich schon die höchste Position, die substantielle Wahrheit sei. Baur hält dem entgegen, daß es der Hegelschen Philoso-

<sup>47</sup> Erwiderung auf Herrn Dr. Möhlers neueste Polemik gegen die protestantische Lehre und Kirche, Tübingen 1834, 86.

<sup>48</sup> Baur bezieht sich auf Staudenmaiers Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften, Mainz 1834, 658–660. Vgl. Baur, Gegensatz, 2. Ausgabe 1836, 671–675.

<sup>49</sup> Erwiderung 90.

<sup>50</sup> Ebd. 90.

<sup>51</sup> Ebd. 89.

<sup>52</sup> Adam Gengler, Über eine angeblich zu hoffende Indifferenzierung des Katholizismus und Protestantismus in einem höheren Dritten, in: ThQ 1832, 203–253.

phie zuwider sein müsse, etwas, was nur Moment der Entwicklung des Begriffs sein könne, als das an sich Seiende zu nehmen. »Ist der Begriff nur in seinem Resultate realisiert, so müssen auch alle Momente, durch die er sich bewegen muß, ihre immanente Wahrheit haben. Der Katholizismus aber leugnet, wenn er sich dem Protestantismus gegenüber schlechthin für die Wahrheit hält, alle Wahrheit der Geschichte, er hält nur das Stehende und sich gleich Bleibende in der Geschichte fest, und kann daher in Allem, worin uns die Geschichte den Begriff in seiner Entwicklung und Fortbewegung zeigt, nur doketischen Schein erblicken, weil ihm das Resultat schlechthin Eins mit dem Prinzip ist, also auch Alles, was zwischen Prinzip und Resultat fällt, kein notwendiges Moment der Wahrheit ist.«<sup>53</sup> Wenn der Katholizismus in seinem historischen Ursprung und seinem Prinzip nach schon für das Absolute gehalten wird, ist seine geschichtliche Entfaltung und seine Auseinandersetzung mit der Negation im Protestantismus nur Schein. Dieser Dokerismus ist die Folge eines »völlig unchristlichen Dualismus«, »denn wo auf der einen Seite die absolute Wahrheit, auf der andern die absolute Negation der Wahrheit ist, gibt es entweder keine Vermittlung, keine Wahrheit und Wirklichkeit der Geschichte, oder das Vermittelnde, das, was jene beiden entgegengesetzten Prinzipien zu einer Geschichte zusammentreten läßt, ist nur der Schein.«<sup>54</sup> Die Annahme »eines absoluten, von Anfang an schlechthin bestehenden Gegensatzes« hat ein doketistisches Verständnis der Geschichte zur Folge und wird dem Verhältnis des Allgemeinen zum Individuellen, des Abstrakten zum Konkreten nicht gerecht. Ein bloß durch Reflexionsbestimmungen bedingter dualistischer Geschichtsbegriff bleibt abstrakt und vermag nicht die spekulative Idee der Geschichte zu erfassen, in der die Gegensätze in einem Vermittlungsprozeß zur Einheit finden. Angeregt durch die Überlegungen Genglers sieht Baur das Verhältnis der Konfessionen in einem Entwicklungsprozeß begriffen, in dem ihre jeweiligen Einseitigkeiten zum Ausgleich gebracht werden.

Obwohl in der ersten Fassung von Baur's Replik auf die »Symbolik« Möhlers das Geschichts- und Wissenschaftsverständnis Schleiermachers überwiegt und das christliche Bewußtsein noch die maßgebliche Funktion der Vermittlung des objektiv gegebenen Christentums mit dem Glauben des einzelnen hat, bezieht sich Baur auch jetzt schon wiederholt auf Hegel, zunächst veranlaßt durch die Verwendung der Hegelschen Terminologie bei Möhler nahestehenden Theologen wie Staudenmaier und Gengler. Am Ende seiner Schrift weist Baur selbst auf die neueste Entwicklung der Philosophie hin und betont ihre Relevanz für die Theologie: »Ziehen wir nun hier noch in Erwägung, wie neben dem auf dem Gebiete der Theologie selbst erfolgten Umschwung der Ansicht auch die Philosophie, auf ihrem neuesten, für die Theologie höchst einflußreich gewordenen Standpunkt, das spekulative Denken mit der in der Geschichte objektivierten Tätigkeit des Geistes in die innigste Verbindung setzt, indem sie die Geschichte als die lebendige Fortbewegung des Begriffs betrachtet, oder den absoluten Geist erst durch die Vermittlung der Geschichte zu seinem eigenen Bewußtsein hindurchdringen und sich emporarbeiten läßt, so sehen wir auch hier ein neues Moment, in welchem der Protestantismus

<sup>53</sup> Der Gegensatz, 1834, 422 Note.

<sup>54</sup> Ebd. 423 Note.

und der Katholizismus einen gemeinsamen Berührungspunkt finden müssen.«<sup>55</sup> Dieser Punkt ist die gemeinsame Funktion der Konfessionen als Momente in der Entwicklung des Absoluten durch die Geschichte, wo sie als Negation und Negation der Negation den Prozeß der Entfaltung der Idee voranbringen.

Möhler lehnt diese den Katholizismus relativierende Auffassung des Christentums in seinen »Neuen Untersuchungen« ab, indem er auf die Konsequenzen für das Geschichtsverständnis hinweist. »Allein es ist schon dem Christentum widersprechend, daß der absolute Geist werde, und die Bildung des göttlichen Selbstbewußtseins einem geschichtlichen Prozesse unterworfen sei. Gesetzt aber auch, es sei Christus nach der dieser spekulativen Geschichtsansicht eigentümlichen Betrachtungsweise das absolute Selbstbewußtsein Gottes, und in ihm die absolute Religion gegeben, welche sich von ihm an im Menschengeschlechte ausbreite; so sind bereits der Katholizismus und symbolische Protestantismus Antiquitäten, denn die in Christo gegebene absolute Religion ginge wieder in einen geschichtlichen Prozeß ein, um in den Gläubigen zum absoluten Begriff ihrer selbst vorzudringen. Dieser absolute Begriff ist vor einigen Jahren zu Stande gekommen, und gleichwie jetzt wahrscheinlich der menschliche Geist seinen großen Sabbath feiern wird, so sind darin auch der Katholizismus und symbolische Protestantismus als einseitige Momente verschwunden. Beiden bleibt nichts übrig, als daß sie, bevor sie des Todes vollends sterben, in aller Eile ein Konterfei von sich machen lassen, und können sie dann — in irgend einer Religions-Bilder-Galerie sich recht ruhig neben einander befinden und den ewigen Frieden beobachten. Eine andere Annäherung des Katholizismus und Protestantismus, als die in einem Antikenkabinette kann ich von dieser Seite aus nicht wahrnehmen. Der Katholizismus aber bezeigt noch keine große Lust sich in solchen zur Schau aufstellen zu lassen.«<sup>56</sup> Möhler weist hier in karikierender Weise auf eine Schwäche der spekulativ-idealistischen Alternative zu seiner eigenen dualistisch-idealistischen Auffassung vom Konfessionspluralismus hin. Denn so wenig wie der Reflexionsbegriff der religiösen Wahrheit der Gefahr eines Doketismus entgehen kann, so sehr gerät auch der spekulative Begriff in diese Gefahr, wenn er die Geschichte als dialektische Vermittlung des Absoluten deutet. Beide Positionen erklären die Geschichte in gewisser Hinsicht für Schein, für das Unwesentliche gegenüber einem Absoluten, das an sich selbst nicht geschichtlich ist.

In der zweiten Auflage seiner Schrift gegen Möhlers »Symbolik« von 1836 hat sich Baur bemüht, alles zu berücksichtigen, was »als neues Moment zur wissenschaftlichen Bestimmung des Verhältnisses der beiden einander gegenüberstehenden Lehrbegriffe hinzugekommen ist.«<sup>57</sup> Damit meint Baur vor allem die Hegelsche Philosophie, die nicht ein zufälliges, einzelnes System sei, sondern »sich aus der gesamten neuern Entwicklung der Philosophie als das notwendige durch alle vorangegangenen Momente bedingte gemeinsame Resultat ergeben hat« und die als wahre Philosophie mit der wahren Theologie eins sei.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Ebd. 431f.

<sup>56</sup> Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Verteidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Professors Dr. Baur in Tübingen, Mainz/ Wien 1. Aufl. 1834, 527f.

<sup>57</sup> Der Gegensatz, 2. Ausgabe, IX.

<sup>58</sup> Ebd. XXI–XXII.

Hatte Baur in der 1. Auflage von 1834 die Symbolik als eine wissenschaftliche Behandlung der Lehrgegensätze bestimmt, die beide einander nicht wie Wahrheit und Irrtum gegenüberstellt, »da die Wissenschaft in ihrer höheren Bedeutung überall auf Gegensätze führt, deren Einheit, wenn auch geahnt, doch nicht auf einen bestimmten Begriff gebracht werden kann«,<sup>59</sup> eine Bestimmung, die an Schleiermachers Wissenschaftsbegriff orientiert ist, so begründet jetzt Baur das Vorgehen der Symbolik damit, daß »die Wissenschaft überall die Aufgabe hat, in den Momenten des Unterschieds auch die Einheit des Begriffs zu erkennen«,<sup>60</sup> womit er das Hegelsche Wissenschaftsverständnis übernommen hat, für das nicht die abstrakten Gegensätze, sondern erst ihre dialektische Einheit den Begriff ausmachen, der sich in seinen verschiedenen Momenten entfaltet und darstellt. Die postulierte Einheit des Begriffs ist die absolute Wahrheit, die für den Protestantismus nicht einer sichtbaren Kirche oder historischen Religion, sondern nur der unsichtbaren Kirche, der Idee der Religion zukommt.<sup>61</sup> Der Katholizismus hingegen wird in seinem Anspruch auf absolute Wahrheit widerlegt, sobald neben ihm eine andere Kirche existiert, denn er identifiziert die absolute Wahrheit mit der äußeren sichtbaren Kirche, das Absolute kann aber nur eines sein. »Durch einen Gegensatz, welchen er nicht überwinden kann, ist er selbst in das Verhältnis eines ihn beschränkenden, seine absolute Wahrheit negierenden, Gegensatzes eingetreten.«<sup>62</sup> Der Katholizismus steht auf einem Standpunkt der Unmittelbarkeit zum Absoluten und ist, wenn diese bedroht ist, selbst in Gefahr, der Protestantismus hingegen steht auf dem Standpunkt einer nie ruhenden Vermittlung, weil er die Differenz zwischen absoluter Wahrheit und ihrer geschichtlichen Darstellung anerkennt.<sup>63</sup> »Während daher der Katholizismus an dem Positiven der Unmittelbarkeit festhält, wird der Protestantismus durch die innere Negativität der Idee, die er als bewegendes Prinzip in sich hat, von einem Moment der Vermittlung zum andern getrieben. Wie also dort das in seiner Ruhe beharrende Sein ist, so ist hier das in seiner Bewegung begriffene Werden.«<sup>64</sup> Baur deutet hier den Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus mit Hilfe der Hegelschen Kategorien des Seins und des Werdens. Während der Katholizismus in seiner Unmittelbarkeit zum Sein für sich den Anspruch auf das Absolute erhebt, weist der Protestantismus diesen Anspruch sowohl für den Katholizismus als auch für sich selbst zurück, weil er sich zusammen mit dem Katholizismus als Moment der endlichen Vermittlung des Absoluten versteht, nicht als dieses selbst. Der Protestantismus kann deshalb auch im Katholizismus Wahrheit anerkennen und mit ihm gemeinsam sich auf dem Weg zum Absoluten sehen. Denn der Protestantismus begreift den Katholizismus wie sich selbst als notwendige Entwicklung des Christentums und verfolgt »die Notwendigkeit dieser Entwicklung durch ihre verschiedenen Momente hindurch«.<sup>65</sup> Die beiden Konfessionen stehen sich nicht absolut getrennt und mit kontradiktorischen Prinzipien gegenüber, sondern bilden die Momente eines ge-

<sup>59</sup> Der Gegensatz 1. Ausgabe 1834, 4.

<sup>60</sup> Der Gegensatz 2. Ausgabe 1836, 3.

<sup>61</sup> Vgl. ebd., 34 Note.

<sup>62</sup> Ebd. 35.

<sup>63</sup> Ebd. 55.

<sup>64</sup> Ebd. 55f.

<sup>65</sup> Ebd. 616.

schichtlichen Prozesses und haben darin ihre Gemeinsamkeit. »Auf dem Wege dieser allmählichen Annäherung und Ausgleichung kann der Unterschied der beiderseitigen Standpunkte zuletzt nur noch darin bestehen, daß, während der Katholizismus immer geneigt sein wird, die verschiedenen Momente, die als Momente der Entwicklung unterschieden werden müssen, sowohl unter sich selbst als mit dem immanenten Prinzip der Entwicklung zur Einheit des Begriffs zusammenfallen zu lassen, somit die Erscheinung für die Wahrheit der Idee selbst zu halten, der Protestantismus das entgegengesetzte Interesse hat, die verschiedenen Entwicklungsmomente in ihren wesentlichen Unterschieden aufzufassen, das eine Moment immer wieder als die Negation des andern zu betrachten, und Idee und Erscheinung, Wahrheit und Wirklichkeit, so viel möglich auseinanderzuhalten. Diese beiden einander entgegengesetzten Standpunkte liegen aber in Wahrheit nicht mehr auseinander, sondern in einander, sie schließen einander nicht aus, sondern ergänzen sich gegenseitig, als die Momente des Unterschieds und der Identität, der Bewegung und der Ruhe, der relativen und der absoluten Betrachtung.«<sup>66</sup> Katholizismus und Protestantismus sind insofern komplementär, als der eine die Identität des Idealen und Realen stärker gewichtet, während für den anderen ihre Differenz überwiegt, Identität und Differenz des Idealen und Realen aber in dem geschichtlichen Vermittlungsprozeß der absoluten Idee gleichermaßen konstitutiv sind. Wenn aber der Katholizismus ohne die Korrektur durch den Protestantismus eine Identität von Idee und Erscheinung behauptet, so wird er abstrakt und gerät in Widerspruch zum unmittelbaren christlichen Selbstbewußtsein, das diese Identität nicht wahrnehmen kann. Ebenso wäre der Protestantismus, bliebe er bei der bloßen Differenz von Idee und Erscheinung stehen, abstrakt.<sup>67</sup> In den endlichen Verhältnissen der Geschichte besteht weder eine absolute Differenz von Idee und Erscheinung, noch ist die absolute Identität schon erreicht. Diese Einsicht kann Katholizismus und Protestantismus vereinen, so daß auch im Verhältnis beider zueinander sowohl Identität als auch Differenz bestimmend sind und sie sich weder antagonistisch trennen noch harmonistisch identifizieren lassen. Aber dieses Verhältnis von Identität und Differenz ist nach Baur kein statisches, sondern eines, das im Entwicklungsprozeß begriffen ist und auf die Identität im Absoluten hinstrebt. Für die Spekulation ist die Identität der Identität und der Nicht-Identität die bewegende Kraft in der Geschichte des absoluten Geistes, der sich durch die Differenz hindurch verwirklicht und Einheit mit sich selbst findet.

In der letzten Beilage zur 2. Ausgabe seiner Gegenschrift stellt Baur ein Entscheidungs- und Begründungsverhältnis zwischen dem konfessionellen Gegensatz und gegensätzlichen philosophischen Systemen fest, nämlich so, »daß der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus in seiner strengen Konsequenz nicht verfolgt werden kann, ohne daß man zuletzt auf eine diesem Gegensatz nicht nur analoge, sondern ihn selbst erst begründende Verschiedenheit des philosophischen Standpunkts geführt wird.«<sup>68</sup> Für den Protestantismus bestehe ein innerer Zusammenhang zwischen dem »theologischen Prinzip der absoluten göttlichen Gnade« und dem philosophischen Prinzip des absoluten Geistes, weil er nach dem »absoluten Standpunkt des absolut Einen

---

<sup>66</sup> Ebd. 616f.

<sup>67</sup> Ebd. 620.

<sup>68</sup> Ebd. 681.

Prinzips« strebe und demgemäß einen Monismus vertrete.<sup>69</sup> Der Katholizismus hingegen beruhe auf einem theologischen und philosophischen Dualismus, der sich in neuerer Zeit durch Opposition gegen die Hegelsche Philosophie äußere. Aus dieser Sicht erscheint Baur die Theologie Möhlers trotz dem Vorrang, den sie dem Identitätsprinzip gibt, als dualistisch, weil sie an einem durch Reflexion bestimmten Gegensatz von Identität und Differenz festhält.

3. Ein Analogie- und Begründungsverhältnis kann, nicht nur wie Baur postuliert, zwischen den Konfessionen und philosophischen Gegensätzen angenommen werden, sondern auch zwischen theologischen Positionen und philosophischen Modellen, so daß die Differenz zwischen Möhler und Baur einer Differenz ihrer philosophischen Grundlagen und Voraussetzungen entspreche.<sup>70</sup> Die Kontroverse zwischen den Theologien erscheint so auch als Auseinandersetzung zwischen alternativen philosophischen Theoriemodellen. Verkürzt ausgedrückt stehen sich in Möhler und Baur Schelling und Hegel gegenüber, spiegelt sich also der Streit zwischen Schellings objektivem Idealismus und Hegels absolutem Idealismus in der Kontroverse zwischen Möhlers reflexionsbestimmtem Identitätsprinzip und Baus dialektisch-spekulativem Identitätsprinzip. Wie Schelling und Hegel ist Möhler und Baur die Voraussetzung der idealistischen Priorität des Identitätsprinzips vor dem Differenzprinzip gemeinsam. Während aber Möhler die Differenz im Schellingschen Sinn der Identität gegenüberstellt, indem er auch noch die Identität von Identität und Differenz durch Reflexion bestimmt, ist bei Baur in Anlehnung an Hegel das Verhältnis zwischen Identität und Differenz ein prozessual-dynamisches, so daß für die Spekulation die Identität von Identität und Differenz sich dialektisch entfaltet. Möhler gerät auf dem Standpunkt der Reflexion in einen Dualismus der Prinzipien, weil dem Einheitsprinzip das Trennungsprinzip kontradiktorisch gegenübertritt und eine Vermittlung zwischen beiden unmöglich ist. Baur hingegen begibt sich auf dem Standpunkt der Spekulation in die Gefahr eines der geschichtlichen Mannigfaltigkeit nicht gerechtfertigten Monismus des Begriffs, wenn er alle historischen Differenzen sich durch einen universalen Vermittlungsprozeß ins Absolute auflösen sieht. Aus der Sicht Baus ist Möhler seinem Einheitsprinzip nicht konsequent gefolgt, weil er ihm in dualistischer Reflexion das Differenzprinzip bloß gegenübergestellt und diese Differenz nicht auch dem Identitätsprinzip unterworfen hat. Für Möhler hingegen bleibt die an Hegel orientierte Theologie Baus trotz gegenteiliger Absicht und den Mühen der Spekulation dem subjektiven Begriffswissen verhaftet, das nie aus sich heraus zum positiven Glauben werden kann, weil dieser seinen Ursprung nicht im Wissen, sondern in der Offenbarung habe.<sup>71</sup> Der Kritik Baus an Möhler entspricht die Kritik, die Hegel an der Identitätsphilosophie

<sup>69</sup> Ebd. 681.

<sup>70</sup> Johann Sebastian Drey, der Lehrer Möhlers, spricht in seiner »Kurzen Einleitung« § 72 von einer allgemeinen Grundlegung der Theologie durch die Philosophie, die als christliche Religionsphilosophie den Zusammenhang zwischen den Prinzipien der Theologie und denen der Vernunft nachweist.

<sup>71</sup> Neue Untersuchungen, 1. Auflage 1834, 481f. Vgl. *Gerhard Ludwig Müller*, Die Suche J.A. Möhlers nach der Einheit von geschichtlicher und theologischer Vernunft, in: Münchener Theologische Zeitschrift 39, 1988, 195–206, der auf Möhlers Ablehnung der spekulativen Geschichtsdeutung nach Hegel hinweist (201. 205).

Schellings übt,<sup>72</sup> der Kritik Möhlers an Baur entspricht die Kritik des späteren Schelling am absoluten Idealismus Hegels und dessen Unvermögen, vom Begriff zum Sein zu gelangen.<sup>73</sup>

Möhler entfaltet sein Einheitsprinzip, indem er den Grundsatz Schellings von der Identität des Idealen und Realen anwendet und die sichtbare Kirche mit der unsichtbaren identifiziert, aber auch eine fundamentale Differenz in Realität wie im Idealen annimmt zwischen der Kirche und den Häresien, etwa dem Protestantismus. Baur hingegen sieht die entscheidende Differenz nicht innerhalb der Realität oder innerhalb des Idealen, sondern zwischen Idealem und Realem, zwischen Idee und Erscheinung, also eine Differenz zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, er versteht aber diese Differenz nicht als eine absolute, sondern als eine, die der Vermittlung des Absoluten in der Geschichte und der Selbstenfaltung der Idee dient, so daß sie in der Identität von Idee und Wirklichkeit aufgeht. Möhlers Theologie liegt ein Ideal-Realismus vom Typ Schellings zugrunde, der dem Idealen eine Entsprechung im Realen zuschreibt und das Reale nicht im Idealen untergehen, sondern mit ihm identisch sein läßt, wodurch die Gefahr einer Überbewertung der Realität und einer Identifikation idealer Differenzen mit realen Unterschieden entsteht. Baus Theologie ist dagegen am spekulativen Idealismus Hegels orientiert, der eine prozessual sich zur absoluten Identität vermittelnde Differenz zwischen Idee und Erscheinung annimmt und dabei in die Gefahr gerät, die Realität als bloßen Schein unterzubewerten.

Die Prinzipien Möhlers und Baus zur Deutung des Konfessionspluralismus stehen einander konträr gegenüber, denn sie lassen sich als zwei Varianten des idealistischen Grundparadigmas verstehen, das sie voraussetzen und das sie in unterschiedlicher Weise spezifizieren, Möhler, orientiert an Schelling, reflexionsbestimmt, Baur, abhängig von Hegel, spekulativ.

Das von Baur und Drey angenommene Analogie- und Begründungsverhältnis zwischen Philosophie und Theologie ist in den Theologien Möhlers und Baus wirksam, hat aber für beide unterschiedliches Gewicht. Während Möhler seiner Theologie nicht explizit ein bestimmtes philosophisches Modell zugrundelegt, weil er eher umgekehrt eine Fundierung der Philosophie durch die Theologie und den Glauben annimmt,<sup>74</sup> also seine philosophische Orientierung nur indirekt erschlossen werden kann und sich dann dem Typ des Idealrealismus Schellings verwandt erweist, bezieht sich Baur ausdrücklich in seinen Schriften auf Hegel als den Vertreter der Philosophie, die für die Theologie maßgeblich sei, und verwendet deshalb bewußt die Terminologie und die Theoreme des absoluten Idealismus, um die Theologie systematisch zu begründen und zu entfalten.

Ähnlich wie Schelling den Standpunkt der Reflexion in seiner Identitätsphilosophie überstiegen zu haben glaubte und ihm doch aus der Sicht der spekulativen Dialektik Hegels verhaftet blieb, wollte Möhler die Reflexion der lebendigen Anschauung unterge-

<sup>72</sup> Vgl. Differenzschrift 1801, Werke 2, Frankfurt am Main 1970, 9–138.

<sup>73</sup> Vgl. Philosophie der Offenbarung, etwa in der Paulus-Nachschrift von 1841/42, hg. von Manfred Frank, Frankfurt am Main 1977. Vgl. dazu *Manfred Frank*, Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik, Frankfurt am Main 1975. *Klaus Brinkmann*, Schellings Hegelkritik, in: Klaus Hartmann, Hg., Die ontologische Option, Berlin 1976, 117–210.

<sup>74</sup> Einheit § 40.

ordnet sehen und nahm dennoch eine reflexionsbestimmte Dichotomie des Identitäts- und des Differenzprinzips an. Ähnlich wie Hegel glaubte, auf spekulativem Wege vom Begriff zum Sein zu gelangen und aus der Sicht Schellings doch bei einer negativen Philosophie des Begriffs stehenblieb, wollte auch Baur in seiner spekulativen Theologie die Substanz der Religion in der absoluten Idee finden, konnte aber in den Augen Möhlers der Positivität der Offenbarung nicht gerecht werden.

Reflexion oder Spekulation — die beiden Begriffe kennzeichnen zwei Theoriemodelle, die in der Philosophie des Idealismus miteinander konkurrieren und die sich in der Auseinandersetzung zwischen den theologischen Ansätzen Möhlers und Baur spiegeln.